

# ظاهرة النبوة الإسرائيلية

طبيعتها - تاريخها - الموقف الإسلامي منها

د. محمد خليفة حسن أحمد

أستاذ تاريخ الأدب

كلية الآداب - جامعة القاهرة



القاهرة ١٤١١هـ / ١٩٩١م

جامعة القاهرة - كلية الآداب  
مركز الدراسات الشرقية

الدراسات الدينية  
-١-

# ظاهرة النبوة الإسرائيلية

طبيعتها - تاريخها - الموقف الإسلامى منها

د. محمد خليفة حسن محمد

أستاذ تاريخ الأديان

كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٩١م / ١٤١٢ هـ

المفتدين

مطبوعات مركز الدراسات الشرقية

٢ ميدان الرماحه - بريد الأورمان - الجيزة

ت : ٣٤٩١٥٣١



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

الى

ايمان

والى

داليا وغادة ومصطفى

مع كل الحب والتقدير



## مقدمة

هذه محاولة لتقديم تاريخ النبوة الاسرائيلية وفقا للفهم والتصوير اليهودى لهذا التاريخ . والحقيقة ان المكتبة العربية لا تنقصها ابدا الدراسات الخاصة بتاريخ الانبياء عامة او تاريخ انبياء بنى اسرائيل خاصة . الامر الذى يجعل الحاجة الى دراسة جديدة فى الموضوع لا تمثل ضرورة عملية خاصة اذا ما تكررت فى مثل هذه الدراسة المعلومات الواردة عن الانبياء فى المصادر والمراجع الكثيرة المتوفرة . ولذلك كان هدف هذه الدراسة التى نقدمها اليوم ما نعتقد حسب معلوماتنا انه ليس متوافرا فى المكتبة العربية ، وهو دراسة تعالج تاريخ النبوة الاسرائيلية كما يراها اليهود انفسهم ، وكما رواها التراث اليهودى فى مصادر اليهودية الخالصة ، فالكتابات المتوفرة باللغة العربية عن تاريخ انبياء بنى اسرائيل تعطى التصور الاسلامى لهذا التاريخ . وهو تصور له نقطة انطلاق مختلفة تماما حيث يعتقد ان الانبياء والرسل السابقين يكونون وحدة واحدة لا تتجزأ ، فدعوتهم واحدة وهى التاكيد المستمر على عبادة الاله الواحد ، وهدفهم واحد وهو نبذ الوثنية والشرك ، والدعوة الى الاصلاح الدينى ، وتحسين الأوضاع السياسية والاقتصادية والاخلاقية للبشرية . والنزعة المسيطرة على الانبياء نزعة انسانية عالمية تربط البشرية الواحدة بالاله الواحد الخالق من خلال الخضوع البشرى والاستسلام للارادة الالهية . ولهذا فقد يوصف الانبياء جميعا بانهم مسلمون فى كل المصادر الاسلامية وعلى راسها القرآن الكريم .

اما نقطة الانطلاق اليهودية فهى مختلفة تماما بل ومتناقضة فى كثير من جوانبها مع الرؤية الاسلامية . فالانبياء فى نظر اليهودية لا يكونون وحدة واحدة ، كما هو الحال فى الاسلام . فقط انبياء بنى اسرائيل هم الذين ينتظمون فى سلسلة واحدة ، ولا اعتراف بالنبوة خارج اسرائيل .

ليس هذا فقط بل ان النبوة شان يخص الاسرائيليين دون غيرهم من البشر ولذلك فرسلات انبياء بنى اسرائيل لا تخص الانسانية عامة ، ولا تستهدف البشرية التى خلقها هذا الاله ، ونسيها فى خضم حبه لشعبه الخاص ، يربطهما معا عهد خاص لا مكان للبشرية فيه . فالنبوة الاسرائيلية تشريت من التراث اليهودى خصوصيته المطلقة ، وان كنا لا نعدم اشارات هنا او هناك الى العالمية .. ولكنها نزعات مكبوتة غارقة فى بحر الخصوصية ، وقد فسرت على يد المفسرين اليهود بشكل يحفظها داخل اطار هذه الخصوصية فى ظل علاقة الاله الخاص والشعب الخاص ببقية البشرية التى خلقها هذا الاله ، ونسيها فى خضم حبه لشعبه الخاص ، ولا يتذكرها الا لتحقيق مصلحة شعبه الخاص ، وتحقيق خلاصه المنشود ، وهو خلاص يتحقق على حساب بقية البشرية لانه خلاص منها فى المقام الاول .

وعلى هذا الاساس السابق فالتاريخ الذى يقدمه الاسلام للانبيا هو تاريخ عام لكل الانبياء والرسل باختلاف ازمته وامكتهم ، واجناسهم ولغاتهم . بينما التاريخ الذى يقدمه التراث اليهودى للانبيا هو تاريخ خاص ، تختلف فيه ازمة الانبياء ، ولكن تتحد فيه امكتهم وبنسهم ولغتهم . فالمكان هو فلسطين ، والجنس هو اليهودى - حسب الاعتقاد السائد بينهم فى انهم جنس بعينه - اما اللغة ففى العبرية التى وردت بها كل كتابات انبياء بنى اسرائيل ، وان وجدت بعض مؤثرات آرامية فى بعض هذه الكتب . واستنادا الى هذا التصور فليس كل انبياء الاسلام ورسله مقبولين فى التراث اليهودى الذى لا يقبل منهم الا من ظهر منهم فى بنى اسرائيل . وحتى هذه ايضا ليست القاعدة . فهناك انبياء ظهوروا فى بنى اسرائيل ولكنهم مرفوضون عند بنى اسرائيل . ونخص بالذكر عيسى عليه السلام الذى كان منهم واليههم .

ولعل مما يجعل مثل هذا العمل ضروريا ان عددا كبيرا من الانبياء الذين ظهوروا فى بنى اسرائيل حسب التصور اليهودى لم يذكرهم الاسلام فى مصادره الاساسية وخاصة القرآن الكريم . وربما يكون من اليسير ان نطبق على هؤلاء قاعدة « ومنهم من لم نقصص عليك » ولكن يمنعا من

ذلك اختلاف مفهوم النبوة فى اليهودية عنه فى الاسلام . وهو اختلاف جوهري جعل من النبوة مفهوماً واسع الحدود ، عديم الانضباط فى اليهودية ، الأمر الذى اتاح لكثير من الشخصيات الاسرائيلية القديمة ان تكتسب صفة النبوة ، بل نجد الانبياء فى بنى اسرائيل يظهرون احيانا فى شكل جماعات مثل « بنو الانبياء » ، « والانبياء الكذبة » ، ويصل هذا الامر الى ذروته فى اعتبار كل اسرائيل جماعة من الانبياء ، ويزداد الامر غموضا وابهاما عندما تنزع صفة النبوة من شخصيات هامة فى التاريخ الدينى الاسرائيلى مثل داود وسليمان ، الذين عدهما الاسلام من الانبياء الملوك ، اى الذين جمعوا بين النبوة والملك ، بينما ينظر اليهم التراث الاسرائيلى على انهم ملوك فقط . ونضيف اليهما المجموعة التى تضم ابراهيم واسحاق ويعقوب ويوسف عليهم السلام ، والذين يمثلون فى التاريخ الدينى الاسرائيلى مجموعة من البطارقة او الآباء لا مجموعة من الانبياء على الرغم من رواية التوراة عنهم بأنهم تلقوا اشكالا من الوحي الالهى ما بين احلام ورؤى الى غير ذلك . وهذا يعنى انهم مرتبطون ببنى اسرائيل بالنسب لا بالنبوة ، بالعرق لا بالوحي .

هذه كلها امور تحتاج الى توضيح . ولا يمكن لها ان تتضح الا من خلال عمل شامل يصف النبوة الاسرائيلية ، ويحدد طبيعتها وخصائصها ووظائفها واهدافها ، ويؤرخ لانبيائها حسب عصورهم ، ويضع تاريخ النبوة الاسرائيلية داخل حدوده الزمانية والمكانية موضعا بدايته ونهايته . وقد يكون هناك اعتراض على ذلك بان كتب تاريخ الانبياء التى كتبها العلماء المسلمون قد ذكرت مادة وفيرة عن انبياء بنى اسرائيل ومن خلال مصادر اسرائيلية . والرد على هذا نوجزه فى ان هذه الكتب لم تعالج من انبياء بنى اسرائيل الا من ورد ذكرهم فى القرآن الكريم ، واهملت بقية الانبياء الذين يعترف بهم التراث اليهودى . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان بعض هذه الدراسات لم تهتم بالترتيب التاريخى لانبياء بنى اسرائيل خاصة كتب التفسير التى عالجت موضوع انبياء بنى اسرائيل . حسب مواقع ذكرهم فى القرآن الكريم ، طبقا للمضمون الوارد فى هذه المواقع ، ولم تهتم باعطاء عرض تاريخى يعالج ترتيب زمن ظهور الانبياء



وتطور رسالاتهم مع توالى ظهورهم ، فهم بلا شك مكملون لبعضهم البعض ، ولا يمكن فهم النبوة الاسرائيلية فهما شموليا الا من خلال النظر الى انبياء بنى اسرائيل ورسالاتهم نظرة تهتم بالعلاقات الداخلية التى تربط هذه الرسائل فى بناء واحد ، وفى كل لا يتجزأ . هذا وهناك امر آخر على درجة كبيرة من الأهمية . وهى ان بعض الدراسات التى اتبعت الترتيب الزمنى لأنبياء بنى اسرائيل رتبتهم حسب الأسماء الواردة فى القرآن الكريم . وكما ذكرنا من قبل لم يذكر القرآن الكريم الا بعضا من الأنبياء الذين يعترف بهم التراث الدينى اليهودى ، ولذلك فالترتيب الوارد للأنبياء ترتيب يلتزم بالأنبياء المذكورين فى القرآن الكريم .

ومن هنا فهناك فجوات فى تاريخ الأنبياء الاسرائيليين ، وحلقات تعتبر مفقودة اذا ما اردنا اعطاء التصور اليهودى لتاريخ النبوة الاسرائيلية . هذا بالاضافة الى ان الكتابات الاسلامية لم تهتم كثيرا ببعض الظواهر الدينية المرتبطة بالنبوة الاسرائيلية ادراكا من علماء المسلمين بأن هذه الظواهر تعتبر ظواهر سلبية . ونذكر منها على سبيل المثال بعض التجارب النبوية التى تسودها الانفعالات السيكولوجية الغربية على النبوة خاصة فى حالات الاتصال الالهى ، وهناك ايضا الجوانب السلبية فى سير الأنبياء ، والتى نتجت عن معالجة تاريخ الأنبياء بعيدا عن مبدأ العصمة الالهية ، والذى يبدو انه غير معروف لدى الاسرائيليين القدامى ، وهناك ظواهر مرتبطة بتطور النبوة الاسرائيلية ، واستقلالها التدريجى عن بعض المظاهر الوثنية السائدة فى الشرق الأدنى القديم ، مثل تحديد علاقة النبى بالوظائف الدينية الموروثة كالكهانة والعرافة والتنبؤ والعيافة وتفسير الأحلام والرؤى والتنجيم . وخلاصة القول فى هذا الجانب ان كتابات المسلمين اقتصرت على عرض سير انبياء بنى اسرائيل مع قومهم دون التعرض للظواهر الدينية المرتبطة بالنبوة الاسرائيلية .

وإذا كانت كتابات المسلمين قد تغاضت عن هذه الجوانب السلبية فى التصور اليهودى لتاريخ انبياء بنى اسرائيل فان بعض هذه الكتابات قد وقعت فى المحذور حين اعتمدت على المصادر الاسرائيلية اعتمادا غير

مدقق من أجل تفسير المادة القرآنية الخاصة بأنبياء بنى اسرائيل ،  
فتحت بابا للأفكار الاسرائيلية التي تسربت الى بعض كتب التفسير  
والتاريخ الاسلامى فيما يعرف اصطلاحا باسم الاسرائيليات . وكان الواجب  
الدينى يحتم ضرورة مراعاة الدقة والحذر عند الرجوع الى المصادر اليهودية  
لاستخدام مادتها فى خدمة التفسير أو التاريخ . وفى هذه الحالة لابد  
من تطبيق مبدأ منهجى نقدى يتيح للمفسر والمؤرخ المسلم استخدام هذه  
المادة دون أن يسمح بتسرب هذه الاسرائيليات الى عمله فى  
التفسير أو التاريخ . وهذا المبدأ النقدى هو الا يأخذ المفسر والمؤرخ  
من المصادر الاسرائيلية الا ما يتفق مع القرآن الكريم والسنة النبوية ،  
ويهجز فيما عدا ذلك حتى لو كان ذلك على حساب المعلومات من حيث  
ندرته او قلتها . وبما لا شك فيه ان اعتماد المفسرين والمؤرخين المسلمين  
على المصادر الاسرائيلية كان كبيرا فى حالة الانبياء الذين ورد ذكر اسمائهم  
فى القرآن الكريم دون ان ترد عنهم اخبارا مفصلة . فى هذه الحالة اتجه  
المفسر والمؤرخ المسلم الى الحصول على معلوماته مباشرة من العهد القديم  
وغيره من المصادر اليهودية . ولا ننسى دور بعض من اشتغل بالتفسير  
والتاريخ من اليهود الذين دخلوا فى الاسلام والذين كانوا على معرفة  
سابقة واكيدة بالكتابات اليهودية ومحتوياتها ، وكان من اليسير عليهم  
الاستعانة بها والعودة اليها حين يصادفهم فى القرآن الكريم خبرا اسرائيليا  
دينيا او تاريخيا يحتاج الى تفسير .

لهذه الأسباب السابقة رأينا ان الحاجة ماسة الى عمل يقدم تاريخ  
النبوة الاسرائيلية حسب التصور اليهودى ، وبما يحتويه من ايجابيات  
وسلبات ، دون أن نقم انفسنا فى عملية الحكم النقدى على هذا  
التصور ، وارجاء هذا الحكم الى نهاية الدراسة حيث نقدم نقدا اسلاميا  
للتصور اليهودى للنبوة الاسرائيلية . وقد وضعنا الأساس المنهجى التالى  
لهذه الدراسة ، ويتلخص فى عرض وجهة النظر اليهودية فى تاريخ النبوة  
الإسرائيلية عرضا موضوعيا يعتمد فيه اعتمادا كليا على المصادر اليهودية  
وعلى رأسها العهد القديم الذى يحتوى على المادة الأساسية لتاريخ انبياء  
بنى اسرائيل من خلال الكتابات المنسوبة اليهم . ولذلك نرجو الا يمل

القارىء كثرة الاقتباسات المأخوذة من كتابات الانبياء ، اذ الهدف منها توضيح فكرة النبوة ، ووظيفتها ، وخصائصها بأسلوب ولغة الأنبياء انفسهم ، حتى يحصل القارىء على قدر من الاستيعاب والتذوق لطبيعة النبوة الاسرائيلية حسب الفهم اليهودى لها . وهذا التزام منا بالموضوعية اخذا بمقولة الشهرستانى كبير مؤرخى الأديان المسلمين حين ارخ للفرق والاديان حيث قال : « وشرطى على نفسى ان اورد مذهب كل فرقة على ما وجدته فى كتبهم ، من غير تعصب لهم ، ولا كسر عليهم ، دون ان ابين صحيحه من فاسده واعين حقه من باطله » ( الملل والنحل الجزء الاول طبعة مكتبة السلام العالمية القاهرة ص ١٥ ) .

والعامل المنهجى الثانى فى هذا العمل يظهر فى اعتماد المنهج التاريخى الدينى فى شرح ظاهرة النبوة الاسرائيلية ، وتوضيح مفاهيمها وافكارها المختلفة مع الاهتمام بنشأة هذه المفاهيم والافكار ، وتطورها ، وتحديد موقعها داخل اطار الديانة اليهودية ، حتى نخرج بتصور لسمات النبوة الاسرائيلية فى كل عصر من عصورها ، وفى نفس الوقت نحصل على صورة شمولية للنبوة الاسرائيلية توضح سماتها العامة بعيدا عن الأطر الزمانية والمكانية . ويعتمد عرض تاريخ انبياء بنى اسرائيل على المنهج التاريخى فى الترتيب الزمنى للأنبياء مع الاعتراف بقدر من الاستمرارية والاتصال فيما بينهم يسمح بتصنيفهم الى مجموعات مستقلة ، تشكل دوائر متصلة ، تضمن لكل مجموعة استقلالها الفكرى من ناحية ، واتصالها بغيرها من المجموعات من ناحية اخرى فى بناء يسمح بالتنوع والتكامل فى عرض تاريخ النبوة الاسرائيلية .

وبعد فنرجو ان يكون هذا العمل قد حقق هدفه ونسال الله ان يلهمنا جميعا الصواب .

والله ولى التوفيق

١٠٠ د . محمد خليفة حسن احمد

كلية الآداب جامعة القاهرة

قسم اللغات الشرقية

# الباب الأول

## ظاهرة النبوة الاسرائيلية

الفصل الأول : بداية النبوة الاسرائيلية ونهايتها - مدخل تاريخي

الفصل الثاني : طبيعة النبوة الاسرائيلية وخصائصها

الفصل الثالث : وظيفة النبوة الاسرائيلية واهدافها



المفتدين



## الفصل الأول

بداية النبوة الاسرائيلية وذهابها : مدخل تاريخي  
مكانة النبوة فى الدين والتاريخ الاسرائيلى - عوامل ظهور  
النبوة الاسرائيلية - التاريخ للنبوة الاسرائيلية - بداية النبوة  
ونهايتها بين اليهودية والاسلام - التحديد اليهودى لبداية  
النبوة ونهايتها

تعتبر النبوة من اهم الظاهرات الدينية اليهودية على الاطلاق ،  
والعلامة المميزة للديانات التوحيدية بين ديانات العالم . فاليهودية  
والمسيحية والاسلام هى الديانات الوحيدة فى العالم التى عرفت ظاهرة  
النبوة ، وامتت بعدد من الأنبياء والرسل الذين كلفوا عن طريق الوحي  
الالهى بتبليغ الرسائل الالهية الى البشرية ممثلة فى اقوام هؤلاء الانبياء  
والرسل على وجه الخصوص ، او الى الانسانية كلها على وجه العموم ،  
دون التقيد بالحدود الزمانية والمكانية .

والنبوة حقيقة دينية ثابتة لها مظاهرها واسبابها فى التاريخ الدينى  
الاسرائيلى ، وهى المفتاح الحقيقى لفهم الديانة اليهودية التى وصلتنا  
مضامينها الرئيسية من خلال مجموعة الكتابات الدينية التى خلفها الانبياء  
فى بنى اسرائيل ، والتى يضمها الآن كتاب العهد القديم . وهو كتاب  
اليهود المقدس . ومن اهم اسباب تطور ظاهرة النبوة فى بنى اسرائيل  
التدهور المستمر لعبادة الاله الواحد ، والردة الدينية الى عبادة الالهة  
الأجنبية ، مما استدعى الظهور المستمر للأنبياء فى بنى اسرائيل لاصلاح  
الأوضاع الدينية المتدهورة ، ومقاومة الوثنية ، والعودة بالقوم الى العبادة  
الصحيحة .

ومن ناحية أخرى ، كان ظهور الأنبياء فى بنى اسرائيل يمثل ضرورة  
تاريخية . فقد ادى انقسام مملكة داود وسليمان الى مملكتين شمالية

وجنوبية ثم سقوط الملكتين على التوالي . . أدى هذا الى ضعف عام  
اصاب ملوك وحكام بنى اسرائيل فى هذه العصور ، بل وأدى فى بعض  
الأحيان الى غياب الحكم ، ومن هنا كان ظهور الأنبياء المتكرر لتغطية  
هذا العجز السياسى الواضح ، واضطلعت النبوة بدور الحكم ، فاصبح  
الأنبياء مسئولين مسئولية مباشرة عن ادارة شئون جماعة بنى اسرائيل  
فى اوقات السلم والحرب ، وأضيفت الى اعبائهم الدينية اعباء سياسيه  
اقتضاها هذا الوضع الخاص للتاريخ الاسرائيلى من بعد عصر مملكة داود  
وسليمان وحتى ظهور المسيحية .

وقد شهدت هذه المرحلة تطورات عديدة على الساحة الخارجية .  
اولها ظهور القوة الاشورية المسيطرة فى الشرق الأدنى القديم ، وتهديدها  
المباشر لمنطقة فلسطين ، ونجاحها فى اسقاط المملكة الشمالية عام ٧٢١  
ق . م . ولم يمنعها من اسقاط المملكة الجنوبية سوى ظروف المتغيرات  
السياسية داخل بلاد النهرين ، والتي تمخضت عن ظهور قوة سياسة عسكرية  
جديدة انتهت الحكم الأشورى لبلاد النهرين ، وهى القوة البابلية  
الكلدانية التى ورثت ملك اشور فى الداخل والخارج ، وانطلقت لكى  
تكمل السيادة على منطقة الشرق الأدنى القديم . وكان من نتائج هذا  
التغيير السياسى سقوط مملكة يهوذا فى الجنوب ، ووقوع فلسطين بأكملها  
تحت الحكم البابلى ، وبداية فترة السبى البابلى عام ٥٨٦ ق . م . ثم  
تتغير الأوضاع السياسية العسكرية مرة ثالثة بظهور الفرس كقوة جديدة فى  
منطقة الشرق الأدنى القديم . ويرث الفرس ملك اشور وبابل وتدخل  
منطقة فلسطين تحت الحكم الفارسى الذى أحدث تطورات هائلة فى  
الوضع اليهودى لعل أهمها وضع نهاية للسبى البابلى ( ٥٣٨ ق . م ) ،  
والسماح لليهود بالعودة الى فلسطين ، واعادة بناء الهيكل .

هذه التطورات السياسية العسكرية بتأثيرها القوي المباشر على منطقة  
فلسطين أضعفت الملك والحكم فى بنى اسرائيل عامة ، حيث خضع ملوك

وحكام هذه الفترات خضوعا مباشرا للقوى الحاكمة على اختلاف عصورها . وابتدأت النبوة كضرورة تاريخية لمجابهة هذه الأوضاع السياسية ، ومقاومة مؤثراتها الدينية على جماعة بنى اسرائيل . واصبح الانبياء على ضعفهم العسكرى يمثلون عنصر المقاومة الوحيد لسياسات هذه القوى العظمى من ناحية وسياسات ملوك وحكام بنى اسرائيل تجاه هذه القوى من ناحية اخرى . فوقفوا ضد الولاء السياسى لبلاد النهرين او لمصر أو للفرس ، وطالبوا بالولاء الدينى للاله الواحد ، وفسروا احداث عصورهم تفسيراً دينياً يتجاهل الاسباب الانسانية للأحداث السياسية الجارية ، ويركز على العلل الدينية التى ترى فى البعد عن العبادة الصحيحة ، والوقوع فى عبادة الآلهة الوثنية السبب المباشر للأوضاع السياسية . ولذلك تعتبر القوى السياسية العسكرية للعصر ادوات الهية لتوقيع العقاب الالهى على جماعة بنى اسرائيل بسبب بعدها عن عبادة يهوه ، وكثرتها لعهودها معه . وقد ظهر فى ظل هذه الظروف السياسية والعسكرية اكبر حشد ممكن من انبياء بنى اسرائيل لعل من ابرزهم عاموس وهوشع وميخا واشعيا وصفنيا وناحوم وحبقوق وارميا وحزقيال وحجى وزكريا وملاخى ويونان ويوثيل وعزوبديا وغيرهم . . . لكى يعطونا جميعا انطبعا قويا بان ظاهرة النبوة الاسرائيلية ليست مجرد ظاهرة دينية لكنها - وبنفس الدرجة من الاهمية - ظاهرة سياسية .

وبالاضافة الى العاملين الدينى والسياسى هناك عامل ثالث لا يقل اهمية ، وهو يتعلق بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية التى بدأت فى الظهور مع قيام المملكة ، وما ادت اليه من تناقضات اجتماعية واقتصادية على اثر التغيير الذى حدث فى البنية الاساسية للمجتمع الاسرائيلى القديم . فعلى الرغم من الشكل الدينى الذى اتخذته مملكة داود وسليمان الا أن بعض المؤثرات العلمانية قد بدأت فى الظهور كنتيجة لهذا التحول الجذرى فى طبيعة الحياة الاسرائيلية كمجتمع انسانى عادى من مجتمع قبلى يحيا حياة بدائية بسيطة الى مجتمع الدولة الذى اتخذ من المدينة مركزا اساسيا لممارسة السلطة . وكان لهذه النقلة من الحياة البدوية القبلية الى



حياة الدولة والمدينة تأثيرها الدينى المباشر ، الذى يبدو فى الشعور بالتححرر من سلطة الاله الاسرائيلى يهوه السياسية ، والتحرر من عهده بالحماية نتيجة لتطور نظام الحكم من حكم قبلى ترتبط فيه القبيلة بالها ارتباطا عضويا الى حكم الدولة التى حلت محل الاله فى تأمين الحماية المتقدمة . معنى هذا أن الرابطة الدينية القديمة التى ربطت بين الاله والشعب فى عهد ابدى بالحماية والرعاية والخلص . . . هذه الرابطة العصبية انتهت مع قيام الدولة ، وازدياد الشعور بأن الدولة هى التى تتولى حياية الشعب بدلا من الاله ، أو نيابة عنه . وقد كانت هذه بداية انفصال الشعب عن الاله ، واستقلال الدولة عن الدين .

وقد شعر الأنبياء بهذا الانفصال على المستوى الاجتماعى والاقتصادى . فالدولة بنظامها المدنى أدت الى تدهور النظام الاجتماعى والاقتصادى الذى كان سائدا قبل قيام الدولة ، حيث كانت القبيلة مركز النشاط الاجتماعى والاقتصادى . وقد حمت القبيلة أفرادها من التقلبات الاجتماعية والاقتصادية بفضل هذه العلاقة العضوية بينها وبين الهها . أما الآن ومع ظهور المدينة وتمركز الحياة الجديدة فيها تدهور النظام الاقتصادى القبلى الذى يؤمن للجميع حاجياتهم ، وتدهور النظام الاجتماعى ، وأصبحت المدينة هى المحور الأساسى للنشاط الاقتصادى والاجتماعى ، وتم لأهل المدن بالتدرج السيطرة العامة على أهل الريف والمناطق الزعرية مما أدى الى خلخلة الوضع الاقتصادى ، وظهور المشاكل الاقتصادية والاجتماعية ، ومن أهمها اختفاء العدالة الاقتصادية والاجتماعية التى ترعرعت فى ظل القبيلة ، وانتشار الظلم الاجتماعى على المستوى الجماعى فى شكل الظلم الاجتماعى الذى مارسه المدينة ضد الريف وسكانه ، والذى مارسه الملوك والحكام ضد تابعيهم ، وأيضا على المستوى الفردى فى انتشار الأمراض الاجتماعية بين الأفراد بسبب الفجوة التى ظهرت بين الأغنياء والفقراء ، واستغلال الطبقة الأولى للطبقة الثانية اقتصاديا مما أدى الى انقسام المجتمع الى فئتين اقتصاديتين متناقضتين متصارعتين .

ومن هنا فقد كانت الدعوة الى العدالة الاجتماعية والاقتصادية تحتل مكانة بارزة فى دعوات الأنبياء حيث اشتملت نبواتهم على نقد اجتماعى بناء يسعى الى صدع الزاب فى البناء الاجتماعى ، وتخفيف الفوارق الاجتماعية والاقتصادية التى تمخض عنها النظام الجديد للحكم فى شكله الملكى .

وهكذا يتضح بشكل عام ان النبوة الاسرائيلية ظاهرة واكبت التاريخ الامرائلى فى اشد ازماته السياسية والاجتماعية فضلا عن الأزمة الدينية التى تمثلت فى السماح للظواهر الدينية الوثنية بالتسرب الى الحياة الدينية لبنى اسرائيل ، والوقوع فى عبادة الآلهة الأجنبية .

ومن المشاكل التى تعترض الباحث فى التاريخ للنبوة الاسرائيلية مشكلة تحديد بداية هذه النبوة ونهايتها خاصة اذا أخذنا فى الاعتبار وجهه النظر الاسلامية فى هذا الموضوع ، والتى تعتبر النبوة ظاهرة واكبت البشرية منذ بداية الخليقة فآدم عليه السلام هو اول الخليقة واول الأنبياء فى نفس الوقت . ويستمر ظهور الأنبياء والمرسل عليهم السلام فى أزمته وامكنة ،تعددة لا تؤثر على وحدة دعوتهم . وتنتهى النبوة برسالة الرسول عليه الصلاة والسلام والتى وصفت فى التراث الاسلامى بأنها خاتم الرسالات ، كما وصف الرسول عليه الصلاة والسلام بأنه خاتم الأنبياء والمرسل . وهكذا فالنبوة فى الاسلام تبدأ بآدم عليه السلام وتنتهى بمحمد ﷺ .

لما فى التراث اليهودى فتبدأ النبوة فى مرحلة متأخرة .من الزمان حيث ينظر الى كل من ابراهيم واسحاق ويعقوب ويوسف وموسى وهارون على انهم مجموعة من الآباء الاسرائيليين الذين تلقوا نوعا من الوحي الالهى ، ولكنهم يرتبطون ببنى اسرائيل بنسبهم ، ولهذا اطلق عليهم اسم « الآباء » اشارة الى هذه الرابطة العرقية . ونادرا ما يستخدم التعبير « أنبياء » للتعريف بهذه المجموعة من الأنبياء حسب الفهم الاسلامى فكل الشخصيات السابقة على موسى عليه السلام فى التراث اليهودى يجمعهم

جميعا لقب « البطارقة » او « الآباء » بما يعنى انهم كانوا بمثابة رؤساء وشيوخ لقبائلهم وعشائرتهم ، وان وظيفتهم كانت سياسية اجتماعية اكثر منها دينية ، وكثيرا ما يضم التراث اليهودى موسى وهارون الى مجموعة البطارقة رغم وضوح التأكيد التوراتى على ان موسى نبي .

اما الشخصيات التى استخدم معها التراث اليهودى لقب « النبي » فهى تبدأ فى التاريخ من بعد عصر موسى وهارون عليهما السلام حيث تبدأ النبوة وتتطور فى شكل تصاعدى يصل بنا الى عصر النبوة الكلاسيكية فى القرن الثامن قبل الميلاد والذى ينتهى فى القرن الرابع قبل الميلاد . ويقسم التراث الدينى اليهودى انبياء هذه المرحلة من بعد موسى الى ثلثين : الانبياء الأوائل والانبياء الأواخر . ويقسم المجموعة الثانية الى مجموعتين يطلق على الأولى « الانبياء الكبار » ويطلق على الثانية « الانبياء الصغار » . خلال هذه المرحلة تحولت النبوة الى مؤسسة دينية مستقلة عن بقية المؤسسات الدينية ، وبخاصة عن المؤسسة الكهنوتية . ونجد أيضا أن وظيفة النبي قد تحددت خلال هذه المرحلة تحديدا دقيقا . واصبح من الممكن تمييز النبي عن غيره من الوظائف الدينية الأخرى التى ازدحمت بها الديانة الاسرائيلية ، والتى كان من الصعب وضع حدود فاصلة بينها مثل النبي وبنو الانبياء والكاهن والحالم والرأى والعراف والمتنبئ الى غير ذلك من الوظائف الدينية المتعددة . وتميزت النبوة عن كل هذه الوظائف فى دعوتها الدينية النصيحة الى نبذ الوثنية والشرك ، والتأكيد على عبادة الاله الواحد ، ورغبتها فى الاصلاح الدينى والسياسى والاجتماعى ، وتأكيدا على بعث الروح الدينية ، وانتقال العبادة من الجمود الدينى الذى أصابها بسبب التركيز الشديد على الطقوس والشعائر والقربان ، وايضا تميزت النبوة ببعدها الأخلاقى وربطها بين الدين والأخلاق كل هذا استنادا الى الوحي الالهى الذى يتلقاه الانبياء ، والذى اتخذ شكلا مميزا حدد طبيعة العلاقة ووسيلة الاتصال بين الاله والنبي ، كما رسم معالم التجربة النبوية ويميزها عن تجارب الحالمين والرأين والعرافين وغيرهم .

النبوة الاسرائيلية اذن ظاهرة متأخرة يبدأ التاريخ لها فى التراث اليهودى من بعد عصر موسى عليه السلام . وموقع موسى عليه السلام من تاريخ النبوة الاسرائيلية هو موقع الأصل من الفرع . فموسى هو النبى واضع الشريعة ، ومتلقى الوحي الالهى ، ومؤسس الديانة . وهو لذلك الشخصية المحورية التى تدور حولها بقية النبوات الاسرائيلية ، والتى تسعى جميعها الى العودة الى العصر الموسوى ، وتمثله كقاعدة دينية ، وتتخذ من موسى مثالا للنبوة ، ومن ديانته هدفا يسعى اليه الاصلاح الدينى الذى نادى به انبياء بنى اسرائيل . ولأن موسى هو المثال النبوى فالتراث اليهودى لا يعده ضمن الأنبياء ، بل يعالج نبوته وديانته . معالجة مستقلة على انها الأصل ، وينظر الى التوراة على انها مصدر الديانة والشريعة .

ويدلنا على استقلال المثال الموسوى وكونه محورا للنبوات الاسرائيلية ان الفترة التالية لعصر موسى مباشرة هى امتداد للعصر الموسوى ، ولا تظهر فيه نبوات ولا انبياء . ويستمر هذا الوضع طويلا الى أن تبدأ بوادر النبوة وارهاساتها الاولى فى شخص ايليا واليشع وصموئيل . وهنا يلاحظ ان بعض الشخصيات الكبرى فى التاريخ الاسرائيلى خلال هذه المرحلة لا ينظر اليها على انها شخصيات نبوية . ونخص بالذكر هنا كل من شأوول وداود وسليمان ، فهم ملوك لا انبياء ، والدليل على ذلك استعانة كل منهم بنبى يستشير دينيا ، كما فعل شأوول مع النبى صموئيل المسئول عن نشأة الملكية فى بنى اسرائيل . وكما فعل داود مع جاد الذى يصفه سفر صموئيل الثانى بأنه « جاد النبى راثى داود » ( ٢٤ : ١١ ) . وكان داود ينفذ ما يقوله جاد على انه وحى الهى : « فصعد داود حسب كلام جاد كما أمر الرب » ( ٢٤ : ١٩ ) . وكما فعل ايضا سليمان مع ناثان الذى ينص سفر الملوك الاول على انه مسح سليمان ملكا على اسرائيل ( ١ : ٣٤ ) .

ويستمر هذا الوضع حتى القرن الثامن قبل الميلاد ، وهو القرن الذى شاهد ظهور الحركة النبوية الكبرى فى بنى اسرائيل ، والتى امتدت .

لتشتمل على أنبياء القرون الخمسة الممتدة من الثامن الى الرابع قبل الميلاد . وقد افرزت هذه القرون الخمسة مجموعة الأنبياء الأواخر فى مقابل مجموعة الأنبياء الأوائل الذين ظهوروا فى الفترة الممتدة من بعد موسى وحتى القرن الثامن قبل الميلاد ، والذين ذكرنا من بينهم صموئيل وجاد وناثان وايليا واليشع . اما الأنبياء الأواخر فالكبار منهم هم اشعيا وارميا وحزقيال . اما الصغار منهم فهم عاموس وهوشع وميخا وصفنيا وناحوم وحبقوق وحجى وزكريا وملاخى ويونان ويوثيل وعوبديا . وهذا الترتيب للأنبياء الأواخر ليس ترتيبا تاريخيا ، ولكنه ترتيب حسب الأهمية الدينية والسياسية للأنبياء .

ونظرا لهذا الوضع المرتبط بالنبوة الاسرائيلية ، ولرغبتنا فى تقديم التصور اليهودى للنبوة ، والترتيب الذى يتبعه اليهود فى تصنيف أنبيائهم فان أندراسة الثانية ستسير باذن الله وفقا للخطة التالية : تقسيم الدراسة الى أربعة ابواب رئيسية . يعالج الباب الأول منها ظاهرة النبوة الاسرائيلية بتحديد طبيعتها وخصائصها ، ومواصفات التجربة النبوية الاسرائيلية ، وتحديد وظائف النبوة الاسرائيلية واهدافها . ثم نورد الباب الثانى لدراسة نبوة موسى عليه السلام لأهميتها القصوى بالنسبة للتاريخ الدينى الاسرائيلى ، ثم نتتبع حركة النبوة الاسرائيلية من بعد موسى عليه السلام الى القرن الثامن قبل الميلاد . وفى الباب الثالث نقدم دراسة لتاريخ النبوة الاسرائيلية من القرن الثامن قبل الميلاد الى زمن السبى البابلى . وستتبع فى هذا الباب الترتيب التاريخى لظهور الأنبياء مع تصنيفهم فى مجموعات تنتمى الى فترات زمنية معينة حتى تتوفر العلاقة التاريخية التى تحتم هذا التصنيف التاريخى ، فلا يكون تصنيفا عشوائيا لا يخضع لضوابط معينة . وعلى هذا الأساس فقد افردنا لأنبياء القرن الثامن قبل الميلاد فصلا مستقلا تجمعهم فيه وحدة الفكر والقضايا خلال القرن المذكور . ثم افردنا لأنبياء القرن السابع وبداية القرن السادس - اى حتى زمن السبى البابلى - فصلا مستقلا . وفى الباب الرابع خصصنا الفصل الأول لدراسة أنبياء فترة السبى البابلى وأنبياء العودة ، وذلك لما يجمع

هؤلاء الأنبياء من قضايا وحدت دعواتهم ، ومن أهمها قضية الوجود اليهودى فى بابل ، ومشاكل السبى ، وكذلك مشكلات العودة مع بداية العصر الفارسى . وفى الفصل الثانى وصف لأنبياء القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد

هذا وقد حاولنا قدر الامكان أن نتوخى الموضوعية العلمية فى عرض تاريخ النبوة الاسرائيلية بتقديم التصور اليهودى لهذا التاريخ النبوى دون أن نتدخل فى هذا العرض ، أو نترك فرصة للعوامل الذاتية أو الخارجية التى يمكن أن تؤثر على هذا الوصف للنبوة الاسرائيلية فى صورة لا تعكس الفهم اليهودى . وهذا لا يعنى أن الباحث لا يرغب فى الحكم على التصور اليهودى لتاريخ النبوة الاسرائيلية ، فالرغبة فى التقييم والحكم موجودة ومتوفرة بل وضرورية حين يكون الكاتب مسلما ولديه تصور اسلامى لتاريخ النبوة الاسرائيلية خاصة ، وتاريخ الانبياء عامة . ورغبة منا فى الموضوعية التامة - ان كانت ممكنة - عزلنا التصور اليهودى للنبوة الاسرائيلية عن التصور الاسلامى لها خلال مراحل البحث المختلفة فيما عدا بعض النقاط التى وجدنا من الضرورى اعطاء وجهة النظر الاسلامية دون أن يستشعر القارئ بأن هناك حكما اسلاميا على النقطة موضوع المناقشة .

ولكن بعد أن انتهى تقديم التصور اليهودى لتاريخ النبوة الاسرائيلية أصبح من الضرورى أن نختتم هذا العمل باعطاء الحكم الاسلامى على التصور اليهودى لتاريخ النبوة الاسرائيلية لتوضيح وجوه الخلاف بين النظرة اليهودية والنظرة الاسلامية للنبوة الاسرائيلية ، ولتوضيح التجاوزات التى وقعت فى التصور اليهودى ، واعطاء العلل الدينية والتاريخية الممكنة التى تسببت فى وقوع مثل هذه التجاوزات ، والتى نذكر منها مثلا واحدا ، وهو الاختلاف حول تحديد بداية النبوة ونهايتها بين اليهودية والاسلام . وهو تجاوز له اسبابه العنصرية فى اليهودية التى حاولت أن تجعل من النبوة ظاهرة دينية يهودية ، فبداتها بموسى عليه

السلام ، واتتهها بأنبياء القرن الرابع قبل الميلاد . والهدف من ذلك التحديد واضح ، وهو رفض النبوة فى غير اليهود قبل عصر موسى مع اعتبار ابراهيم واسحاق ويعقوب ويوسف وغيرهم آباء للشعب الاسرائيلى ، واعتبار ما تلقوه من رؤى واحلام ارثا يهوديا خالصا . وليس ادل على هذا الاتجاه العنصرى فى النبوة من تجاهل اسماعيل عليه السلام تجاهلا مطلقا فلا هو عد من بين الأنبياء ، ولا حسب من بين الآباء رغم الاعتراف بينوته لابراهيم عليه السلام وأخوته لاسحاق عليه السلام . وكذلك كان اختيار القرن الرابع قبل الميلاد لتحديد نهاية النبوة الاسرائيلية هدفه رفض النبوات التى ظهرت بعد هذا التاريخ ، ومن أهمها على الاطلاق نبوة عيسى عليه السلام ، ونبوة الرسول ﷺ حتى تظل النبوة يهودية خالصة .

هذا التجاوز وتجاوزات اخرى لم نشأ ان نعرضها خلال مراحل البحث حتى لا تؤثر على عرضنا للتصور اليهودى للنبوة . ولذلك فضلنا ان نؤخر تقديم الحكم الاسلامى على الفهم اليهودى للنبوة الى خاتمة البحث لنصيب هدفين : الأول منهجى يحتم على الباحث انتهاج الموضوعية العلمية فى عرض الفهم اليهودى للنبوة . والثانى مرتبط بالحقيقة وواجب المسلم فى توضيحها ، والسير على هداها ، وذلك بتقديم التصور الاسلامى للنبوة ، والذى هو فى نفس الوقت حكم اسلامى على التصور اليهودى .

## الفصل الثاني

طبيعة النبوة الاسرائيلية وخصائصها

اولا - النبوة فى اللغة والاصطلاح :

ثانيا - طبيعة النبوة الاسرائيلية :

- ١ - الصفة التاريخية للنبي والنبوة .
- ٢ - الشعور او الادراك الذاتى بالنبوة .
- ٣ - الاعراض السيكلوجية للتجربة النبوية .
- ٤ - صفة المعاناة الشخصية للنبي :

( ا ) المعاناة فى علاقة النبي بربه .

( ب ) المعاناة فى علاقة النبي بقومه .

ثالثا - موقف النبوة من المؤسسات الدينية والسياسية :

- ١ - الموقف من المؤسسة الكهنوتية .
- ٢ - الموقف من مدعى النبوة او الانبياء الكذبة .
- ٣ - الموقف من جماعات الرائيين والحلمين والعرافين .
- ٤ - موقف النبوة من المؤسسات السياسية .





قبل أن نبدأ فى التعرف على طبيعة النبوة الاسرائيلية وخصائصها لابد من القاء الضوء على لفظة ( نبي ) للتعرف على معناها لغة واصطلاحاً .  
ولفظة ( نبي ) من الألفاظ المنتشرة فى كثير من اللغات السامية . فهى فى العبرية [נבי] وفى الآرامية [ܢܒܝܐ] وفى العربية نبي .  
ويبدو من انتشارها هذا أنها كلمة سامية أصيلة . وعلى الرغم من هذا الانتشار لكلمة ( نبي ) إلا أن معناها فى اللغة العبرية لا يخلو من غموض أدى الى اختلاف العلماء فى تفسيرها (١) فالكلمة فى العبرية مشتقة من جذر ثلاثى غير مستخدم هو [נבא] وله أكثر من معنى . فالوزن [נבא] يرد بمعنى ( تنبأ ) وتحدث كنبى (٢) ، ويأتى أيضاً بمعنى ( يتغنى بترانيم أو أناشيد دينية كما لو كان قائداً بواسطة روح الهية ، وفى نفس هذا المعنى يأخذ هذا الفعل معنى ( يسبح ) الله (٣) ، وكذلك نجد نفس الفعل يأخذ أكثر من معنى فى وزن [נבא] وبعض هذه المعانى مشابه للمعانى التى وردت مع وزن [נבא] حيث أخذ الفعل معنى ( تنبأ ) و (أنشد) و (أصبح مجنوناً) (٤) وهو معنى يصف النبى وهو فى حالة انجذاب تحركه روح الله فلا يتحكم فى سلوكه وربما يأتى بأفعال غير معقولة . ويحدد بعض الدراسين هذا المعنى الأخير على أنه خاص بالأنبياء الكذبة ، وليس

(1) Abraham J. Heschel : The Prophets Vol . 11 Harper and Row , N. Y., 1962, p. 187.

(٢) مدفوعاً بقوة الهية . انظر عاموس ٣ : ٨ ويوئيل ٣ : ١ وحزقيال ١١ : ١٣ .

(٣) انظر صموئيل الأول ١٠ : ١١ ، ١٩ : ٢٠ والخبر الأيام الأول ٢٥ : ٢ . ٣ .

(٤) انظر صموئيل الأول ١٨ : ١٠ وكذلك :

H. H. Rowley : The Growth of the Old Testament. Harper and Row - 1963 . p. 79 - 80.

بالأنبياء الحقيقيين(٥) . ويرد استخدام الوزن [ ] ٧  
 و **והתנבא** فى التعبير عن هذه المعانى المختلفة الى حقيقة  
 مرتبطة بظاهرة النبوة ، وهى ان النبى يخبر بما يتكلم مدفوعا الى ذلك  
 دفعا عن طريق قوة خارجة عن ارادته ، وهى القوة الالهية فى حالة  
 النبى الحقيقى(٦) .

ومن الآراء التى قيلت فى معنى النبى استنادا الى بعض الدلالات  
 اللغوية السابقة الراى الذى يعتبر النبى شخصا فى حالة انجذاب نبوى  
 لدوافع خارجة عن ارادته ، وان الكلمة فى أصلها الاول كانت تستخدم  
 للإشارة الى جماعات دينية متعصبه ، وان هذا المعنى قد عدل فيما بعد  
 ليطلق على الأنبياء(٧) . وهذا الراى كما هو واضح يركز على عنصر  
 الانجذاب فى التجربة النبوية . ومن الآراء الأخرى القوية فى هذا  
 الخصوص الراى الذى يعتبر (الانبياء) او (الاعلان) او (الاخبار) هو  
 المعنى الأساسى فى كلمة نبى ، وان فكرة الانجذاب ليست أصيلة  
 ولكنها فرضت فرضا على المعنى الأسمى وهو (الاخبار) . وهذا يعنى ان  
 ( الانجذاب ) مجرد حالة صاحبة ، او مواكبة للفعل الأساسى للنبى ،  
 وهو الاعلان عن شىء . ولا يجب ان تطفى هذه الحالة العارضة على

(٥) وانظر ايضا :

Abrahm J. Heschel The Prophets . Vol II, p. 118. William Gesenius Hebrew- Chaldee Lexicon of the Old Testament. trans. into English by S. P. Tregelles. Eerdmans pub. Co., Michigan 13th Printing . 1978. p. 525 - 6.

(٦) المصدر السابق ص ٥٢٥ . وانظر : ב.א.א.פנהיימר ,  
 הנבואה הקדומה בישראל, ירושלים 1984, עמ' 2.

(7) A Gelin. The latter prophets'. in. Introduction to the Old Testament-ed. by Andre Robert and Andre Feuillet. Vol. I. Doubleday Co. . N. Y. . 1970. p 338

المعنى الأصلي ، خاصة وانها ليست ملازمة ، او دائمة الظهور فى تجارب الأنبياء . وفى الغالب يمارس النبى عمله بدونها وان استولت عليه هذه الحالة فى مناسبات معينة ونادرة . وعلى هذا الأساس يكون معنى النبى الشخص الذى يتحدث أو يخبر عن شىء وهو تحت تأثير قوة عليا تمكنه من الاخبار بأشياء ليست معروفة للناس (٨) . فالنبى هو المتحدث أو المنبىء بمساعدة القوة الالهية وبلسانها كما ورد فى سفر ارميا حيث نقرا : ( فمثل فى تكون ) (٩) أى تتحدث بلسانى وياسمى . وبالإضافة الى هذه المعانى يعطى البريت معنى جديدا يربط فيه [בִּרְיָ] العبرية بلفظة נָבִיא الأكدية والتي تعنى (يدعو) . وعلى هذا الأساس ، فكلمة نبى تعنى عنده (المدعو) بواسطة الله لأداء رسالة دينية ، وهو تحت تأثير دافع قوى يدفعه الى القيام بهذه المهمة ، وهو فى حالة وعى تام بتجربة تغير مجرى حياته ، او ما يمكن تسميته بانقلاب ، او تحول حقيقى فى حياته (١٠) . وعلى هذا الأساس السابق يرفض البريت أن يكون معنى النبى (المتحدث) او (المنبىء) من الناحية الاشتقاقية ، ويفضل عليهما معنى (المدعو) . ويعرف النبى تعريفا شاملا على النحو التالى : « النبى » رجل احس بأنه مدعو من الله لأداء مهمة خاصة تكون فيها ارادته خاضعة تماما لارادة الله التى يتعرف عليها من خلال الوحى (او الالهام المباشر) . النبى اذن زعيم روحى ملهم وكلف تكليفا مباشرا من يهوه لتحذير قومه من الوقوع فى الخطيئة ، وبالذعوة الى الاصلاح ، وبعث الدين الصحيح ، والأخلاق السليمة (١١) .

(٨) المرجع السابق ص ٣٣٩ .

(٩) ارميا ١٥ : ١٩ فى العبرية כִּפֵּי בִּרְיָ

(10) W . F. Albright. From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process. 2nd. edition. Doubledoy & Co.. N. Y.. 1957. p. 305.

(11) Albright. p. 303.

ونظرا لأن لفظة נביא قد استخدمت فى اللغة لتدل على النبى بالمعنى التقليدى الموروث ، ولتدل ايضا على النبى المجذوب صاحب الشطحات ، فقد اعتقد بعض الدارسين ان هناك صلة عضوية ، او ان هناك استمرارية فى المعنى تربط بين فريقين من الانبياء : الانبياء الكتبة فى العهد القديم ، والانبياء اصحاب الشطحات المنجذبين (١٢) وان كان هناك اتجاه الى اعتبار حالة الانجذاب هذه أكثر ظهورا بالنسبة للانبياء المنجذبين واقل ظهورا فى حالة الانبياء الكتبة . وقد ساعد على هذا الخلط ان النصوص التى تتناول الأحوال السيكولوجية المواكبة لتجربة النبوة بها من الغموض القدر الذى لا يسمح بالخروج برأى حاسم فى هذا الصدد ، خاصة وان ظاهرة النبوة ظاهرة معقدة لارتباط اصحابها بقوة عليا مهيمنة على سلوكهم ، ومحركة لانفعالاتهم ، ومسيطرة على ردود أفعالهم ولكونهم فى ظل التجربة النبوية فى حالة خضوع تام واستسلام لهذه القوة العليا (١٣) .

وبالإضافة الى هذا فان ورود أكثر من لفظ للتعبير عن النبى ووظيفته فى العهد القديم قد زاد من تعقيد مهمة النبوة ومن تشابكها كوظيفة مع عدد من الوظائف الدينية الأخرى التى ظهرت فى الحياة الدينية اليهودية خاصة فى الفترة السابقة على ظهور النبوة الكلاسيكية بطابعها المعروف بداية من القرن الثامن قبل الميلاد . ومن المصطلحات التى يستخدمها العهد القديم لوصف النبى مصطلح (رجل الله) נביא

האלהים

(12) Helmer Ringgren. *Israelite Religion* , trans. by D. E. Green Fortress Press. Philadelphia. 1966. p. 249.

(١٣) فى الأحوال السيكولوجية المواكبة لتجربة النبوة فى بنى امرائيل وفى العلاقة بين النبوة والانجذاب وغيرها من الانفعالات انظر

Abraham Heschel. *The Prophets*. Vol. II. pp . 104-146. 170-189

وقد ورد فى أكثر من خمسة وستين موقعا فى العهد القديم . وهى عبارة تصف النبى من حيث مكانته عند الرب ، وعلاقته به وسلطته بين قومه . وهناك الفاظ او مسميات اخرى تشير الى الطريق او الوسيلة التى من خلالها يتلقى النبى رسالته ، كما انها قد تشير أيضا الى وظيفة مستقلة عن وظيفة النبوة . ومن هذه المسميات الرأى ١٦٨٦ وهو مشتق من الفعل ١٦٨٦ ومعناه ( رأى ) وقد شاع استخدام هذا المصطلح زمن صموئيل الذى اعتبر اعظم الرأىين . ويؤكد سفر صموئيل الأول على المساواة بين الرأى والنبى وانها اسمان لوظيفة واحدة ، ويطلقان على ( رجل الله ) وهكذا نقرا : « هو ذا رجل الله فى هذه المدينة والرجل مكرم وكل ما يقول يصير . . . وسابقا فى اسرائيل هكذا كان يقول الرجل عند ذهابه ليسأل الله . هلم نذهب الى الرأى لأن النبى اليوم كان يدعى سابقا الرأى . . . فذهبوا الى المدينة التى فيها « رجل الله » (١٤) . وهكذا نجد فى نص واحد ثلاث تسميات تطلق على النبى وهى ( رجل الله ) و ( الرأى ) و ( النبى ) .

وبالإضافة الى « الرأى » اطلق على النبى أيضا اسم ١٦٨٦ وهو بمعنى ( الرأى ) أيضا ، ولكنه مشتق من جذر اقل استخداما وهو ١٦٨٦ بمعنى ( رأى ) . وأكثر استخدامات هذا المسمى يرد فى الشعر (١٥) . ويفيد أيضا معنى الرؤية . وهناك أيضا لفظة ١٦٨٦ بمعنى الحالم أى الذى يتلقى احلاما باعتبار الاحلام احدي وسائل الوحي كما هو الحال مع الرؤى . ويجب عزل هذه الوسيلة عن وظيفة

(١٤) صموئيل الأول ٩ : ٦ - ١٠ وانظر

Ringgren . p. 213.

(15) Oswald T. Allis. The Old Testament. its Claims and its Criticisms The Presbyterian and Reformed Pub. Co.. 1972. p 25-6. ,

وانظر أيضا

Ringgren. p. 213.

مفسر الأحلام المحترف فهي وظيفة لا علاقة لها بالنبوة . أما النبي فقد يوحى اليه عن طريق الأحلام والرؤى ، ويعطى القدرة على تفسير أحلامه ورؤاه ، بل وتفسير أحلام غيره كما حدث مثلا مع ابراهيم عليه السلام ومع يوسف عليه السلام فى تفسيره لحلم الملك . وكما اشرنا من قبل يجب التفرقة بين النبي وبين مفسرى الأحلام والكهنة والعرافين والمتنبئين الذين احترفوا أو اعتبروا التنبؤ وتفسير الأحلام مهنة . واخيراً يجب أن نشير الى أن النبي قد جمع فى شخصه وظائف الرأى والحالم والمفسر للأحلام والرؤى . فهذه كلها وسائل للاتصال الالهى بالانبياء ، وليست وظائف مستقلة عن بعضهما البعض ، كما هو الحال فى بعض الديانات القديمة ، وخاصة ديانات الشرق الأدنى القديم .

ونخلص من هذا كله الى أن المعنى المتفق عليه لكلمة « نبي » هو أن النبي شخص مدعو من الله لتوصيل رسالة الهية إلى قومه . وهذا هو المعنى الذى اعتمده الترجمة السبعينية حين استخدمت الكلمة اليونانية Prophetes للتعبير عن هذا المعنى . والكلمة تعنى حرفياً : شخص يتحدث نيابة عن الاله وهو نفس المعنى المعبر عنه لتحديد العلاقة بين موسى وهارون فى سفر الخروج ( ١٧ ) حيث تشير الفقرات الى أن هارون سيتحدث نيابة عن موسى أمام الفرعون لكى يطلعه على مضمون ما تلقاه موسى من وحى الهى . فكلاهما هنا ( مدعو ) موسى مدعو من الله وهارون مدعو أو مكلف من موسى بالتحدث نيابة عنه أمام الفرعون . وهذا يحدد معنى النبي فى أنه الشخص المدعو من الله ليتحدث نيابة عنه . فعلاقة هارون بموسى حددت هنا مقارنة بالعلاقة بين

---

(16) B. W. Anderson. Understanding the Old Testament.  
Prentice - Hall Inc.. 1957. p. 184.

(١٧) الخروج ٤ : ١٦ ، ٧ : ١ - ٢ . שׂוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ ، אֲנִי  
לכתבי הקודש ، ירושלים 1964 ، עמ' 115 .

موسى والله . فكما أن النبى رسول يبلغ كلمات الله ، فهكذا هارون قد كلف بتبليغ الرسالة الالهية التى بلغه بها موسى المتلقى الأسمى لهذه الرسالة . وفى نص الخروج نقرا : וְדַבַּר-הוּא לְךָ אֱלֹהִים וְהָיָה הוּא יְהִי-לְךָ לִפְנֵי וְאַתָּה תְהִי-לוֹ לֵאלֹהִים

أما بالنسبة لتعريف النبوة فقد ورد فى دلالة الحائرين لموسى بن ميمون التعريف التالى لها : « اعلم ان حقيقة النبوة وماهيتها هو فيض من الله عز وجل بوساطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولا ثم على القوة المتخيلة بعد ذلك ، وهذه هى اعلى مرتبة الانسان وغاية الكمال الذى يمكن أن يوجد لنوعه . وتلك الحالة هى غاية كمال القوة المتخيلة » ( ١٨ ) أما سبينوزا فيعرف النبوة بأنها « المعرفة اليقينية التى يوحى الله بها الى البشر عن شىء ما » ( ١٩ ) . والنبى عند سبينوزا هو « مفسر ما يوحى الله به لأمثاله من الناس الذين لا يقدرّون على الحصول على معرفة يقينية به ولا يملكون الا ادراكه بالايان وحده » . وفى مكان آخر يعرف سبينوزا الأنبياء بأنهم ( مفسرو الله ) اى للذين يفسرون أمر الله لمن يوحى اليهم ولمن يعتمدون على سلطة النبى وحدها للتصديق بما يوحى به « ( ٢٠ ) »

(18) Ronald E. Clements. Exodus. The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible. Cambridge Univ. Press. 1972 . pp. 27 - 8.

Abraham J . Heschel. The Prophets, Vol. II.p. 253.

(١٩) موسى بن ميمون القرطبى الأندلسى ، دلالة الحائرين ، عارضة بأصوله العربية والعبرية حسن آتاي ، مطبعة جامعة انقره ، انقره ١٩٧٢ ، ص ٤٠٤

(٢٠) سبينوزا ، رسالة فى اللاهوت والسياسة ، ترجمة وتقديم د . حسن حفى ، مراجعة د . فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١ ص ١٢٣



ثانيسا : طبيعة النبوة الاسرائيلية وصفاتها :

وفى ضوء المعانى السابقة للنبي والنبوة تظهر لنا مجموعة من الصفات او السمات المميزة للنبوة فى بنى اسرائيل . ومن اهم هذه الصفات ما يلى :

١ - الصفة التاريخية للنبي والنبوة : فالنبي انسان يتم اختياره بصفة شخصية وبدون معرفة او استعداد من قبل النبي الذى يتم اختياره اذ لا دور له فى وقوع الاختيار الالهى عليه ، والانبيااء فى بنى اسرائيل معروفون بصفاتهم الشخصية التاريخية وهو امر لا يتوفر فى الشخصيات التى نسبت اليها صفات مشابهة فى التاريخ القديم قبل انبياء بنى اسرائيل ، فهى اما شخصيات اسطورية ، او انها شخصيات غير معروفة بالاسم ، وتتنمى الى جماعة ، او طبقة دينية تؤدى وظيفة معينة فى احدى ديانات الشرق الأدنى القديم مثل شخصيات الكهان والعرفانين والمتنبئين . بل ونجد جماعة شبيهة فى ديانة بنى اسرائيل هم الذين اطلق عليهم اسم جماعات ( بنو الانبياء ) [1] [2] [3] [4] وهم تلاميذ لبعض الانبياء المعروفين او مجرد جماعات دينية مستقلة فى بعض الاوقات .

اختلف الانبياء عن هذه الجماعات الدينية فى انهم عملوا بصفاتهم الشخصية وبالاسم كمتلقين لرسالة الهية ، ومدعووين او مكلفين بتوصيلها الى اقوامهم . ويظهر هذا التأكيد على ما سمي بالصفة التاريخية للنبي فى بنى اسرائيل فى ان معظم الانبياء قد وزد ذكرهم بالاسم فى بداية اسفارهم وبتحديد الهى بل ان هذا التأكيد على الصفة التاريخية للانبياء قد تعدى حدود ذكر اسم النبي الى ذكر وتحديد زمان ومكان النبي ووجهة نشاطه النبوى (٢١) . ومن امثلة النص على اسم النبي وتحديد مكانه وزمانه ووجهة نشاطه ما يلى :

(21) Hans W . Wolff. The Old Testament. a Guide to its writings trans . by K. R. Crim. Fortress Press. philadelphia . 1973 p. 58 - 90 .

( أ ) فى بداية سفر اشعيا نقرا : « رؤيا اشعيا ابن أموص التى رآها على يهوذا وأورشليم فى أيام عزيا ويوثام وآحاز وحزقيا ملوك يهوذا » ( ٢٢ ) .

( ب ) فى بداية سفر هوشع نقرا : « قول الرب الذى صار الى هوشع بن بتيرى فى أيام عزيا ويوثام وآحاز وحزقيا ملوك يهوذا وفى أيام يربعام بن يواش ملك اسرائيل » ( ٢٣ ) .

( ج ) وفى بداية سفر ارميا نقرا : « كلام ارميا بن حلقيا من الكهنة الذين فى عناثوث فى ارض بنيامين الذى كانت كلمة الرب اليه فى أيام يوشيا بن أمون ملك يهوذا فى السنة الثالثة عشرة من ملكه ( ٢٤ ) .

( د ) وفى بداية سفر صفنيا نقرا : « كلمة الرب التى صارت الى صفنيا بن كوشى بن جدليا ٠٠٠ فى أيام يوشيا بن أمون ملك يهوذا » ( ٢٥ ) .

( هـ ) وفى بداية سفر حزقيال : « كان فى السنة الثلاثين فى الشهر الرابع فى الخامس من الشهر وأنا بين المسبيين عند نهر خابور ان السموات انفتحت فرايت رؤى الله ٠ فى الخامس من الشهر وهى السنة الخامسة من سبى يوكاين الملك صار كلام الرب الى حزقيال الكاهن ابن بوزى فى ارض الكلدانيين عند نهر خابور ٠ وكانت عليه هناك يد الرب ٠٠٠ » ( ١ - ١ - ٣ ) ( ٢٦ ) .

( ٢٢ ) اشعيا ١ : ١ - ٢

( ٢٣ ) هوشع ١ : ١

( ٢٤ ) ارميا ١ : ١ - ٤

( ٢٥ ) صفنيا ١ : ١

( ٢٦ ) انظر أيضا بدايات أسفار ميخا وملاخى ويوثيل ونحميا  
wolff, p. 61, Ringgren, p. 251.

وغيرهم ٠ وانظر

فى كل هذه النصوص فى بدايات أسفار الأنبياء نلاحظ هذا التأكيد على الوصف التاريخى المحدد لشخصية النبى ونسبه وعمله ، والزمان الذى ظهر فيه محدداً بذكر أسماء الملوك الحاكمين والمكان الذى عاش فيه ، وأحيانا مكان نشأته الأولى ، وكذلك تحديد الجهة التى شاهدت نشاطه النبوى . والأهم من هذا وذلك هو النص على اسم النبى ، وتحديد نسبه للتأكيد على صفته الشخصية ووجوده التاريخى . وقد تكون هناك عوامل أخرى وراء إبراز شخصية النبى بهذه الصورة التاريخية الواضحة ، أى بالتركيز على الانسان والزمان والمكان وهى العناصر المكونة للصورة التاريخية . ولعل من هذه العوامل الأخرى أن أسفار الأنبياء ، وإن كانت موضوعاتها دينية ، إلا أنها ردود فعل نبوية تجاه الأزمات التاريخية التى مر بها التاريخ الاسرائيلى القديم . ومن هنا فالأنبياء اندمجوا فى أحداث عصرهم ، وتدخلوا فى مسار الحركة التاريخية ، وحاولوا من خلال سلطتهم الدينية التأثير على ملوك وحكام عصرهم . وقد انعكس هذا ايجابيا أو سلبيا على حياة النبى وعلى تطور دعوته . هذا الانهماك فى العمل التاريخى اعطى للأنبياء صورة حقيقية واقعية فى ذهن وعقل اقوامهم ، كما صبغ كتاباتهم بصبغة واقعية جعلها أقرب الى الأعمال التاريخية وإن تميزت عنها بالرؤية الدينية واخصعتها ( أى الأعمال التاريخية ) للتفسير والتقويم الدينيين . ومن خلال هذا أصبحت الشخصية النبوية شخصية واضحة وواقعية بحكم اندماجها فى العمل السياسى التاريخى لعصرها .

الأمر الثانى الذى ساعد على تبلور الشخصية التاريخية للأنبياء أنهم أتوا فى عصر تم فيه الانسلاخ التام للفكر الدينى الاسرائيلى من الفكر الدينى الأسطورى ، الذى تأثرت به الفترات السابقة من التاريخ الاسرائيلى ، التى كانت أقرب عهدا بزمن الأسطورة فى الشرق الأدنى القديم ، وأكثر انغماسا فى حياة هذا الشرق وعاداته الدينية وتقاليدده . وهذا هو السبب الرئيسى فى كثرة المادة الكنعانية والمصرية القديمة والأكدية فى التراث الدينى الاسرائيلى السابق على عصر النبوة ، وهو

بلا شك عصر الثورن على التراث الوثنى فى بيئة الشرق الأدنى القديم وتأثيراته على البيئة الاسرائيلية . وقد كان من هذه التأثيرات دخول عناصر اسطورية فى بنية التراث الاسرائيلى تظهر له علامات واضحة فى التوراة من اهمها تلك السمة الاسطورية التى غلبت على بعض شخصيات الآباء فى التوراة وعلى التاريخ الاسرائيلى اللاحق فى عصر القضاة . وكان من تأثير هذه السمة الاسطورية ان حدث اختلاف واضح فى عرض التوراة للشخصيات المذكورة فيها - وخاصة الآباء - وبين وصف كتب الانبياء بالذات لشخصيات الانبياء اولاً ، وللأحداث التاريخية المذكورة فى هذه الكتب ثانياً ، حيث أصبحت الشخصيات النبوية كما ذكرنا أكثر وضوحاً كشخصيات تاريخية ذات أعمال معروفة ومحددة بالزمان والمكان . كما ان أسلوب الكتابة التاريخية بدأ يتجه الى الوصف التاريخى الواقعى على الرغم من الميل الواضح الى إعطاء تعليقات الهية للأحداث الانسانية . وهذا امر طبيعى فى دعوة الانبياء ، وفى فهمهم لهذه الأحداث ، وربطها بالارادة الالهية فى النهاية .

الصفة الثانية التى تميز النبوة الاسرائيلية وتحدد طبيعتها هى تلك الحاسة الذاتية ، او الشعور الذاتى الذى يطغى على النبى فيجعله يدرك انه مدعو من الله لأداء رسالة ( ٢٧ ) . ويقابل هذا الشعور الايجابى شعور آخر بالتردد فى قبول الدعوة الالهية ، والخوف الذى ينتاب النبى ، ويتغلب على مشاعره ازاء هذه الدعوة . هذه المشاعر الايجابية والسلبية جديدة على بيئة الشرق القديم ، ولا نجدها فى الشخصيات الدينية القديمة على اختلاف وظائفها . ويتضمن هذا كله أسلوب جديد فى الاتصال بين الاله والانسان فى شخص النبى . وفى بيئة الشرق الأدنى القديم عرفنا بعض الوظائف الدينية التى ادعى أصحابها القدرة على الاتصال

---

(27) Rolf Rendtorff God's History- a Way through the Old Testament. tras. from the German by G. C. Winsor. The Westminster press Philadelphia. 1979. p. 40.

بالآلهة ، ومعرفة ارادتها عن طريق التكهّن ، أو عن طريق السحر والقرايين أو غير ذلك من الوسائل التي طورها الكهنة وغيرهم للاتصال بالآلهة . وقد انقلب الوضع مع انبياء بنى اسرائيل فأصبح الاتصال الالهى بالانسان هو القاعدة والأساس فى تعريف الانسانية بالارادة الالهية ، وفى الزمان والمكان الذى تختاره هذه الارادة (٢٨) . وقد نتج عن هذا الأسلوب الجديد فى الاتصال أن دعوات الانبياء ورسالاتهم لم تكن مستمدة من رغباتهم الشخصية ، أو تعبيراً عن مصالحهم وأغراضهم الذاتية ، انها هى تعبير عن ارادة الهية بحتة فى توصيل رسالة الهية عن طريق اناس تختارهم هذه الارادة دون ادنى تدخل انسانى . وهذا الأسلوب الجديد هو الذى ولد مشاعر التردد والخوف والرهبنة فى نفوس الانبياء دونما استثناء . هذه المشاعر افتقدناها فى الشخصيات الدينية القديمة لأنها نظرت الى عملية الاتصال بالالوهية على أنها وظيفة دينية بحتة فرضتها ظاهرة التوسط بين الالوهية والانسانية التى ادعتها هذه الشخصيات فى التراث الدينى الوثنى القديم . وكوظيفة دينية أصبحت عملية الاتصال هذه خالية من المشاعر والأحاسيس التى تنتاب النبى . وهناك سبب آخر رئيسى فى غياب هذه المشاعر الا وهو أن سبحانه وتعالى هو الذى يتصل بارادته المحضة بالانسان الممثل فى شخص النبى ، فينتاب النبى ما ينتابه من احساس الرهبنة والخوف والتردد من جراء هذا الاتصال الالهى غير الموقوت بزمان ، وغير المحدود بمكان . أما فى الحالة الأخرى فالانسان هو الذى يسعى الى الاتصال بالاله بطرقه المختلفة وبارادة انسانية بحتة . وهذا أمر يتناسب مع طبيعة الديانات الوثنية التى جسدت آلهتها فى شكل أصنام أو أوثان ، أو عناصر طبيعية محسوسة اعتقد أن

(٢٨) يذكر موسى بن ميمون « أن الله ينبئ من يشاء متى شاء لكن للكامل الفاضل فى الغاية . . هذه قاعدتنا لابد من الارتباط والكمال . . . لان هذه حال كل نبى لابد له من تهيؤ طبيعى فى جبلته » انظر موسى بن ميمون ، دلالة الحائرين ص ٣٩٥

الاتصال بها سهل ميسور فى بيوتها التى وضعت فيها ، أو فى أركانها الطبيعية التى توجد بها . وفى هذه الحالة يفقد الشعور بالخوف والرهبة والتردد . فالإنسان فى شكل كاهن ، أو ساحر هو الذى يسعى بنفسه الى الاتصال بعكس النبى الذى يقع به الاتصال الالهى جبرا ، وعن اختيار الهى بحت ، واردة الهية خالصة .

### ٣ - الأعراض السيكلوجية للتجربة النبوية :

ولكى تتضح هذه الصورة لابد من ضرب بعض الأمثلة من تجارب الأنبياء الخاصة بطرق الاتصال الالهى بهم ، ومعرفة المشاعر والأحاسيس التى انتابتهم لحظة وقوع هذا الاتصال الالهى . فهناك فقرات كثيرة فى كتابات الأنبياء تؤكد على الأمر الالهى بالدعوة فى محاولة أولية لاثبات ان النبى المدعو لا يدعو برغبته أو بارادته ، ولكن ينفذ أمرا الهيا بالدعوة . ونلاحظ فى بعض الأمثلة التى سنذكرها روح المفاجأة ، ورد الفعل النبوى المباشر لهذا الاتصال المباغت ، وقد يكون سلبيا ، ثم عودة النبى الى حالته من الاتزان ، وتحول رد الفعل السلبى الى قبول الدعوة بعد زوال التأثير المفاجئ للاتصال الالهى ، وما نتج عنه من احساس ومشاعر التردد والخوف والرهبة ، والتى تختلف حداثها وفقا للطريقة التى تم بها الاتصال الالهى .

**المثال الأول :** نأتى به من تجربة موسى عليه السلام وان كان لا ينتمى الى عصر النبوة الكلاسيكية الا إن التجربة الموسوية تعد نموذجا لتجارب الأنبياء اللاحقين ، واساسا دينيا للنبوة التى جعلت هدفها اصلاح ديانة بنى اسرائيل ، والعودة بها الى هذا النموذج الموسوى . ويتحقق عنصر المفاجأة فى الاتصال الالهى بموسى حين « ظهر له ملاك الرب بلهيب نار من وسط عليقة » (٢٩) . وكان موسى يرعى غنم يثرون وكاهن مدين ، وساق غنمه الى جبل حوريب . وقد طغى حب الاستطلاع

(٢٩) الخروج ٣ : ٢ .

على موسى حين شاهد العليقة « تتوقد بالنار » ولكنها ، لا تحترق ، فذهب ليستطلع الأمر . وهنا يأتيه الصوت الالهي أمرا اياه بعدم الاقتراب قائلا : « انا اله ابيك اله ابراهيم واله اسحاق واله يعقوب » ( ٣٠ ) . وكان رد فعل موسى فى هذه اللحظة ان غطى وجهه لانه حسب نص الخروج « خاف ان ينظر الى الله » «אֱלֹהִים פָּנָיו כִּי יִרְאֵהוּ מֵרָחֹק» ( ٣١ ) . وبعد المرور بتجربة الاحساس بالخوف والرهبه ينتاب موسى شعور آخر بالتردد فى قبول الامر الالهي : « هلم فارسلك الى فرعون وتخرج شعبى بنى اسرائيل من مصر » ( ٣٢ ) ويظهر هذا التردد فى اجابة موسى « من انا حتى اذهب الى فرعون ، وحتى اخرج بنى اسرائيل من مصر » ( ٣٢ ) . كل هذا يدل على تاثير المفاجاة وعدم الاحساس بالاستعداد الشخصى لاداء المهمة . ويخفف هذا الشعور بالرهبه والتردد حين يطمئن موسى بالقول الالهي : « انى اكون معك وهذه تكون لك العلامة انى ارسلتك . . . » ( ٣٤ ) . ثم يعود التردد من جديد الى موسى وتتجدد مخاوفه حين يقول : « ولكن هاهم لا يصدقونى ولا يسمعون لقولى . بل يقولون لم يظهر لك الرب » ( ٣٥ ) . وتتم طمأنة موسى من خلال بعض المعجزات الالهية . ويصاب موسى بالتردد الناجم هذه المرة عن احساس شخصى بعدم الاستعداد بل والشعور بأنه ليس الشخص المناسب لمثل هذا العمل ، فهو لا يملك القدرة على التعبير او كما يقول نص الخروج : « لست انا صاحب كلام منذ امس ولا اول من امس ولا من حين كلبت عبدك . بل انا ثقيل الفم واللسان » ( ٣٦ ) .

( ٣٠ ) الخروج ٣ : ٦

( ٣١ ) الخروج ٣ : ٦

( ٣٢ ) الخروج ٣ : ١٠

( ٣٣ ) الخروج ٣ : ١١

( ٣٤ ) الخروج ٣ : ١٢

( ٣٥ ) الخروج ٤ : ١١

( ٣٦ ) الخروج ٤ : ١٠

ويأتى الرد الالهي مطمئنا : « اذهب وانا اكون مع فمك واعلمك ما تتكلم به » ( ٣٧ ) . ولكن موسى لا يطمئن فمشاعر الخوف لا زالت مسيطرة عليه ، ويصل هذا الحوار الى ذروته حين يعلن موسى الرفض التام لقبول الدعوة قائلا : « استمع ايها السيد « يقصد الرب » ارسل بيد من ترسل » ( ٣٨ ) . ولا يقبل موسى الدعوة الا بعد أن يقع به غضب الرب : « فحمى غضب الرب على موسى وقال اليس هارون اللاوى اخاك انا اعلم انه هو يتكلم . . . فتكلمه وتضع الكلمات فى فمه وانا اكون مع فمك ومع فمه واعلمكما ماذا تصنعان . وهو يكلم الشعب عنك ، وهو يكون لك فما وانت تكون له الها ، وتأخذ فى يدك هذه العصا التى تصنع بها الآيات » ( ٣٩ ) . ولم تكن هذه آخر مراحل التردد بل ستعود شكوك موسى ومخاوفه الى الظهور مرات بعد ذلك ومرات ( ٤٠ ) .

**المثال الثانى :** نأخذ من تجربة النبي ارميا الذى تتكرر عنده بعض ملامح التجربة الموسوية . ففي الاصحاح الاول يفاجأ ارميا بكلمة الرب الذى يخبره - ويدون سابق انذار - انه قد اختير نبيا ولتذمتى ؟ يجيب الاصحاح : « قبلما صورتك فى البطن عرفتك وقبلما خرجت من الرحم قدستك . جعلتك نبيا للشعوب » ( ٤١ ) . وهذا يعنى أن الاختيار الالهي لارميا كنبى امر مقدر قدره الله سبحانه وتعالى من قبل أن يولد ارميا وماذا يفعل ارميا امام الاختيار الالهي الذى لا مرد له ؟ يحص ارميا بضالته ، وبانه لا يستحق هذا الاختيار ولا يستحق الامر الذى اختير له . ويأتى رد فعل ارميا تلقائيا ومعبرا فى نفس الوقت عن شعور بالرهبة من جراء وقوع الاختيار الالهي عليه ، ومن احساسه بعظمة المهمة

( ٣٧ ) الخروج ٤ : ١٢

( ٣٨ ) الخروج ٤ : ١٣

( ٣٩ ) الخروج ٤ : ١٤ - ١٧

( ٤٠ ) انظر مثلا الخروج ٥ : ٢٣ - ٦ ، ١٣ : ٣٠ ، ٧ : ١ - ٣

( ٤١ ) ارميا ١ : ٤ - ٥



التي كلف بها . وربما يكون للمفاجأة أيضا دور في تنمية هذا الشعور بالخوف والرهبة ، فكان الرد التلقائي : « فقلت آه ياسيد الرب انى لا اعرف أن اتكلم لأنى ولد » (٤٢) .  
לא - ידעתי דבר כי - נולד אנכי .

ويذكرنا هذا الرد بتجربة موسى السابقة الذكر ورد موسى الذى اقتبسناه من قبل وهو : « لست انا صاحب كلام منذ امس ولا اول من امس ، ولا من حين كلمت عبدك بل انا ثقيل الفم واللسان » (٤٣) .

ويأتى الرد الالهى المطمئن لارميا متشابها مع الرد الالهى المطمئن لموسى ففى ارميا نقرا : « فقال الرب لى لا تقل انى ولد لأنك الى كل من ارسلك اليه تذهب وتتكلم بكل ما أمرك به . لا تخف من وجوههم لانى انا معك لأنقذك يقول الرب . ومد الرب يده ولس فى وقال الرب لى ها قد جعلت كلامى فى فمك . . . » (٤٤) . ومرة اخرى نكرر أو نذكر بقول الرب لموسى : « اذهب وأنا اكون مع فمك وأعلمك ما تتكلم به » (٤٥) . وهكذا اشترك موسى وارميا فى هذه الجزئية من تجربة الاتصال الالهى بهما ، وكان الرد واحدا فى الحالتين الى درجة التشابه اللغوى أو النصى سواء فيما يتعلق بكلمات موسى وارميا أو فى عبارات الرد الالهى ، هذا بدت مشكلة موسى مع الوحي اكبر وأكثر تعقيدا من مشكلة ارميا . وكان الحل الالهى لها ارسال هارون عليه السلام مع اخيه موسى حتى يقوم هارون بالحديث نيابة عن موسى الذى يتحدث الى هارون نيابة عن الرب : « . . . فتكلمه وتضع الكلمات فى فمه وانا اكون مع فمك ومع فمه . . . وهو يكون لك فما . . . » . وقد فسر علماء التوراة

---

(٤٢) ارميا ١ : ٦

(٤٣) الخروج ٤ : ١٠

(٤٤) ارميا ١ : ٧ - ٩

(٤٥) الخروج ٤ : ١٢

هذه الفقرات وشرحوها على انها تعنى عدم قدرة موسى على الكلام ، او تلغته ، وثقل لسانه . ومن هنا كان ارسال هارون معه للتحدث نيابة عنه (٤٦) . وربما يجد هذا المعنى صدى فى كلمات القرآن الكريم : « واحلل عقدة من لساني . يفقهوا قولى » (٤٧) وقد اختلف المفسرون المسلمون فى تفسير هاتين الآيتين ، فمنهم من اعتقد انها عقدة خلقية فى اللسان ، ومنهم من شرحها فى غير هذا المعنى (٤٨) .

(46) R. E. , Clements Exodus The Cambridge Bibll Commen-  
tary. Cambridge Univ. Press. 1972. p. 25.

(٤٧) القرآن الكريم سورة طه ٢٧ - ٢٨  
(٤٨) يقول الامام الفخر الرازى : « اختلفوا فى تلك العقدة التى كانت فى لسان موسى عليه السلام على قولين :  
( الاول ) كان ذلك التعقد خالقة الله تعالى فسالت الله تعالى ازلته ( الثانى ) السبب فيه انه عليه السلام حال صباه أخذ لحية فرعون ونتفها . فهم فرعون بقتله ، وقال هذا هو الذى يزول ملكى على يده . فقالت آسية انه صبى لا يعقل ، وعلامته ان تقرب منه الثمرة والجمرة فقربا اليه فاخذ الجمرة فجعلها فى فمه « . وواضح ان الرايين ينتهيان الى رأى واحد وهو ان العقدة حقيقية فى اللسان بصرف النظر عن السبب الذى يعطيه الراى الثانى . وقد رفض بعض المفسرين ان يكون اللسان قد احترق بالجمرة . وان تكون قد حدثت معجزة شبيهة بمعجزة ابراهيم عليه السلام الذى لم يحترق بنار النمرود . وهناك رأى آخر يقول ان العقدة قد زالت بدليل قوله تعالى : « قد اوتيت سؤالك يا موسى » ، وان السبب فى طلب موسى حل العقدة اللسانية « لئلا يقع فى اداء الرسالة خلل . . . ولازالة التفسير لان العقدة فى اللسان قد تفضى الى الاستخفاف بقائلها وعدم الالتفاف اليه . . . واطهارا للمعجزة . . فاطلاق لسان موسى عليه السلام معجزة فى حقه . . وطلب السهولة لان ايراد مثل هذا الكلام على مثل فرعون فى جبروته وكبره عسر جدا فاذا انضم اليه تعقد اللسان بلغ السر الى النهاية .

ومما لا شك فيه ان عبارة ارميا : « لا اعرف ان اتكلم لاني ولد » تشير الى مشاعر الخوف والرهبة والتردد فى قبول الدعوة ، وكلها نتجت عن المفاجأة فى عملية تلقى الوحي الالهى ، والتي نستشعرها فى العبارة الافتتاحية : « فكانت كلمة الرب الى قائلا » ( ١ : ٤ ) ، واختلافها الدلالى الواضح عن العبارة التى تكررت من ارميا بعد ذلك فى كل مرة يحدث فيها اتصال الهى به وهى عبارة : « ثم صارت كلمة الرب الى قائلا » ( ١ : ١١ ، ١٣ ، ٢ : ١ ، ٣٢ ، ١ : ١٤ ، ١ : ١٦ ، ١ : ١٨ ، ١ : ٢١ ، ١ : ٢٥ ، ١ : ٣٠ ، ١ : ٣٢ ، ١ : ٣٦ ، ١ : ٣٣ ، ١ وغيرها ) هذا بالاضافة الى العبارة التقليدية التى تشير الى تكرار وقوع الوحي وهى عبارة : « هكذا قال الرب » او عبارة « وقال الرب » وامثلتها متعددة فى سفر ارميا . وكلمة فكانت كلمة الرب الى قائلا تعبر عن عنصر المفاجأة فى اول اتصال الهى بارميا بينما يختفى هذا العنصر فى التعبيرين التقليديين ( هكذا قال الرب )  $\text{כֹּה־אָמַר יְהוָה}$  ( وقال الرب )  $\text{וַיֹּאמֶר יְהוָה}$  حيث تشير هكذا وواو القلب الى تكرار الحدث وتواليه . والدليل على رأينا هذا ان التعبير فكانت كلمة الرب لم يرد الا مرة واحدة فى سفر ارميا ، والدليل الثانى انه وقع فى افتتاحية السفر وعند اول اتصال الهى . صحيح ان هذه العبارة وردت مرة اخرى فى نفس الاصحاح الاول ٢ ولكنها فى هذه المرة لم تكن على لسان ارميا نفسه ، انما جاءت فى مدخل السفر الذى يحدد وظيفة ارميا ومكان ظهوره والملوك من يهوذا فى ايامه . وهى فقرة لا نعتقد انها من قول ارميا ، ولكنها من اقوال محررى السفر (٤٩) .

فمال ربه ازالة تلك العقدة تخفيفا وتسيلا » . انظر تفصيل هذه الآراء فى التفسير الكبير الفخر الرازى ج ٢٢ الطبعة الثالثة دار احياء التراث العربى بيروت ص ٤٦ - ٤٨ .

(٤٩) لقد احتفظت الترجمة العربية للعهد القديم بهذا الاختلاف او الفارق فى الدلالة للتعبير عن المفاجأة فى تلقى الوحي . وذلك حين ترجمت

وهناك أمثلة كثيرة على وقوع مثل هذه الأمور التي وقعت لموسى  
واريا مع انبياء آخرين فى العهد القديم . ونكتفى هنا بذكر بعضها فى  
شكل موجز دون الدخول فى تفاصيل التجربة النبوية مع الوحي الالهى .

ففى سفر حزقيال يأتى الوحي الالهى ايضا فى صورة مفاجئة ،  
وعلى غير موعد كما يفهم من العبارات الافتتاحية للسفر : « كان فى سنة

---

١٦٦٦ العبرية بمعنى « فكانت » فى اول ورودها فى سفر ارميا ثم  
استخدمت ( وصارت ) كترجمة لنفس الكلمة ١٦٦٦ فى كل المواقع  
الأخرى التى وردت فى السفر ، والتي تشير الى تلقى ارميا لوحي جديد .  
وكما شرحنا ان الفارق فى الدلالة بين فكانت ، وصارت ان الأولى اتت  
مشحونة بروح المفاجأة وعنصر المباغته ، بينما الثانية افادت توالى الوحي  
الالهى . وهذه التفرقة الدلالية لم نجدها فى الترجمات الأخرى التى بين  
ايدنا للعهد القديم . حتى النص العبرى نفسه استخدم كلمة واحدة هى  
١٦٦٦ للدلالة على الأمرين معا . ولنا الخيار فى اعتبار ١٦٦٦

المستخدمة لأول مرة فى السفر دالة على المفاجأة وبقية استخداماتها فى  
السفر تدل على توالى الوحي . ويجب ان نشير ايضا الى ان تكرار  
١٦٦٦ وترجمتها ( وصارت ) فى حالة تكرار الوحي لارميا لا يعنى  
الغياب التام لعنصر المفاجأة فى الوحي ، فالله سبحانه وتعالى هو وحده  
الذى يحدد زمان الوحي ومكانه ، وان النبى ما هو الا متلقى للوحي طبقا  
للتوقيت الالهى له : الا أنه فى هذه الحالة يكون هناك ما يمكن تسميته  
بتوقع لقدم الوحي الالهى يتوفر لدى النبى وناتج عن تجاربه السابقة  
فى الاتصال الالهى به وهذا التوقع هو الذى يجعلنا نفرق بين اول استخدام  
لـ ١٦٦٦ وبقية استخداماتها فى السفر . وقد اصابت الترجمة العربية  
حين استخدمت فعلين مختلفين للتعبير عن الحالتين ( فكانت ) و ( وصارت )  
وهى الترجمة الوحيدة - على ما اعتقد - التى فعلت هذا . انظر سفر ارميا  
فى الكتاب المقدس « كتب العهد القديم والعهد الجديد » ترجم من اللغات  
الأصلية دار الكتاب المقدس القاهرة .

الثلاثين فى الشهر الرابع فى الخامس من الشهر وانا بين المسبين عند نهر خابور ان السموات انفتحت فرايت رؤى الله « ( ١ : ١ ) وكذلك : « فى الخامس من الشهر وهى السنة الخامسة من سبى يواكين الملك صار كلام الرب الى حزقيال ٠٠٠ وكانت عليه هناك يد الرب ٠ فنظرت واذا بريح عاصفة جاءت من الشمال ٠٠٠ » ( ١ : ٢ - ٤ ) وايضا : « هذا منظر شبه مجد الرب ٠ ولما رايت خرت على وجهى وسععت صوت متكلم ٠٠٠ فدخل فى روح لما تكلم معى » ( ١ : ٢٨ ، ٢ : ٢ ) ٠ هذه الفقرات وغيرها فى السفر تعطى وصفا لتجربة حزقيال النبوية ولا تخفى فيها مشاعر حزقيال من رهبة وخوف بعد رؤية ما ساه بشبه ( مجد الرب ) ٠

وفى سفر يونان يحدث رد فعل سلبى من يونان تجاه الدعوة الالهية المفاجئة ٠ وتمثل هذه السلبية فى هروب يونان تعبيرا عن خوفه ورهبته من الرب ٠ وهكذا نقرا : « وصار قول الرب الى يونان ٠٠٠ قم اذهب الى نينوى المدينة العظيمة وناد عليها لانه قد سعد شرهم امامى ٠ فقام يونان ليهرب الى ترشيش من وجه الرب فنزل الى يافا ووجد سفينة ذاهبة الى ترشيش فدفع اجرتها ونزل فيها ليذهب معهم الى ترشيش من وجه الرب ٠ فأرسل الرب ريحا شديدة الى البحر ٠٠٠ » ( يونان ١ : ١ - ٤ ) ٠ ويعترف يونان اعترافا مباشرا بما اعتراه من هذه المشاعر فى قوله : « انا خائف من الرب اله السماء » ( ١ : ٩ ) ٠

ويصادف فى سفر عاموس عبارة تؤكد على الاختيار الالهى المفاجيء لعاموس الذى يقر بأنه لم يكن نبيا ولا ابن نبي وانه فوجيء بالاختيار الالهى له : « لست انا نبيا ولا انا ابن نبي بل انا راع وجاتى جميع فأخذنى الرب من وراء الضان وقال لى الرب اذهب تنبأ لشعبى اسرائيل » ( ٥٠ ) ٠ وفى مكان آخر يعبر عاموس عن الرهبة التى طغت عليه قائلا : « الأسد قد زجر فمن لا يخاف ٠ السيد الرب قد تكلم فمن لا يتنبأ » ( ٥١ ) ٠ وهذه

٠ (٥٠) عاموس ٧ : ١٤

٠ (٥١) عاموس ٣ : ٨

العبارة الأخيرة تبين الدافع القهرى الذى يمسك بتلابيب النبى ، ويجبره على ان يدعو ، ويتبأ وينلخ . وقد يوجد لدى ارميا شعور مماثل يدفعه دفعا الى التبليغ والدعوة حيث نقرأ : « فقلت لا اذكره ولا انطق بعد باسمه فكان فى قلبى كنار محرقة ، محصورة فى عظامى فمللت من الامسك ولم استطع » (٥٢) فالوحى الالهى يصوره النبى ان على انه قوة لا تقهر بواكبها شعور باليقين لا يمكن التشكيك فيه ، مما يؤكد على نمو علاقة وطيدة عميقة بين الله والنبى انعكست فى معرفة النبى لله من خلال التجربة الذاتية المباشرة التى تلعب هى الأخرى دورا رئيسيا فى دفع النبى الى الإفصاح عما اعتقد فى انه كلام الرب (٥٣) .

#### ٤ - صفة المعاناة الشخصية للنبى :

المعاناة صفة اساسية لازمت أنبياء بنى اسرائيل فى حياتهم النبوية وما نتج عنها من أنشطة مختلفة (٥٤) . وهناك اسباب متعددة لهذه المعاناة منها ما يتعلق بطبيعة العلاقة بين النبى والله . ومنها ما يتعلق بطبيعة العلاقة بين النبى وجماعته من بنى اسرائيل ، وموقف هذه الجماعة من دعوته ومن الرسالة التى أتى بها ، ومنها أيضا ما يتعلق بطبيعة العلاقة بين النبوة من ناحية وبقية المؤسسات الدينية والسياسية فى حياة بنى اسرائيل خاصة موقف النبوة من الملك والكهنوت ، وما نتج عن ذلك من توتر كان له اثره الواضح فى زيادة درجة المعاناة وحدة الشقاء الذى الم بالنبى واحاط به .

#### ( ١ ) المعاناة فى العلاقة بين النبى وربه :

وبعد المناقشة الخاصة بوصف التجربة نبين وجوه المعاناة التى

(٥٢) ارميا ٢٠ : ٩ .

(53) A. Gelin . The Latter Prophets' p. 349.

Gerhard von Rad p. 18 Abraham J. Heschel. The

Prophets Vol. II p. 95.

يصادفها النبى فى نشاطه النبوى ومن خلال تجربة النبوية • ولعل أهم مصدر للمعانة الشخصية للنبي يتضح فى طبيعة العلاقة الرابطة بين الله والنبى • فهى ليست علاقة عادية بين طرفين تيسر سبل الاتصال بينهما • انها علاقة خاصة ليس للنبي فيها ارادة حرة مستقلة كما يحدث فى العلاقة العادية • فالنبي انسان فى حالة انتظار مستمر للاتصال الالهى به ، وهو يجهل تماما زمان ومكان هذا الاتصال المرتقب ، ولا يعلم متى واين سيحدث هذا الاتصال ، واى شكل سياخذه ، حلما كان او رؤيا ، او خلاف ذلك • من سبل الاتصال الالهى بالنبي • ومع الجهل التام بكل هذه الامور المرتبطة بعملية الاتصال الالهى هناك حالة توقع للاتصال الالهى وترقب له ترفع من درجة المعانة الذاتية للنبي اذ ان حالة التوقع هذه تشير الى الرغبة الكامنة المسيطرة على وجدان النبي فى تمام الاتصال الالهى به • وكلما تاخر هذا الاتصال فى الحدوث كلما ازدادت مشاعر الياس والقلق والامل والرجاء الناجم عن طبيعة الاتصال الالهى ، وكونه اتصالا غير منتظم تحدده الارادة الالهية فى الوقت الذى تراه ، وفى المكان الذى ترغبه • وهناك جانب آخر هام كمصدر للمعانة النبوية فى علاقة الله بالنبي وهو يختص بتلك الحالة النفسية التى تنتاب النبي عندما يقع الاتصال الالهى به • صحيح ان المعانة الناجمة عن الرغبة فى الاتصال - وما يتبع ذلك من توقع وانتظار - قد انتهت لكن لتبدأ مرحلة جديدة من المعانة اشد من سابقتها • وفى الصفحات السابقة اعطينا امثلة متعددة على احساس الرهبة والخوف اللذين يصيبان النبي ساعة الاتصال الالهى به ، وبسبب عظمة الموقف وجلال المناسبة ، وما يحيط بها من ظروف وملابسات وما ينجم عنها من انبهار ، واحساس بالصغار امام القوة الالهية الجبارة التى تتجلى للنبي ووفقا لوسيلة الاتصال المستخدمة • ثم هناك ايضا ما يتسبب فيه الاتصال الالهى من تغيير وجدانى وعقلى وجسمانى للنبي تجعله فى حالة معاناة واجتهاد لاستيعاب الموقف • وادراك مضمون الوحي وهو فى هذه الحالة من التغيير •

ونضرب فيما يلي بعض الأمثلة على هذا النوع من المعاناة . ففى تجربة ارميا نجد تعبيراً واضحاً عما يعانیه النبی وهو ينتظر الاتصال الالهی به خاصة اذا كان هذا الانتظار فى ظل ضغوط تمارس ضد النبی من جانب قومه وإعداء دعوته . فها هو ارميا يعكس لنا هذه الحالة بقوله : « هاهم يقولون لى أين هی كلمة الرب . لتأت . اما انا فلم اعتزل عن ان اكون راعيا وراعك ولا اشتهيت يوم البلية . انت ملجأى فى يوم الشر . ليخز طاردى مقابل وجهك لا تكن لى رعبا . انت ملجأى فى يوم الشر . ليخز طاردى ولا اخز انا . ليرتعبوا هم ولا ارتعب انا . اجلب عليهم الشر واسحقهم سحقاً مضاعفاً » (٥٦) .

وفى حوار داخلى مع الرب يعبر ارميا عن معاناته الذاتية بقوله : « قد اقنعتنى يارب فاقتنعت والاحت على فغلبت » (٥٧) . ولكن ما تاتى هذا الاقتناع الداخلى فى علاقة النبی بالله على علاقة النبی بالقوم المتلقين للرسالة ؟ يوضح ارميا هذا التشابك فى العلاقات والتداخل فيما بينها ومعاناته هو كوسيط أو كرسول بين الله والقوم فى الفقرة التالية : « صرت للضحك كل النهار . كل واحد استهزأ بى لأبى كلما تكلمت صرخت . ناديت ظلم واغتصاب ، لأن كلمة الرب صارت لى للعار وللسخرة كل النهار . فقلت لا اذكره ولا انطق بعد باسمه . فكان فى قلبى كئيب محرقه محصورة فى عظامى فمللت من الالمساك ولم أستطع » (٥٨) . فالسخرية من دعوة النبی ، والاستهزاء به ، وتحقيره شخصياً كاد أن يؤدى الى قطع العلاقة الخاصة بين النبی والله فكلمة الرب هى سبب بلائه على حد تعبير ارميا الذى فكر فى أن يتمتع عن ذكر الرب ، ولا ينطق باسمه ثانية ، لولا ان الرسالة والدعوة والعلاقة الخاصة تملك من قلبه كالنار المحرقة تدفعه دفعا الى التبليغ .

(٥٦) ارميا ٢٠ : ٧ .

(٥٧) ارميا ٢٠ : ٧ - ٩ .

(٥٨) مراثى ارميا ٣ : ١ - ٢٢ .



وفى مراثى ارميا نجد صورة مباشرة لكثير من المشاعر التى تتتاب  
النبى من خوف ومذلة وقلق ويأس . ففى الاصحاح الثالث من المراثى يعترف  
ارميا اعترافا مباشرا بكل هذه المشاعر والخواطر المدمرة التى المت به :  
« انا هو الرجل الذى رأى مذلة بقضيب سخطه . قادنى وسيرنى فى  
الظلام ولا نور . . . ابلى لحمى وجلدى . كسر عظامى . بنى على  
واحاطنى بعقم ومشقة . اسكننى فى ظلمات كهوتى القدم . سيج على  
فلا أستطيع الخروج . ثقل سلسلتى . ايضا حين اصرخ وأستغيث يصد  
صلاتى . سيج طرقي بحجارة منحوتة . قلب سبلى . هو لى دب كامن  
اسد فى مخابىء . ميل طرقي ومزقنى جعلنى خرابا . . . صرت ضحكة  
لكل شعبي واغنية لهم اليوم كله اشبعنى مراثى . . . وقد ابعدت عن السلام  
نفسى . نسيت الخير . وقلت بادت ثقتى ورجائى من الرب . ذكر مذلتى  
وتيهانى . . . اردد هذا فى قلبى . . . من أجل ذلك ارجوه » (٥٩) .

ولعل هذه هى ذروة الازمة فى العلاقة بين النبى والله ، حيث جاءت  
معاناة النبى فى اقصى صورها حين يظن ان العناية الالهية قد تخلت عنه ،  
وان الهجر الالهى قد وقع به فتفقد نفس النبى السلام ، وتنسى الخير حين  
لا يستجاب للنبى صراخ ولا تلبى له استغاثة ، حين تصد صلته ، وتنتهى  
ثقتة فى الهه ، وينتهى رجاءه فى الرب . وهو ينتظر فى مشقة ومعاناة :  
« عينى تسكب ولا تكف بلا انقطاع حتى يشرف وينظر الرب من  
السماء » (٦٠) .

وفى حزقيال ينتج عن الاتصال الالهى بحزقيال لون من الوان المعاناة  
الروحية الناجمة عن التغيير الطارىء على شخص النبى بسبب الروح التى  
دخلت فى النبى وجعلت تحركه وتوجهه : « هذا منظر شبه مجد الرب لما  
رايته خررت على وجهى وسمعت صوت متكلم فقال لى يا ابن آدم قم

(٥٩) مراثى ارميا ٣ : ٤٩ - ٥٠ .

(٦٠) حزقيال ١ : ٢٨ ، ٢ : ١ ، ٢ ، ٣ : ١٠ - ١٤ .

على قدملك فأتكلم معك . فدخل فى روح لما تكلم معى وأقامنى على قدمى فسمعت المتكلم معى . . . كل الكلام الذى اكلمك به اوعه فى قلبك واسمعه بأذنك . . . ثم حملنى روح فسمعت خلفى صوت رعد عظيم مبارك مجد الرب من مكانه . . . فحملنى الروح واخذنى فذهبت مرا فى حرارة روحى ويد الرب كانت شديدة على . . . « (٦١) . وكذلك نقرا : « . . . ومد شبه يد واخذنى بناصية راسى ورفعنى روح بين الأرض والسماء وأتى بى فى رؤى الله . . . واذا مجد اله اسرائيل هناك مثل الرؤيا التى رايتها فى البقعة » (٦٢) .

وفى حبقوق تعبير آخر قوى عن معاناة النبى الذى ينتظر فى الم ومشفقة الاستجابة الالهية لمنادياته : « حتى متى يارب ادعو وانت لا تسع اصرخ اليك من الظلم وانت لا تخلص . لم ترنى اثما وتبصر جورا وقدامى اغتصاب وظلم » (٦٣) ويعبر حبقوق عن حالة الانتظار للوحى الالهى قائلا : « على مرصدى اقف وعلى الحصن انتصب واراقب لأرى ماذا يقول لى وماذا اجيب عن شكواى » (٦٤) . ويصاب النبى بالجزع حين سماع خبر الرب : « يارب قد سمعت خبرك فجزعت . الله جاء من تيمان والقدوس من جبل فاران . سلاه . جلاله غطى السموات والأرض امتلات من تسبيحه . . . نظر فرجف بالأمم ودكت الجبال الدهرية وخسفت لكام القدم » (٦٥) . وايضا يقول حبقوق : « سمعت فارتعدت احشائى . من الصوت رجفت شفتاى . دخل النخر فى عظامى وارتعدت فى مكانى » (٦٦) .

(٦١) حزقيال ٨ : ٣ - ٤ .

(٦٢) حبقوق ١ : ٢ - ٣ .

(٦٣) حبقوق ٢ : ١ .

(٦٤) حبقوق ٣ : ٢ - ٦ .

(٦٥) حبقوق ٣ : ٢ - ٦ .

(٦٦) حبقوق ٣ : ١٦ .

## ( ب ) المعاناة فى علاقة النبى بقومه :

الوجه الثانى من وجوه المعاناة التى تلم بالنبى فى دعوته يأتى من جانب قومه المتلقين لدعوته . ومعروف من البداية ان رفض الدعوة النبوية هو أول رد فعل مباشر من القوم تجاه النبى المرسل اليهم . وهذا الرفض يعتبر فى حد ذاته بداية للمعاناة الحقيقية بين النبى وقومه . وكلما اشتد رفض القوم للدعوة ، وارتفعت درجة الجدل دون أنوصول الى اقتناع بمضمون هذه الدعوة كلما ارتفعت درجة معاناة النبى . وهى معاناة روحية فى المقام الأول . وعادة ما يتعرض النبى لألوان من الاضطهاد والتعذيب المعنوى والجسدى فتصل المعاناة الى أقصى درجاتها حين تتداخل المعاناة الروحية بالمعاناة الجسدية التى قد تنتهى أحيانا بالموت .

ولعل من أهم الأمور التى جعلت علاقة النبى بقومه علاقة متوترة انحراف أو خروج القوم على العبادة السليمة ، والنكث بالعهد المقطوع بينهم وبين ربهم ، وعدم المحافظة على الشرائع والوصايا ، والانديماج فى العبادة الأجنبية . ويعبر سفر اشعيا عن هذا الوضع فى الرؤيا التى رآها اشعيا على يهوذا وأورشليم التى سجلت فى بداية السفر حيث نقرأ : « اسمعى أيتها السموات واصغى أيتها الأرض لأن الرب يتكلم . ربيت بنين ونشأتهنم . أما هم فعصوا على . الثور يعرف قانية والحمار معلف صاحبه . أما اسرائيل فلا يعرف . شعبى لا يفهم ويل للأمة الخاطئة الشعب الثقيل الأثم نسل فاعلى الشر اولاد مفسدين . تركوا الرب استهانوا بقدوس اسرائيل » (٦٧) وتتضح الصورة أكثر على لسان ارميا : « وأقيم دعواى على كل شرهم لأنهم تركونى ، وبخروا لآلهة أخرى ، وسجدوا لأعمال أيديهم . . . الكهنة لم يقولوا أين هو الرب ، وأهل الشريعة لم يعرفونى ، والرعاة عصوا على ، والأنبياء تنبأوا ببعل ، وذهبوا وراء ما لا ينفع » (٦٨) . وفى موضع آخر نقرأ : « اتسرقون وتقتلون وتزنون ،

(٦٧) اشعيا ١ : ٢ - ٤ .

(٦٨) ارميا ١ : ٦ ، ٢ : ٨ .

وتحلفون كذبا ، وتبخرون للبعل ، وتسيرون وراء آلهة أخرى لم تعرفوها  
ثم تأتون وتقفون أمامي في هذا البيت الذي دعى باسمي عليه ٠٠٠ هل  
صار هذا البيت الذي دعى باسمي عليه مغارة لصوص في أعينكم « (٦٩) .

وتقابل جهود النبي لاصلاح هذه الأوضاع الدينية والأخلاقية للقوم  
بالرفض والاضطهاد والتمسك بكل ما ينهى النبي عنه . ويعبر ارميا عن  
تعاسته ومعاناته بسبب هذا العناد والصلف والجفوة التي يقابل بها قومه  
جهوده في الاصلاح بقوله : « والرب عرفنى فعرفت . حينئذ ارتبى  
افعالهم . وأنا كخروف داجن يساق الى الذبح ولم أعلم انهم فكروا على  
افكارا قائلين لنهلك الشجرة بثمرها ونقطعها من ارض الأحياء فلا يذكر  
بعد اسمه » (٧٠) وإمام هذه التهديدات بحياته لا يجد ارميا ملاذا سوى في  
طلب الانتقام الالهى : « فيارب الجنود القاضى العدل فاحص الكلئ  
والقلب دعنى أرى انتقامك منهم لأنى لك كشفت دعواتى . لذلك هكذا  
قال الرب عن أهل عناثوث الذين يطلبون نفسك قائلين لا تتبأ باسم  
الرب فلا تموت بيدنا . . . ها أنذا أعاقبهم . . . » (٧١) .

ويؤدى استمرار اضطهاد النبي بواسطة قومه الى حدوث حوار مستمر  
بين النبي وربّه ترتفع طبيعته الجدلية حين لا تلقى استغاثة النبي استجابة  
سريعة مباشرة من الرب . وهنا يكتوى النبي بنارين معا نار الاضطهاد  
من قومه ونار انتظار الرد الالهى على هذا الاضطهاد بوقوع الانتقام الالهى  
بمضطهدى النبي . واذا ما تأخر الانتقام الالهى ثارت تساؤلات النبي  
المعبرة عن قلقه وحيрته وحدة معاناته . وقد تنحو هذه التساؤلات منحى  
فلسفيا يجعل من مشكلة المعاناة النبوية قضية فلسفية معبرة عن صراع الخير  
والشر فى الحياة الانسانية ، والانتصار الظاهر للشر على الخير ، وموقف  
الألوهية من هذا كله . وقد عكست لنا تجربة ارميا النبوية هذه

(٦٩) ارميا ٧ : ٩ - ١٢ .

(٧٠) ارميا : ١١ : ١٨ - ١٩ .

(٧١) ارميا ١١ : ٢٠ - ٢٣ .

الانفعالات والخواطر الفلسفية فى لغة مباشرة : « انت يارب عرفت . اعرف احتمالى العار لأجلك » (٧٢) . ويعبر ارميا عن غربته بين قومه واغترابه عنهم بسبب الدعوة التى كلف بها قائلا : « لم أجلس فى محفل المازحين ، تبهجا . من أجل يدك جلست وحدى لأنك قد ملاتنى غضبا . لماذا كان وجعى دائما وجرحى عديم الشفاء يأبى أن يشفى . أتكون لى مثل كاذب مثل مياه غير دائمة » (٧٣) . ويكاد ينتهى الأمر بتمام تجربة الاغتراب لدى ارميا حين يثير ارميا مسألة الهجر المتبادل او ربما إمكانية حدوث ذلك . فهو قد ظن سابقا فى وقوع الهجر الالهى له ، وها هو هنا يشير الى إمكانية بعده هو عن الرب واغترابه عنه : « أبر انت يارب من ان اخاصك . لكن اكلمك من جهة احكامك » (٧٤) .

والسؤال الفلسفى المطروح هنا يتعلق بقضية الخير والشر من خلال تساؤلين هامين : الأول لماذا ينتصر الشر على الخير ؟ والثانى : لماذا يتأخر الرد الالهى ؟ وهل هناك موقف سلبي من الألوهية تجاه صراع الخير والشر ؟ وتعتبر كلمات ارميا عن التساؤل الأول على النحو التالى : « لكن اكلمك من جهة احكامك . لماذا تنجح طريق الأشرار . اطمأن كل الغادرين غدرا . غرستهم فاصلوا نموا واثمروا ثمرا . . . هل يجازى عن خير بشر » (٧٥) .

ولسنا هنا فى مجال المناقشة الفلسفية لقضية الخير والشر ولكن ما يهمنا هنا هو صلة هذا بموضوع المعاناة التى يلقاها النبى من قومه ، فهو يمثل الخير ، وهم يمثلون الشر . وهم المنتصرون ، وهو المقهور المغلوب على أمره . وهذا الوضع هو الذى يثير كل هذه التساؤلات عند

• (٧٢) ارميا ١٥ : ١٥

• (٧٣) ارميا ١٥ : ١٧ - ١٨

• (٧٤) ارميا ١٢ : ١

• (٧٥) ارميا ١٢ : ١ - ٢ ، ١٨ : ٢٠

ارميا وغيره من الأنبياء . وهذه التساؤلات على المستوى الفردي لقيت معالجة أخرى بواسطة الأنبياء على أنها قضية دينية عامة . وهى تمثل إسهاما بارزا من انبياء العهد القديم وحكمائه فى قضية فلسفية عامة هى قضية شقاء البار بلغة العهد القديم ، او قضية انتصار الشر على الخير فى الحياة الانسانية . والتي ظهرت لها معالجات مختلفة فى أدب الشرق الأدنى القديم فى بلاد النهرين ومصر القديمة وفى الأدب الأوجاريتى . ولكن يتفوق العهد القديم على كل هذه الآداب فى أنه أعطى النموذج الخالد لقضية الصراع بين الخير والشر ممثلا فى ايوب العهد القديم الذى تجسدت فى شخصه كل عناصر هذه المسألة الفلسفية . ونظراً لأن ايوب لا يعد من بين انبياء العهد القديم فمناقشة قضيته هنا لن تكون فى مكانها المناسب (٧٦) . وربما نكون غير مغالين اذا ما قلنا ان قضية الخير والشر ، والتي نوقشت على مستوى فلسفى واسع فى آداب غير الأدب العبرى القديم ، انما بدأ النظر فيها على مستوى العهد القديم انطلاقاً من ورودها على المستوى الشخصى عند الأنبياء فى صراعاتهم مع اقوامهم . وتمثيل الأنبياء لعنصر الخير ، وتمثيل الأقسام لعنصر الشر . يتضح هذا مباشرة فى كلمات ارميا : « أصغ لى يارب واسمع صوت اخصامى . هل يجازى عن خير بشر . لانهم حفروا حفرة لنفسى . اذكر وقوفى امامك لاتكلم عنهم

---

(٧٦) يصنف سفر ايوب فى العهد القديم على أنه أحد أسفار القسم الثالث من العهد القديم وهو ( الكتابات ) ، ولا يصنف بين كتب الأنبياء فى القسم الخاص بهم فى العهد القديم . والسبب فى ذلك هو نظرة التراث الاسرائيلى الى ايوب على أنه حكيم وليس نبيا كما هو الحال فى الاسلام . وهناك على كل حال اختلاف حول شخصية ايوب فى العهد القديم حيث اعتبره بعض الدارسين من أصل غير اسرائيلى ، واعتقد بعضهم أنه عربى الأصل . انظر فى ذلك . الدراسات التالية :

Gerhard Von Rad - p. 18.

A. Guillaume. « The Arabic Background of the Book of Job » in Promise and Fulfillment : Essays presented to S. H. Hooke - ed. by F.F. Bruce - 1963. pp. 106 - 27.

بالخير لأرد غضبك عنهم» (٧٧) . ومرة أخرى نقتبس عبارة ارميا « لماذا تنجح طريق الأشرار » فالقضية هنا معروضة بكل أطرافها وعناصرها . ارميا يمثل الخير ، وأخصامه يمثلون الشر ، والرب هو الطرف الثالث فى القضية ، وعليه يقوم الحكم النهائى فيها انطلاقا من صفة أساسية فيه وهى صفة العدالة الالهية .

### ثالثا : موقف النبوة من المؤسسات الدينية والسياسية :

هناك مؤسسات اسرائيلية قديمة اتخذت موقفا معاديا للنبوة والأنبياء لأسباب تعود الى طبيعة النبوة وأهدافها الاصلاحية ، وتعارض هذه الأهداف مع أهداف تلك المؤسسات . وقد أدى هذا العداء الى وضع عقبات كبيرة فى وجه الدعوة النبوية ، وممارسة كل الوان الضغوط واشكال الاضهاد لانتفاء الأنبياء ومنعهم من القيام بمهام انشطتهم النبوية . وقد أدى هذا كله فى النهاية الى زيادة الشعور بالاحباط لدى الأنبياء ، كما رفع من معاناتهم ، وزاد من آلامهم خاصة وأن هذه المؤسسات كانت تمثل مراكز القوى فى الحياة الدينية والسياسية لبني اسرائيل . ومن هنا فقد كان اضهادها للأنبياء اكثر وضوحا واعظم قوة . وتنحصر هذه المؤسسات فى الطبقات الدينية الموجودة فى حياة بني اسرائيل ، والمثلة فى : طبقة الكهنوت ، و ( بنو الأنبياء ) ، و ( الأنبياء المحترقون ) ، او ( الأنبياء الكذبة ) ، وكذلك ( العرافون ) و ( المتنبئون ) و ( المنجمون ) وغيرها من الفئات التى زخرت بها الحياة الدينية

---

### وانظر أيضا

R. E. Singer. Job's Encounter. Bookman Associates N. Y.. 1963.

F . H. Foster. Is the Book of Job a Translation from an Arabic Original American Journal of Semitic Languages and Literatures 40 . 1932 - 33. pp. 21 - 45.

(٧٧) ارميا ١٨ : ١٩ - ٢٠

الاسرائيلية . أما المؤسسات السياسية فقد تمثلت فى الملوك ومستشاريهم الذين وقفوا ضد تدخل الأنبياء فى شئون الحكم والسياسة .

## ١ - الموقف من المؤسسة الكهنوتية :

تعتبر النبوة ظاهرة دينية حديثة فى التاريخ الدينى الاسرائيلى اذا ما قورنت من حيث النشأة التاريخية بمؤسسات دينية هامة مثل المؤسسة الكهنوتية ، ومثل جماعات الأنبياء الكذبة ، و ( بنو الأنبياء ) وفئات العرافين والمنجمين والمتنبئين الى غير ذلك . وقد اكتسبت هذه الفئات بفضل غياب النبوة سلطات دينية ضخمة حققت لها مكاسب اقتصادية واجتماعية لا تبارى ، بل ربما تعدت مكاسب المؤسسة الحاكمة من ملوك ورجال بلاط ومستشارين الى غير ذلك . وقد وقفت هذه المؤسسات الدينية موقفا عدائيا من النبوة والأنبياء ، وذلك لان اهداف ومصالح هذه المؤسسات الدينية تعارضت بشدة مع حركة الاصلاح التى تزعمها الأنبياء . وهى الحركة التى استهدفت هذه المؤسسات فى محاولة نبوية لاصلاح الأوضاع الدينية والاجتماعية والاقتصادية لجماعة بنى اسرائيل . ونعرض فى الصفحات القليلة التالية موقف كل مؤسسة من هذه المؤسسات على حدة من الحركة النبوية الاصلاحية .

وللمؤسسة الكهنوتية وظيفتها المحددة المعروفة فى الدين اليهودى وهى القيام بالوظائف المرتبطة بالمعابد ، والقيام بأداء الطقوس المختلفة . وهى مرتبطة فى نشأتها بتطور المجتمع الاسرائيلى القديم ، وتحويله من مجتمع بسيط الى مجتمع معقد اجتماعيا ودينيا ولهذا السبب لم تشهد مرحلة الآباء من التاريخ الاسرائيلى القديم ظهور مثل هذه الوظيفة حيث كان الآباء انفسهم يقومون بأداء الطقوس المختلفة ومهام العبادة العامة بدون تكوين طبقة أو فئة خاصة تعد مسئولة عن هذه الأعمال (٧٨) . هذا

(78) Ronald de Vaux Ancient Israel. vol 11.

Religious Institutions. Mc Graw - Co. N-Y- 1961.p. 343.



بالإضافة الى ان المعبد لم يكن بعد قد اخذ شكله المتطور الذى عرفناه فيما بعد ، فالجماعة العبرية كانت جماعة من البدو الرحل ينتقلون من مكان الى آخر ، وكانت عقائدهم وطقوسهم واماكن عبادتهم تتصف بما اتصفت به الحياة العبرية من البساطة . ويعطى سفر القضاة ١٧ : ٥ - ١٢ اقدم نص يذكر فيه تعيين كاهن . ويلاحظ على هذا النص الجمع بين وظيفة الأب ووظيفة الكاهن ، مما يشير الى ان الكاهن قد ورث تلك الصفة الدينية التى كانت لرأس الأسرة فى عصر الآباء حيث يقول النص : « كن لى ابا وكاهنا » القضاة ١٧ : ١٠ . وبالتدريج بدا الكاهن يكتسب بعض الصفات المميزة له وعلمه ، ومن أهمها صفة الطهارة ، والبعد عن كل ما هو دنس ، واصبح يخضع لبعض قواعد ونظم تتراوح بين التحريمات والقواعد المنظمة للطهارة . وقد ارتبطت المؤسسة الكهنوتية بقبيلة لاوى التى اصبحت مسئولة عن كل ما يرتبط بالعبادة والطقوس . وضمنت التوراة سفرا خاصا باللاويين يعالج نظامهم والقواعد والقوانين المنظمة لحياتهم ، ويحدد الواجبات الدينية الملقاة على عاتقهم . ووصلت هذه المؤسسة الكهنوتية الى اقصى درجة من النظام والقوة فى الهيكل الاورشليمى الذى فاق كل اماكن العبادة الاخرى ، وتركزت فيه المؤسسة الكهنوتية التى عملت على تركيز العبادة فى اورشليم ومعبيها .

وعلى الرغم من وجود بعض الصلات القوية بين النبوة والكهنوت فى ديانة بنى اسرائيل الا ان هاتين المؤسستين الدينيتين دخلتا معا فى صراع كبير كانت الغلبة فيه عادة للكهنوت المنظم فى شكل مؤسسة دينية جماعية على النبوة المثلة فى الظهور الفردى لأحد الانبياء والذى لا يستطيع بمفرده الوقوف ضد مؤسسة بأكملها وبكامل قواها . ولعل من أهم الامور التى تدل على تداخل وظيفة النبي والكاهن ظهور مجموعة من الانبياء عرفوا باسم ( انبياء المعبد ) أو ( انبياء الطقوس أو العقيدة ) . وقد ظهوروا مفتردين ، أو فى شكل جماعة ربما تمثل مؤسسة قائمة بذاتها داخل المعبد ومن الانبياء الذين كانت لهم علاقة بالمعبد ، وجمعوا بين النبوة

والكهنة نجد ان حزقيال كان كاهنا (٧٩) وان ارميا كاهن ينحدر من اسرة كهنوتية (٨٠) كما ان اشعيا كانت له علاقة بالمعبد (٨١) . ويبدو ايضا ان هناك فئة سميت بالانبياء لها وظيفة مرتبطة بالمعبد تكونت على اثرها جماعة سميت ببنى الانبياء  $\text{בְּנֵי אַנְבִּיָּא}$  ويشير سفر ارميا الى ان هؤلاء الانبياء تواجدوا الى جانب الكهنة فى المعبد كما نقرا : وسمع الكهنة والانبياء وكل الشعب ارميا يتكلم بهذا الكلام فى بيت الرب وكان لما فرغ ارميا من التكلم بكل ما اوصاه الرب ان يكلم الشعب به ان الكهنة والانبياء وكل الشعب امسكوه قائلين تموت موتا . ولما اذا تنبات باسم الرب قائلا مثل شيلوه يكون هذا البيت وهذه المدينة تكون خربة بلا ساكن (٨٢) .

ويستنتج من هذه الفقرة المقتبسة من ارميا توتر فى العلاقات ما بين ارميا وجماعة الكهنة والانبياء بما يؤكد عدم انتماء ارميا الى جماعة

(79) G. Barton. The Religion of Israel. A. S. Barnes & Co. N Y. 1961. p. 127.

(٨١) انظر

(80) Q. W. Anderson The History and Religion of Israel Oxford Univ. Press. 1966. p. 135.  
Ronald de Vaux II p. 385 Ringgren . p. 250.

(٨٢) ارميا ٢٦ : ٧ - ٩ هناك رأى يربط مثل هؤلاء الانبياء العاملين فى المعبد بنماذج مشابهة فى معابد بعض البلاد المجاورة . ففى معابد بلاد النهرين وكنعان وجدت وظائف متعددة منها وظائف الرائيين والانبياء ، واستنادا الى بعض الأدلة من العهد القديم يرى أصحاب هذا الرأى ان معبد يهوه كان له ايضا انبياءه القائمون على الخدمة فيه . وان طبقة المنشدين فى هيكل ما بعد السبى هم ورثة جماعات الانبياء فى الهيكل الأول . وأنهم امتداد لهذه الفئات النبوية المذكورة فى قصص صموئيل وشاؤول واليشع . انظر Ronald de Vaux Vol . II.. 385

الأنبياء هذه خاصة وأنها تأمرت ضده لقتله ، وحرصوا الشعب على ذلك كما يظهر فى : « فتكلم الكهنة والأنبياء مع الرؤساء وكل الشعب قائلين حق الموت على هذا الرجل لانه قد تنبأ على هذه المدينة كما سمعتم بأذانكم » (٨٣) .

ويظهر هذا العداء بين الأنبياء والكهنة واضحا فى سفر هوشع الذى يجسم الصراع بين الفئتين من خلال نبوءة هوشع ضد الكهنة : « قد هلك شعبي من عدم المعرفة . لأنك أنت رفضت المعرفة أرفضك أنا حتى لا تكهن لى . . . فيكون كما الشعب هكذا الكاهن واعاقبهم على طرقهم وارد أعمالهم عليهم . . . لأنهم قد تركوا عبادة الرب . . . اسمعوا هذا أيها الكهنة وانصتوا يا بيت اسرائيل وأصفوا يا بيت الملك لأن عليكم القضاء . . . » (٨٤) .

وهكذا أيضا يبرز اشعيا الصراع النبوى ضد طبقة الكهنة والأنبياء الملحقين بخدمة المعبد على النحو التالى : « الكاهن والنبي ترنحا بالمسكر ابتلعتها الخمر تاهما من السكر ضلا فى الرؤيا قلقا فى القضاء . . . ليس مكان لمن يعلم معرفة ولمن يفهم تعليما . . . » (٨٥) .

وعلى الرغم من وجود هذه الصلات التى ربطت بين الأنبياء والكهنة الا ان هذا لا يؤدى بنا الى اعتبار الأنبياء - خاصة الكبار منهم - موظفين ملحقين بالمعبد لعدة أسباب ، منها الموقف المعادى للأنبياء من جانب الكهنة لم يكن يسمح بوجود دائم وقوى للأنبياء فى المعبد . ومن ناحية أخرى نجد أن بعض الأنبياء الكبار ظهروا تاريخيا بعد دمار الهيكل مثل حزقيال ، وعلى الرغم من أنه كان كاهنا الا ان نشاطه النبوى لم يتم فى الهيكل بسبب دماره . وكذلك نجد ان أرميا النبى الكاهن قد منع من

---

(٨٣) أرميا ٢٦ : ١١

(٨٤) هوشع ٤ : ٦ - ١٠ ، ٧ : ١

(٨٥) اشعيا ٢٨ : ٧ - ٩

ممارسة الخدمة الدينية الرسمية بواسطة جماعة الصدوقيين ، وذلك بسبب انتسابه الى ابيثار ، هذا بالاضافة الى ان سلوكه داخل الهيكل يبرهن على عدم تبعيته لاحدى الوظائف الدينية بالهيكل . وكذلك لم يكن تلقى اشياء لدعوته فى الهيكل يعنى انه تقلد وظيفة دينية هناك (٨٦) . ومع الاعتراف بالتقارب بين النبوة والكهنوت ، والجمع بينهما احيانا فى شخص واحد ، واشتغال كل من النبى والكاهن بتعليم الدين لبنى اسرائيل الا ان هناك هراعا قويا معترفا به ومبرهنا عليه نشأ بين الطرفين كان سببه الرئيسى رغبة الأنبياء القوية فى الحد من سلطة الكهنوت ، ودافعهم القوي الى اصلاح الأوضاع الدينية ، وبعث الروح الدينية ، والقضاء على الجمود الذى اصاب الشريعة والعبادة على يد الكهنة . وقد مثل هذا تهديدا مباشرا لسلطة الكهنة ولوضعهم الدينى الامر الذى ادى بالمؤسسة الكهنوتية الى الوقوف بحزم فى وجه الأنبياء ودعواتهم الاصلاحية ، وتحريض الشعب ضدهم مما ادى الى زيادة المعاناة والاعباء الملقاه على عاتق الأنبياء .

## ٢ - موقف الأنبياء من مدعى النبوة « الأنبياء الكذبة »

من الأخطار التى هددت الأنبياء ورسالاتهم ظهور فئة من مدعى النبوة اطلق عليهم اصطلاحا اسم « الأنبياء الكذبة » . وقد كان من الصعب التمييز بين الأنبياء الحقيقيين وهؤلاء الأنبياء الكذبة ، حيث لم

Ronald de Vaux Vol. II. p. 385  
ابيثار هو وصادوق

من أهم كهنة داود وقد وقف صادوق الى جانب سليمان فى فترة الصراع حول من يخلف داود فى الحكم . هذا وقد وقف ابيثار الى جانب ادونيا منافس سليمان . وعندما انتهى الأمر بتولية سليمان تم طرد ابيثار الى مسقط رأسه واصبح صادوق الكاهن الوحيد المسؤول عن المؤسسة الكهنوتية فى عصر سليمان . انظر الملوك الأول ١ : ٧ ، ١٩ ، ٢٥ ، Ronald de Vaux . Vol - II p. 372-3. ٢ : ٢٦ - ٢٧ وانظر ايضا

يكن هناك سلوك معين يميز الفريقين من الأنبياء ، كما انه لا توجد مؤسسة دينية ينتمى اليها الأنبياء الكذبة حتى يمكن التفرقة بينهم وبين الأنبياء الحقيقيين ، الذين لم تجمعهم أيضا مؤسسة دينية واحدة ورغم التحاق بعضهم بالخدمة فى المعبد الا أن المعبد لم يجمعهم معا تحت راية واحدة . ولعل الخطر الرئيسى الذى واجه الأنبياء الحقيقيين بسبب ظهور مدعى النبوة هو اثاره الشكوك حول مصداقية الأنبياء الحقيقيين الذين كان عليهم ان يثبتوا صدق دعواهم ، او بمعنى آخر ان يثبتوا انهم ليسوا انبياء كذبة . ومما لا شك فيه ان هذا الأمر قد كلف الأنبياء جهدا كبيرا وعملا شاقا ، خاصة وان الانتماء الى مؤسسة دينية معينة لم يكن عاملا حاسما فى معرفة النبى الحقيقى من النبى الكاذب بل على العكس فربما كان الارتباط بالمعبد او بالبلاط مصدر خطر على النبى الحقيقى . ولهذا فقد كان العامل الأساسى فى التفرقة بين الفريقين من الأنبياء يتحدد من خلال علاقة النبى بيهوه . فهى العلاقة التى تحرره من سلطة هؤلاء الذين تم ارساله اليهم . ويعتبر هانز ولتر وولف استقلالية النبى عن سامعيه الحد الفاصل بين النبى الحقيقى والنبى الكاذب  $\text{דב'ר אלהים}$  ،  $\text{דב'ר אדם}$  ( ٨٧ ) .

ومن خلال نصوص العهد القديم تتضح بعض العلامات التى وضعها الأنبياء الحقيقيون للتعرف على الأنبياء الكذبة . وقد استمدت هذه العلامات من سلوك وأخلاقيات الأنبياء الكذبة . فالنبى ارميا مثلا يحدد الأنبياء الكذبة بقوله : « فى الأنبياء انسحق قلبى فى وسطى ... لأن الأرض امتلأت من الفاسقين ... لأن الأنبياء والكهنة تنجسوا جميعا بل

---

Hans /Walter Wolff. The Old Testament. a Guide to its Writing. trans by K. R. Crim . Fortress . Philadelphia 1973- p- 64 .

E. W. Heaton. The Old Testament Prophets. Penguin Books. Baltimore 1958. p. 37 . Gerhard Von Rad The Message of the Prophets Harper & Row, N. Y. 1965. p. 50.

فى بيتى وجدت شرهم يقول الرب . . . وقد رأيت فى انبياء السامرة حماقة  
 تنبأوا بالبعل واضلو شعبى اسرائيل . وفى انبياء اورشليم رأيت ما يقشعون  
 منه . يفسقون ويسلكون بالكذب ويشددون ايدى فاعلى الشر لا يرجعوا  
 الواحد عن شره . . . لأنه من عند انبياء اورشليم خرج نفاق فى كل  
 الأرض . . . « (٨٨) . والمقابلة بين انبياء الله وانبياء البعل . « ١٢٦ »  
 'הנה , נביאי הבבל .

والى جانب عملية تمييز الانبياء الكذبة من خلال سلوكهم  
 واخلاقياتهم يعطى ارميا عاملا ثانيا هاما يفرق به بين النبى الحقيقى  
 والنبى الكاذب ، وهو ان الاول يتحدث باسم الرب ، اما الثانى  
 فيتحدث برؤيا قلبه ، اى لا تربطه بالرب رابطة . يقول ارميا : « هكذا  
 يقول رب الجنود لا تسمعوا لكلام الانبياء الذين يتنبأون لكم فانهم  
 يجعلونكم باطلا . يتكلمون برؤيا قلبهم لا عن فم الرب » (٨٩) والمعنى  
 هنا ان النبى الكاذب لا يتلقى وحيا انما هو يتحدث بلسان نفسه لا بلسان  
 الرب . ويكمل ارميا حديثه قائلا بلسان الرب : « لم ارسل الانبياء بل  
 هم جروا . لم اتكلم معهم بل هم تنبأوا . . . قد سمعت ما قالته الانبياء  
 الذين تنبأوا باسمى بالكذب قائلين حلمت حلمت . . . هم انبياء خداع  
 قلبهم . . . النبى الذى معه حلم فليقص حلما والذى معه كلمتى فليتكلم  
 بكلمتى بالحق . . . لذلك هانذا على الانبياء يقول الرب الذين يسرقون  
 كلمتى بعضهم من بعض . . . وانا لم ارسلهم ولا امرتهم . . . » (٩٠) .

وبالاضافة الى هذا تعطينا تجربة ارميا النبوية عاملا ثالثا فى التفرقة  
 بين النبوة الحقيقية والنبوة الكاذبة ، فالنبى الذى ياتى بانبياء غير سارة  
 عادة ما يكون اصدق من الذى ياتى بانبياء سارة يتناقض بها ملكا ، او يكذب

(٨٨) ارميا ٢٣ : ٩ - ١٥

(٨٩) ارميا ٢٣ : ١٦ .

(٩٠) ارميا ٢٣ : ٢١ - ٣٢ .

بها على حاكم . ومن المواجهة التي وقعت بين ارميا وحنانيا يتضح هذا العامل الفاصل بين النبيين ، حيث تنبأ حنانيا بتدمير ملك نبوخذ نصر ، بينما ينصح ارميا بالاستسلام لنبوخذ نصر ، ويدعو المسيبين الى العيش فى سلام فى ارض سبيهم قائلا : « ابنوا بيوتا واسكنوا واغرسوا جنات وكلوا ثمرها . خذوا نساء ولدوا بنين وبنات . . . واكثروا هناك ولا تقلوا واطلبوا سلام المدينة التى سبيتكم اليها وصلوا لأجلها الى الرب لأنه بسلامها يكون لكم سلام . . . لا تغشكم أنبياؤكم الذين فى وسطكم وعرافتكم ولا يسمعوا لأحلامكم التى تتحلمونها لأنهم انما يتنبأون لكم باسمى بالكذب انما لم أرسلهم يقول الرب » ( ٩١ ) ثم يعطى ارميا قاعدة للفصل بين النبى الحقيقى والنبى الكاذب بقوله : « ان الأنبياء الذين كانوا قبلى وقبلك ( حنانيا ) منذ القدم وتنبأوا على اراض كثيرة وعلى ممالك عظيمة بالحرب والشر والوباء . النبى الذى تنبأ بالسلام فعند حصول كلمة النبى عرف ذلك النبى أن الرب قد أرسله حقا » ( ٩٢ ) وهذه القاعدة اساسها حدوث ما يتنبأ به النبى فى المستقبل ، او عدم حدوثه . ويستشهد ارميا بالتراث السابق عليه حين يضرب المثل بالأنبياء الذين تنبأوا كذبا بوقوع الشر والوباء والدمار بالممالك العظيمة . بينما يدعو هو الى السلام من خلال الاستسلام لنبوخذ نصر ، فمن خلال السلام

( ٩١ ) ارميا ٢٩ : ٥ - ٩ .

( ٩٢ ) ارميا ٢٨ : ٨ - ٩ ويوضح سفر التثنية هذه القاعدة توضيحا

ظاهرا فى الفقرة التالية : « وان قلت فى قلبك كيف نعرف الكلام الذى لم يتكلم به الرب . فما تكلم به النبى باسم الرب ولم يحدث ولم يصر فهو الكلام الذى لم يتكلم به الرب بل يطعيان تكلم به النبى فلا تخف منه »  
التثنية ١٨ : ٢١ - ٢٢ .

وفى قصة ايليا مع المرأة الأرملة مثال آخر على هذا بعد ان اعاد الحياة الى ابنها من خلال معجزة الهية . فكان رد فعل الارملة على اليهو التالى : « فقالت المرأة لايلىا هذا الوقت علمت أنك رجل الله وأن كلام الرب فى فمك حق » الملوك الاول ١٧ : ٢٤ .

يتحقق الخلاص للمسيبين . وهو توقع تاريخى كان له نصيب من الصحة فى مستقبل أحداث السبى البابلى ، فخلاص المسيبين سيتم اما من خلال التعايش السلمى للمسيبين فى ارض بابل ، كما يتضح من النص المقتبس سابقا . وهذا يؤدى الى تحسين معاملة البابليين للمسيبين ، او ان يتم الخلاص من خلال تدخل قوة عظيمة اخرى ، وقد حدث هذا ايضا من خلال تغير ميزان القوى فى الشرق الأدنى القديم بظهور القوة الفارسية التى انهدت على القوة البابلية ، وفتحت باب العودة للمسيبين . هكذا تبلورت نظرة ارميا التاريخية فى مستقبل الأحداث الواقعة بالمسيبين . فهو يطلب من المسيبين التكيف مع وضعهم الجديد فى بابل الى ان يتغير الوضع التاريخى فى بابل ولمصلحة المسيبين : « لأنه هكذا قال الرب انى عند تمام سبعين سنة لبابل اتعهدكم واقيم لكم كلامى الصالح بردكم الى هذا الموضع . . . وازرد سبيكم واجمعكم من كل الأمم ومن كل المواضع التى طردتكم اليها يقول الرب واردمكم الى الموضع الذى سببتكم منه » (٩٣) .

والى جانب الأدلة المأخوذة من ارميا يعطينا سفر ميخا بعض الاشارات الأخرى المميزة للنبي الحقيقى من النبي الكاذب ، اهمها ان النبي الحقيقى يشعر بان قوة روح الرب هى التى توجهه ، وتدفعه دفعا الى ممارسة نشاطه رغم كل الاخطار التى يمكن ان تواجهه : « لكننى انا ملان قوة روح الرب وحقا وباسا لاخبر يعقوب بذنبه واسرائيل بخطيئته » (٩٤) . بانها زوج الرب التى تمده بالشجاعة الكافية لاعلان القوم بخطاياهم وكشف كذب انبيائهم : « هكذا قال الرب على الانبياء الذين يضلون شعبي الذين ينهشون باسنانهم ، وينادون سلام . والذى لا يجعل فى افواههم شيئا يفتحون عليه حربا . لذلك تكون لكم ليلة بلا رؤيا . ظلام لكم بدون عرافة وتغيب الشمس عن الانبياء ويظلم عليهم النهار فيخزي الراؤون ويخجل العرافون . . . لأنه ليس جواب من

(٩٣) ارميا ٢٩ : ١٠ - ١٤ وانظر ايضا ٢٥ : ١٢ - ١٤ .

(٩٤) ميخا ٣ : ٨ التنتية ١٨ : ٢١ - ٢٢



الله «(٩٥) . ويؤكد ميخا ما سبق ذكره عند ارميا من ان سيرة النبي وسلوكه وإخلاقياته تحدد لنا صدقه من كذبه : « اسمعوا هذا يا رؤساء بيت يعقوب وقضاة بيت اسرائيل الذين يكرهون الحق ويعوجون كل مستقيم الذين يبنون صهيون بالدماء وأورشليم بالظلم . رؤساؤها يقضون بالرشوة وكهننتها يعلمون بالأخرة وأنبيائها يعرفون بالفضة . . . » (٩٦) .

يتضح من الاستشهادات السابقة من ارميا وميخا ان جماعات الانبياء العاملين فى خدمة الحكام او العاملين بشكل عام فى المعبد قد كونوا قوة لا بأس بها فى وجه الانبياء مكننتهم من اضطهاد هؤلاء الانبياء ، وتحريض الشعب ضدهم ، واثارة الحكام عليهم ، بل والتشكيك فى نبوتهم . وقد زاد هذا من معاناة الانبياء الذين كان عليهم ان يدافعوا عن انفسهم ، ويقدموا الحجج والبراهين على صدق دعواتهم ، وعلى كذب الانبياء المحترفين فاعطونا من خلال دفاعهم هذا بعض العلامات المميزة للنبي الحقيقى والكاشفة للانبياء الكذبة ، والجدير بالذكر ان اصطلاح ( الانبياء الكذبة ) اصطلاح اطلقه الانبياء انفسهم على هذا الفريق من مدعى النبوة والانبياء المحترفين وغيرهم من العرافين والرائين الذين حولوا

---

(٩٥) ميخا ٣ : ٥ - ٧ .

(٩٦) ميخا ٣ : ٩ - ١٢ وانظر اش. ٧٦٧ لال ٦-١١٦ .

ويعطى سفر التثنية دليلا هاما يميز به النبي الكاذب والحالم الكاذب . وهو دليل مأخوذ من طبيعة الدعوة التى يدعون اليها فاذا كانت دعوتها تحض على عبادة آلهة اخرى غير يهوه فهما بلا شك كاذبان : « اذا قام فى وسطك نبي او حالم حلما واعطاك آية او اعجوبة ولو حدثت الآية او الاعجوبة التى كلك عنها قائلا لتذهب وراء آلهة اخرى لم تعرفها ونعبدتها فلا تسمع لكلام ذلك النبي او الحالم ذلك الحلم لان الرب الهكم يمتحنكم لكى يعلم هل تحبون الرب الهكم من كل قلوبكم ومن كل انفسكم » التثنية ١٣ : ١ - ٣ .

النبوة الى مهنة يؤجرون عليها وينكسبون منها . وننتهى من هذا كله الى ان حرية النبي واستقلاله عن مستمعيه ومتلقى دعوته ، وبعده عن سيطرتهم عليه ، ومقاومته لهذه السيطرة الى جانب كونه محكوما فى دعوته بارادة يهوه لا برغباته وامانيه بالاضافة الى توفر عنصر الشقاء والمعاناة فى نشاطه . . . كل هذه أدلة قدمها الانبياء شهادة على صحة نبواتهم مؤكدين على ذلك كله بالسيرة الحسنة والسلوك الطيب والأخلاق الحميدة . وهى كلها امور لم تتوفر فى شخصيات الانبياء الذين عرفوا بالانبياء الكذبة

### ٣ - الموقف من جماعات الرائيين والحالمين والعرافين . .

يلاحظ ان هجوم الانبياء على الانبياء الكذبة قد اشتمل فى نفس الوقت على هجوم ونقد شديد لمجموعات ومؤسسات اخرى شهدتها الحياة الدينية الاسرائيلية ، من اهمها جماعات الرائيين والحالمين والعرافين والمنجمين . وبدل هذا الربط على ان الانبياء الكذبة كانوا على صلة وثيقة بهذه الجماعات والمؤسسات ، بل ربما يكون النبو الكاذب قد جمع فى شخصه صفات الرائي والعراف والحالم الى غير ذلك من الفئات التى اكتسبت طابعا دينيا فى حياة جماعة بنى اسرائيل . والجدير بالذكر هنا ان هذه الصفات التى اصبحت وظائف مستقلة كانت من بين صفات الانبياء الحقيقيين ، فهم بلا شك اصحاب رؤى واحلام ويعتبر التنبؤ من بين اعمالهم النبوية . وهذه كلها تمثل بعض وسائل الاتصال الالهى بهم لتبليغهم بما يقومون بتوصيله الى اقوامهم . ويقوم النقد النبوى لفئات الرائيين والعرافين والحالمين على اساسين : الاول ان هذه الفئات احترفت هذه المهن ، وجعلت منها وظائف للكسب سواء فى المعبد او فى بلاط الحكام والملوك (٩٧) . والثانى ان عمل هذه الفئات لم يقم على اساس من

(٩٧) انظر ميخا ٣ : ٥ ، ١١ ، حزقيال ١٣ : ١٩ ، صهوئيل الاول .

٩ : ٥ - ١٠ الملوك الاول ١٤ : ١ - ٣ ، الملوك الثانى ٨ : ٧ - ٨ :

٥ : ١٩ - ٢٧ .

الصدق وذلك لأن أعمالهم لا تستند الى ارادة الهية ، أو الى سلطة الهية ، فكتيرا ما تردد عبارة « لاني لم ارسلهم » تأكيدا على عدم وجود علاقة بين يهوه وهذه الفئات تجعل من عملهم عملا دينيا له سلطته ومصداقيته .

وكان لهذين السببين دور كبير فى تركيز الهجوم النبوى على هذه الفئات ، وحض الشعب على عدم السماع لهم ، أو اللجوء اليهم كما ورد فى ارميا : « فلا تسمعوا لأنبيائكم وعرافيكم وحالمكم وعائفيكم وسحرتكم . . . لانهم انما يتتباون لكم بالكذب (٩٨) . بل ان ارميا يرمى هؤلاء جميعا بالكذب ويتضليل الشعب (٩٩) . ومما لا شك فيه ان الموقف النبوى من هذه الفئات ولد صراعا شديدا ، وكراهية لا حدود لها ، واضطهادا واسعا للأنبياء على يد هذه الفئات المختلفة وصل احيانا الى حد المطالبة بقتل النبى ، والحكم عليه بالموت (١٠٠) . وقد رفض الأنبياء رفضا مطلقا كل هذه الوظائف السابقة التى تسعى الى الكشف عن الارادة الالهية ، وتتنبا بها من خلال وسائل غير الهية . وهى وسائل وثنية اجنبية كان من شأنها ان رفعت القائمين عليها الى مرتبة أعلى من مرتبة البشرية وربما الى مرتبة الالهية . وقد ادى ظهور النبوة الى هجر كل الطرق الوثنية الساعية الى الاتصال بالالهية من خلال التنبؤ والعرافة والكهانة والسحر (١٠١) . وعلى الرغم من هجر الأنبياء لهذه الوسائل الا انها استمرت فى الوجود كمؤسسات مناهضة للنبوة ، ومنافسة لها ، ومسببة لاشكال من الاضطهاد ضد الأنبياء .

(٩٨) ارميا ٢٧ : ٩ وكذلك انظر ارميا ٢٧ : ١٤ ، ١٦ .

(٩٩) ارميا ٢٨ : ١٥ ، ٢٩ : ٢١ ، ٣٠ - ٣٢ .

(١٠٠) انظر ارميا ٢٠ : ١ - ٣ ، ٢٦ : ٨ - ١٢ .

(101) Yehezkel Kaufmann. The Religion of Israel from its Beginning to the Babylonian Exile . trans. and a bridged by Moshe Greenblerg Heschel, , The Prophets. Vol 11. p. 253.

#### ٤ - موقف النبوة من المؤسسات السياسية .

وبالإضافة الى ما سببته المؤسسات الدينية السابقة الذكر من اضطهاد ومعاناة للأنبياء ، هناك أيضا الدور الذى لعبته المؤسسات السياسية الحاكمة فى تعيق معاناة الانبياء من خلال اضطهاد الحكام والملوك للأنبياء بسبب موقف الانبياء من الحكم ، ونقدهم الشديد للملوك والحكام ، وتدخلهم المستمر فى الشؤون السياسية الداخلية والخارجية ، ورغبتهم القوية فى اصلاح الأوضاع السياسية .

هذا الصراع بين النبوة والحكم هو بلا شك صراع متأخر يرتبط بظهور الانبياء المستقلين الذين لم ينتموا الى احدى المؤسسات الدينية السابقة الذكر ، كما انهم لم يرتبطوا ايضا بالانبياء العاملين مع الملوك والحكام فى قصورهم ، والذين يطلق عليهم اسم « انبياء البلاط » . ومن اهم الشخصيات التى ينطبق عليها هذا الوصف نجد النبى ناثان الذى عمل كمستشار لداود ، والذى أشار على داود ببناء بيت الرب : « وكان . . . ان الملك قال لناثان النبى انظر انى ساكن فى بيت من ارز وتابوت الله ساكن داخل الشقق . فقال ناثان للملك اذهب افعل كل ما فى قلبك لأن الرب معك . وفى تلك الليلة كان كلام الرب الى ناثان قائلا اذهب وقل لعبدى داود هكذا قال الرب انت تبنى لى بيتا لسكناى لأنى لم اسكن فى بيت منذ يوم اصعدت بنى اسرائيل من مصر الى هذا اليوم بل كنت اسير فى خيمة وفى مسكن . . . هو بينى بيتا لاسمى وأنا اثبت كرسي مملكته الى الأبد . . . وحسب كل هذه الرؤيا كذلك كلم ناثان داود » (١٠٢) وعلى لسان ناثان أيضا تم تبليغ داود بغضب الرب عليه بسبب قتل داود لأوريا الحثى وزواجه من امراته : « لماذا احتقرت كلام

---

(١٠٢) صوئيل الثانى ٧ : ١ - ٧ ، ١٣ .

الرب لتعمل الشر فى عينيه . قد قتلت أوريا الحثى بالسيف واخذت امراته لك امراة «(١٠٣) ويعترف داود امام ناثان بخطيئته : « فقال داود لناثان قد اخطات الى الرب . فقال ناثان لداود الرب ايضا قد نقل عنك خطيئتك . لا تموت . . . » (١٠٤) .

والى مجموعة انبياء البلاط ينتمى ايضا النبى جاد وهو معاصر للنبى ناثان ، وعمل مثله مستشارا لداود . وحدد سفر صموئيل الثانى وظيفته فى بلاط داود على انه رأتى داود : « . . . كان كلام الرب الى جاد النبى رأتى داود قائلا : اذهب وقل لداود هكذا قال الرب . . . فصعد داود حسب كلام جاد كما امر الرب . . . » (١٠٥) .

ويرد فى سفر الملوك الاول ذكر مجموعات من الانبياء فى بلاط آخاب ملك اسرائيل فى السامرة يتنبأون للملك ، ويقدمون له المشورة : « فجمع ملك اسرائيل الانبياء نحو اربع مئة رجل وقال لهم اذهب الى راموت جلعاد للقتال ام امتنع . فقالوا اصعد فيدفعها السيد ليد الملك » (١٠٦) . ويرد فى نفس الاصحاح ذكر النبى ميخا بن يملة الذى لم يكن يتنبا بما يرضى الملك كما يفهم من النص : « . . . فقال يهوشافاط اما يوجد هنا بعد نبى للرب فنسال منه ، فقال ملك اسرائيل . . . انه يوجد بعد رجل واحد لسؤال الرب به ولكنى ابغضه لانه لا يتنبا على خيرا بل شرا وهو ميخا بن يملة . . . » (١٠٧) ويخبره رسول الملك ان جميع الانبياء تنبأوا خيرا للملك « فليكن كلامك مثل كلام واحد منهم وتكلم بخير . فقال ميخا حى هو الرب ان ما يقوله لى الرب به أتكلم » (١٠٨) وفى سفر اشعيا

(١٠٣) صموئيل الثانى ١٢ : ٩ .

(١٠٤) صموئيل الثانى ١٢ : ١٣ - ١٤ .

(١٠٥) صموئيل الثانى ٢٤ : ١١ - ١٢ ، ١٨ .

(١٠٦) الملوك الاول ٢٠ : ٦ .

(١٠٧) الملوك الاول ٢٠ : ٧ - ٨ .

(١٠٨) الملوك الاول ٢٠ : ١٣ - ١٤ .

توجد اشارة الى ان اشعياء ربما كان أيضا من انبياء البلاط حيث نقرا :  
« فقال الرب لاشعياء اخرج للملاقة آحاز ( ملك يهوذا ) . . . وقل له احترز  
واهدا . لا تخف ولا يضعف قلبك . . . » ( ١٠٩ ) .

ويتضح من هذه الاستشهادات ان انبياء البلاط اصحاب وظائف  
ثابتة فى بلاط الملوك يقومون بالتنبؤ واعطاء المشورة . ويبدو ان مجموعة  
انبياء البلاط كانوا يتنبأون بما يعتقدون انه سيدخل السرور والرضا على  
الملك الحاكم بصرف النظر عما اذا كان هذا يعبر عن الحقيقة الواقعة أم  
لا . فقد اعتادوا على نفاق الملوك والحكام والتنبؤ لهم بما يحبون ( ١١٠ ) .  
وان بعض الملوك كان يسرهم ذلك ويكرهون من يتنبأ عليهم بالشر .

وقد تعرضت هذه الجماعات من انبياء البلاط لنقد الانبياء حيث  
يصفهم حزقيال بقوله : « لانه لا تكون بعد رؤيا باطلة ولا عرافة ملقة فى  
وسط بيت اسرائيل » ( ١١١ ) ويشير سفر نحيا الى عادة استئجار الانبياء  
لافتراء نبوءة كاذبة : « فتحققت وهو ذا لم يرسله الله لانه تكلم بالنبوة  
على وطوبيا وسنبلط قد استأجراه . لأجل هذا قد استؤجر لكى اخاف  
واقعل هكذا واخطىء . . » ( ١١٢ ) . ونجد النبى ايليا يتحدى جماعات  
الانبياء التى وصلت فى نفاقها للملوك الى حد هجر عبادة يهوه والسير وراء  
عبادة البعل ، ويسميهم ايليا بانبياء البعل  
« ثم قال ايليا للشعب انا بقيت نبيا للرب وحدى وانبياء البعل اربع مئة  
ولخمسون رجلا فليعطونا ثورين فيختارون لانفسهم ثورا . . وانا اقرب الثور  
الآخر . . ثم تدعون باسم الهتكم وانا ادعو باسم الرب والاله الذى يجيب  
بنار فهو الله . . » ( ١١٣ ) . ويكشف اشعياء كذلك عن سلوكهم الحقيقى

( ١٠٩ ) اشعياء ٧ : ٣ - ٤ .

( ١١١ ) حزقيال ١٢ : ٢٤ .

(110) Heaton. The Old Testament Prophets, p. 37.

( ١١٢ ) نحيا ٦ : ١٢ - ١٣ .

( ١١٣ ) الملوك الأول ١٨ : ٢٢ - ٢٤ .

فى التنبؤ بقوله : « لأنه شعب متمرّد اولاد كذبة ، اولاد لم يشاءوا أن يسمّوا شريعة الرب . الذين يقولون للرّائين لا تروا وللناظرين لا تنظرونا لنا مستقيمات . كلمونا بالناعمات انظروا مخادعات . حيدوا عن الطريق ميلوا عن السبيل اعزلوا من امامنا قدوس اسرائيل » ( ١١٤ ) . وكذلك يصفهم ارميا بقوله : « الانبياء تنبأوا ببعل وذهبوا وراء ما لا ينفع » ( ١١٥ ) وكذلك : « الانبياء يتنبأون بالكذب » ( ١١٦ ) . ويوجه حزقيال هجومه الشديد ضد هؤلاء الانبياء بقوله : « وكان الى كلام الرب قائلا يا ابن آدم تنبأ على انبياء اسرائيل الذين يتنبأون وقل للذين هم انبياء من تلقاء ذواتهم اسمعوا كلمة الرب . . ويل للانبياء الحقى الذاهبين وراء روحهم ولم يروا شيئا . انبيائك يا اسرائيل صاروا كالثعالب فى الخرب . . راوا باطلا وعرافة كاذبة القائلون وحى الرب والرب لم يرسلهم » ( ١١٧ ) . بل ويوجه نقده ضد جماعات المتنبئات : « فاجعل وجهك ضد بنات شعبك اللواتى يتنبأون من تلقاء ذواتهن وتنبأ عليهن . . فلذلك لن تعدن ترين الباطل ولا تعرفن عرافة بعد وانقذ شعبى من ايديكن فتعلمن انى انا الرب » ( ١١٨ ) .

وهكذا يتضح ان اول ما كان على الانبياء ان يواجهوه داخل بلاط الملوك مقاومة جماعات الانبياء المحترفين والنبيات المحترفات ، والذين دابوا على نفاق الحكام والملوك ، والتنبؤ بالكذب ، وادعاء الوحى الى غير ذلك من الرذائل التى ارتكبوها . وقد وقفت هذه الجماعات حائلا دون الاتصال المباشر بين الانبياء والملوك . بل لقد لعبت دورا رئيسيا فى تشويه صورة الانبياء عند الملوك والحكام خاصة عندما اعلن الانبياء عن اصلاحاتهم السياسية ، او عبروا عن مواقف تاريخية لا تتفق مع مواقف الملوك .

( ١١٤ ) اشعياء ٣٠ : ١٠ - ١١ .

( ١١٥ ) ارميا ٢ : ٨ .

( ١١٦ ) حزقيال ١٣ : ١ - ٥ ، ٧ .

( ١١٧ ) ( ١١٧ ) ١٣ : ١٧ ، ٢٣ .

أما المواجهة الفعلية التي سببت الكثير من المشقة والاضطهاد للأنبياء فهي المواجهة التي تمت ضد المؤسسات السياسية الحاكمة إذ كثيراً ما خرجت هذه المؤسسات السياسية على تعاليم الدين (١١٩) أو وقفت في وجه الإصلاحات الدينية ، أو ارتكبت أخطاء تاريخية . ولم يقف الأنبياء صامتين أمام هذه الانحرافات على اختلاف أشكالها ، الأمر الذي سبب تطور الصراع بينهم وبين الملوك والحكام ، وتعرض الأنبياء لخطر حقيقى أودى بحياة بعضهم . والأمثلة على ذلك كثيرة منها مثلا اضطهاد الملك آحاب وإيزابيل للأنبياء الذين قاوموا التأثير الدينى والثقافى الكنعانى الذى انتشر خلال عصر آحاب فى الشمال كما عبر عن هذا ايليا : « وقد غرت غيرة للرب اله الجنود لأن بنى اسرائيل قد تركوا عهدك ونقضوا مذابحك وقتلوا أنبيائك بالسيف فبقيت انا وحدى وهم يطلبون نفسى لياخذوها » (١٢٠) وكان آحاب قد « عبد البعل وسجد له وأقام مذبحا للبعل فى بيت البعل الذى بناه فى السامرة . . وزاد آحاب فى العمل لاغظة الرب اله اسرائيل اكثر من جميع ملوك اسرائيل الذين كانوا قبله » (١٢١) . ومن الأمثلة الأخرى ما تعرض له عاموس من اضطهاد على يد يريعام ملك اسرائيل وأمبيا كاهن بيت ايل الذى حرص يريعام على عاموس بقوله : « قد فتن عليك عاموس فى وسط بيت اسرائيل . لا تقدر الأرض أن تطبق كل أقواله . لأنه هكذا قال عاموس . يموت يريعام بالسيف ويسبى اسرائيل عن أرضه » (١٢٢) . وقد أراد الكاهن أن يطرد عاموس من بيت ايل ، ويذهب ليتنبا بعيدا عن بيت الملك : « فقال

(119) W . Zimmerli. The Law and the Prophets a Study of the Meaning of the Old Testament. Harper & Row . N. Y. . 1965. p. 64.

(١٢٠) الملوك الأول ١٩ : ٢٠ .

(١٢١) الملوك الأول ١٦ : ٣١ - ٣٣ .

(١٢٢) عاموس ٧ : ١٠ - ١١ .



امصيا لعاموس ايها الرائي اذهب اهرب الى ارض يهوذا وكل هناك خبزاً وهناك تنبأ . واما بيت ايل فلا تتنبأ فيها بعد لأنها مقدس الملك وبيت الملك «(١٢٣) . ويرفض عاموس هذا الأمر قائلاً : « وقال لى الرب اذهب تنبأ لشعبي اسرائيل . . انت تقول لا تتنبأ على اسرائيل ولا تتكلم على بيت اسحاق . . لذلك هكذا قال الرب . . وانت تموت فى ارض نجسة واسرائيل يسبى سبياً عن ارضه «(١٢٤) . وكذلك يتنبأ ارميا ضد ملوك يهوذا ورؤسائها وكهنتها وانبيائها وسكانها الذين ساروا وراء العبادة الأجنبية(١٢٥) فيلقى الاضطهاد الشديد الذى يجعله ينادى ربه قائلاً : « انت يارب عرفت ، اذكرنى وتعهدى ، وانتقم لى من مضطهدى «(١٢٦) .

هذه امثلة قليلة من تجارب الانبياء واضطهادهم على يد ملوك ورؤساء عصورهم بسبب معارضتهم للمؤسسات السياسية المنحرفة على العبادة الصحيحة والرافضة للاصلاحات النبوية فى المجالات الدينية والسياسية والاقتصادية . ولو اضعنا الى هذا ما سببته المؤسسات الدينية المختلفة من اضطهاد للانبياء لأدركنا مدى ما تعرض له الانبياء من معاناة اصبحت جزءاً لا يتجزأ من تجربتهم النبوية ، بل واصبحت علامة صادقة من علامات نبوتهم ، تعمقت بها تجربتهم ، وثبتت من خلالها عقيدتهم .

---

(١٢٣) عاموس ٧ : ١٢ - ١٣ وانظر

B. Anderson. Understanding the Old Testament. p. 188

• (١٢٤) عاموس ٧ : ١٤ - ١٧ .

• (١٢٥) ارميا ٨ : ١ - ٣ .

• (١٢٦) ارميا ١٥ : ١٥ .

## الفصل الثالث

### وظيفة النبوة الاسرائيلية واهدافها

أولاً : الوظيفة الدينية للنبوة :

١ - تحقيق المثال الموسوى :

٢ - ديانة الأنبياء :

• ( أ ) البعث .

• ( ب ) الثواب والعقاب .

• ( ج ) المسيح المخلص .

• ( د ) البعد الأخلاقى لليهودية .

ثانياً : الوظيفة السياسية للنبوة :

١ - النقد السياسى .

٢ - تدوين التاريخ وتفسيره .

ثالثاً : الوظيفة الاجتماعية للنبوة :

١ - تحليل الأوضاع الاجتماعية .

٢ - الاصلاح الاجتماعى وتحقيق العدالة الاجتماعية .



يتضح من خلال العرض السابق لتجارب انبياء بنى اسرائيل ان هناك مجموعة من الوظائف النبوية التي اضطلع بها الانبياء ، وحرصوا حرصا شديدا على القيام بها وتاديتها على الرغم من كل الوان الاضطهاد التي تعرضوا لها ، واشكال المعاناة التي أصبحت جزءا لا يتجزأ من تجربتهم النبوية . وهذه الوظائف ليست وظائف مستقلة عن بعضها البعض ، ولكنها تكون فى النهاية وحدة واحدة لا تتجزأ . ومع ذلك فمن الممكن ان نصنف هذه الوظائف ونقسمها تقسيما داخليا مرتبة حسب اهميتها الى الوظيفة الدينية ، فالسياسية ، فالوظيفة الاجتماعية الاقتصادية ، فالوظيفة الاخلاقية . وعلى الرغم من ان كل نبوات بنى اسرائيل قد اشتملت على هذه العناصر الوظيفية مجتمعة ، الا ان هناك تركيزا أو تأكيدا على بعض هذه الوظائف دون غيرها عند الانبياء ، ويعود السبب فى ذلك الى طبيعة العصر وطبيعة المشاكل والقضايا الموجودة آنذاك ، فمشاكل عصر ايليا تختلف بلا شك عن مشاكل عصر اشعيا ، والتي تختلف بدورها عن مشاكل عصر حزقيال . ومشاكل عصر عاوش تختلف عن مشاكل عصر زكريا . ومشاكل انبياء ما قبل السبى تختلف عن مشاكل انبياء السبى ، وعن مشاكل انبياء ما بعد السبى . وهكذا يترك العصر الذى يعيشه النبى طابعه على نبوة هذا النبى فيشكل تجربته النبوية ، ويحدد له وظائفه ، واهداف نبوته . ولعل هذا هو السبب الرئيسى فى اختلاف التجارب النبوية وتنوعها رغم الوحدة الاساسية التى تربطها بعضها ببعض فى سلسلة واحدة تتعدد حلقاتها . وما لا شك فيه ان الوظيفة الدينية للانبياء هى القاسم المشترك فيما بينهم ، وهى علل التوحيد الاساسى فى دعواتهم ، وبها نبدأ هذا الجزء من الدراسة .

### اولا : الوظيفة الدينية للنبوة :

الوظيفة الدينية هى العمل الاساسى للانبياء . وقد كان تكرر ظهور الانبياء فى بنى اسرائيل يعود الى الحاجة الدينية المستمرة نظرا لطبيعة جماعة بنى اسرائيل من ناحية ، وطبيعة التاريخ الاسرائيلى من ناحية

أخرى . قد دابت هذه الجماعة على النكث بعهودها مع الله ، والانحراف عن العبادة الصحيحة مما استدعى توالى ظهور الأنبياء فيهم لاعادتهم الى الدين الصحيح ، واصلاح احوالهم الدينية . ومن ناحية أخرى فقد افتقد التاريخ الاسرائيلي فى أغلب عصوره الى الزعماء والحكام الصالحين ، وتعددت فترات الفساد ، فقام الأنبياء بتعويض هذا العجز السياسى ، وشاركوا مشاركة فعالة فى علاج ازمت التاريخ الاسرائيلي فى ظل غياب الملك والحكم ، او فى وجود الملوك والحكام الفاسدين .

## ١ - تحقيق المثال الموسوى :

والباحث فى الديانة التى تطورت على يد انبياء بنى اسرائيل يدرك اولاً أن الأنبياء لم يأتوا للدعوة الى دين جديد على أسس دينية جديدة (١) . ولكنهم دعوا دائماً الى العودة الى وضع دينى قديم اعتبروه وضعاً مثالياً يجب العودة اليه . وهذا الوضع الدينى القديم يتمثل عندهم فى ديانة موسى عليه السلام . فالمثال الموسوى هو هدف الأنبياء المنشود ، وهو المحور الذى تدور حوله انشطتهم النبوية المختلفة . فالاصلاح الدينى الذى قصده هدفه العودة بالدين الى الاصل الموسوى . ولكن من ناحية أخرى نجد أن الأنبياء ادخلوا تعديلات على ديانة موسى لتلبية لحاجيات دينية جديدة ظهرت فى عصورهم . وكانت النتيجة النهائية لهذه التعديلات خلال عصور الأنبياء ظهور شكل جديد للديانة الاسرائيلية يقوم على الأساس الموسوى ، لكنه يختلف عنه فى بعض الوجوه مما جعل بعض مؤرخى الديانة اليهودية يطلقون على الديانة الاسرائيلية فى عصر الأنبياء اسم ( ديانة الأنبياء ) .

ويعطينا سفر الملوك الثانى تلخيصاً موجزاً للوضع الدينى المتدهور الذى أتى الأنبياء لكى يصححوه ويصلحوه : « وكان أن بنى اسرائيل

---

(1) Julius Guttmaun. Philosophies of Judaism. A history of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig. tran. by David W. Silverman. Schocken Books. N. Y.. 1973 p. 13.

اخطاوا الى الرب الههم الذى اصعدهم من ارض مصر من حيث يد فرعون ملك مصر واتقوا آلهة اخرى . وسلكوا حسب فرائض الأمم . . . وعمل بنو اسرائيل سرا ضد الرب الههم امورا ليست مستقيمة وبنوا لانفسهم مرتفعات فى جميع مدنهم . . . واقاموا لانفسهم انصابا وسوارى على كل تل عال وتحت كل شجرة خضراء واقعدوا هناك على جميع المرتفعات . . . وعبدوا الاصنام التى قال الرب لهم عنها لا تعملوا هذا الامر « (٢) » . ثم يحدد نفس السفر المهمة الدينية للأنبياء على النحو التالى : « واشهد الرب على اسرائيل وعلى يهوذا عن يد جميع الأنبياء وكل راء قائل ارجعوا عن طرقكم البردية واحفظوا وصاياى فرائضى حسب كل الشريعة التى اوصيت بها آباءكم والتى ارسلتها اليكم عن يد عبيدى الأنبياء « (٣) » . ثم يعطى السفر رد فعل جماعة بنى اسرائيل تجاه هذه الوظيفة التى كلف بها الأنبياء : « فلم يسعوا بل صلبوا اقفيتهم كاقفية آبائهم الذين لم يؤمنوا بالرب الههم ورفضوا فرائضه وعهده الذى قطعه مع آبائهم وشهاداته التى شهد بها عليهم وساروا وراء الباطل . . . وتركوا جميع وصايا الرب الههم وعملوا لانفسهم مسبوكات عجلىن وعملوا سوارى وسجدوا لجميع جند السماء وعبدوا البعل وعبروا بنبيهم وبناتهم فى النار وعرفوا عرافة وتفاعلوا . . . « (٤) » .

وفى نفس الوقت الذى تحدد فيه الفقرات المقتبسة السابقة الوظيفة الدينية للأنبياء تؤكد ايضا على ان الرجعة المطلوبة هى رجعة الى المثال الدينى الموسوى . ويظهر هذا من خلال تأكيد النص على حدث الخروج من مصر باعتباره الحدث الذى يشير الى قوة يهوه وقعله فى التاريخ ، وخلصه الذى حققه لشعبه ، وتاكيدته ايضا على حفظ الوصايا ، والتمسك بالشرعية ، والمحافظة على العهد المقطوع مع الاله . وهذه كلها تشير الى

(٢) الملوك الثانى ١٧ : ٧ - ١٢ .

(٣) الملوك الثانى ١٧ : ١٣ - ١٤ .

(٤) الملوك الثانى ١٧ : ١٥ - ١٧ .



ومع بيت يهوذا عهدا جديدا ليس كالعهد الذى قطعته مع آبائهم يوم  
 أمسكتهم بيدهم لأخرجهم من ارض مصر حين نقضوا عهدى فرفضتهم  
 يقول الرب . بل هذا هو العهد .. اجعل شريعتى فى داخلهم واكتبها  
 على قلوبهم ، واكون لهم الها ، وهم يكونون لى شعبا «(٨) . وفى هذا  
 التفسير الجديد للعهد يتم أيضا التذكير بخلص الرب فى الخروج من مصر  
 وبالشريعة . وكلها مفاهيم موسوية وان تلتقت تفسيريا جديدا على يد ارميا  
 الذى حدد وظيفة الانبياء فى العودة بالقوم الى الشريعة والعبادة  
 الصحيحة : « وقد ارسلت اليكم كل عبيدى الانبياء مبكرا ومرسلا قائلا  
 ارجعوا كل واحد عن طريقة الرديئة واصلحوا اعمالكم ولا تذهبوا وراء  
 آلهة اخرى لتعبدوها .. »(٩) .

## ٢ - ديانة الانبياء :

اتضح من الصفحات السابقة أن الانبياء اتخذوا من ديانة موسى ومن  
 التشريع الموسوى أساسا للإصلاح الدينى ، ومثالا قديما يجب العودة اليه  
 والتمسك به كما تشير الاقتباسات السابقة من كتب الانبياء . ومع ذلك لم  
 تكن هذه هى الوظيفة الوحيدة التى اتمها الانبياء . فالى جانب المحافظة  
 على القديم أدخل الانبياء بعض العناصر والمبادئ الدينية الجديدة التى لم  
 يكن لها وجود سابق فى ديانة بنى اسرائيل ، او أنها على الأقل لم تكن قد  
 لقيت الاهتمام الكافى قبل عصر الانبياء الذين طوروها ، وحولوها الى  
 مفاهيم دينية ، وادخلوها فى بناء اليهودية ، فأصبحت من بعدهم عقائد  
 ثابتة فى الديانة اليهودية . ومن أهم هذه العقائد الجديدة البعث ، والثواب  
 والعقاب ، وعقيدة المسيح المخلص . هذا بالإضافة الى اعطاء اليهودية  
 بعدا أخلاقيا على يد الانبياء ، واعطاء اليهودية بنية دينية أخلاقية متكاملة  
 تحولت بها الديانة من مجموعة من المفاهيم الدينية غير المترابطة الى بناء  
 دينى له شكله ومضمونه الواضح أهل اليهودية قريبا بعد لكى تقف كديانة

(٨) ارميا ٣١ : ٣١ - ٣٣ .

(٩) ارميا ٣٢ : ١٥ وانظر ١٦٦٦٦٦ > لادلا 35 .



واضحة المعالم امام التيارات والفرق الدينية المختلفة قبل ظهور المسيحية وقد ادى ظهور المسيحية الى تقوية البناء الدينى اليهودى لى تأخذ اليهودية شكلها الدينى الأخير الذى وقفت به امام المسيحية السائدة فى ايامها . هذا وقد تلقت اليهودية العديد من محاولات تنظيرها او تقعيدها كديانة ذات قواعد دينية ثابتة خلال العصور التالية نخص منها بالذكر بعض المحاولات التى جرت فى العصر الوسيط على يد بعض علمائها الكبار امثال سعديا الفيرومى وموسى بن ميمون ، وكذلك المحاولات التى جرت خلال العصر الحديث ، والتى كان من جرائها تفتيت اليهودية الى عدد من الفرق ذات الاتجاهات الدينية المتباينة كالارثوذكسية ، والاصلاحية ، والارثوذكسية الجديدة وغيرها ، واصبح لكل فرقة من هذه الفرق قواعدها الدينية الثابتة التى ميزتها عن بعضها البعض .

### ( ١ ) البعث :

اما بالنسبة لعقيدة البعث فقد اعتبرها مؤرخو الديانة اليهودية من نتاج يهودية ما بعد السبى ، وربما بتاثير من ديانات الفرس (١٠) . ومع ذلك فان الفضل الرئيسى فى نشأة هذا الاعتقاد يعود الى بعض الانبياء الذين ظهوروا فى الفترة السابقة على السبى . فهناك اشارات واضحة عند هوشع تؤكد على وجود عقيدة البعث : « هلم نرجع الى الرب لانه هو افترس فيشفينا . ضرب فيجبرنا . يحيينا بعد يوهين . فى اليوم الثالث يقيمنا فنحيا امامه » (١١) . وفى سفر اشعيا تصادفنا العبارة التالية : « تحيا امواتك تقوم الجثث . استيقظوا ترموا ياسكان التراب » (١٢) . ويعطينا سفر يونان مثلا آخر على امكانية البعث من

(10) G. F. Moore. Judaism in the First Centuries of the Christian Era. Vol. II. Schocken Books. N. Y. . pp 394-5  
Ringgren . Israelite Religion . p. 246.

(١١) هوشع ٦ : ١ - ٢ .

(١٢) اشعيا ٢٦ : ١٩ .

خلال قصة يونان ( يونس ) وبقاؤه فى جوف الحوت ثلاثة أيام وثلاث ليال : « ثم أصعدت من الوهدة حياتى إليها الرب الهى ٠٠ وأمر الرب الحوت ففذف يونان الى البر » (١٣) .

ومما لا شك فيه ان عقيدة البعث قد ارتبطت بتغير فى النظرة الدينية الى العالم عند الأنبياء . فالمعنى الدينى للحياة الانسانية على الأرض لا يتحقق داخل الحياة ذاتها ، ولكن فى عالم آخر . وهكذا جمع الأنبياء بين النظرة التاريخية المستقبلية التى سيتحقق فيها الخلاص وبين نظرة جديدة الى عالم آخر منزه يتحقق فيه الخلاص المطلق ، أو ما يمكن تسميته بالخلاص الأخرى - فى مقابل الخلاص الدنيوى - الذى أكد عليه الأنبياء فى نظرتهم المستقبلية (١٤) .

### ( ب ) الثواب والعقاب :

وفىما يتعلق بفكرة الثواب والعقاب فهى لم تتطور فى شكل اعتقاد الا بعد ان ارسى الأنبياء فكرة المسؤولية الأخلاقية على المستوى الفردى ، وربط هذه المسؤولية الفردية بالألوهية ربطا مباشرا حيث أصبح كل انسان مسئولا مسؤولية مباشرة امام الله عن أفعاله والتى على أساسها يتم الحكم عليه فى النهاية (١٥) . وقد كان الوضع السابق على عصر الأنبياء لا يركز على المسؤولية الفردية ، ولكن يؤكد على مسؤولية الجماعة امام الهها . وأصبح الوضع الجديد يجمع بين المسؤولية الجماعية والمسؤولية الفردية .

وقد كان ارميا وحزقيال من أهم الأنبياء الذين اثاروا هذه القضية وناقشوها فى أسفارهم ، بالإضافة الى ما ورد فى أسفار أخرى مثل اشعيا وايوب والجامعة ، حيث اتخذت مسألة العدالة الالهية اتجاهات جديدة

(١٣) يونان ٢ : ٦ ، ١٠ .

(14) Guttman. p. 16.

(15) Guttman. p. 14 - 15.

اكثر عمقا ، واثد جدلا(١٦) . وبإثارة موضوع المسئولية الفردية عن الأعمال الانسانية بدأ فى التطور أيضا مفهوم الثواب والعقاب ، خاصة فى الحياة الأخرى بعد الموت . وقد أدى هذا فيما بعد الى ظهور فكرة البعث والجنة والنار لكى يكمل البناء الدينى لليهودية ببعده الأخلاقى .

والحقيقة ان هذا البعد الأخلاقى لليهودية يعتبر من أهم الانجازات الدينية للأنبياء . فعلى الرغم من أن الديانة الاسرائيلية قد اشتملت على مبادئ ووصايا أخلاقية هامة إلا ان هذا الجانب الأخلاقى لم يكن قد تبلور بعد من الناحية النظرية لكى يكون أساسا من أسس ديانة بنى اسرائيل . وقد تمت هذه البلورة فى عصر الأنبياء من خلال تطويرهم لفكرة المسئولية الفردية عن الأفعال الانسانية والتي حثت حرية الإرادة الانسانية من ناحية ، وضرورة الأخذ بمبدأ الثواب والعقاب الدينوى والأخروى من ناحية أخرى كأسس جديدة محددة لطبيعة العلاقة بين الله والانسان . وهى بلا شك علاقة أخلاقية أساسها نظرة جديدة الى طبيعة الالهية ، فالاله الواحد اله شخصى أخلاقى ، وله مطالبه الأخلاقية على عباده ، وأصبحت صفة البر أهم الصفات الالهية على الإطلاق ، وهى القانون الأعلى فى الكون ، فحكم الله يقوم على البر كما يقول اشعيا(١٧) الذى ركز على عالمية البر الالهى المؤدى الى وحدة فى علاقة الاله بالانسان ، وفى علاقة الانسان بالانسان الأمر الذى يؤدى عنده الى وحدة البشرية (١٨) . وقد اعتقد ارميا من ناحية أخرى فى عالمية الدين على هذا الأساس من وحدة الخالق ووحدة البشرية ، واعتقد فى تحول كل

---

(١٦) انظر للباحث : « مفهوم البطولة فى قصة أيوب » و « مصادر الاغتراب فى الأدب العبرى القديم » فى دراسات فى تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة . دار الثقافة للنشر ، القاهرة ١٩٨٥ . ص ١٨٥ - ٢٢٦ .

(١٧) اشعيا ٥ : ١٦ « ويتعالى رب الجنود بالعدل ويتقدس الاله

القدس بالبر » .

(18) Epstein . Judaism. p. 56 - 7.

البشرية الى عبادة الاله الواحد وهو تحول ذاتى ناجم عن اكتشاف بطلان الأصنام التى يصنعها الانسان لنفسه : « يارب . . اليك تأتى الأمم من اطراف الارض ويقولون انما ورث آباؤنا كذبا وإباطيل وما لا منفعة فيه . هل يصنع الانسان لنفسه آلهة وهى ليست آلهة . . » (١٩) . ويعتبر هذا ذروة ما وصل اليه التفكير النبوى فى بنى اسرائيل فيما يتعلق بعلاقة بنى اسرائيل بالبشرية على المستويين الدينى والأخلاقى . وهنا يجب الاشارة الى أن هذه الدعوة العالمية لم تؤد الى الغاء فكرة الاختيار الالهى لبنى اسرائيل ، أو التقليل من شأنها . ولكنها كانت محاولة للتوفيق بين خصوصية اسرائيل وعالمية الالهية ، وهى احدى المعضلات الأساسية فى التاريخ الدينى الاسرائيلى .

### ( ج ) المسيح المخلص :

ومن الاضافات النبوية الأخرى لديانة بنى اسرائيل عقيدة المسيح المخلص . وهى عقيدة نشأت لعوامل سياسية معروفة فى التاريخ الاسرائيلى القديم ، ولكنها تحولت بعد زوال هذه العوامل السياسية الى عقيدة دينية ثابتة من عقائد اليهودية . فقد ادى انقسام مملكة داود وسليمان المتحدة الى مملكتين شمالية وجنوبية ، ثم سقوط هاتين المملكتين الأولى فى يد الآشوريين ، والثانية فى يد البابليين . . أدى هذا الى نشأة وتبلور فكرة سياسية صبغت صبغة دينية فى زمن السبى البابلى هدفها تعويض سقوط المملكة الأرضية ، وجعل الأمل فى امكانية بعثها فى المستقبل باقيا . وهذه الفكرة السياسية الدينية سميت بالمسيحانية . وهى فكرة غيبية حشرية تقوم على اساس الاعتقاد فى قدوم مسيح مخلص وظيفته السياسية تحقق الخلاص القومى لشعبه . ثم أضيفت الى هذه الوظيفة السياسية وظيفه دينية تعطى للمسيح المخلص دور تحقيق الخلاص الدينى لشعبه . وبواسطة المزج ما بين الوظيفة السياسية والدينية للمسيح المخلص نشأت فكرة اقامة مملكة الله السماوية لتعويض ضياع المملكة

الأرضية . ومن هنا فقدوم المسيح المخلص سيحقق إقامة ملكة الله على الأرض فى نهاية الأيام (٢٠) . ووضعت له فى التراث اليهودى شروط وعلامات أهمها انتسابه الى بيت داود ، والقيام بأعمال بطولية خارقة للعادة (٢١) .

ويؤكد جرشوم شوليم على ظهور المسيحية فى ظل الأحداث التاريخية التى واكبت عصر الأنبياء بقوله : « ان تنبؤات ورسالات أنبياء الكتاب المقدس اعتمدت - وبدرجة متساوية - على الوحي وعلى معاناة ويأس هؤلاء الذين خاطبهم ( الأنبياء ) » . فهذه التنبؤات تم التحدث بها من خلال مضمون المواقف التاريخية ، ويتم التأكد من فاعليتها فى مواقف تم الاعتقاد فيها بأن النهاية الواقعة فى المستقبل القريب ستحل فجأة وفى أية لحظة . . انها رؤية لانسانية أفضل فى نهاية الأيام متداخلة مع دوافع استردادية مثل إعادة تأسيس مملكة داودية مثالية . هذه الرسالة المسيحية للأنبياء تخاطب الانسان ككل ، وتضع تصورات لأحداث طبيعية وتاريخية يتحدث من خلالها الرب ، ومن خلالها أيضا يتم اعلان او

---

(٢٠) يشير أبا هليل سلفر الى هذه الصفة السياسية الدينية للمسيحية ويضيف اليها صفة ثالثة هى الصفة الاخلاقية فى قوله : « لقد كان المثال المسيحانى مفهوما جماعيا امتزجت فيه الطموحات السياسية بالهبة الدينية وبالمبررات الاخلاقية » . وفى مكان آخر يعطى الأسباب التالية لظهور التفكير المسيحانى : « هناك ثلاثة عوامل أدت الى انتشار الاعتقاد المسيحانى فى اسرائيل : فقدان الاستقلال القومى وما نتج عنه من حرمان . الرغبة فى الحياة فى سيادة وعزة كشعب أعيد له اعتباره فى وطنه القومى . والايمان غير المتردد فى العدالة الالهية التى من خلال قوانينها الأزلية تقرر الاسترداد القومى » . انظر :

Abba Hillel Silver. A History of Messianic Speculation in Israel from the First through the Seventeenth Centuries. Beacon Press Boston. 1959. p. IX..

(12) Ibid . p. IX.

تحقيق نهاية الأيام» (٢٢) . ويحدد شوليم طبيعة التفكير المسيحاني عند الأنبياء فيصفه بأنه تفكير مسيحاني قومي يسعى الى اعادة تأسيس بيت داود ، ويتحدث عن « المجد المستقبلي لاسرائيل العائد الى الرب .٠٠ وعن السلام الأبدى ، واتجاه كل الأمم الى اله اسرائيل الواحد ، وبعيدا عن العقائد والتصورات الوثنية» (٢٣) .

وتستمد هذه المسيحانية اصولها من بعض الكتابات النبوية فنجد عند انبياء ما قبل السبى تصويرا لهذه المسيحانية فى كلمات عاموس : « فى ذلك اليوم اقيم مظلة داود الساقطة والحصن شقوقها واقيم ردمها وابنيها كايام الدهر .٠٠ ها ايام تاتى يقول الرب يدرك الحارث الحاصد .٠٠ وارد سبى شعبي اسرائيل فيبنون مدنا خربة ويسكنون ويغرسون كروما ويشربون خمرها ويصنعون جنات ويأكلون ثمارها واغراسهم فى ارضهم ولن يقلعوا بعد من ارضهم التى اعطيتهم قال الرب الهك» (٢٤) .

وينبض سفر هوشع على ان المسيح المخلص هو ملك من نسل داود وموعده آخر الايام : « .٠٠ لأن بنى اسرائيل يقعدون اياما كثيرة بلا ملك وبلا رئيس وبلا ذبيحة وبلا تمثال وبلا أفود وترافيم . ويعد ذلك يعود بنو اسرائيل ويطلبون الرب الههم وداود ملكهم ويقرعون الى الرب والى جوده فى آخر الايام» (٢٥) . وعلى نفس المنوال يؤكد ارميا : « ها ايام تاتى يقول الرب وارد سبى شعبي اسرائيل ويهوذا يقول الرب وارجعهم الى الأرض التى اعطيت آباءهم اياها فيمتلكونها .٠٠ آه لأن ذلك اليوم عظيم وليس مثله .٠٠ ويكون فى ذلك اليوم .٠٠ انى اكسر نيره عن عنقك واقطع ربطك ولا يستبعده بعد الغرباء . بل يخدمون الرب الههم

(22) Gershom Scholem. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. Schocken Books. N. Y.. 1971. p. 5.

(٢٢) דובשני, חלק ב, עמ' 199 .

(٢٤) عاموس ٩ : ١١ - ١٥

(٢٥) هوشع ٣ : ٤ - ٥

وهكذا ايضا فى سفر حزقيال نقرا : « فاخلص غنى فلا تكون من بعد غنية واحكم بين شاة وشاة . واقيم عليها داوود ملكهم الذى اقيم لهم » (٢٦) راعيا واحدا فيرعاها عبدى داود هو يرعاها وهو يكون لها راعيا وانا الرب اكون لهم الها وعبدى داود رئيسا فى وسطهم » (٢٧) . وفى اشعيا ايضا : « اسعوا فتحيا انفسكم واقطع لكم عهدا ابديا مراحم داود الصادقة . هو ذا قد جعلته شارعا للشعوب رئيسا وموصيا للشعوب » (٢٨) .

هذه كانت بعض من امثلة كثيرة على انتشار المسيحية فى فكر انبياء بنى اسرائيل سواء ما قبل السبى او بعد السبى . وهى تشير الى داود كرمز ومثال ونموذج للملك المخلص الذى سيأتى فى نهاية الايام . وهكذا يمكن القول فى النهاية ان تفكير الانبياء قد تركز حول شخصيتين محوريتين الاولى شخصية موسى الذى اعتبر مثلا للمشرع ، وداود الذى اعتبر نموذجا للملك المخلص . وفكر الانبياء هو فكر العودة الى الديانة فى شكلها الموسوى ، والعودة الى الملك فى شكله الداوودى فى محاولة لاسترداد الدين القديم دين موسى ، واسترداد المملكة فى شكلها القديم المتمثل فى مملكة داود ..

#### د - البعد الاخلاقى لليهودية : اما الاضافة الواضحة للانبياء فتتضح

فى التركيز الشديد على الجانب الاخلاقى فى اليهودية . وهو عنصر قديم فى الديانة ، ولكن تم اهماله فى العصور السابقة على عصر النبوة الكلاسيكية . فمن المعروف ان التوراة قد اشتملت على مواد اخلاقية كثيرة وردت فى المجموعات التشريعية المختلفة وبخاصة فى كتاب العهد (٢٩) ،

(٢٦) ارميا ٣٠ : ٣ - ٩ وانظر ايضا ٣٠ : ١٨ - ٢٤

(٢٧) حزقيال ٣٤ : ٢٢ - ٢٤

(٢٨) اشعيا ٥٥ : ٣ - ٤

(٢٩) الخروج ٢٠ : ٢٢ - ٢٣ : ٣٣

وفى الوصايا العشر (٣٠) وفى مجموعة اللعنات الواردة فى سفر التثنية (٣١) . ولا يمكن انكار دور هذه المواد الأخلاقية فى جعل اليهودية ديانة ذات بعد أخلاقى ، وفى جعل التوحيد اليهودى توحيدا أخلاقيا .

ولكن مع تطور الديانة الاسرائيلية من بعد العصر المسوى بدأت عملية تقليص هذا الاهتمام الأخلاقى للديانة الموسوية لعدة أسباب . نذكر منها أولا استغراق الديانة فى مسائل الطقوس والشعائر خاصة بعد أن تم تأميس وتطوير المؤسسة الكهنوتية التى بدأت تفرض بالتدريج سيطرتها على الحياة الدينية الاسرائيلية ، وتحولت الديانة الموسوية على يدها الى ديانة كهنوتية الأمر الذى أدى الى التركيز الشديد على شئون العبادة من طقوس وشعائر وبواجبات دينية ، واهمال الجانب الروحى فى التدين ، ودور الفرد فى التجربة الدينية ، والتركيز على الجماعة والطقوس والشعائر الجماعية التى حولت جماعة بنى اسرائيل الى جماعة كهنوتية . وأصبحت الشريعة بالجمود ، ووجهت المواد الأخلاقية وجهة تخدم الخصوصية الاسرائيلية . واصبح هناك مستويان للتعامل الأخلاقى . المستوى الأول للتعامل الأخلاقى بين الاسرائيليين فى علاقاتهم ببعضهم البعض ، والمستوى الثانى للتعامل الأخلاقى بين الاسرائيليين من ناحية وغير الاسرائيليين من ناحية أخرى وهكذا خضعت الأخلاق للرؤية العنصرية التى بدأت تستمرى فى الديانة الى أن حولتها فى النهاية الى ديانة عنصرية خالية من الاتجاه العالمى .

---

(٣٠) الخروج ٢٠ : ٢ - ١٧ التثنية ٥ : ٦ - ٢١

(٣١) التثنية ٢٧ : ١٥ - ٢٦ وأنظر فى شرح المجموعات التشريعية

كل من :

Robert H. Pfeiffer. Introduction to the Old Testament. Harper & Row . N. Y. . 1948 pp. 210 - 23.

وكذلك

Otto Eissfeldt . The Old Testament . an Introduction' trans. by p. R. Ackroyd . Harper & Row . N. Y. . 1972. pp 212-218



ومع عصر النبوة الكلاسيكية يبدأ هذا التغير الجذرى فى المضمون الأخلاقى لليهودية فيحوّله بالتدريج من مضمون أخلاقى خاص الى مضمون أخلاقى عام ، وهى عملية تتم على مستوى الديانة كلها . فقد رد الأنبياء العلة الأساسية فى التدهور الدينى والسياسى الذى أصاب بنى اسرائيل الى العامل الأخلاقى . ولهذا لا يمكن أن تتم العودة الحقيقية الى ديانة موسى الا من خلال بعث الجانب الأخلاقى والروح الأخلاقية فى الدين . وكان اول ما اتجه الأنبياء الى التركيز عليه توضيح العلاقة العضوية بين الدين والأخلاق . وهى علاقة واضحة فى التشريع الموسوى ، لكنها اختلفت مع تأثير العودة الى الطبيعة والعبادة الوثنية من بعد عصر موسى( ٣٢) . وللتأكيد على هذه العلاقة بين الدين والأخلاق يأتى تصور الأنبياء لاله فى شكل الاله الشخصى الأخلاقى - اى الذى يتحلى بمجموعة من الصفات الأخلاقية - وايضا فى شكل الاله صاحب المطالب الأخلاقية الواجبة على من يعبده . ويأتى هذا التأكيد على الصفة الروحية الأخلاقية فى الذات الالهية بعد التأكيد على وحدانيته المطلقة مباشرة . ويوضح سفر هوشع هذا المنحى الجديد فى قوله : « انى أريد رحمة لا ذبيحة ومعرفة الله اكثر من محرقات »( ٣٣) . وكذلك فى قوله : « ازرعوا لأنفسكم بالبر . احصدوا بحسب الصلاح . احرقوا لأنفسكم حرثا فانه وقت لطلب الرب حتى يأتى ويعلمكم البذر »( ٣٤) . وفى موقع آخر يقول : « احفظ الرحمة والحق وانتظر الهك دائما »( ٣٥) . وكذلك : « ان طرق الرب مستقيمة والابرار يسلكون فيها . . . واما المنافقون فيعثرون فيها »( ٣٦) .

(32) Epstein. pp. 55 - 6

وانظر كذلك

Kaufmann The Religion of Israel p. 345.

(٣٣) هوشع ٦ : ٦

(٣٤) هوشع ١٠ : ١٢

(٣٥) هوشع ١٢ : ٦

(٣٦) هوشع ١٤ : ٩

كل هذا التأكيد الأخلاقي يتم في إطار الاعتقاد في شخص الاله الواحد :  
 « وانا الرب الهك من أرض مصر والمها سوى لست تعرف . ولا مخلص  
 غيري » (٣٧) . ونجد في عاموس دعوة صريحة الى عدم الفصل بين  
 الألوهية والواجب الأخلاقي حيث يقول : « اطلبوا الرب فتحبوا ...  
 يا ايها الذين يحولون الحق أفسيتينا ويلقون البر الى الأرض » (٣٨) .  
 وكذلك : « اطلبوا الخير لا الشر لكي تحبوا فعلى هذا يكون الرب اله  
 الجنود معكم . ابغضوا الشر وأحبوا الخير وثبتوا الحق في الباب لعل  
 الرب اله الجنود يتراءف مع بقية يوسف » (٣٩) .

ويؤكد ارميا أيضا على فكرة الاله الشخصي الأخلاقي في قوله :  
 « لا يفتخرن الحكيم بحكمته ولا يفتخر الجبار بجبروته ولا يفتخر الغنى  
 بغناه . بل بهذا ليفتخرن المفتخر بأنه يفهم ويعرفنى انى انا الرب الصانع  
 رحمة وقضاء وعدلا في الأرض لأنى بهذه أسر يقول الرب » (٤٠) . وكذلك  
 نجد اشعيا يبرز هذا الجانب الأخلاقي في الدين فيقول : « اعزلوا شر  
 أعمالكم من أمام عيني كفوا عن فعل الشر . تعلموا فعل الخير . اطلبوا  
 الحق انصفوا المظلوم اقضوا لليتيم حاموا عن الأرملة » (٤١) .

ومن خلال هذه الاضافات الأساسية اعطى الانبياء تصورا خاصا بهم  
 عن طبيعة الديانة الاسرائيلية ، وقد جاء هذا التصور ليمثل مرحلة هامة  
 من مراحل تطور الديانة الاسرائيلية عبر التاريخ . وقد تلت هذه الاضافات  
 النبوية شروحا وتفسيرات على يد الأجيال التالية لعصر النبوة الكلاسيكية .  
 ومع ذلك فقد ظل التراث الدينى النبوى يمثل القاعدة الأساسية في بناء  
 الديانة اليهودية فيما بعد ، وذلك لشموله على المعطيات الدينية للعصر

(٣٧) هوشع ١٣ : ٤

(٣٨) عاموس ٥ : ٦ - ٧

(٣٩) عاموس ٥ : ١٤ - ١٥

(٤٠) أرميا ٩ : ٢٣ - ٢٤

(٤١) اشعيا ١ : ١٦ - ١٧

الموسى بالاضافة الى ادخال مفاهيم البعث والثواب والعقاب والخلص واحياء الجانب الأخلاقى . واعتمادا على التراث الدينى النبوى بدأت فى العصور التالية محاولات وضع البناء النظرى للديانة اليهودية على يد علماء التلمود ومن خلال التصور النبوى والتلمودى للديانة وضع علماء اليهود فى العصر الوسيط الأساس العقائدى لليهودية من خلال تنظيرات مسعديا الفيومى وكذلك موسى بن ميمون الذى وضع أصول اليهودية فى شكلها الأخير فيما عرف باسم المبادئ الثلاثة عشر . وهى الاعتقاد فى وجود الخالق ووحديته ، وتزيهه ، وأبديته ، وأحقية العبادة له وحده ، والاعتقاد فى الرضى النبوى ، وأن موسى اعظم الانبياء والاعتقاد فى الوحي بالشرعية الى موسى فى سيناء ، وثبات الشريعة المرحى بها ، والاعتقاد فى أن الله عالم ، والاعتقاد فى الثواب والعقاب فى هذه الدنيا وفى الآخرة ، وفى قدوم المسيح ، وفى بعث الموتى (٤٢) . وكثير من هذه الاعتقادات هى بلا شك من انجازات الانبياء البارزة وضافتهم الى الديانة اليهودية ، وقد أصبحت من بعدهم عقائد ثابتة فيها .

### ثانيا : الوظيفة السياسية للنبوة

لم تكن وظيفة الأنبياء فى بنى اسرائيل وظيفة دينية خالصة ، ولكن تشعبت وظائف النبوة لتخدم اهدافا أخرى غير الهدف الدينى . فقد اتسمت رسائلهم بأنها رسائل اصلاح عام للحياة الاسرائيلية فى كل جوانبها وانشطتها المختلفة .

ولعل الدور البارز للأنبياء يتجلى فى المجال السياسى الذى شاركوا فيه بكل قوتهم حيث توجهت بعض جهودهم الى اصلاح الأوضاع السياسية ، وابداء الراى والمشورة فى الأحداث السياسية الهائلة التى جرت فى

---

(42) Louis Finkelstein. The Jewish Religion Its Beliefs and Pracices in . The Jews : Their Religion and Culture. ed by L. Finke'stein . Schocken Books. V. Y. . 1971 p. 485.

فى عصرهم ، والحكم على الملوك السىاسى للملوك والحكام فى اسراىل وىهوذا من وجهة نظر دىنىة . وقد اشرنا من قبل الى ما تسبب فى ذلك من اضطهاد ومعاناة للأنبىاء من قبل ملوك وحكام عصرهم .

وقد كانت هناك أسباب قویة دفعت الأنبىاء دفعا الى العمل السىاسى وربما دون رغبة حقیقیة من جانبهم(٤٣) . وأول هذه الأسباب ضخامة الأحداث التارىخیة ، وتأثیرها الفعال على تاریخ بنى اسراىل ، وقصور الملوك والحكام فى مواجهة هذه الأحداث ، فقد شاهد عصر النبوة الكلاسیکیة أهم أزمات التارىخ الاسراىلی القدیم ، ومن بینها سقوط دولتى اسراىل وىهوذا فى ید الآشوریین والبابلیین على التوالى ووقوع السبى البابلی . هذا على المستوى المحلى . أما على المستوى العالمى فقد اشتد الصراع فى هذه الفترة بین قری بلاد النهرین من ناحية والقوة المصریة القدیمة من ناحية أخرى ، وبینهما وبن الحیثیین و غیرهم من شعوب الشرق الأدنى القدیم . وقد انعكس هذا الصراع على أوضاع الاسراىلیة عامة بحکم موقع فلسطین المتوسط بین هذه القوى المتصارعة ، فاختلفت ولاءاتها السیاسیة باختلاف القوة المسیطرة ، وتأرجحت تبعیثها السیاسیة بین الولاء لبلاد النهرین أو لمصر القدیمة . وفى ظل هذا الوضع السیاسى الداخلى والخارجى كان على الأنبىاء ان یقولوا كلمتهم فى هذه الأوضاع السیاسیة لقوهم ، وهى حکم دینى على سیاسة العصر ربطوا فىه بین سلوك ملوکهم وحکامهم وغباب الوازع الدینى الأمر الذى سبب الوقوع فى هذه الأزمات التارىخیة الطاحنة .

(٤٣) یقول برنارد اندرسون ان النبى كان اکثر صلاحیة من الكاهن فى مواجهة الأزمات السیاسیة ، وذلك لأن اهتمامات الكاهن لا تتعدى الأمور المرتبطة بالعبادة والشعائر ، أما النبى فكانت لده القدرة على فهم الأحداث الجاریة وتفسیر معناها والنطق بفقوى الارادة الالهیة ، وكثیرا ما خرج الأنبىاء لاعلان كلمة الرب فى مواقف وأزمات سیاسیة متعددة .

انظر :

B . Anderson. Understanding the Old Testament. p. 187

هكذا كان اشتراك الأنبياء فى النشاط السياسى لعصورهم انما هو بمثابة تقويم للسلوك السياسى للملوك والحكام ، وتعويض للعجز السياسى الواضح الذى ابداه هؤلاء تجاه أحداث عصرهم ، واطهار وجهة النظر النبوية فيها ، وتقديم المشورة السياسية لشعوبهم ، وتوضيح الأخطاء السياسية التى وقع فيها بعض ملوك اسرائيل ويهوذا ، واعطاء تفسير دينى لهذه الأحداث التاريخية بربط وقوعها بتدهور الأوضاع الدينية واخلاقية ، والبعد عن العبادة الصحيحة ، وانتشار الأمراض الاجتماعية المختلفة . وقد اشرنا من قبل الى اختلاف موقف الأنبياء عن موقف انبياء البلاط واصحاب الوظائف الثابتة الذين نافقوا الملوك والحكام ، وتنبأوا لهم بما يرضيهم (٤٤) ، وساعدوا بذلك على افساد الأوضاع السياسية حيث اعتمد بعض الملوك على تنبؤاتهم السياسية التى لم تكن مواكبة لطبيعة الأحداث الجارية وما ادت اليه فى النهاية من دمار سياسى واخلاقى (٤٥) .

وقد افرزت هذه الوظيفة السياسية للنبوة ثلاثة أمور على غاية من الأهمية فى فهم ظاهرة النبوة الاسرائيلية ، وفى فهم الوظيفة العامة للأنبياء فى بنى اسرائيل . وهذه الأمور هى : النقد النبوى السياسى ، والتاريخ لأحداث التاريخ الامرائيلى وتدوينه ، وتفسير التاريخ . وفى الصفحات التالية نتناول هذه الأمور الثلاثة بشئء من التفصيل .

## ١ - النقد السياسى :

يعتبر النقد السياسى من أهم جوانب النشاط السياسى للأنبياء ، حيث اخضعوا أحداث العصر للتطليل النقدى هادفين الى توضيح الأخطاء السياسية التى وقع فيها ملوك وحكام بنى اسرائيل فى محاولة لتقويم المسار

(٤٤) انظر الملوك الأول ٢٠ : ١٣ - ١٥ ، ٢٢ : ٦ والملوك الثانى ٢٣ : ٢ ونحميا ٦ : ١٠ - ١٤ ، ٩ : ٣٢ : اشعيا ٣٠ : ١٠ ، ارميا ٢ : ٨ ، ٥ : ٣١ ، حزقيال ١٢ : ٢٤ ، ١٣ : ٦ - ٧  
(45) Heaton. P. 37.

السياسى ، وتوجيهه الوجهة التى اعتقد الأنبياء انها الوجهة السلمية للسياسة الاسرائيلية فى عصورهم . وقد احتوى هذا النقد على تقويمين فى وقت واحد الأول لسياسة ملوك اسرائيل ويهوذا ، والثانى لسياسة القوى الكبرى فى الشرق الأدنى القديم آنذاك .

ونأخذ مثالا على هذا النقد السياسى من المواجهة التى نشأت بين النبى ايليا والملك آحاب الذى حكم فى السامرة فى منتصف القرن التاسع قبل الميلاد . وسبب اختيارنا لهذا المثال يعود الى انه يشتمل فى الحقيقة على نقد دينى وسياسى فى آن واحد . فقد سار آحاب على نهج سابقة فى سماحه للثقافة الكنعانية ومظاهر العبادة الوثنية بالانتشار فى المملكة الشمالية ممثلة فى عبادة البعل(٤٦) . وقد دعم آحاب هذا النهج الدينى بخطورة سياسية هامة حيث تزوج ابنة ملك مدينة صور الفينيقية - التى كانت المركز الرئيسى لعبادة البعل - فيها وصف بأنه زواج سياسى عند بعض الدارسين(٤٧) . وقد عملت الملكة - وتدعى ايزابيل - على نشر ديانتها الوثنية من خلال تأثيرها المباشر على زوجها الملك آحاب واضطهدت الأنبياء . وهنا يظهر النبى ايليا لى يتخذ موقفا سياسيا دينيا ضد الملك آحاب وزوجته الملكة فى نفس الوقت فى محاولة يائسة لاصلاح هذا الوضع الدينى السياسى . وتظهر فى الاقتباس التالى بعض العبارات النقدية الموجهة من ايليا الى آحاب : « ولما رأى آحاب ايليا قال له آحاب أنت مكر اسرائيل . فقال لم اكر اسرائيل بل أنت وبيت ابيك بتركهم وصايا الرب وبسرك وراء البعليم »(٤٨) . ويضع ايليا الشعب كله فى موقف التحدى امام الملك ، ويخيرهم بين طريق الملك وطريق الرب : « فتقدم ايليا الى جميع الشعب وقال حتى متى تعرجون بين الفرقتين ان كان الرب هو الله فاتبعوه وان كان البعل فاتبعوه فلم يجبه الشعب

(٤٦) الملوك الأول ١٦ : ٢٩ - ٣٣

(٤٧) أنظر : Rolf Rendtorff . God's History p. 41.

(٤٨) الملوك الأول ١٨ : ١٨

بكلمة «(٤٩) . ويتحدى أيضا انبياء البعل : « ثم تدعون باسم آلهتكم وأنا ادعو باسم الرب والاله الذى يجيب بنار فهو الله »(٥٠) . ويصل هذا التحدى الى درجة السخرية بالبعل اله آحاب وايزابيل : « وعند الظهر سخر بهم ايليا وقال ادعوا بصوت عال لأنه اله . لعله مستغرق أو فى خلوه أو فى سفر أو لعله نائم فيتنبه »(٥١) .

وفى سفر ارميا لا يتوقف دور النبی عند حد النقد السياسى لاحداث العصر ولكن يقدم أيضا المشورة السياسية من خلال التنبؤات التى يمكن ان نصحها بانها تنبؤات سياسية عن مستقبل الاحداث رغم الطابع الدينى الذى تتسم به هذه التنبؤات(٥٢) . ومن هذا النقد السياسى قول ارميا : « ويل للرعاة الذين يهلكون ويبددون غنم رعيتى يقول الرب . لذلك هكذا قال الرب اله اسرائيل عن الرعاة الذين يرعون شعبى . انتم بددتم غنمى وطردهتموها ولم تتعهدوها هانذا اعاقبكم على شر اعمالكم يقول الرب »(٥٣) . وتشير هذه الفقرة الى ان الوظيفة الاساسية للحكم رعاية المحكومين فاذا ما اخل الملوك بهذه الوظيفة وجب خلعهم وتعيين من يقوم بتحقيق رعاية الرعية .

ومن التنبؤات السياسية لارميا توقعه بسقوط البلاد فى يد نبوخذ نصر ملك بابل بسبب معصية الشعب وملوكه : « ومن اجل انكم لم تسمعوا

(٤٩) الملوك الاول ١٨ : ٢١

(٥٠) الملوك الاول ١٨ : ٢٤

(٥١) الملوك الاول ١٨ : ٢٧

(٥٢) يعتبر روولى التنبؤ بالاحداث عنصرا هاما من عياصر النبوة الاسرائيلية ، وهو تنبؤ بالمستقبل مبنى على اساس معرفة بالحاضر ، وموجه كتحذير بالمخاطر والكوارث التى يمكن ان تقع . ويرتبط بالرسالة الروحية للنبي انظر :

(٥٣) ارميا ٢٣ : ١ - ٤

لكلامى هانذا ارسل فأخذ كل عشائر الشمال يقول الرب والى نبوخذ نصر  
عبدى ملك بابل وآتى بهم على هذه الأرض وعلى كل سكانها ٠٠٠ وتصير  
كل هذه الأرض حُرابا ودهشا وتخدم هذه الشعوب ملك بابل سبعين سنة  
ويكون عند تمام السبعين سنة انى اعاقب ملك بابل وتلك الأمة يقول الرب  
على اثمهم وأرض الكلدانيين وأجعلها خرابا أبدية «(٥٤) . ويقدم ارميا  
المشورة السياسية فينصح قومه قائلا : « اخدموا ملك بابل واحيوا . لماذا  
تصير هذه المدينة خربة «(٥٥) . ويدعو ارميا المسيبين الى التكيف  
مع وضعهم السياسى الجديد : « هكذا قال رب الجنود اله اسرائيل لكل  
السبى الذى سببته من اورشليم الى بابل . ابنوا بيوتا واسكنوا واغرسوا  
جناات وكلوا ثمارها خذوا نساء ولدوا بنين وبنات . واكلثرو هناك  
ولا تقلقوا واطلبوا سلام المدينة الى سبيتكم اليها وصلوا لاجلها الى الرب  
لانه بسلاها يكون لكم سلام «(٥٦) .

ويرفض ارميا وجهة النظرالسياسية التى سادت لدى الغالبية من  
الشعب ولدى الحكام بان يلجاوا الى مصر هربا من الخضوع لبابل : « قد  
تكلم الرب عليكم يا بقية يهوذا لا تدخلوا مصر . اعلموا علما انى قد  
انذرتكم اليوم ٠٠٠ ان كنتم تجعلون وجوهكم للدخول الى مصر وتذهبون  
لتتغربوا هناك يحدث ان السيف الذى انتم خائفون منه يدرككم هناك فى  
ارض مصر والجوع الذى انتم خائفون منه يلحقكم هناك فى مصر فتموتون  
هناك . فصارت كلمة الرب الى ارميا النبى قائلة هكذا قال الرب اله  
اسرائيل هكذا تقولون لملك يهوذا الذى ارسلكم لتستشيرونى . هان جيش  
فرعون الخارج اليكم لمساعدتكم يرجع الى ارضه الى مصر ويرجع  
الكلدانيون ويحاربون هذه المدينة . «(٥٧) . ويشير الحوار السياسى

(٥٤) ارميا : ٢٥ : ١٨ - ١٤

(٥٥) ارميا ٢٧ : ١٧

(٥٦) ارميا ٢٩ : ٤ - ٧

(٥٧) ارميا ٤٢ : ١٣ - ١٦ ، ١٩ ، ٣٧ : ٦ - ٨



الدائر بين ارميا وصديقا ملك يهوذا الى تعاطف بعض الملوك مع الانبياء ،  
وأخذهم بالرأى السياسى للأنبياء ، وتقديرهم لهذا الرأى رغم مخاوفهم من  
شعوبهم : « فأرسل الملك صدقيا وأخذ ارميا النبى اليه . . وقال الملك  
ارميا انا أسألك عن أمر لا تخف عنى شيئا . . فقال ارميا لصدقيا . .  
ان كنت تخرج خروجا الى رؤساء ملك بابل تحيا نفسك ولا تحرق هذه  
المدينة بالنار بل تحيا أنت وبيتك . . فقال صدقيا انى اخاف من اليهود  
الذين قد سقطوا للكلدانيين لئلا يدفعونى ليدهم فيزدرؤا بى » (٥٨) .

وهكذا يتضح من هذه الاقتباسات السابقة من كتابات الانبياء ان  
الانبياء تدخلوا بشكل مباشر فى النشاط السياسى لعصرهم ، فأبدوا  
آراءهم فى احداث العصر ، واتخذوا مواقف سياسية ثابتة ضد الملوك أو  
معهم ، وقدموا النصائح والمشورة للشعب والملوك ، وحاولوا توجيه  
سياسة يومهم الوجهة التى اعتقدوا انها معبرة عن رغبة الارادة الالهية ،  
خاصة وأنهم ردوا مشورتهم السياسية الى تنبؤات تلقوها من خلال الوحي ،  
فأصبح التنبؤ السياسى جزءا لا يتجزأ من العمل الدينى للنبى ، وكذا على  
ان الوظيفة السياسية ما هى الا وجه من وجوه النشاط النبوى المتعدد  
الجوانب .

## ٢ - تدوين التاريخ وتفسيره :

مما لا شك فيه ان كتابات الانبياء اشتملت على مادة تاريخية ضخمة  
تغطى فترات طويلة من عمر التاريخ الاسرائيلى تمتد من موت موسى عليه  
السلام الى نهاية العصر الفارسى تقريبا . فالقسم الثانى من العهد القديم ،  
 والمعروف بالانبياء ، يشتمل على ما يسمى بالانبياء الأوائل . وهو  
عبارة عن مجموعة من الكتب سميت بالكتب التاريخية ، وتضم أسفار  
يشوع والقضاة وصموئيل الأول والثانى والملوك الأول والثانى . كما

يشتمل هذا القسم أيضا على مجموعة الأنبياء الأواخر ، وتضم أسفار الأنبياء « الكبار » وهم : اشعيا وارميا وحزقيال واسفار الأنبياء « الصغار » وهم : هوشع وعاموس ويوثئيل وعوبيديا ويونان وميخا وناحوم وحبقوق وصفنيا وحجى وزكريا وملاخى . وقد حدد النقاد تاريخ تدوين آخر هذه الأسفار وهو ملاخى بعام ٤٦٠ ق.م .٠٠ تقريبا وقد اشار مدون هذا السفر الى نهاية عصر النبوة بتأكيده على التمسك بشريعة موسى المكتوبة لتحل مكان التوجيه الحى لكلمة الأنبياء : « اذكروا شريعة موسى عبنى التى ادرته بها فى حوريب على كل اسرائيل الفرائض والاحكام » (٥٩) .

ومع اخذنا فى الاعتبار للمشاكل النقدية الخاصة بنسبة كتابات الأنبياء الى الأنبياء أنفسهم ، او الى كتاب آخرين غيرهم مسئولين عن تصنيف هذه الكتابات .٠٠ فان طبعة كتابات الأنبياء تشير الى وظيفة هامة من وظوائف النبوة الا وهى تدوين التاريخ . وليس من المغالاه فى شىء ان نعتبر الأنبياء المذكورين سابقا مؤرخى عصورهم بما تركوه من سجلات وتدوينات واخبار تاريخية فى أسفارهم مع تباينهم فى ذلك بصرف النظر عن كونهم هم الذين دونوا هذه الأسفار ، ام انها دونت عن طريق كتاب آخرين اذ لا شك فى ان هؤلاء الكتاب الآخرين اعتمدوا على مادة الأنبياء واقوالهم ووعظهم فى تدوين أسفار الأنبياء .

وتشتمل أسفار الأنبياء الأوائل او مجموعة « الأسفار التاريخية » على وصف تاريخى لأحداث الفترة الممتدة من موت موسى عليه السلام الى زمن المسبى البابلى . وقد جمع المؤرخ الاسرائيلى مادته من مصادر متعددة من بينها الروايات الشفهية المختلفة والمصادر المكتوبة والوثائق الرسمية ، بلاضافة الى ما شاهده المؤرخ من أحداث معاصرة . وقد سار فى كتابته للتاريخ على نهج جمع المادة التاريخية ، وتقديمها كما هى من

(٥٩) ملاخى ٤ : ٤ وانظر Rowley - p. 124 .

خلال عملية ربط بسيطة لشتات الأخبار والأحداث التاريخية التي جمعها<sup>٦٠</sup> وبمعنى آخر ، لم يقد هذا المؤرخ بعملية تركيب الأحداث التاريخية ووضعها فى شكل ، وُلّف تاريخى ، بل اكتفى بتدوين المادة كما وصلتته من مصادرها دون تدخل حقيقى من جانبه فى إعادة صياغتها وتحريرها ، محتفظا بأسلوبها الأسمى وبالفاظها ، بل وبوجهة النظر التي تعرضها (٦٠) وكثيرا ما تجده يعطى وصفين تاريخيين ، أو يعرض وحدتين مختلفتين أو اكثر لنفس الأحداث مكتفيا بعملية ربط بسيطة بينهما . لهذا السبب فالمؤرخ الاسرائيلى فى هذه المرحلة هو مجرد جامع للمادة التاريخية محافظا بالتقريب على شكلها الأسمى بما قد يكون فيه من تناقضات أو اخطاء . ومع ذلك نتوقع أن يكون المؤرخ فى هذه المرحلة قد اختار مادته من بين مواد متعددة ، وأن تكون قد تحكمت فى عملية الاختيار عوامل مرتبطة بنظرة المؤرخ واتجاهه ، وربما يكون قد استغل المادة التاريخية الموجودة امامه للتاكيد على هذه النظرة التي يتبناها . وهذا ينقلنا من مهمة تدوين التاريخ الى مهمة اخرى هي تفسير التاريخ من خلال الحكم على الشخصيات والأحداث من وجهة النظر الدينية أو اللاهوتية التي يمثلها المؤرخ .

ويذكر هوج اندرسون ان السبب فى تسمية هذه الكتابات التاريخية بالانبياء الأوائل يعود الى حقيقة ان هذه الكتابات التاريخية تسيطر عليها النظرة النبوية التي نجدها فى كتابات الانبياء المتأخرين . ومضمون هذه النظرة هو الاختيار الالهى لبني اسرائيل كشعب للرب المسيطر على كل التاريخ وهو الرب العادل يعاقب على الخطيئة ويكافئ على الخير . وان هذه الكتب التاريخية تشترك مع كتب الانبياء المتأخرين فى نظرتها الى تاريخ اسرائيل على أنه تاريخ علاقة الشعب بالاله (٦١) . وهن

(60) Gordon Robinson *Historians of Israel : I and 2, Samuel I and 2 Kings*. Lutterworth Press, London. 1962 . p. 26

(61) Hugh Anderson. *Historians of Israel. I. and II Chronicles, Ezra . Nehemiah*. Lutterworth Press . London. 1962 . p. 14

الأمثلة الواضحة على هذا الاتجاه النبوي عند مؤرخي الكتب التاريخية الحكم مثلا على شخصية عمرى ملك اسرائيل فى الشمال على انه « فعل الشر فى عينى الرب » على الرغم من ان الوثائق الآشورية تشير الى عمرى على انه اعظم ملوك اسرائيل بل وتسمى اسرائيل « أرض عمرى » كما يشير نقش ميشع الموابى الى قوة عمرى الذى اخضع مواب لسنوات طويلة . والملاحظ كما يرى اندرسون ان مؤرخى سفر الملوك لا يهتمون بأعمال عمرى وتوسعاته قدر اهتمامهم بتوضيح لعنة الرب التى وقعت بعمرى مركزة على علاقة عمرى بالرب بدلا من التركيز على علاقة عمرى بالاقوام او الأمم الأخرى وهذا يعتبره اندرسون توجهها نبويا لمؤرخ سفر الملوك (٦٢) .

ونظرا لان هذه المجموعة من الأسفار تشتمل على سير مجموعة من الأنبياء مثل صهوثيل وجاد ونائان وايليا واليشع وغيرهم ، فان تأثير هذه الشخصيات النبوية الأولى واضح فى وصف الأحداث ، وفى طريقة تدوينها ، وفى الروح التى صيغت بها هذه المجموعة من الكتابات التاريخية ، بل وايضا فى الشكل الذى تم به وصف تطور الشخصيات النبوية داخل هذه الكتابات ذات الطابع التاريخى مما يعطيها فى بعض الأحيان شكل السير الذاتية لأنبياء هذه المرحلة وعلاقتهم بملوك وحكام المملكة ، وتعليقهم لانقسامها ثم سقوطها وما ترتب على ذلك من أحداث السبى .

ومما لا شك فيه ان الأنبياء المتأخرين - الكبار منهم والصغار - اهتموا اهتماما كبيرا بتفسير التاريخ ، الأمر الذى يجعلنا ننظر الى كتاباتهم على انها كتابات دينية تقدم رؤية دينية لاهوتية للتاريخ الاسرائيلى وأحداثه ، وكان من الضرورى ان يلجأ الأنبياء فى كتاباتهم هذه الى

(٦٢) المرجع السابق ص ١٤ - ١٥ وانظر

تقديم بعض الوصف التاريخى مثلا فى تدوين الاحداث التاريخية لعصورهم .  
فالوصف التاريخى يحتل فى الحقيقة المرتبة الثانية عندهم ، وهو تمهيد  
لتقديم الحكم الدينى اللاهوتى على الاحداث التاريخية الموصوفة (٦٣) .  
وهكذا جمع الانبياء المتأخرون بين وظيفة التدوين التاريخى لاحداث  
عصورهم وبين التفسير الدينى للتاريخ ، والذى هو هدفهم الاساسى .  
ومما لا شك فيه ان الانبياء بعملية الجمع هذه قد سدوا نقصا واضحا  
فى عملية التدوين التاريخى اذ لم يظهر فى بنى اسرائيل مؤرخون يقومون  
بهذا العمل ، سواء كمؤرخين محترفين يعملون فى بلاط الملوك والحكام  
يسجلون الاحداث التاريخية كموظفين تابعين للبلاط الذى يعملون فيه ،  
او كمؤرخين مستقلين عن البلاط . ولعل اول مؤرخ يهودى صاحب منهج  
واضح فى التدوين التاريخى هو يوسف بن متى ( جوز يفوس ) ( ٣٨ -  
١٠٠ م ) وقد خلت العصور الاسرائيلية السابقة من هذه الوظيفة  
فاضطلع بها الانبياء فى كتاباتهم التى هى سجلات ووثائق تاريخية  
لعصورها اذا ما خلاصناها من الاحكام النبوية على الاحداث المذكورة  
فيها .

ونظرا لان التدوين التاريخى لم يكن الهدف الاساسى للكتابات  
النبوية ، فان هذه الأعمال لا تخلو من عيوب واضحة للعيان اذا  
ما اخضعناها للنقد التاريخى ، خاصة فيما يتعلق بأسلوب ومنهج الكتابة  
التاريخية . واول هذه المآخذ النقدية انها ليست كتابات تاريخية

---

(٦٣) يعتقد زمرلى ان الانبياء لم يستمدوا مهمتهم من التاريخ واحداثه  
ولهذا لا يجب النظر اليهم كمفسرين محترفين للتاريخ يراقبونه ويطلون  
احداثه « لقد كان سر النبوه ان الانبياء على الرغم من علاقاتهم القريبة  
من التاريخ المعاصر لهم . كانوا مدركين لكونهم سفراء للرب الذى تربع  
على هذا التاريخ وتحكم فيه » انظر :

Kaufmann. The Religion of Israel p. 343 : Zimmirli. p. 66

موضوعية (٦٤) فهي لا تعطى تحليلاً تاريخياً يخضع لأصول علمية ، كما هو الحال فى علم التاريخ . ولكنها تدافع عن موقف تاريخى معين لدوافع دينية لاهوتية . وفى سبيل هذا الدفاع قد تتغاضى عن العوامل الحقيقية التى تحرك الأحداث التاريخية ، وتهمل الأسباب أو العلل التاريخية وذلك برفض الأسباب الانسانية للأحداث ، والتقليل من أهمية الدور الانسانى فى صناعة التاريخ بتجاهل القوى السياسية والعسكرية وراء أحداث التاريخ وربط هذه القوى ربطاً متعسفاً بالتاريخ الاسرائيلى ، اما من خلال تفسير هذه القوى على أنها ادوات الهية لتأديب اسرائيل الأثمة ، أو اعتبار ما تقوم به هذه القوى من أعمال سياسية وعسكرية على أنه موجه فى النهاية لخدمة العلاقة العضوية بين الاله والشعب ، وتوضح سيطرة الاله على التاريخ العام للبشرية (٦٥) . ولا بأس على الاطلاق من أن تكون هناك فلسفة للتاريخ أو رؤية تاريخية لدى المؤرخ بحكم من خلالها على التاريخ البشرى ، ولكن لا يجب أن تتكون هذه الفلسفة التاريخية على حساب

---

(٦٤) يعود انعدام الموضوعية هنا الى أن الحقائق والوصف الدقيق لا تمثل الأهمية الأولى عند المؤرخ الاسرائيلى . فهو يهتم أولاً وأخيراً بالمعانى التى تكمن خلف الأحداث والحقائق . ولذلك لا يجب فى نظر هوج أندرسون أن نسال عن صحة الأحداث وأن كانت قد وقعت بالفعل ، ولكن يسأل عن الرسالة التى تهدف اليها الروايات التاريخية ، وما هو هدف المؤرخ من روايتها . ان التاريخ الذى وصلنا من خلال العهد القديم ما هو الا تاريخ دعاية دينية .

انظر :

H. Anderson. The Historians of Israel (2) p. 22-8.

وانظر ايضا :

H H. Rowley. The Growth of the Old Testament . p. 51

(65) Hans waiter wolff The Old Testament. p. 91

الحقائق التاريخية (٦٦) ، وعلى أساس من اغفال الأسباب الحقيقية للحدث التاريخي الذي ينتج عن تفاعل عناصر الزمان والمكان والانسان ، والذي يحدث داخل الاطار الزمني والمكاني والانساني .

ومن المآخذ الأخرى على هذا المنهج فى كتابة التاريخ التناقض الواضح فى صلب المادة التاريخية ، والناتج أصلا عن اختلاف فى المصادر التى استقى المؤرخ منها مادته ، واتجاهات هذه المصادر . وقد أدى هذا الى عدم تحرى الدقة الكافية فى وصف الأحداث ، وعدم التثبت فى كثير من الأحيان من اتجاه المصدر ورؤيته ، فنجد رؤى متعارضة داخل الوحدة الأدبية الواحدة ، مما يؤكد تداخل المادة التاريخية واختلاطها . وهى تحدث نتيجة الاهتمام المحض بجمع المعلومات التاريخية ، والرغبة فى الاحتفاظ بها على شكلها ، فتثبت جميعا فى النص الواحد ، دون تنسيق داخلى بينها ، ودون تخلص من التناقضات التى يمكن أن تكون موجودة فيها ، او المغالطات التى تسربت اليها ، وفى نفس الوقت يحدث تكرار للموصف التاريخي لا مبرر له فى كثير من الأحيان ويزيد من اضطراب النص التاريخي .

---

(٦٦) هناك ظاهرة مشتركة عند مؤرخى العهد القديم . وهى تركيزهم على المعنى والدرس المستفاد من الأحداث أكثر من تركيزهم على الأحداث ذاتها . ويعلق هوج على هذه الظاهرة بقوله : « انهم يستخدمون التاريخ لتوصيل آرائهم ومعتقداتهم الدينية » انظر :

The Historians of Israel (2) p. 27.

وانظر ايضا :

H. H. Rowley The Growth of the Old Testament p. 50 - 1

## ثالثا : الوظيفة الاجتماعية للنبوّة

### ١ - تحليل الأوضاع الاجتماعية :

كان الإصلاح الاجتماعى بلا شك أحد الأهداف الأساسية للنبوّة الاسرائيلية . وهو يأتى كنتيجة مباشرة لاصلاح الأوضاع الدينية والسياسية لبنى اسرائيل على يد مجموعة الأنبياء الذين ظهوروا فى العصر الكلاسيكى للنبوّة الاسرائيلية . فقد انتشرت مجموعة من الشرور والأمراض الاجتماعية نتيجة التدهور الدينى والايحلال الخلقى . وقد قام الأنبياء فى بنى اسرائيل بابرار هذه الشرور ، وتحليلها ، وتوضيح تأثيرها على جماعة بنى اسرائيل ، وانعكاساتها فى حياة وسلوك هذه الجماعة . ويصف هوشع هذا الوضع الاجتماعى الفاسد فى عبارة موجزة بقوله : « ان للرب محاكمة مع سكان الأرض لأنه لا امانة ولا احسان ولا معرفة الله فى الأرض . لعن وكذب وقتل وسرقة وفسق » (٦٧) . ويرد هوشع هذا كله الى الجهل بشريعة الرب : « قد هلك شعبي من عدم المعرفة لأنك أنت رفضت المعرفة ارفضك أنا حتى لا تكهن لى ولأنك نسيت شريعة الهك انى ايضا انا نبيك .. » (٦٨) . ولهذا تأثيره المباشر على الوضع السياسى : « انهم الآن يقولون لا ملك لنا لأننا لا نخاف الرب فالملك ماذا يصنع بنا .. قد كره اسرائيل الصلاح فيتبعه العدو ، هم اقاموا ملوكا وليس منى . اقادوا رؤساء وأنا لم اعرف .. يدعون مصر . يمشون الى آشور .. الآن صاروا بين الأمم كأناء لا مسرة فيه » (٦٩) . اما عن الإصلاح الاجتماعى فلا يتم الا من خلال الإصلاح الدينى بالعودة الى الرب وشريعته : « فارجع الى الهك . احفظ الرحمة والحق وانتظر الهك دائما .. ارجع يااسرائيل الى الرب الهك لأنك قد تعثرت باثمك .. »

(٦٧) هوشع ٤ : ١ - ٢

(٦٨) هوشع ٤ : ٦ - ١٠ .

(٦٩) هوشع ١٠ : ٣ ، ٨ : ٣ - ٤ ، ٧ : ١١ ، ٨ : ٨



فان طرق الرب مستقيمة والأبرار يسلكون فيها واما المنافقون فيعثرون فيها «(٧٠) .

ويعطى عاموس صورة أخرى مكمله لوصف هوشع للفساد الاجتماعى السائد بقوله : « ٠٠٠ لأنهم باعوا البار بالفضة والبائس لأجل نعلين الذين يتهمون تراب الأرض على رؤوس المساكين ويصدون سبيل البائسين ويذهب رجل وأبوه الى صبية واحدة حتى يدنسوا اسم قدسى ويتمدون على ثياب مرهونة بجانب كل مذبح ويشربون خمر المغرمين فى بيت آلهم «(٧١) . ويوجه عاموس نقده الاجتماعى المرير للطبقة الثرية متهما اياها بالظلم الاجتماعى ، ومطالبها بالعدالة الاجتماعية : « أولئك الذين يخزنون الظلم والاعتصاب فى قصورهم «(٧٢) ويندد بالسامرة : « الظالمه المساكين الساحقة البائسين «(٧٣) وكذلك يتهم الفين « يحولون الحق أفسنتينا ويلقون البر الى الأرض ٠٠ ايها المضايقون البار الآخذون الرشوة الصادون البائسين فى الباب «(٧٤) وهو يصف العصر كله بأنه « زمان ردىء «(٧٥) ويسبب هذه المفاصد يرفض الرب الشعائر والقرايين المقدمة اليه « بغضت كرهت أعيادكم ولست التذ باعتكافاتكم انى اذا قدمت لى محرقاتكم وتقدماتكم لا ارتضى وذبائح السلامة من مسمناتكم لا التفت اليها . أبعد عنى ضجة أغانيك ونغمة ربابك لا أسمع وليجر الحق كالمياه والبر كنهر دائم «(٧٦) .

(٧٠) هوشع ١٢ : ٦ ، ١٤ : ١ - ٢ ، ٩

(٧١) عاموس ٢ : ٦ - ٨

(٧٢) عاموس ٣ : ١٠

(٧٣) عاموس ٤ : ١

(٧٤) عاموس ٥ : ٧ ، ١٢ .

(٧٥) عاموس ٥ : ١٢ .

(٧٦) عاموس ٥ : ٢١ - ٢٤ .

ويصف عاموس بشيء من التفصيل فساد الطبقة الثرية وحالة الترف القصوى التي يعيشونها وهم يأكلون فى نفس الوقت حق البائس والمسكين : « تدوسون المسكين وتأخذون منه هدية قمح . المضطجعون على اسرة من العاج والمتمددون على فرشهم والآكلون خرافا من اللغنم وعجولا من وسط الصيرة الهاذرون مع صوت الرياب المخترعون لأنفسهم آلات الغناء كداود . الشاربون من كؤوس الخمر والذين يدهنون بأفضل الأدهان ولا يهتمون على انسحاق يوسف . . . . . أيها المتهمون المساكين لكى تبيدوا بائس الأرض قائلين متى يمضى رأس الشهر لنبيع قمحا والسبت لنعرض حنطة . لنصغر الأيفة ونكبر الشاقل ونعوج موازين الغش لنشترى الضعفاء بفضة والبائس بنعلين ونبيع نفاية القمح » (٧٧) .

من خلال هذا الوصف للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الذى قدمه هوشع وعاموس تتضح الصورة التى تردت اليها احوال بنى اسرائيل . وكما هو الحال فى تحليل التدهور الدينى والسياسى ، نجد ان النعيين يفسران ظاهرة الفساد الاجتماعى والاقتصادى تفسيرا دينيا ، ويطالبان بالعودة الى طريق الرب من خلال أعمال الحق والبر ، وطلب الخير ، والبعد عن الشر (٧٨) ويطالبان ايضا بعدم الفصل بين الحياة الدينية من ناحية والسلوك الاجتماعى والاقتصادى من ناحية اخرى ، فكما ان البعد عن الدين والشريعة هو السبب فى ظهور هذه المفاسد كانت هذه المفاسد نفسها سببا مباشرا فى رفض الرب لعبادة القوم وشعائرتهم وقرابينهم لأنها لا تقوم على اساس من العدل الاجتماعى والبر والخير .

(٧٧) عاموس ٥ : ٨ - ١١ ، ٤ : ٦ - ٦ ، ٨ : ٤ - ٦

(٧٨) عاموس ٥ : ١٤ - ١٥ وأنظر أيضا :

**Kaufmann The Religion of Israel p. 347.**

## ٢ - الإصلاح الاجتماعى وتحقيق العدالة الاجتماعية :

ولم يكتف الانبياء بالدعوة الى العدل ، ونبذ الظلم والاضطهاد ، ولكنهم عملوا على اثاره اقوامهم ضد الفقر والبيؤس الاجتماعى . وفى نفس الوقت الذى نادوا به بالمسؤولية الفردية عن الخطايا اقروا دور الجماعة والدولة فى ظهور الامراض الاجتماعية الخطيرة ، واهمها الفقر بما يعكسه من قهر جماعى وبيؤس اجتماعى (٧٩) . وها هو اشعياء يوجه نقده الاجتماعى للشعب والقائمين عليه ، ويدعوهم جميعا الى اقامة العدالة الاجتماعية : « كيف صارت القرية الآمنة زانية . ملانة حقا كان العدل يبيت فيها واما الآن فالقاتلون . صارت فضتك زغلا وخمرك مغشوشة بماء . رؤساؤك متردون ولغفاء اللصوص . كل واحد منهم يحب الرشوة ويتبع العطايا . لا يقضون لليتم ودعوى الأرملة لا تصل اليهم » (٧٩) . وكما فعل عاموس حين ربط بين العدالة الاجتماعية والعبادة ، وجعل الثانية معتمدة على الاولى ، فهكذا ايضا أكد اشعياء على ان الشعائر والقرايين وكل اشكال العبادة مرفوضة اذا لم تنعكس على السلوك الاجتماعى ، فيتحقق العدل للجميع ، ويسود الخير والبر : « ويل للامة الخاطئة الشعب الثقيل الاثم نسل فاعلى الشر اولاد ، فسدن . . اسمعوا كلام الرب يا قضاة سدوم . اصغوا الى شريعة الهنا يا شعب عمورة . لماذا لى كثرة ذبائحكم يقول الرب . اتخمت من محرقات كباش وشحم سمنات ويدم عجول وخرفان وتيوس ما أسر . حينما تاتون لتظهروا امامى من طلب هذا من ايديكم ان تدوسوا دورى . لا تعودوا تاتون بتقدمة باطلة . البخور هو مكرهه لى . رأس الشهر والسبت ونداء المحفل . لست اطيق الاثم والاعتكاف . رؤوس شهوركم واعبادكم بغضتها نفسى . صارت على ثقلا . مللت حملها . فحين تبسطون ايديكم استر عينى عنكم

---

(79) Hans Walter Wolff. The Old Testament. p. 83.

(٨٠) اشعياء ١ : ٢١ - ٢٣ :

وان كثرت الصلاة لا اسمع ايديكم ملانة دماء . اغتسلوا تنقوا اعزلوا شر افعالكم من امام عيني كفوا عن فعل الشر . تعلموا فعل الخير . اطلبوا الحق انصفوا المظلوم اقضوا لليتيم حاموا عن الأرملة . بعد ذلك تدعين مدينة العدل القرية الأمانة « (٨١) . ويجد نفس الدعوة الى العدالة عند ارميا حيث يقول : « يا بيت داود هكذا قال الرب اقضوا في الصباح عدلا وانقذوا المغصوب من يد الظالم لئلا يخرج كنار غضبي فيحرق وليس من يطفىء من اجل شر اعمالكم » (٨٢) .

وهكذا يتضح ان الانبياء كانوا اصحاب رسالة اجتماعية على قدر كبير من الأهمية . وهدف هذه الرسالة اقامة مجتمع انساني سليم يقوم على اساس من العدالة والرحمة ، وخال من المظالم الاجتماعية ، يرعى فيه الغنى الفقير ، وياخذ المظلوم حقه من الظالم ، وتراعى فيه الحقوق الاجتماعية لليتيم والأرملة . انه باختصار مجتمع العدالة او - على حد تعبير اشعيا - مدينة العدل القرية الأمانة الآمنة . ولا شك في ان هذه الوظيفة الاجتماعية للانبياء هي في حقيقة الأمر دعوة اخلاقية (٨٣) هدفها النهائي الحض على فعل الخير ، ونبذ الشر ، واقامة مجتمع اخلاقي هو مجتمع الخير والفضيلة .

---

(٨١) اشعيا ١ : ٤ ، ١٠ - ٢٠ ، ٢٦ وانظر ٣ : ١٣ - ١٥ وانظر :

Epstein Judaism . pp. 57 - 8.

(٨٢) ارميا ٢١ : ١٣ وانظر ايضا : هوشع ٦ : ٦ ، اشعيا ٥٨ :

٥ ، حجى ١ : ٥ - ٦ ، ملاخي ١ : ٨ - ١١ .

(83) Kaufmann The Religion of Israel. p. 345.



## الباب الثاني

تاريخ النبوة الاسرائيلية من موسى

عليه السلام الى بداية القرن الثامن ق م :

الفصل الأول : نبوة موسى ومكانتها فى التراث اليهودى والمسيحى  
والاسلامى .

الفصل الثانى : النبوة الاسرائيلية بعد موسى وحتى بداية القرن  
الثامن ق م :





## الفصل الأول

نبوة موسى عليه السلام ومكانتها في  
التراث اليهودي والمسيحي والاسلامي



## اولا - خصائص الديانة الموسوية :

الديانة الموسوية أقرب الديانات التوحيدية الى عهد الديانات السامية القديمة . وهذه الخصائص التي نعرضها للديانة الموسوية انما نقدمها فى ضوء ديانة الساميين القدماء ، حتى يتضح مدى مساهمة الموسوية فى تطور ديانة التوحيد .

واهم خصائص الموسوية فى هذا الضوء ثورتها على الفكر الدينى الطبيعى ، اى المرتبط بالطبيعة ، والمستمد لآرائه منها (١) ، والاعتماد على العقل فى سبيل الوصول الى الحقائق الدينية . والحقيقة ان التخلص من برائن الطبيعة ارتبط بالتوسع فى استخدام العقل . فمع التطور التدريجى فى تحكم الانسان فى العناصر الطبيعية بدأت تقل بالتدرج درجة تقديس الانسان للعناصر الطبيعية ، التى اتخذها آلهة معتقدا انها تملك قوى معينة ، وبدأ ينتقل الى البحث عن قوة تتحكم فى الطبيعة وعناصرها . وقد ظهرت بوادر هذا التطور فى التفكير الدينى عند الساميين بعملية الانتقال من الايمان فى عناصر الهية متعددة الى الايمان فى عنصر طبيعى واحد ، كما حدث فى التفكير الدينى الاشورى والبابلى والمصرى القديم . ثم جاءت عملية الانتقال الكبرى بهذا العنصر الالهى من داخل الطبيعة الى خارجها .

---

(١) توصف الديانة السامية القديمة بانها ديانة طبيعية حيث استمد الانسان السامى القديم آلهته وافكاره الدينية من الطبيعة المحيطة به . فالدائرة التى يعيش فيها الانسان اشتملت على عدد من الكائنات المقدسة المكونة من العناصر الطبيعية ، والتى كون معها الانسان عائلة طبيعية واحدة وارتبط معها فى علاقات مباشرة عبر عنها فى لغة طبيعية . انظر فى ذلك :

Sabatino Moscati, *The Face of the Ancient Orient, a Panorama of Near Eastern Civilization in Pre-Classical Times*, Doubleday & Co. , New York, 1960, pp. 314 - 315.

وهذا التحول الجريء كان من نصيب الفكر الدينى اليهودى (٢) ،  
حيث أصبح الاله يتصف بأنه الاله الخالق ، وتحولت الطبيعة من قوة  
خالقة الى قوة مخلوقة .

وتسبب هذا التفكير الدينى الثورى فى احداث تغييرات عديدة  
فى المفاهيم الدينية السائدة حينئذ ، والتي لقيت بعد ذلك تطورا مستمرا  
الى ان وصلت الى اوضح صورها فى الاسلام احدث الديانات التوحيدية  
والنتيجة النهائية لعدد من المتغيرات الدينية التى طرأت على الفكر  
الدينى فى منطقة الشرق الأدنى .

وأهم التغيرات التى عبرت عن مرحلة الانتقال من الفكر الدينى  
الطبيعى الى الفكر الدينى العقلى المتمثل فى عقيدة التوحيد :

اولا : انتهت فى الديانة السامية الجديدة العلاقة ، او الرابطة  
الدموية التى تربط بين الاله ومن يعبدونه . وكما هو معروف كانت  
الآلهة القديمة ، سامية او غير سامية ، متصلة بشعوبها اتصالا دموية .

(٢) يلاحظ هذا انه على الرغم من ان يهوه ليس عنصرا طبيعيا الا ان  
الايمان به كان لا يزال يقوم على اساس الاعتراف بالتعدد وكان هذا نتيجة

لاعتبار يهوه الها قوميا  $\text{לֵאלֹהִים}$  اي الها للاسرائيليين فقط

ومجال سلطانه قاصر على حدود شعبه ومن هنا اعترف الاسرائيليون بوجود  
الالهة الأخرى ولم يعارضوا فى ان تعبد هذه الآلهة داخل منطقة سيطرة  
يهوه مع تحريم عبادة هذه الآلهة على الاسرائيليين .

انظر קוֹיִפּאָן יְחֻזְקָאֵל, תולדות האמונה הישראלית  
מ'מ' קדם ועד בית שני, הוצאת מוסד ביאליק,  
תל-אביב תרצ"ח .

وكانت الآلهة فيما بينها تكون ما يشبه الأسرة الواحدة أو مجموعة من الأسر ، وترتبط الآلهة بعلاقات أسرية ، بعض الآلهة فيها آباء ، وبعضها أمهات ، وبعضها الآخر أبناء وبنات (٣) . ومع ظهور اليهودية فى مراحلها الأولى كان هذا هو الوضع السائد فى التفكير الدينى السامى . وفى بداية تطور فكرة التوحيد بدأت هذه العلاقات الأسرية بين الآلهة تدخل فى مرحلة نهايتها . وكان هذا طبيعيا لأن الاله الواحد لا تحكمه علاقات أسرية ، بمعنى أنه أصبح ذاتا الهية مستقلة استقلالاً كاملاً عن كل ما يربطها بالبشر ، أو الطبيعة وأصبح الاله فكرة نظرية مجردة لا يمكن تصويرها أو تجسيدها بالشكل الذى ورد فى الديانات القديمة ، والمتاثر بتشبيه الاله بعناصر طبيعية مخلوقة . اذن أصبح الاله منزها عن الطبيعة والخلق ، وانتهت الروابط الدموية العصبية لأن الاله الجديد ليس لها لعشيرة بعينها ، أو لقبيلة من القبائل ، أو لمجموعة من القبائل والعشائر ، بل هو اله لكل الخلق ، وهذا خلص الدين من الرابطة العصبية التى ربطت قديما بين الاله وشعبه ( سنشير فيما بعد الى النكسة التى أصابت اليهودية فيما بعد فعادت من جديد الى هذه الرابطة العصبية بين الاله والشعب ) .

ثانيا : ان فكرة الخلق لم تعد نتيجة طبيعية لعملية التقاء جنس بين الآلهة ، كما حدث مع الهة العالم القديم ، حيث تتحدث المصادر عن فكرة زواج الآلهة ، وتصبح العناصر المخلوقة نتيجة لهذا الزواج ،

(3) [William Albright, Yahwen and the Gods of Canaan, a Historical Anaysis of two Constrasting Faiths, Doubleday & Co., New York , 1969, pp. 135 - 15.

وانظر كذلك: تولדות ארץ ישראל, כרך א, גשרד  
הבשחון, ההוצאה לאור 1980.

ففقراً مثلاً عن زواج اله السماء بالالهة الأرض ، أو زواج غيرهما من الالهة الممثلة لعناصر الطبيعة . واصبحت عملية الخلق فى التفكير الدينى الجديد عملية تعود الى الارادة الالهية . فالخليقة من صنع الاله الخالق ، صاحب المشيئة ، كما ان الخلق أصبح خلقاً من العدم ، أو خلقاً من لا شىء ، ويتم بالكلمة المعبرة عن الارادة الالهية : « وقال الله ليكن نور فكان نور . . . وقال الله ليكن جلد فى وسط المياه . وليكن فاصلاً بين مياه ومياه . . . وكان كذلك . . . وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء الى مكان واحد ولتظهر اليابسة . . . وكان كذلك (٤) . » واكد الفكر الدينى الجديد على فكرة الخلق من العدم لأن الاعتراف بان عملية الخلق تتم نتيجة لتزاوج عنصرين أو اكثر من عناصر الطبيعة معناه اشتراك العناصر المشتركة فى عملية الخلق فى الأزلية والخلود ، أى انها عناصر لها وجود سابق ، وهذا لا يتفق مع فكرة الاله الخالق صاحب الوجود الأزلى .

ثالثاً : انتهت أيضاً فى الفكر الدينى الجديد فكرة الاله الحى الميت أى الاله الذى يموت ليعث من جديد (٥) . وهى فكرة مرتبطة بالطبيعة وما تتعرض له من جفاف وازدهار ، وهى أيضاً مرتبطة بالدورة الزراعية وديانات الخصوبة . وقد عرف العالم القديم نماذج كثيرة من هذه الظاهرة . فالديانة الكنعانية السابقة على ظهور العبريين فى كنعان عرفت الاله بعل ، الذى يدخل فى صراع مع الاله موت وغيره من

(٤) سفر التكوين ١ : ٣ ، ٦ ، ٩ ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٠ ، ٢٤ .

(٥) سباتينو موسكاتى ، الحضارات السامية القديمة ترجمة د. السيد يعقوب بكر ، مراجعة الدكتور محمد محمد القصاص - دار الكاتب العربى للطباعة والنشر . ص ١٢٨ .

الالهة الكنعانية (٦) ، ويتعرض بالفعل للموت الذى يتمثل فى يموت الطبيعة وجفافها ، وسرعان ما يعود بعل الى الحياة فتعود معه الحياة الى الطبيعة . وفى ديانة آشور وبابل نجد الاله تموز « دو موزى » الذى يموت ويولد من جديد فى كل عام . ومع انتهاء تقديس الطبيعة انتهت هذه الظاهرة ، وجاءت الديانة اليهودية بفكرة الاله الحى (٧) الذى لا يموت لأنه واهب الحياة والموت .

(٦) انظر القصة الكاملة لهذا الصراع بين بعل والالهة فى :

Theodor H. Gaster, « The Canaanite Poem of Baal », in

his, Thespis, Ritual, Myth. and Drama in the Ancient Near East. Harper & Row New, York , 1961, pp. 114 - 244.

وانظر كذلك :

William Foxwell Albright, Yahweh and the Gods of Canaan, pp. 125 - 130.

(٧) تتكرر عبارة « الاله الحى » فى اكثر من مكان فى العهد القديم .

كما تأخذ اشكالا مختلفة منها : אל חי ، אלהים חיים .

انظر يوشع ٣ : ١٠ ، صموئيل الاول ١٧ : ٢٦ ، الملوك الثانى

١٩ : ٤ ، ١٦ . اشعيا ٣٧ : ٤ ، ١٧ . ارميا ٢٣ : ٣٦ . وهناك ايضا

التعبير חי יהוה الدال على القسم وكذلك חי יהוה

العائد على חי יהוה وهى كلها تؤكد على صفة الحياة كصفة

اساسية للاله يهوه . انظر تفاصيل ذلك فى :

Helmer Ringgren, Israelite Religion, trans. by D. Green, Fortress Press, 1966, pp. 87 - 88.

رابعا : لقد صاحب هذا التغيير فى طبيعة الدين تغير آخر فى طبيعة اللغة الدينية . فقد استخدم الانسان السامى القديم لغة الأسطورة كوسيلة للتعبير عن أفكاره الدينية (٨) . وترك لنا التراث الأدبى السامى عددا من الأساطير التى تكاد تمدنا بفكرة شاملة عن الحياة الدينية للميامين القدماء ، وعن علاقة الانسان بالآلهة ، وعن الأسلوب الدينى الذى يتبعه الانسان فى حياته . وهذه اللغة الأسطورية اختلط فيها المعقول باللامعقول ، والتاريخ الحقيقى بالأسطورى ، وأصبح من الصعب على الانسان بمفهومه الحديث فهم الأسطورة ، وتفسير رموزها والعبارات التى فقدت معانيها بالنسبة للانسان المعاصر على الرغم من المحاولات العلمية الجادة فى هذا الاتجاه . وقد أدى الانتقال من مناخ دنى الى مناخ دنى آخر الى تغيير فى وسيلة التعبير ، وأصبحت اللغة القديمة ، لغة الأسطورة ، عاجزة عن التعبير عن المفاهيم الجديدة . فقد كانت اللغة القديمة لغة طبيعية ، ككل شئ آخر ، اقتبست معانيها ، بل وبعض أصواتها من الطبيعة . ومع انتهاء تقديس الطبيعة كان من الطبيعى أن تتغير اللغة الدينية ، فتصبح لغة عقلانية ، تناسب التقدم الفكرى فى مجال الدين . وهكذا أصبح العقل المصدر الأول للفكر

---

(٨) يقول ارنست رايت ان الوثنى لجا فى وصفه لعالمه الكونى الى اللغة الوحيدة الطبيعية بالنسبة لمفهومه الشخصى للعالم . وهذه اللغة هى الاسطورة . فهو لم يكن يفكر بلغة المنطق المجرد ، ولكن بلغة شعرية اسطورية ، ولم يكن يعنيه الاستخدام المنظم المجرد لفعله ، فقد جرب وعاش افعالا واحداثا الهية ، وكان أدبه الدينى تعبيراً عن تجربته ومعاشته لهذه الأفعال والاحداث . هذه اللغة الشعرية الاسطورية عبرت فى شكل قصة روائية عن حقائق الكون التى كان على الانسان أن يتكيف معها . انظر :

G. Ernest Wright, *The Old Testament Against its Environment*, Studies in Biblical Theology , No . 2., SCM Press, 1968 p. 19.

الدينى الحديث ، بعد ان كانت الطبيعة هى المصدر الاول . وهذه الثورة على الطبيعة اذن كانت ثورة عقلية حولت وسيلة التعبير الى لغة عقلية لا مجال فيها للخلط بين المعقول واللامعقول ، او بين التاريخى والاسطورى . وعلى هذا الاساس الجديد بدأت وسيلة الاتصال بين الانسان والاله تتجه ناحية هذا الاستخدام للعقل الانسانى للتعرف على الحقيقة الالهية . وتعطينا قصة ابراهيم كما تزويها المصادر القديمة ، وكما يرويها القرآن الكريم نموذجا لهذه المحاولة العقلانية فى التعرف على الحقائق الدينية . هذا بالاضافة الى ان الوحي استخدم الكلبة فى التعبير عن الحقيقة الالهية ، وكوسيلة جديدة للاتصال الالهى بالانسان ، والوحي وسيلة فكرية تحاطب العقل الانسانى لتوصيل رسالة الهية الى الانسان بطريقة مباشرة تخاطب المنطق والعقل .

خامسا : انتهى ايضا الصراع القديم بين الآلهة وقام النظام الجديد على فكرة الاله الواحد العادل . وفكرة العدالة فكرة اساسية فى التفكير الدينى الجديد (٩) . ومع انتهاء فكرة تعدد الآلهة انتهى الصراع بينها ، والذى كان ينعكس بصفة مستمرة على الحياة الانسانية حيث أصبح الاهتمام الاول للانسان كسب رضا الآلهة . وأصبح المجتمع الانسانى مكرسا لخدمة الآلهة المتصارعة فيما بينها ، والتى لا يعلم الانسان بخططها وارادتها . وكانت هذه الآلهة آلهة تتصف بالعدالة والظلم فى نفس الوقت . فهذا الصراع جعلها آلهة عادلة ظالمة ولم يسلم الايسان من هذا المصير . ومع التوحيد انتهى الصراع وانتفتت صفة الظلم ، وأصبح الاله الواحد الها عادلا بصفة دائمة . لأنه الاله الخالق . وبدأت الحياة الدينية تأخذ وجهة جديدة هدفها الاتجاه بالدين الى ما يسمى

---

(9) Isidore Epstein, *Judaism, A Historical Presentation*, Penguin Books , London, 1970 edition, p. 12.

بالتوحيد الأخلاقى (١٠) ، وهو الايمان بالاله الواحد ، والايان برمالة  
اخلاقية تقوم على فكرة التوحيد لتنظيم علاقات الافراد على اساس من  
العدالة . واصبح الفعل الانسانى خيرا أو شرا هو الذى يحدد طبيعة  
المصير الانسانى وفقا للعدالة الالهية .

سادسا : امتدادا لفكرة سيطرة الاله على الطبيعة تطورت ليضا  
فكرة سيطرة الاله على التاريخ وحركته . وتجتمع هاتان الصفتان فى  
الاله يهوه لأول مرة فى تاريخ الدين عند الساميين (١١) . ومن مظاهر

---

(١٠) التوحيد الأخلاقى ، كما يراه موسكاتى ، يتغلب على المفهوم  
الكونى الذى عرفته شعوب ما بين النهرين وكما عرفه المصريون القدماء .  
وهو توحيد يفصل الالهى عن الطبيعى وعن المجال الانسانى فتحسر عقيدة  
الطبيعة وتنتصر الارادة الالهية العليا .

Moscatti, The Face of the Ancient Orient, p. 317.

وانظر ايضا :

Isidore Epstein, Judaism, p. 12.

(١١) تصف بعض المصادر الاله يهوه برب التاريخ الذى استخدم  
الطبيعة لاتجاز اغراضه ومشيئته فى التاريخ . ولهذا فالتاريخ هو المجال  
الاول للوحى الالهى وليس الطبيعة . ومن هنا لم تكن هناك حاجة ماسة  
الى اساطير الطبيعة المرتبطة بالالوهية . فاله الانبياء كما يقول هنرى  
فرانكفورت « لم يكن فى الطبيعة » بل لقد تنزه عن الطبيعة وعن التفكير  
الاسطورى . وهذا فى حد ذاته خروج على طريقة التفكير السائدة فى  
العالم القديم . انظر فى ذلك :

Ernest Wright, The Old Testament Against its Environment  
,pp. 26 - 8.

Henry Frankfort, Intellectual Adventure of Ancient Man,  
Chicago University press, 1946, p. 363.

Ronald De Vaux, « Is it Possible To write a Theology of the  
Old Testament » in his , The Bible and the Ancient Near East  
Doubleday & Co. N. Y. 1971, pp. 57-9 .



هذه السيطرة الميمنة التامة على كل الأحداث التي بدأت بخروج الجماعة العبرية من مصر . وقد امتزجت فى عملية الخروج الأحداث التاريخية بالأحداث الواقعة فى الطبيعة . والخروج أول أعمال يهوه التاريخية . وقد نتج عن هذا التطور الجديد أن تغيرت طبيعة الطقوس السامية . فالطقوس القديمة كانت موجهة الى عدد من الآلهة ، وكانت مرتبطة بالطبيعة ، وقد تخلصت الطقوس الجديدة من العنصر الطبيعي ، وتحولت الى طقوس خلاصية نظمت فيها العبادة بطريقة تؤكد على العلاقة المباشرة بين الله والانسان ، وتمشى فى نفس الوقت مع التفسير التاريخي ، الجديد ، فكما ان الطقوس أصبحت طقوسا خلاصية ، أصبح التاريخ أيضا تاريخا خلاصيا نهايته الخلاص الانساني .

وهكذا كانت اليهودية فى مرحلتها الأولى نهاية لعصر ديني وبداية لعصر ديني جديد . فهى نهاية للفكر الديني الاسطوري القديم ، وبداية لمرحلة دينية يلعب فيها العقل الدور الرئيسي فى الربط بين الانسان والاله ، واتخذ فيها التاريخ معنى جديدا ، فاذا صدق القول بأن التاريخ القديم كان تاريخا للآلهة ، فان التاريخ الجديد تاريخ انساني تدبير حركته الارادة الالهية ، ويعبر عنه بلغة العقل والمنطق لا بلغة الاسطورة والرمز .

## ثانيا - العلاقة بين ديانتى موسى واخناتون :

فى عام ١٩٣٧ م نشر عالم النفس اليهودى سيجموند فرويد النتائج التى توصل اليها من خلال التحليل السيكولوجى المدعم بالأدلة التاريخية والدينية لحياة موسى عليه السلام وديانته . وقد انتهى فرويد الى نتيجتين اساسيتين : الأولى تختص بأصل موسى عليه السلام وقد اعتبر فرويد موسى مصرى الأصل والنشأة ، أى انه لا ينتمى الى جماعة بنى اسرائيل فى مصر . والنتيجة الثانية تختص بأصل ديانة موسى عليه السلام ، فقد اعتبرها فرويد ديانة مصرية الأصول متأثرة بعقيدة اخناتون ، ان لم تكن هى نفسها عقيدة

اخضاتون . وهذا يعنى أيضا أن ديانة موسى ديانة مصرية قديمة ، ولا علاقة لها بديانة بنى اسرائيل .

ويتضح للقارىء خطورة النتائج التى توصل اليها فرويد واتباعه خاصة من المؤرخين الذين تأثروا به وبتحليلاته السيكولوجية . وقد أثارت هذه الآراء فى اصل موسى وديانته اضطرابا عذيفا لدى كثير من الأوساط الدينية خاصة الأوساط الدينية اليهودية التى رفضت آراء فرويد رفضا مطلقا لما لها من تأثير هدام ، ولدورها فى التشكيك بما رسخ فى التفكير الدينى اليهودى من معتقدات حول شخص موسى عليه السلام ، وحول الديانة التى أتى بها ، والتى قامت اليهودية على أساسها . فقد أتت تحليلات فرويد بنتائج مخالفة تماما لما يعتقدده اليهود ، ومع ما توارثه التاريخ والدين اليهودى حول كثير من المعتقدات والآراء التاريخية والدينية . خاصة وأن فرويد نظر الى الروايات اليهودية الخاصة بموسى على أنها عبارة عن مجموعة من الأساطير التى خلقتها الجماعة اليهودية لتمجيد موسى كبطل قومى . وهى أساطير لها ما يشبهها فى بيئة الشرق الأدنى القديم وعند معظم الشعوب القديمة . فقصة موسى التوراتية يمكن مقارنتها بقصص كثير من أبطال وشخصيات التاريخ القديم أمثال سرجون الأكدى وقورش الفارسى ورومولوس وأوديب وكارنا وباريس وبيرسيوس وجلجامش وهراكليس وغيرهم . ويرى فرويد أن الفارق الرئيسى بين موسى ومعظم هذه الشخصيات يتضح فى كون موسى يأتى من اصل مصرى حولته الأسطورة الى عبرى ، أى نزلت بمستواه الى الجماعة العبرية فى مصر بينما يعود معظم هؤلاء الأبطال الى أصول متواضعة وأسر فقيرة بل أن بعضهم أتى من أصول غير معروفة ، ومع تطور الأحداث فى حياتهم ارتفعوا الى مصاف الأبطال والنبلاء ، على العكس تماما لما حدث لموسى (١٢) .

---

(12) Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, trans . from the German by Katherine Jones, Rondon House , 1939, pp. 13 - 14.

ولعل من أهم الأسباب التي أدت الى نشأة هذا التصور عن موسى وديانته عند فرويد وأتباعه ظهور كل من موسى واخناتون فى فترة زمنية متقاربة حيث ظهرت دعوة اخناتون أولاً ثم تلتها دعوة موسى . وإلى جانب هذا السبب الزمنى هناك التقارب الذى لاحظته فرويد بين عقيدة اخناتون وديانة موسى خاصة فيما يتعلق بفكرة التوحيد . وقد اعتقد فرويد أن هناك تشابها واضحا بين اسم اله اخناتون وهو « أتون » واسم اله موسى

الملقب بـ أدون { ١٦٨ } بمعنى الرب أو السيد . وعلى اساس هذا التشابه ترجم فرويد شهادة الايمان اليهودية التى تقول :

שַׁלַּע יִשְׂכָּאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד .

« اسمع يا اسرائيل الرب الهنا رب واحد » (١٣) على النحو التالى :

« اسمع يا اسرائيل أتون الهنا اله واحد » (١٤) .

ونناقش فى الصفحات التالية بعض الآراء التى عرضها فرويد للتأكيد والبرهنة على الاصل المصرى لموسى عليه السلام ، وكذلك بعض الآراء الخاصة بالاصل المصرى القديم لديانة موسى عليه السلام ، ثم نحاول الرد على هذه الآراء ونقدتها فى محاولة لاثبات خطأ نظرية فرويد .

## ١ - رأى فرويد فى أصل موسى وديانته

أما فيما يتعلق بقضية أصل موسى فقد استند فرويد الى بعض الأدلة اللغوية التى استقاها من علماء المصريات والتى على أساسها بنى نظريته الخاصة بالأصل المصرى لموسى . ومن المعروف أن بعض علماء المصريات حاول أن يبحث عن أصل مصرى للتسمية موسى ، خاصة وأن المعنى الذى

(١٣) التثنية ٦ : ٤ .

(14) *Moses and Monotheism* , pp. 27 - 28.

ورد فى التوراة يكتفه بعض الغموض مما ادى الى الاعتقاد فى ان التسمية « موسى » ليست تسمية عبرية ، ولكنها تسمية مصرية قديمة . ويعتبر جيمس هنرى بريستد من اهم العلماء الذين شرحوا التسمية موسى وفسروها على أنها تسمية مصرية قديمة (١٥) . والكلمة موسى تعنى « طفل » فى المصرية القديمة . وهى عادة ما تلحق ببعض اسماء الاعلام المصرية فى صيغة مركبة . وعلى هذا فالتسمية « موسى » اختصار لصيغة « أمن موسى » بمعنى « طفل أمون » ، كما ان « بتاح موسى » هى اختصار لصيغة « طفل بتاح » وكلاهما اختصار لصيغة أكبر هى « أمون اعطى طفلا » . وقد شاع استخدام الصيغة المختصرة « موسى » بدلا من التسمية الكاملة (١٦) وفى هذا الخصوص يعتقد عالم المصريات جيمس بريستد ان والد موسى قد الحق اسم ابنه باسم اله مصرى مثل بتاح أو أمون وإن اسم الاله قد سقط فى الاستخدام اليومى كما هو الحال مع كثير من الاسماء المركبة ، وبقي الجزء موسى ليدل على الكل . وقد شاع استخدام الاسم « موسى » كجزء من بعض اسماء الاعلام المصرية مثل « أحس » و « تحتمس » وما شابهها من أسماء (١٧) .

ويحاول اصحاب هذا الراى البحث عن أدلة من العهد القديم تثبت نظريتهم . ومن بين هذه الأدلة اعتراف العهد القديم بأن موسى قد تربى وتهذب فى مدرسة الحكمة المصرية (١٨) . ومن بينها أيضا اعتبار

الاسم العبرى  
بمعنى المنتشل لا يوافق الوارد فى التوراة .  
فالاسم ورد فى صيغة اسم الفاعل مما جعل معنى الاسم موسى المنتشل  
لا المنتشل من الماء حسب سياق القصة التوراتية . وهذا فى نظرهم يؤكد

---

(15) James Henry Breasted, The Dawn of Conscience, Charles Scribner's Sons, New York, 1934, p. 350.

(16) Sigmund Freud , Moses and Monotheism, p. 5.

(17) Breasted , The Dawn of Conscience. p. 350.

(١٨) وقد كان هذا بسبب نشأة موسى وتربيته فى بيت الفرعون

على مصرية اسم موسى وضعف كونه اسما عبريا . ودليلهم الثالث يدور حول ابنة فرعون التى عملت على انتشار موسى من الماء اذ يستبعد هؤلاء العلماء أن تكون ابنة فرعون على معرفة باللغة العبرية حتى تطلق اسما عبريا على الطفل المنتشل من الماء كما ورد فى نص التوراة :

וַתִּקְרָא שְׁמֹו מֹשֶׁה וְתֹאמַר כִּי מֵן הַמַּיִם נִשְׁתַּחֲוֶהוּ

« ودعت اسمه موسى قائلة لأنى من الماء انتمشلته » (١٩) .

ويدعم أصحاب هذه النظرية رأيهم فى الأصل المصرى لموسى وديانته ببعض الأدلة الدينية التى استنتجوها من مقارنة ديانة موسى بديانة اخناتون ، ومقارنة بعض العادات الدينية اليهودية بالعادات الدينية المصرية . وأول ادلتهم الدينية التشابه فى عبادة التوحيد والتأكيد على الاله الواحد (٢٠) ومحاربة التعدد . والتشابه أيضا فى بعض صفات الالهية ووظائفها مثل الخلق والعدالة والعالمية والأزلية والتعريف بالالوهية من خلال الطبيعة والخلق . وهناك أيضا التشابه فى تحريم السحر والتنبؤ او الكهانة ، وتحريم التشبيه فى الالهية (٢١) وكذلك الحد من سلطة الكهنة فى التوسط بين الانسان والاله . ومن العادات الدينية المشتركة عادة الختان التى عرفت عند المصريين وعند رجال الدين بالذات . وهى أيضا عادة دينية يهودية معروفة . والى جانب هذا وذاك نجد ايمالا مشتركا من جانب الديانتين لعقيدة البعث الذى لم يظهر فى اليهودية الا فى وقت متأخر ، ولا يوجد من بين نصوص التوراة ما يؤكد على وجود الاعتقاد فى البعث زمن موسى

(١٩) الخروج ٢ : ١٠

(20) Vincent Arieh Tobin, *Amarna and Biblical Religion*, in, *Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity* ed. by Sarah Israelit, Groll, The Magness Press, The Hebrew Univ. Jerussalem 1982.p.232

(21) *Ibid*, p. 233, 273.

عليه السلام . وهكذا أيضا حاربت ديانة اخناتون عقيدة البعث ذات الجذور المتأصلة فى ديانة المصريين القدماء . وقد كان احد اهداف الرؤية الدينية لاختناتون محاربة عبادة اوزوريس الذى ارتبطت عبادته بعقيدة البعث والحياة بعد الموت (٢٢) .

وفىما يتعلق بتأثير ادب الحكمة المصرى على ديانة موسى يذهب بعض المؤرخين الى وجود علاقة قوية بين تعاليم اخناتون وتعاليم موسى ويركزون هنا على معنى كلمة تورا التى ترد احيانا بمعنى

« تعليم » وكثيرا ما يستخدم الاصلاح تورا موسى  $\text{אֱלֹהֵי מֹשֶׁה}$  بمعنى « تعاليم موسى » . ويذهب اصحاب هذا الرأى الى أن تورا موسى الأصلية لا بد وأن تكون قد اشتملت على عناصر من ادب الحكمة المصرى وان هذه العناصر قد اختلفت مع عمليات التحرير المتكررة التى خضعت لها التورا خاصة وأن هناك بعض المواضع التى تشير الى معرفة بالحكمة المصرية (٢٣) ومما لا شك فيه أن هناك علاقات ثقافية قديمة ربطت بين مصر وشعوب حوض البحر المتوسط وشعوب الشرق الأدنى القديم ، وانتقلت عناصر

---

(22) Breasted , Developmet of Religion and Thought in Ancient Egypt. Univ of Pennsylvania press , Phila, 1972 p. 342.

(٢٣) التكوين ٤١ : ٨ ، الخروج ٧ : ١١ ، الملوك الاول ٤ : ٣٠ -

٣١ اشعيا ١٩ : ١١ . انظر أيضا :

Pierre Montet, Eternal Egypt , Translated from the French by Doreen Weightman, The New American Library, New York. 1964, p.p 320 - 21.

وانظر كذلك :

Adolf Erman, The Ancient Egyptians.

a Sourebook of their Writings, trans by A. M. Blakmar with an introduction by W. K. Simpson, Harper & Row , New York , A 1966.

عديدة من الثقافة المصرية القديمة الى هذه الشعوب خاصة فى فترات  
السيادة المصرية على بعض مناطق الشرق الأدنى القديم وبخاصة المنطقة  
الجنوبية القريبة من الحدود المصرية وتشمل فلسطين وكذلك المنطقة الساحلية  
الممتدة من الشمال الى الجنوب والمعروفة باسم الساحل السورى . وكانت  
المنطقة الفلسطينية بالذات أكثر المناطق تأثرا بحضارة مصر منذ عصر يعقوب  
ويوسف عليهما السلام وحتى الخروج من مصر زمن موسى عليه السلام وهى  
فترة تقترب من أربعة قرون ، ويعتقد بعض المؤرخين انها كافية لتسبع  
العبريين بالثقافة المصرية وتأثرهم بها وادخال عناصر منها فى صلب  
كتابهم المقدس .

## ٢ - نقد نظرية فرويد فى أصل ديانة موسى

وعلى الرغم من صحة بعض هذه الآراء خاصة فيها يتعلق بالتأثير  
الثقافى المصرى العام على المنطقة الفلسطينية قديما الا أن بعض هذه الآراء  
قد غالى أصحابها فى تصوير علاقة القرابة بين الديانتين الموسوية والاختاتونية  
الى الحد الذى جعلوا فيه من ديانة موسى ديانة مصرية قديمة ، وجعلوا  
التوحيد فيها مستمدا من التوحيد المصرى القديم الذى ظهر بصورة واضحة  
فى عصر اخناتون وهذه آراء بعيدة عن الصواب لعدة أسباب تاريخية  
ودينية .

ومن هذه الأسباب نجد أولا أن توحيد موسى عليه السلام يجب  
أن ينظر اليه من خلال ارتباطه بتاريخ الأنبياء عامة وتاريخ أنبياء بنى اسرائيل  
خاصة ، فالنبوة والوحى ظاهرتان دينيتان مرتبطتان بالدعوة الى التوحيد  
وهى دعوة ارتبطت بتاريخ الأنبياء والرسل من آدم عليه السلام الى محمد  
ﷺ . ودعوة موسى الى التوحيد هى حلقة فى تاريخ الأنبياء مرتبطة  
بما سبقها من دعوات ومؤثرة على ما لحق بها فى سلسلة النبوة ومؤكدة على  
وحدة تاريخ الأنبياء ووحدة الأسس التى قام عليها هذا التاريخ . فهو تراث  
دينى واحد متصل ببعضه البعض ولا يمكن فهم آخره الا بفهم ومعرفة كل

الفترات الدينية السابقة . ودعوة موسى عليه السلام لا ترتبط بدعوة اخناتون فى الأصل على الرغم من التعليقات السابقة التى تمسك بها بعض مؤرخى الأديان بسبب بعض الملابس التاريخية والدينية التى لازمت ظهور دعوة موسى ودعوة اخناتون فى مصر والتى سبق أن وضحناها (٢٤) .

ان دعوة موسى عليه السلام يجب أن ترتبط بالتراث الدينى الذى يتناسب مع بنيتها الدينية . وهذا التراث الدينى هو التراث التوحيدى القائم على أساس لا نجده فيما يتعلق بدعوة اخناتون وان تشابهت الدعوتان فى بعض النواحي فهذا لا يعنى كونهما من أصل واحد . ولو ثبت تاريخيا ودينيا أن دعوة اخناتون دعوة دينية قائمة على أساس من الوحي والنبوة لما تردد علماء تاريخ الأديان فى ربطها بالتراث النبوى وبيانات الوحي . ولكن هذا لم يحدث والأصح هو أن ننظر الى التوحيد عند اخناتون على أنه صورة من صور التوحيد التى توصلت اليها بعض شعوب الشرق الأدنى القديم عن طريق الاعتقاد فى اله أكبر يقوم بوظائف كل الآلهة الصغرى ، ويتصف بكل صفاتها ولكن لا يمنع وجوده وسيطرته من استمرار وجود الآلهة الصغرى (٢٥) . وربما تتفوق دعوة اخناتون فى الحدة التى بلورت فيها

---

(٢٤) وهنا يجب ان نلاحظ ان معظم الباحثين فى الديانة المصرية القديمة وصفوا اخناتون بأنه هرطيق أى خارج على اطر ومواصفات وطبيعة الديانة المصرية القديمة وهى ديانة تقوم على أساس من تعدد الآلهة ومن هنا فعلاقتها بديانة بنى اسرائيل التوحيدية علاقة ضعيفة خاصة وان ديانة اخناتون ظلت ديانة طبيعية وان أخذت شكلا توحيديا . انظر: :

H. Frankfort, Ancient Egyptian Religio,n Harper & Row . N. 1967, p. 3.

(٢٥) لقد لجأ بعض مؤرخى الأديان الى الخلط بين مجموعات دينية مختلفة على أساس وجود بعض المفاهيم الدينية المشتركة مثلما فعل بريستد حين رد الديانة المصرية القديمة الى مثل أخلاقية أرجعها الى أصول من الكتاب



التوحيد ، وفى درجة الوضوح التى اتصفت بها ، وفى موقفها العدائى من الآلهة الأخرى ، وفى برنامجها الفعلى لتطبيق فكرة التوحيد هذه على مسرح الديانة القديمة ، وإمكانية التطبيق هنا تعود الى كون صاحب الدعوة ملكا كرس سلطاته المختلفة لخدمة دعوته الدينية .

الأمر الثانى الذى يجعلنا نربط توحيد موسى بالتوحيد فى بنى اسرائيل يعود الى حقيقة تاريخية ثابتة وهى حقيقة الوجود العبرى الاسرائيلى فى مصر منذ قدوم يعقوب وابنائهم الى خروج الجماعة العبرية زمن موسى عليه السلام . وهذا التواجد العبرى خلال هذه الفترة معناه ان الجماعة العبرية التى قدمت الى مصر مع يعقوب وفى وجود يوسف عليه السلام بمصر قد أتت معها بديانيتها العبرية واستمرت لفترة من الزمن تعبد لها الواحد . ونتوقع أن تكون هذه الجماعة قد وقعت تحت تأثير العبادة المصرية القديمة ولكن نتوقع أيضا ألا يكون هذا التأثير كاملا حتى تندثر معالم التوحيد كلية خاصة عند جماعة عرف عنها فى التاريخ قديمه وحديثه أنها من أكثر الجماعات الانسانية تشددا وتمسكا بالدين ، بل أنها من أكثر الجماعات استخداما للدين كوسيلة لحفظ كيائها وجنسها من الاندماج فى المجتمعات التى عاشت بينها فى الماضى وفى الحاضر . ويبدو جليا أن موسى لم يلق متاعب كثيرة فى بعث التوحيد بين قومه فى مصر . ومن الواضح أيضا أن العقبات التى صادفت دعوة موسى فى جماعته كانت لها أسباب أخرى غير دينية . أما المشاكل الدينية فلم تظهر الا بعد تمام خروج جماعة بنى اسرائيل من مصر وبالذات اثناء غياب موسى عليه السلام عن جماعته وهو يتلقى الوحي الالهى . فقد حدثت الردة الدينية التى لم يتمكن هارون

=

المقدس دون مراعاة لاختلاف جوهر وبناء الدين المصرى القديم عن ديانة العهد القديم . انظر :

Frankfort, Ancient Egyptian Religion, p. V.

John Wilson, The Culture of Ancient Egypt Univ. of Chicago press, 1961, p. 209.

من صدها بعد نجاح السامري فى صنع العجل الذهبى وتحويل الجماعة العبرية الى عبادته . ولم تكن هذه الردة تعنى رفض التوحيد بقدر ما تشير الى درجة اندماج بعض الجماعات العبرية فى طرق وعبادات الديانة المصرية القديمة الى جانب العامل المادى الذى كان له تأثيره على التوجه الدينى لهذه الجماعة اثناء وجودها فى سيناء . فقد اسفت الجماعة على فقدان الحياة المادية التى تيسرت لها فى مصر بخيراتها الكثيرة ، فاعلن بعضهم عن الرغبة فى العودة الى مصر فرارا من حياة القحط والجذب التى تعرضوا لها فى سيناء .

ورغم هذه الردة الدينية الطارئة وما قد تشير اليه من دلالات ، الا انها لا تعنى غياب التوحيد ، او عدم وجوده بين جماعة بنى اسرائيل فى مصر . فلا بد ان بقايا له قد استمرت من بعد عصر يعقوب ويوسف واخوته الى وقت ظهور موسى . وربما كان لوجوده المستتر بعض التأثير على نزعة التوحيد التى ظهرت لها بوادر قبل عصر اخناتون بكثير . ونقول بعض التأثير لأن نزعة التوحيد التى عرفتها مصر فى عصر الدولة الحديثة ( ١٥٧٥ - ١٠٨٧ ق.م ) ظلت مختلفة فى جوهرها عن التوحيد عند بنى اسرائيل . ولكن من المنطقى ان يأتى عصر الدولة الحديثة بتغيرات دينية جديدة ك: نتيجة للتوسع المصرى وما نتج عنه من تحقيق للسيادة المصرية على الشرق الأدنى القديم عامة وعلى المنطقة السورية بما فيها منطقة فلسطين على وجه الخصوص . فخلال عصر الابراطورية المصرية انفتحت الثقافة المصرية القديمة على ثقافات المنطقة السورية مؤثرة فيها وبأثرة بها . وليس ببعيد ان يكون المصريون قد تعرفوا على التفكير الدينى فى ميطقة سوريا بما فيها التعرف على التوحيد فى منطقة فلسطين واطلعوا على الأفكار الدينية الموجودة فيها . وبهذا يكون المصريون قد تعرفوا على التوحيد من خلال وسيلتين الاولى داخلية من خلال الوجود العبرى فى مصر منذ زمن يوسف الى زمن موسى . والوسيلة الثانية خارجية من خلال الفتوحات المصرية فى المنطقة السورية ووقوع فلسطين تحت السيادة المصرية فى عصر الدولة الحديثة .

ومن الانصاف أن نقول ان امكانية التأثير والتاثر هنا متبادلة . وربما يكون من غير الممكن حسم هذا التأثير لطرف ضد الآخر . فاخناتون ربما يكون قد عرف فكرة التوحيد وسمع بها عند الجماعة العبرية فى مصر أو من خلال الاحتكاك الثقافى بين مصر ومنطقة فلسطين خلال فترة السيادة المصرية عليها . ولكن يبقى فى نفس الوقت التأكيد على أن اخناتون قد صاغ فكرة التوحيد عنده بالشكل الذى لا يخرج بها على الاطار العام للتفكير الدينى المصرى القديم والا كان التوحيد عنده صورة مكررة للتوحيد عند بنى اسرائيل ، وهو الامر الذى لم يحدث بالطبع . ومن ناحية أخرى نرى انه من المحتمل أيضا أن تكون الجماعة العبرية فى مصر قد تأثرت بدعوة اخناتون وبالارهاصات التوحيدية السابقة عليها (٢٦) . ولكن يجب ان نحدد هذا التأثير فى كونه مجرد دافع الى بعث التوحيد لدى الجماعة العبرية فى مصر . وهنا نتفق مع جون ولسون الذى يرفض امكانية ظهور

(٢٦) هناك اعتراف بوحدة الاله الخالق فى مذهبى عين شمس ومنف لتفسير نشأة الوجود قبل ظهور دعوة اخناتون بكثير . وفى هذا يقول د . عبد العزيز صالح « لقد رد أصحاب كل مذهب منها الوجود بطبيعته واربابه وناسه وبقية كائناته الى خالق واحد دعوه فى عين شمس باسم اتوم بمعنى التام المكمثل ، ودعوه باسم بتاح ربما بمعنى الصانع أو الفتح أو الخلاق . وفى عصر الدولة القديمة تتحدث المتون عن اله وصفته بأنه مطلق ورب الأبد ورب الكل وبأنه اله عظيم لا يدرك اسمه . . سيد فرد » وتظهر وحدة الربوبية بالاتجاه الى الاله الشمس باعتباره الها خالقا والها اكبر فى آن واحد وذلك فى اواخر الدولة القديمة وبداية الدولة الوسطى . وقد بدأ التبشير باسم اتون من اواسط عصر الأسرة الثامنة عشرة ثم لقى هذا التركيز الشديد وتحديده كاله واحد على يد اخناتون . انظر : د . عبد العزيز صالح . الشرق الأدنى القديم الجزء الأول مصر والعراق . القاهرة . الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ١٩٦٧ ص ٣٠٤ - ٣١٣ وانظر أيضا :

Wilson, The Culture of Ancient Egypt, p. 228.

التوحيد فى جماعة بنى اسرائيل فى مصر كنتيجة للتاثير المباشر لدعوة اخناتون حيث يقول : « انه مع قبول الافتراض بوجود اسرائيليين فى مصر زمن العمارنة فمن المستبعد ان يكونوا قد عرفوا تعاليم الآتونية بالاله الواحد العالمى لأن هذا الاعتقاد ظل محصورا فى الأسرة المالكة ٠٠٠ كما ان الآتونية قد ركزت على اهمية الفرعون كوسيط وحيد بين الاله والشعب ٠٠٠ وقد كانت الآتونية ديانة عقلية خالية من المضمون الأخلاقى كما انها لا تركز على التشريع او القانون كما هو الحال عند العبريين » (٢٧) .

ونضيف الى هذا ان قيام دعوة موسى عليه السلام على اساس من الوعى والنبوة يبتعد بها كثيرا عن الآتونية ويجبرنا على ربط دعوة موسى بما يتناسب مع بنائها الدينى وهو التاريخ النبوى فى بنى اسرائيل مع السماح بالقليل من امكانية التاثير الجزئى بالاخناتونية كدافع الى بعث التوحيد من جديد فى الجماعة العبرية فى مصر . فربما تكون دعوة موسى الى التوحيد قد استفادت من المناخ الدينى العام الذى هيأته دعوة اخناتون . اما فيها يتعلق بالتاثير الفعلى المغير للبناء الدينى فلا نتوقع ان يكون قد حدث هذا من جانب الآتونية على ديانة موسى عليه السلام فستظل الآتونية ديانة طبيعية وعنصر التوحيد فيها طبيعى بينما تظل ديانة موسى داخل دائرة التوحيد الميتافيزيقى . وهو فارق جوهرى مانع للتاثير الكلى . ويؤكد جون ولسون على اختلاف الآتونية عن الموسوية فى كون الآتونية ديانة مصرية أصيلة ، وان كانت متميزة وفريدة . من نوعها فى تاريخ التفكير الدينى عند المصريين القدامى فهى مصرية أصيلة لأنها لم تتخل عن فكرة مصرية أصيلة وهى تأليه الفرعون ، رغم محاولات اخناتون نفسه . وهى فى نفس الوقت متميزة وفريدة ، لأنها جعلت كل الآلهة فيما عدا الفرعون الها واحدا ، لا عن طريق التوفيق ولكن عن طريق الاستبعاد . وهذه المواصفات تبتعد بالآتونية عن التوحيد وان اقتربت منه (٢٨) . هذا وقد اتسعت

(٢٧) انظر تفصيل ذلك فى :

Wilson, The Culture of Ancient Egypt, pp. 225 - 229.

(28) Ibid , p. 225.

المسافة بين الآتونية والموسوية على أثر خروج جماعة بنى اسرائيل من مصر وتلقى موسى عليه السلام للوحى الالهى فى سيناء والذى اعطى دعوة موسى بنيتها الأساسية ووضح علاقتها بما سبقها من نبوات فى بنى اسرائيل .

وهناك دليل آخر على ضعف التأثير الاخناتونى على دعوة موسى عليه السلام وهو دليل تاريخى . ففكرة اخناتون التوحيدية لم يكتب لها الانتشار رغم الاتجاه العالمى الذى اتصفت به وظلت ديانة محدودة لم تخرج على حدود افراد الأسرة المالكة . وقد تم اجهاض افكار اخناتون الدينية بعد موته مباشرة كما تدل على ذلك حقائق التأريخ المصرى القديم . ومنذ البداية وقف كهنة آمون ضد الآتونية وقاوموا كل تغيير اراده اخناتون فى الحياة الدينية المصرية القديمة ، وقد نجحوا فى احتواء دعوته ، وتحديد نفوذها ومنع انتشارها (٢٩) .

ومن العوامل التى ساعدت على فشل دعوة اخناتون عامل سياسى هام يتلخص فى اهمال اخناتون للجوانب السياسية والعسكرية وتكريس حياته لتحقيق فلسفته الدينية الجديدة . وقد كان لهذا آثار سلبية كبيرة على السياسة المصرية فى عهد الدولة الحديثة فى الداخل والخارج من بينها عدم قدرة اخناتون على الوفاء بالالتزامات السياسية والعسكرية فى المنطقة السورية مما ادى فى النهاية الى اضعاف النفوذ المصرى هناك وظهور قوى مناهضة للسيادة المصرية .

هذا بالإضافة الى أن التغييرات الدينية التى أحدثها اخناتون هدفت الى اهمال بعض العقائد الدينية التى رسخت فى وجدان المصريين واصبح من الصعب تغييرها . ومن بين هذه العقائد عقيدة الخلود واستمرار الحياة بعد الموت والبعث ، وكلها مفاهيم دينية ذات جذور راسخة فى الشعور الدينى عند المصرى القديم . والى جانب ذلك لم تتخذ الآتونية موقفا واضحا تجاه عقيدة الملكية الالهية التى نتج عنها تأليه الملوك . ويبدو أن التوحيد عند اخناتون جعله يرفض فكرة تأليه الملوك ، وهو امر غريب بالنسبة لعامة

المصريين وعند حكامهم وملوكهم . ويبدو ان اتباع اخناتون لم يتأثروا بدعوته فى هذا الاتجاه فظلوا على ما كانوا عليه من تمجيد وتاليه الملوك ، فأصبح هذا سببا هاما من اسباب فشل دعوة اخناتون « لقد أسرف انصاره فى تمجيده حتى أعلنوه ابنا للاله واوشكوا ان يؤلهوه وأن ينشغلوا بشخصه عن ديانته » (٣٠) . وبالإضافة الى هذا كله فان عقائد التعدد كانت قد تغلغت فى عادات الناس ، وأصبح من الصعب التخلص منها بسهولة ، كما ان نفوذ آمون وكهنته وعدم اهتمام دعوة اخناتون بالنواحى العملىة فى الحياة الانسانية ، ادى فى النهاية الى فشلها وعدم انتشارها على المستوى الشعبى (٣١) . وقد ساعد على هذا الفشل ارتقاء فكرة التوحيد على المستوى الفكرى الدينى لعامة المصريين وثورىة التغييرات الدينية التى احدثها اخناتون دون أن تجد درجة كافية من القبول والفهم والافتناع من جانب العامة الذين تعودوا على التعدد ، وطغت عليهم العبادة المحلية عبر قرون طويلة نأصلت فيها عقيدة التعدد فى النفوس الى الحد الذى لم يتمكن معه اخناتون من كسب انصار لدعوته التوحيدية بالإضافة الى ما سببته هذه الدعوة من قلق دينى (٣٢) .

(٣٠) د . عبد العزيز صالح الشرق الادنى القديم الجزء الأول مصر والعراق ص ٣١٢ . وقد اشار ولسون الى انه على الرغم من تركيز دعوة اخناتون على عبادة اله واحد الا انه لم يتمكن من منع اتباعه من تاليه شخصه وعبادة اخناتون نفسه الى جانب عبادة آتون . ففي ديانة العمارنة كان هياك الهان أساسيان وليس لها واحدا . فإخناتون وأسرتة عبدوا آتون بينما بقية الاتباع عبدوا اخناتون ووجهوا اليه صلواتهم مما يؤكد على مركزية اخناتون فى عبادة آتون .

انظر :

The Culture of Ancient Egypt p. 223.

(31) Montet. Eternal Egypt , p. 196.

(٣٢) د . محمد أبو المحاسن عصفور . معالم تاريخ الشرق الادنى القديم من اقدم العصور الى مجيء الاسكندر . دار النهضة العربية بيروت ١٩٨١ ص ١٧٨ - ١٧٩ .

كل هذه الأسباب حدث من انتشار الآتونية فكان تأثيرها ضئيلا على المصريين زمن اخناتون ، ولا نتوقع أن يكون لها تأثير على الجماعة العبرية فى مصر خاصة وأن الدعوة قد تعرضت لاضطهاد شديد بعد موت اخناتون وسرعان ما عادت الأوضاع الدينية الى سابق عهدها ، وطمست معالم عصر اخناتون ، وعادت السيطرة الامونية من جديد .

### ٣ - نقد نظرية فرويد فيما يتعلق بأصل موسى وتسميته

اما فيما يتعلق بقضية أصل موسى وأصل تسميته فهى فى الحقيقة ليست بذات تأثير كبير على تطور الأوضاع الدينية او حتى على تطور الأحداث التاريخية لتلك الفترة التى وجد فيها موسى عليه السلام وقد اخطأ فرويد حين ركز تركيزا شديدا على هذا الجانب واعتبره المفتاح الرئيسى لاثبات مصرية موسى ومصرية ديانته . فالاختيار الالهى لموسى عليه السلام امر تصبح معه قضية أصل موسى بدون معنى فالله أعلم حيث يضع رسالته . وعلى الرغم من حذق فرويد فى الاستدلال على مصرية موسى ومحاولة اثبات ذلك الا ان هناك وجوه ضعف اصيلة فى أدلته . وأول وجوه هذا الضعف الاعتماد الكلى على الدليل اللغوى لاثبات مصرية موسى وديانته . والدليل اللغوى على الرغم من اهميته التى لا نتجاهلها الا انه ليس كافيا لوحده لاثبات نظرية فرويد . فمن المعروف أن الأقلية اذا ما عاشت وسط أغلبية تخالفها فى الفكر واللغة فعادة ما نجد هذه الأقلية تتبنى لغة الأغلبية وبعضا من الثقافة العاهة والعادات والتقاليد الخاصة بالأغلبية . ومن مظاهر هذا التبنى اطلاق اسماء الاعلام الخاصة بالأغلبية على أبناء وبنات الأقلية ، اما تعبيرا عن الاندماج الكلى أو الجزئى فى حياة المجتمع الكبير ، أو تعبيرا عن الرغبة فى عدم التمسك بأسماء قد تبدو غريبة فى الاستخدام داخل المجتمع الكبير ، وهو أيضا مظهر من مظاهر الاندماج ، وربما يكون أيضا تعبيرا عن نوع من الحذر أو التيقية خاصة فى المجتمعات التى تمارس فيها الأغلبية الوانا من الاضطهاد ضد الأقلية حيث يعرف المنتمى الى هذه الأقلية المضطهدة من اسمه خاصة فى الحالات التى لا يظهر فيها الاختلاف من الناحية الجسمانية أو البيولوجية . وهنا تلجأ الأقلية الى

اتخاذ أسماء الأغلبية حماية لنفسها ورغبة فى التخفى والمداراة . و احيانا يحدث ذلك من باب الاعجاب والانبهار بالثقافة الجديدة . وفى بعض الاحيان الأخرى نجد افراد الأقلية لا يجدون حرجا فى اتخاذ أسماء الأغلبية خاصة تلك الأسماء الخالية من الدلالات الدينية أو التاريخية أو التراثية . هذا بطبيعة الحال قد ينطبق على حالة موسى اذا ما اقتنعنا بمصرية اسمه .

وعلى هذا الأساس نرى ان تسمية موسى باسم مصرى لا يمكن ان يعتبر دليلا كافيا على تحديد جنسية موسى بأنه مصرى (٣٣) هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فان الكلمة «موسى» كما حدد معناها فرويد اعتمادا على علماء المصريين ليست لها دلالة قوية على أصالة هذه التسمية . فالكلمة تحبل معنى عاما وهو « طفل » وهذا يعنى انها لا تشير الى تسمية مصرية اصيلة ، ولا حتى الى تسمية عبرية اصيلة . صحيح ان التسمية « موسى » قد تكون جزءا من كل لكن ما يهم ان هذا الجزء هو الذى شاع فى الاستخدام على غير المعتاد فى كثير من الأسماء المركبة المشابهة فى اللغة المصرية القديمة . فلماذا يصبح الجزء « موسى » من اسم مركب علما على كل بينما نجد هذا لا يحدث مع بقية الأسماء المركبة المشابهة ؟ . بمعنى آخر لماذا لم يسقط الجزء فى الأسماء المصرية القديمة احسن وتحتسب ورعسيس وغيرها . ويبقى الجزء الأخير « مس » ليدل على التسمية الكلية ؟ الاجابة على هذا معروفة : وهى ان سقوط الجزء الأساسى من

---

(٣٣) هناك عبارة فى التوراة قد تسبب بعض الخلط لدى قارئها وتجعله يجزم بمصرية موسى . هذه العبارة وردت على لسان بنات كاهن مديان : « فقلن رجل مصرى أنقذنا من أيدي الرعاة . . . » ( الخروج ٢ : ١٩ ) . فكلية ( رجل مصرى ) لا تعنى أكثر من ( رجل قادم من مصر ) او رجل مصرى بالمولد والنشأة ولكنها لا تعنى ان موسى مصرى الاصل خاصة وان نفس الاصحاح فى فترة سابقة على هذه الفقرة يؤكد على عبرانية موسى : « فرأى رجلا مصريا يضرب رجلا عبرانيا من اخوته » ( الخروج ٢ : ١١ ) .



التسمية المركبة يجعل من « مس » بمعنى « طفل » تسمية لشخصيات عديدة لا يمكن التفريق بينها . ومن ناحية أخرى ان صح تسمية موسى بمعنى « طفل » ، وكانت التسمية منطقية فى طفولته ، فكيف لنا ان نقبل هذه التسمية فى مراحل شبابه وشيخوخته ؟ والحقيقة ان هذه بعض التساؤلات التى تثيرها نظرية فرويد فى أصل موسى استنادا الى دليل لغوى ضعيف . ويمكن ان نضيف الى هذا كله التساؤل التالى : لماذا يطلق والد موسى على ابنه موسى اسما مصرى ولا يطلق على ابنه هارون اسما مصرى ؟ هذا بطبيعة الحال اذا رفضنا رواية التوراة التى تقول ان ابنة فرعون هى التى سميت موسى وليس والده . وليس من الغريب ان يسمى والد موسى العبرى ابنه باسم مصرى بينما تطلق عليه ابنة فرعون المصرية اسما عبريا ؟ كل هذه فى الحقيقة تناقضات فى رواية فرويد وفى رواية التوراة لا نجد لها علاجاً . وقد زاد فرويد المشكلة تعقيدا باقتراحه للتسمية المصرية لموسى ولو تركنا لرواية التوراة لربما تم التوصل الى حل لهذا اللغز الذى اثارته التوراة حين اكدت على قيام ابنة فرعون بتسمية موسى وتعليل التسمية فى نفس الوقت . واذا كان هناك اصرار على أن موسى تعنى « طفل » فى نظر فرويد ومن اعتمد عليهم من علماء المصريات فربما يكون من الأفضل ان ننظر الى التسمية على أنها ليست أكثر من صيحة تعجب ودهشة انطلقت من فم ابنة فرعون عندما شاهدت موسى فى الماء فنطقت بكلمة « مس » أى « طفل » وتعنى طفلا فى الماء (٣٤) . وقد يكون هناك احتمال آخر ، وهو ان أخت موسى التى تتبععت السفط فى الماء هى التى أطلقت الاسم موسى على أخيها فى حضرة ابنة فرعون وسماه باسم عبرى يتناسب مع التعليل الوارد فى التوراة . ويحظى بقبول ابنة فرعون لتطابق المعنى على الحدث . هذا اذا ما اغفلنا حقيقة هامة وهى أن موسى لم يطلق

---

(٣٤) هناك عبارة فى التوراة نحس فيها هذا المعنى : « ولما فتحت رات الولد واذا هو صبى ييكي . فرقت له وقالت هذا من اولاد العبرانيين » ( الخروج ٢ : ٦ ) .

عليه اسم بعد ولادته مباشرة بواسطة والديه وقبل أن يلقى فى النيل وبما انه ليس من المعقول ان ينتظر الوالدان حتى تطلق ابنة فرعون اسما على ابنتها فلا بد ان يكون موسى قد تلقى تسمية ما على يد والديه بعد ولادته مباشرة خاصة اذا اخذنا فى الاعتبار رواية التوراة التى تقول بان ام موسى قد خبات ابنتها فلا بد ان يكون موسى قد تلقى تسمية ما على يد والديه بعد ولادته مباشرة ، خلال هذه الفترة (٣٥) .

والحقيقة ان كل هذه الملابس والتناقضات تدعونا الى الاخذ بالاصل العبرى للاسم موسى مع بعض التحفظ فيما يتعلق بالصيغة التى ورد بها اسم موسى فى التوراة وهى صيغة اسم الفاعل . اما الاسباب التى تدعونا الى الاخذ بالاسم العبرى لموسى ورفض الراى القائل بالاصل المصرى للتسمية فهى كالتالى :

اولا : ان الدعوة الى التوحيد فى بنى اسرائيل دعوة قديمة وطالما ان موسى قد ظهر فى جماعة بنى اسرائيل فلا بد من ربط دعوته بالدعوات السابقة . وظهور موسى فى جماعته الاسرائيلية فى مصر يعنى بالضرورة ان موسى قد تلقى تسمية عبرية بعد ولادته مباشرة ، حتى وان اتخذ بعد ذلك تسمية ثانية لها علاقة بالاحداث التى وقعت بعد ولادته ، ويصرف النظر عن كون قد اطلق هذه التسمية الثانية . خلاصة الحديث ان العرف قد جرى على اعطاء المولود اسما بعد الولادة مباشرة ، والاسم لابد وان يكون من بين الاسماء التى عرفتها الجماعة الاسرائيلية او استحدثتها . وقد يحدث

---

(٣٥) والحقيقة ان التوراة تشير الى ان اطلاق اسم « موسى » على الطفل بواسطة ابنة فرعون لم يتم الا بعد ان كبر وذلك بعد ان تم ارجاع الطفل الى امه لكى ترضعه : « ولما كبر الولد جاءت به الى ابنة فرعون فصار لها ابنا ودعت اسمه موسى وقالت انى انتشلته من الماء » ( الخروج ٢ : ١٠ ) . ومعنى هذا ان ابنة فرعون لم تطلق الاسم موسى على الطفل الرضيع مباشرة بعد رؤيته فى الماء ، ولكنها حسب الرواية التوراتية اطلقت عليه هذا الاسم بعد ان تمت رضاعته واعادته الى ابنة فرعون بعد ان كبر .

فى بعض الحالات أن يعطى المولود فى الأقلية اسما تراثيا مأخوذا من الأسماء المعروفة لدى جماعة الأقلية ، ويأخذ أيضا اسما ثانيا من بين أسماء الأغلبية التى تعيش بينها الأقلية لظروف سبق أن تحدثنا عنها . ومن المحتمل أن يكون موسى قد اتخذ بالفعل اسمين الأول عبرى بعد ولادته مباشرة والثانى مصرى بعد تطور أحداث قصته مع بيت فرعون .

ثانيا : ان تاريخ الأنبياء قد علمنا أن الأنبياء والرسل عليهم السلام عادة ما يرسلون بلغة أقوامهم . وفى هذا يقول القرآن الكريم : « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم » (٣٦) . وقد تحدث كل أنبياء ورسل بنى اسرائيل باللغة العبرية لغة قومهم ولغة توراتهم وكتبهم المقدسة . وعلى هذا الأساس لابد وأن يكون موسى قد عرف العبرية وتحدث بها فى مصر بين جماعته الاسرائيلية ، وهذا فى نفس الوقت لا يمنع معرفة موسى بالمصرية القديمة ، لغة المجتمع الكبير الذى يعيش فيه . وواقع التاريخ اليهودى قديما وحديثا يحتم علينا ان نعتقد فى أن موسى قد تحدث بلغتين الأولى هى العبرية لغة جماعته ، والثانية هى اللغة المصرية القديمة لغة المجتمع المصرى الذى عاش فيه . فقد عرف عن اليهود قديما وحديثا هذه الازدواجية فى اللغة ، وتعاملهم دائما بلغتين فى كل المجتمعات التى عاشوا فيها . وقد ساعد الشتات اليهودى على نشأة وتطور هذه الظاهرة وبخاصة فى العصور الوسطى وفى العصر الحديث حيث عرف اليهود الازدواجية اللغوية . وفى التاريخ الاسرائيلى القديم عرف اليهود هذه الظاهرة فى فترات معينة من تاريخهم القديم أهبها فترات السبى الآشورى فالبابلى فالرومانى . وبعد الفتح الاسلامى لفلسطين تحدث اليهود بالحربية الى جانب لغتهم الأصلية ، بل لقد طوروا لغة جديدة مزجوا فيها بين العبرية والعربية فى العصور الوسطى ، وعرفت هذه اللغة باسم اللغة اليهودية العربية . وكذلك قبل الفتح الاسلامى لفلسطين تحدث اليهود بالآرامية وبال يونانية وعرف بعضهم الفارسية الى جانب اللغة العبرية .

وهذه الظاهرة تفسر لنا سر التفوق اليهودى فى الترجمة ، وقد كنهم هذا من ان يلعبوا دورا ثقافيا هائلا فى نقل الثقافات فنشطوا فى حركة الترجمة ونقلوا كثيرا من العلوم من لغاتها الأصلية الى اللغات الأخرى التى عرفوها . فكانوا خير وسيط لغوى فى حركة الترجمة فى كثير من العصور . وهناك سبب آخر سهل على اليهود المعرفة باللغات والتعمق فيها وهو اشتغالهم بالعدل التجارى والرحلة بتجارتهن الى بلاد عديدة عرفوا لغاتها مما مكّنهم من الاشتغال بالترجمة .

ومن هنا فمعرفة موسى باللغة المصرية القديمة امر لا يحتاج الى أدلة لو اكتفينا بهذا الدليل من واقع التاريخ اليهودى . ولكن هذه المعرفة باللغة المصرية القديمة لا تبرر الزعم بأن موسى مصرى الأصل ، اما بسبب النشأة والمولد ، أو بسبب التحدث بالمصرية القديمة ومعرفتها . أما معرفته بالعبرية فامر لا يقبل الشك فهى لغة قومه ، وهى أيضا لغة التراث النبوى السابق عليه فى بنى اسرائيل ، وهى أيضا لغة التوراة التى نزلت عليه .

ثالثا : ان التوراة نفسها اكدت على عبرية موسى كما اكدت على عبرية التسمية . اما فيما يتعلق بالأصل العبرى لموسى فهناك فقرات عديدة فى التوراة تشير الى ذلك (٣٧) . والقرآن الكريم أيضا يؤكد على انتماء موسى الى بنى اسرائيل عامة ، والى الجماعة الاسرائيلية فى مصر خاصة (٣٨) . اما فيما يتعلق بالتسمية فقد أعطت التوراة اسما عبريا لموسى هو מֹשֶׁה وقد الحقت بالاسم فى نفس الفقرة صيغة الفعل الذى تم اشتقاق الاسم منه ففى سفر الخروج ٢ : ١٠ نقرأ וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מֹשֶׁה וַתֵּאמֶר

כִּי מִן הַמַּיִם מֹשֶׁה

(٣٧) الخروج ٢ : ٦ ، ١١ .

(٣٨) القرآن الكريم : البقرة ٥٤ ، ٦٠ ، ٦٧ ، ٢٤٦ ، المائدة ٢٠ ،

الأعراف ١٢٨ ، ١٥٠ يونس ٨٧ ، الاسراء ٢ ، طه ٨٦ .

« ودعت اسمه موسى وقالت انى انتشلته من الماء » وقد اختلف فى تفسير الصيغة التى ورد بها الاسم « موسى » فى التوراة . فالصيغة المقروءة هى صيغة اسم الفاعل  $\text{מֹשֶׁה}$  . من الفعل الثلاثى المعتل  $\text{מָשַׁח}$  بمعنى « سحب » ، « انتشل » . ووجه الاعتراض فى هذه الصيغة يعود الى كون موسى منتشلا من الماء وليس منتشلا . وكان من المفروض على حسب منطقية الأحداث ان يأتى اسم موسى فى حالة المفعول به وليس فى حالة الفاعل او اسم الفاعل اذا كان لنا ان نقتنع بأن التسمية قد أخذت من واقعة الانتشال من الماء حسب الرواية التوراتية الا اذا فصلنا بين الفقرتين الواردةتين فى الخروج ٢ : ١٠ واعتبرنا الفقرة الثانية لا تعلق الفقرة الأولى . المقصود هنا هو فصل عبارة « ودعت اسمه موسى » عن العبارة التالية وهى العبارة التعليلية : « وقالت انى انتشلته من الماء » ولهذا لا تكون العبارة الثانية معللة للتسمية المعطاة فى العبارة الأولى . واذا أخذنا بهذا الفصل فنحن فى حل من ربط اسم موسى بحادثة الانتشال من الماء . ويمكننا البحث عن معنى للاسم يتناسب مع أى مضمون آخر غير مضمون الانتشال من الماء .

وبعملية الفصل بين التسمية وحادثة الانتشال من الماء نكون فى نفس الوقت قد ضحينا بظاهرة منتشرة فى التوراة وهى ظاهرة تعليل الأسماء الواردة فى عملية تعليل أسماء الاعلام وأسماء الأماكن الواردة فى التوراة ، التى تكاد تكون ظاهرة مستقلة واضحة فى صلب التوراة ونظرا لقرب التوراة من عهد الاسطورة فى بيئة الشرق الأدنى القديم ، واحتمال تأثرها بها فان كثيرا من الأسماء المعللة فى التوراة يمكن شرحها فى ظل ما يسمى بالاسطورة التعليلية ، أى الاسطورة التى تعلق أو تفسر حادثة ما خاصة وان كثيرا من الأسماء المعطاة للاعلام والأماكن فى التوراة قد ارتبطت بقصة حقيقية او غير حقيقية . ووظيفة القصة شرح سبب التسمية مما يجعلها مشابهة لنفس وظيفة هذا النوع من الاساطير الذى اضطلع على

تسميته بالأساطير التعليلية (٣٩) . والأثلة على ذلك متعددة فى التوراة  
منها على سبيل المثال : « وعرف آدم حواء امراته فحبلت وولدت قايين .  
وقالت اقتنيت رجلا من عيد الرب » ( التكوين ١ : ٤ ) . وهثال آخر :  
« هذه تدعى امرأة لأنها من امرء أخذت » ( التوين ٢ : ٣ ) وكذلك :  
« ودعا آدم اسم امراته حواء لأنها ام كل حى » ( التكوين ٣ : ٢٠ )  
وكذلك أيضا مع معظم أسماء أبناء يعقوب ( انظر التكوين ٢٩ : ٣١ - ٣٥ ،  
٣٠ : ٩ - ١٤ ، ١٨ - ٢٥ ) . الى غير ذلك .

ولا شك فى ان عملية ربط اسم موسى بحادثة الانتشال هو من باب  
القصة التعليلية ، وهى بهذا تسير على نهج التوراة فى اعطاء تعليل لأغلب  
الأسماء الواردة بها . ولكن نظرا لعدم تناسق الاسم المعطى لموسى مع  
وضعه فى القصة نجدنا مضطرين الى البحث عن تعليل للاسم بعيدا عن  
حادثة الانتشال من الماء ، وان كان فى هذا خروج على النسق التوراتى  
الذى لا ينفع معه هنا الا افتراض وجود تحريف او خطأ فى النسخ قد وقع  
عند تسجيل اسم موسى فجعله فى صيغة اسم الفاعل على عكس بهجريات  
القصة التوراتية . وهذا بطبيعة الحال هو الافتراض البسيط الذى يحل  
لنا المشكلة دون أن ننتعمق فى التفكير لنبحث عن تعليل او تعليقات أخرى  
للتسمية بعيدا عن الحادثة التى ارتبط بها الاسم فى التوراة .

وبما ان هناك افتراضات لتفسيرات خاصة بالاسم موسى تبتعد به عن  
الانتشال من الماء مثل تفسير فرويد للتسمية وغير ذلك . . . نقول طالما  
ان هناك افتراضات طرحت بعيدا عن التعليل التوراتى فان هذا يفتح

---

(٣٩) الاسطورة التعليلية هى الاسطورة التى تعطى تفسيراً لأصل  
عادة من العادات او اسم من الأسماء ، أو شىء من الأشياء ، ويطلق عليها  
بعض مؤرخى الأديان اسم اسطورة الأصل Myth of Origin انظر :

S. H. Hooke, Middle Eastern Mythology, Penguin Books,  
Baltimore, 1963, p . 13.

الباب للبحث عن تعليقات أخرى لا تنقصها الأدلة المبرهنة عليها . وهناك أكثر من افتراض لتعليل وتفسير التسمية . والافتراض الأول ان يكون موسى  $\text{מֹשֶׁה}$  اسم فاعل بمعنى المنتشل : ولكن الانتشال هنا لا علاقة له بقصة مولد موسى وانتشاله من الماء ، ولكنه يرتبط بقصة أخرى هي انتشال موسى لبنى اسرائيل من الماء بواسطة معجزة انشقاق البحر ، وتحقق خلاص جماعة بنى اسرائيل على يد موسى . واذا قبلنا هذا الرأي فالتسمية اذن اعطيت لموسى فى وقت متأخر اثناء أو بعد تمام خلاص بنى اسرائيل من فرعون بعد انشقاق البحر ، وعبور بنى اسرائيل تحت زعامة موسى الى سيناء . ونجد لهذا الرأي تأييدا من لويس جنزبرج فى عمله الضخم « قصص اليهود » المعتمد على روايات الأجداد (٤٠) . وفى الروايات الخاصة بطفولة موسى نجد ان موسى قد اعطى مجموعة من الأسماء ليس من بينها الاسم موسى الذى أطلق عليه بعد سنتين من ولادته حين اعيد الطفل الى ابنة فرعون بعد تمام رضاعته فأطلقت عليه ابنة فرعون الاسم موسى لأنها حسب رواية الأجداد « قد انتشلت من الماء ولأنه سينتشل بنى اسرائيل خارج أرض مصر فى وقت سيأتى » (٤١) . وهذه الرواية تتفق فى نصفها الأول مع رواية التوراة . ولكنها تختلف فى نصفها الثانى الذى لم يرد له ذكر فى التوراة ، وهو تسمية موسى بالمنتشل لبنى اسرائيل

---

(40) Louis Ginzberg , Legends of the Bible , The Jewish Publication Society of America 1956.

يذكر جنزبرج ان موسى قد سمى بأكثر من تسمية ، فقد سماه أبوه حبير بمعنى « قران » لأن أباه اقترن بأمه من جديد بسبب موسى ، وسمته امه يكوئيل لأن الرب ارجعه اليها ، وسمته أخته مريم جيرد لأنها نزلت الى الماء لكى تتعرف على مصيره . . . . ، وسمته اسرائيل شمعيان بن نائثيل « لأنه فى أيامه يسمع الرب لأبنين شعبه وينقذهم من مضطهدهم ويعطيهم الشريعة من خلاله » ، انظر تفاصيل ذلك فى :

Ginzberg , Legends of the Jews, p. 291 - 2.

(41) Ginzberg , p. 292.

من مصر . ولكن بهذا الشكل تخرج الأجداد فى تفسير اسم موسى عن دائرة التوراة وبعيدا عن حادثة الانتشال من الماء . وتحفظ ايضا النص التورانى من التغيير بجعل  $\text{לַמִּצְרַיִם}$  اسم الفاعل كما هو الحال . وهنا يجب أن نلاحظ أن التعليل الأول للتسمية يأتى من جانب ابنة فرعون بينما التعليل الثانى لا يخصها بطبيعة الحال .

ويقودنا هذا المعنى الأخير الى افتراض ثان . وهو أن التسمية  $\text{לַמִּצְרַיִם}$  قد تكون مشتقة من  $\text{לַמִּצְרַיִם}$  وهو فعل أجوف  $\text{לַמִּצְרַיִם}$  بمعنى استرد ، استرجع ، ارتحل ، انتقل ، طرد واسم الفاعل يكون بمعنى المسترد أو المرتحل أو المرسل . وهى معانى تقترب من العمل الذى قام به موسى وهو استرداد جماعة بنى اسرائيل ( من مصر ) أو المرتحل بها ، أو الهارب بها من مصر ، أو الخارج بها من مصر . وكلها معان قريبة ومتشابهة الى حد ما .

وهناك افتراض ثالث اضعف من الافتراضين الأولين من ناحية الاشتقاق اللغوى ، وان كانت له دلالة قوية من ناحية المعنى . فالاسم مزسى ربما يكون تحريف أو اختصار لكلمة  $\text{לַמִּצְרַיִם}$  بمعنى « مخلص » وهنا نفترض سقوط الجزء الأخير من الكلمة ، وهو المكون من الياء والعين المشكلة بالفتحة المسروقة أو استبدالهما بحرف الهاء والعين نظرا لكونهما من مخرج واحد وهو الحاقق . وإذا كان هذا صحيحا فربما يكون قد تم ذلك للتخفيف خاصة فى حالة استخدام هذه الكلمة كاسم علم حيث أن نطق الياء والعين بالفتحة المسروقة يكون ثقيلًا على اللسان ، فاستعوض عن ذلك بتشكيل الشين بالسيجول واستبدال العين بالهاء تسهلا للنطق . وإذا صح هذا فإن التسمية تعنى المخلص ، أو المنقذ . وهى تسمية تنطبق تماما على وظيفة موسى وعمله الأساسى الا وهو كونه المحقق لخلاص بنى اسرائيل ، ولا تنقصنا الأدلة من التوراة وغيرها من المصادر اليهودية لإثبات أن موسى هو المخلص واسناد مهمة الخلاص اليه ، وهى مهمة ارتبطت به منذ ولادته وأيدتها المعجزات التى صاحبت ولادته ، والرؤى التى فسرت بها ،



ومنها نبوءة أخته بأن أم موسى ستلد طفلا يخلص إسرائيل (٤٢) .

والطريف أن بعض المصادر الاسلامية قد أدلت بدلوها في البحث عن تفسير لاسم موسى . نجد أبرزها ما ورد في تفسير الرازي وهو يتميز عن كثير من التفاسير الاسلامية في ناحية هامة ، وهي اهتمامه اللغوية الملحوظة . وهنا نجد الرازي يعطى أكثر من تحليل للتسمية موسى من بينها تفسير يعتبر التسمية موسى تسمية عربية لكى تضاف الى الرايين السابقين الخاصين بمصرية الاسم وعبريته . هذا مع العلم بأن الرازي نفسه يفضل الأصل العبرى للتسمية ، وان كان يعطينا تفسيراً مختلفاً للتسمية فى العبرية . أما القول بالأصل العربى فيشتق لنا الاسم من وزن فعلى ، ويعتبر الميم أصلية فى الاسم ، وأن الاسم يشتق من « ماس » « ميس » بمعنى يتبخر فى مشيته وسمى موسى بذلك لأنه كان يتبخر فى مشيته . ويعتبره رأى آخر من وزن مفعل والميم فى موسى زائدة ، والمعنى مأخوذ من « أوسيت الشجرة اذا أخذت ما عليها من ورق » وأن موسى يسمى بذلك لصلعه (٤٣) ويعتبر الرازي هذين التفسيرين للاسم فاسدين ، ويفضل عليهما أن تكون التسمية عبرية وأنها مركبة من كلمتين عبريتين تعنيان ماء وشجر ، وأن موسى سمي باسم المكان الذى أصيب فيه وهو الماء والشجر حين جعلته أمه فى تابوت دخل بين أشجار عند بيت فرعون (٤٤) . وواضح أن هذا التفسير الأخير لمعنى الاسم لا يركز على عملية الانتشال من الماء بل يركز على الوصف الطبيعى للمكان الذى وجد فيه موسى . وإذا كان رأى الرازي صحيحا فيما يتعلق بأن الاسم مركب من كلمتين فربما يكون من الأفضل ترجمة التسمية « بطفل الماء » اعتمادا على ورود كلمة ١٦٧

(42) Ginzberg, p. 288.

(٤٣) الفخر الرازي التفسير الكبير ، الجزء الثالث ، الطبعة الثالثة ، دار احياء التراث العربى ، بيروت ، ص ٧٣ .  
(٤٤) المصدر السابق ص ٧٣ .

فى العبرية بمعنى طفل أو ولد (٤٥) والميم تعبر عن الماء فى شكل مختصر  
نتيجة للتركيب الذى يأخذ شكل الاضافة .

وعلى كل حال استفدنا من تفسير الرازى أمرين جديدين : الأول اقتراح  
عروية التسمية موسى بالمعنى التى أوردها الرازى . وعلى الرغم من رفضه  
لهذا الاقتراح واعتباره فاسدا الا انه من الممكن إضافته الى المقترحات  
السابقة والخاصة بمصرية التسمية فيصبح لدينا ثلاثة آراء فيها يتعلق بأصل  
التسمية وهى : الأصل العبرى وهو الأقوى ، ثم الأصل المصرى ، وأخيرا  
الأصل العربى . أما الأبر الثانى المستفاد من تفسير الرازى فهو قوله بأن  
الاسم عبرى مركب من كلمتين ، وهو رأى نعتبره جديدا لأن الآخذين بعبرية  
الاسم لم ينظروا اليه على أنه اسم مركب ولكن نظروا اليه على أنه وحدة  
واحدة غير متجزئة . ورأى الرازى لا يخلو من وجه للصواب .

وأخيرا فإن الرد على آراء فرويد ومدرسته تجاه موسى عليه السلام  
وديانته لا يعبر فقط عن ضرورة عملية لتنفيذ هذه الآراء عمليا ، والرد عليها  
فى موضوعية تامة . ولكنه يعكس فى نفس الوقت أهمية دينية نظرا لأن هذه  
الآراء تناولت التراث الدينى التوحيدى بالنقد والتحليل . وقد شككت  
فى بعض شخصيات هذا التراث ، وفى المفاهيم الدينية التى دعت اليها  
وبخاصة مفهوم التوحيد . ويجب الا ننسى أن فرويد له موقف معروف تجاه  
الدين . فهو فى الحقيقة لا يعترف بالدين ، بل يصفه بأنه من أوهام العقل  
الانسانى ، ومن هذا المنطلق كانت معالجة فرويد لليهودية ومفاهيمها وعاداتها  
وطقوسها . فقد أخضع فرويد العقائد اليهودية للتحليل السيكولوجى ،  
كما أخضع السلوك الدينى عامة لنظريته التى انتهت فيها الى نتائج خطيرة  
من أهمها أن فكرة الاله من اختراع العقل البدائى ، وهى تعبر عن العجز  
الانسانى فى مواجهة الطبيعة والكون ، وهو أشبه بعجز الطفولة الذى يولد  
الحاجة الى الحماية التى يجدها الطفل عند الأب . ولأن هذا العجز

(٤٥) אהוד בן-יהודה , מלין כ"ס אנגל-לאבר'י לכ"י  
אנגל , למ' 290 .

مستمر طوال الحياة ، فالحاجة الى الأب وحمائته مستمرة . ومن هنا كان اكتشاف الألوهية والعدالة والثواب والعقاب والحياة بعد الموت . وكما ان الأب مصدر للحماية والعون ، فهو ايضا مصدر للخوف ، وهكذا الاله ايضا مصدر للحاجتين معا . وهذا التحليل السيكولوجى لا ينطبق على الانسان البدائى ، ولكنه يفسر ايضا السلوك الدينى للانسان فى كل العصور (٤٦) .

وتشير هذه الخلاصة السريعة الى موقف فرويد من الدين عامة ، ومن اليهودية خاصة ويدعم هذا الموقف ان فرويد يعتبر من اليهود المندمجين ، ومن الرافضين لكثير من المفاهيم الدينية لليهودية الأرثوذكسية (٤٧) ولكن يبدو أن هذا الرفض لم يمنع فرويد من الرغبة فى البحث فى بعض المشاكل والقضايا اليهودية من وجهة علم النفس التحليلى الذى طوره . وكانت قضية أصل موسى وحياته ونشأته من بين أهم المسائل التى جذبت انتباه فرويد ، ورأى فيها حقلا خصبا لتطبيق نظرياته السيكولوجية ، كما أعلن هو عن ذلك فى دراسته عن موسى والتوحيد (٤٨) .

ومع الاعتراف بأهمية التحليل النفسى فى كشف أغوار النفس الانسانية وفهم اسرارها ، وفى القاء الضوء على شخصيات التاريخ القديم من زاوية جديدة لم تكن مطروقة من قبل . . . . الا ان استخدام وسائل التحليل النفسى وتطبيقها على التاريخ القديم ، وعصوره ، وشخصياته يجب ان يتم فى حدود الموضوعية العلمية ، وداخل اطار بناء يسعى الى تعميق المعرفة الانسانية فى التاريخ القديم ، وخاصة التاريخ الدينى للانسانية . وهنا نرى

(46) Sigmund Freud, *The Future of an Illusion* trans. by W. D. Robson - Scott, Anchor Books. Doubleday & Co. New York, 1964, pp. 47 - 49.

(٤٧) Arnold Meadow and Harald Vetter , *Freudian Theory and the Judaic Value System, in The Psychodynamics of American Jewish Life*, p. 154.

(48) *Moses and Monotheism*, p. 7.

أن فرويد قد اخطأ حين توسع في تطبيق منهجه في التحليل النفسى لفهم شخصية موسى عليه السلام ، والوصول الى حكم على موسى وديانته لا يتناسب مطلقا مع ما ورثناه من أخبار وروايات عن موسى وديانته فى كثير من المصادر الدينية المقدسة كالتوراة ، وبقية كتب العهد القديم ، والعهد الجديد ، والقرآن الكريم ، وغير ذلك من المصادر الدينية التى تناولت شخصية موسى ودعوته بالشرح والتفسير بل على العكس تماما لقد استخدمت بعض هذه المصادر استخداما عنوائيا لاثبات عنصر أو آخر من عناصر التحليل النفسى الذى سعى فرويد الى تطبيقه حيث طوع مادة التوراة لخدمة نظريته . ولعل من اخطر الأمور التى نراها هنا عدم اعتراف فرويد بالتراث الدينى يهوديا كان أو غير يهودى ، والانطلاق لفهم افكار اليهودية وشخصية موسى من افتراضات علمية قد لا تصلح لشرح وتفسير ظواهر التاريخ القديم ، وخاصة التاريخ الدينى .

ان مهمة علم النفس فى المجال الدينى يجب ان تنحصر فى محاولة ايجابية لزيادة معرفتنا الدينية وتعميقها من خلال الوسائل التى طورها علم النفس لفهم السلوك الانسانى ، وخاصة السلوك الدينى . ولكن فرويد نم يلتزم بهذا الاطار الايجابى فى استخدام علم النفس استخداما ايجابيا . ولا نعتقد ان من مهمات علم النفس ان يصدر حكما مطلقا على التاريخ القديم ، أو على الفكر الدينى ، او ان يصل الى تقييم سيكولوجى لهذا التاريخ . لقد خلط فرويد بين مهمة عالم النفس ومهمة المؤرخ العام ، ومؤرخ الأديان على وجه الخصوص . فالحكم على موسى عليه السلام بأنه مصرى وليس عبريا ، والحكم على ديانته بأنها ديانة مصرية وليست عبرية . . . مثل هذه الأحكام ليست احكاما سيكولوجية ، ولكنها احكام تاريخية . وهناك من المؤرخين من هم اقدر من فرويد على الوصول الى مثل هذه الأحكام ، وان لم يفعلوا ، لا عن عجز ، ولكن لأن المادة التاريخية والدينية المتوافرة لديهم لا تؤدى بهم الى مثل هذا الحكم التعسفى الذى اطلقه فرويد ، وهم المؤهلون علميا لاطلاق مثل هذا الحكم التاريخى والدينى . لقد خرج فرويد من مجال علم النفس الى مجال التاريخ معتقدا عن طريق الخطأ

أن تحليله النفسى يمكنه من اصدار أحكام تاريخية . وقد رأينا من قبل كيف استخدم المادة التاريخية والدينية واللغوية استخدامها يخدم اغراضه العلمية فى التحليل النفسى . وقد خرج بهذا على أهداف علم النفس وحدوده . وقد تجاوز فرويد أيضا حدود الموضوعية العلمية حين حاول تطبيق نظريته السيكولوجية على الدين من موقف معاد للدين ، غير معترف بمصادره الالهية ، ومعتقدا فى أن الأفكار الدينية والمعتقدات هى من خلق والوهام النفس الانسانية وأنها تعبير خارجى عما يدور فى النفس من مشاعر وغرائز متناقضة . هذا بالاضافة الى المشاكل التطبيقية التى يصادفها علم تطبيقي كعلم النفس التحليلى فى فهم شخصيات وأحداث التاريخ القديم ، واطلاق احكام كلية على هذه الشخصيات ، كما لو كانت شخصيات حية ترقد على اسرة فى عيادات نفسية . لقد تجاوزت هذه المحاولة حدود الواقع الفعلى عن ايمان خاطيء بالامكانيات الهائلة لوسائل التحليل النفسى التى تمكنها من فهم سلوك الانسان القديم بنفس قدرتها على فهم سلوك الانسان المعاصر .

لقد ضرب فرويد عرض الحائط بما عرف عن ديانة موسى من خصائص ميزتها فى التاريخ القديم عن الديانات المحيطة بها فى بيئة الشرق الأدنى القديم ، وخاصة الديانة المصرية القديمة . فقد كانت هذه كلها ديانات تعدد وثنية طبيعية لا يربطها بديانة موسى رابط ، حيث قامت هذه الأخيرة على اساس من التوحيد الأخلاقى ، وعلى اساس من الاعتقاد فى السيطرة الالهية على الطبيعة وعناصرها ، وايضا على اساس من الوحي المكتوب كمصدر للنظم والتشريعات والقوانين المنظمة للحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية لبنى اسرائيل . وقد تم اخضاع العقل الانسانى لسلطة الوحي ، فأصبح وسيلة للتعرف على الحقيقة الالهية من خلال تفسير وشرح مادة الوحي ، وبالوحي والعقل اضمحل دور الطبيعة وتأثيرها على التفكير الدينى الاسرائيلى . وقد كان لهذا اثره فى استقلال ديانة موسى ، وسموها على ديانات الطبيعة ، ومن بينها الاخناتونية . وتم الانتقال من الايمان بعناصر الهية طبيعية متعددة الى الايمان باله واحد خالق للطبيعة وعناصرها ، وتحولت الطبيعة من قوة خالقة معبودة الى قوة مخلوقة . وهذا يعنى أنه

بمقارنة الوضع فى ديانة اخناتون يصبح الاله الواحد اتون فى الاخناتونية  
احد العناصر الطبيعية الخاضعة للاله الواحد فى ديانة موسى عليه السلام .

وفى الوقت الذى كانت فيه ديانة موسى عليه السلام ثورة على الفكر  
الاسطورى فى منطقة الشرق الأدنى القديم رافضة للاسطورة ومضامينها ،  
معتمدة على الوحي كمصدر اول للمعرفة الدينية ، وعلى العقل فى تفسير  
الوحي . . . يخرج علينا فرويد - اشباعا لطموحاته فى التحليل النفسى -  
بفكرة أن موسى مصرى حولته الاسطورة الى عبرى مع أن كل الأدلة التاريخية  
والدينية تشير الى عكس ذلك كما حاولنا أن نوضح من قبل . ولا تنكر هنا أن  
التوراة قد دخلتها عناصر اسطورية بتأثير من بيئة الشرق الأدنى القديم عامة ،  
ولكن هذه تنحصر فى مواطن معينة خاصة بقصص الخلق والطوفان وغيرها .  
وهنا يجب أن نستثنى المعجزات التى وردت فى العهد القديم على يد الأنبياء ،  
فهذه لا تصنف ضمن أساطير العالم القديم ، ولكنها معجزات الهية مؤيدة  
للأنبياء فى بعض مواقفهم ضد اقوامهم . وهى ليست ضد العقل ، ولكنها  
فوق العقل استنادا الى الهية مصدرها .

وشخصية موسى عليه السلام من أكثر شخصيات العهد القديم وضوحا  
نظرا لكثرة ما ورد عن موسى من معلومات فى التوراة وبقية الكتب المقدسة  
وفى القرآن الكريم . وتكاد تكون كل أعماله الدينية والتاريخية معروفة .  
ولكن فرويد يتجاهل كل هذا ، وياخذ فقط من قصة موسى ما يتعلق بطفولته  
ليبنى عليه نظريته . واهتمام فرويد بالطفولة معروف ، ولكن الموضوعية  
العلمية تمنع من تشكيل طفولة موسى لكى تتناسب مع نظرية سيكولوجية ،  
او مع غيرها من النظريات . ولو كان فرويد قد قبل المعطيات التاريخية  
المواكبة لحياة موسى فى طفولته ، لأدرك أن أحداث طفولة موسى أحداث  
عادية خالية من التركيب الاسطورية التى وضعها داخلها . ولكن رفض  
فرويد للدين وحكمه عليه بأنه وهم كبير وقعت فيه الانسانية وطورته ،  
هو الذى سمح لفرويد بأن ينظر الى الشخصيات النبوية نظرتة الى الانسان  
العادى صاحب الغرائز الطفولية ، وكذلك النظر الى ما حققته هذه  
الشخصيات النبوية من منجزات على أنه من خلق الاسطورة ، وبالتالي

يقارن بين موسى مثلا وعدد من الشخصيات الأخرى التي اتفق على أنها شخصيات تنتمي الى التراث الاسطوري فى بلاد ما بين النهرين ، وفى بلاد اليونان والفرس ، والتي ينتمى كل منها الى تراث دينى يعترف بالاسطورة ، بل ويقوم عليها . وهى مقارنة غير عادلة حتى وان كانت هناك بعض الأمور أو العناصر المتشابهة فى حياة هذه الشخصيات ، فالتشابه ليس كل شىء فى المقارنة ، ولكن الأسس أو المبادئ أو الأصول التي نتج عنها التشابه هى الفيصل فى الحكم النهائى على وجود علاقات تسمح بالمقارنة أو لا تسمح بها . وقد تمسك فرويد بعناصر التشابه وتناسى الأسس التي تقوم عليها هذه العناصر فوقع فى خطأ منهجى جوهرى حين قارن بين موسى وبعض شخصيات التاريخ القديم على أساس من قاعدة التشابه لا على أساس المبادئ والأصول التي تتحكم فى هذه الشخصيات ، وتوجه حركتها فى التاريخ .

### ثالثا : مكانة موسى فى تاريخ النبوة الاسرائيلية

#### ( ١ ) موسى نموذج النبى عند الاسرائيليين :

ورغم هذا الاختلاف حول شخصية موسى الا ان هذه الشخصية اعطت للنبوة الاسرائيلية فيما بعد ملامحها الأساسية . فقد أصبح موسى النموذج الأول للنبى عند الاسرائيليين . واصبحت فترته فترة النبوة الحقيقية فى التراث الاسرائيلى ، واصبح انبياء بنى اسرائيل يبنون رؤاهم ونبوءاتهم واصلاحاتهم على أساس التراث الموسوى . هذا بالاضافة الى ان أحداث فترة الخروج من مصر بزعامة موسى أصبحت هى الأخرى فترة نموذجية مثالية يتمنى تكرارها كل نبى من انبياء بنى اسرائيل بعد موسى . فالنبى اشعيا يتصور العودة الى فلسطين بعد السبى البابلى على نفس الصورة التي تم بها الخروج من مصر ، ويتوقع وقوف الاله الاسرائيلى مع شعبه ضد الآشوريين كما فعل من قبل ضد المصريين ، وسيمهد لهم الطريق كما شق لهم قديما طريقا فى البحر ( اشعيا ٤ : ٦ ، ١٠ : ٢٤ - ٢٧ ، ١١ : ١١ - ١٦ ) .

وكذلك النبي ارميا يؤكد على التشابه بين الخلاص الأول ، ويقصد به الخلاص الذى تم فى عهد موسى ، وبين الخلاص فى المستقبل ( ارميا ١٦ : ١٤ - ١٥ ، ٢٣ : ٧ ) . والنبي حزقيال يتصور العقاب الالهى للاسرائيليين على عصيانهم وبعدهم عن العبادة الحقيقية فى صورة الشتات والتيه فى الصحراء بعد الخروج من مصر ، فالعصاة فى نظر حزقيال لن يدخلوا الأرض المقدسة . ويبنى حزقيال فلسفته التاريخية حول الخروج وأحداثه ، فهو يستخدم هذه الحادثة التاريخية للبرهنة على عظمة الاله ، بل يذهب حزقيال الى الاعتقاد فى ان خطيئة الاسرائيليين تعود الى فترة الاقامة فى مصر ، ويتصور العلاقة الجديدة بين الرب والشعب فى صورة عهد جديد بدلا من العهد القديم المنقوض ( حزقيال ٢٠ : ٥ - ٦ ، ١٦ : ٥٩ - ٦٣ ، ٢٠ : ٣٤ - ٣٨ ) .

ويعطى اشعيا الثانى تصورا مشابها فيتنبأ بان الاله سيشق طريقا فى الصحراء ويخلق ينابيع وانهارا حتى لا يبوت الاسرائيليون عطشا . وفى هذا الخروج الجديد سيمهد الاله الطريق لعودة الاسرائيليين .

( ٢ ) موسى الثانى او معلم البر فى وثائق البحر الميت :

وتظل هذه الصورة المثالية للعصر الموسوى فى الكتابات اليهودية المتأخرة . ونجد صداها فى وثائق البحر الميت حيث نظم جماعة القمران انفسهم على نفس الشكل الذى نظم به الخارجون من مصر انفسهم ، بل لقد استعاروا نفس المفاهيم الدينية المتعلقة بالخلاص والوعد الالهى ونظروا الى « معلم البر » بينهم على انه موسى الثانى ، واعتبروا العصر الموسوى الجديد واقعا بينهم وفى زمانهم ( ٤٩ ) .

( ٣ ) موسى النبى الملك فى الكتابات اليهودية المتأخرة :

وفى التراث اليهودى المتأخر يأخذ موسى عليه السلام صورة اكثر مثالية . فهو بداية الوحي الالهى المحدد لديانة الاسرائيليين ، وهو ايضا

---

(49) H. M. Teeple , The Mosaic Eschatological Prphet, Society of Biblical Literature, Phila ., 1957, p. 30 - 31.



البطل القومى ، وعلى هذا فهو المؤسس الدينى والتاريخى للاسرائيليين كـشعب . وكثيرا ما نجد موسى يأخذ صورة النبى الملك فى الوقت الذى لم يتمتع ملوك بنى اسرائيل فى التاريخ بالخصائص الروحية الأخلاقية التى تجمعت فى شخصية موسى . وعلى الرغم من أن موسى لم يكن ملكا بالمعنى المعروف لهذا اللفظ الا أن سفر التثنية يعطيه هذه الصفة ، وهى قد تعنى أن موسى فى حروبه وقيادته لشعبه بنى اسرائيل كان أشبه بالملك ( التثنية ٢٣ : ٥ ) . هذا وإن كان المفسرون اليهود لهذه الفقرة قد اختلفوا ان كانت هذه الفقرة تتحدث عن الرب أم عن موسى .

وبالإضافة الى هذا هناك اشارات قليلة الى كون موسى نبيا وهو الأمر الذى اشرنا اليه من قبل . وعلى هذا نجد اللقب « نبى » يعطى لموسى الأول مرة فى العهد القديم فى سفر هوشع ١٢ : ١٣ حيث يقول النص : « ونبى أضع الرب اسرائيل من مصر ونبى حفظ » . ويمكن استنتاج صفات النبوة من بعض المواضع الأخرى فى التوراة . فالصفة الأولى المنسوبة الى موسى هى أنه يتكلم بكلام الرب الى شعبه وهذه أحد المعالم الأساسية فى دور النبى . وهنا يقول سفر الخروج ٤ : ١٢ « أما هو انا الرب . فالآن اذهب وانا اكون مع فمك واعلمك ما تتكلم به » . ويعطى سفر العدد ١١ : ١٧ مظهرا آخر من مظاهر النبوة لدى الاسرائيليين وهو ضرورة أن ينزل عليه الروح القدس : « فأنزل انا واتكلم معك واخذ من الروح الذى عليك وأضع عليهم » . وقد حددت آيات التوراة أهمية موسى وامتيازته على كل أنبياء بنى اسرائيل بأن فرقت بينه وبينهم فى شىء أساسى يختص بوسيلة الاتصال بين النبى والرب . وفى سفر العدد ١٢ : ٦ - ٨ نقرأ : « ان كان منكم نبى للرب فيالرؤيا أستعلن له فى الحلم أكله فما الى فمّ وعيانا أتكلم معه لا بالألغاز » . وفى سفر التثنية اشارة واضحة الى امتياز موسى على بقية أنبياء بنى اسرائيل : « ولم يقم نبى فى اسرائيل مثل موسى الذى عرفه الرب وجها لوجه » ( التثنية ٣٤ : ١٠ ) .

(٤) موسى النبي الملك الكامل عند الفيلسوف اليهودى السكندرى فيلون :

وفى التراث الفلسفى اليهودى نجد الفيلسوف اليهودى فيلون فى النصف الأول من كتابه « حياة موسى » يصور موسى على أنه « الملك الكامل » (٥٠) . وهذه الصورة المثالية للملك يتأثر فيها فيلون بالصورة المثالية للملك فى التفكير الهلينيستى ، حيث يختار لنفسه الفضائل الشخصية على الثراء المادى وهى صفة أساسية فى فلسفة الحكم الهلينيستى . هذا بالإضافة الى تمتع موسى بصفات أساسية منها ضبط النفس والصبر والحكمة والفهم والعرفة والمعاناة واحتقار المذات ، والبر والدعوة الى فعل الخير والبعد عن الخطيئة حسب القانون وحسب العدل . وقد كان موسى مثالياً كملك فى تبعيته لقانون الطبيعة . ويعتبره فيلون أيضاً الملك الفيلسوف الحقيقى لأنه دعم مذهب الفيلسوف بالعمل (٥١) . وبالإضافة الى أنه الملك المثالى ، ضاف فيلون أن موسى أعظم من أعطى قانوناً وأعظم كاهن ونبى . ويعتبر فيلون موسى القانون مجسداً لتوراة موسى المكتوبة فى نظر فيلون هى تجسيد للقوانين التى عاش بها الآباء الاسرائيليون الذين كانوا أيضاً تجسيدا للقوانين الشفهية غير المكتوبة المساوية لقانون الطبيعة عند الاغريق . ويقتبس فيلون فكرة أساسية فى هذا الشأن من التراث الاغريقى . فالملك لأنه يصدر مراسيم تصبح قوانين ، فالملك نفسه قانون حتى أو القانون مجسداً (٥٢) . وهكذا كان موسى فى نظر فيلون ولا يخفى تأثير الأفلاطونية المحدثة فى هذا الشأن .

وتعتبر صفة النبى أهم صفة ينسبها فيلون الى موسى . ويعطى فيلون ثلاثة خصائص هامة لنبوته موسى : أولها ان الله تكلم مباشرة الى موسى ، وأن موسى قد سمع وعمل مفسراً لكلمات الرب . والتفسير هنا أقل خصائص النبوة أهمية عند فيلون إذ لا يرقى التفسير الى درجة النبوة ،

(50) Philo Judaeus « A Treatise on the Life of Moses » in Nahum Glatzer, ed., The Essential Philo, Schocken Books, N. Y., 1971.

(51) Ibid, p. 230.

(52) Ibid, p. 234, and Teeple , p. 35.

وان كان يجعلهما متساويين ومترادفين فى موضع آخر من كتابه « حياة موسى » . وثانى هذه الخصائص ان موسى اعطى شريعة عن طريق سؤاله الرب واجابه الرب بوصية جديدة فى كل مرة . والخاصية الثالثة لنبوته موسى ان الوحي اليه كان مباشرا وان موسى وهو يتحدث كان فى حالة من تملكه الالهام الالهى . ولا يكتفى فيلون بهذا بل يعتبر موسى نبيا متصوفا زاهدا لانه لم يكن فى حاجة الى طعام او شراب وهو على جبل سيناء بل اكتفى بالطعام الافضل الذى جاءه من السماء من خلال الرؤى ويقصد هنا الطعام الروحى (٥٣) . من هنا يتضح ان فيلون قد رأى فى شخصية موسى صفات أربع هى الملك المشرع الكاهن النبى . وان صفة النبوة هى اهم هذه الصفات والبقية صفات ضرورية للنبي .

هذه الصفات التى نسبها فيلون الى موسى لا شك انها ضرورية فى ظاهرة النبوة . ولكن فيلون يذهب الى الأبعد من هذا حين ينسب الى موسى بعض الصفات التى تخرج به عن دائرة الانسانية وهو فى هذا يبتعد كثيرا عن الصورة التوراتية لموسى . فهو يذهب الى حد تأليه موسى استنادا الى فكرة ان الله اعتبر موسى شريكه فيما يملك . ولهذا فموسى وريث الرب . ويقول فيلون انه لهذا السبب كانت العناصر الطبيعية الكونية من ارض وماء وهواء ونار ، مطيعة لموسى . كما ان موسى دخل فى الظلام حيث كان الرب ( على جبل سيناء ) وهكذا قد ادرك موسى اشياء لا يراها مخلوق طبيعى . بل لقد اطلق فيلون لقب اله على موسى لانه سُمى اله وملك كل الأمة « (٥٤) » ولهذا فموسى ليس كبقية البشر فقد عرف اشياء لم يعلمها اياه أحد . وفى موضع آخر من كتابه ينص فيلون على ان الله عين موسى الها وجعله واقفا بجواره ( تثنية ٥ : ٣١ ) . ويستشهد فيلون بالنص التوراتى الوارد فى الخروج ٧ : ١ « فقال الرب لموسى انظر . انا جعلتك الها لفرعون وهارون اخوك يكون نبيك » . ويعلق أحد شارحى فيلون المعاصرين على ذلك بقوله « ان فيلون لم يؤله موسى تماما ولكنه

• (53) Teeple, p. 36.

(54) Philo Judaeus, p, 215 . and , D. Tiede The Charismatic Figure as Miracle Worker, SBL. 1973, p. 123 - 5.

اقترب كثيرا من ذلك . ان فيلون كان موزعا بين الوحدانية اليهودية والفيثاغورية الحديثة والفلسفة الأفلاطونية من ناحية وبين الاتجاه الشعبى العام لتاليه الأبطال العظام من ناحية أخرى «(٥٥) . وليس هناك شك فى أن فيلون ، الى جانب تأثره بالأراء الفلسفية اليونانية الهلنستية ، قد تأثر أيضا بالمعتقدات الشعبية الاغريقية وبالتفكير الأسطورى لدى الاغريق الذى مجد حياة الأبطال من البشر ، ورفعهم الى مصاف الآلهة . ولكن فيلون بعمله هذا ابتعد كثيرا بل وانحرف تماما عن التفكير اليهودى الأصيل فيما يتعلق بالوحدانية .

#### (٥) صورة موسى عند المؤرخ جوزيفوس :

اما صورة موسى عند جوزيفوس المؤرخ اليهودى المعروف فى القرن الأول الميلادى فهى بلا شك صورة عظيمة مأخوذة عن التراث اليهودى ، وجامعة لكل المعالم التى أعطاها هذا التراث لشخص موسى . فهو الحكيم المشرع صانع المعجزات ، النبى ، والعبقرية العسكرية بل ويطلق عليه أيضا « الرجل المقدس » . وفى رده على أبون يقدم جوزيفوس موسى فى صورة تفوق تلك التى أعطاها التراث اليونانى لأبطاله وحكائه ، فهو أنبل معلم للفضيلة وهو الذى تعلم منه فلاسفة اليونان الحكمة خاصة فيثاغورس وآنكسموراس وأفلاطون(٥٦) . ويستدل على ذلك بادعاء المصريين موسى لأنفسهم ، وأنه كان واحدا من كهنة هيليوبوليس تم طرده بسبب اصابته بالجذام ، كما يثبت ذلك أيضا من خلال عرضه الفلسمى لمفهوم اللوهية عند موسى ، واثبات عالمية التشريع الموسوى(٥٧) ويدعى أيضا أن المصريين الهوا موسى وخلدوه طبقا لمعتقداتهم .

---

(55) Teeple, p. 38, and , Tiede, p. 108.

(56) Josephus, Antiquities of the Jews, Flavius Josephus Against Apion, Book II . p. 220 , 232.

(57) Ibid, p. 210.

وعلى كل حال فان جوزيفوس يركز كثيرا على ان اهم فضائل موسى هي كونه المشرع . وهو فى هذه الوظيفة كمشرع يقترب عنده من المستوى الالهى فهو كثيرا ما يشير الى التشريعات التى اتى بها موسى على أنها احيانا تشريعات الهية ، وأحيانا أخرى يعتبرها تشريعات موسى (٥٨) . وهنا يميل الى اعتبار موسى « رجل الله » ومثال الفضيلة ونموذج للفضائل العملية التى مجدها المجتمع الرومانى الذى عاش فيه جوزيفوس وتأثر بمعطيته وثقافته فى وصفه لموسى ووظيفته خاصة كمشرع وصانع معجزات وحكيم يفوق نظائره فى المجتمع الاغريقى والرومانى

### (٦) موسى فى الأدب الربانى :

وإذا توخينا صورة موسى فى الأدب اليهودى الربانى لوجدنا ان هناك استمرارا فى تعظيم موسى وتمجيد شخصيته . فهو يوصف فى هذا الأدب على أنه اعظم الأنبياء . فالمشنا مثلا تقول : « ليس هناك فى اسرائيل من هو اعظم منه ( موسى ) » . وفى المدراشيم نجد ان موسى يوصف بأنه اعظم الأنبياء لان رؤيته للرب كانت واضحة ومميزة وأنه الوحيد الذى كان فى وعيه خلال لحظات الوحي الالهى . وكما انحرف فيلون فى تأليهه لموسى نجد ايضا بعض فقرات المدراشيم تدعى ان موسى كان نصفه انسان ونصفه اله (٥٩) . وفى كتاب « الزوهار » يعتبر موسى « الانسان الكامل الاول » .

وقد دفعت هذه الاوصاف غير العادية لموسى فى التلمود والمدراش والزوهار وغيرها من الكتابات اليهودية - دفعت هذه كثيرا من اليهود الى اتخاذ خطوات حاسمة لمنع عملية تأليه موسى . وتبدو هذه الخطوات واضحة فى بعض صفحات العهد القديم نفسه . فالتوراة لا تذكر اخبارا كثيرة عن شخصية موسى ، على الرغم من ذكرها لكثير من اقواله وافعاله . كما أنها تهمل ذكر أسرته ، وتظهر موسى احبانا كثيرة فى صورة العاجز

---

(58) Ibid, p. 231.

(59) Louis Ginsberg, The Legends of the Jews Phila., 1972, p. 506.

غير القادر ، فقبل أن يقوم بانجاز معجزاته نجده يسأل الرب عما يجب عليه أن يفعله ( الخروج ١٧ : ٤ ) . كما ان هناك تأكيدا على ان القوانين التي اعطاها موسى ليست قوانينه ولكنها قوانين الرب وان موسى ليس الا زسيلة لتوصيل هذه القوانين الى بنى اسرائيل . وقد حرص محررو العهد القديم ومدونوه على العمل على عدم تقديم موسى فى صورة قد تؤدى ببنى اسرائيل الى تاليهه . ونجد هذا الاتجاه أيضا عند بعض الحاخامات من الربانيين الذين على الرغم من حديثهم المبجل لموسى الا انهم اضافوا بعض التعليقات والحواشى التى حفظت موسى داخل الدائرة الانسانية ، والتزموا الحذر عند تفسيرهم لبعض فقرات التوراة خشية الوقوع فى خطيئة تاليه موسى . ومن امثلة ذلك تفسير رابى عقيبا للعبارة « وحل مجد الرب على جبل سيناء وغطاه السحاب ستة ايام » ( الخروج ٢٤ : ١٦ ) . على انها تشير الى تغطية السحاب للجبل وليس لموسى ، خشية ان يفهم من هذا ان موسى بعد ان غطاه السحاب قد حل به مجد الرب (٦٠) . وهذا تأكيد من رابى عقيبا على عدم حلول العنصر الالهى فى موسى ، وهو تأكيد ايضا على خضوع موسى للرب خضوع البشر للاله . وان كان بعض المفسرين اليهود يأخذون من نفس القضية اشارة الى اصعاد موسى الى السماء وان الرب قد رفعه اليه ، مما دفع بعض اليهود المتأخرين الى اعتبار ان موسى لم يمت ولكنه رفع الى السماء كما نص على هذا كتاب « الزوهار » . وهذا الرأى القائل برفع موسى الى السماء وعدم موته يناقض التوراة فى احد نصوصها . وفى سفر التثنية ٣٤ : ٥ - ٦ يرد ذكر موت موسى ودفنه فى ارض موآب ، وهو الرأى الذى يتبعه غالبية المفكرين اليهود . ولكن بعض المصادر اليهودية الأخرى احتفظت بخبر رفع موسى الى جانب خبر موته . ويذهب المؤرخ جوزيفوس الى ان موسى قد مات وانه قد دفن امام جميع الاسرائيليين . وقد حاولت بعض المصادر اليهودية التوفيق بين هذين الخبرين المتناقضين بان جعلت

---

(60) Judah Goldin trans., The Fathers according to Rabbi Nathan, trans. from the Hebrew, Schocken Books, N. Y., 1974, p. 3.

الرفع الى السماء بعد الموت . وتذكر المصادر المسيحية بعض محاولات توفيقية اخرى فيذكر اوريجين نقلا عن كتاب لم يذكر اسمه انه كان هناك موسى ثان عند موت موسى ، الأول حى بالروح والآخر ميت بالجسد (٦١) . ويذهب الكاتب المسيحى كليمنت الاسكندري الى ان يشوع قد رأى موسى آخر الى جانب موسى الأول وقت الرفع الى السماء مع الملائكة والثانى على الجبل حيث تمت مراسم الدفن(٦٢) .

وتتفنن العقلية الغيبية اليهودية فى أمر موسى فلا تكتفى بأمر رفعه الى السماء بل تتوقع عودته الى الأرض فى العصر المسيحانى . وقد وردت هذه الفكرة أيضا فى المصادر المسيحية ، فى انجيل مرقص ٩ يظهر ايليا وموسى لعيسى وحوارييه ويفسر بعض الكتاب دذا بأن هناك توقعا يهوديا بعودتهما وانهما من انبياء الحشر . وقد ورد ذكر ذلك فى بعض المدراسيم . ويعلل بعض المفسرين اليهود عودة موسى بأنها استجابة للاعتقاد الشائع بأن العصر الموسوى سيعود من جديد ، وعودة موسى هنا ضرورية . واستجابة أيضا للاعتقاد الشائع فى عودة بعض الأنبياء مثل ايليا وغيره ، ومن باب اولى ان تنسب العودة أيضا الى موسى(٦٣) . والحقيقة ان فكرة عودة موسى تأثرت بالفكرة الخاصة بعودة ايليا لأن التزرة لا تعطى نصا ظاهرا يؤكد على عودة موسى . وقد ذكرت مصادر اخرى عودة النبى « الذى يشبه موسى » وربما ليس موسى نفسه . وتشير مصادر اخرى الى ان يشوع أو عزرا هو المقصود بالنبى الذى يشبه موسى . فالأول كان خليفة موسى فى النبوة والقيادة ، والثانى هو الذى ثبت الشريعة بعد ان اعطاها موسى . وفى وثائق القمران اشارة الى « معلم البر » على انه النبى الذى يشبه موسى .

---

(61) Teeple , p, 43.

(62) Ibid, p. 43.

(63) Ginsberg, p. 506 .

رابعا : مكانة موسى فى التراث المسيحى :

(١) دور شخصية موسى فى رسم ملامح فكرة المسيح :

بالاضافة الى الاشارات السابقة من المصادر المسيحية عن شخصية موسى نجد أن شخصية موسى فى التراث اليهودى لعبت دورا هاما فى تحديد بعض ملامح فكرة المسيح التى ذاعت فى الفكر المسيحى .

والسبب الرئيسى فى هذا هو أن الجماعة المسيحية فى بداية أمرها كانت يهودية فى الأصل ، ولهذا فبعض اليهود الذين دخلوا المسيحية ،الوا الى تفسير شخصية المسيح عليه السلام وفقا لخلفيتهم اليهودية ومعلوماتهم الدينية السابقة على دخولهم المسيحية . وعلى هذا نجد ان الأناجيل القانونية المعترف بها بين المسيحيين قدمت شخصية المسيح عليه السلام على انه نبي ، وان اختلف انجيل متى وكتاب « اعمال الرسل » عن كل كتب العهد الجديد فى تقديم المسيح على انه النبي الذى يشبه موسى . وتتفق فى ذلك ايضا « الرسالة الى العبرين » حيث تقارن الرسالة عيسى بموسى وتشبهه به فى بعض المواضع ( الرسالة الى العبرين ٣ : ١ - ٦ ) .

(٢) عيسى النبي الذى يشبه موسى فى انجيل متى :

وبالنسبة لانجيل متى نجد أن عيسى فيه ليس ابن الله والمسيح فقط ولكنه ايضا نبي مثل موسى . ولا يتأثر كاتب هذا الانجيل بهذا الراى فقط حول نبوة عيسى ولكنه يربط بين موسى وعيسى فى أكثر من مناسبة ، فيذكر مواضع مشابهة فى قصة ميلاد كل منهما فأمر فرعون بقتل كل الأطفال الذين اقتربوا من العامين فى بيت لحم وضواحيها عندها علم بمولد عيسى ، وتبدا رحلة العائلة المقدسة الى مصر هربا من بطش هيروودس . وفى سفر الخروج ٤ : ١٩ - ٢٠ يأمر الرب موسى بالعودة من مديان الى مصر بعد أن مات القوم الذين كانوا يطلبون نفسه ، وهكذا ايضا يصدر الأمر الالهى الى يوسف بالعودة من مصر الى فلسطين بعد أن مات الذين كانوا يطلبون نفس عيسى الطفل . ومن الملاحظ أن مصر كانت المكان المشترك



بين موسى وعيسى ، وعلّة ذلك فى رأى بعض المفسرين المسيحيين هو أن يأتى من مصر كما جاء منها موسى . وهذه محاولة للتوفيق بين قصة عيسى وأحد نصوص العهد القديم التى يعتقد بعض المفسرين المسيحيين أن لها علاقة بالمسيح عليه السلام . وفى سفر هوشع ١١ : ١ ترد العبارة التالية : « ومن مصر دعوت ابنى » والثى يستعيرها متى حرفيا فى روايته لقصة المسيح حيث يقول : « فقام ( يوسف ) وأخذ الصبى وأمه ليلا وانصرف الى مصر . وكان هناك الى وفاة هيرودس . لكى يتم ما قيل من الرب بالنبى القائل من مصر دعوت ابنى » . ( انجيل متى ٢ : ١٤ - ١٥ ) .

### ( ٣ ) موسى الجديد :

وهكذا يواصل متى تقديمه للسيد المسيح فى صورة موسى الجديد ، فيحاول جاهدا الموائمة بين قصة مولدهما وحياتهما فيما بعد . فنجد مثلا ان هناك محاولة للربط بين تجربة الشيطان لعيسى وتجربة الاسرائيليين فى الصحراء ، فكل الاجابات التى رد بها عيسى على الشيطان مأخوذة من التوراة . ولكى تكتمل الصورة المقارنة يخطط انجيل متى بين رواية مرقس ورواية القمران الخاصة بهذه التجربة ، ويربط بينهما وبين رواية التوراة الخاصة بتجربة الاسرائيليين ، والغرض الاساسى من خلط هذه الروايات تقديم المسيح فى صورة موسى الجديد . ومن الصور الفريدة التى يقدمها انجيل متى للربط بين عيسى وموسى اضافة صيام الأربعين ليلة الى الأربعين نهارا التى صامها عيسى لكى تشابه صيام موسى أربعين يوما وليلة حين تلقى الوصايا العشر . ومنها أيضا أن عيسى لم يكن فى الصحراء ( التيه ) ولكنه أخذ اليها « ثم أصدع يسوع الى البرية من الروح ليحرب من ابليس فبعد أن صام أربعين نهارا وأربعين ليلة جاع أخيرا فتقدم اليه المجرب . . . » ( متى ٤ : ١ - ٢ ) والمقصود من هذا الاشارة الى أن عيسى كان على جبل مثل موسى ( ٨ : ٤ ) وأنه رأى بلادا كثيرة من على قمة الجبل كما رأى موسى ، وأنه أعطى نفس الوصايا التى أعطها موسى ، وان كانت وصايا عيسى ليست جديدة ، بل هى تكرار لبعض الوصايا القديمة فى التوراة .

وتستمر موعظة عيسى على الجبل ، كما وردت فى انجيل متى ، فى تصوير عيسى على انه موسى الجديد . فكاتب هذا الانجيل يعطى الجبل كخلفية حتى يقترب التشابه من صورة اعطاء موسى للشريعة من على جبل سيناء الى اتباعه . ويقارن بعض المفسرين المسيحيين بين الوصايا العشر فى التوراة وبين عبارات عيسى التى تبدأ بكلمة « طوبى » فى موعظته من على الجبل ، مثل : « طوبى للمساكين بالروح . لأن لهم ملكوت السموات . طوبى للحزانى لانهم يتعزون ٠٠٠ » ( متى ٥ : ٣ - ١١ ) هذا وان كان بعض المفسرين الآخرين لا يرون فى هذه العبارات ما يشبه وصايا موسى العشر ولا يرى داعيا لمقارنتهما . وقد استخدم انجيل متى وسيلة أخرى يربط بها بين القديم ( التوراة ) وبين الجديد الذى يدعو اليه السيد المسيح . فقد تكررت عبارة « سمعتم انه قيل » اشارة الى قوانين وشرائع وردت فى التوراة ، وتكررت ايضا عبارة « وأما انا فأقول » اشارة الى التشريع الجديد الذى اتى به السيد المسيح . ومن الأمثلة على هذا الاستخدام : « سمعتم انه قيل عين بعين وسن بسن . وأما انا فأقول لكم لا تقاوموا الشر . بل من لطمك على خدك الايمن فحول له الآخر ايضا ٠٠٠ » . وجدير بالذكر ان عبارة « سمعتم انه قيل » كانت عبارة عن صيغة استخدمها حاخامات اليهود من الريانيين عند الاقتباس من التوراة للتعليق عليها وتفسيرها . ويلاحظ ايضا ان كل الفقرات التى استخدمها متى بعد هذه الصيغة هى فقرات مأخوذة نصا من التوراة . والغرض من استخدام هذه الصيغة ، وكذلك عبارة « وأما انا فأقول لكم » ، هو تقديم عيسى فى صورة المشرع الجديد الذى جاء ليحل محل المشرع القديم موسى ، ويعطى شريعة جديدة لتأخذ مكان الشريعة القديمة . وهذا الموقف لا يعنى ان كاتب انجيل متى يرفض الشريعة القديمة تماما ، أو يرفض التوراة . اذ ترد عنده عبارات توضح تمسكه بالتوراة وبالتراث النبوى الاسرائيلى ، منها على سبيل المثال قول متى على لسان عيسى عليه السلام « لا تظنوا انى جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء . ما جئت لأنقض بل لأكمل » . ( متى ٥ : ١٧ ) . ثم هناك الاشارة الخاصة بطاعة الوصايا متى ٥ : ١٨ - ١٩ وفى كل هذا يقارن

الكاتب بين عيسى وموسى ، ويجعل مكانة عيسى مساوية لمكانة موسى عند  
الاسرائيليين ، ويعتبره موسى الجديد بالنسبة للمسيحيين ويعطيه السلطة  
التامة لتفسير القانون ، واعطاء شريعة مماثلة .

وكما قام موسى بانجاز بعض المعجزات ، نجد الاصحاحين ٨ ، ٩  
من انجيل متى ينسبان الى عيسى . القيام بعدد من المعجزات يصل عددها  
الى عشر معجزات لتقابل معجزات موسى العشر فى مصر . وقد اعيد ترتيب  
هذه المعجزات مع اضافة معجزة مذكورة فى وثائق القبران ومعجزتين من  
عند كاتب انجيل متى ( متى ٩ : ٢٧ - ٣١ ، ٩ : ٣٢ - ٣٤ ) وسبع  
معجزات ورد ذكرهن فى انجيل مرقس ( ١ : ٤٠ - ٤٤ ، ١ : ٢٩ - ٣٤ ،  
٤ : ٣٦ - ٤١ ، ٥ : ١ - ٢٠ ، ٢ : ٣ - ١٢ ، ٥ : ٢٢ - ٢٤ ،  
٥ : ٣٥ - ٤٣ ، ٥ : ٢٥ - ٣٤ ) . والسبب فى اعادة ترتيب هذه  
المعجزات وورودها فى انجيل متى على الشكل الذى هى عليه هو مقابلة  
هذه المعجزات بمعجزات موسى وتصوير عيسى فى صورة تقترب ان لم  
تكن تحل محل شخصية موسى . ( متى ٨ : ٢ - ٤ ، ٥ - ١٣ ،  
١٤ - ١٧ ، ٢٣ - ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٤ - ٣٤ ، ٩ : ٢ - ٨ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٢ ،  
٢٧ - ٣١ ، ٣٢ - ٣٤ ) . ولا عجب اذن ان ينتهى وصف معجزات المسيح  
فى متى بعبارة مشابهة للعبارة التى ختم بها كاتب التثنية رسالة موسى  
( التثنية ٣٢ : ٤٥ ) ( متى ١٠ : ١ ) .

#### ( ٤ ) المسيح ابن الله الذى لا يشبه موسى :

وفى نهاية هذا العرض لمكانة موسى فى التراث المسيحى يجب ان نذكر  
انه مع اتساع دائرة الخلاف بين المسيحية الناشئة واليهودية بدأ فى الظهور  
عامل جديد رفع من مكانة عيسى وجعلها افضل من مكانة موسى . فقد مجد  
المسيحيون عيسى على انه المسيح وابن الله « الذى لا يشبه موسى » .  
وترد لولى بوادر هذه الظاهرة فى رسائل بولس واتساقا مع رأى بولس  
الخاص بأن طاعة التوراة لم تعد اجبارية مع قدوم المسيح ( رسالة بولس  
الرسول الى اهل رومية ٧ ، ١٠ : ٤ - ٦ ) . فى هذه النصوص  
وغيرها نلاحظ ظهور نزعة جديدة معادية لموسى وشريعته ومقدمة للمسيح

المسيح فى صورة من هو أفضل من موسى ( انظر أيضا رسالة بولس الرسول الثانية الى اهل كورنثوس وكذلك الرسالة الى العبرانيين ٣ : ١ - ٦ ) . وفى الانجيل الرابع يرد توضيح لأفضلية عيسى : « لأن الناموس بموسى اعطى . اما النعمة والحق فبیسوع المسيح صارا » ( انجيل يوحنا ١ : ١٧ ) . وهكذا نجد نفس الانجيل يرفض فكرة عيسى النبى الذى يشبه موسى ، لأن عيسى احتل مكانة أفضل من هذا بكونه الابن . ومع تطور العقيدة المسيحية وتطور شخصية المسيح تتفوق شخصية المسيح نهائيا على شخصية موسى كما يتضح من الفقرة التالية من القرن الثالث الميلادى على لسان كليمنت : « نقول ان عيسى ليس فقط مساويا لموسى ولكنه كان اعظم منه ، لأن موسى كان نبيا كما كان عيسى ، ولكن عيسى كان المسيح بينما موسى لم يكن كذلك ، ولهذا ، فبلا شك ان الذى هو النبى والمسيح معا اعظم ممن هو نبى فقط » (٦٤) .

#### خامسا : مكانة موسى فى التراث الاسلامى :

ويعتبر النبى موسى عليه السلام واحدا من اهم الأنبياء فى التراث الاسلامى ، وترد قصته بالتفصيل فى القرآن الكريم وفى اكثر من موضع . ويختلف القرآن الكريم عن التوراة فى عرضه لقصة موسى وتحديدده لوظيفته كنبى . فالقرآن الكريم يؤكد على أن موسى كان نبيا رسولا يدعو الى التوحيد ، وانه قد ارسل الى فرعون مصر ليدعوه الى عبادة الاله الواحد . وهذه النقطة الاخيرة تتجاهلها التوراة تماما حيث انها تصور موسى فى صورة البطل اليهودى القومى الذى جاء ليخلص العبرانيين من اضطهاد المصريين . وهكذا فالتركيز هنا على رسالة موسى السياسية وليس على رسالته الدينية . ويبدو هذا الاختلاف واضحا فى قصة الخروج من مصر التى تصورها التوراة على انها اهم اعمال موسى التاريخية ، والتى بها يبدأ التاريخ الاسرائيلى بعد ان حصل العبرانيون ، تحت زعامة موسى ، على حريتهم وخلصهم من العبودية المصرية . فهذه القصة ليست النتيجة

النهائية لعصيان فرعون الدينى وعدم قبوله لديانة موسى كما يرى ذلك القرآن الكريم ، ولكنها فى نظر التوراة نهاية الصراع العبرى فى سبيل الحصول على الخلاص . ولا شك أن هذا الرأى يوافق تماما النزعة العنصرية الدينية التى فسر بها المتأخرون من علماء اليهود أحداث التاريخ الاسرائيلى السابق . فرسالة موسى الدينية رسالة خاصة فى نظر هؤلاء ، وليست رسالة دينية عامة لكل البشر . ولهذا لا نجد هؤلاء المفسرين يهتمون بنشر ديانة موسى بين المصريين ، أو أن يكون موسى رسولا الى فرعون مصر لكى يرشده الى عبادة الاله الواحد . وهذا الاتجاه من صنع المحررين الذين دونوا كتب التوراة فى وقت متأخر تبلورت فيه العصبية القومية والدينية للاسرائيليين ، واعتبرت رسالة موسى رسالة خاصة لا عامة . وفى نفس الوقت أصبح موسى فى نظرهم المخلص القومى والنبي الذى تلقى الروحى الخاص بالاسرائيليين .

وهنا يجب أن نشير الى ان القرآن الكريم يذكر كثيرا من الأحداث التفصيلية عن موسى ، التى تؤكد صحة بعض ما ورد عنه فى التوراة . ولكن هناك فارقا بين وجهة النظر القرآنية والتوراتية . فموسى ليس صاحب رسالة قومية كما تحاول التوراة تصويره . ان رسالته حسب التصور القرآنى رسالة دينية بحتة ، وما تعرضها من أحداث سياسية انما قد ورد لتأكيد المنحى الدينى فى هذه الرسالة . فصراع موسى مع فرعون ليس صراعا سياسيا كما صورته التوراة . وكل الأحداث التى نتجت عن هذا الصراع من اضطهاد لبني اسرائيل وتتبع فرعون لهم ، وانشقاق البحر ، وخلاص الاسرائيليين ، وغرق فرعون وجنوده . . . كل هذه الأحداث لا تكون تاريخا قوميا سياسيا فى نظر القرآن الكريم ، ولكنها حلقة من حلقات التاريخ الدينى الخاص ببني اسرائيل والمرتبط بالتاريخ الدينى السابق عليه واللاحق به فى سلسلة واحدة ورسالة واحدة ، هى رسالة التوحيد .

## الفصل الثاني

تاريخ النبوة الاسرائيلية بعد موسى عليه السلام  
وحتى بداية القرن الثامن ق.م.



## تاريخ النبوة الاسرائيلية بعد موسى عليه السلام

وحتى بداية القرن الثامن ق.م.

اولا - يشوع بن نون وامتداد النبوة الموسوية فى الانبياء الأوائل :

شهدت المرحلة التاريخية التالية لموت موسى عليه السلام تغييرات جذرية كان لها تأثيرها فى توجيه التاريخ الاسرائيلى والديانة الموسوية الوجهة التى اتخذتها فيما بعد والتى ادت بعدها الى ظهور حركة النبوة الاسرائيلية التى تعد اكبر حركة للإصلاح فى تاريخ الديانة اليهودية . فبعد موت موسى عليه السلام تولى يشوع بن نون امر الاسرائيليين . وعلى الرغم من ان يشوع سابق على عصر النبوة الاسرائيلية الا ان المتأخرين من علماء اليهود نظروا اليه والى عصره على انه امتداد لعصر النبوة الموسوية . وقد بنى هؤلاء نظرتهم هذه على أساس ان يشوع قد ورث رسالة موسى الدينية وتكفل باتمام رسالة موسى التاريخية فى قيادته للاسرائيليين . وقد لى هذا ببعضهم الى اعتبار سفر يشوع تكملة لأسفار موسى الخمسة نظرا لما يحتويه من أخبار تاريخية ودينية مكملة للأسفار الخمسة . ولا عجب اذن ان ينسب بعض مفسرى الكتاب المقدس من اليهود يشوع الى مجموعة « الانبياء الأوائل » . وقد اعتمد بعضهم فى هذا على فكرة موضوعية بحتة وهى احتواء رسالة يشوع على عنصرى الوعد والوعيد ، وهما عنصران أساسيان فى النبوة بشكل عام . كما اعتبر بعض المفسرين الأسبقية التاريخية ليشوع ، فهو لا شك يأتى على رأس قائمة الانبياء الأوائل اذا أردنا الفصل بين وظيفة موسى كنبى ومشرع ووظيفة النبوة وطبيعتها من بعده .

ويشوع له سفر يحمل اسمه من بين أسفار العهد القديم . ويعالج هذا السفر موضوع غزو كنعان ودخولها وتقسيم اراضيها بين القبائل الاسرائيلية . وهو من الأسفار المعقدة فى العهد القديم تتعدد فيه دوافع الغزو الى حد التناقض الشديد ، ويساعد على هذا ضياع المعنى الأصلى لكثير من الكلمات والجمال والفقرات فى السفر . ويوضح الشكل الحالى للسفر ظهور اختلافات بينة فى أسلوبه وروايته مما يشير الى تعدد أكيد فى مصادره



ومراحل مختلفة فى تأليفه (١) . وهذا فى حد ذاته يثير مشاكل عديدة خاصة بتأليف السفر وتاريخه ومحتوياته وأجناسه الأدبية .

وبالنسبة لتأليف السفر لم يشر العهد القديم فى أى موضع منه الى مؤلف سفر يشوع والاسم الذى يحمله السفر هو اسم الكتاب وليس اسما للمؤلف . وهذا العنوان مأخوذ من مادة السفر نفسه حيث تدور معظم احداثه حول شخصية رئيسية هى شخصية يشوع خليفة موسى . والحقيقة الهامة بالنسبة لمشكلة التأليف هى ان السفر ليس من عمل كاتب واحد بل هو عمل توليفى له تاريخ طويل بدليل اختلاف الأساليب والأجناس الأدبية المستخدمة فيه وظهور التناقض فى مادته وتكرار كثير من احداثه واختلاف المنظور التاريخى واللاهوتى فيه . وتنوعت مصادر السفر بين المصادر المكتوبة والتراث الشفهى المتداول قبل تدوين السفر بقرون . ولهذا فالسؤال عن مؤلف السفر لا جدوى منه ويجب البحث مباشرة فى تاريخ نشأة وتأليف السفر من مراحل الأولى الى ان اخذ الشكل الذى هو عليه الآن . وتظهر المشكلة بوضوح فى اختلافات مدارس نقد الكتاب المقدس فيما يتعلق بوضع سفر يشوع بين أسفار العهد القديم . فقد ضمّه بعض النقاد الى مجموعة الكتب الخمسة المعروفة بالتوراة احيانا ، وبكتب موسى الخمسة احيانا اخرى . هذا فى الوقت الذى فصله فريق آخر من النقاد عن التوراة ، واعتبروه اول مجموعة الكتب التاريخية وهى تكون القسم الثانى من أقسام العهد القديم . واصحاب الرأى الأول يستخدمون اصطلاح « الكتب الستة » Hexateuch بدلا من « الكتب الخمسة » Pentateuch وهو الاصطلاح المفضل لدى الفريق الثانى من النقاد . ويبدو من ضمنون السفر انه يكون حلقة الوصل بين كتب التوراة الخمسة ومجموعة الكتب التاريخية اللاحقة التى تبدأ بيشوع وتنتهى بسفرى الملوك الأول والثانى . وهذا الوضع المتوسط للسفر أثار مزيدا من الارتباك فى دراسته فقد تردد علماء الكتاب المقدس بين تطبيق المنهج الذى وجدوه

(1) J. Delorme, « The First Prophetic Books » in, A. Robert and A. Feuillet , eds., Introduction to the old Testament Vol. I, Doubleday and Co., N. Y., 1970, p. 241.

مناسبا للكتب الخمسة والمنهج الذى عالجوا به الكتب التاريخية .  
والحقيقة ان سفر يشوع يكمل الموضوع الذى يبدأ فى سفر التكوين  
١٢ : ١ - ٣ ، وهو الوعد بالأرض لنسل الآباء الاسرائيليين ، ولكنه فى  
الوقت يؤرخ للتاريخ الاسرائيلى فى ارض كنعان . وعندما بدأ النقد العلمى  
للعهد القديم فى الجزء الأخير من القرن التاسع عشر تم الاعتراف باستمرار  
موضوعات الكتب الخمسة فى الكتاب السادس . ومن ثم فقد استخدم  
بعض العلماء منهج نقد التوراة وطبقوه على سفر يشوع خاصة فيما يتعلق  
بمشكلة المصادر ، هذا مع تشكيل بعض النقاد فى قيمة هذا المنهج  
النقدى بالنسبة لسفر يشوع . ولكن لم تخل هذه الدراسة النقدية من  
فائدة . فقد اثبتت المقارنات ان سفر يشوع له علاقات وطيدة ، ادبية  
ولاهوتية ، بما سماه علماء النقد المصدري **Source Criticism**  
بالمصدر التثنوى نسبة الى سفر التثنية ، الكتاب الخامس من التوراة (٢) .  
فلاصحاحات ١ ، ٢٣ بالذات تشير الى توافق فى الأسلوب ووجهة  
النظر ، حيث تتكرر حرفيا بعض الكلمات والعبارات والأفكار . وهذا  
لا ينطبق فقط على سفر يشوع ولكن نفس العلاقة موجودة بين سفر التثنية  
وكتب الانبياء الأوائل التى تضم يشوع والقضاة وصوئيل الأول والثانى  
والملوك الأول والثانى . فهذه الكتب تضم تاريخا مستمرا مكتوبا بأسلوب  
سفر التثنية وموجها بوجهة نظر لاهوتية مؤيدة لسفر التثنية . ومن المعروف  
ان هذه الكتب تغطى فترة تاريخية موحدة تمتد من موت موسى الى  
السبى البابلى ( ١١٨٠ - ٥٨٦ ق م ) . ونظرا لهذا التقارب فى مادة  
هذه الأسفار من الناحية الأدبية واللاهوتية فقد حاول بعض النقاد نسبة  
تأليفها الى مؤلف واحد أو على الأقل الى مدرسة بعينها . واختار  
بعضهم عام ٥٥٠ ق م (٣) تقريبا كتاريخ لتدوين هذه الأسفار من مادة  
تراثية مكتوبة وشفهية واعطائها هذه الوحدة فى بنائها وكذلك احاطتها  
باطار تفسيرى ربط المادة القديمة بعضها ببعض ، وقدم احكامه الخاصة

(2) Otto Eissfeldt, *The Old Testament, an Introduction*.  
Trans. by P. R. Ackroyd. Harper and Row , N. Y., 1965, p. 242.

(3) Robert H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*,  
Harper and Row, N. Y., 1941, p. 304.

بالأحداث المدونة . ولا شك أن هذا المجهود التفسيري اشتمل على اعادة النظر فى بعض المادة المعروضة اما بحذفها أو اضافة بعض المادة الجديدة إليها . ومن المواد التى كانت متوفرة لدى الكاتب سفر ياشر المذكور فى يشوع ١٠ : ١٣ ، ٢ وفى صموئيل الثانى ١ : ١٨ ، وكذلك حوليات ملوك اسرائيل ( الملوك الثانى ١٥ : ٢١ ) وغيرها من الأعمال غير المعروفة التى اشتملت على حوليات وسجلات وقوائم للملوك وقصص من أنواع مختلفة منها قصة حياة داوود ( صموئيل الثانى ٩ - ٢٠ والملوك الأول ١ - ٢ ) والقصص المتعلقة بايليا واليشع . كما ضم الكاتب نسخة قديمة من سفر التثنية قدم لها بمقدمة جديدة وخاتمة . ويعتبر سفر يشوع الفصل الثانى من التاريخ التثنوى (٤) .

بالاضافة الى المشاكل الأدبية السابقة يقدم سفر يشوع عددا من المشاكل التاريخية من أهمها :

أولا : عدم التناسق فى عرض تاريخ غزو كنعان والتناقض الواضح فى المرد التاريخى ، فالاصحاحات ١ - ١٢ من السفر تناقش غزو كنعان على انه غزو مسلح عنيف بينما القضاة ١ : ١ - ٢ : ٥ توضح ان القبائل الاسرائيلية اتخذت أماكنها واستوطنت الى جانب الكنعانيين دون حرب على الاطلاق . هذا بالاضافة الى الاختلاف الكبير فى ذكر عدد من ارسلهم يشوع للهجوم على عاي فهم ثلاثون ألفا فى ٨ : ٣ وخمسة آلاف فقط فى ٨ : ١٢ .

ثانيا : ان سفر يشوع فى شكله الأخير يدل على انه من عمل كاتب من فترة السبى البابلى أى بعد خمسمائة عام من وقوع أحداثه . ويظهر فيها تآثر الكاتب بوجهة نظر لاهوتية معينة طغت على تفسيره للأحداث ، كما ادخل فى النص حكايات خرافية ووثائق ادارية تعود الى عهد الملكية .

ثالثا : ان رواية أحداث غزو كنعان لا يمكن أن تعتمد فقط على ما ورد فى السفر بل يجب مقارنة مادة السفر التاريخية وتقييمها فى ضوء

---

(4) J . Maxwell Miller and Gene M. Tucker, The Book of Joshua, The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible, Cambridge Univ. Press, 1974, p. 6.

المادة التاريخية الواردة في أسفار أخرى مثل القضاة والتكوين ٣٤ . وكذلك المادة التاريخية التي تم الكشف عنها من خلال الآثار . وكلما اقتربت المادة من زمن الأحداث كلما ازدادت قيمتها التاريخية . وهنا أيضا تظهر أهمية الجنس الأدبي للمادة في الوصول الى تاريخ موثوق فيه ، فالحواليات وقوائم الملوك وغيرها من الوثائق الرسمية تحتفظ بمادة صحيحة الى حد ما عن المادة التي نستقيها من الخرافات او القصص الشعبية . ويجب أيضا تقييم الرؤية التي تعرضها المادة والهدف الذي ينشده كل مصدر مهما اقتربت من زمن وقوع الأحداث . كل هذه المشاكل في الكتابة التاريخية تنطبق على سفر يشوع فمعظم مادة السفر متأخرة وغير موثوق فيها كما انه يعكس افكار فترة الملكية المتأخرة وفترة السبي البابلي أكثر من عرضها لأفكار زمن وقوع أحداث السفر . والمادة القديمة في السفر لا يعرف صحيحها من زائفها . في هذه الحالة لا بد من مقارنة مادة العهد القديم بالأدلة التي تمدنا بها الاكتشافات الأثرية في منطقة فلسطين . وهذه الأدلة توضح بلا شك ان كثيرا من المدن الفلسطينية قد دمرت في النصف الثاني من القرن الثالث عشر قبل الميلاد ، ومنها بعض المدن التي غزاها يشوع وأهبها حاحور ١١ : ١١ وبميتثيل ١٢ : ١٦ ولخيش ١٠ : ٣٢ . كما توضح الأدلة الأثرية ان تغيرا حضاريا قد طرا على المنطقة بعد دمار هذه المدن فهناك علامات لاستيطان كنعاني تلاه مباشرة دمار تام . فهذه المدن الكنعانية لا شك انها كانت ذات نصيب من التقدم الحضارى الى ان فوجئت بالغزو الاسرائيلى الذى حول حضارتها الى خراب مؤذنا بدخول المنطقة فى فترة تدهور حضارى .

رابعا : هناك بعض المخالفات الواضحة لنتائج الاكتشافات الأثرية منها على سبيل المثال ان مدينة مجدو التي دمرت فى الجزء الأخير من القرن الأخير من القرن الثالث عشر ق م . هذه المدينة بدون ملكها على أنه أحد الملوك الذين هزمهم يشوع ( ١٢ : ١٢ ) . وفى مكان آخر ( القضاة ١ : ٢٧ ) : يذخر أن هذه المدينة لم يتم الاستيلاء عليها وأنها

ظلت كنعانية . ويذكر سفر شوع أيضا أن مدينتي اريحا وعاي قد دمرت  
بينما لا تدل الأبحاث الأثرية فى هذه المنطقة على أنها قد احتلت بعد  
القرن الرابع عشر ق.م . أما مدينة عاي فقد كانت خربة قبل وصول  
الاسرائيليين الى كنعان بالف عام تقريبا . وهذه الأدلة الأثرية تشكك  
فى كثير من رواية العهد القديم الخاصة بغزو كنعان (5) ، وتوضح أن  
وصف الغزو فى العهد القديم وصف غير كامل وبسيط ومتأثر فى نفس  
الوقت بالآراء اللاهوتية للذين وضعوه . وأكبر دليل على ذلك أن  
سفر يشوع يفترض أن كل الاسرائيليين قد اشتركوا فى أحداث غزو كنعان ،  
بينما الحقيقة أن اسرائيل لم يكن لها وجود الا بعد استقرار القبائل  
الاسرائيلية فى فلسطين . وقد أخذ هذا الاستيطان الاسرائيلى لفلسطين  
فترة طويلة كما يظهر من بعض فقرات سفر يشوع نفسه ( ١٣ : ١ - ٧ ،  
٢٣ : ٦ - ١٣ ) .

ذكرنا أن سفر يشوع متأثر بوجهة نظر لاهوتية معينة طغت على  
أحداث السفر وصبغت بصبغتها . وهذا أمر طبيعى بالنسبة لكتاب له  
تاريخ طويل من النمو الى أن تم تدوينه . والأفكار اللاهوتية التى يعبر  
عنها سفر يشوع هى تقريبا نفس أفكار المؤرخ التثنوى الذى أتم صياغة  
السفر فى شكله النهائى . وهذه الآراء اللاهوتية للمؤرخ التثنوى تتلخص  
فى التالى :

أولا : أن الرب قد وفى بوعده للآباء الاسرائيليين والخاص بالأرض  
الموعودة لنسلمهم (٦) . وعلاقة هذا الوعد بوجهة النظر التثنوية تدخل  
فى نطاق الفهم التاريخى الأساسى للمؤرخ التثنوى الذى اعتبر مهمته  
الأساسية تفسير كارثة السبى البابلى بأسباب من الماضى الاسرائيلى .  
فالحكم الإلهى بالدمار يجد تعليله لدى الكاتب التثنوى فيما يسميه بتاريخ  
الخطيئة اشارة الى الماضى الاسرائيلى الآثم . فهذا الماضى لا يعبر

(5) Delorme, p. 248.

(6) Eissfeldt, p. 250.

وانظر أيضا

Delorme, p. 253, Pfeiffer, p. 305.

الا عن معصية الرب والتمرد عليه . وقد قاس المؤرخ التثنوى سلوك اسرائيل بمقياس القانون المنصوص عليه فى سفر التثنية ووجد ان هذا السلوك لا يرتفع الى قداسة القانون . ولم يكن سلوك ملوك اسرائيل ويهوذا بأفضل من سلوك عامة الشعب اليهودى . ويضع سفر التثنية وسفر يشوع الاساس لحياة جديدة عمادها اعطاء القانون ( الشريعة ) واقامة الوعد الالهى وانجاز الرب لهذا الوعد . ومن هنا يعتبر الكاتب عصر يشوع عصر الايمان والطاعة ويعتبر يشوع نفسه الخليفة الشرعى لموسى ويجعله مميّزا عن الملوك الذين تلوه . هذا يعنى ان المؤرخ التثنوى يقابل بين عصر يشوع ، عصر الايمان والطاعة ، وعصر ملوك اسرائيل ويهوذا ، عصر الخطيئة والعصيان . وينظر الى عصر يشوع على انه عصر تحقيق الوعد الالهى . هذه النظرة لا يمكن ان تتم الا من كاتب متأخر فى العصر عن الأحداث التى يرويها ، ويرى فى نفس الوقت تأرجح الشعب الاسرائيلى بين الايمان والخطيئة ، ويعلل كوارث التاريخ الاسرائيلى المتأخر بعلة واسباب من الماضى المنبسط امامه وهو ماضى الخطيئة .

ثانيا : انطلاقا من هذا الفهم طور المؤرخ التثنوى ما يعرف بتاريخ كلمة الرب . والمقصود بهذا ان كلمة الرب وجدت تحقيقها على كل المستويات . فكما ان سفر يشوع يؤكد على الوفاء بالوعد الالهى فهو ايضا يؤكد على وقوع الكوارث باسرائيل على انه وفاء بالوعد الالهى المعطى سابقا . الوعد والوعيد اذن هما خلاصة تاريخ الكلمة الالهية . هذا التصور ايضا لا يمكن ان يتم الا لكاتب متأخر ، وهو تصور ينتمى الى حد ما الى عهد النبوة الاسرائيلية ويصل الى ذروة كماله فى تصور انبياء فترة السبى البابلى . وعلى الرغم من ان يشوع سابق على عصر النبوة الاسرائيلية الا ان النظرة المتأخرة اليه والى عصره جعلته من بين المجموعة التى اطلق عليها اسم مجموعة « الانبياء الأوائل » اشارة الى ان رسالة يشوع اشتملت على عنصرى الوعد والوعيد الأساسيين فى النبوة بشكل عام . وربما كانت وظيفة سفر يشوع بالنسبة لشعب السبى ومؤرخيه انه يذكر المسبيين بالأرض التى فقدوها وانها ارضهم وفقا للوعد الالهى .

هكذا كان تصور المؤرخ التثنوي المتأخر فى فترة السبى البابلى .

ثالثا : من الآراء اللاهوتية التى يعكسها سفر يشوع فكرة « الحرب المقدسة » فغزو كنعان ليس غزوا عاديا ، انه غزو عقائدى لانه تحقيق للوعد الالهى بالارض (٧) . ولهذا نادرا ما نرى هذا الغزو يصور على انه فعل انسانى فالرب هو الذى يحارب ويدمر الشعوب من اجل شعبه ( ٢٤ : ٨ ) . وهكذا تتكرر عبر السفر العبارات التالية : « دفعتهم بيدكم فملكتم ارضهم واهلكتهم من امامكم » « وانقذتكم من يده » « وطردتهم من امامكم » لا بسيفك ولا بقوسك واعطيتكم ارضا لم تتعبوا عليها ومدنا لم تبذوها وتسكنون بها ومن كروم وزيتون لم تغرسوها تاكلون » ( ٢٤ : ٨ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٣ ) . وهكذا يعطى السفر تصورا متأخرا لمفهوم الخلاص فهو ليس مجرد تجربة خلاص شخصى روحى ، ولكنه خلاص تاريخى سياسى جغرافى يرتفع فوق مستوى التجربة الروحية الشخصية ليحبر عن تجربة جماعية تعكس واقعا تاريخيا . ولهذا نجد كاتب سفر يشوع يؤكد فى نهاية السفر على مفهوم الوعد الالهى حيث « قطع يشوع عهدا للشعب فى ذلك اليوم وجعل لهم فريضة وحكما فى شكيم وكتب يشوع هذا الكلام فى سفر شريعة الله » ( ٢٤ : ٢٥ - ٢٦ ) . وفى مرسوم تجديد العهد يؤكد كاتب سفر يشوع على ما سبق ان فعله الرب لاسرائيل وعلى ضرورة ان يطيع الشعب الرب وشريعته ثم يحذر من عقاب الرب على المعصية من خلال الشرك به وعبادة الالهة الاجنبية . والكاتب هنا يعكس موقف الشعب خلال فترة السبى البابلى (٨) . وحين يؤكد على الوعد بالارض فهو انما يكتب هذا لشعب قد فقد الارض بالفعل وسبى الى بابل . وكاننا نعلل حادثة السبى البابلى على انها حكم الهى لمعصية سابقة ويحذر شعبه من الوقوع ثانية فى انخطاء الماضى ويشجعهم على تجنب المعصية . وهذه الروح التى تظهر فى سفر يشوع - وهى روح الوعد والوعيد - كانت احد الاسباب القوية التى دعت نقاد العهد القديم يصنفون يشوع بين الانبياء الاوائل ويضعونه على

(7) Delorme, p. 254, Miller, p. 16.

(8) Miller and Tucker, p. 15.

رأس هذه المجموعة من الأنبياء بما يتناسب مع وضعه التاريخي وترتيبه الزمني .

### ثانيا - النبوة فى عصر القضاة :

واذا تركنا عصر يشوع على انه مكمل للعصر الموسوى ، وبحثنا عن النبوة كظاهرة دينية لوجدنا ان العوامل الدافعة الى ظهورها فى التاريخ الدينى الاسرائيلى قد تبلورت فيما لا يقل عن ثلاثة قرون تمتد منذ نهاية عصر يشوع حوالى ١٢٠٠ ق.م الى بداية ظهور النشاط النبوى على يد ايليا ٨٧٦ - ٨٥٠ ق.م. ومن بعده اليسع . ومن الناحية التاريخية ، استغرق غزو كنعان والاستيطان الاسرائيلى بها ما يزيد على قرنين ( ١٢٠٠ - ١٠٢٨ ق.م ) . ومع ذلك فعصر القضاة له قيمته الدينية الهامة . فقد تم خلال هذا العصر التاكيد على طاعة وصايا الرب ، وعدم هجره من اجل الهة اخرى ، او التحالف مع من يعبدون الهة اجنبية . كما اكد لاهوت هذا العصر على فكرة العهد المقطوع مع « يهوه » وربط العهد بالايان بيهوه ، فبدون هذا الايمان لا قيمة للعهد (٩) .

وقد اتسمت هذه المرحلة بالصراع السياسى من اجل اتمام الغزو وتاكيد الاستيطان من ناحية ، كما اتسمت بالصراع الحضارى من ناحية اخرى . وكانت لهم مظاهره الصراع من اجل التغلب على البيئة الجديدة ذات الطابع الحضارى المختلف . فقد كان العبريون القادمون من الصحراء بدوا ، وكان عليهم ان يواجهوا بيئة الكنعانيين الزراعية ، ويلائموا بين حياتهم ومؤسساتهم البدوية وبين حياة الكنعانيين ومؤسساتهم الزراعية . وقد نتج عن هذا الاحتكاك الحضارى الذى سببه اختلاف البيئة صراع دينى بين عقيدة العبريين المبنية على عبادة الاله الواحد « يهوه » وعقيدة الكنعانيين التى تقوم على اساس تعدد الالهة . ولا شك ان الغلبة الحضارية قد تمت للكنعانيين المتفوقين حضاريا ، وان كانت الغلبة الدينية قد تمت للعبريين . هذا مع الاعتراف بتسرب كثير من مظاهر الحياة

(9) Delorme. p. 271.



الدينية الكنعانية الى ديانة العبريين الأمر الذى دعا فيها بعد الى اعتبار هذا واحدا من اهم الدوافع التى أدت الى ظهور النبوة من اجل تطهير الديانة الموسوية من المظاهر الوثنية التى لحقت بها اثناء فترة الصراع الدينى مع الكنعانيين أو بعد ذلك . وعلى الرغم من خطورة هذا الصراع الا ان هذه المرحلة لم تشهد ظهور شخصيات نبوية . وربما كان السبب الرئيسى فى ذلك هو طغيان الصراع السياسى بجانبه الاستيطانى على بقية أنواع الصراعات التى نجمت عن الغزو العبرى لكنعان . وهكذا نجد ان ما يسمى بعصر القضاة كان عصرا خاليا تماما من النبوة ومظاهرها .

ثالثا - النبوة فى عصر الملكية :

ويلى عصر القضاة عصر جديد تمخض فيه الصراع السياسى السابق الذكر عن ظهور أول نظام حكم عبرى فى شكل دولة . وتدور احداث هذه المرحلة ( ١٠٨٠ - ٩٢٢ ق.م ) حول اربع شخصيات هامة فى التاريخ الاسرائيلى . الشخصية الأولى هى شخصية صموئيل الكاهن وتتركز فترة نشاطه فيما بين ( ١٠٦٠ - ١٠١٠ ق.م ) . وتظهر من بعده شخصيات الملوك الثلاثة شأوول ١٠٢٠ - ١٠٠٠ ق.م وداوود ١٠٠٠ - ٩٦٠ ق.م . واخيرا سليمان ٩٦٠ - ٩٢٢ ق.م . وتعد هذه المرحلة التاريخية بنشاطها السياسى الحافل اهم مرحلة فى التاريخ الاسرائيلى . وهذه الاهمية لا تعود الى اسباب تتعلق بالنبوة ، ولكنها اهمية سياسية بحتة على الرغم من ان هذه الشخصيات السالفة الذكر كان لها ايضا دور دينى لا يكاد يقل اهمية عن الدور السياسى الذى قامت به . والذى يؤكد هذا الدور السياسى هو ان التراث الاسرائيلى لم يعتبر هذه الشخصيات شخصيات نبوية ، على خلاف التراث الاسلامى الذى اكد على نبوة داوود وسليمان . ويتلخص الدور الدينى الذى لعبته هذه الشخصيات فى أنها وضعت أصول المؤسسات الدينية اليهودية ، كما انها بعثت الظواهر الدينية التى اثرت كثيرا فى تطور ديانة العهد القديم . ومن اهم هذه الظواهر الدينية ظاهرة النبوة والكهنوت الأورشليمى

الملكية . فقد شهدت المرحلة التي عاشها صموئيل وشاؤول وداوود وسليمان وضع الاسس التي قامت عليها هذه الظواهر الدينية المؤثرة في التاريخ والتراث الاسرائيلي اللاحق .

#### رابعا : نبوة صموئيل وعلاقتها بالملكية :

والذى يهمننا ذكره هنا هو ما ساهمت به هذه المرحلة فى نشأة وتطور ظاهرة النبوة . وهنا تبرز شخصية صموئيل الذى نجد العهد القديم يستخدم معه ربما لأول مرة كلمة « نبي » . صحيح ان هذه الكلمة « نبي » قد استخدمت من قبل فى التوراة عند الحديث عن هارون ، ولكن هارون ، على حسب النص التوراتى ، نبي لموسى ، على حين ان صموئيل يذكر على انه نبي للرب . والفارق كبير بين التعبيرين . ففى سفر الخروج ٧ : ١ - ٢ نقرا « فقال الرب لموسى انظر انا جعلتك الها لفرعون . وهارون اخوك يكون نبيك . انت تتكلم بكل ما امرك . وهارون اخوك يكلم فرعون ليطلق بنى اسرائيل من ارضه » . وقد اتفقت المصادر اليهودية تقريبا على ان المقصود بعبارة « يكون نبيك » هو ان دور هارون يقتصر على الحديث الى فرعون نيابة عن موسى الذى جعله الرب الها لفرعون اى المبعوث الى فرعون باسم الاله والمتكلم نيابة عنه . كما زاد بعض المفسرين على هذا ان هارون هو مفسر كلمات موسى الى فرعون . ولذلك فعبارة « يكون نبيك » تعنى عندهم « يكون المتحدث عنك والمفسر بكلماتك » . اما بالنسبة لصموئيل فنجد النص واضحا فى اعتباره نبيا للرب : « وكبر صموئيل وكان الرب معه . . . وعرف جميع اسرائيل . . . انه قد اوّتمن صموئيل نبيا للرب » ( صموئيل الاول ٣ : ١٩ - ٢٠ ) .

ونظرا لغلبة الاوضاع السياسية على الاتجاه الدينى نجد ان وظيفة صموئيل وظيفه مركبة . فهو يظهر فى صورة الكاهن النبى فى الاصحاحات ١ - ٤ ، بينما يظهر فى صورة المحرر للأرض والقضى فى ٧ : ٢ - ١٧ . ومع ذلك يلعب صموئيل النبى دورا هاما فى ادارة

شؤون الاسرائيليين وتنظيم حياتهم السياسية . ف لأول مرة يكون من مهام  
النبي تعيين القضاة وكذلك تعيين الملك . فقد « جعل صموئيل بنيه  
قضاة لاسرائيل » ( ٨ : ١ ) وعندما فشل ابناؤه فى السير فى طريقه  
طلب منه الاسرائيليون تعيين ملك عليهم « فالآن اجعل لنا ملكا يقضى  
لنا كسائر الشعوب » ( ٨ : ٥ ) فقال الرب لصموئيل اسمع لصوتهم  
وملك عليهم ملكا « ( ٨ : ٢٢ ) .

وهذا النص يوضح فى صورة قاطعة افضلية النبوة على الملكية  
من ناحية ، وكذلك دور النبوة فى نشأة ظاهرة الملكية بين الاسرائيليين ،  
وكذلك الربط الواضح بين النبوة والملكية . وهذا له دلالاته الهامة فى  
صبغ الملكية الاسرائيلية بالصبغة الدينية . لهذه الأسباب تعتبر نبوة  
صموئيل متميزة فى تاريخ النبوة الاسرائيلية . صحيح ان انبياء بنى اسرائيل  
المتأخرين لعبوا دورا اساسيا فى توجيه الحياة السياسية الاسرائيلية ،  
وربما نجح بعضهم فى المساهمة فى تعيين بعض الملوك فيما بعد ،  
الا ان صموئيل يتفوق عليهم جميعا فى انه المؤسس الحقيقى للملكية  
الاسرائيلية بتفويض مبنى على الوحي الالهى الذى اعطى للملكية منذ  
البداية شكلها الدينى الذى لم تحد عنه ، واعطى لشخصية الملك سماته  
الدينية البارزة والاهمها ان الملك شخصية دينية مقدسة مختارة من عند  
الرب كأداة لتنفيذ الارادة الالهية نيابة عن « شعب الرب » . ولهذا فقد  
كانت هناك واجبات دينية يجب على الملك القيام بها كجزء من وظيفته  
الدينية . واهم هذه الواجبات طاعة الوصايا الالهية والعمل على تنفيذها .  
وهكذا نجد ان الشخصية السياسية للملك امتزجت بشخصيته الدينية :  
 واصبح الزعيم السياسى هو المختار من عند الرب . واصبحت وظيفة  
النبي تذكير الملك بواجباته الدينية وتحذيره واسداء النصح له ، وكذلك  
تبليغه بالارادة الالهية كما يتضح فى قول صموئيل الموجه لسائول :  
« اياى ارسل الرب لمسحك ملكا على شعبه اسرائيل والآن فاسمع  
صوت كلام الرب » ( ١٤ : ١ ) . ووظيفة النبي ايضا تبليغ الملك ثورة  
الرب وغضبه عليه ومن ثم رفضه له كملك : « وكان كلام الرب الى

صموئيل قائلا ندمت على انى قد جعلت شاؤول ملكا لأنه رجع من ورائى  
ولم يقم كلامى . . فقال صموئيل لشاؤول لا أرجع معك لأنك رفضت كلام  
الرب فرفضك الرب من ان تكون ملكا على اسرائيل « ( ١٥ : ١٠ - ١١ ،  
١٥ : ٢٦ ) .

وهذا النص يوضح دور النبى ليس فقط فى تعيين الملك ولكن  
ايضا فى اقالته وابعاده عن الملك ، وهذا يجعل من الملكية مؤسسة  
تابعة للنبوة القائمة على الوحي الالهى ، ويجعل استمرار الملك أو عدم  
استمراره فى الحكم شانا من شؤون النبى الذى يستطيع ان يحكم استنادا  
الى الوحي ان كان الملك الحاكم يسير وفق المنهج الالهى أو يحيد عنه .  
واذا كان شاؤول لم ينجح فى ترجمة هدف النبوة من الملكية فان خليفته  
داوود قد نجح تماما فى هذه المهمة حتى أصبح النموذج المثالى للملك  
فى التاريخ الاسرائيلى . فهو مثال الملك المكرس لالهه والمقبول لدى  
أنبيائه ، والذى يتحقق فيه الوعد الالهى الذى يأخذ شكل مملكة الله على  
الأرض . والاله يهوه يدخل فى تحالف مع مملكة داوود ويتبنى سلالته  
لكى يمارس عن طريقهم ملوكيته على شعبه (١٠) . وهذه الصفات التى  
يرى كتاب العهد القديم انها اكتملت فى داوود أصبحت هامة بالنسبة  
لظهور الأنبياء فيما بعد . فقد ترك داوود نموذجا اوليا للحكم والملكية  
كما يريد هوه . وأصبح البعد عن هذا النموذج مدعاة لظهور النبى  
فى أى وقت من الزمان بعد داوود . وهذا يعنى ان كل القيم التى  
يسعى اليها الأنبياء قد تجسدت فى ملك داوود ، فاذا حدث ان تغرضت  
هذه القيم للضياح على يد الملوك أو الحكام اللاحقين كان لا بد من ظهور  
نبى جديد يدعو الى العودة الى المثالية فى الحكم ، وكان النبوة أصبحت  
حركة اصلاح سياسية مستمرة فى التاريخ الاسرائيلى . وقد ظل داوود حتى  
السببى البابلى النمط الذى يحاسب على اساسه بقية الملوك ، واخذ مكانه  
فى التفكير المسيجاني ، فالمسيح المخلص شخص من نسل داوود مسؤول  
عن تحقيق الخلاص النهائى .

(10) Ibid, p. 295.

وهكذا يتضح لنا أهمية الدور الذى لعبه صموئيل كنبى فى التاريخ السياسى الاسرائيلى . فهو يعتبر بحق النبى الذى وضع اُسس الملكية الاسرائيلية والذى جعل من النبوة حركة لاصلاح الأوضاع السياسية ، وجعل من النبى الرقيب الالهى على سلوك الملوك . وفى كل هذا تم الربط تماما بين النبوة والملكية .

ويعتبر بعض الباحثين هذا الربط بين النبوة والملك اضعافا للنبوة واثرها فى جماعة بنى اسرائيل . يقول م.ص.سيجال : « ولكن صموئيل قد أحدث أيضا تغييرا جوهريا فى تنظيم الشعب الاسرائيلى ، نتج عنه اضعاف اثر النبوة فى حياة الأمة . فهو قد نصب فى اسرائيل ملكا فأخرج الملك قيادة الأمة من يد النبوة ووضعها فى صولجان الملك وهكذا حول الملك اسباط اسرائيل الى أمة عسكرية مدنية يرأسها قائد عسكري مدنى ، اى انتقل بها من الأساس الدينى الى الأساس العلمانى ، وبهذا انتهى امر اسرائيل كأمة تيوقراطية ( دينية الحكم ) وكشعب مختار ، الله ملكه ، والنبى قائده ، وأصبح دولة علمانية ككل الدول المجاورة ، على رأسها ملك علمانى بشر من لحم ودم ، ولها تطلعات سياسية ، ومطامع أسرية فى الملك » ( ١١ ) .

#### خامسا - النبوة بعد صموئيل :

لقد ترك صموئيل أساسا ثابتا للنبوة الاسرائيلية من بعده . وتعتبر نبوته نقطة تحول هامة فى تاريخ النبوة . فهو لم يكن مجرد متنبئ أو عراف أو كاهن بالمعنى الذى عرفت به هذه الوظائف فى البيئـة السامية . لقد كان صموئيل نبيا مؤسسا للديانة بعد موسى عليه السلام كما انه مؤسس التيقراطية الملكية الاسرائيلية وأول حكومة دينية فى التاريخ الاسرائيلى . لهذه الأسباب يجب الاحتفاظ لصموئيل بمكانته الهامة

---

( ١١ ) م . ص . سيجال ، حول تاريخ الانبياء عند بنى اسرائيل ،

ترجمة د . حسن ظاظا منشورات جامعة بيروت العربية ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٤٠ .

فى تاريخ النبوة الاسرائيلية ، فهو البداية الحقيقية لهذه النبوة ولؤل  
الانبياء الكبار فى التراث الدينى الاسرائيلى .

## ١ - الانبياء المحترفون :

وتشهد الفترة الممتدة من صموئيل الى عاموس ( ١١٨٠ - ٧٦٠ ق٠م ) نشاط مجموعة من الشخصيات الدينية التى يضمها التراث الدينى الاسرائيلى الى حركة النبوة . فبعد صموئيل يعتمد الملك داوود على شخصيتين نبويتين الاول ناثان النبى والثانى جاد(١٢) . ويبدو أن الاول قد ورث نبوة صموئيل ومكانته عند داوود : « كان كلام للرب الى ناثان قائلا . اذهب وقل لعبدى داوود هكذا قال الرب » . ( صموئيل الثانى ٧ : ٢ ، ٤ - ٥ ) . ويرث جاد نفس الوظيفة كمتحدث باسم الرب لدى داوود : « كان كلام الرب الى جاد النبى راى داوود قائلا . اذهب وقل لداوود هكذا قال الرب » ( صموئيل الثانى ٢٤ : ١١ - ١٢ ) . وكان هدف هذه الشخصيات النبوية التى ظهرت بعد صموئيل المحافظة على القيم الدينية القديمة التى بدأت تتعرض للزوال بعد اتساع المملكة فى عصر سليمان ثم انقسامها من بعده . ومن اهم هذه القيم العدالة التى بدت مهتدة فى ظل الحضارة الجديدة التى اتى بها عصر سليمان ، وكذلك السلام الذى قضى عليه انقسام المملكة ، وكذلك المحافظة على بساطة الطقوس التقليدية ، وعلى الوحدة الدينية ضد البدع الجديدة فى الطقوس والتى ادخلها بعض الملوك بعد الانقسام .

وتزدهر حركة النبوة فى عصر اسرة عمرى ( ٨٨٥ - ٨٤١ ) وتشهد هذه المرحلة بداية فترة الانبياء الكبار . ويزداد النشاط السليمى والدينى . وتظهر طبقة من الانبياء المحترفين الذين اتخذوا التنبؤ وظيفه لهم ، كما ظهرت ايضا مجموعات اخرى اطلقت على نفسها اسم « بنو الانبياء » ، وكانت هذه المجموعات منظمة ومستقرة فى بيتييل

---

(12) Peter R. Ackroyd, The First Book of Samuel The Cambridge Bible Commentary , Cambridge Univ-Press, 1971, p.231

واربها والجلجال واتخذت لنفسها سلوكاً خاصاً اذ يبدو أنها كانت تحيا حياة جماعية متخذة من الفقر والزهد أساساً لها . وقد تأسست هذه الجماعات بطريقة تلقائية للدفاع عن ديانة يهوه ضد عبادة البعل التي تم ادخالها لأهداف سياسية . وهكذا تواجد الأنبياء المحترفون الى جانب بنى الأنبياء . وكانت وظيفة الأنبياء المحترفين مصاحبة الملك فى أسفاره وتلاوة الترانيم فى الهيكل وكثيراً ما يتأثر هؤلاء بالأوضاع الدينية والسياسية ، ولكنهم عادة ما يلائمون بين مصالح الملك ومطالب يهوه . ولهذا السبب دخل الأنبياء معهم فى صراع مستمر وكثيراً ما يعارضون آرائهم : « لا تغشكم انبياءكم الذين وسطكم وعرافوكم . . . لانهم انما يتبأون لكم باسمى بالكذب ، أنا لم أرسلهم يقول الرب » ( ارميا ٢٩ : ٨ - ٩ ) . ويهاجم عاموس هذه الطبقة من الأنبياء بقوله : « لست أنا نبيا ولا أنا ابن نبى » ( عاموس ٧ : ١٤ ) . ويؤكد سفر زكريا على هذه النظرة الى هذه الطبقة من الأنبياء المحترفين بقوله : « ويكون فى ذلك اليوم يقول رب الجنود ائى أقطع أسماء الأصنام من الأرض فلا يذكر بعد وازيل الأنبياء ايضا والروح النجس من الأرض . . . ويكون فى ذلك اليوم ان الأنبياء يخزون كل واحد من رؤياه اذا تتبأ . . . بل يقول لست أنا نبيا » ( زكريا : ١ - ٥ ) .

## ٢ - بنو الأنبياء وايليا واليشع :

وفى الوقت الذى قوبل فيه هؤلاء الأنبياء المحترفون بالرفض من جانب الأنبياء . نجد أن أولئك الذين عرفوا بـ « بنى الأنبياء » تمتعوا بمكانة أفضل فى نظر الأنبياء . فنجد مثلا أن ايليا يتعاون معهم ويرى ان رسالته ورسالتهم واحدة ( الملوك الثانى ٢ ) . وكذلك يرتبط النبى اليشع بهم ويستخدمهم ويتخذهم رفاقا له ( الملوك الثانى ٩ ) . ولا شك ان الأفكار الخاصة بالنبوة قد انتشرت على أيديهم وقد لعبوا دورا فى نشر نبؤات الأنبياء وبخاصة ايليا واليشع . ويعتبر نشاط ايليا واليشع أول نشاط نبوى فعلى بعد صموئيل . فقد وجه هذان النبيان جهودهما ضد عبادة

البعل وغيره من الآلهة المعروفة فى المنطقة وعادا بالاسرائيليين الى عبادة الاله الواحد اله ابراهيم وموسى . وقد كانت دعوة ايليا واليشع شيئا جديدا من نوعه . فقد حاول كلاهما اعادة بعث ديانة موسى وخلق مفهوم جديد خاص بالتوحيد يعود الى موسى و ابراهيم . وقد تأثرت نبوة ايليا ببعض خصائص نبوة صموئيل . فقد جعل ايليا من نفسه رقبيا على السلوك الدينى والأخلاقى للملوك استنادا الى الارادة الالهية .

وقد نشط ايليا بشكل خاص خلال فترة حكم آحاب بن عمري ( ٨٦٩ - ٨٥٠ ق م ) والذى على الرغم من قوته وقدرته كملك الا ان شخصية ايليا كنبى حدثت من سلطة آحاب بما توفر لايليا من تأثير قوى على شعبه ومن شجاعة مكنته من الوقوف فى وجه مجموعة بنى الأنبياء الذين والوا آحاب . وقد اختلف ايليا عن نبى الأنبياء فى عدة معالم جعلته النبى المفرد صاحب الدعوة الصريحة فى عصره والممثل للمعارضة الحقيقية ضد آحاب . ومن اهم هذه المعالم وعيه بالرسالة الالهية وبالتكليف الالهى وبالتأكيد الالهى . وكذلك جراته فى اسداء النصيحة للملك ، وفى التدخل الصريح المباشر فى الأمور الدينية والسياسية ، وايضا دعوته الصريحة للقوم الى عبادة الاله الواحد (١٣) ونقده المباشر لعبادة البعل والآلهة الكنعانية الأخرى والتي سمح الملك بعبادتها الى جانب يهوه نتيجة زواجه من ايزابيل اميرة صور وساحه لها بادخال عقيدة البعل(١٤) . واشتمل نقد ايليا للوضع الدينى فى عصر آحاب ضرورة اعلان الولاء الخالص ليهوه كاله واحد للاسرائيليين(١٥) . كما طالب ايليا بالعدالة بين الناس امام الرب متهما الملك وزوجته بفعل الشر امام الرب . وتتضح اهمية ايليا ونبوته فى المساحة التى غطتها دعوته فى سفرى الملوك الأول والثانى حيث اشتملت على الاصاحات

(١٣) الملوك الأو ١٩ : ١٥ - ١٧

(١٤) الملوك الأول ١٨ : ٢١

(15) Gordon Robinson, *Historians of Israel I and II Samuel, and I and II kings*, Abingdon Press, N. Y., 1962, p. 69.



الممتدة من الاصحاح السابع عشر من سفر الملوك الأول الى الاصحاح الأول  
من سفر الملوك الثانى .

ويمثل ايليا النبوة الاسرائيلية فى فترة غموضها قبل عصر النبوة  
الكلاسيكية مباشرة حيث اختلطت ظاهرة النبوة عند ايليا بظاهرة جماعات  
النبوة الذين عرفوا فى العهد القديم باسم « بنو الانبياء » ( الملوك الثانى  
٢ - ١٨ ) . فعلى الرغم من انتشار بنى الانبياء كمؤسسة نجد ايليا  
يظهر كشخصية نبوية مستقلة ، وفى نفس الوقت لم يكن ايليا واعظا  
دينيا شعبيا مثلما كان تلميذه وخليفته اليسع . وقد اكتسب ايليا شهرته  
من موقفه المعارض للملك آحاب وسياسته الدينية وسماحه للوثنية الكنعانية  
بالتواجد الى جانب التوحيد الاسرائيلى . كذلك تميز ايليا عن بنى الانبياء  
بنبوؤاته القوية ضد الملك من بينها نبوؤته بالمجاعة ( الملوك الأول ١٧ )  
وهى نبوؤة ترفع من شأن يهوه فى مقابل البعل فقوة انزال المطر  
أو منعه تقع فى سلطة يهوه وليس فى قوة البعل كما ان تحديه لأنبياء  
البعل كان هدفه اثبات سيطرة يهوه ضد البعل ، ولهذا طلب من قومه  
الاختيار الصريح بين يهوه والبعل فالولاء لا يكون أبدا لالهين ولكن  
الولاء الحقيقى يكون لاله واحد هو يهوه . وقد جمع ايليا فى نبوته  
بين الولاء الدينى ليهوه والعدالة الاجتماعية وكلاهما من أهم خصائص  
النبوة الاسرائيلية فى عصرها الكلاسيكى مما يوضح دور ايليا فى وضع  
أسس النبوة فى بنى اسرائيل رغم انه سابق على عصر النبوة  
الكلاسيكية (١٦) .

اما الشخصية النبوية الثانية الهامة فى هذا القرن السابق على  
عصر النبوة الكلاسيكية مباشرة فهى شخصية اليسع تلميذ ايليا وخليفته .  
وقد ورد ذكره فى الاصحاحات التى غطت نبوة ايليا كتلميذ له  
ثم ورد ذكره بالتخصيص فى الاصحاحات الثانى ١ - ٨ ، ١٣ : ١٤ - ٢١  
من سفر الملوك الثانى . وتعتبر نبوة اليسع امتدادا حقيقيا لنبوة ايليا

(16) G. W. Anderson The History and Religion of Israel,  
Oxford Univ. Press, 1966, p. 94 .

ونشاطه النبوى . فقد واصل اليشع عمل ايليا السياسى والدينى وفى عصره وضعت نهاية لأسرة آحاب . ولعب اليشع دورا بارزا فى تعيين ياهو ملكا بعد يورام آخر ملوك اسرة عمري(١٧) وفى هذه الأحداث يأخذ نشاط اليشع شكلا سياسيا دون أن يركز بشكل مباشر على مطالب يهوه كما فعل ايليا من قبل ودون أن يفقد الروح الدينية لايليا فى نفس الوقت(١٨) وتعطى نبوة ايليا واليشع معا صورة واضحة للدور السياسى للنبوة . فقد وجه النبيان جل نشاطهما النبوى لمقاومة ملوك اسرة عمري خاصة اسرة آحاب بسبب ترحيب معظم ملوكها بالعبادة الأجنبية(١٩) وقد اهد ايليا واليشع النبوة الاسرائيلية بمعلم هام من معالمها وهو الخاص بالوظيفة السياسية للنبوة حيث اصبح النشاط السياسى لحد المناحى الهامة للنبوة فى عصرها الكلاسيكى بداية من القرن الثامن قبل الميلاد . وهو بلا شك امتداد للوظيفة السياسية للنبوة فى عصر ايليا واليشع .

---

(17) Pfeiffer, p. 406.

(18) Robinson, p. 70.

(19) Eissfeldt , p. 292.



## الباب الثالث

تاريخ النبوة الاسرائيلية فى

عصرها الكلاسيكى من القرن الثامن ق.م. الى السبى البابلى

الفصل الاول : انبياء القرن الثامن ق.م .

• عاموس - هوشع - ميخا - اشعيا

الفصل الثانى : انبياء القرن السابع وبداية السادس ق.م .

• صفنيا - ناحوم - حبقوق - ارميا



## الفصل الأول

انبياء القرن الثامن قبل الميلاد

عاموس - هوشع - ميخا - اشعيا



المفتدين



يعتبر القرن الثامن قبل الميلاد قرنا فاصلا بين نوعين من الأنبياء فى تاريخ النبوة الاسرائيلية . النوع الاول من الأنبياء اعتمد على الوعظ الدينى والارشاد دون ان يترك كتابات نبوية بيد هؤلاء الأنبياء او بيد تلاميذهم تدل على هذا الوعظ الدينى . وقد وردت اخبارهم واخبار دعواتهم فى بعض الأسفار التى تحمل اسم الكتابات التاريخية . وقد أطلق على هذه المجموعة من الأنبياء اسم الأنبياء الأوائل ،  $\square$   $\square$   $\square$   $\square$   $\square$   $\square$   $\square$   $\square$   $\square$   $\square$  وكما سبق تضم هذه المجموعة من الأنبياء المعروفين كل من يشوع وصموئيل وايليا واليشع ، بالاضافة الى عدد آخر من الأنبياء الأقل شهرة .

أما النوع الثانى من الأنبياء فهم المعروفون باسم الأنبياء الكتبة ، اى الذين دونوا ما وعظوا به ، وتعتبر كتاباتهم امتدادا لوعظهم . وقد بدا ظهور هذا النوع فى التاريخ الدينى الاسرائيلى من القرن الثامن قبل الميلاد ، وفى شكل متعاقب ، ظهر فيه الأنبياء واحدا تلو الآخر ، يبلغون برسالة واحدة ، ويكملون بعضهم البعض ، ويحاولون اصلاح ما فسد من أمر الديانة الاسرائيلية ، كما يشتركون ايضا فى علاج الازمة التاريخية التى بدأت بانقسام المملكة ، ثم سقوط المملكة الشمالية ، وكذلك سقوط المملكة الجنوبية ، وما تمخض عن هذه الهزات السياسية من تأثيرات دينية واجتماعية .

ومن أهم الأنبياء الذين ظهوروا خلال القرن الثامن قبل الميلاد عاموس وهوشع وميخا واشعيا . وقد ظهر كل من عاموس وهوشع فى المملكة الشمالية بينما باشر كل من ميخا واشعيا دعوتها فى اورشليم فى المملكة الجنوبية .

### اولا - نبوة عاموس :

ظهر عاموس حوالى ٧٦٠ - ٧٥٠ ق.م وقد مارس نشاطه النبوى فى المملكة الشمالية فى عصر يروبعام الثانى ( ٧٨٦ - ٧٤٦ ق.م ) ( ١ ) .

(1) Eissfeldt, p. 396.



ولقد نصت الفقرة الأولى من سفره على بعض المعلومات التاريخية المرتبطة بشخص عاموس وعصره : « أقوال عاموس الذى كان بين الرعاة من تقوع التى رآها عن اسرائيل فى أيام عزيا ملك يهوذا وفى أيام يروبعام بن يوأش ملك اسرائيل قبل الزلزلة بسنتين » ( ٢ ) . ويشير هذا النص الى ان عاموس عاش فى بلدة تقوع ، التى تقع الى الجنوب من بيت لحم اى انه يهودى المولد وكان يعمل راعيا للأغنام ، وانه عاصر كل من عزيا ملك يهوذا ( ٧٨٤ - ٧٤٦ ق.م ) ويروبعام بن يوأش ملك اسرائيل ( ٧٨٦ - ٧٤٦ ق.م ) . ويعتقد بعض الدارسين لسفر عاموس أن عاموس كان فى الغالب أحد الفلاحين الرعاة الذين تتصف حياتهم بأنها شبه بدوية اى أنهم من سكان الخيام الذين اعتادوا على الرحلة من مكان الى مكان ومن وقت الى آخر ، ولكن فى حدود رقعة محدودة وضيقة من الأرض . وعلى هذا الأساس فنسبته الى قرية تقوع لا تعنى الكثير من انه عاش حول هذا المكان لفترة من الزمن ( ٣ ) . وقد ورد فى ٧ : ١٤ أن عاموس عمل بجنى الجميز الى جانب رعيه للضبان . وهذا يؤكد على انه لم يبق فى تقوع طيلة الوقت حيث ان هذه المنطقة لم يعرف عنها انها منطقة تنمو فيها اشجار الجميز ( ٤ ) . ومن ناحية اخرى تقع تقوع عند حدود الصحراء مع الحضر فأورشليم كانت تقع الى الشمال على بعد اثنى عشر كيلو مترا . وهذا يعنى ان عاموس قد نشأ فى بيئة محافظة فى تقاليدها ومدنية فى اخلاقياتها . وبهذه الخلفية انتقل عاموس الى مدينة السامرة عاصمة المملكة الشمالية .

( ٢ ) عاموس ١ : ١

(3) Henry Mckeating, The Books of Amos, Hosea and Micah, a Commentary, The Cambridge Bible Commentary, Cambridge Univ, Press, 1971, pp. 12 - 3.

(٤) المرجع السابق ص ١٣ وانظر أيضا Eissfeldt, p. 396.

وعلى الرغم من امكانية أن تكون رسالته موجهة الى كل من الشمال والجنوب معا الا ان عاموس يبدو في معظم الأحوال وكأنه مهتم فقط بمنطقة واحدة هي المنطقة الشمالية . اما الزلزال الذي تشير اليه الفقرة المقتبسة من سفره فهي تشير الى عصر عزيا حيث وقع زلزال كبير . وقد اعتبر وقوع هذا الزلزال تأكيدا لحقيقة رسالة عاموس على الرغم من انه من الأحداث الأرضية العادية في منطقة فلسطين (١) .

ويتكون نبوة عاموس من عدد من الرؤى لا تشمل على اية تعليمات بالاعلان أو الاخبار عن مضمونها فهي عبارة عن رؤى معبرة عن اتصال الهى بعاموس بمفرده (٢) . اولها رؤيا الجراد ، والثانية رؤيا المحاكمة بالنار (٣) ، والثالثة رؤيا الزيج (٤) ، والرابعة رؤيا سلة القطاف (٥) ، والرؤيا الخامسة هي رؤيا الزلزال (٦) . وتعتبر الرؤيتان الأخيرتان من اهم رؤى عاموس لأنها تتنبآن بالنهاية لاسرائيل وبقوع الحكم الالهى بها : « فقال لى الرب قد انتت النهاية على شعبى اسرائيل . لا اعود اصفح له بعد ٥٥٥٥ . اضرب تاج العمود حتى ترجف الاعتاب وكسرهما على رؤوسهم جميعا فاقتل آخرهم بالسيف . لا يهرب منهم هارب ولا يفلت منهم ناج » (١١) . ويدور بقية السفر حول اعطاء الاسباب التى من اجلها سيحل الدمار بالشعب وبالمملكة . ويلاحظ ان نبوءة عاموس على اسرائيل تدور فى اطار فكرة الاختيار الالهى لبنى اسرائيل فالدمار

(٥) المرجع السابق ص ١٣

(6) Julius A. Bewer, The Literature of the Old Testament, Columbia Univ. Press, N. Y., 1962, p. 90.

(٧) عاموس ٧ : ١ - ٣ ، ٤ - ٦

(٨) عاموس ٧ : ٧ - ٩

(٩) عاموس ٨ : ١ - ٣

(١٠) عاموس ٩ : ١ - ٤

(١١) عاموس ٨ : ٢ ، ٩ : ١

الذى سيحل بهم سببه الأول أو محوره الرئيسى هو الاختيار والنكت  
 بالعهد أو بمعنى آخر عدم العمل بمفهوم الاختيار . وينص السفر على  
 ذلك صراحة : « اياكم فقط عرفت من جميع قبائل الأرض لذلك اعاقبكم  
 على جميع ذنوبكم » (١٢) وفى الفقرة السابقة يشير السفر أيضا الى  
 فعل الله الخلاصى والذى نسيه بنو اسرائيل : « اسمعوا هذا القول  
 الذى تكلم به الرب عليكم يابنى اسرائيل على كل القبيلة التى اصعدتها  
 من أرض مصر » (١٣) . وعلى الرغم من أن الدمار سيكون شاملا فى  
 يزم الرب إلا أن الرب سيبقى على بقية من بنى اسرائيل . وقد ورد هذا  
 فيما يعتبره الباحثون نبوءة مستقبلية . « هوذا عينا السيد الرب على  
 المملكة الخاطئة وابيدها عن وجه الأرض غير أنى لا أبيد بيت يعقوب  
 تماما يقول الرب . لأنه ها انذا أمر فاغريل بيت اسرائيل بين جميع  
 الأمم . . . فى ذلك اليوم اقيم مظلة داود الساقطة . . . لكى يرثوا بقية  
 ادوم وجميع الأمم . . . وارد سبى شعبى اسرائيل . . . واغرسهم فى  
 ارضهم ولن يقلعوا بعد من ارضهم التى اعطيتهم » (١٤) .

ولكى نفهم نبوءات عاموس فى وضعها الصحيح لابد من التعرف  
 على الظروف والأوضاع السائدة زمن عاموس . فقد عاش عاموس فى  
 الفترة السابقة مباشرة على الغزو الآشورى لفلسطين والذى تم بالفعل  
 فى عام ٧٢١ ق.م . ونتج عنه سقوط المملكة الشمالية وعاصمتها السامرة .  
 وخلال هذه الفترة السابقة على غزو آشور لاسرائيل الشمالية ساد

(١٢) عاموس ٣ : ٢

(١٣) عاموس ٣ : ١ وانظر أيضا Bewer P. 95.

(١٤) عاموس ٩ : ٨ - ٩ ، ١١ ، ١٥ . وانظر

Gerhard Von Rad, The Message of the Prophets pp. 108. 9.

ويعتبر فلهاوزن هذا الجزء دخيلا على السفر انظر

Die Kleinen Propheten, 1898, p. 96.

الحياة الاسرائيلية عامة نوع من الازدهار والتقدم (١٥) الذى أصاب عاموس بالذهول والدهشة والذى يبدو واضحا فى وصفه لهذه الحياة فى سفره وفى ويلاته التى يصبها على المترفين المنعمين : « ويل للمسترحين فى صهيون والمطمئنين فى جبل السامرة . . . المضطجعون على أسرة من عاج والتمردون على فراشهم والاكلون خرافا من الغنم وعجولا من وسط الصيرة . الهادرون مع صوت الرياب المخشعون لأنفسهم آلات الغناء كداود . الشاربون من كؤوس الخمر والذين يدهنون بأفضل الأدهان . . . » (١٦) .

وقد قابل هذا الازدهار المادى تدهور فى الحياة الدينية والأخلاقية فى عصر عاموس . فقد ازداد الأغنياء غنى ، وازداد الفقراء فقرا . ولم يهتم الأغنياء بالفقراء . وقد صدم عاموس بحياة الترف والرفاهة التى يحيها الأغنياء على حساب الفقراء ، وصدم بكثرة المظالم التى مارسها الأغنياء ضد الفقراء . كما أدرك عاموس أن التقدم المادى الذى يعيشه الاسرائيليون فى عصره قد خلق حالة من الفوضى اللاأخلاقية . فالقضاة مرتشون (١٧) والأغنياء مستغلون للفقراء وحولهم الى عبيد لهم (١٨) والتجار عمادهم الغش (١٩) الى غير ذلك من الجرائم الأخلاقية والاجتماعية التى أثارت سخط عاموس واعطت لنبوته بعدا

---

(١٥) بل لقد حققت اسرائيل الشمالية بعض الانتصارات على آرام كما يبدو من الفقرات ٦ : ١٣ ، ٥ : ١٨ ، ٦ : ١ والسبب فى هذا التقدم الاسرائيلى هو غياب آشور وبعد التأثير المصرى من الشمال مما اتاح الفرصة لاسرائيل الشمالية فى أن تحقق بعض الانتصارات الجانبية وتحقق بعض الرخاء والترف الاقتصادى

(١٦) عاموس ١ : ٦ - ٧

(١٧) عاموس ٢ : ٦ ، ٥ : ٧ ، ١٠ - ١٢

(١٨) عاموس ٢ : ٦ - ٧

(١٩) عاموس ٨ : ٤ - ٦

اجتماعيا وأخلاقيا واضحا جعل من النبي مصلحا اجتماعيا بالاضافة الى وظيفته الدينية الأساسية .

وبالاضافة الى الانحلال الأخلاقى أصيبت الحياة الدينية بتغييرات عديدة انحرفت بها عن المسار الدينى السليم الذى أرساه الأنبياء السابقون . ولعل أبرز مظاهر هذا الانحراف تسرب العديد من مظاهر العبادة الوثنية الى ديانة الاسرائيليين وانتشار العادات الدينية المرتبطة بعبادة البعل : « حملتم خيمة ملكوم وتمثال أصنامكم نجم الهكم الذى صنعتم لنفوسكم » (٢٠) .

وابهام هذا الوضع الدينى والخلقى المتدهور أتت رسالة عاموس لتؤكد على مفهوم العدالة الالهية ، واطهار قدرة الرب على فرض النظام الأخلاقى الذى نص عليه العهد المقطوع مع الشعب . ويحاول عاموس تقديم تفسير جديد وعميق لفكرة العهد . فالرب قد اختار اسرائيل لى تكون شاهدة على عدالته . ويعد هذا التفسير ثوريا فى مضمونه لأنه يضع اسرائيل فى مكانها الحقيقى . فالعهد هنا ليس بين طرفين متساويين فى القوة ولكنه عهد بين الرب الذى هو كل شىء وبين اسرائيل التى لا تساوى شيئا أمام الرب (٢١) الا من خلال حفاظها على عهده وبعدها عن الخطايا . وعلى الجميع أن يتوقعوا قدوم يوم الرب ووقوع غضبه بالخاطئين المرتكبين للمظالم : « بالسيف يموت كل خاطيء شعبى القائلين لا يقترب الشر ولا يأتى بيننا » (٢٢) « ويل للذين يشتهون يرم الرب . . . ليس يوم الرب ظلما لا نورا . . . » (٢٣) .

---

(٢٠) عاموس ٥ : ٢٦

(21) Eissfeldt , p. 401.

(٢٢) عاموس ٩ : ١٠

(٢٣) عاموس ٥ : ١٨ - ٢٠

ويعطى سفر عاموس بعض صور المظالم الاجتماعية والانحرافات الخلقية والدينية ويدعو الى نبذ هذا كله والعودة الى الدين الصحيح دين العدالة . ففى الإصحاح الثانى نقراً : « من أجل ذنوب اسرائيل ... لا ارجع عنه لأنهم باعوا البار بالفضة واليائس لأجل نعلين ، الذين يتهمون تراب الأرض على رؤوس المساكين ويصدون سبيل البائسين . ويذهب رجل وأبوه الى حبيبة واحدة حتى يدنسوا اسم قدسى ويتمددون على ثياب مرهونة بجانب كل مذبح ويشربون خمر المغرمين فى بيت آلهتهم ... اولئك الذين يخزنون الظلم والاعتصاب فى قصورهم ... الجالسون فى زاوية السرير وعلى دمقس الفراش » (٢٤) . وفى فقرة أخرى يقول : « اسعَى هذا القول يابقرات باشان التى فى جبل السامرة الظالمة المساكين الساحقة البائسين القائلة لسادتها هات لنشرب » (٢٥) وفى مكان آخر نقراً : « لانى علمت ان ذنوبكم كثيرة وخطاياكم وافرة ايها المضايقون البار الآخذون الرشوة الصادون البائسين فى الباب » (٢٦) .

وبعد تقديم هذه الصورة الصريحة للحياة الاسرائيلية المنحرفة يعالج عاموس هذا الوضع بالتاكيد الشديد على العدالة الالهية وعلى الانتقام الالهى ممثلاً فى توقع قدوم يوم الرب ، وهو اليوم الذى يصب فيه الرب شديد انتقامه على مرتكبى هذه المظالم ، ويؤكد عاموس فى نفس الوقت على أن العهد مع الرب لن يقيمه ويثبتته الا العمل العادل والبعد عن الظلم فى كل اشكاله . « اطلبوا الخير لا الشر لكى تحيوا ... ابغضوا الشر وأحبوا الخير وثبتوا الحق فى الباب لعل الرب اله الجنود يتراءف على بقية يوسف ... اطلبوا ألرب فتحيا » (٢٧) .

(٢٤) عاموس ٢ : ٦ - ٨ ، ٣ : ١٠ ، ١٢

(٢٥) عاموس ٤ : ١

(٢٦) عاموس ٥ : ١٢

(٢٧) عاموس ٥ : ٦ ، ١٤ ، ١٥

والى جانب الترغيب فى طلب الخير وبغض الشر وتثبيت الحق  
يميل عاموس أيضا الى التذكير بغضب الرب وانتقامه وتوقع قدوم يوم  
الرب الذى هو بمثابة النهاية لبنى اسرائيل . ولا يطالب السفر بالعدالة  
الاجتماعية فقط ولكنه يطالب أيضا بالعودة الى العبادة الصحيحة عن  
طريق التخلص من المؤثرات الدينية الأجنبية ، وكذلك عن طريق الاهتمام  
بالروح الدينية وبما يمليه الدين من أخلاقيات وسلوكيات حميدة ونبذ  
التركيز على اداء الطقوس الخالية من هذه الروح الدينية الاخلاقية  
والربط بين العبادة بطقوسها المختلفة وبين الأخلاق . فالعبادة السلمية  
تؤدى الى السلوك الأخلاقى السليم أما الطقوس الخالية من هذا البعد  
الأخلاقى فلا قيمة لها عند الرب : « بغضت كرهت اعيادكم ولست ألتذ  
باعتكافاتكم . انى اذا قدمتم لى محرقاتكم وتقدماتكم لا أرتضى وذبائح  
السلامة من مسناتكم لا التفت اليها . ابعده عنى ضجة اغانيك ونعمة  
ربابك لا أسمع وليجر الحق كالمياه والبر كنهر دائم » (٢٨) . وواضح  
فى هذا الاقتباس الأخير عملية الربط بين الطقوس واشكال العبادة من  
ناحية الحق والبر من ناحية أخرى فالأولى لا تصلح ولا يقبلها الرب  
بدون الثانية . وفى مكان آخر يسخر عاموس من أسلوب القوم فى العبادة  
الخالية من المضمون ويبدو من النص وكان عاموس يدعو القوم الى  
الاكثار من الذنوب وهو فى الحقيقة ينقد الوضع الدينى لقومه فى لغة  
تهكمية ساخرة : « هلم الى بيت ايل واذنّبوا الى الجلجال واكثروا  
الذنوب واحضروا كل صباح ذبائحكم وكل ثلاثة ايام عشوركم وأوقدوا  
من الخمير تقدمه شكر ونادوا بنوافل وسمعوا لأنكم هكذا احببتم  
يابنى اسرائيل » (٢٩) .

وهكذا يتضح من دعوة عاموس الرغبة الصادقة فى سيادة العدالة  
بين الناس خاصة فى شكلها الاجتماعى والتقريب بين الأغنياء والفقراء ،

(٢٨) عاموس ٥ : ٢١ - ٢٤ وانظر Bewer, pp. 93 - 4.

(٢٩) عاموس ٤ : ٤ - ٥

والدعوة الى البر والحق والخير (٣٠) ، والربط بين الدين والأخلاق ،  
 وبعث الروح الدينية الأخلاقية فى الطقوس الدينية وفى العبادة عامة ،  
 والتذكير بالعقاب الالهى فى حالة الخطأ والتذكير بنعم الله وأفعاله  
 الخيرة وبعده الى غير ذلك من المفاهيم التى جعلت من سفر عاموس  
 احد الأسفار الهامة فى مضمونها الدينى والأخلاقى بين أسفار العهد القديم .  
 وهى مضامين عالمية فى اتجاهها (٣١) هذا وان لم يخل السفر من بعض  
 الخصوصية حين يركز على علاقة الرب بشعبه المختار ويفسر العهد فى  
 ظل الاختيار ويربط بين العهد والوعد بالأرض كما يتضح فى نهاية السفر .  
 وكلها أمور تعكس دعوة مضادة للعالمية فى الدين . وربما تكون هذه  
 المادة دخيلة على السفر خاصة وإن النقاد فى أبحاثهم النقدية لسفر  
 عاموس أكدوا على ان عاموس لم يكتب هذا السفر بأكمله وأن يد  
 المحررين قد امتدت اليه بالتعديل والتغيير (٣٢) وأضافت الى مادته  
 الأصلية مواد اضافية ربما تكون مغايرة للاتجاه الدينى العالمى الملحوظ  
 فى بعض نصوص السفر وربما تكون هذه المادة مسئولة عن تذبذب سفر  
 عاموس بين العالمية والخصوصية فى اتجاهه الدينى .

ويسبب هذا التأكيد الشديد على فعل الخير والبر والتركيز على  
 السلوك الأخلاقى وعلى العدالة الالهية وصفت دعوة عاموس بأنها دعوة  
 الى التوحيد العلى (٣٣) فالله واحد ليس فقط من خلال عظمته وجبروته  
 وأنه العلة الأولى وراء كل ظاهرات الكون ، ولكنه واحد لأنه اله البر  
 والحق . ولعل هذه تعتبر اهم اضافة لعاموس فى تاريخ النبوة الاسرائيلية

(٣٠) بسبب هذا التأكيد على البر والحق والخير أطلق بعض  
 الباحثين على عاموس لقب ( نبي البر ) . انظر . Bewer, p . 96.  
 (31) Bewer, p. 95.

(٣٢) انظر فى هذا Eissfeldt, p. 400

(٣٣) { Bewer, p. 96. وانظر ايضا Pfeiffer, p. 582.



حيث نجد عاموس يفسر الاختيار ويعلله تعليلا أخلاقيا فاختيار بنى اسرائيل هدفه دعم الأخلاقيات ونشرها . ومن هنا يصبح العقاب واجبا بالشعب المختار اذا ما اخل بالشرط الأخلاقى للاختيار . ومما لا شك فيه ان ديانة بنى اسرائيل قد تحولت على يد عاموس من ديانة قومية الى ديانة تهتم بشئون البشر عامة (٣٤) فحكم الاله يهوه حكم عام يخص عامة البشر والأمم ولا يخص اسرائيل فقط . والاله الواحد يعاقب الأمم الأخرى أيضا على اخطائها كما يعاقب اسرائيل بل ان عقابه لاسرائيل اشد وايقوى لأنها مكلفة تكليفا أخلاقيا يبرر العلاقة الخاصة بينها وبين الرب فاذا ما اخلت بهذا التكليف الأخلاقى استحققت على ذلك الهلاك والدمار . وهكذا يؤدي اهمال هذا التكليف الأخلاقى الى سقوط الاختيار وبطلانه ، كما ان الطقوس واشكال العبادة تصبح هى الأخرى بلا قيمة او معنى اذا ما أفرغت من معناها وهدفها الأخلاقى . ان الأخلاق عند عاموس أصبحت لها قيمتها المطلقة (٣٥) وذلك لأنها مقدسة فى جوهرها فالاله الذى يطلب البر والعدل والرحمة هو نفسه اله بار وعادل ورحيم فالأخلاقيات ما هى الا انعكاس لصفات الله فى حياة البشر (٣٦) . ولهذه الاسباب مجتمعة احتل عاموس مكانته الهامة فى تاريخ النبوة الاسرائيلية بما أدخله على الدين الأسرائيلى من تعديلات جوهرية خطت بها الديانة خطوات جريئة على الطريق الى العالمية .

### ثانيا - نبوة هوشع :

النبى هوشع معاصر لعاموس ومارس نشاطه النبوى مثله فى المملكة الشمالية . وتعطينا مقدمة سفره بعض المعلومات التاريخية عنه وعن عصره حيث نقرأ : « قول الرب الذى صار الى هوشع بنى بئيرى فى ايام عزيا ويوثام وآحاز وحزقيا ملوك يهوذا وفى ايام يروبعام بن يواش

(34) Pfeiffer, p. 580.

(35) Kaufmann, p. 367.

ملك اسرائيل «(٣٧) ويبدو من هذا النص ان هوشع قد عاصر اربعة من ملوك يهوذا هم عزيا ( ٧٨٤ - ٧٤٦ ق.م ) ويوثام ( ٧٤٦ - ٧٤٢ ق.م ) و آحاز ( ٧٤١ - ٧٢٦ ق.م ) وحزقيا ( ٧٢٥ - ٦٩٧ ق.م ) . وانه ايضا عاصر من ملوك اسرائيل الملك يربوعام الثانى ( ٨٧٦ - ٧٤٦ ق.م ) (٣٨) . ويعتقد ايسفلت ان هناك خطأ فى هذا الخبر التاريخى عن معاصرى هوشع من الملوك فقد حكم عزيا ملك يهوذا فى زمن متقارب . اما بقية ملوك يهوذا المذكورين فى النص فتاريخهم ،تأخر عن ذلك ، وربما تكون هذه القائمة بملوك يهوذا يوثام و آحاز وحزقيا قد اضيفت الى النص فى وقت متأخر نسبيا وذلك لاعطاء الانطباع بان هوشع كان معاصرا للنبي اشعيا الذى تشير مقدمة سفره الى انه تنبا فى عصر عزيا ويوثام و آحاز وحزقيا ملوك يهوذا(٣٩) . وعلى اساس من هذا النقد التاريخى يعتقد ان نشاط هوشع النبوى قد امتد الى ما بعد موت يربوعام الثانى وبهذا يكون قد عاصر من ملوك اسرائيل كل من ياهو وزكريا وربما يكون قد عاش حتى سقوط السامرة او على الأقل حتى وقت حصارها(٤٠) ونظرا للاضطراب الواضح فى المعلومات التاريخية بالسفر وعدم ذكره لسقوط المملكة الشمالية فى عام ٧٢٢ ق.م. فان تحديد زمن هوشع لا يجب ان يرتبط بالمعلومات الواردة فى مقدمة السفر عن معاصرى هوشع من ملوك يهوذا خاصة فيما يتعلق بفترة حكم حزقيا . وعلى هذا الأساس اضطر بعض الباحثين الى وضع هوشع زمنيا فى الربع الثالث من القرن الثامن ق.م. أى بين عامى ٧٥٠ - ٧٢٥

(٣٧) هوشع ١ : ١

(38) Eissfeldt, p. 385.

Eissfeldt, p. 385.

(٣٩) اشعيا ١ : ١

(40) Eissfeldt , p. 385.

وانظر أيضا

Mckeating, Amos, Hosea , Micah a Commentary, p. 73.

ق.م. ٠ (٤١) وقد استقر الرأي أيضا على أن هوشع من المملكة الشمالية  
أو أنه على الأقل قد عمل هناك بصفة دائمة وأن نقده للملكة الجنوبية  
لا يعنى أنه قد عاش فى الجنوب ولكنه كان على معرفة بأحوال يهوذا (٤٢) .

وقد اختلطت فى دعوة هوشع الاهتمامات السياسية بالدوافع الدينية  
وقد ادت اللغة الرمزية المستخدمة فى السفر الى صعوبة تفسير بعض  
الاشارات التاريخية الواردة فيه . ويبدأ السفر بداية غريبة فأول وحى  
يتلقاه هوشع من الرب يطلب منه الرب : « اذهب خذ لنفسك امرأة زنى  
واولاد زنى لأن الأرض قد زنت زنى تاركة الرب . فذهب وأخذ جوهر  
بنت دبلايم » (٤٣) . وهكذا يفعل هوشع مثلما امره الرب فيتزوج من  
زانية وينجب منها ابنين وبناتا يخبره الرب بأسمائهم وكلها اسماء رمزية  
حيث يدعى الابن الأول يزرعيل ويعطى السفر تعليلا للاسم : « لأننى  
بعد قليل اعاقب بيت ياهو على دم يزرعيل وأبىد مملكة بيت اسرائيل .  
ويكون فى ذلك اليوم انى اكسر قوس اسرائيل فى وادى يزرعيل » (٤٤) .  
وتدعى البنت لورحامة ( لا رحمة ) . ويعطى السفر  
تعليلًا لاسمها : « لأننى لا اعود ارحم بيت اسرائيل أيضا بل انزعهم  
نزعا » (٤٥) . وأما الابن الثانى فيدعى لوعمى ( لست  
شعبى ) ويعطى السفر تعليلا لهذه التسمية : « لأنكم لستم شعبى وأنا  
لا أكون لكم » (٤٦) .

---

(٤١) المرجع السابق ص ٣

(42) Eissfeldt, p. 385.

(٤٣) هوشع ١ : ٢ - ٣

(٤٤) هوشع ١ : ٤ - ٥

(٤٥) هوشع ١ : ٦ - ٧

(٤٦) هوشع ١ : ٩

هذا ويشرح المفسرون معانى هذه الأحداث ورمزية الاسماء المعطاة على النحو التالى : الزواج من جومر الزانية تفسيره ان الرب قد خطب لمة تعبد الآلهة الأجنبية فى لغة الأنبياء نجد ان عبادة الأصنام والآلهة الأجنبية توازى البغاء ، وانفصال جومر عن هوشع تفسيره تطهير المسييين اما الاسماء الرمزية المعطاة للأبناء فهى ترمز الى الخطيئة والى العقاب الالهى الذى سيوقعه الرب باسرائيل بلا رحمة كما تشير الى تخطى الرب وهجره لشعبه . وهكذا تصبح الاسماء المعطاة بمثابة نبوءات . اما حب هوشع لجومر فهو رمز الى عودة العلاقات الطيبة بين الرب واسرائيل (٤٧) . « ويكون فى ذلك اليوم يقوم الرب اناك تدعيننى رجلى ولا تدعيننى بعد بعلى وانزع أسماء البعليم من فمها فلا تذكر ايضا بأسمائها واقطع لهم عهدا فى ذلك اليوم . . . . . واخطبك لنفسى الى الأبد واخطبك لنفسى بالعدل والحق والاحسان والمراحم . اخطبك لنفسى بالأمانة فتعرفين الرب . ويكون فى ذلك اليوم اناى أستجيب السماوات . . . . . وهى تستجيب يزرعيل . . . . . وأرحم لورحامة واقول للوعى انت شعبي وهو يقول أنت الهى » (٤٨) . وتتضح هذه العلاقة الغريبة بين الرب والشعب الذى هجر الرب وارتبط بالهة اخرى فى الاقتباس التالى : « وقال الرب لى اذهب ايضا احبب امرأة حبيبة صاحب وزانية كمحبة الرب لبنى اسرائيل وهم الى ملتفتون الى آلهة اخرى ومحبون لأقراص الزبيب . . . فاشتريتها وقلت لها تقعين اياها كثيرة لا تزنى ولا تكونى لرجل وانا كذلك لك . لأن بنى اسرائيل سيقعدون اياما كثيرة بلا ملك وبلا رئيس وبلا ذبيحة وبلا تمثال وبلا أفود وترافيم . بعد ذلك يعود بنو اسرائيل ويطلبون الرب الههم وداود ملكهم ويقرعون الى الرب والى جوده فى آخر الأيام » (٤٩) .

(47) Gelin, p. 371 وانظر Bewer , p. 98.

(٤٨) هوشع ٢ : ١٦ - ٢٣

(٤٩) الاصحاح الثالث من سفر هوشع

هذا ويميل فريق آخر من المفسرين الى عدم الأخذ بالرموز الواردة فى هذه الأحداث ، ويعتبرونها احداثا شخصية خاصة بزواج هوشع ، وأنها لا تحتل اية معانى اخرى غير أن هوشع لم يكن سعيدا فى زواجه ، وأنه كان شقيا كزوج واب ، فهو وزوجه لم يكونا على نفس المستوى الروحى ، وأنه من خلال تعاسته الزوجية يكشف هوشع عن حبه الخالص للرب (٥٠) .

ويبدو أن التفسير الرمزي لأفوال هوشع قد لقيت قبولا واسعا فالنبي يشبه علاقة الرب باسرائيل بالعلاقة الزوجية فاسرائيل خطيبة الرب الذى وقع فى حبها وهى فى التيه وباركها بكل أنواع البركات ولكنها خائنه وزنت مع آلهة اخرى ، آلهة الكنعانيين من البعليم ، ودعت الالهة البعل وعبدته بطقوس وعبادة الكنعانيين . فالمرأة اذن ترمز الى اسرائيل واولادها يرمزون الى بنى اسرائيل (٥١) . ويرى هوشع ضرورة أن يقع العقاب بالمرأة الزانية وباولادها . والعملية كلها ترمز الى العهد المقطوع بين الرب واسرائيل وكأنه عهد زواج والزنا يشير الى وقوع اسرائيل فى العبادة الأجنبية . وبعد التطهير عن طريق العقاب ستعود اسرائيل الى زوجها الاول (٥٢) وان هذه العودة هى بربثابة تجديد للعهد بين الرب واسرائيل (٥٣) ذلك العهد الذى تم النكث به عندما دخلت اسرائيل فى الحياة الزراعية للكنعانيين وطقوسها الدينية ، وهجرت حياتها القديمة فدنست ديانتها . وهنا يؤمر هوشع بتمثيل ما حدث من اسرائيل تجاه ربها الذى اختارها ، والهدف من هذا الفعل تهذيب

---

(٥٠) . Eissfeldt, p. 389 وانظر ايضا Gelin, p. 371.

Pfeiffer, p. 569 وانظر ايضا (51) Bewer, p. 98 - 100.

(52) Kaufmann, p. 369.

(53) Eissfeldt, p. 389.

اسرائيل والعودة بها الى علاقة العهد المقطوعة بينها وبين الرب(٥٤) وهكذا تصبح حياة هوشع نفسها تعبيرا رمزيا عن وعظه وتعليه الدينى(٥٥) .

وبالاضافة الى هذا التحليل الرمزي للوضع الدينى الاسرائيلى يبدى هوشع اهتماما كبيرا بالأوضاع السياسية لعصره ويربطها بالمبادئ والامس الدينية الاسرائيلية . فهو يرفض التحالفات الأجنبية ويفسرها على انها تفتح باب الاختلاط بالأغراب وما ينجم عن ذلك من تأثيرات دينية : « أفرايم يختلط بالشعوب . . . اكل الغرباء ثروته وهو لا يعرف . . . وقد اذلت عظمة اسرائيل فى وجهه وهم لا يرجعون الى الرب الههم ولا يطلبونه مع كل هذا . وصار أفرايم لحصامة رعناء بلا قلب . يدعون مصر . يمضون الى آشور . عندما يمضون ابسط عليهم شبكتى . اقبهم كطيور السماء »(٥٦) وفى مكان آخر نقرا : « أفرايم موثق بالأصنام »(٥٧) . . . « انك الآن زينت يا أفرايم . وقد تنجس اسرائيل . . . قد غدروا بالرب لانهم ولدوا اولادا اجانب . . . مضى افرايم الى آشور وارسل الى ملك عدو ولكنه لا يستطيع ان يشفيكم . . . »(٥٨) .

وينقد هوشع ايضا الوضع السياسى الداخلى فيتخذ موقفا معارضا من حكم بيت ياهو وهن المملكة الشمالية مشيرا الى فشلها بشكل عام وعجزها السياسى : « فأين هو ملكك حتى يخلصك فى جميع مدنك وقضائك حيث قلت اعطنى ملكا ورؤساء . انا اعطيتك ملكا بغضبى واخذته

---

(54) Pfeiffer, P. 570. وانظر ايضا Eissfeldt, p. 390

(55) Gelin, The Latter prophets, p. 370.

(٥٦) هوشع ٧ : ٨ - ١٢

(٥٧) هوشع ٤ : ١٧

(٥٨) هوشع ٥ : ٣ ، ٧ ، ١٣

بسخطى « (٥٩) ويتوقع أن يبقى بنو اسرائيل بدون ملك أو مملكة :  
 » لأن بنى اسرائيل سيقعدون اياما كثيرة بلا ملك وبلا رئيس وبلا  
 ذبيحة « (٦٠) ٠٠ وتصل به حدة النقد السياسى الى درجة عدم  
 الاعتراف بالملك الحاكم ولا بالرؤساء الحاكمين لأنهم ذهبوا وراء الآلهة  
 الأجنبية فالفساد السياسى مرده عند هوشع أيضا الى الانحراف الدينى  
 والبعد عن العبادة الصحيحة : « هم أقاموا ملوكا وليس منى ، أقاموا  
 رؤساء وأنا لم اعرف ٠ صنعوا لأنفسهم من فضتهم وذهبهم اصناما ٠٠  
 قد زنج عملك ياسامرة ٠ حمى غضبى عليهم قد ابتلع اسرائيل ٠ الآن  
 صاروا بين الأمم كائناء لامسرة فيه « (٦١) ٠

والى جانب النقد السياسى للأوضاع السياسية فى عصره ينتقد  
 هوشع الأوضاع الدينية دفاعا عن دين يهوه ٠ فهو يرفض العبادة الأجنبية  
 فى كل أشكالها : « يذبحون للبعليم وينحرون للتماثيل المنحوتة « (٦٢) ٠  
 ويرفض الأفكار والمعتقدات الدينية التى دخلت على ديانة يهوه فى شكلها  
 الشعبى ومن بينها التمثيل بيهوه وتجسيده وعبادته فى صورة  
 العجل وفى صورن التماثيل المنحوتة : « على عجول بيت أون  
 يخاف سكان السامرة ٠٠٠ قد زنج عجلك ياسامرة ٠٠٠ صنع الصانع  
 وليس هو الها ان عجل السامرة يصير كسرا « (٦٣) ويرفض أن يرتبط  
 اسم الرب بالبعليم آلهة كنعان : « ويكون فى ذلك اليوم يقول الرب أنك  
 تدعيننى رجلى ولا تدعيننى بعد بعلى وانزع أسماء البعلليم من فمها  
 فلا يذكر أيضا بأسمائها « (٦٤) ويهاجم هوشع العادات الدينية الذميمة ،

(٥٩) هوشع ١٣ : ١٠ - ١١

(٦٠) هوشع ٣ : ٤

(٦١) هوشع ٨ : ٤ - ٨

(٦٢) هوشع ١١ : ٢

(٦٣) هوشع ١٠ : ٥ ، ٨ : ٤ - ٦

(٦٤) هوشع ٢ : ١٦ - ١٧

وتحول الديانة الى طقوس معقدة خالية من المعنى وعبادات لا روح فيها :  
« انى أريد رحمة لا ذبيحة ومعرفة الله اكثر من محرقات » (٦٥) وبتهم  
الكهنة موجهها اليهم اللوم لاهمالهم واجباتهم الدينية واستغلالهم للشعب :  
« يأكلون خبثية شعبية الى اثمهم يحملون نفوسهم فيكون كما الشعب هكذا  
الكاهن وأعاقبهم على طرقهم وأرد أعمالهم عليهم » (٦٦) .

هذا وتتميز نبوة هوشع بعدد من الخصائص الهامة اولها ما يمكن  
تسميته بالحنين الى حياة الصحراء التى ترمز عنده الى البساطة والنقاء  
والطهارة . وهذا الحنين له مغزاه ودوافعه عند هوشع . فالتاريخ  
الاسرائيلى القديم يزخر بمحاولات الخروج المستمر على التراث الدينى  
القديم (٦٧) الذى تلقاه موسى فى الصحراء وأصبحت الصحراء تمثل  
الماضى البعيد النقى الطاهر قبل ان تختلط اسرائيل بالشعوب الأخرى  
وقبل ان تقع فى العبادات الأجنبية الوثنية انها عودة الى بداية التراث  
الدينى الاسرائيلى . وهكذا يقول هوشع : « . . . واذهب بها الى البرية  
والا طفها . . . وهى تغنى كأيام صباها وكيوم صعودها من ارض مصر .  
ويكون فى ذلك اليوم يقول الرب أنك تدعينى رجلى ولا تدعينى بعد  
بعلى وانزع أسماء البعليم من فمها فلا تذكر ايضا بأسمائها . واقطع  
لهم عهدا . . . واخطبك لنفسى الى الأبد واخطبك لنفسى بالعدل والحق  
والاحسان والمراجع . واخطبك لنفسى بالأمانة فتعرفنى الرب . . . وأرحم  
لورحامة واقول للوعمى أنت شعبى وهو يقول أنت الهى » (٦٨) .

فى هذه الصورة السابقة يعطينا هوشع رؤية مستقبلية للعلاقة بين

---

(٦٥) هوشع ٦ : ٦

(٦٦) هوشع ٤ : ٨ - ٩

(67) Gelin, p. 373.

(٦٨) هوشع ٢ : ١٤ - ٢٣



اسرائيل والهها . وأول مظاهر هذه الرؤية العودة الى المثال الموسوى (٣٩). الذى ذكرنا من قبل تشبث الانبياء به كمثال لتصحيح الوضع الدينى عن طريق العودة الى نموذج سابق طاهر ونقى للحياة الدينية . ولأن ديانة موسى قد تبلورت فى الصحراء فقد اعتبرت الصحراء هى الموضع النقى المقدس الذى يجب أن تتم العودة اليه وفى هذا نقد مباشر للحياة الزراعية الحضرية التى انغمس فيها القوم بعد دخولهم ارض كنعان واختلاطهم بالكنعانيين وهجرهم لطرقهم القديمة ووقوعهم أخيراً فى عبادة آلهة الكنعانيين . وهناك فى البرية يتصور هوشع عودة العلاقة من خلال صورة زواج جديد أو خطبة جديدة بين الاله والشعب وهو زواج أو خطبة تقوم على أساس دينى أخلاقى ، فالاله يصبح من جديد الاله الواحد لشعبه كما كان الحال فى البرية ، وكذلك تصبح العلاقة علاقة أخلاقية تقوم على أساس من العدالة والحق والرحمة والاحسان . وهذا يعنى انه بالتوحيد وبالعدالة تعود الحياة الدينية الاسرائيلية الى مسارها القديم بعد ان كان التوحيد قد ضاع فى خضم العلاقات مع الكنعانيين كما ان الأساس الأخلاقية قد ضاعت أيضاً بالبعد عن العدالة وبارتكاب المظالم الاجتماعية والوقوع فى المفسد الأخلاقية . وكان هوشع يريد ان يقول ان التوحيد لا يقوم بدون الأخلاق كما ان الأخلاق لا تكون أخلاقاً بدون التوحيد . ولهذا يمكن وصف فكرة هوشع عن التوحيد بأنها تشير الى التوحيد الأخلاقى الذى يكون فيه التوحيد مصدراً للسلوك الأخلاقى .

ان هوشع يدعو الى تجديد للعهد القديم المقطوع بين الاله والشعب . انها دعوة الى عهد جديد يعكس كراهية حياة الحضارة ومعارضة لمظاهرها وتأثيرها على الاسرائيليين بل ان هوشع يعتبرها السبب الرئيسى فى انحراف قومه وبعدهم عن العبادة الصحيحة وفى هذا يقول فى اسلوب بليغ : « لما رعوا شبعوا . شبعوا وأرتفعت قلوبهم . لذلك

· (69) Kaufmann, p. 372.

نُسوتى «(٧٠) . ويعبر عن حبه للبدأوة فى قوله : « لما كان اسرائيل غلاما احببته ومن مصر دعوت ابنى »(٧١) ويعبر عن هذا الولج بحياة الصحراء فى قول آخر : « حتى اسكنك الخيام كأيام الموسم »(٧٢) . ويظهر الربط بين الحياة الحضرية والفساد الاجتماعى فى قوله : « مثل الكنعانى فى يده موازين الغش . يحب ان يظلم . قال افرايم انى صرت غنيا . وجدت لنفسى ثروة ٠٠٠ والآن يزدادون خطية ويصنعون لأنفسهم تماثيل مسبوكة من فضتهم اصناما بحذاقتهم كلها عمل الصناع ٠٠٠ يقبلون العجول ٠٠٠ وانا الرب الهك من ارض مصر . والها سواى لست تعرف ولا مخلص غيرى . انا عرفتك فى البرية فى ارض العطش . لما رعا شعبوا . شعبوا وارتفعت قلوبهم لذلك نسوتى »(٧٣) .

ويلاحظ انه مع الدعوة الى عهد جديد دعوة الى خروج جديد وكان الشعب بتخلصه من حضارة الكنعانيين وعبادتهم هو فى حالة خروج جديد بعد الخروج الاول من ارض مصر بما مثلته هى الأخرى من حضارة وثنية . وكما أن الخروج الاول قد تم بيد الاله فهكذا أيضا الخروج الثانى لن يتم الا على يد نفس الاله : « والها سواى لست تعرف ولا مخلص غيرى » . وكذلك : « وينبى اصعد الرب اسرائيل من مصر وينبى حفظ »(٧٤) .

هذا ولا يخلو ولع هوشع بالصحراء من اعتراف بأن الصحراء هى ارض المتناقضات فى التاريخ الاسرائيلى . فكما انها شهدت الوحي الالهى ، وظهور الرب لموسى وكلامه اليه ، الا انها أيضا الأرض التى

(٧٠) هوشع ١٣ : ٦

(٧١) هوشع ١١ : ١

(٧٢) هوشع ١٢ : ٩

(٧٣) هوشع ١٢ : ٧ - ٨ ، ١٣ : ٢ ، ٤ - ٦

(٧٤) هوشع ١٢ : ١٣

وقع بها العقاب الالهى لبني اسرائيل حينما حكم عليهم بالتية وشتتهم .  
ويحل هوشع هذا التناقض الظاهر بفكرته عن العقاب الالهى والمحن  
الالهية يوسائل الهية لتحقيق التطهير . ومن هنا فالشفاء الذى ينجم عن  
العقاب الالهى هو الطريق الى الطهارة والنقاوة والى العبادة السليمة .  
ان العقاب هو الطريق الى الخلاص (٧٥) . وفى تصويره لكيفية العقاب  
الالهى كان الشتات هو التصور الأول . وهذا يوضح مدى تاثر هوشع  
بما حدث لجماعة بنى اسرائيل فى سيناء حين حكم عليها بالتية ،  
ربما لأن الجريمة واحدة فى الحالتين فالعقاب ايضا يجب أن يكون مماثلا  
للعقاب الأول : « لا يسكنون فى ارض الرب بل يرجع افرايم الى مصر  
وياكلون النجس فى آشور » (٧٦) وفى مكان آخر نقرا : « لا يرجع الى  
ارض مصر بل آشور هو ملكه » (٧٧) . وكذلك نقرا : « ويقطعون مع  
آشور عهد والزيت الى مصر يجلب » (٧٨) وايضا : « صار افرايم  
كحمالة رعناء بلا قلب يدعون مصر . يمضون الى آشور » (٧٩) .  
وهذه المقابلات بين مصر وآشور استخدمها هوشع استخداما رمزيا له  
اكثر من دلالة . فمصر وآشور تمثلان بلدين زراعيين حضاريين وثنيين  
منهما مثل كنعان . ومصر تمثل الماضى الوثنى للاسرائيليين ، بينما كنعان  
تمثل الحاضر الوثنى للاسرائيليين ، اما آشور فهى تمثل المستقبل الوثنى  
للاسرائيليين ولأنها تمثل المستقبل فهى بالتاكيد عقاب الهى بسبب الوقوع  
فى العبادة الكنعانية كما كان التية عقابا الهيا بسبب العودة او الردة  
الى العبادة المصرية القديمة بعد الخروج من مصر . ولأن هذه المراكز  
تمثل بيئات حضرية وثنية فالخلاص منها لا يتم الا بالهروب او لنقل بالعودة  
الى الصحراء حيث نقاوة الدين وطهارته وبساطته . ولا شك أن فكرة

Gelin, p. 373. وانظر ايضا Bewer , p. 99. (75)

(٧٦) هوشع ٩ : ٣

(٧٧) هوشع ١١ : ٥

(٧٨) هوشع ١٢ : ١

العودة الى دين الصحراء فكرة مشتركة بين عاموس وهوشع تعكس كراهيتهما للحضارة الوثنية ممثلة فى حضارة كنعان وتأثيرها الدينى على الاسرائيليين وهن هنا كان التأكيد على ضرورة العودة الى عقيدة الصحراء وشعائرها البسيطة كنموذج او مثال لما يجب ان تكون عليه العقيدة والشعائر دفاعا عن الممارسات الشعائرية والعقائدية المستعارة عن الكنعانيين (٨٠) .

هذا وقد كان لأفكار هوشع وصوره وتشبيهاته تأثيرها المباشر على بعض الأنبياء الذين اتوا بعده . فقد استفاد حزقيال مثلا من تشبيه هوشع لاسرائيل بالمرأة الزانية حين يقول : « وزنيت على اسمك وسكبت زناك على كل عابر » (٨١) كما تظهر عند حزقيال فكرة العودة الى الماضى الاسرائيلى والتعبير عن عهد جديد وخروج جديد الى غير ذلك من الأفكار التى سنتناولها بالتفصيل عند الحديث عن نبوة حزقيال . ولهوشع أيضا تأثيره على اشعياء الذى يصور اسرائيل فى صورة المرأة المطلقة التى طلقها زوجها بسبب خطاياها وخطايا اولادها . وهكذا نقرا : « أين كتاب طلاق أمكم التى طلقته أو من هو من غرماى الذى بعته اياكم . هو ذا من أجل آثامكم قد بعتم ومن أجل ذنوبكم طلقت أمكم » (٨٢) . وسيأتى تفصيل هذا عند الحديث عن نبوة اشعياء .

### ثالثا - نبوة ميخا :

والنبي الثالث من أنبياء القرن الثامن ق.م. هو ميخا الملقب فى سفره بالمورشتى والمعاصر لكل من يوثام ( ٧٤٥ -

(٧٩) هوشع ٧ : ١١

(80) Galin, p. 368.

(٨١) حزقيال ١٦ : ١٥

(٨٢) اشعياء ٥٠ : ١ - ٣

٧٤٢ ق م ) وأحاز ( ٧٤١ - ٧٢٦ ق م ) وحزقيا ( ٧٢٥ - ٦٩٧ ق م ) من ملوك يهوذا والذي شهد عصره يعرض الأحداث الخطيرة فى التاريخ الاسرائيلى منها خراب السامرة على يد الآشوريين ٧٢١ ق م . والحصار الآشورى لأورشليم . هذا وقد عاصر ميخا واحدا من اهم أنبياء بنى اسرائيل وهو النبى اشعيا حيث يظهر من مقارنة بعض الفقرات فى سفر ميخا بفقرات مشابهة فى سفر اشعيا ان ميخا كان على معرفة باشعيا (٨٣) . ويأتى ميخا من قرية تدعى مريشة جت كانت تقع الى الجنوب الغربى من أورشليم وعلى مسافة اثنين وعشرين ميلا منها . وهذا يعنى ان ميخا ريفى وكما حدث لعاموس فقد غضب ميخا للأحوال الفاسدة المسيطرة على كل من أورشليم والسامرة . أما عن شخصية ميخا التاريخية فهناك اعتقاد قوى بأنه ظهر وياشر دعوته قبل سقوط السامرة فى الشمال ثم اتجه الى نقد أوضاع يهوذا وأورشليم (٨٤) . وأنه كان معاصرا لاشعيا وليس من المستبعد ان يكون لاشعيا تأثير عليه . وفيما عدا ذلك لا توجد معلومات تاريخية أخرى تدل على ميخا كما انه ليس من المؤكد ان كان ميخا من بين الأنبياء المحترفين أم لا (٨٥) .

وتشتمل دعوة ميخا على عدد من النبوءات المتنوعة اتى بعضها فى

(٨٣) قارن مثلا ميخا ١ : ١٠ - ١٦ واشعيا ١٠ : ٢٧ وما بعدها : وكذلك ميخا ٢ : ١ - ٥ واشعيا ٥ : ٨ وما بعدها وكذلك ميخا ٥ : ٩ - ١٤ واشعيا ٢ : ٦ وما بعدها .

Kaufmann , p. 395. وانظر ايضا Eissfeldt p. 407. (84)

ويشير جلين الى امكانية سقوط مدينة ميخا فى يد الآشوريين فى احدى غزواتهم مما دفع ميخا الى الهروب الى أورشليم حيث تعرف على اشعيا .

انظر Gelin, p. 376.

Eissfeldt, p. 407. ويشير جلين الى ان هجوم ميخا على (٨٥)

الأنبياء المحترفين يعد دليلا على عدم انتمائه اليهم . انظر Gelin, p. 376.

صورة ويلات او نبوؤات للويل والدمار واغلبها يختص بدمار السامرة (٨٦) وهناك نبوؤات موجهة ضد المظالم الاجتماعية (٨٧) والمفاسد الدينية وضد قضاة بنى اسرائيل (٨٨) وضد الانبياء المحترفين والكهنة (٨٩) وكذلك ضد حكام يهوذا (٩٠) وهناك ايضا نبوؤة خاصة بسقوط اورشليم (٩١) . والى جانب نبوؤات الويل والدمار هناك مجموعة نبوؤات مستقبلية تتصف بالتفاؤل وتتناول موضوعات الخلاص الالهى منها نبوؤة مملكة يهوه (٩٢) وعودة المسبيين من الشتات ونبوؤة تسمى مجد صهيون (٩٣) ونبوؤة ميلاد المخلص فى بيت لحم (٩٤) .

وفى نبوؤة دمار السامرة يقدم ميخا نقدا صريحا للأوضاع الدينية فى الشمال خاصة ما يتعلق بتسرب العبادة الأجنبية وفساد العقيدة حيث تنبأ على السامرة بالدمار بسبب البعد عن العبادة الصحيحة : « فأجعل السامرة خربة فى البرية مغارس للكروم والقى حجارتها الى الوادى واكشف أسسها وجميع تماثيلها المنحوتة تحطم وكل اعقارها تحرق بالنار وجميع أصنامها اجعلها خرابا لأنها من عقر الزانية جمعتها والى عقر الزانية تعود » (٩٥) وتشير هذه الفقرة الى انتشار عبادة الاصنام

(٨٦) ميخا ١ : ٢ - ٧

(٨٧) ميخا ٢ : ١٢ - ١٣

(٨٨) ميخا ٣ : ١ - ٤

(٨٩) ميخا ٣ : ٥ - ٨

(٩٠) ميخا ٣ : ٩ - ١٠

(٩١) ميخا ٣ : ٩ - ١٢

(٩٢) ميخا ٤ : ٦ - ٨

(٩٣) ميخا ٤ : ١ - ٤

(٩٤) ميخا ٥ : ١ - ٥

(٩٥) ميخا ١ : ٦ - ٧

والتماثيل المنحوتة بين الاسرائيليين كما يلاحظ ان ميخا استخدم ،وتيف او فكرة الزنى والزانية اشارة الى الوقوع فى العباداة الأجنبية وهو رمز او موتيف سبق ان استخدمه هوشع من قبل والذي اختلف عن ميخا فى وصف اسرائيل بالزانية بينما ميخا يصف البيئة الأجنبية بالزانية وهى بلا شك البيئة الكنعانية .

اما نبوؤة الويل الموجهة ضد المظالم الاجتماعية فهى تقدم نقدا اجتماعيا صريحا توصف فيه اللوان المفسد الاجتماعية والعقاب الذى ينتظر مرتكبيها : « ويل للمفتكرين بالبطل والصانعين الشر على مضاجعهم ... انهم يشتهون الحقول ويغتصبونها والبيوت ويأخذونها ويظلمون الرجل وبيته والانسان وميراثه لذلك هكذا قال الرب هأنذا افكر على هذه العشيرة بشر »(٩٦) وترتبط هذه النبوؤة الخاصة بالمظالم الاجتماعية بأوضاع قضاة ورؤساء بنى اسرائيل واهمالهم شئون الدين وسماحهم بوقوع هذه المفسد بل ووقوعهم هم ايضا فيها وارتابهم لها : « وقلت اسمعوا يارؤساء يعقوب وقضاة بيت اسرائيل . اليس لكم ان تعرفوا الحق . المبغضين الخير والمحبين الشر النازعين جلودهم عنهم ولحمهم عن عظامهم والذين ياكلون لحم شعبى ويكشطون جلدهم عنهم ويهشمون عظامهم ... حينئذ يصرخون الى الرب فلا يجيبهم بل يستر وجهه عنهم ... كما اساعوا اعمالهم »(٩٧) وبنفس المعنى ينقد الانبياء المحترفين وبتهمهم باضلال الشعب وغوايته : « هكذا قال الرب على الانبياء الذين يضلون شعبى الذين ينهشون بأسنانهم وينادون سلام والذى لا يجعل فى افواههم شيئا يفتحون عليه حربا . لذلك تكون لكم ليلة بلا رؤيا . ظلام لكم بدون عرافة وتغيب الشمس عن الانبياء ويظلم عليهم النهار . فيخزى الراؤون ويخجل العرافون ويغطون شواربهم لأنه ليس

---

(٩٦) ميخا ٢ : ١ - ٣

(٩٧) ميخا ٣ : ١ - ٤

جواب من الله . لكننى انا ملان قوة روح الرب وحقا وباسا لأخبر يعقوب  
بذنبه واسرائيل بخطيته «(٩٨) .

وتستمر هذه النبوءة فى تقديم النقد لكل المؤسسات الدينية  
الاسرائيلية بلا استثناء وتعتبر القائمين على هذه المؤسسات - من كهنة  
وقضاة وأنبياء ، محترفين ورؤساء - مسئولين مسئولية مباشرة عن وقوع  
الظلم الاجتماعى بكل انواعه : « اسمعوا هذا يارؤساء بيت يعقوب  
وقضاة بيت اسرائيل الذين يكرهون الحق ويعرجون كل مستقيم .  
الذين يبنون صهيون بالدماء واورشليم بالظلم . رؤساؤها يقضون بالرشوة  
وكهنتها يعلمون بالاجرة وانبيائها يعرفون بالفضة وهم يتوكلون على  
الرب قائلين اليس الرب فى وسطنا . لا ياتى علينا شر لذلك لسببكم  
تفلح صهيون كحقل وكحقل اورشليم خربا وجبل البيت شوامخ  
وعر «(٩٩) .

ويواصل ميخا ما بداه عاموس وهوشع من قبل فيما يتعلق بالدعوة  
الى بعث الروح الدينية ، واصلاح ما فسد من امر الدين ، والتخفيف من  
سيطرة الشعائر والطقوس الجوفاء على الحياة الدينية ، والدعوة الى  
الربط بين العقيدة والسلوك الاخلاقى : « بم اتقدم الى الرب وانحنى  
للالة العلى . هل اتقدم بمحرقات بعجول ابناء سنة هل يسر الرب  
بالوف الكباش بربوات انهار زيت هل اعطى بكرى عن معصيتى ثمرة  
جسدى من حظية نفسى . قد اخبرك ايها الانسان ما هو صالح وماذا  
يطلبه الرب الا ان تصنع الحق وتحب الرحمة وتسلك متواضعا  
مع الهك «(١٠٠) . وتعتبر العبارة الاخيرة تعريفا كلاسيكيا لديانة  
انبياء بنى اسرائيل(١٠١) .

(٩٨) ميخا ٣ : ٥ - ٨

(٩٩) ميخا ٣ : ٩ - ١٢

(١٠٠) ميخا ٦ : ٦ - ٨ وانظر ايضا Kaufmann p. 396.

(101) Bewer, p. 122.



وفى عدة أماكن فى السفر ينقد ميخا المجتمع الاسرائيلى باكملة  
 ويتهمه بالفساد والانحلال ويتوعدهم بالعقاب : « صوت الرب ينادى  
 للمدينة . . . فان اغنيائها ملانون ظلما وسكانها يتكلمون بالكذب ولسانهم  
 فى فهم غاش . . . قد باد التقى من الأرض وليس مستقيم بين الناس . . . .  
 اليدان الى الشر مجتهدان . الرئيس طالب والقاضى بالهدية والكبير متكلم  
 بهوى نفسه . . . لان الابن مستهين بالآب والبنيت قائمة على أمها والكنة  
 على حمايتها واعداء الانسان أهل بيته » (١٠٢) .

ويمزج ميخا بين الوعيد بالعقاب الالهى والوعد بالخلاص فى نفس  
 الوقت اذا ما تمت الاستقامة . ويتراوح العقاب الالهى بين العقاب المعنوى  
 والمادى الذى يصل فى النهاية الى الدمار والخراب فالثراء المادى  
 المرتبط بالمفاسد الاجتماعية والمتسبب فيها عقابه من نوعه وكأنها الغنى  
 يتحول الى فقر حقيقى والشعب يتحول الى جوع معنوى : « انت تاكل  
 ولا تشبع وجوعك فى جوفك وتعزل ولا تنجى والذى تنجيه اُدفعه الى  
 السيف أنت تزرع ولا تحصد . أنت تدوس زيتونا ولا تدهن بزيت وسلافة  
 ولا تشرب خمرا . وتحفظ فرائض عمرى وجميع اعمال بيت آحاب  
 وتسلكون بمشهوراتهم لكى اسلمك للخراب » (١٠٣) . ويتحدث ميخا عن  
 خصومة بين الرب وشعبه وعن محاكمة يقضى بها الرب على هذا الشعب :  
 « اسمعى خصومة الرب ايتها الجبال ويا أسس الأرض الدائمة فان للرب  
 خصومة مع شعبه وهو يحاكم اسرائيل » (١٠٤) .

ويحتل الوعد بالخلاص مكانا ثابتا فى نبوءات ميخا فهو لا يكتفى  
 باعلان الدينونة وتوقع الدمار والشتات ولكنه يدعو فى نفس الوقت الى  
 إمكانية الخلاص من خلال توقع الغفران الالهى ويعتبر الوعد بالخلاص

(١٠٢) ميخا ٦ : ٩ - ١٢ ، ٧ : ٢ - ٣ ، ٦

(١٠٣) ميخا ٦ : ١٤ - ١٦

(١٠٤) ميخا ٦ : ١ - ٢ وانظر Pfeiffer, p. 591. حيث يعطى

وصفا للمحاكمة .

عنصرا مشتركا فى النبوة الاسرائيلية المختلفة تستمده من الدافع او الهدف الدينى الأخلاقى للنبوة بشكل عام . وهذا يشرح او يفسر عند بعض النقاد التناقض الذى يمكن ان يظهر فى بعض رسالات انبياء بنى اسرائيل حين تجمع احدى هذه الرسالات بين الشئ ونقيضه مثل الوعد والوعيد والعقاب والخلاص الى غير ذلك (١٠٧) . وتتصف نبوؤة الخلاص عند ميخا بالطابع القومى فالخلاص يتم عن طريق الابقاء على «بقية اسرائيل» او «بقية يعقوب» ويأخذ الخلاص فى نفس الوقت شكل الانتقام من الأمم الأخرى : « وتكون بقية يعقوب بين الأمم فى وسط شعوب كثيرين كأسد بين وحوش الوعر . . . لترتفع يدك على مبغضيك وينقرض كل اعدائك . . . وبغضب وغيظ انتقم من الأمم الذين لم يسمعوا » (١٠٦) كما يتضح أيضا ان الخلاص عند ميخا هو بمثابة منحة او نعمة الهية يغدقها الاله على شعبه وكما يقول كاوفمان لا يذكر ميخا شيئا عن توبة الشعب مما يجعل الخلاص فعلا اليها خالسا دالا على رعاية الرب ونعمته (١٠٧) . فالرب يعفو عن بقية بنى اسرائيل وي طرح بذنوبها فى اعماق البحر : « من هو اله مثلك غافر الاثم وصافح عن الذنب لبقية ميراثه . لا يحفظ الى الأبد غضبه فانه يسر بالرفقة . يعود يرحمنا يدوس آثامنا وتطرح فى أعماق البحر جميع خطاياهم » (١٠٨) .

ولعل من الأمور الجديدة المرتبطة بفكرة الخلاص والتي لم ترد عند نبي آخر من انبياء بنى اسرائيل قبل ميخا فكرة تحقق الخلاص من اجل الآباء ، بمعنى ان الرب يحقق الخلاص لشعبه من اجل آباء هذا الشعب والذين دخل معهم الرب فى عهد ووعدهم بوعود . وهذا يعنى

---

Gelin, p. 377. وانظر Kaufmann p. 395 - 6 (105)

(١٠٦) ميخا ٥ : ٨ - ٩ ، ١٥ والمقصود ببقية اسرائيل صفوة دينية مختارة ، انظر Pfeiffer, p. 591.

Kaufmann , p. 397. (107)

(١٠٨) ميخا ٧ : ١١ - ١٩

ان الخطايا قد تزول عن اللاحقين من بنى اسرائيل بسبب وعود الرب مع الآباء السابقين : « يعود يرحمنا يدوس آثامنا وتطرح فى أعماق البحر جميع خطاياهم . تصنع الأمانة ليعقوب والرافة لابراهيم اللتين حلفت لابائنا منذ أيام القدم » (١٠٩) ويعتبر كاوفمان فكرة الصفح المستقبلى عن الذنوب فكرة حشرية جديدة من ابداع ميخا وتصبح من بعده احدى العلامات البارزة فى الفكر الحشرى المتأخر عند انبياء بنى اسرائيل (١١٠) .

وبالاضافة الى هذا وفيما يتعلق بالفكر الخلاصى عند ميخا نجده يقدم نبوءة مستقلة هامة هى نبوءة ميلاد او ظهور المسيح المخلص المنتسب الى بيت داود حيث تنبأ ميخا بعودة المملكة الداودية الى مجدها القديم (\*) ويتم القضاء على اعداء اسرائيل بواسطة الملك الجديد القادم من بيت لحم : « اما انت، يابيت لحم افراثة وانت صغيرة ان تكونى بين الوف يهوذا فمئذ يخرج لى الذى يكون متسلطا على اسرائيل ومخارجه منذ القديم ، منذ ايام الأزل لذلك يسلمهم الى حينما تكون قد ولدت والدة ثم ترجع بقية اخوته الى بنى اسرائيل . ويقف ويرعى بقدرة الرب بعظمة اسم الرب الهه ويثبتون . لأنه الآن يتعظم الى اقاصى الأرض ، ويكون هذا سلاما » (١١١) ويوصف هذا المخلص بأنه كالأسد بين قطعان الغنم « الذى اذا عبر يدوس ويفترس وليس من ينقذ لترتفع يدك على مبغضيك وتقرض كل اعدائك » وواضح ان أهم وظيفة

٢٠ : ٧ ميخا (١٠٩)!

(110) Kaufmann, p. 140.

Gerhard Von Rad, p. 140. (\*) ويطلق على هذا النوع من

المسيحانية لقب المسيحانية الملكية أى التى تتنبا بعودة الملكية الداودية .  
انظر Gelin, p. 377. وقد جعل ميخا عودة الملكية الداودية  
مشروطة بدمار اورشليم المدينة الملكية القديمة بينما نظر اشعيا مثلا الى  
اورشليم جديدة تحل محل اورشليم القديمة انظر Von Rad, p. 14

(١١١) ميخا ٥ : ٢ - ٥

للمخلص تحقيق الخلاص لشعبه مع الانتقام (١١٢) من أعداء هذا الشعب .

وتتناقض هذه الصورة المعطاة لوظيفة المخلص مع التصور المعطى لعصر من السلام الذى يسود بين الأمم الا اذا اعتبرنا الانتقام من الأعداء بمثابة تهديد لهذه الصورة المستقبلية عن السلام وبهذا تحتفظ نبوة ميخا بطابعها القوي الخاص على الرغم من هذه الرؤية المستقبلية للسلام . وهكذا نقرا : « ويكون فى آخر الأيام ان جبل بيت الرب يكون ثابتا فى رأس الجبال ويرتفع فوق التلال وتجري اليه شعوب . وتسير أمم كثيرة ويقولون هلم نصعد الى جبل الرب والى بيت اله يعقوب فيعلمنا من طرقه ونسلك فى سبله لأنه من صهيون تخرج الشريعة ومن اورشليم كلمة الرب . فيقضى بين شعوب كثيرين ينصف لأمم قوته بعيدة فيطبعون سيوفهم سكا ورماحهم . ناجل لا ترفع أمة على أمة سيفاً ولا يتعلمون الحرب فى ما بعد . بل يجلسون كل واحد تحت كرمته وتحت تينته ولا يكون من يرعب لأن فم رب الجنود تكلم . لأن جميع الشعوب تسلكون كل واحد باسم الهه وتحن نسلك باسم الرب الهنا الى الدهر والأبد » (١١٣) والعبارة الأخيرة توضح بما لا يعطى مجالا للشك ان عالمية الدين وعالمية الاله الواحد فكرة بعيدة كل البعد عن رؤية ميخا الدينية (١١٤) فالسلام العالمى انذى ينشده لا يتحقق كنتيجة لتحول عالمى الى الاله الواحد ولكنه يتحقق عن طريق الانتقام الالهى من الشعوب

(١١٢) ميخا ٥ : ٨ - ٩

(١١٣) ميخا ٤ : ١ - ٥

(١١٤) يشير فايفر هنا الى ان رفض او انكار هداية الوثنيين تعد من قبيل الدخيل فى هذا الموضوع من سفر ميخا حيث يعتبر الفقرة ٤ : ٥ اضافة دخيله على السفر وقد ادخلها يهودى ضيق الأفق فضيع الاتجاه العالمى لهذا الجزء من السفر الذى يتحدث عن صورة مستقبلية لسلام عالمى . انظر Pfeiffer, p. 594.

العدوة لاسرائيل التى ستظل مستاثرة باللهها الواحد الخاص بينما تظل الشعوب الأخرى تعبد الهتها كل شعب باسم الهه . وهكذا تنتهى نبوة ميخا الى خصوصية مطلقة .

وتبقى هنا الاشارة الى اهمية نبوءة ميخا عن المسيح المخلص بالنسبة للمسيحية خاصة وأن النبوءة قد اشارت اشارة واضحة الى قدوم المسيح من بيت لحم بالذات وهى المدينة التى شهدت ظهور عيسى عليه السلام . ويقول نص ميخا فى هذا الخصوص : « أما أنت يا بيت لحم . . . فمك يخرج لى الذى يكون متسلطا على اسرائيل ومخارجه منذ القديم أيام الأزل . لذلك يسلمهم الى حينما تكون قد ولدت والدة ثم ترجع بقية اخوته الى بنى اسرائيل » . ويشير النص ايضا - كما سبق الذكر - الى السلام المرتقب بعد قدوم هذا المتسلط على اسرائيل . وواضح ان هذه الأفكار شديدة الشبه بالاعتقاد المسيحى الذى نشأ حول شخص المسيح المخلص عيسى بن مريم . ولهذا فهذا النص يعد أحد النصوص الهامة التى تستخدمها الكنيسة المسيحية فى التأكيد على وظيفة عيسى الخلاصية وعلى تنبؤات أسفار العهد القديم الخاصة بقدوم المسيح المخلص (١١٥) . ولعل من الأمور التى قوت هذا الاعتقاد من جانب الكنيسة المسيحية دعوة ميخا فى نفس السفر الى الصفح المستقبلى للذنوب حيث تم ربط هذه الفكرة عند ميخا بفكرة الصفح عن البشرية الآئمة وتخليصها من آثامها بواسطة المسيح الذى يقدم نفسه فداء لخطايا البشرية ، وتخليصا لها من هذه الخطايا . والتركيز هنا علي ان الفعل الخصى فعل الهى منبثق عن الارادة الالهية المطلقة ومعبر عن الفعل المطلق للعناية الالهية اى بدون تدخل بشرى فى هذا الشأن فالخلاص فعل الهى

---

(١١٥) قارن النص المأخوذ من ميخا بكلمات انجيل متى : « وانت يا بيت لحم ارض يهوذا لست الصغرى بين رؤساء يهوذا لأن منك يخرج مدبر يرعى شعبى اسرائيل » انجيل متى ٢ : ٦ وانظر Eisfeldt, p. 413.

سيتحقق فى مستقبل الأيام بصرف النظر عن خطايا البشر عند ميخا وهو فعل الهى تحقق فى شخص المسيح المخلص عيسى بن مريم عند الكنيسة المسيحية .

#### رابعا - نبوة اشعيا :

اشعيا هو آخر انبياء القرن الثامن قبل الميلاد واهمهم على الاطلاق . وقد مارس نشاطه النبوى فى عصر عزيا ( ٧٨٤ - ٧٤٦ ق م ) ويوثام ( ٧٤٥ - ٧٤٢ ق م ) و آحاز ( ٧٤١ - ٧٢٦ ق م ) وحزقيا ( ٧٢٥ - ٦٩٧ ق م ) وكلهم من ملوك يهوذا . وقبل ان نبدا فى الحديث عن نبوة اشعيا لابد من الاشارة الى ان سفر اشعيا قد اثار كثيرا من المشاكل النقدية التى اجبرت علماء نقد الكتاب المقدس الى الاعتقاد فى ان هناك أكثر من نبى باسم اشعيا ، وان الاصحاحات ١ - ٣٩ كتبها اشعيا اول ، بينما الاصحاحات ٤٠ - ٥٥ كتبها اشعيا ثان والاصحاحات ٥٦ - ٦٦ كتبها اشعيا ثالث ( ١١٦ ) ، وقد اختلفت التواريخ التى اعطيت لكل واحد منهم فاشعيا الاول من انبياء القرن الثامن قبل الميلاد بينما ينتمى اشعيا الثانى الى فترة نهاية السبى البابلى اى أنه من انبياء القرن السادس أو انبياء السبى ، كما يسمون احيانا . هذا بينما ينتمى اشعيا الثالث الى فترة ما بعد نهاية السبى مباشرة أو انبياء العودة من المنفى كما تسبهم بعض المصادر . والجدير بالذكر ان هؤلاء الانبياء

---

Eissfeldt , p. 304 ( ١١٦ ) هذا ويقسم فايفر سفر اشعيا

الى قسمين فقط معتبرا الاصحاحات ١ - ٣٩ وحدة واحدة مستقلة عن الاصحاحات ٤٠ - ٦٦ التى تكون فى رايه قسما مستقلا عن الوحدة الاولى . وأطلق على القسم الاول ( سفر اشعيا ) بينما أطلق على القسم الثانى ( اشعيا الثانى ) . واعتبر اشعيا الثانى سفرا ينتهى الى منتصف القرن السادس ق م . او حوالى ٥٥٠ ق م . وربما يكون متأخرا عن ذلك التاريخ . انظر Pfeiffer, p. 415.

الثلاثة الذين يحملون اسم اشعياء ضهم سفر واحد دون تحديد لما يخص كل منهم من اصحاحات السفر . وكانت مهمة النقد المتنوع لمادة السفر تحديد الأجزاء التى تخص كل نبى من هؤلاء الأنبياء الثلاثة وفقا لما ذكرناه من قبل .

وعلى الرغم من انقسام السفر الى ثلاثة أقسام مستقلة الا انها ترتبط فيما بينها ببعض المفاهيم الرئيسية منها مثلا التأكيد على تنزيه الالهية والاتفاق على مفهوم واحد للإيمان وتكرار بعض الأفكار الرئيسية مثل فكرة الصفوة أو بقية اسرائيل وفكرة الفقير وبعض الأفكار الحشرية الغيبية المكونة لمفهوم الخلاص المسيحاني(١١٧) . هذا وقد اكدت الترجمة السبعينية على وحدة السفر واعتقد بعض علماء ومفسرى العهد القديم ان الوحدة التى تبدو فى بعض مفاهيم وأفكار السفر انما تعود الى امكانية وجود مدرسة نشأت حول فكر اشعياء ، وعملت على انتشار هذا الفكر ، والحفاظ على مصطلحاته والفاظه ، وان مجهود هذه المدرسة يظهر فى عملية ربط أقسام السفر ببعضها البعض(١١٨) .

بينما يقترح بعض الدارسين امكانية قيام احد تلاميذ اشعياء او احد الأنبياء المجهولين بتحرير السفر ونشر افكاره ويحددون لتمام هذه العملية فترة ما بعد نهاية السبى مباشرة(١١٩) .

ونظرا لهذا الاتفاق بين جمهور علماء نقد العهد القديم على قسمة سفر اشعياء الى ثلاثة أقسام مستقلة ونسبتها الى فترات تاريخية مختلفة رأينا ان نسير فى دراسة نبوة اشعياء على أساس هذا التقسيم المتفق عليه . وعلى هذا سنبدأ بدراسة نبوة اشعياء الأول من خلال الاصحاحات

---

(117) Gelin , p. 380.

(١١٨) هذا هو رأى موونكل وانجل وبنتنس انظر Gelin, p. 380.

(119) L. J. Kissane , The Book of Isaiah, Dublin, 194.1

H. H. Rowley , The Growth of the Old Testament, Horper and Row , n. Y., 1963 p. 90. وانظر أيضا

١ - ٣٩ ضمن مجموعة انبياء القرن الثامن قبل الميلاد . وسنترك دراسة اشعياء الثانى ( ٤٠ - ٥٥ ) واشعياء الثالث ( ٥٦ - ٦٦ ) الى أن تأتى الفترة التاريخية التى ينتمى اليها كل منهما أى سندرسهما ضمن مجموعة انبياء القرن السادس قبل الميلاد او انبياء فترة السبى والعودة مقتفين فى ذلك اثر عدد من ابرز علماء نقد العهد القديم .

وقد شهدت الفترة التى عاصرها اشعياء القرن الثامن ق.م. كثيرا من الأحداث الهامة فى التاريخ الاسرائيلى القديم بل وفى تاريخ الشرق الأدنى القديم . فقد اعتلى تجلات بلاسر الثالث ( ٧٤٥ - ٧٢٧ ق.م ) عرش آشور وقد سعى آحاز ملك يهوذا الى اعلان لولاء لتجلات بلاسر الثالث رافضا الانضمام فى تحالف مع ملك اسرائيل وملك آرام ضد الآشوريين الذين تقدموا بجيوشهم لفض هذا التحالف وعزل الأجزاء الشمالية والغربية من فلسطين فى عام ٧٣٤ ق.م. كما سقطت دمشق عاصمة الآراميين فى يد آشور عام ٧٣٢ ق.م. وبتشجيع من المصريين ومساعدتهم تمرد يوشيا ملك اسرائيل الشمالية ضد آشور وبعد حصار طويل سقطت السامرة العاصمة الشمالية على يد سرجون عام ٧٢٢ ووقع السبى الأول (١٢٠) ، وفى الجنوب حاول حزقيا بن آحاز الوقوف فى وجه الغزو الآشورى وقد ساعدته الظروف الدولية حيث بدأت بابل مقاومة سلطة الآشوريين فى سبيل الحصول على استقلالها وكذلك تغيرت الأوضاع السياسية فى مصر بظهور قوة جديدة عملت على الوقوف فى وجه التوسع الآشورى . وقد شجع هذا دولة يهوذا وبعض جيرانها على التمرد ضد الآشوريين الا ان هذه المحاولة قد منيت بالفشل . وفى عام ٧٠١ تمكن سنحريب من قهر المتمردين فى فلسطين وسوريا مجبرا الجيش المصرى على التفهقر وتم اخضاع يهوذا ووضعت اورشليم تحت الحصار الآشورى ولم يتمكن سنحريب من اسقاطها أو سبى سكانها



بسبب الأحداث التي أجبرته على العودة الى آشور لمقاومة القوة البابلية الجديدة المناهضة للحكم الآشوري داخل بلاد النهرين .

· فى ظل هذه الظروف السياسية والعسكرية ظهر اشعياى الذى عكست نبؤاته المتعددة هذه الخلفية التاريخية بما ورد فى الاصحاحات ١ - ٣٩ من السفر من اشارات لها دلالات سياسية هامة ولها ابداه اشعياى نفسه من نشاط سياسى وما اتخذه من مواقف تجاه الأحداث الجارية وبما اعطاه من تفسيرات دينية ومعلقة للأوضاع المعاصرة .

وتشتمل نبؤات اشعياى على نوعين من النبؤات . النوع الاول يسمى بنبؤات الويل ويطلق على النوع الثانى نبؤات الخلاص المستقبلية .

### ١ - نبؤات الويل :

هى مجموعة من النبؤات الموجهة ضد يهوذا الجنوبية واسرائيل الشمالية بسبب الخطايا والآثام التى يرتكبها سكان وحكام هاتين المملكتين . ويمكن تلخيص هذه الخطايا فيما يلى :

#### ( ١ ) معصية الرب ونكرانه :

« اسمعى ايتها السموات واصغى ايتها الأرض لأن الرب يتكلم ربيت بنين ونشاتهم . اما هم فعصوا على . الثور يعرف قانيه والحمار معلق صاحبه . اما اسرائيل فلا يعرف . شعبي لا يفهم . ويل للأمة الخاطئة الشعب الثقيل الاثم نسل فاعلى الشر اولاد مفسدين . تركوا الرب استهانوا بقدوس اسرائيل ارتدوا الى وراء » (١٢١) وهنا يشبه اشعياى يهوذا واسرائيل بسدوم وعمورة : « اسمعوا كلام الرب يا قضاة

(١٢١) اشعياى ١ : ٢ - ٤

سدوم اصغوا الى شريعة الهنا يا شعب عمورة «(١٢٢) ويظهر تأثير اشعيا بهوشع وعاموس فى استخدامه لصفة الزانية واطلاقها على اسرائيل : « كيف صارت القرية الامينة زانية . ملانة حقا كان العدل يبيت فيها واما الآن فالقاتلون . صارت فضتك زغلا وخمرك مغشوشة بماء «(١٢٣) .

### ( ب ) الفساد الاجتماعى والانحلال الخلقى :

« رؤساؤك متمردون ولغفاء اللصوص . كل واحد منهم يحب الرشوة ويتبع العطايا . لا يقضون لليتيم ودعوى الأرملة لا تصل اليهم «(١٢٤) وكذلك : « وانتم قد اكلتم الكرم . سلب البائس فى بيوتكم . ما لكم تسحقون شعبى وتطحنون وجوه البائسين «(١٢٥) ويعدد اشعيا المظالم الاجتماعية والمفاسد المرتكبة : « ويل للذين يصلون بيتا ببيت ويقرون حقا بحقل حتى لم يبق موضع فصرتم تسكنون وحدكم فى وسط الأرض . . . . ويل للمبكرين صباحا يتبعون المسكر ، للمتأخرين فى العتمة تلهبهم الخمر وصار العود والرياب والدفء والنار والخمر ولائهم والى فعل الرب لا ينظرون وحمل يديه لا يرون «(١٢٦) وكذلك : « ويل للقائلين للشر خيرا وللخير شرا الجاعلين الظلام نورا والنور ظلما الجاعلين المر حلوا والحلو مرا ، ويل للحكماء فى اعين انفسهم والفهاء عند ذواتهم ، ويل للأبطال على شرب الخمر ولذى القدرة على مزح المسكر . الذين يبررون الشرير من اجل الرشوة واما حق الصديقين

(١٢٢) اشعيا ١ : ١٠

(١٢٣) اشعيا ١ : ٢١

(١٢٤) اشعيا ١ : ٢٣

(١٢٥) اشعيا ٣ : ١٤ - ١٥

(١٢٦) اشعيا ٥ : ٨ ، ١١ - ١٢

فِينزِعُونَهُ مِنْهُمْ» (١٢٧) . وَكَذَلِكَ نَقَرْنَا : « وَصَارَ مَرشِدُو هَذَا الشَّعْبِ مَضْلِينَ وَمَرشِدُوهُ مَبْتَلَعِينَ لِأَجْلِ ذَلِكَ لَا يَفْرَحُ السَّيِّدُ بِفَتْيَانِهِ وَلَا يَرْحَمُ يَتَامَاهُ وَآرَامَهُ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مُنَافِقٌ وَفَاعِلٌ شَرٌّ وَكُلٌّ فَمِمَّا مَتَكَلَّمُ بِالنَّحْمَاقَةِ» (١٢٨) وَمِنْ ذَلِكَ أَيْضًا : « لَا يَشْفُقُ الْإِنْسَانُ عَلَى أُخِيَّةٍ يَلْتَهُمْ عَلَى الْيَمِينِ وَيَأْكُلُ عَلَى الشَّمَالِ فَلَا يَشْبَعُ يَأْكُلُونَ كُلُّ وَاحِدٍ لِحِمِّ ذِرَاعِهِ» (١٢٩) وَمِنْ نَقْدِهِ الْاجْتِمَاعِيِّ لِقَضَاةِ الشَّعْبِ وَرؤُسَائِهِ : « وَيَلُذِّينَ يَقْضُونَ أَقْضِيَةَ الْبَطَلِ وَاللِّكْتَبَةِ الَّذِينَ يَسْجُلُونَ جَوْرًا لِيَصْدُوا الضَّعْفَاءَ عَنِ الْحُكْمِ وَيَسْلُبُوا حَقَّ بَائِسِي شَعْبِي لِتَكُونَ الْأُرَامِلُ غَنِيْمَتَهُمْ وَيَنْهَبُوا الْآيَاتِمَ» (١٣٠) وَيَصِفُ إِشْعِيَاءَ الْأُمَّةِ كُلِّهَا بِالنَّفَاقِ : « وَيَلُ لَأَشُورٍ قَضِيَّتْ غَضْبِي وَالْعَصَا فِي يَدِهِمْ هِيَ سَخَطِي . عَلَى أُمَّةٍ مُنَافِقَةٍ أَرْسَلَهُ» وَيَصِفُ الشَّعْبَ بِأَنَّهُ مَتَمَرِدٌ : « لِأَنَّهُ شَعْبٌ مَتَمَرِدٌ أَوْلَادٌ كَذِبَةٌ (١٣١) أَوْلَادٌ لَمْ يَشَاءُوا أَنْ يَسْمَعُوا شَرِيْعَةَ الرَّبِّ ، الَّذِينَ يَقُولُونَ لِلرَّائِيْنَ لَا تَرَوْا وَلِلنَّاضِرِيْنَ لَا تَنْظُرُوا لَنَا مُسْتَقِيْمَاتٍ كَلِمُونَا بِالنَّاعِمَاتِ أَنْظُرُوا مَخَادِعَاتٍ حَيِدُوا عَنِ الطَّرِيقِ مِيلُوا عَنِ السَّبِيْلِ اعْزَلُوا مِنْ إِمَامِنَا قَدُوسِ إِسْرَائِيْلِ» (١٣٢) . وَيَتَهَمُهُمْ إِشْعِيَاءَ بِالظُّلْمِ وَالْإِعْوَجَاجِ : « تَوَكَّلْتُمْ عَلَى الظُّلْمِ وَالْإِعْوَجَاجِ وَاسْتَنْدَظْتُمْ عَلَيْهِمَا» (١٣٣) وَكَذَلِكَ يَتَهَمُهُمُ بِالتَّخْرِيْبِ وَالنَّهْبِ : « وَيَلُ لَكَ إِيَّهَا الْمُخْرَبُ وَأَنْتَ لَمْ تَخْرُبْ وَإِيَّهَا النَّاهِبُ وَلَمْ يَنْهَبُوكَ» (١٣٤) .

(١٢٧) إِشْعِيَاءَ ٥ : ٢٠ - ٢٣

(١٢٨) إِشْعِيَاءَ ٩ : ١٦ - ١٧

(١٢٩) ٩ : ١٩ - ٢٠

(١٣٠) إِشْعِيَاءَ ١٠ : ١ - ٢

(١٣١) إِشْعِيَاءَ ١٠ : ٥ - ٦

(١٣٢) إِشْعِيَاءَ ٣٠ : ٩ - ١١

(١٣٣) إِشْعِيَاءَ ٣٠ : ١٢

(١٣٤) إِشْعِيَاءَ ٣٣ : ٥١

وبهذا يمكن تلخيص ألوان الفساد الاجتماعى والانحلال الخلقى من الشعب ورؤسائه فى التمرد واللصوصية وانتشار الرشوة والغنى الفاضح وحياة اللهو والتترف والفساد والاكثر من شرب المسكر ، والقهر والظلم والطمع والحقد والحق ، والقضاء بالباطل ، وانهب ، وسلب الحقوق وظلم الفقير والأرملة ، ونهب الأيتام ، والنفاق والكذب والخداع والزيف والميل والضلال ، والتخريب ، والغرور والكبرياء ، ونصرة الشر والشري ، والفجور والفسق الى غير ذلك .

### ( ج ) الفساد الدينى والأخذ بالمظهر لا بالمضمون الدينى :

وينتج عن معصية الرب ونكرانه ظهور ألوان من الفساد الدينى يذكر اشعياء بعضا منها على النحو التالى :

١ - الأخذ بالمظاهر الدينية الشكلية وعدم الاهتمام بالمضامين الدينية والأخلاقية للعبادة . وبهذا تتحول الطقوس والشعائر الى مجموعة من الأفعال والأقوال الخالية من المضمون . ويعبر اشعياء عن هذا الوضع بقوله : « لماذا لى كثرة ذبائحكم يقول الرب . اتخمت من محرقات كباش وشحم مسنات وبدم. عجول وخرفان وتيوس ما أسر . حينها يأتون لتظهروا امامى من طلب هذا من ايديكم أن تدوسوا دورى . لا تعودوا تاتون بنتقمة باطلة . البخور هو مكرهه لى . راس الشهر والسبت ونداء المحفل . لست اطيع الاثم والاعتكاف . رؤوس شهوركم وأعيادكم بغضتها نفسى ، صارت على ثقلا مللت حملها . فحين تبسطون ايديكم استر عيني عنكم وإن كثرتم الصلاة لا اسمع ايديكم بلانة دما . اغتسلوا تنقوا اعزلوا شر أفعالكم من امام عيني . كفوا عن فعل الشر . تعلموا فعل الخير . اطلبوا الحق . انصفوا المظلوم اقضوا لليتيم . جاها عن الأرملة » (١٣٥) ويلاحظ فى هذا النص السابق التشابه الواضح

---

(١٣٥) اشعياء ١ : ١١ - ١٧

بين اشعياء وكل من عاموس وهوشع وميخا فى التأكيد على العبادة الصحيحة من خلال الربط بين الدين والأخلاق وعدم الفصل بين الشعائر الدينية والسلوك الانسانى فالأولى لا قيمة لها اذا لم تؤد الى تغيير فى سلوك الفرد بحضه على فعل الخير ونبذ الشر .

## ٢ - نقد المؤسسات الدينية لفسادها واهمالها امور الدين :

من اهم الوان الفساد الدينى التى يذكرها اشعياء اهبال المؤسسات الدينية الهامة لواجباتها الدينية الأمر الذى ادى الى الفوضى الدينية ووقوع الناس فى شتى المفاصد الدينية . ويصف اشعياء حال بعض القائمين على الحياة الدينية الاسرائيلية على النحو التالى : « صار مرشدو هذا الشعب مضلين » (١٣٦) والقضاة يقضون بالباطل : « ويل للذين يقضون اقصية البطل . وللكتبة الذين يسجلون جورا ليصدوا الضعفاء عن الحكم » (١٣٧) وينقذ الكهان والأنبياء المحترفين بقوله : « هؤلاء أيضا ضلوا بالخمير وتاهوا بالمسكر . . . الكاهن والنبي ضلا فى الرؤيا قلقا فى القضاء . . . ليس مكان لمن يعلم معرفة ولمن يفهم تعليما » (١٣٨) « ويل للذين يتعمقون ليكتموا رأيهم عن الرب فتصير أعمالهم فى الظلمة . . . بالتحريفكم » (١٣٩) .

## ( د ) النقد السياسى :

يوصف اشعياء أحيانا بأنه نبي ورجل دولة (١٤٠) ، فقد جمع اشعيا بين العمل النبوى والعمل السياسى ، وأعطى رؤية سياسية للعصر

(١٣٦) اشعياء ٩ : ١٦

(١٣٧) اشعياء ١٠ : ١ - ٢

(١٣٨) اشعياء ٢٨ : ٧ - ٩

(١٣٩) اشعياء ٢٩ : ١٥ - ١٦

(140) A. S. Herbert, The Book of the Prophet Isaiah 1 — 39 The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible, Cambridge Univ. Press, 1973., p. p. 4.

وأحداثه مستندة الى الإرادة الالهية ، ومفسرة لهذه الأحداث فى ظل هذه الإرادة . ونظرا لأن فترة اشعيا كانت فترة سياسية حاسمة بالنسبة لمستقبل اسرائيل الشمالية ويهوذا فى الجنوب ، فقد تدخل النبي اشعيا تدخلًا مباشرًا فى الأمور السياسية لعصره وشارك مشاركة فعلية فى ابداء النصيحة السياسية للملك يهوذا واسرائيل ، وتوجيه النقد السياسى الشديد لبعض هؤلاء الملوك الذين لم تتفق سياساتهم مع التوجيهات الدينية لاشعيا . وشهدت الفترة من ٧٤٢ - ٧٠١ ق.م أحداثًا عظيمة ودوثرة فى التاريخ الاسرائيلى فقد سقطت اسرائيل الشمالية فى ٧٢١ ق.م . وخربت عاصمتها السامرة كما شهدت خضوع يهوذا لآشور ، وهكذا أصبح ما تنبأ به كل من عابوس وهوشع حقيقة فى عصر ميخا واشعيا . وقد نظر اشعيا الى هذه التطورات التاريخية نظرة النبي صاحب الاهتمامات السياسية فقد تكونت لديه رؤية سياسية كافية لتوجيه الأمور وتعليل الأحداث بما يوافق علاقة يهوذا بشعبه . ولم تخل رؤية اشعيا السياسية من الفهم السياسى لطبيعة الصراع الدائر بين القوى صاحبة السيادة فى الشرق الأدنى القديم خلال عصره وعلى الخصوص القوة الآشورية والقوة المصرية . فقد نادى اشعيا بضرورة عدم الاعتماد على مصر فى دفع الغزو الآشورى عن اسرائيل الشمالية او عن يهوذا فى الجنوب . فقد فقدت مصر قوتها بسبب الصراعات الداخلية فيها ولم تكن فى وضع يسمح لها بالدفاع عن الولايات التى كانت تحت سيادتها قبل الغزو الآشورى (١٤١) . ولهذا نجد اشعيا يعتبر الاعتماد على مصر امرا سياسيا لا يخلو من حيق وغباء سياسى فضلا عن انه بعد عن يهوذا وتحقير لقوته كاله فى علاقته بشعبه . وهكذا نقرا : « ويل للذين ينزلون الى مصر للمعونة ويستندون على الخيل ويتوكلون على المركبات لأنها كثيرة وعلى الفرسان لأنهم اقوياء جدا ولا ينظرون الى قدوس اسرائيل ولا يطلبون الرب وهو أيضا حكم ويأتى بالشر ولا يرجع بكلامه ويقوم على بيت فاعلى الشر وعلى معونة فاعلى الاثم . وأما المصريون

---

(149) Herbert, p. 4-5.

فهم اناس لا الهة وخيلهم جسد لا روح والرب يهد يده فيعثر المعين ويسقط المعان ويفنيان كلاهما معا «(١٤٢) ٠ وفى نفس المعنى يقول : « ويل للبنين المتمردين يقول الرب ٠٠٠ الذين يذهبون لينزلوا الى مصر ولم يسألوا فى ليلتجئوا الى حصن فرعون ويحتموا بظل مصر فيعتبر لكم حصن فرعون خجلا والاحتماء بظل مصر خزيا «(١٤٣) ٠ ويطالب اشعياء شعبه بالاعتماد على الرب لانه لا منفعة ولا معونة فى الاعتماد على القوة الاجنبية : « قد خجل الجميع من شعب لا ينفعهم ٠ ليس للمعونة ولا للمنفعة بل للخجل والخزى ٠٠٠ فان مصر تعنى باطلا وعبثا ٠٠٠٠ ويسقط آشور بسيفه غير رجل وسيف غير انسان ٠٠٠ ويكون مختاروه تحت الجزية «(١٤٤) ٠ لانه هكذا قال السيد الرب قدوس اسرائيل ٠ « بالرجوع والسكون تخلصون «(١٤٤) ٠

وهكذا تتاثر تعاليم اشعياء بالظروف السياسية لعصره وأهمها ظهور القوة الآشورية واخضاعها لبلدان الشرق الأدنى القديم والتاثير المباشر على مملكتى اسرائيل ويهوذا حيث سقطت الاولى وخضعت الثانية لآشور ٠ وأمام هذه الأحداث السياسية الضخمة يعلن اشعياء عظمة اله اسرائيل الملك الحاكم لكل الأمم بما فى ذلك الآشوريين والمصريين ٠ وخلص اسرائيل يتحقق فقط من خلال العودة الى الاله الواحد والاتكال عليه وعدم الاعتماد على القوى الزائلة ٠

ويمكن تلخيص افكار اشعياء الواردة فى هذا القسم من سفره ١ - ٣٩ على النحو التالى : انه فى مقابل القوى الدنيوية التى انخضعت الاسرائيليين فى الشمال واليهوديين فى الجنوب تقف القوة الالهية الجبارة العظيمة المسيطرة على كل القوى ، انه الاله الواحد المقدس القوى الجبار المثير للرغبة والرهبه فى روح المؤمن به ٠ ويستخدم اشعياء عبارة « الاله الواحد المقدس » تعبيرا عن القوة الالهية الجبارة

(١٤٢) اشعياء ٣١ : ١ - ٣

(١٤٣) اشعياء ٣٠ : ١ - ٣

(١٤٤) اشعياء ٣٠ : ٥ ، ٧ ، ٣١ : ٨ ، ٢٩ : ١٥

المنزهة عن كل القوى الأخرى . وهى عبارة تعكس ايضا الكمال الاخلاقى المتضمن فى الألوهية . ويأخذ الايمان بالاله الواحد المقدس طابعا عمليا يتطلب من الانسان هجر كل الارتبطات والتحالفات الانسانية ويدعو الى عدم خشية الأمم الأجنبية وما تملكه من قوى . فالاله وحده هو المستحق للرهبنة والخشية ولا بقاء بدون هذا الايمان (١٤٥) .

ويربط اشعيا الخلاص بالسلوك الاخلاقى مركزا على الجانب او البعد الاخلاقى فى يهوه : « ويتعالى رب الجنود بالعدل ويتقدس الاله القدوس بالبر » (١٤٦) وكذلك يعتبر اشعيا العدالة نتيجة من نتائج اتصاف الاله بالرحمة : « ولذلك يقوم ليرجمكم لأن الرب اله حق » (١٤٧) . ويربط اشعيا الأحداث السياسية المدمرة لشعبه بالواقع الدينى والخلقى لهذا الشعب ويعتبر الأول نتيجة ضرورية لهذا الواقع . ويأخذ العقاب الالهى للشعب على خطيئته اكثر من شكل من بينها الكوارث الطبيعية والانحلال الداخلى والغزو الخارجى . بل وتعتبر هذا العدو الخارجى عصا يهوه المعبرة عن غضبه (١٤٨) فالاله يستخدم عدو شعبه لتأديب شعبه وتهذيبه (١٤٩) .

ويعبر اشعيا عن الأمل فى تحقيق خلاص جماعته من خلال فكرتين دينيتين احدهما فكرة الصفوة الباقية الطاهرة المؤمنة التى ستبقى ولا تهلك مع الجماعة الآثمة : « ويكون فى ذلك اليوم ان بقية اسرائيل والناجين من بيت يعقوب لا يعودون يتوكلون ايضا على ضاربهم بل يتوكلون على الرب قدوس اسرائيل الحق . ترجع البقية بقية يعقوب الى الله القدير

(١٤٥) اشعيا ٧ : ٩

(١٤٦) اشعيا ٥ : ١٦

(١٤٧) اشعيا ٣٠ : ١٨

(١٤٨) اشعيا ١٠ : ٥

(١٤٩) Anderson , p. 121. وانظر ايضا

Helmer Ringgren, I Sraelite Religion, Fortress Press, Phila, 1966, p. 274.



لأنه وان كان شعبك يا إسرائيل كرمل البحر ترجع بقية منه . قد قضى بفناء فائض بالعدل لأن السيد رب الجنود يصنع فناء وقضاء فى كل الأرض»(١٥٠) وواضح فى هذا الاقتباس كيف يربط اشعيا ريبا وثيقا بين العوامل السياسية والدينية فالجماعة الأئمة تلقى عقابها على يد عدوها الذى يستخدمه اله الجماعة لتأديب جماعته . وحتى لا تبنى الجماعة يحرص الرب على خلاصها من خلال بقية اسرائيل العائدة الى الرب .

والوسيلة الثانية لتحقيق الخلاص يعبر عنها اشعيا من خلال فكرة « الملك القادم » المحقق للامال المسيحانية والحياة الجديدة للجماعة : « ولكن يعطيكم السيد نفسه آية ها العذراء تحبل وتلد ابنا وتدعو اسمه عمانوئيل . . . . لأنه يولد لنا ولد ونعطى ابنا وتكون الرياسة على كتفه ويدعى اسمه عجيبا مشيرا الها قديرا ابا ابديا رئيس السلام لنمو رياسته وللسلام لا نهاية على كرسي داود وعلى مملكته ليثبتها ويعضدها بالحق والبر من الآن الى الابد . . . . ويخرج قضيب من جذع يسى وينبت غصن من اصوله ويحل عليه روح الرب روح الحكمة والفهم روح المشورة والقوة روح المعرفة ومخافة الرب . . . يقضى بالعدل للمساكين ويحكم بالانصاف لبائسى الأرض . . ويكون البر منطقة متته والامانة منطقة حثويه فيسكن الذئب مع الخروف ويربض النمر مع الجدى والعجل والشبل والمسكن معا وصبى صغير يسوقها . . . . ويكون فى ذلك اليوم ان اصل يسى القائم راية للشعوب اياه تطلب الأمم ويكون محله سجدا »(١٥١) . وفى هذه الصورة الخلاصية الاخيرة يرى اشعيا عالما جديدا تنتهى فيه قوى التدمير ، ويحل السلام الشامل ، ويحدث تغيير جذرى للنظام الكونى حيث تسود العدالة فى ظل الاعتراف بسيادة الرب(١٥٢) .

(١٥٠) اشعيا ١٠ : ٢١ - ٢٣

(١٥١) اشعيا ٧ : ١٠ - ١٧ ، ٩ : ٢ - ٧ ، ١١ : ١ - ٩

Herbert, p. 20. (١٥٢) وانظر أيضا

Grerhard Von Rad, The Message. of the Prophets , Harper and Row , N. Y., 1962, p . 140

## الفصل الثاني

انبياء القرن السابع وبداية السادس ق ٠م

صفنيا - ناحوم - حبقوق - ارميا

اولا - نبوة صفنيا :

يبدأ سفر صفنيا بذكر نسبه على النحو التالى : « كلمة الرب التى صارت الى صفنيا بن كوشى بن جدليا بن امريا بن حزقيا فى ايام يوشيا بن آمن ملك يهوذا » ( صفنيا ١ : ١ ) . ويرى علماء نقد العهد القديم نوعا من الغرابة فى سلسلة النسب التى وردت فى بداية السفر . فهى ليست من الأمور المعتادة فى أسفار العهد القديم ويرجح ان السبب فى ذكرها هو التاكيد على الاصل اليهودى للنبي صفنيا فى محاولة للقضاء على ما يثيره اسم ابيه ( كوشى ) من شكوك حول اصل النبي . ولم يمنع هذا بعض الدراسين من اعتبار صفنيا احد افراد أسرة خادمة ملحقة بخدمة الهيكل . ويتخذون من معرفة صفنيا بطقوس الهيكل دليلا على رايهم هذا . فهو - على هذا الأساس - نبى طقوس . ومن المرجح ان تكون دعوته قد ظهرت فيما بين عامى ٦٤٠ - ٦٣٠ ق ٠م . وقبل اصلاحات يوشيا بقليل (١) . ويعتقد ايسفلت ان سفر صفنيا يعطى صورة للعق والطهارة التى اتصفت بها الحركة المؤدية الى اصلاحات يوشيا (٢) .

ويشتمل سفر صفنيا على ثلاثة اصحاحات ، وعلى الرغم من صغر حجمه فقد ثارت حول بنية السفر بعض المشاكل النقدية ، ففي الوقت الذى اعتبرت فيه المادة الأساسية للسفر مادة أصلية تتكون من الاصحاح الأول بأكمله والاصحاح الثانى والاصحاح الثالث بأكمله الا ان بعض النقاد اعتبروا بقية الاصحاح الثانى دخيلا على السفر ، فمثلا الجزء ٢ : ٤ - ١٥ ،

(1) A. Gelin, « The Little Prophets » in, A. Robert and A. Feulet, Introduction to the Old Testament, Vol, I., p. 393.

(2) Eissfeldt, p. 425.

والذى يشتمل على الولايات الخاصة بالأمم الأجنبية ، خضع لبعض التحرير خلال فترة السبى البابلى خاصة الفقرات ٧ ، ٨ ، ١١ من الاصحاح الثانى . ونفس الشيء يقال عن الاصحاح الثالث ٩ - ٢٠ والذى يتكون من مجموعة نبؤوات يبدو انها متأخرة فى الوضع عن زمن صفنيا ويرى ا. جلين Gelin أن سفر صفنيا باكملة قد اعيدت صياغته واصبح على شكله الحالى داخل العهد القديم بعد السبى البابلى . واكثر النقاد تطرفا يعتبر زمن تأليف السفر حوالى ٢٠٠ ق.م. كما فعل سميث رولشمان ( ١٩٥٠ ) . بينما وضعه هاييت فى زمن يهوياقيم ( ٦٠٨ - ٥٩٨ ق.م ) ( ٣ ) أى بعد عقدين او ثلاثة عقود من زمن يوشيا المشار اليه فى بداية الاصحاح الاول . والرأى الأرجح عند غالبية علماء النقد أن السفر قد وضع قبل اصطلاحات يوشيا الدينية . والدليل على ذلك أن السفر يشير الى الوضع الدينى فى اورشليم قبل الاصلاح من خلال بعض الظواهر الدينية المرفوضة والتي وضع اصلاح يوشيا نهاية لها حيث نقرأ فى ١ : ٤ - ٦ « وأمد يدي على يهوذا وعلى كل سكان اورشليم واقطع من هذا المكان بقية البعل اسم الكهارييم مع الكهنة والساجدين على السطوح لجند السماء والساجدين الحالفين بالرب والخالفين بملكوم والمرتدين من وراء الباب والذين لم يطلبوا الرب ولا سألوا عنه » وفى هذا كلة اشارة الى تغلغل العبادة الآشورية وعبادة الاله العمونى ملكوم وانتشار الوثنية الكنعانية كما تشير فقرات اخرى فى السفر الى انتشار اللباس الأجنبى ( ١ : ٨ ) والأنبياء الكذبة ( ٣ : ٤ ) وانتشار العنف والظلم ( ٣ : ١ - ٣ ) . . . الى غير ذلك من الظواهر التى استدعت الاصلاح .

ومن أهم معالم السفر احتواؤه على رؤيا حشرية خلاصية يتنبأ السفر بوقوعها بعد فترة من الزمن . فبعد التهديدات المرفوعة ضد يهوذا وأورشليم والوعيد بحلول يوم الرب والتصوير الكونى لقدمه ( ١ : ٢ - ١٣ ) ، وبعد التنبؤات المصحوبة بالولايات ضد الأمم

الأجنبية ( ٢ : ٤ - ١٥ ) ، وتجديد هذه التهديدات ضد اورشليم  
والأمم الأجنبية في ٣ : ١ - ٨ يعود السفر في نهايته الى التأكيد على  
الخلاص الالهى الذى يتحقق لجماعة بنى اسرائيل من خلال رد المسيبين  
كما يتنبأ كاتب السفر في ٣ : ١٩ - ٢٠ . كما تأخذ هذه الرؤيا  
الحشرية الخلاصية وجهة عالمية من خلال تحول الشعوب الى عبادة الرب :  
لأن حكمى هو بجمع الأمم وحشر الممالك ٠٠٠٠ . لآنى حينئذ أحول الشعوب  
الى شفة نقية ليدعوا كلهم بأسم الرب ليعبدوه بكتف واحدة « .  
( ٣ : ٨ - ٩ ) . وتهديد الأمم الأجنبية يجد له مكانا مناسباً مع اعلان  
يوم الرب سيشهد حساب العالم كله . وهذا ليس بالغريب على نبؤوات  
انبياء العهد القديم التى عادة ما تاتى فى شكل نبؤوات خلاص للشعب  
تواكبها تهديدات موجهة ضد الأمم الأجنبية وفى بعض الأحيان تنتهى  
بوعود وآمال فى الخلاص كما هو الحال فى سفر صفنيا الذى يعتبر  
الأمم الأجنبية موضوع الحساب والتطهير .

وهكذا يتضح ان يوم الرب هو الموضوع الرئيسى فى سفر صفنيا .  
ويبدو الكاتب فيه متأثراً بسفر عاموس واشعياى الا انه حول يوم الرب الى  
كارثة كونية (٤) وفيما عدا ذلك يعرض السفر بعض الافكار الدينية الهامة  
مثل فكرة التواضع لله والبر والفقر الروحى الذى هو صفة « بقية اسرائيل »  
او الصفوة التى تمتاز بالفقر الروحى بمعنى التواضع حيث يقول السفر :  
« وابقى فى وسطك شعباً بائساً ومسكيناً فيتوكلون على اسم الرب .  
بقية اسرائيل لا يفعلون اثماً ولا يتكلمون بالكذب ولا يوجد فى أفواههم  
لسان غش ٠٠٠ » ( ٣ : ١٢ - ١٣ ) . وفى كل هذا يعتبر السفر  
معبراً عن طهارة وعمق الشعور الدينى الذى ادى الى ظهور اصلاحات  
يوشيا الدينية .

---

(4) Gelin, p. 394 .

## ثانيا - نبوة ناحوم :

يعتبر ناحوم من الشخصيات الغامضة فى تاريخ النبوة الاسرائيلية فلا يعرف شىء بالتحديد عن شخصيته ، كما أن هناك اختلافا كبيرا حول تحديد العصر الذى عاش فيه . فقد وضعه بعض العلماء فى الفترة المحصورة بين ٦٦٢ ق م - ٦١٢ ق م (٥) . وذلك استنادا الى بعض الاشارات غير الواضحة فى سفر ناحوم عن سقوط مدينة طيبة المصرية ومدينة نينوى الآشورية واضحلال آشور بعد موت آشور بانيبال حوالى ٦٣٠ ق م . ويرجح فريق آخر من العلماء ان نبوة ناحوم تعود الى عقدين او ثلاثة عقود قبل دمار نينوى عام ٦١٢ ق م . بينما يرجح فريق ثالث ان يعود السفر الى فترة ما بعد سقوط نينوى وان السفر نوع من الادب الكسفى الفه ناحوم فى هذه المناسبة ، وبالإضافة الى هذه الآراء السابقة هناك رأى ينكر وجود شخصية ناحوم ويعتبر السفر الذى يحمل اسمه وثيقة سياسية دعائية (٦) نشأت فى دوائر نبوية أو بين جماعة دينية مهتمة بالطقوس وليس من نبى بعينه . ويعتقد أصحاب هذا الرأى انه من الصعب تحديد شخصية العدو الذى يتحدث عنه السفر بسبب استخدام أسماء رمزية من التراث الاسطورى لسومر وبابل وأوجاريت . وعلى الرغم من هذه الاختلافات فغالبية نقاد العهد القديم يرون ان ناحوم نبى عقيدة من المهتمين بالطقوس والشعائر وانه ربما كان سابقا على حنانيا بن عزور نبى الهيكل الرسمى والذى كان هدفا لهجوم ونقد النبى ارهيا ( ارميا ٢٨ ) (٧) .

وفىما يتعلق بمحتوى سفر ناحوم فهو يتكون من مجموعة من النبوءات ذات الطابع الدينى الحشرى اتخذت من مدينة نينوى ، ووضعا لها متنبئة بسقوطها كعقاب الهى بسبب آثام آشور . ( ٣ : ١ ، ٢ : ١٤ ) . ويؤكد السفر هنا على فكرة رئيسية سبق التعبير عنها فى أسفار اخرى . الا وهى فكرة سيطرة الاله يهوه على حركة التاريخ (٨) ، ولذلك علاقة

(5) Rowley, p. 116, Eissfeldt, p. 415.

(6) Ibid, p. 117, Eissfeldt, p. 415.

(7) Gelin p. 395.

(8) Ibid, p. 397.

خاصة بفكرة الخلاص المسيطرة على انبياء هذا العصر . ولهذا فنبوؤة ناحوم يمكن تصنيفها على انها نبوؤة خلاصية اشبه بنبوؤات حزقيال وارميا وغيرهما من انبياء بنى اسرائيل . ويحتوى سفر ناحوم على ثلاثة اصحاحات يبدأ الاصحاح الأول منها بعبارة « وحى على نينوى . سفر رؤيا ناحوم الألقوشى » ، ويعتقد علماء نقد العهد القديم ان السفر يتكون من عدد من الوحدات الأدبية المستقلة اولها مزبور أبجدى يمجذ عظمة يهوه وقدرته ١ : ٢ - ٩ . وان كان الترتيب الأبجدى يتوقف عند حرف الكاف . وتوجد بهذه الفقرة بعض الاشارات الاسطورية . وتكون الفقرات ٢ : ٤ - ٢ : ١٤ وحدة مستقلة أخرى ، أما الفقرات المحصورة بين ١ : ١٠ - ٢ : ٣ فهي لا تنتظم مع ما سبقها أو ما جاء بعدها ، وتكون فى معظمها الوعد ليهودا والوعيد للعدو بدماره واسترداد اسرائيل ويأتى هذا فى لغة شعرية واضحة الألوان تجعل من الوصف شهادة عيان لأحداث تقع او كأنه نظرة على احداث تم وقوعها فى الحال . ويبدأ الاصحاح الثالث بالويل على نينوى فى وصف اشبه ما يكون لعمليات عسكرية تؤدى الى احتلال المدينة عقابا على فحشها وممارساتها السحرية . ( ٣ : ١ - ٧ ) . ثم يلى ذلك مقارنة لوضع نينوى بما حدث لمدينة طيبة المصرية على يد الآشوريين فى ٦٦٢ ق م . وتتوقع الفقرة ٣ : ٨ - ٧ لنينوى نفس مصير طيبة وتصور الفقرة الأخيرة ( ٣ : ١٨ - ١٩ ) النبوؤة كما لو كانت قد حدثت ، فقد تشتت شعب نينوى وسقط رعاتها . ومن تحليل السفر حكم فايقر على ناحوم بأنه لم يكن نبيا ولا نبيا مصلحا كما كان معاصره ارميا بل انه لم يكن حتى مجرد نبى كاذب ولكنه كان فى المقام الأول شاعرا (٩) .

### ثالثا - نبوة حبقوق :

حبقوق شخصية أخرى من الشخصيات الغامضة فى تاريخ انبياء بنى اسرائيل ، فلا شيء يعرف عنه بالتحديد . وهو معاصر لناحوم تقريبا ويشترك معه فى عدد من الخصائص اهمها خلو سفرهما من اية اتهامات ضد بنى اسرائيل ، واعتبار العدو مصدرا أساسيا للشر الواقع

(9) Pfeiffer, p. 595.

بقومهما مع اشتراكهما أيضا فى عدم تحديد شخصية العدو ، والحديث عنه فى لغة رمزية أسطورية لا تكشف عن هويته الحقيقية . وقد أدى هذا الى خلاف واضح بين النقاد فى هذا الخصوص .

وقد حدد بعض المؤرخين تاريخ كتابة سفر حبقوق قبل عام ٦١٢ ق.م (١٠) . وهو العام الذى سقطت فيه نينوى ، ومن هنا فقد اعتبروا السفر نبوءة موجهة ضد آشور ، ويفهم من ذلك أن آشور كانت لا تزال موجودة كإمبراطورية ، وأن ثورة الكلدانيين ضد الآشوريين كانت قد حدثت بقيادة نبوبولسر ( ٦٢٥ - ٦٠٥ ق.م ) وبالاشتراك مع الميديين . ولهذا فتاريخ سفر حبقوق لا يتأخر عن عام ٦٢٥ ق.م . وخلال هذه الفترة احكمت منطقة ما بين النهرين سيطرتها على يهوذا ، وتوالت الأحداث الى أن حوصرت أورشليم ٥٩٧ ق.م ، وتم سقوطها وسقوط دولة يهوذا عام ٥٨٦ ق.م .

ويعبر السفر عن المعاناة الروحية لكاتبة والناجبة عن رؤية عميقة متاملة فى العالم وأحداثه من خلال التجربة اليهودية . فهو يتعرض لقضية العدالة الالهية ولكن من خلال الرؤية السياسية للعصر الذى يعيش فيه كاتب سفر حبقوق . ولذلك فهو يفلسف دينيا الحكم العالمى لقوة سياسية لا تتصف بالعدالة والأخلاق ، ومن ثم يلجأ الى تصعيد القضية لتصبح مناقشة لمشكلة العدالة الالهية فى حكم الأمم والإمبراطوريات (١١) . وكيف تتسبب هذه الأمم فى كثير من الشرور التى لا تجد لها تمييزا واضحا ، والتى تقابل أيضا بصمت الهى : « عيناك أظهر من أن تنظر الشر ولا تستطيع النظر الى الجور فلم تنظر الى الناهبين وتصمت . حين يبلغ الشرير من هو أبر منه » ( حبقوق ١ : ١٣ ) . وانظر أيضا ( ١ : ١ - ٤ ) .

ويعطى السفر علاجاً دينياً لهذه القضية الفلسفية التى يثيرها على المستوى الجماعى ، والتى سبق أن أثارها أسفار أخرى على المستوى

---

(10) Elssfeldt, p. 418.

(11) Gelin, p. 400.

الفردى الشخصى مثل سفر ايوب وسفر الجامعة . ففى هذين السفرين نجد مناقشة لقضية شقاء الانسان البار والعدالة الالهية فى حياة الانسان الفرد ، بينما هنا فى سفر حبقوق تتحول القضية الى مناقشة شقاء الامة البارّة على يد الامم غير البارّة . وقد سبق ان ذكرنا ان حبقوق لا يواجه اللوم الى قومه بنى اسرائيل ولا يعتبر الشر صادرا عنهم ، ولكنه يتوجه بنقده الى الامبراطوريات الحاكمة والموقف الالهى الصامت والذى لا يواجهه شرور هذه الامبراطوريات برد فعل الهى مناسب . والعلاج الدينى الذى يصل اليه كاتب السفر هو ان الايمان كفيلا بمواجهة شرور العالم وان الانسان « البار بايمانه يحيا » ٢ : ٤ . وهو علاج مشابه لوجهة النظر الدينية التى عولجت بها قضية شقاء البار فى سفر ايوب .

لهذا السبب ، وعلى الرغم من قصر سفر حبقوق ، فقد اكتسب عمقا دينيا وفلسفيا واخلاقيا ، ولم يكن مجرد تعبير عن غضب قومى من الكاتب بسبب الشرور التى يعانها قومه على يد اعدائهم . وقد تركت نظرة السفر تأثيرها على التجارب الذاتية لكثير من الشخصيات الدينية مثل مؤلف رؤيا عزرا وبولس الرسول ومارتن لوتر . ويتضح ذلك التأثير فى اقتباس بعض عبارات والفاظ حبقوق وتكرارها عند هذه الشخصيات . وللسفر اهمية اخرى تتمثل فيما يمكن تسميته بـ « سيكولوجية الرؤيا النبوية » حيث يتعرض لوصف العملية الذاتية الداخلية المتعلقة بالرؤيا كتجربة انسانية . فسفر حبقوق من الاسفار النادرة التى تعرضت لمثل هذا الوصف للعوامل التى تتفاعل داخل الشخصية النبوية والمعاناة الروحية التى يعيشها النبى ساعة تلقى الرؤيا او الوحي ، وما يواكب ذلك من استعداد داخلى لتلقى الرؤيا ، وكيفية ذلك التلقى ، والمعاناة الذهنية والارهاق الجسدى الذى ينتج عنها (١٢) . انظر ٢ : ١ - ٣ وكذلك ٣ : ١٦ . وبالإضافة الى هذه الصفات الأساسية فى الوحي الذى رآه حبقوق النبى

(١٢) راجع سيكولوجية التجربة النبوية والمعاناة النبوية فى

الباب الاول .



كما يصفه سفره ، نرى فى النهاية أن نبوءة حبقوق تاريخية متأثرة بالأحداث التاريخية الجارية فى عصره ، ومفسرة فى نفس الوقت لهذه الأحداث فحبقوق مؤرخ صاحب فلسفة تاريخية لا تلتزم بالموضوعية . ولو التزم بها لبحث عن علل للشروع الواقعة بقومه فى سلوك قومه ، ولكنه اكتفى بتوجيه اللوم والويلات الى اعداء قومه ، واتهام العدالة الالهية بالصمت .

وقد اختلفت آراء النقاد فيما يتعلق بالأحداث والشخصيات الأساسية فى السفر . فقد رأت مجموعة من النقاد أن السفر يعبر عن أحداث قومية داخلية ، وأن اضطهاد البار على يد الشرير إنما يشير الى توتر داخلى داخل يهوذا بين جماعة يهودية بارّة وفئة يهودية شريرة يقودها الملك يهوياقيم ، والعقاب يتم بواسطة الكلدانيين ، ولذلك فقد اعتبر أصحاب هذا الراى من النقاد عام ٦٠٥ ق.م. تاريخاً مناسباً لكتابة السفر . وقد تبنى هذا الراى كل من روتشتين ١٨٩٦ ، وهوبت ١٩٤١ ونيلسن ١٩٥٣ مع اختلافات فيما بينهم تخص الشخصيات (١٣) . فالنقاد هرمبرت يعتبر حبقوق نبي طقوس بأورشليم يتوعد بيوم هلاك ليهوياقيم ، أما نيلسن فيشير الى عزل شالوم البار وتعيين يهوياقيم الشرير .

وترى مجموعة ثانية من النقاد أن الاضطهاد الواقع بيهوذا إنما هو على يد عدو خارجى اختلف فى تحديد شخصيته . مما أدى الى الاختلاف فى تحديد تاريخ حبقوق وسفره . فقد رأى بوديه وونكل أن المقصود بالعدو الآشوريون ، وأن يهوه يتوعدهم بعقاب على يد الكلدانيين المهديين لآشور . وعلى ذلك فتاريخ حبقوق يعود الى ما قبل سقوط آشور فى عام ٦١٢ ق.م. أما فلهاوزن وسيلين فيعتبران العدو اشارة الى الكلدانيين الذين اساءوا معاملة يهوذا وغيرها من الأمم . وهذا يضع تاريخ حبقوق فى عصر الامبراطورية البابلية الحديثة التى اسسها الكلدانيون بين ٦١٢ - ٥٣٨ ق.م. وهناك رأى ثالث يتزعمه دوم الذى يرى فى السفر صدى لانتصارات الاسكندر الأكبر المقدونى ، وهو بذلك يتأخر بالسفر ثلاثة قرون تقريباً عن الآراء السابقة . وهو يبنى ذلك على

اعتبار أن كلمة « الكلدانيين » خطأ نصى صححه الى « الكتيم » وهم اليونانيون ( انظر الفقرات ١ : ٦ ، ١ : ٥ - ١١ ، ٢ : ١٥ - ١٦ ، ٣ : ١٣ - ١٦ ) . ويفسر اللفظ « شرقا » فى الفقرة ١ : ٩ بأنه إشارة الى هجوم من الغرب على الشرق الأدنى . والسفر فى رأيه كتب فيها بين معركة ايسوس ٣٣٣ ق.م ومعركة اريلا ٣٣١ ق.م (١٤) .

وهكذا اختلفت آراء النقاد فى تحديد شخصيات البار وغير البار ، وتحديد زمن كتابة السفر . وارتبط هذا بتغييرات نصية وحذف لألفاظ وفقرات ، وإعادة ترتيب لأقسام السفر نتج عنها اختلاف آخر فى وحدة السفر وبنائه الأدبى . وقد يبدو لأول وهلة أن السفر يكون وحدة أدبية واحدة خاصة اذا اعتبرنا قصر حجمه ووحدة موضوعه . الا أن كثيرا من النقاد ، وخاصة ايسفلت ، اعتبروا أن الوحدة فى المضمون لا تعنى بالضرورة وحدة فى الشكل ، فمن المحتمل أن أجزاء السفر جمعت الى بعضها البعض لكى تكون كتابا كنسيا يستخدم فى المعابد . وقد انتهت بحوث ايسفلت الى أن سفر حبقوق يتكون من مجموعة غير مترابطة من المراثى والنبوءات والويلات وتنتهى بمزمور صلاة أو شكر وهى كلها من وضع شخص واحد هو حبقوق نبي الطقوس من أجل استخدامات دينية فى المعبد (١٥) .

أما الاصحاح الثالث والأخير فقد أثار بمفرده مشكلة جوهرية فى بناء السفر . فهو يأخذ شكل مزمور مراثى جماعى ولا يتفق فى مبناه مع الاصحاحين السابقين عليه مما أدى ببعض النقاد الى اعتباره إضافة متأخرة الى حبقوق من فترة ما بعد السبى البابلى ، بينما عاش حبقوق قبل السبى . وهذا لا يمنع من وجود من تبنى فكرة وحدة السفر بما فى ذلك اصحاحه الثالث وعودته الى حبقوق نفسه استنادا الى وحدة الموضوع واللغة والأسلوب والألفاظ التى تربط الاصحاحات ، وأن الاصحاح

---

(14) Pfeiffer, p. 599.

(15) Eissfeldt, p. 420.

الثالث هو عبارة عن مزموه شكر يحتفل برؤية يهوه فى معركة ضد عدوه فى صورة اسطورية حشرية او غيبية تتوقع خلاص يهوه وانتصاره لشعبه .

وكما سبق القول فان أهمية حبقوق فى تاريخ النبوة الاسرائيلية تظهر فى عرضه لقضية شقاء البار على يد غير البار (١٦) . وهى قضية اكتسبت أهمية كبرى فى كتاب العهد القديم حيث عولجت على مستويين : المستوى الخاص بشقاء الأمة او الجماعة البارة على يد عدو شرير كما هو الحال فى سفر حبقوق . اما المستوى الثانى فيعالج القضية على مستوى الأفراد حيث يشقى البار على يد غير البار وهى مشكلة تناولها بانتفاصل سفر ايوب والجامعة أحدهما عالج القضية معالجة دينية بينما الثانى عالجها على أنها قضية فلسفية . وبشترك سفر حبقوق مع سفر ايوب فى أن كليهما عالج القضية معالجة دينية رغم اعتبار الشقاء فى حبقوق شقاء جماعيا بينما هو فى ايوب شقاء يخص الفرد دون الجماعة .

رابعا - نبوة ارميا :

#### ١ - الخلفية التاريخية والدينية لنبوة ارميا :

ولد ارميا حوالى ٦٤٥ ق.م فى نهاية حكم منسى ( ٦٨٧ - ٦٤٢ ق.م ) وقد بدأ نشاطه النبوى عام ٦٢٧ ق.م ( ١٧ ) . وكانت مملكة يهوذا فى ذلك الوقت خاضعة للامبراطورية الآشورية . ويعكس سفر ارميا الأحداث السياسية فى عصره فى وضوح تام لا نجده فى غيره من الأسفار سواء فيما يتعلق بالأحداث المرتبطة بالسياسة الدولية فى عصره او تلك المتعلقة بالأمور المحلية المرتبطة ببنى اسرائيل عامة وبمملكة يهوذا خاصة .

---

(16) Rowley , p. 119.

(17) John Bright, Jeremiah, A New Translation with Introduction and Commentary, The Anchor Bible, Doubleday and Co., New York, 1965, p. LXXXIX. Von Rad, The Message of Prophets, p. 161.

فقد توالى الأزمان التاريخية التي تمثلت دوليا فى الصراع على السيادة فى الشرق الأدنى القديم بين قوة ما بين النهرين ممثلة فى الآشوريين والقوة المصرية القديمة . وقد انعكس هذا الصراع على الشعوب الواقعة بين هاتين القوتين . فتأرجح تاريخ مملكة يهوذا بين التبعية للآشوريين والمصريين والبابليين بالاضافة الى بعض فترات الاستقلال القصيرة . وفى النهاية حدث السقوط النهائى الذى عاشه ارميا وعبر عنه فى سفره . فقد عاصر خراب اورشليم على يد البابليين وبداية فترة السبى البابلى ٥٨٧ ق.م . وهناك بطبيعة الحال مصادر أخرى تتناول فترات من تاريخ المرحلة منها سفرا الملوك الأول والثانى واخبار الأيام الأول والثانى . كما ان هناك انبياء عاصروا هذه المرحلة وعبروا عنها فى اسفارهم فى صور مختلفة ومنهم صفنيا وناحوم وحبوق وحزقيال . ولكنهم جميعا لا يصلون الى قوة ارميا فى التعبير عن احداث هذه الفترة من التاريخ الاسرائيلى القديم . ما جعله مصدرا اساسيا للمعرفة التاريخية الخاصة بها .

وخلال عصر منسى ( ٦٨٧ - ٦٤٢ ق.م ) بلغت الامبراطورية الآشورية اقصى مداها من التوسع بغزو مصر على يد اسرحدون ( ٦٨١ - ٦٦٩ ق.م ) واثوريانبال ( ٦٦٩ - ٦٢٧ ) . ففى عام ٦٦٣ ق.م . سقطت العاصمة المصرية طيبة وفقدت مصر استقلالها السياسى . وبطبيعة الحال لم يكن فى مقدور مملكة يهوذا الوقوف فى وجه القوة الآشورية الزاحفة فاعلن مملكته ولاية تابعة للآشوريين حتى يتجنب التدمير الذى يمكن ان ينتج عن الغزو الآشورى لبلادها ، ويمكن تلخيص التأثير الدينى لهذا الحدث التاريخى فى الاعتراف بالهة الآشوريين واقامة مذابح لها داخل حدود الهيكل (١٨) ، كما ألغى منسى كل الاصلاحات الدينية التى نادى بها ابوه حزقيا فاستعيدت المعبودات المحلية وانتشرت العادات والطفرس الوثنية والأكثر من ذلك ان طقوس الخصوبة ومن بينها طقس

(18) Ibid, p. XXXI.

البغاء المقدس قد سمح بأدائها داخل الهيكل نفسه . وبالإضافة الى هذا انتشرت العادات الأجنبية والطقوس المنتشرة فى آشور ومن أهمها عادة التضحية بالبشر والتي مورست احيانا فى اورشليم .

من هذا يتضح أن التبعية السياسية لآشور سببت التدهور والانحلال الدينى فى يهوذا والذى هدد الديانة الاسرائيلية تهديدا مباشرا حيث اختلطت الوثنية باليهودية وتمت ممارسة الطقوس الوثنية جنبا الى جنب مع طقوس الاله يهوه دون الشعور بالردة من جانب الممارسين لهذه الطقوس ، وبهذا اقترنت اليهودية كثيرا من عقيدة التعدد حيث اعتقد فى أن يهوه رئيسا لمجمع الآلهة ( البانثيون ) ، وأن الأجسام الفلكية ما هى الا اعضاء فى مجمع يهوه السماوى وانها مساوية تقريبا للكائنات الملائكية . وقد كان ادخال طقوس الآلهة الفلكية مشجعا على النظر الى هذه الكائنات الملائكية على انها آلهة تستحق العبادة . وكانت النتيجة التالية هجر فكرة عهد يهوه والتشريع المنبثق عنه . لا عجب اذن ان تعتبر المصادر منسى اسوا ملك ليهوذا فى كل تاريخها . فهو قد تسبب فى ضياع الاستقلال السياسى لبلادها كما تسبب فى الانحلال الدينى وانتشار الوثنية فى قومه .

ومن ناحية أخرى ادى التوسع الكبير للآشوريين الى ظهور بوادر الضعف فى بناء الامبراطورية الآشورية والذى ادى فيما بعد الى انحلالها وسقوطها . فالحروب المتواصلة ادت الى نهب الامبراطورية وجعل مهمة اخضاع الشعوب التابعة لها امرا مستحيلا . كما ان التهديد الداخلى لأعداء الامبراطورية سرعان ما انتهى الى تصدعها فقد ثارت الشعب الهنديوأريه على الحدود الشمالية والشرقية للامبراطورية خاصة الميديون فى غرب ايران والسيمييون شمال الحدود الآشورية ، الى الشمال الغربى من ايران والسبيثيون فى أجزاء كثيرة من شرقى آسيا الصغرى (١٩) .

(١٩) سامى سعيد أحمد ، رضا جواد الهاشمى . تاريخ الشرق الأدىنى القديم . ايران والآناضول . وزارة التعليم العالى . بغداد . بدون تاريخ .

ومصر أيضا تخلصت من الغزو الآشوري فى سهولة ويسر ، فقد توقفت عن دفع الجزية السارية وانشقت على الامبراطورية الآشورية دون ان يتمكن آشور بانبال من فعل شىء لمنعها . هذا كله بالاضافة الى التصدع الداخلى الذى سببته بابل بثورتها ضد آشور وبمساعدة مملكة عيلام الى الشرق وبعض شعوب الهضبة الايرانية الى جانب تأييد السكان الكلدانيين فى الداخل . ثم كان هناك ايضا خطر القبائل العربية فى الصحراء السورية الذين استغلوا انشغال الآشوريين فقاموا بغزو ادوم ومؤاب وغيرها من الاراضى الواقعة الى الشرق من فلسطين وسوريا . وقد تمكن آشوربانبال من اخضاع كل الثائرين ضد الامبراطورية الآشورية فيما عدا مصر التى بدأت تسترد قواها لتعلب من جديد دورها التاريخى المعهود فى التدخل المستمر فى شئون آسيا الغربية .

كان موت آشوربانبال اعلانا ببداية النهاية للامبراطورية الآشورية . وفى عام موته ( ٦٢٧ ق.م ) يبدأ النشاط النبوى لارميا وسط هذه الأحداث السياسية الدينية السابقة الذكر والتى حددت بدورها الوظيفة السياسية الدينية لارميا . وفى يهوذا مات منسى وخلفه ابنه امون ( ٦٤٢ - ٦٤٠ ق.م ) والذى استمر على سياسة ابيه فانتهى الأمر بمقتله ربما لدوافع سياسية ويعين ابنه يوشيا وعمره ثمان سنوات . وفى عصره مات آشوربانبال وبدأت الامبراطورية تدخل فى طور الانحلال الذى انتهى بقيام الامبراطورية البابلية الحديثة التى أسسها نبوبولسر ( ٦٢٦ - ٦٠٥ ق.م ) الذى أوقع بالآشوريين هزيمة منكرة خارج بابل تولى على اثرها عرش الامبراطورية فى عام ٦٢٦ ق.م. ونقل العاصمة الى بابل .

هذه الأوضاع الجديدة أدت الى حصول يهوذا على استقلالها السياسى وحريتها الدينية . فقد أبطل يوشيا عبادة الآلهة الآشورية واطلق يده فى اصلاح الأوضاع الدينية . وقد حددت المصادر عام ٦٢٢ ق.م كبداية لهذا الاصلاح الدينى الذى اشتهر به يوشيا ، وغطى على اعماله السياسية . وقد قام هذا الاصلاح على أساس من كتاب الشريعة الذى تم

العثور على نسخة منه فى الهيكل أثناء ترميمه والذى يشير فى نفس الوقت الى بداية اصلاح الهيكل وتطهيره من العبادة الأجنبية وهكذا سار الاستقلال السياسى جنبا الى جنب مع الاصلاح الدينى الذى وصلت آثاره الى اسرائيل فى الشمال بعد أن تمكن يوشيا من فرض سيادته عليها . وامتد الاصلاح وحركة التطهير الدينى الى كل من السامرة والجليل وبيتئيل وغيرها من بلدان المملكة الشمالية . ولم يكتف يوشيا بالاصلاح والتطهير ولكنه عمل ايضا على تركيز العبادة فى اورشليم عن طريق غلق معظم مراكز العبادة المحلية ليهوه فى عصره . ويعتبر العلماء كتاب الشريعة الذى تم اكتشافه شكلا من اشكال سفر التثنية لأنه السفر الذى نادى بمركزية العبادة ودحض الوثنية فى كل اشكالها .

فى عام ٦٠٩ ق.م تتغير اوضاع يهوذا تغيرا جذريا بعد فقدان الاستقلال السياسى والدينى الذى تم الحصول عليه . فى هذا العام يموت يوشيا وتنتهى فترة استقلال يهوذا بوقوعها ضحية الصراع على السيادة بين البابليين والمصريين بعد سقوط الامبراطورية الآشورية (٢٠) . ويعين يهوآحاز بن يوشيا ملكا على يهوذا ، وتقع فلسطين وسوريا تحت السيادة المصرية بفضل غزوات نحو الثانى ( ٦١٠ - ٥٩٤ ق.م ) الذى عين يهوياكيم بدلا من يهوآحاز على ملك يهوذا لتبدأ فترة من السيادة المصرية على يهوذا . وتبدأ معها ايضا فترة من الانحلال الدينى اثرت تأثيرا سلبيا على اصلاحات يوشيا فظهرت العبادة الوثنية مرة اخرى . ومع الغزو البابلى فى عام ٦٠٥ لمنطقة فلسطين والتى هزمت فيها الجيوش المصرية على يد نبوخذ نصر يعلن يهوياقيم تبعيته للبابليين وتعود يهوذا من جديد الى سيادة ما بين النهرين . وفى عام ٦٠١ ق.م وعلى اثر هزيمة مصرية للبابليين يعلن يهوياكيم تمرده ضد البابليين الذين ارسلوا جيوشهم عام ٥٩٨ ق.م لتأديب يهوذا وملكها ، ويموت يهوياكيم فى

---

(20) John Bright, Jeremiah, p. XLVI.

نفس العام ويعين ابنه يهوياكين ، وتستسلم اورشليم للبابليين خلال شهر من تعيينه ويتم السبى الى بابل لمجموعات من الشعب على راسها الملك والملكة ويتم تعيين صدقيا ملكا على يهوذا من ٥٩٧ الى ٥٨٧ ق.م. على الرغم من ان بعض المصادر البابلية والعبرية اعتبرته وكيلا او نائبا ليهوياكن الملك المسبى فى بابل . فى هذه المرحلة تظهر بوادر من الضعف البابلى تؤدى الى حدوث تمرد خفيف من جانب بعض الشعوب الخاضعة ويشجع هذا بعض المسيبين على التمرد (٢١) الا ان ارميا يدعو الى البقاء تحت السيادة البابلية . ويؤكد صدقيا هذه الرغبة عمليا بارسال الرسل الى بابل او ذهابه شخصيا لاعلان طاعته امام نبوخذ نصر . ومع ذلك يتحرك البابليون لتأمين الاوضاع لصالحهم وتحاصر جيوشهم اورشليم فى عام ٥٨٩ ق.م حصارا شديدا لم تخفف حدته الا بعد التاكيد من تقدم الجيوش المصرية التى يخرج نبوخذ نصر للقائها ويحد من خطورتها ثم يعود لحصار اورشليم من جديد فى ٥٨٨ ق.م. ويحاول صدقيا الهرب ٥٨٧ ق.م. ولكن تلحقه جيوش البابليين عند اريحا وترسله اسيرا الى نبوخذ نصر الذى يبعث به مسبيا الى بابل وهناك يموت صدقيا وبامر نبوخذ نصر بتدمير اورشليم وتهجير جماعات كثيرة الى بابل ، ويضع نهاية لمملكة يهوذا (٢٢) .

## ٢ - سفر ارميا ومشاكله النقدية :

بعد هذه الخلفية التاريخية والدينية لعصر ارميا نأتى الى الحديث عن سفره والمشاكل النقدية المرتبطة به . ومن اول هذه المشاكل الاختلافات الواضحة بين نص ارميا فى الماسورا ونص ارميا فى الترجمة اليونانية ( السبعينية ) . فالنص فى السبعينية اقصر بكثير .نه فى

(21) Pfeiffer, p. 492.

(22) Ibid, P. 492.



الماسورا(٢٣) . ويبدو واضحا ميل النص فى الماسورا الى التعليق على النص كى هو واضح فى الاصحاحات ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ كما ان ٣٣ : ١٤ - ٢٦ اضافة الى السفر وكذلك ٣٨ : ٢٨ ب - ٣٩ وكذلك الاصحاح الخ(٢٤) . ومن ناحية أخرى نجد النص العبرى متميزا فى أسلوبه مع احتفاظ النص اليونانى ببعض قراءات ممتازة . ومن الاختلافات الواضحة أيضا أن النبوءات ضد الأمم وائتى تقع فى نهاية السفر فى النص العبرى تأتى بعد الاصحاح الخامس والعشرين الفقرة الثالثة عشرة فى النص ويؤكد كثير من علماء النقد على قدم النص اليونانى أى انه ترجمة لنص عبرى أقدم من نص الماسورا . كما أن بناء السفر فى اليونانية أقدم وان كان ترتيب النبوءات فى نص الماسورا بدائيا وبالتالي أكثر قدما من النص اليونانى(٢٥) .

وما من شك فى أن السفر يحتوى على عدد لا بأس به من التديسات والاضافات والتعليقات التفسيرية مثل ١٠ : ١ - ١٦ ١٧ : ١٩ - ٢٧ ، ٢٥ : ١٢ - ١٣ ، ٣٠ : ١٠ - ١١ ، ٢٣ - ٢٤ ، ٣١ : ١٠ - ١١ ، ٢٦ ، ٣٨ - ٤٠ ، ٣٢ : ١٧ - ٢٣ وغيرها . . . . ويعتقد بعض علماء النقد أن بعض أجزاء من نص ارميا صيغت من جديد بأسلوب مواظ سفر التثنية من أجل استخدامها للقراءة فى المعابد خلال فترة السبى ، وهى نصوص مكتوبة بأسلوب نثرى بلاغى مثل ٧ : ١ - ٨ ، ١١ : ١ - ١٤ ، ١٦ : ١ - ١٣ ، ١٨ : ١ - ٢١ : ١ - ١٠ ، ٢٢ : ١ - ٥ ، ٢٥ : ١ - ١٤ ، ٣٤ : ٨ - ٢٢ ، ٣٥(٢٦) وقد خضع السفر لعمليات نقدية كبيرة فنجد دوم ينسب الى ارميا ٢٧٠ فقرة فقط ،

(23) Eissfeldt, p. 348; Gelin, p. 402.

(24) Gelin, p. 402.

(25) Ibid, p. 402.

(26) Ibid, p. 403.

ويعتبر سيرته مكونة من ٢٠٠ فقرة فقط بينما يعتبر ٨٥٠ فقرة من عمل المفسرين المتأخرين (٢٧) أما الناقد فولتس فقد اعتبر كل النبوءات ضد الأمم الأجنبية إضافة متأخرة . أما فايزر فيعتقد ان السفر كتبه ارميا ثم اعيدت كتابته وزيدت عليه تفاصيل فى وقت متأخر وتعتبر الاصحاحات ٣٠ - ٣٣ ذات الطابع المسيحاني من هذه الاضافات المتأخرة (٢٨) .

وبالاضافة الى هذا فان السفر يحتوى على كثير من مظاهر الخلط مثل التكرار الواضح لعدد من الفقرات والخلط بين ثلاثة اشكال أدبية هى المادة الخاصة بالنبوءات والسيرة ، والسيرة الذاتية والى جانب هذا هناك ايضا عدم التناسق الواضح فى الاشارات التاريخية الواردة فى السفر مثل ٣ : ٦ ، ٢١ : ١ ، ٢٤ : ١ ، ٢٥ : ١ ، ٢٦ : ١ ، ٢٧ : ١ ، ٢٨ : ١ ، ٢٩ : ٢ ، ٣٢ : ١ ، ٣٣ : ١ ، ٣٤ : ١ ، ٣٥ : ١ ، ٣٦ : ١ ، ٩ ، ٣٧ : ٥ ، ٣٩ : ١ - ٢ ، ٤٠ : ١ ، ٤٥ : ١ ، ٤٦ : ١ ، ٤٩ : ٣٤ ، ٥١ : ٥٩ (٢٩) .

أما عن بناء السفر فهو يحتوى على اربعة اقسام رئيسية فعلى حسب النص العبرى ينقسم السفر الى : (١) نبوءات ضد الشعوب فى الاصحاحات ١ - ٢٥ . (٢) روايات عن ارميا وتشمل الاصحاحات ٢٦ - ٤٥ . (٣) نبوءات ضد الأمم الأجنبية ٤٦ - ٥١ . (٤) الاصحاح ٥٢ عبارة عن ملحق تاريخى (٣٠) . وكما سبق القول تضع الترجمة السبعينية النبوءات ضد الأمم الأجنبية فى وسط السفر بعد ٢٥ : ١٣ وهى لا تتبع فى نفس الوقت ترتيب النص العبرى لارميا الذى يبدأ هذه النبوءات بمصر ثم الفلسطينيين فمؤاب فعمون فادوم فدمشق وقيدار وعيلام وبابل . أما السبعينية فيرد فيها ترتيب النبوءات على النحو التالى :

(27) Gelin, p. 403.

(28) Ibid, p. 403.

(29) Ibid, p. 404.

(30) Eissfeldt, p. 348.

عيلام ، مصر ، الفلسطينيين ، ادوم ، العمونيون ، قيدار ، دمشق  
وأخيرا مؤاب (٣١) .

وهناك اشارة واضحة فى السفر الى أن ارميا قد املى على تلميذه  
باروخ أجزاء من السفر فى لفيفة أصلية أحرقتها الملك يهوياكيم فى عام  
٦٠٥ ق.م. نتيجة عدم رضاه عن محتواها . وأن ارميا قد املى محتوى  
هذه اللفيفة الأصلية على باروخ من جديد « وأضيفت اليها كلمات كثيرة  
مشابهة » حسب قول النص ( ٣٦ : ٣٢ ) . وحسب رأى النقاد ، اشتملت  
هذه اللفيفة الأصلية على كلمات ارميا التى تلقاها حتى عام ٦٠٥ ق.م.  
وانها كانت تشتمل على أقوال لا على روايات . وأن أهم ما يمكن أن  
تكون قد اشتملت عليه اعلان خراب البلاد على يد البابليين واعتبار احتلال  
نبوخذ نصر ليهودا عقابا لها على خطيئتها وردتها الدينية (٣٢) .

ويعطى النقاد لباروخ تلميذ ارميا دورا هاما فى بناء سفر ارميا  
فهو لم يسجل فقط ما امله عليه ارميا ولكنه دون الروايات التى تحكى  
عن ارميا فى صيغة الشخص الثالث ( الغائب ) وقد حددها علماء النقد  
بالمواضع التالية فى سفر ارميا ١٩ : ٢ ، ٣ - ٩ ، ١١ ب - ١٥ ،  
٢٠ : ١ - ٦ ، ٢٦ ، ٣٦ ، ٤٥ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٥١ : ٥٩ - ٦٤ ،  
٣٤ : ٨ - ٢٢ ، الاصحاحات ٣٧ - ٤٤ . ويعتقد رودولف وفايزر أن  
باروخ كتب سيرة ارميا أو قصة معاناته ، وأن هذه السيرة قد حفظت  
ووصلتنا كجزء من سفر ارميا (٣٣) . ولا يكتفى النقاد بنسبة هذه الروايات  
المرتبطة بسيرة ارميا الى باروخ ولكن يرى الناقد فولتس أن الاصحاحات  
١ - ٤٥ كلها تعود الى باروخ وهى تنقسم الى ثلاثة أقسام رئيسية :

---

(31) Eissfeldt, p. 348.

(32) Ibid, p. 350.

(33) Ibid, p. 355.

اقوال ارميا ( ١ - ٢٥ ) ، اطار للأقوال فى شكل روايات ( ٢٦ - ٣٦ ) ،  
والقسم الأخير استمرار للرواية وتختص بالأعوام الأخيرة من حياة ارميا  
( ٣٧ - ٤٥ ) ( ٣٤ ) .

ومع الاعتراف باختلاف النقاد حول بناء السفر واقسامه الا ان هناك  
اتفاقا حول التشابه الواضح فى النظام التقليدى لترتيب السفر مع سفر  
اشعيا وحزقيال حيث تبدأ الاسفار الثلاثة بالنبؤات ضد يهوذا ثم النبؤات  
ضد الأمم الأجنبية وتنتهى ببيوؤات الخلاص والبركة .

### ٣ - مضمون السفر ورسالته الدينية :

لا يمكن فهم نبوة ارميا بمعزل عن الاحداث التاريخية الهامة فى  
عصره . فالعدو القادم من الشمال - على حد تعبير ارميا - اعتبره العلماء  
والمفسرون العامل المحدد لتنبؤات ارميا . والى جانب هذا العامل  
السياسى العام كان تراث ارميا عاملا ثانيا ذا اهمية كبرى فى نبوته .  
فقد نشأ ارميا فى أسرة كهنوتية كان لها تأثيرها على نبوته كما تأثر بتراث  
الخروج والعهد والغزو ( ٣٥ ) وكلها عناصر أساسية فى تراث الشمال -  
الاسرائيلى وعندما أصبحت اورشليم مسرحا لنشاطه تأثر كذلك بالتراث  
الداوودى وبالإضافة الى هذا كله وقع ارميا كذلك تحت تأثير هوشع  
وأفكاره مما زاد من تأثير التراث الشمالى على نبوته ( ٣٦ ) .

وقد اشتملت نبوة ارميا فى مرحلتها الأولى ( الاصحاحات ١ - ٦ )  
على التنبوء بالخطر القادم من الشمال على اسرائيل التى هجرت عبادة  
يهوه ووقعت فى عبادة البعل . ويظهر تأثير تراث الخروج والعهد هنا فى

---

(34) Lissfeldt, p. 355.

(35) Von Rad, p. 161.

(36) Ibid, p. 162.

تذكير يهوه لاسرائيل بمحنتها الاولى وبالخلاص الذى حققه لها وقيادته لها من التيه الى الارض الموعودة . وكيف يقابل هذا بالردة وعبادة الآلهة الأجنبية ؟ يقول السفر : « ولم يقولوا أين هو الرب الذى أضعنا من أرض مصر الذى سار بنا فى البرية فى أرض قفر ٠٠٠ واتيتم بكم الى أرض بساتين لتأكلوا ثمرها وخيرها ٠٠٠ الكهنة لم يقولوا أين هو الرب وأهل الشريعة لم يعرفونى والرعاة عضوا على والأنبياء تنبأوا ببعل وذهبوا وزاء ما لا ينفع ٠٠٠ هل بدلت أمة آلهة وهى ليست آلهة . أما شعبي فقد بدل مجده بما لا ينفع » (٣٧) ولا يجد ارميا حرجا فى تشبيه اسرائيل لهجرها لآلهها بالزانية : « أما أنت فقد زנית بأصحاب كثيرين ٠٠٠ ارفعى عينيك الى الهضاب وانظري ان لم تضاجعى فى الطرقات جلست لهم كاعرابى فى البرية ونجست الارض بزناك وبشرتك فامتنع الغيث ولم يكن مطر متأخر . وجبهة امرأة زانية كانت لك » (٣٨) . وتأتى تحذيرات ارميا متتالية تطالب اسرائيل بالتوبة والعودة الى الرب : « ان رجعت يا اسرائيل يقول الرب ان رجعت الى ٠٠٠ فلا تتيه ٠٠٠٠ اغسلى من الشر قلبك يا اورشليم لكى تخلصى ٠٠٠ » (٣٩) .

بعد هذه المرحلة تدخل نبوة ارميا فى مرحلة من الصمت الذى انتابت ارميا فى السنوات التالية لاصلاح يوشيا ( ٦٢١ ق م ) ( ٤٠ ) . ولا يزاول ارميا نشاطه من جديد الا بعد موت يوشيا وتعيين يهوياقيم . ويصعب ارميا غضبه على قومه الذين يفعلون الشر ويدخلون الهيكل للسجود والعبادة : « أتسرقون وتقتلون وتزنون وتحلفون كذبا وتبخرون للبعل

( ٣٩ ) ارميا ٤ : ١ ، ١٤

( ٣٨ ) ارميا ٣ : ١ - ٣

( ٣٧ ) ارميا ٢ : ٦ - ٩

(40) Von Rad , p. 166.

وتسيرون وراء آلهة أخرى لم تعرفوها ثم تاتون وتفنون إمامى فى هذا البيت الذى دعى باسمى عليه وتقولون قد انقذنا ... « ٧ : ٩ - ١٠ وتعتبر خطبة الهيكل من أهم انجازات ارميا فى هذه المرحلة وهى تحتوى على نقد صريح للحياة الدينية والاخلاقية لليهود وتحولها الى حياة طقوس بلا روح ونفاق دينى لا يمنع من ارتكاب كل اللوان الشرور ثم الاحتفاء بالهيكل من اجل الخلاص ويهدد ارميا بلسان الرب أن ما حدث لبيت الرب فى شيلوه سيحدث لهيكل الرب لا تتكلوا على كلام الكذب قائلين هيكل الرب هيكل الرب هيكل الرب هو ... والآن من اجل عملكم هذه الأعمال يقول الرب وقد كلمتكم مبكرا ومكلما فلم تسمعوا ودعوتكم فلم تجيبوا اصنع بالبيت ... كما صنعت بشيلوه .. « (٤١) .

ويتسع التحذير بالخطر ليشمل كل اسرائيل ويهوذا ويمتد التهديد فى شكل عدد من النبوءات الموجهة ضد الأمم الأجنبية والمتنبئة بدمارها ومن بينهم المصريين والفلسطينيين والمؤابيين والعوميين والادوميين والعيلاميين والبابليين وغيرهم . وهذه جميعها نبوءات حرب ضد هذه الأمم يشنها يهوه عليها فيأتى بدمارها . وهذه النبوءات الخاصة بالأمم الأجنبية والحرب ضدها احتلت مكانا بارزا فى التراث النبوى التقليدى السابق لارميا واللاحق له . وهى عند ارميا حكم على التاريخ العام فى شكل حساب عالمى يتحقق بواسطة الرب الذى يستخدم شعبا بعينه لى يقاضى الشعوب الأخرى (٤٢) ويستفيد ارميا من الأحداث العالمية الجارية فى عصره لى يخرج بهذه الرؤية التاريخية المستقبلية فيتصور الحساب الالهى واقعا بالأمم الأخرى على يد بابل - الاداة الانسانية لتحقيق الحكم الالهى .

(٤١) ارميا ٧ : ٤ ، ١٣ - ١٤

(42) Von Rad, p. 169

ومن بين الموضوعات الأخرى التى يحتوى عليها السفر ما يسمى باعترافات ارميا والتي تأخذ فى معظمها شكل الحوار مع الرب (٤٣) ، فهى تشترك جميعها فى شىء واحد وهى أنها ليست موجهة الى الناس ، ووصفها بعض النقاد بأنها تشبه المراثاة الشخصية . ففيها تعبير عن المعاناة الشخصية ودعاء بتحقيق العناية الالهية وتخفيف هذه المعاناة ويستمر الحوار بين ارميا والرب وينتهى باعتراف ارميا بأن النبوة تتطلب قوة التحمل ومن بين هذه الاعترافات حوار داخلى يدور بين النبى ونفسه ، وكلها تشير الى مشاكل النبوة والصعوبات التى تواجه الأنبياء ، وقد عبر عنها ارميا فى عمق وثناء لم يتكرر مع غيره . من انبياء العهد القديم . وتبلغ هذه النجوى الذاتية ذروتها فى قول ارميا : « ملعون اليوم الذى ولدت فيه . اليوم الذى ولدتنى فيه امى لا يكن مباركاً . ملعون الانسان الذى بشر ابى قائلاً قد ولد لك ابن مفرحاً ياها فرحاً . وليكن ذلك الانسان كالمدين التى قلبها الرب . . . لأنه لم يقتلنى من الرحم فكانت لى امى قبرى ورحمها حبلى الى الأبد . لماذا خرجت من الرحم لارى تعباً وحزناً فتفتنى بالخزى ايامى » (٤٤) . والقارىء لهذه الفقرة لا يخفى عليه التشابه الواضح بين محنة ارميا وتجربة ايوب الواردة فى سفره حيث نجد اليأس قد تغلب على روحى ارميا وايوب الى الدرجة التى يرحب فيها النبيان بالموت مع الاعتراف باختلاف الموقف الانسانى الذى اجبر على الادلاء بهذا الاعتراف الخطير .

وتقع اعترافات ارميا فى اصحاحات مختلفة ولكنها تكون وحدة موضوعية فى معالجتها لمعاناة النبى وتعبيره الشخصى عن هذه المعاناة سواء من خلال الحوار بينه وبين الرب أو من خلال المناجاة الذاتية التى لا تقل عمقا فى تأثيرها . والى جانب هذه الاعترافات الذاتية

---

(43) Von Rad, p. 173.

(٤٤) ارميا ٢٠ : ١٤ - ١٨

لارميا عبرت روايات باروخ - كاتب سيرة ارميا - من منى آخر عن معاناة ارميا وتجربته الذاتية . فاذا كانت الاعترافات بمثابة تطور لحياة النبي الداخلية فان روايات باروخ رسمت الاطار الخارجى لهذه الاعتراضات باعطاء العوامل والظروف التى احاطت بارميا وحكمت عليه بالمعاناة وانتهت به الى المنفى فى مصر . فالاصحاحات ٣٧ - ٤٥ تصف التغيرات التى طرأت على الوضع العالمى والتى من خلالها تنبأ ارميا بسقوط يهوذا وأورشليم فى يد البابليين . وقد كانت هذه النبوءة سببا فى معاناة ارميا واضطهاده من جانب بعض سكان اورشليم الذين لم يقبلوا مثل هذه النبوءة من نبيهم واعتبروها دليل خيانة ضده . ومن ناحية اخرى دخل ارميا فى صراع مرير مع المدعين للنبوة فى ايامه مما جعله يحاول وضع مقياس لتحديد النبي الزائف أو الكاذب ويتهم مثل هؤلاء الانبياء بانهم لم يتلقوا وحيا الهيا وأن نبوءاتهم مبنية على احلام خادعة : « هكذا قال لرب الجنود لا تسمعوا لكلام الانبياء الذين يتنبأون لكم فانهم يجعلونكم باطلا . يتكلمون برؤيا قلبهم لا عن فم الرب . . . هانذا على الذين يتنبأون باحلام كاذبة يقول الرب الذين يقصونها ويضلون شعبي باكاذبيهم ومفآخراتهم وانا لم ارسلهم ولا امرتهم . . . » (٤٥) .

وتتخلل نبوة ارميا بعض نبوءات الخلاص التى اتخذت من مستقبل جماعة بنى اسرائيل موضوعا لها . ويطلب ارميا من الجماعة التى سببت الى بابل أن تحيا حياتها وأن يبنوا بيوتا ويسكنوها وأن يتكاثروا بل وأن يغيروا نظرتهم المعادية الى بابل بنظرة سلام : « واطلبوا سلام المدينة التى سببتكم اليها وصلوا لأجلها الى الرب لأنه بسلامها يكون لكم سلام » (٤٦) . ويتنبأ ارميا بعودة المسيبين : « وأرد سيكم واجمعكم من

(٤٥) ارميا ٢٣ : ١٦ ، ٣٢ .

(٤٦) ارميا ٢٩ : ٧



كل الأهم ومن كل المواضع التي طردتكم اليها يقول الرب واردمكم الى  
الموضع الذى سببتكم منه «(٤٧) . وتتوالى نبوءات ارميا الخلاصية  
فيتوقع عودة المسبيين فى ٧٢١ ق.م وفى ٥٨٧ ق.م . واعادة بناء اورشليم  
وعودة الحياة الطبيعية لجماعته . . . كل هذا يحدث ضمن عهد جديد  
بين الرب واسرائيل ينقض العهد القديم التى تم نقضه بواسطة اسرائيل  
ويضمن استمرار الطاعة(٤٨) لأن شريعة الرب اى وحيه سيصبح مكتوبا  
على قلوب بنى اسرائيل : « ها ايام تاتى يقول الرب وأقطع مع بيت  
اسرائيل ومع بيت يهوذا عهدا جديدا ليس كالعهد الذى قطعته مع آبائهم  
يوم امسكتهم بيدهم لأخرجهم من ارض مصر حين نقضوا عهدى فرفضتهم  
يقول الرب . بل هذا هو العهد الذى اقطعه مع بيت اسرائيل بعد تلك  
الايام يقول الرب . اجعل شريعتى فى داخلهم واكتبها على قلوبهم واكون  
لهم الها وهم يكونون لى شعبا . . . »(٤٩) . وفى مكان آخر يقول :  
« واقطع لهم عهدا ابديا انى لا ارجع عنهم لأحسن اليهم واجعل مخافتى  
فى قلوبهم فلا يحدون عنى »(٥٠) . ولعل الفارق الاساسى بين العهد  
القديم والعهد الجديد يتضح فى فكرة الطاعة الانسانية للارادة الالهية  
فالتطاعة فى العهد الجديد اصبحت حتمية ولا مجال فيها لحرية الارادة  
الانسانية كما يفهم من عبارة : « واجعل مخافتى فى قلوبهم فلا يحدون  
عنى » . بل ان التعرف على الارادة الالهية اصبح امرا متاحا للجميع الى  
الدرجة التى لن تكون هناك حاجة للتعليم الدينى لأن معرفة الرب وارادته  
اصبحت مطبوعة فى قلوب بنى اسرائيل : « ولا يعلمون بعد كل واحد  
صاحبه وكل واحد اخاه قائلين اعرفوا الرب لأنهم كلهم سيعرفوننى من  
صغيرهم الى كبيرهم يقول الرب »(٥١) .

(٤٧) ارميا ٢٩ : ١٤

(48) John Bright, Jeremiah, p. CXVIII.

(٤٩) ارميا ٣١ : ٣١ - ٣٣

(٥٠) ارميا ٣٢ : ٤٠

(٥١) ارميا ٣١ : ٣٤

هذا التفكير اللاهوتى المرتبط بالخلاص له تعليله عند ارميا الذي راي ان الطبيعة الانسانية جبلت على الخطيئة وأن القلب الانسانى ( اخذ من كل شىء ) ( ١٧ : ٩ ) وأن امر الطاعة الانسانية للارادة الالهية اذا ترك لهذه الطبيعة البشرية فالمعصية هى النتيجة الحتمية : « عرفت يارب انه ليس للانسان طريقة . ليس لانسان يمشى أن يهدى خطواته » . ( ١٠ : ٢٣ ) وفى مكان آخر : « فقد نقش اثمك أمامى » ( ٢ : ٢ ) وأخيراً يقول : « هل يغير الكوشى جلده او النمر رقطه . فانتم ايضا تقدررون ان تصنعوا خيراً ايها المتعلمون الشر » . ( ١٣ : ٢٣ ) . هذه الطبيعة الانسانية لا يمكن أن تقوده الى الطاعة التى يجب ان تفرض عليه فرضاً بغرسها فى بنيته الجديدة . هذا الحكم بطبيعة الحال لا نتوقع أن يكون حكماً عاماً على البشرية ككل ولكنه حكم خاص على طبيعة شعب اسرائيل فى علاقته الخاصة بالهه من خلال العهد القديم الذى أصبح واجب التغيير بعهد جديد بين الشعب والاله يضمن فيه الاله طاعة الشعب من خلال زرع مخافة الاله فى قلوبهم وجعل الشريعة فى داخلهم كما يقول ارميا . الأمر اذن يتطلب التدخل الالهى لتغيير طبيعة القلب الانسانى وتوجيهه الى طاعة الارادة الالهية ( ٥٢ ) . وهنا يتحقق الخلاص الالهى للانسان فهو خلاص يقع على عاتق الاله دون ادى جهد من جانب الانسان لتغيير طبيعته .

ويلاحظ فى بعض المواضع من سفر ارميا عملية ربط هذا التفكير المسيحانى بشخص داوود حيث يتحدث ارميا فى ٢٣ : ٥ وما بعدها عن المخلص الذى سيأتى من نسل داوود : « ها ايام تأتى يقول الرب واقيم لداود غصن بر فيملك ملك وينجح ويجرى حقاً وعدلا فى الأرض . فى ايامه يخلص يهوذا ويسكن اسرائيل آمناً ٠٠٠ » ( ٢٣ : ٥ - ٦ ) . وفى مكان آخر ، نجد أن داوود نفسه هو الذى سيأتى « ويكون فى ذلك

(52) Von Rad, p. 186.

اليوم يقول رب الجنوب انى أكرس نيره عن عنقك وأقطع ريطك ولا يستعبده بعد الغرباء بل يخدمون الرب الههم وداود ملكهم الذى أقيمه لهم » . ( ٣٠ : ٨ - ٩ ) . والسفر بهذا يساهم فى تطوير التفكير المسيحانى اليهودى ووضع الاطار لفكرة المسيح المخلص وربطها ببیت داوود . ولا شك فى ان الظروف التاريخية ساعدت على ادخال البعد السياسى على التفكير الحشرى المسيحانى فأصبحت وظيفة المسيح المخلص منوطة بمهام سياسية منها تحقيق الخلاص على المستوى التاريخى الدنيوى . وهذا الاسهام من سفر ارميا فى هذا الاتجاه له تأثيره الكبير فى تطور عقيدة المسيح المخلص واحتلالها تلك المكانة الاساسية فى بنية الديانة اليهودية .

ولعل من اهم اسهامات ارميا فى مجال الدين ادراكه لجوهر الدين على انه تحقيق لعلاقة خاصة مع الاله . فالتجربة الدينية عنده تجربة ذات طابع شخصى ولها فى نفس الوقت انعكاسات اجتماعية . فهو يعترف بالدور الفردى للانسان فى الدين وكذلك النتيجة الاجتماعية لهذه العلاقة الفردية بين الانسان والاله . ويظهر هذا الدور الشخصى والاجتماعى فى فهم ارميا للعهد . فالعهد لا يجب ان يكون امرا متوارثا من جيل الى جيل ، ولكنه عهد يجعله الفرد مسئوليته الخاصة ، فهو عهد مكتوب على القلوب ومطلوب من الجميع أفرادا وجماعة (٥٣) . ومصدر التركيز على الدور الشخصى فى الاعتقاد يعود الى التجربة الذاتية لارميا وما تخللها من معاناة شخصية وغربة . وقد وصف ارميا بأنه أبرز انبياء العهد القديم وأكثرهم تركيزا على الفرد وعلى التجربة الشخصية فى الدين ، وعلى أساس ذلك وضع فهمه الجديد للحياة الاجتماعية (٥٤) .

---

(53) Bright, p. CXV, and , Rowley, p. 103.

(54) Anderson, p. 138 - 9.

## الباب الرابع

تاريخ النبوة الاسرائيلية من السبي البابلي  
الى نهاية النبوة الاسرائيلية

- الفصل الأول : انبياء السبي والعودة : حزقيال - اشعيا الثاني -  
حجي - زكريا - اشعيا الثالث .
- الفصل الثاني : انبياء القرنين الخامس والرابع ق م : ملاخي -  
يونان - يوئيل - عوبديا .



المهتدين



## الفصل الأول

انبياء السبى والعودة :

حزقيال - اشعياى الثانى -

حجى - زكريا - اشعياى الثالث



## الفصل الأول

انبياء السبى والعودة :

حزقيال - اشعياى الثانى -

حجى - زكريا - اشعياى الثالث

اولا - حزقيال :

١ - المشاكل النقدية الخاصة بتأليف السفر :

هو حزقيال بن بوزى احد انبياء السبى البابلى واهمهم على الاطلاق . وهو يدعى احيانا نبى السبى . وعلى الرغم من وجود اتفاق سابق بين العلماء على أن حزقيال من شخصيات السبى وان سفره عمل متكامل لمؤلف واحد الا ان البحث فى حزقيال خلال المائة عام الاخيرة قد غير كثيرا من هذه النظرة السابقة الى السفر ومؤلفه . وكانت النتيجة اعادة النظر فى تاريخ تأليف السفر وفى المكان الذى دون فيه الى الحد الذى اعتبر فيه بعض النقاد اختيار المرقع البابلى ضربا من ضروب الخيال الأدبى (١) . وأن السفر قد كتب بعد السبى البابلى . هذا الراى تبناه كل من تورى وميسل وبروت . وقد أكدوا جميعا على وحدة السفر . اما هولشر فقد رفض هذه الوحدة واعترف فقط بصحة القوائد واعتبر محررا متأخرا مسئولا عن ادخال الجزء النثرى فى متن السفر (٢) . ويرى هرفورد ان محررا من المنفى فى بابل اعد صياغة السفر حوالى عام ٥٧٣ ق.م . وأن نشاط حزقيال لم يمتد الى بابل بينما يوزع ارون نشاط حزقيال بين فلسطين وبابل . ويحدد

(1) Gelin, p. 418 .

(2) Pfeiffer, p. 525 , and, Gelin, p. 419.



أوسترلى وروبسون بداية الفترة الفلسطينية من نشاط حزقيال بعام  
٦٠٢ ق م٠ بينما يحددان عام ٥٩٧ ق م٠ كبداية لنشاطه فى المنفى (٣) .

وهكذا تأرجحت آراء النقاد بين القول بنشاط حزقيال فى فلسطين  
أو فى بابل ، وانتهت مجموعة منهم الى القول بفترتين . فترة بابلية  
وفرة فلسطينية مقرها اورشليم لحل المشاكل النقدية الناجمة عن تحديد  
نشاط حزقيال فى مكان واحد . ويلخص فون راد هذا الرأى الأخير  
من خلال الاقتراح التالى وهو وصول حزقيال الى بابل مع المجموعة  
التي سببت عام ٥٩٨ ق م٠ وهناك كلف بالنبوة فى عام ٥٩٣ ق م٠ ،  
ومارس نشاطه حتى عام ٥٧١ ق م٠ (٤)

اما فيما يتعلق بتأليف السفر ، فهناك اختلاف كبير بين علماء نقد  
العهد القديم حول هذا الموضوع وحول نصيب حزقيال نفسه فى عملية  
تأليف السفر . وقد انقسم العلماء فى هذا الصدد الى فريقين : الأول  
يعتقد ان حزقيال هو مؤلف السفر ان لم يكن فى شكله الحالى فعلى  
الأقل فى مادته الأساسية التي تكون منها . أما الفريق الثانى فينسب الى  
حزقيال بعض الأقوال الواردة فى السفر مفردة أو فى مجموعات صغيرة .  
اما وضع هذه الأقوال داخل السفر وتدوين السفر ذاته فكل هذا يعود  
الى كاتب أو مجموعة كتاب متأخرين قاموا بترتيب المادة وتنظيمها فى  
شكل كتاب ، وربما كان بعضهم تلاميذ لحزقيال ، ونتيجة لتقدم البحث  
الحديث فى سفر حزقيال فان غالبية العلماء تميل الى تبني هذا الرأى  
الثانى . بل لقد ذهب بعضهم الى حد رفض أية مساهمة من حزقيال فى  
تكوين السفر واكتفوا بنسبة بعض الأقوال الى حزقيال (٥) . وبهذا يكون  
الاتجاه السائد هو اعتبار السفر فى وضعه الحالى نتيجة عملية تحرير  
طويلة مرت بمراحل متعددة شهدت المرحلة الأولى منها وجود قطع مستقلة

---

(3) Gelin, p. 419, and Rowley, p. 105.

(4) Von Rad, p. 189. .

(5) Eissfeldt, p. 369, 372.

من السفر ، وأقوال متفرقة يرجح أنها تعود الى حزقيال الذى لم يكن كاتباً محترفاً ، أو رجل ادب حتى يتمكن من صياغة هذه الأقوال ووضعها فى شكل كتاب . بل كانت مهمته الموعظة واسداء النصح من خلال هذه الأقوال المستقلة التى نطق بها أمام مجموعات من الناس . وتعتبر هذه الأقوال عن تجارب حزقيال النبوية ، وأفعاله الرمزية ، وكلمات ليهوه على لسان حزقيال . وتشتمل أيضاً على تهديدات ومراثى وتحذيرات ووعود وتعليمات وتعاليم . وقد كتب حزقيال بعض هذه الأقوال قبل إعلانها ، كما أنه قدم بعض المواعظ قبل كتابتها . ويرجح كذلك أن يكون قد أعاد كتابة بعضها . فى هذه المرحلة أخذت هذه الأقوال وضعاً مستقلاً لبعض الوقت (٦) .

أما المرحلة الثانية من عملية تحرير السفر فقد شهدت تجميع بعض الأقوال فى شكل مجموعات داخلية ترتبط فيما بينها برابطة ما مثل تعبيرها عن تجربة حزقيال النبوية ، أو ارتباطها ببعض عن طريق كلمات أو عبارات أساسية تعتبر فاتيح لهذه المجموعات مثل كلمة « أصنام » فى الاصحاح السادس ، وكلمة « سيف » فى الاصحاح الحادى والعشرين . وقد تجمعت هذه المجموعات حول مضمون مشترك (٧) . وفى هذه المرحلة من المتوقع أن يحدث خلل فى السياق ، وادخال أقوال أو مجموعات أقوال ذات تواريخ مختلفة فى مكان واحد وتجاور نبوءات الوعد بنبوءات الوعيد ( انظر مثلاً ١١ : ١٤ - ٢١ ، ١٦ ، ٢٢ ، ٢٤ ) . وعلى هذا الأساس تم تكوين وحدات أدبية مستقلة تجتمع حول عامل ما أو كلمة ما ، أو غير ذلك من الروابط .

وفى المرحلة الثالثة والأخيرة تم توليف مجموعات المواد السابقة الذكر لتكوين السفر مع مراعاة الترتيب الزمنى والمنطقى لهذه المواد ،

---

(6) Gelin, p. 421.

(7) Ibid, p. 422.

ومواكبتها فى نفس الوقت لتطور نشاط حزقيال النبوى (٨) . ويبدو أن النبوءات ضد الأمم كانت آخر ما تم ادخاله فى موضعه الحالى من السفر فقطعت السياق بين الاصحاح الرابع والعشرين والاصحاح الثالث والثلاثين . وقد تم وضع الكتاب على شكله الحالى قبل نهاية السبى .

## ٢ - مضمون سفر حزقيال :

لم يكن حزقيال مجرد نبى ينطق ببعض الأقوال والمواعظ ولكنه كان أيضا رجل لاهوت يحاور ويناقش أبناء جيله المتمرد ويقدم الحجج والأدلة على قوله (٩) . وبالإضافة الى هذا هناك أيضا الاهتمام الواضح لدى حزقيال بالطقوس والأعمال الكهنوتية ، يظهر هذا واضحا فى حديثه عن اثم اسرائيل المتمثل فى تدنيس كل ما هو طاهر ومقدس مثل تدنيس مقدس الرب ( ٥ : ١١ ) ووضع الأصنام ورسمها على الجدران ( ٨ : ٧ وما بعدها ) وعبادة الاله تموز داخل بيت الرب ( ٨ : ١٤ ) وعبادة الشمس ( ٨ : ١٦ ) الى غير ذلك من أشكال العبادة الوثنية كتقديم القرابين على المرتفعات وتقديم العطايا واجازة الأبناء فى النار ( ٢٠ : ٢٨ - ١ ) ويتضح من كل هذه الأمور اهتمام حزقيال الكهنوتى وتفكيره المرتبط بالطقوس وبالطهارة والذى يتجلى فى اعتبار خطيئة اسرائيل تنجيس اسم الرب وتنجيس بيته وهو يقيس أعمال اسرائيل بمقياس الفرائض والأحكام والنواهي ، بل وينظر الى الخلاص من وجهة نظر طقوسية : « وأخلصكم من نجاساتكم » ( ٣٦ : ٢٩ ) « فى يوم تطهيرى اياكم من كل آثامكم ... » ( ٣٦ : ٣٣ ) . وكل هذا يشير الى أصول حزقيال المرتبطة بالتراث الكهنوتى على الرغم من أنه لم يقم بتولى اية وظيفة لها علاقة بالكهنوت وربما كان هذا هو السبب فى شعوره أحيانا بالتححرر من هذا التراث فقد اعتمد عليه وتحرر منه فى نفس الوقت مما كان له تأثيره الغامض على نبوة حزقيال ورسالته .

(8) Gelin, p. 423.

(9) Von Rad, p. 192.

ولقد كان لحزقيال ايضا رؤيته التاريخية التى فسر من خلالها التاريخ الاسرائيلى السابق ، وحاول عن طريقها تحليل وفهم احداث عصره التاريخية . وفى ايجاز شديد ، هذا التاريخ السابق هو تاريخ الخطيئة الاسرائيلية من وجهة نظر حزقيال . وقد مر هذا التاريخ بعدة مراحل : اولها فى نظر حزقيال مرحلة الاختيار الانهى وهى تمثل بداية العلاقة بين يهوه واسرائيل . وتاريخ هذه المرحلة يدور فى مصر مع الوحي باسم الاله واعطاء الوصية الاولى . وخلال هذه الفترة يقع الشعب فى الخطيئة برفض الوحي والاستمرار فى ممارسة العيادة المصرية القديمة . وهنا يقع ايضا اول رفض الهى لبنى اسرائيل : « فى يوم اخترت اسرائيل . . . وعرفتهم نفسى فى ارض مصر . . . قائلا انا الرب الهكم . فى ذلك اليوم رفعت لهم يدى لاخرجهم من ارض مصر الى الارض التى تجسستها لهم تفيض لبنا وعسلا . . . وقلت لهم . . . ولا تتنجسوا باصنام مصر . . . فتمردوا على . . . ولم يتركوا اصنام مصر . . . فقلت انى اسكب رجزى عليهم لاتم عليهم سخطى فى وسط ارض مصر » . ( ٢٠ : ٥ - ٨ ) .

وفى المرحلة الثانية من هذا التصور التاريخى لحزقيال يتغاضى الرب عن خطايا شعبه لسبب لا يتعلق بالشعب ولكن يتعلق بطهارة اسم الرب : « لكن صنعت لأجل اسمى لكيلا يتنجس امام عيون الأمم . . . فاخرجتهم من ارض مصر واتيت بهم الى البرية واعطيتهم فرائضى وعرفتهم احكامى . . . واعطيتهم ايضا سبوتى لتكون علامة بينى وبينهم ليعلموا انى انا الرب مقدسهم » . ( ٢٠ : ٩ - ١٢ ) ونتيجة هذه المرحلة الثانية لا تختلف عن نتيجة المرحلة الاولى : الاستمرار فى الخطيئة واستمرار الغضب الالهى : « فتمرد على بيت اسرائيل فى البرية . . . لم يسلكوا فى فرائضى ورفضوا احكامى . . . ونجسوا سبوتى كثيرا . . . فقلت انى اسكب رجزى عليهم فى البرية لافنائهم » . ( ٢٠ : ١٣ ) .

وفى المرحلة الثالثة من تاريخ الخطيئة الاسرائيلية ، يتغاضى الرب مرة اخرى عن خطايا شعبه ولنفس السبب السابق : « لكن صنعت لأجل

اسمى لكيلا يتنجس امام عيون الامم » . ( ٢٠ : ١٤ ) ويتجه الرب بفرائضه واحكامه الى الجيل الثانى من بنى اسرائيل مطالباً اياهم : « لكن عينى اشفقت عليهم عن اهلاكهم فلم افنهم فى البرية . وقلت لابنائهم فى البرية لا تسلكوا فى فرائض آبائكم ولا تحفظوا احكامهم ولا تتنجسوا باصنامهم » . ( ٢٠ : ١٧ - ١٨ ) . ولم يكن الجيل الثانى بأفضل من الجيل الاول فقد تشرب الخطيئة منهم : « فتمرد الأبناء على ... فقلت انى اسكب رجزى عليهم لأتم سخطى عليهم فى البرية » . ( ٢٠ : ٢١ ) .

وتدخل هذه السلسلة من الخطيئة فالغضب الالهى فالعفو الالهى فى مرحلتها الرابعة والاخيرة عندما تتكرر هذه الافعال فيحكم عليهم الرب بفرائض واحكام غير صالحة « ورفعت ايضاً يدى لهم فى البرية لافرقهم فى الامم واذربهم فى الاراضى ... واعطيتهم ايضاً فرائض غير صالحة واحكاماً لا يحيون بها ونجستهم بعباياهم » . ( ٢٠ : ٢٣ - ٢٥ ) ومن بين هذه الفرائض والاحكام اجازة الابن البكر فى النار . ( ٢٠ : ٢٦ ) .

وهكذا تصور حزقيال التاريخ الاسرائيلى منذ الاختيار ماراً باربعة مراحل تشتمل كل مرحلة على اربعة افعال اساسية : الوحي الالهى - المعصية الاسرائيلية - الغضب الالهى - العفو الالهى القائم على الرغبة الالهية فى حفظ الاسم الالهى طاهراً امام الامم . وحزقيال يرى هنا ان التاريخ الاسرائيلى السابق هو عبارة عن سلسلة من اشكال الفشل الالهى مع بنى اسرائيل ومن اشكال الغضب الالهى عليهم (١٠) . ونتوقع ان المرحلة الرابعة من هذا التصور التاريخى لحزقيال مرحلة مفتوحة تاريخياً وممتدة الى عصر حزقيال نفسه وربما الى ما بعد ذلك . فالخطيئة مستمرة

---

(10) Von Rad, p. 195.

ولا أحد يتوقع رد الفعل الالهي هذه المرة . وان كانت الفقرة ٣٥ من الاصحاح ٢٠ تتنبأ بيوم حساب عالمي لاسرائيل امام الشعوب : « وآتى بكم الى برية الشعوب واحاكمكم هناك وجها لوجه كما حاكمت آباءكم فى برية ارض مصر ٠٠٠ » ( ٢٠ : ٣٥ ) والهدف من هذا الحكم تطهير جماعة بنى اسرائيل والدخول معها فى رباط عهد جديد .

وعلى الرغم من وضوح الرؤية التاريخية عند حزقيال فيما يتعلق بهذه الحقبة القديمة من التاريخ الاسرائيلى نجده يعالج عصر الملكية معالجة سريعة ينقصها الوضوح التاريخى ومغلقة فى نفس الوقت بلغة مجازية غطت على الوصف التاريخى وجعلته غامضا . ولناخذ مثالا على ذلك بتاريخ اورشليم كما فهمه حزقيال . فكما ان تاريخ اسرائيل هو تاريخ الخطيئة فكذلك ايضا التاريخ الخاص بأورشليم . فهى من نشأتها الأولى مشوهة التاريخ نجسة : « هكذا قال السيد الرب لأورشليم . مخرجك ومولدك من ارض كنعان . ابوك امورى وامك حثية . اما ميلادك يوم ولدت فلم تقطع سرتك ولم تغسلى بالماء للتنظيف ٠٠٠ » ( ١٦ : ٣ - ٤ ) . ويتولى الرب هذه المدينة بالعناية الى ان اصبحت مملكة : « فبسطت ذيلى عليك وسترت عورتك وحلفت لك ودخلت معك فى عهد يقول السيد الرب فصرت لى . فحممتك بالماء وغسلت عنك دمائك ومسحتك بالزيت ٠٠٠٠٠ فصلحت لمملكة ٠٠٠ » ( ١٦ : ٨ - ٩ ، ١٣ ) وماذا كانت النتيجة ؟ بعد ان وصلت المدينة الى ما وصلت اليه من مجد عصت ربه ، وقطعت عهدها معه ، واختارت غيره وهنا يصور حزقيال المدينة بالزانبة التى تنتقل من جار الى آخر وتزنى مع الجميع : « فاتكلت على جمالك وزنيت على اسمك وسكبت زناك على كل عابر فكان له واخذت من ثيابك وصنعت لنفسك مرتفعات موشاه وزنيت عليها ٠٠٠ واخذت امتعة زينتك من ذهبى ومن فضتى التى اعطيتك وصنعت لنفسك صور ذكور وزنيت بها ٠٠٠ اخذت بنيك وبناتك الذين ولدتهم لى وذبحتهم لها طعاما ٠٠٠ وفى كل رجاساتك وزناك لم تذكرى ايام صباك اذ كنت عريانة وعارية ٠٠٠

وزنيت مع جيرانك بنى مصر ٠٠٠ وزنيت مع بنى آشور ٠٠٠ وكثرت  
زنالك فى ارض كنعان الى ارض الكلدانيين ٠٠٠٠ ما امراض قلبك اذ فعلت  
كل هذا فعل امرأة زانية سليطة ٠٠٠ ايتها الزوجة الفاسقة تأخذ اجنبيين  
مكان زوجها ٠٠٠ « ( ١٦ : ١٥ - ١٧ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٦ ، ٢٨ ،  
٣٠ ، ٣٢ ) . الاشارات فى هذه الاقتباسات كلها اشارات تاريخية  
دينية تشير الى علاقة اورشليم او اسرائيل بشكل عام بالأمم المحيطة بها  
وبخاصة مصر وآشور ، وتشير الى اندماج اسرائيل فى هذين الشعبين ،  
وتأثرها الدينى بهما وبكنعان ، وبعدها عن يهوه الذى اختارها لنفسه  
بينما هى اختارت زوجين اجنبيين مصر وآشور وهجرت زوجها يهوه .  
ولذلك يصدر الحكم التاريخى على اورشليم بوقوعها فى يد من  
احبتهم وهجرت يهوه من اجلهم « لذلك هانذا اجمع جميع محبيك الذين  
لذذت لهم وكل الذين احببتهم مع كل الذين ابغضتهم فاجمعهم عليك من  
حولك واكشف عورتك لهم لينظروا كل عورتك واسلمك ليدهم فيهدمون  
قبتك ويهدمون مرتفعاتك وينزعون عنك ثيابك وياخذون ادوات زينتك  
ويتركونك عريانة وعارية ٠٠٠ ويقطعونك بسيوفهم ٠٠٠ واحل غضبى بك  
فتتصرف غيرتى عنك فاسكن ولا اغضب بعد ٠٠٠ » ( ١٦ : ٣٧ ، ٣٩ ،  
٤٠ ، ٤٢ ) .

واذا كان هذا هو مصير اورشليم ، فالسامرة ايضا تستحق نفس  
المصير . « واختك الكبرى السامرة هى وبناتها الساكنة عن شمالك  
واختك الصغرى الساكنة عن يمينك هى سدوم وبناتها » صحيح ان اخطاء  
السامرة وسدوم لا ترقى الى اخطاء اورشليم : « ففسدت أكثر منهن  
فى كل طرقك ٠٠٠ ان سدوم اختك لم تفعل هى ولا بناتها كما فعلت انت  
وبناتك ٠٠٠ ولم تخطىء السامرة نصف خطاياك ٠٠٠ فاحلى ايضا  
خزيك انت القاضية على اخواتك بخطاياك ٠٠٠ » ( ١٦ : ٤٦ ، ٤٨ ،  
٥١ ، ٥٢ ) . وفى الاصحاح ٢٣ تتكرر نفس الصورة المجازية فتأخذ  
اورشليم اسم اهولبية وتأخذ السامرة اسم اهولة وأخذت المدينتان  
الزانيتان تتباريان فى زناهما : « يا ابن آدم كان امرأتان ابنتا ام واحدة

وزنتاً بمصر . فى صباحها زنتا . . . . . وكانتا لى وولدتا بنين وبنات واسماهما السامرة اهولة واورشليم أهوليبة . . وزنت اهولة من تحتى وعشقت محبيها اشور الأبطال . . . . . لذلك سلمتها لسيد عشاقها لسيد بنى اشور الذين عشقتهم هم كشفوا عورتها ، اخذوا بنيتها وبناتها وذبحوها بالسيف فصارت عبرة للنساء وأجروا عليها حكما . . . . . فلما رات اختها أهوليبة ذلك أفسدت فى عشقها اكثر منها وفى زناها اكثر من زنا اختها عشقت بنى اشور . . . . . وكشفت زناها وكشفت عورتها فجفتها نفسى كما جفت نفسى اختها » . ( ٢٣ : ٢ - ٥ ، ٩ - ١٢ ، ١٨ ) ويقع الحكم على على المدينتين الزانيتين فى الصورة التالية : « هانذا اهيح عليك عشاقك . . . . . وآتى بهم من كل جهة . بنى بابل وكل الكلدانيين . . . . . ومعهم كل بنى اشور . . . . . فيأتون عليك بأسلحة مركبات وعجلات وجماعة شعوب يقيمون عليك الترس والمجن والخوذة من حولك واسلم لهم الحكم فيحكمون عليك بأحكامهم . . . . . افعل بك هذا لأنك زנית وراء الأمم لأنك تتجست بأصنامهم » . ( ٢٣ : ٢٢ - ٢٤ ، ٣٠ ) .

هذه الصورة التاريخية المجازية تخضع خضوعاً كلياً لنظرة حزقيال اللاهوتية فهو يفسر الأحداث التاريخية الواقعة باسرائيل على انها رد فعل الهى تجاه اسرائيل التى اختارها ودخل معها فى علاقة خاصة . ولكنها تنكث بالعهد الموثوق بينها وبين الرب فتستحق ما وقع وما سيقع بها من ازمات تاريخية . وتستحق الحكم الالهى عليها بالخضوع لأشور وبابل ومصر . وهو يصبغ هذا كله من وجهة نظر خلاصية فالرب يتولى اسرائيل بالعباية ويخلصها لا لأنها تستحق ذلك ولكن حرصاً من الرب على قداسة اسمه . ويتضح من هذا التدخل الالهى بالخلاص سيطرة الخطيئة على اسرائيل التى نشأت على الخطيئة وترتبت على المعصية والتمرد الى ان أصبحت الخطيئة متأصلة فيها ، فاضحت غير قادرة على تحقيق الخلاص لنفسها ، وأصبح التدخل الالهى ضرورة ملحة . واصبحت وظيفة النبى لا تتوقف عند حد تبليغ الرسالة الالهية ولكن اتسعت لى يصبح النبى رقيباً على شعبه ( ٣٣ : ١ - ٩ ) يحذر



من الخطر القادم الذى يهددهم ، ويواسيهم ، ويقدم لهم النصيحة وقت الحاجة . هذه الرقابة جماعية وفردية فى نفس الوقت . فقد أصبح النبى بها مسئولا عن الجماعة وعن الفرد مستقلا عن جماعته . ومن خلال هذه المسئولية النبوية عن الجماعة والفرد أصبح النبى علامة لاسرائيل ( ١٢ : ٦ ) وحياته مثلا على ما يقع للجماعة والفرد من معاناة ناجمة عن الحكم الالهى عليها . ( ١٢ : ١٧ وما بعدها ) ويحمل النبى اثم بيت اسرائيل واثم بيت يهوذا ( ٤ : ٤ - ٨ ) . وهكذا يشترك النبى مشاركة فعلية فى الدمار الذى سيحدث وهو اول من سيعانى فى هذا الخصوص .

ويشترك حزقيال مع ارميا فى هذا التصور الخاص باصالة الخطيئة فى بنى اسرائيل ، وفى ضرورة التدخل الالهى لتحقيق الخلاص . وان هذا يتم من خلال تغيير طبيعة الانسان الاسرائيلى ، وجبله من جديد على الطاعة باعطائه قلبا جديدا بدلا من القلب القديم الذى تدرس على المعصية . وبالإضافة الى هذا يجعل الرب روحه فى داخل جماعة بنى اسرائيل وبهاتين الوسيلتين يتحقق الخلاص : « واعطيتكم قلبا جديدا واجعل روحا جديدة فى داخلكم وأنزع قلب الحجر من لحمكم واعطيتكم قلب لحم . . واجعل روحى فى داخلكم واجعلكم تسلكون فى فرائضى وتحفظون احكامى وتعملون بها . وتسكنون الأرض التى اعطيت آباءكم اياها وتكونون لى شعبا وانا اكون لكم الها واخلصكم من كل نجاساتكم . . لا من اجلكم انا صانع يقول السيد الرب فليكن معلوما لكم . . » ( ٣٦ : ٢٦ - ٢٩ ، ٣٢ ) . وكذلك يشترك حزقيال مع ارميا فى الحديث عن المسيح الذى سيأتى وعن الملك داود الذى سيكون ملكا على بنى اسرائيل وعن الراعى الذى سيتولى امر بنى اسرائيل . وفى حزقيال ٢١ : ٢٧ ترد عبارة « حتى يأتى الذى له الحكم » . وكذلك فقرأ : « واصيرهم أمة واحدة فى الأرض على جبال اسرائيل ولك واحد يكون ملكا عليهم كلهم ولا يكونون بعد أمتين ولا ينقسمون بعد الى مملكتين ولا يتنجسون بعد باصنامهم . . . وداود عبرى يكون ملكا عليهم ويكون

لجميعهم راع واحد فيسلكون فى أحكامى ويحفظون فرائضى ويعملون بها ٠٠٠ واكون لهم ألها ويكونون لى شعبا « ٣٧ : ٢٢ - ٢٤ ، ٢٧

هكذا تتشابه صورة الخلاص عند كل من ارميا وحزقيال . ما يشير الى تأثير للأول على الثانى . وهذا بطبيعة الحال ليس ببعيد فالنبيان عاشا فى فترة زمنية واحدة وعاصرا نفس الأحداث تقريبا . وأوضاع بنى اسرائيل فى نبوة حزقيال ما هى الا امتداد لنفس الأوضاع الواردة فى نبوة ارميا . وقد انفرد حزقيال بفكرة الخلاص المرتبط بالرغبة الالهية فى الحفاظ على قداسة الاسم الالهى من خلال العفو عن اسرائيل : « ليس لاجلكم انا صانع يا بيت اسرائيل بل لأجل اسمى القدوس الذى نجستموه فى الأمم حيث جئتم فأقدس اسمى العظيم المنجس فى الأمم ٠٠٠ فتعلم الأمم انى انا الرب يقول السيد الرب حين اتقدس فيكم قدام أعينهم ٠٠٠ » ( ٣٦ : ٢٢ - ٢٣ ) .

وفى النهاية لقد كان حزقيال صاحب تجربة نبوية قوية بنيت على اساس من الشعور الدينى الجارف الذى اجتاح حزقيال وجعله يلعب دورا بارزا فى الخطة الالهية لبنى اسرائيل . وقد تملكته الروح الالهية فاعطت تجربته الدينية مسحة صوفية . وقد اجتمعت فيه بعض الصفات التى ميزته عن غيره من انبياء العهد القديم فهو نبى وكاهن وواعظ وكاتب ومنتبىء بالدمار والخلاص صاحب رؤى وعقلانى فى نفس الوقت . مفكر صاحب مشاعر قوية ، رجل احلام وواقعى الى غير ذلك من المتناقضات التى ذخرت بها شخصيته . وقد كانت هذه الصفات معبرة عن طبيعة العصر بما ذخر من متناقضات تاريخية ودينية وأزمات ادت الى ازدواجية حتمية فى بنية الجماعة الاسرائيلية وعلى المستويات الدينية والسياسية وما يتبعها من انعكاسات على الحياة الاسرائيلية . وقد كان حزقيال متفاعلا اشد التفاعل مع أحداث عصره ممزقا بين عالمين العالم الذى انهار امام عينه والعالم الجديد الذى سيأتى . وفى هذه المحنة يضع اسس الأمة الجديدة والهيكلى الجديد متأثرا فى ذلك بالصبغة الكهنوتية

من ناحية وبعتماده على التراث المرتبط بسفر التثنية من ناحية اخرى .  
ومن اهم معالم هذا التراث التثنوى الارتباط الوثيق بين النبوة والعقيدة  
بما تحوى من طقوس وشرائع وفهم للتاريخ . ويظهر عند حزقيال ايضا  
تأثير قانون القداسة الوارد فى اللاويين ١٧ - ٢٦ . كما يبدو من وصف  
الهيكل والقرايين أن حزقيال اقدم من القانون الكهنوتى خاصة وانه لا يذكر  
الكاهن الأكبر فى سفره على الاطلاق .

وتأثير حزقيال على تطور الديانة اليهودية ملحوظ . فهو يعتبر  
اول مفكر لاهوتى عقائدى فى اليهودية . وقد اختلف كثيرا عن الانبياء  
الذين سبقوه فى نظرتهم الدينية التاريخية خاصة فى اعتباره التاريخ  
الاسرائيلى تاريخا للخطيئة . وفى الوقت الذى اعتبرت فيه فترة الحياة  
الاسرائيلية فى صحراء سيناء فترة مثالية فى التاريخ الاسرائيلى عند  
معظم الانبياء السابقين عليه اعتبرها حزقيال حلقة فى سلسلة الخطيئة  
الاسرائيلية . فالخطيئة تحتل عنده مكانة بارزة وهى مفتاح فهمه  
للتاريخ ، واسرائيل صاحبة العلاقة الخاصة بالرب من خلال العهد  
اصبحت عنده اسرائيل الخطيئة ، اسرائيل الزانية التى هجرت زوجها  
الى آخرين مغترة بقوتهم وبطرقهم فاستحقت العقاب الالهى الذى تمثل  
تاريخيا فى خضوعها السياسى والدينى لآشور وبابل ومصر . . . .

وقد كان لحزقيال ايضا تأثيره الواضح فى تطور التفكير الاخلاقى  
الفرد الى الفعل الاخلاقى فيحقق لنفسه الخلاص : « يا ابن آدم ان  
الفرد الى الفعل الاخلاقى فيحقق لنفسه الخلاص : « يا بنى آدم ان  
أخطأت الى ارض وخانت خيانة فمددت يدي عليها . . . وكان فيها هؤلاء  
الرجال الثلاثة نوح ودانيال وايوب فانهم انما يخلصون انفسهم ببرهم . . .  
انهم لا يخلصون بنين وبنات هم وحدهم يخلصون . . . » ( ١٤ :  
١٢ - ٢٠ ) . ويظهر هذا التطور للتفكير الاخلاقى المرتبط بالفرد فى  
نقض حزقيال للمثل المعروف فى العهد القديم والذى ربط مصير الأبناء  
بمصير الآباء ومصير الجيل الحالى بمصير الاجيال السابقة . يقول  
السفر : « وكان الى كلام الرب قائلا : ما لكم انتم تضربون هذا المثل

على أرض اسرائيل قائلين الآباء اكلوا الحصرم واسنان الأبناء ضرت  
 حتى انا يقول السيد الرب لا يكون لكم من بعد ان تضربوا هذا المثل فى  
 اسرائيل ها كل النفوس هى لى نفس الأب كنفس الابن كلاهما لى . النفس  
 التى تخطىء هى تموت والانسان الذى كان بارا وفعل حقا وعدلا . . .  
 فهو بار حياة يحيا يقول السيد الرب « ( ١٨ : ١ - ٩ ) وترد فى  
 الاصحاح الثامن عشر مجموعة من الأفعال الأخلاقية التى تحدد الفعل  
 الأخلاقى وتحكم على فاعله بالحياة فى النهاية ومنها على سبيل  
 المثال : « ولم ينجس امرأة قريبه ولم يقرب امرأة طامثا ولم يظلم  
 انسانا بل رد للمديون رهنه ولم يغتصب اغتصابا بل بذل خبزه للجوعان  
 وكسا العريان ثوبا ولم يعط بالربا ولم يأخذ مراهه وكف يده عن الجور  
 وأجرى العدل الحق بين الانسان والانسان . . . » ( ١٨ : ٦ - ٨ ) .  
 ويدخل فى البر أيضا بعض الأفعال الدينية مثل : « لم يأكل على الجبال  
 ولم يرفع عينه الى اصنام بيت اسرائيل . . . وسلك فى فرائض وحفظ  
 احكامى ليعمل بالحق » ( ١٨ : ٦ ، ٩ ) من يفعل هذه الأفعال  
 السابقة « فهو بار . حياة يحيا » ويتضح من اختلاط الأفعال الدينية  
 بالأفعال الأخلاقية ان كلمة (بار) استخدمت لتعبر عن الفعل الانسانى  
 الخير دينيا كان أو اخلاقيا . فالكلمة (بر) و (بار) جعلت لنا بين  
 الفعل الدينى والفعل الأخلاقى دون فصل بينهما . وهذا هو المتوقع  
 فى ديانة لا تفصل الفعل الأخلاقى عن الفعل الدينى طالما ان الدين هو  
 مصدر الأخلاق فى النهاية .

ويزداد التأكيد على دور الفرد واستقلاله عند حزقيال بضرب مزيد  
 من الأمثلة التى تؤكد على أن هذا التطور فى النظام الأخلاقى لم يكن  
 تطورا طارئاً أو ضعيفا عند حزقيال . فقد عالج الموضوع معالجة  
 مفصلة زودها بالأمثلة التى اتت فى شكل يشبه التشريعات أو الأحكام فى  
 صياغتها مثل : « فان ولد ابنا معتنفا سفاك دم ففعل شيئا من هذه ولم  
 يفعل كل تلك . . . لا يحيا . قد عمل كل هذه الرجاسات فموتا يموت  
 دمه يكون على نفسه » ( ١٨ : ١٠ - ١٣ ) وكذلك : « وان ولد

ابنا رأى جميع خطايا ابيه التى فعلها فرآها ولم يفعل مثلها .....  
فانه لا يموت باثم ابيه . حياة يحيا . اما ابوه فلأنه ظلم ظلما واغتصب  
اخاه اغتصابا وعمل غير الصالح بين شعبه فهو ذا يموت باثمه » . ( ١٨ :  
١٤ - ١٨ ) ويزداد الأمر دقة وحدة فى التأكيد على أن اختلاف الفعل  
الانسانى هو المحدد للحكم الدينى الاخلاقى وان الأمر لا علاقة له بالرابطة  
العرقية او بالعلاقة الأسرية او بغير ذلك من الروابط : « وانتم تقولون  
لماذا لا يحمل الابن من اثم الأب ..... الابن لا يحمل من اثم الأب والأب  
لا يحمل من اثم الابن . بر البار عليه يكون وشر الشرير عليه يكون » .  
( ١٨ : ١٩ - ٢٠ ) وامتدادا لذلك : « فاذا رجع الشرير عن جميع  
خطاياہ التى فعلها ..... فحياة يحيا لا يموت ..... واذا رجع البار عن  
بره وعمل اثمًا ..... كل بره الذى عمله لا يذكر » . ( ١٨ : ٢١ - ٢٤ ) .  
كل هذه الاقتباسات وغيرها فى سفر حزقيال تشير الى تطور  
التدين الشخصى مستقلا عن التدين الجماعى الذى عهدناه من قبل فى  
العهد القديم حيث صورت جماعة بنى اسرائيل على إنها جماعة الرب  
والعضو فيها هو عضو فى جماعة الرب يحمل اثمها ويتحمل  
وزرها . وقد طغت هذه الصورة على الروح الفردية ومنعت تطور  
التجربة الدينية الفردية الذاتية المستقلة عن تجربة الجماعة وانتقلت اثم  
الآباء الى الأبناء . وعلى الرغم من هذا التطور الجرىء فى اعتبار  
الفعل الانسانى هو الفصل فى الحكم على الأفراد عند حزقيال الا أن  
تفكيره هذا لم يخل من تناقض غير قابل للحل . ففى اعتبار التاريخ  
الاسرائيلى الماضى تاريخا للخطيئة وقع الفرد ضحية حكم حزقيال الجماعى  
على الشعب بالهلاك ، وان كنا نعترف بأن هذا الحكم الجماعى ليس  
جديدا عند حزقيال فقد سبقه الى ذلك آخرون . ولكن فى محيط تفكيره  
الاخلاقى الجديد كان لابد من البحث عن تبرير أخلاقى يمنع سقوط الفرد  
ضحية لفعل الجماعة ويتواكب مع النظرة الاخلاقية الجديدة عند حزقيال  
ولعل العامل الوحيد الذى نستطيع أن ندفع به هذا التناقض هو اعتماد  
حزقيال على الخلاص الالهى النهائى الذى سيتم للجميع لولا أن حزقيال  
ربط هذا الخلاص بالرغبة الالهية فى الحفاظ على الاسم الالهى مقدسا

فى الأمم بما يعنى أن الحطيئة الاسرائيلية خطيئة جماعية اصيلة لا يمكن محوها . وربما يكون هناك مخرج آخر من هذا التناقض فى حديث حزقال عن البقية الناجية فى الاصحاح الرابع عشر الذى وردت فيه اصلا فكرة استقلال الفعل الفردى عن الفعل الجماعى . فبدلا من القضاء كلية على اورشليم وسكانها يبقى الرب على جماعة صغيرة تسمى البقية ( ١١ ) : « كم بالحرى ان ارسلت احكامى الرديئة على اورشليم سيفا وجوعا ووحشا رديئا . ووبا لاقطع منها الانسان والحيوان فهو ذا بقية فيها ناجية تخرج بنون وبنات . . فتتظرون طريقهم واعمالهم وتتعززون عن الشر الذى جلبته على اورشليم . . . فتعلمون انى لم اصنع بلا سبب كل ما صنعتها فيها . . » ( ١٤ : ٢١ - ٢٣ ) واذا كان هذا هو المخرج فهناك تساؤلات لا توجد لها اجابة فى السفر . منها مشكلة تحديد « البقية الناجية » . فهل البقية الناجية جماعة اختيرت باختيار عشوائيا لتنجو بما يعنى انها تضم الخير والشرير ام انها جماعة خيرة ؟ وان كان ذلك فهل تضم كل الاخيار فى اورشليم ام هى مجردة نخبة مختارة من بين الاخيار ؟ . والتسائل الثانى هو لماذا اختيرت هذه البقية اذ يبدو ان اختيارها ليس مبني على العامل الاخلاقى اى لانها البقية الخيرة ولكنها اختيرت لكى تكون آية او دليلا تسترشد به البقية غير الناجية ان صح هذا التعبير - على طريقهم واعمالهم ، كما يقول النص الذى لم يحدد ان كانت هذه الطريقة وتلك الاعمال خيرة ام لا . والهدف من الاسترشاد بالطريقة والاعمال هو : « فتعلمون انى لم اصنع بلا سبب كل ما صنعتها فيها » ( اى فى اورشليم ) . ان فض التناقض فى هذه التساؤلات هو الذى سيحدد ان كان هذا الحكم فى مصلحة الفرد ام ليس فى مصلحته .

وعلى كل حال ، لقد دعم حزقيال هذا البناء الاخلاقى للدين ودور الفرد فيه بمفهومين آخرين : الاول مفهوم الثواب والعقاب ، والثانى

(11) Gelin, p. 432.

مفهوم البعث . وقد اقتبسنا فيما سبق ما يدل على المفهوم الأول وهو بلا شك مرتبط بالفعل الفردي لا الجماعى : « النفس التى تخطىء هى تموت . والانسان الذى كان بارا وفعل حقا وعدلا ... حياة يحيا » . ( ١٨ : ٤ - ٩ ) . ومما لا شك فيه ان الثواب والعقاب كلا منهما يأتى فرديا لا جماعيا : « بر البار عليه يكون وشر الشرير عليه يكون » والفقرة السابقة تقول : « الابن لا يحمل من اثم الأب والأب لا يحمل من اثم الابن » ( ١٨ : ٢٠ ) . كل هذا بطبيعة الحال يدل دلالة قاطعة على ان الثواب والعقاب لا شك واقعان ، وانهما مرتبطان بنوعية الفعل الانسانى على المستوى الفردي . وهذا كله يؤكد على أهمية الفرد فى هذا البناء الأخلاقى للدين عند حزقيال .

اما مفهوم البعث فهو مفهوم متناقض عند حزقيال . وهذا التناقض هو الذى يجعل ربطه بالتفكير الأخلاقى عند حزقيال صعبا . والأمر هنا لا يتعلق بالقول بالبعث أو انكاره . اذ لا شك فى ان حزقيال يقول بالبعث ويعتقد فيه . ونقطة التناقض هنا هى ان حزقيال يتحدث عن بعث جماعى وهذه النقطة هى التى تجعل الصلة بين فكرة البعث بالبناء الأخلاقى للدين عند حزقيال ضعيفة . والمقصود هنا بالبعث الجماعى أنه بعث مرتبط بفكرة الخلاص الجماعى لاسرائيل اى ان البعد السياسى لهذا البعث هو الذى يكتسب أهمية خاصة عند حزقيال ويبعده فى نفس الوقت عن البعد الأخلاقى الذى ارتبط بالتركيز على دور الفرد وأهميته كما رأينا من قبل .

فى الاصحاح السابع والثلاثين ترد رؤيا العظام التى تبدأ على النحو التالى : « كانت على يد الرب فأخرجنى بروح الرب وانزلنى فى وسط البقعة وهى ملانة عظاما وأمرنى عليها من حولها واذا هى كثيرة جدا على وجه البقعة واذا هى يابسة جدا فقال لى يا ابن آدم اتحيا هذه العظام . فقلت ياسيد الرب أنت تعلم . فقال لى تنبأ على هذه العظام وقل لها ايتها العظام اليابسة اسمعى كلمة الرب ... هانذا

ادخل فيكم روحا فتحيون واضح عليكم عصبا واكسيكم لحما وابسط عليكم  
جلدا واجعل فيكم روحا . . . فتنبأت كما أمرت وبينما انا اثنبا كان صوت  
واذا رعرش فتقاربت العظام كل عظم الى عظمه ونظرت واذا بالعصب  
واللحم كساها ووسط الجلد عليها من فوق وليس فيها روح . فقال لى  
تنبا للروح . . . فتنبأت كما امرنى فدخل فيهم الروح فحيوا وقاموا على  
أقدامهم جيش عظيم جدا « ( ١٢ ) .

من هذا الاقتباس السابق يتضح لنا اعتقاد حزقيال فى البعث  
وامكانيته وكيفيته ولكن الذى ينقص هذا الفهم للبعث هو ربطه بفكرة  
الثواب والعقاب حتى تتضح الرؤية الأخلاقية للبعث أو بمعنى آخر حتى  
يتضح البعد الأخلاقى لفكرة البعث . فالفقرات التالية توضح ان هذا  
البعث لا علاقة له بذلك انما هو بعث سياسى بضرب المثل على امكانية  
جمع بنى اسرائيل من جديد ووضع نهاية للسبى وما تسبب فيه من شتات  
للجماعة الاسرائيلية . هكذا يبدأ تفسير هذه الرؤيا : « ثم قال لى يا ابن آدم  
هذه العظام هى كل بيت اسرائيل . هاهم يقولون يبست عظامنا وهلك  
رجاؤنا . قد انقطعنا . هانذا افتح قبوركم واصعدكم من قبوركم يا شعبى  
واتى بكم الى ارض اسرائيل . . . واجعل روحى فيكم فتحيون واجعلكم  
فى ارضكم فتعلمون انى انا الرب تكلمت وافعل » . ( ٣٧ : ١١ - ١٤ ) .  
والذى يؤكد على خلو هذه الرؤيا البعثية من البعد الأخلاقى انه  
حتى فى تفسيره على انها تشير الى البعث الجماعى لبنى اسرائيل  
لم تشر من قريب أو من بعيد الى امكانية حساب بنى اسرائيل كجماعة  
على سابق افعالهم . فهى اذن رؤيا خلاصية بحتة تتنبأ بمستقبل سياسى  
لجماعة بنى اسرائيل فى شكل « امة واحدة » عليها « ملك واحد »  
كما تتنبأ بعودة العلاقة الخاصة بين هذه الامة والاله : « اخلصهم من  
كل مساكنهم التى فيها اخطاوا واطهرهم فيكونون لى شعبا وانا اكون  
لهم الها . . . واقطع معهم عهد سلام فيكون معهم عهدا مؤبدا » .  
( ٣٧ : ٢٣ - ٢٨ ) . فهو اذن بعث للخلاص وليس للحساب .

( ١٢ ) حزقيال ٣٧ : ١ - ١٠



وهذا يتفق الى حد ما مع نظرة حزقيال الخاصة يتمكن الخطيئة من الجماعة وان خلاصها عبارة عن منحة الهية حيث يضع الرب فى الجماعة روحا جديدة وقلبا جديدا ويجعلها تسلك فى فرائضه وتحفظ احكامه وتعمل بها . انه تحول جماعى لا يقيم وزنا لحرية الارادة الانسانية ولا يقيس الخلاص بمقاييس فردية . انه عهد جديد بين الرب والشعب يضمن العفو العام ، ويمنح هذه الروح الجديدة التى ستمكن الجماعة من طاعة الوصايا والمحافظة على الفرائض والاحكام .

وعلى الرغم من هذا كله فقد كانت نبوة حزقيال بشكل عام من اهم نبوات العهد القديم لما تركته من آثار واضحة على تطور الديانة اليهودية ، ولما تركه حزقيال نفسه من تأثير على النبوات التى ظهرت بعده وبخاصة على زكريا ودانيال وعلى كتاب الادب الأبوكالپتيكى ، وعلى كتاب ادب الحكمة الاسرائيلى ، وكذلك تأثيره على تطوير الخدمة الدينية فى الهيكل ، والاهتمام بقوانين الطهارة ، وبالأحكام والفرائض وبالطقوس وبالجانوب الأخلاقية فى الدين . وبهذا كله استحق حزقيال لقب « أبو اليهودية » (١٣) لما وضعه من أسس دينية وأخلاقية لليهودية .

## ثانيا - اشعياى الثانى :

سبق ان ذكرنا عند الحديث عن النبى اشعياى ان علماء النقد قسموا سفر اشعياى الى ثلاثة أقسام مستقلة ، واعتبروا القسم الأول الذى يضم الاصحاحات ١ - ٣٩ من تأليف النبى اشعياى فى القرن الثامن قبل الميلاد . أما بقية اصحاحات السفر فقد قسموها الى قسمين . القسم الأول يضم الاصحاحات ٤٠ - ٥٥ ونسبت الى اشعياى آخر أطلق عليه اسم اشعياى الثانى . والقسم الثانى يضم الاصحاحات ٥٦ - ٦٦ ونسبت الى اشعياى ثالث أطلق عليه اسم اشعياى الثالث .

وهناك مجموعة من الأسباب دعت علماء النقد الى تقسيم سفر اشعيا على هذا النحو واعتبار القسم الأول من نتاج القرن الثامن قبل الميلاد . بينما يعود القسمان الثانى والثالث الى القرن السادس قبل الميلاد . ومن الأسباب التى أدت الى عزل الاصحاحات ٤٠ - ٥٥ واعتبارها قسما مستقلا أن هذه الاصحاحات تتحدث عن نهاية السبى وعن الفترة المحصورة بين انتصارات كورش الفارسى على ليديا ٥٤٦ ق.م . وسقوط بابل ٥٣٩ ق.م . ومن ناحية اخرى لاحظ علماء النقد أن الاصحاحات ٤٠ - ٥٥ تعالج موضوع التوحيد معالجة لاهوتية دقيقة ومفصلة وباستخدام مصطلحات دينية واضحة لم يسبق لها وجود فى العهد القديم . هذا بالإضافة الى اختلاف الأفكار الخلاصية فى اشعيا الثانى عنها عند اشعيا النبى . كما أن هناك اختلافا واضحا فى النظرة الى الأمم الأجنبية التى يرى اشعيا الثانى إمكانية تحولها وهدايتها . وبالإضافة الى هذا وذاك فهناك اختلافات أسلوبية واضحة بين الاثنتين .

وعلى الرغم من هذه الاختلافات فهناك أمور مشتركة بين الأقسام الثلاثة للمسفر منها استخدام التعبير قدوس اسرائيل ، واشتراكها فى فكرة خشية الله وتقواه والتواضع تجاهه الى غير ذلك من العناصر التى ميزت التجربة الدينية عند النبى اشعيا ، والتى جعلت التراث اليهودى ينظر الى سفر اشعيا على أنه عمل واحد لكاتب واحد بصرف النظر عن المشاكل التاريخية والأدبية الناجمة عن هذه النظرة .

وتشتمل الاصحاحات ٤٠ - ٥٥ على مقدمة ٤٠ : ١٠ - ١١ وعلى خاتمة ٥٥ : ١٠ - ١٣ تمجدان قدرة الله وعمله فى التاريخ . وتهتم الاصحاحات ٤٠ - ٤٨ بالسبى الاسرائيلى فى بابل بينما تهتم الاصحاحات ٤٩ - ٥٥ بعودة صهيون . وقد توصل علماء النقد الى عزل ما يقرب من خمسين وحدة ذات أجناس أدبية متنوعة داخل هذه الاصحاحات منها نبوءات متنوعة وويلات وتحذيرات ورسائل ومحاورات ورؤى واشارات تاريخية وترانيم وتكرر فى هذه الاصحاحات موضوعات متشابهة مثل

تكرار بعض الأحداث الهامة فى تاريخ اسرائيل ، والعودة الى فلسطين والدور المسكونى لاسرائيل وهداية الأمم وتحولها ويهوه كاله واحد خالق مسيطر على التاريخ .

ومن خلال رؤية اشعياى الثانى التاريخية تبرز ثلاث فترات هامة فى التاريخ الاسرائيلى : الفترة الابراهيمية ، وفترة الخروج والغزو ، ثم الفترة الداوودية . ويركز اشعياى الثانى على التراث الاسرائيلى من خلال شخصيات ابراهيم وموسى وداوود . ومن الواضح ايضا اهتمام اشعياى الثانى بفكرة التوحيد التى اعاد صياغتها فى لغة مباشرة قوية فريدة من نوعها فى العهد القديم حيث تصادفنا العبارات التالية فى الحديث عن الالهية طبيعتها وصفاتها : « فبمن تشبهون الله واى شبه تعادلون به » ( ٤٠ : ١٨ ) . « فبمن تشبهوننى فأساويه » ( ٤٠ : ٢٥ ) « اله الدهر الرب خالق اطراف الأرض لا يكل ولا يعيا » ( ٤٠ : ٢٨ ) « انا الاول وانا الآخر ولا اله غيرى » ( ٤٤ : ٦ ) « انا الرب صانع كل شىء ناشر السموات وحدى باسط الأرض » ( ٤٤ : ٢٤ ) « انا الرب وليس آخر . لا اله سواى » ( ٤٥ : ٥ ) « مصور النور وخالق الظلمة صانع السلام وخالق الشر » ( ٤٥ : ٧ ) « بمن تشبهوننى وتسووننى وتمثلوننى لنتشابه » ( ٤٦ : ٥ ) . كل هذه الفقرات تشير الى تنزيه الاله الخالق عن خلقه ومنع تشبيهه ومساواته وتمثيله باى شىء من خلقه . وهى بلا شك افكار جديدة على لغة العهد القديم (١٤) .

ويربط اشعياى الثانى ايضا بين قدرة الرب الخالقة وقدرته المذلصة . فخلق العالم وخلص اسرائيل من اهم اعمال الرب وهما مرتبطان ببعضهما البعض (١٥) . ويلاحظ ايضا ان هناك نزعة عالمية تطغى على رؤية اشعياى الثانى فى الالهية فالاله كل الأرض ( ٥٤ : ٥ ) وخلصه يمتد الى كل الأرض « فقد جعلتك نورا للأمم لتكون خلاصى الى اقصى

(14) Pfeiffer, p. 476 - 7.

(15) S. H. Blank , Prophetic Faith in Isaiah, Detroit, 1967, p. 114

الأرض » ( ٤٩ : ٦ ) وستحول كل الأمم الى عبادته والسجود له .  
هذه النزعة العالمية أدت بالضرورة الى الحديث عن التبشير بالاله  
الواحد والدعوة اليه : « لكي يعلموا من مشرق الشمس ومن مغربها ان  
ليس غيرى . انا الرب وليس آخر . مصور النور وخالق الظلمة صانع  
السلام وخالق الشر انا الرب صانع كل هذه » ( ٤٥ : ٥ - ٧ ) .  
وفي موضع آخر تتضح الرغبة لدى اشعياء الثانى فى هداية العالم :  
« اليس انا الرب ولا اله آخر غيرى . اله بار ومخلص . ليس سواى .  
التفتوا الى واخلصوا يا جميع اقاصى الأرض لانى انا الله وليس آخر .  
انه لى تجثو. كل ركبة يحلف كل لسان » ( ٤٥ : ٢١ - ٢٣ ) .  
وهكذا يتخذ العهد بالعبادة لله وتحقيق الخلاص وجهة عالمية فالاله  
ليس اله اسرائيل فقط ، والخلاص ليس لاسرائيل وحدها . وان كان  
اشعياء الثانى يجعل معرفة الأمم بالاله الواحد وبالخلاص من خلال  
اسرائيل التى تم تحديدها فى اشعياء الثانى على انها « بقية اسرائيل »  
( ٤٦ : ٣ ) أو انها « فقراء الرب » أو « بائسوه » ( ٤٩ : ١٣ )  
أو الذين حفظوا الشريعة فى قلوبهم ( ٥١ : ٧ ) أو « عبيد الرب »  
( ٤٤ : ١ ، ٥٤ : ١٧ ) . وحيانا باستخدام عبارة « نسل اسرائيل »  
بالمعنى الدينى لها ( ٤٤ : ٣ ) .

وتتضح القدرة الخلاصية للرب من خلال استخدامه للملوك الوثنيين  
كأداة الهية يتم من خلالها توقيع العقاب الالهى على اعداء اسرائيل وتحقيق  
اهل العودة للمسيبين . ويتحقق هذا من خلال الملك الفارسى كورش الذى  
يطلق عليه اشعياء الثانى لقب « المسيح » ( ٤٥ : ٢٧ ) أو « الراعى »  
( ٤٤ : ٢٨ ) . فعلى يد كورش سيتم سقوط بابل واعادة بناء اورشليم  
وتأسيس الهيكل ( ٤٤ : ٢٨ ) . ويتنبأ اشعياء الثانى بهزيمة بابل  
وسقوطها : « انزلى واجلسى على التراب ايتها العذراء ابنة بابل اجلسى  
على الأرض بلا كرسى يا ابنة الكلدانيين . . . . . اجلسى صامتة وادخلى فى

الظلام يا ابنة الكلدانيين لأنك لا تعودين تدعين سيدة الممالك » .  
( ٤٨ : ١ - ٥ ) .

ويصور اشعياى الثانى عودة المسبيين الى اورشليم فى شكل خروج جديد تحت قيادة الرب : « اخرجوا من بابل اهربوا من ارض الكلدانيين » ( ٤٨ : ٢٠ ) وينظر اشعياى الثانى الى الخروج من بابل على انه تكرار للخروج من مصر ويذكر المسبيين بقوة الرب وقدرته فى الماضى : « استيقظى استيقظى البسى قوة يا ذراع الرب . استيقظى كما فى ايام القدم كما فى الادوار القديمة . . . . الست انت هى المنشفة البحر مياه الغمر العظيم الجاعلة اعماق البحر طريقا لعبور المفيدين . ومفديو الرب يرجعون ويأتون الى صهيون بالترنم . . . . » ( ٥١ : ٩ - ١١ ) . ويعتبر اشعياى الثانى الرجوع من بابل علامة العفو الالهى عن خطيئة الشعب ، بل هو فاتحة لعصر خلاص عالمى يضم الأمم الاخرى الى جانب اسرائيل (١٦) .

ومن العبارات التى تتكرر فى اشعياى الثانى ولها علاقة بفكرة الخلاص عنده عبارة « عبد الرب » الواردة فى ٤١ : ٨ - ٩ ، ٤٢ : ١٩ ، ٤٣ : ١٠ ، ٤٤ : ١ - ٢ ، ٤٨ : ٢٠ ويبدو أن لعبد الرب وظيفة مزدوجة الأولى ذات طابع قومى والثانية ذات طابع عالمى كما يبدو من الاقتباس التالى : « هو ذا عبيدى الذى اعضده مختارى الذى سرت به نفسى . وضعت روحى عليه فيخرج الحق للأمم . . . لا يكل ولا ينكسر حتى يضع الحق فى الارض وتنتظر الجزائر شريعته . . . انا الرب قد دعوتك بالبر فامسك بيدك واحفظك واجعلك عهدا للشعب ونورا للأمم » . ( ٤٢ : ١ - ٧ ) « ويتضح من بعض الفقرات الاخرى أن وظيفة « عبد الرب » التعليم والوعظ بالدين الحقيقى وتعريف الناس بالاله : « وعبيدى الذى اخترته لكى تعرفوا وتؤمنوا بى وتفهموا انى انا هو قبلى لم يصور اله وبعدى لا يكون . انا انا الرب وليس غيرى مخلص . . . »

( ٤٣ : ١٠ - ١٣ ) ( ٥٠ : ٤ - ٥ ) ويتحقق بواسطة عبد الرب الخلاص لكل الأمم : « فقد جعلتك نورا للأمم لتكون خلاصى الى اقصى الأرض » ( ٤٩ : ٦ ) وهو يتحمل اثم القوم ويتعرض للاضطهاد والوان الشقاء والمعاناة ( ٥٣ : ٤ - ١٢ ) . ويتضح من كل هذه الاقتباسات ان الموضوعات التى وردت مرتبطة بعبد الرب هى التوحيد والتبشير بالاله الواحد ، وهداية الأمم .

ونظرا للغموض المحيط بشخصية « عبد الرب » فقد خضعت الفقرات الخاصة به فى اشعياى الثانى لعدد من وجوه النقد من اهمها رفض فكرة المؤلف الواحد لاشعياى الثانى والحديث عن مؤلف ثان للأجزاء الخاصة بعبد الرب لأنها تختلف فى الأسلوب عن بقية اشعياى الثانى . ومن بين النقاد من اعتبر وجود أكثر من شخص تشير اليه عبارة « عبد الرب » منها الاشارة الى اسرائيل (١٧) ومنها الاشارة الى المسيح المخلص . فنجد مدرسة فلهاوزن تعرف « عبد الرب » باسرائيل فى الواقع التاريخى أو باسرائيل مثالية أو باسرائيل فى المنفى . ومن ناحية اخرى فسر بعض المفسرين شخصية « عبد الرب » بشخص حقيقى فى التاريخ مثل موسى أو ارميا أو شخص معاصر لاشعياى الثانى ، أو اشعياى الثانى نفسه (١٨) . وقد فسره آخرون باحدى الشخصيات التاريخية مثل يهوياكين الملك المنفى أو يوشيا أو بملك بابل لما حملته بعض الفقرات من صفات ملكية تخص عبد الرب . ومال بعض المفسرين المسيحيين الى فهم « عبد الرب » فهما مسيحيا اشارة الى شخص المسيح عليه السلام (١٩) واعتمادا على بعض العبارات التى ترجمت ترجمة مسيحية مثل : « جعل نفسه ذبيحة اثم » (٢٠) ، « وهو حمل خطيئة كثيرين وشفع فى المذنبين » (٢١) ،

(17) Pfeiffer, p. 460.

(18) Ibid, p. 461.

(19) Ibid, p. 480.

(٢٠) اشعياى ٥٣ : ١٠

(٢١) اشعياى ٥٣ : ٥ - ٦

« وهو مجروح لاجل معاصينا مسحوق لاجل آثامنا ... كلنا كغنم ضللنا .  
لما كل واحد الى طريقه والرب وضع عليه اثم جميعنا » ( ٢٢ ) .  
( قارن هذه الاقتباسات السابقة بما ورد فى لوقا ٢٢ : ٣٧ يوحنا  
١ : ٢٩ ) . وقد اعتبر الاصحاح الثالث والخمسين بما يحمله من هذه  
الدلالات المسيحية انجيلا خامسا عند بعض المفسرين المسيحيين الذين  
يعطون لهذا الاصحاح اهمية خاصة لانه عندهم يتبنا بأعمال عيسى عليه  
السلام وبرسالته وطبيعتها .

### ثالثا- حجي :

حجى واحد من مجموعة « الأنبياء الصغار » . وهو من انبياء  
القرن الخامس قبل الميلاد اذ يعود سفره الى العام الثانى من حكم  
الملك الفارسى دارا ( ٥٢١ - ٤٨٥ ) . وهو ايضا نبى طقوس  
وشعائر ( ٢٣ ) ، ويهتم سفره بموضوع اعادة بناء الهيكل فيوجه النداء  
الى الملك زروبابل والكاهن يهوشع للاهتمام بهذا الأمر ، ويستجاب لطلبه  
ويبدأ بالفعل البناء فى الهيكل الجديد . وتتوالى نبؤوات حجى المرتبطة  
بهذا الموضوع . فيتنبأ أولا بان الهيكل الجديد سيفوق القديم عظمة ،  
ويتنبأ ايضا بحلول البركة فى المحاصيل والثمار ، ثم يتنبأ بقبول زروبابل  
حاكم يهوذا للاختيار الالهى ( ٢٤ ) بسبب تلبيته لنداء النبى حجى .  
وقد اعتبر تمام بناء البيت علامة على قدوم عهد الخلاص المنتظر ومن  
الأوصاف الخلاصية فى السفر زلزلة السموات والأرض ( ٢٥ ) ، وابداء  
الأمم ، وقيام مسيح داود فى شخص زروبابل ( ٢٦ ) الى غير ذلك من  
الصور الخلاصية .

( ٢٢ ) أشعياء ٥٣ - ١٢

(23) Gelin, p. 451.

(24) Von Rad, p. 250.

( ٢٥ ) حجى ٢ : ٢١

( ٢٦ ) حجى ٢ : ٢٣

عاصر زكريا النبي حجي وشاركه فى مهمته الاساسية الخاصة باعادة بناء الهيكل . ولهذا يعتبر كل من حجي وزكريا امتدادا لحزقيال الذى سبقهما بسبعين عاما (٢٧) . فهما يتمسكان بمطالب الانبياء السابقين بالتواضع امام الرب ، والتزام السلوك الاخلاقى ويقومان بتنفيذ ما طالب به حزقيال من قبل من ضرورة اعادة بناء الهيكل ، وبناء ما يسمى بالامة الجديدة التى تحدث حزقيال عن بعثها . ويظهر تأثير حزقيال واضحا على نبوءات كل من حجي وزكريا فى كثير من الوجوه .

وبالنسبة لسفر زكريا فيعتقد انه من عمل اكثر من مؤلف فالاصحاحات ١ - ٨ تنسب الى زكريا بن برخيا بن عدو النبي المذكور اسمه فى الاصحاح ١ : ١ ، وهو نفس زكريا المذكور فى نحيا ١٢ : ١٦ على انه اسرة عدو الكهنوتية ، وفى هذا اشارة الى ان زكريا لم يكن نبى طقوس وشعائر فحسب بل كان كاهنا ينتمى الى اسرة كهنوتية وربما كان فى هذا اشارة الى الجمع بين وظيفتى النبي والكاهن (٢٨) كما هو الحال مع حزقيال . وقد ورد ذكر زكريا كذلك فى سفر عزرا ٥ : ١ ، ٦ : ١٤ مع النبي حجي .

وتشتمل الاصحاحات ١ - ٨ على نداء للنبي زكريا الى قومه يدعوهم الى التوبة من اجل الحصول على العناية الالهية . وترد بهذه الاصحاحات ثمان رؤى نبوية بالوعد للشعب وحاكمه زروبابل وكاهنه يهوشع . والفقرات ٧ : ٤ - ١٤ تركز على مفهوم العدل والبر والاحسان واتباع سلوك الانبياء الاولين . ويعطى الاصحاح الثامن سبعة وعود الهية تبدأ جميعها بعبارة « هكذا قال رب الجنود » ، وتدور جميعها حول البركة الجديدة لأورشليم ، وعودة السبى المشتت ، وتجديد للبركة الالهية مع اعادة بناء الهيكل كضمان لتحقيق عصر الخلاص ، وبداية

(27) Eissfeldt, p. 433.

(28) Gelin, p. 452.



مملكة الخلاص . ويظهر هنا أيضا تأثير حزقيال حيث أن رؤى زكريا تأتي في شكل رؤى ليلية متتالية مما أدى الى الاعتقاد في انه مثل حزقيال قد مارس تجاربه بطريقة متتالية ثم اعطاها شكلها الادبي فيما بعد . وكان زكريا بذلك نموذجا للكتابات الأبوكالبتكية التي تقدم مادتها في شكل رؤى .

أما الاصحاحات ٩ - ١٤ فهي تتوعد أرض حدراخ ودمشق وحماة وصور وصيدا والمدن الفلسطينية ، وتعد يهوذا بالعون الالهي ، وتطلب عدم الأخذ بأقوال العرافين والمتنبئين ، وتعد بعودة بيت يوسف وتقوية بيت يهوذا ، وبسقوط الأمم الوثنية التي تهدد اورشليم ، وتعد أيضا بالتوبة لبيت داوود وبتطهير الأرض .

ويرى كثير من النقاد أن مؤلف الاصحاحات ١ - ٨ ليس هو مؤلف الاصحاحات ٩ - ١٤ التي تنسب أحيانا الى ارميا(٢٩) استناد الى نص في العهد الجديد ( متى ٢٧ : ٩ - ١٠ ) . وكذلك بسبب الاشارة الى وجود افرام ( المملكة الشمالية ) ومصر وأشور اشارة الى احداث تعود الى ما قبل ٧٢١ ق.م. وتتحدث الأجزاء أخرى عن يهوذا ، ولذلك اعطت ٦٠٩ - ٥٨٧ ق.م. كتاريخ لها . ونتيجة لهذا التناقض والتفاوت في ذكر الأخبار اعتقد بعض النقاد أن لغة هذه الأجزاء لغة حشرية غيبية ، ولا تشير الى احداث فعلية . وقد اعتقد أيضا ان الاصحاحات ٩ - ١٤ تعود الى الفترة اليونانية ، أو المكابية(٣٠) ، أي في القرون الرابع والثالث والثاني قبل الميلاد ، ومنهم من عاد بها الى الفترة الفارسية في الخامس قبل الميلاد ، وعلى هذا فالرأي النقدي الأخير يرجح أن يكون السفر مكونا من وحدات صغيرة ضمت الى بعضها البعض وتغطي فترة تاريخية تمتد من عصر ما قبل السبي الى القرن الثاني قبل الميلاد . وقد أكد برتولد ( ١٨١٤ ) على أن سفر زكريا يتكون من سفرين ينتميان

---

(29) Eissfeldt, p. 435.

(30) Ibid, p. 436.

الى فترتين مختلفتين وقد ضما فى عمل واحد بسبب التشابه فى أسماء المؤلفين زكريا بن عدو وزكريا بن برخيا ، حيث اصبح أب الأول جدا للثانى . ويتفق أيسفلت مع هذا الرأى ، بل نجده يعتبر الجزء الثانى ٩ - ١٤ مكونا اصلا من كتابين مستقلين ٩ - ١١ و ١٢ - ١٤ ، هذا بالإضافة الى رأيه القائل باعتبار ١٢ - ١٤ عمليين منفصلين . وهذا يعنى أن سفر زكريا عنده يتكون من اربعة أعمال مستقلة . وهو يعتبر العام ٣٣٢ ق.م. تاريخا لكتابه ٩ - ١٤ (٣١) مشيرا الى فتوحات الاسكندر الأكبر وحصاره للمدن المذكورة فى السفر .

### خامسا - اشعياء الثالث :

اضطر بعض علماء نقد العهد القديم الى اسناد الاصحاحات ( ٥٦ - ٦٦ ) الى اشعياء ثالث وذلك لوجود بعض الاختلافات بينها وبين اصحاحات اشعياء الثانى ( ٤٠ - ٥٥ ) فبالإضافة الى استخدام اساليب والفاظ مميزة ، هناك ايضا العالم المختلف الذى يتحدث عنه اشعياء الثالث والموضوعات المختلفة وغياب بعض الموضوعات السائدة فى اشعياء الثانى . وأول هذه المخالفات أن المجتمع الذى تتحدث عنه اصحاحات اشعياء الثالث ليست مجتمع اشعياء الثانى ، فهو ليس مجتمع السبى أو المنفى (٣٢) . ولا توجد اشارات الى خروج جديد أو مسيرة جديدة عبر الصحراء كما هو الحال فى اشعياء الثانى . وبدلا من ذلك نجد تركيزا شديدا على المعبد وطقوس المعبد ، وهى أمور لم يرد لها ذكر مفصل فى اشعياء الثانى . بل يلاحظ أن صهيون الجديدة التى تحدث عنها اشعياء الثانى كانت بلا معبد . ولم يرد المعبد سوى مرة واحدة فى اشعياء الثانى ( ٤٤ - ٢٨ ) فاسترداد المعبد لم يمثل عنصرا أساسيا فى صورة استرداد اسرائيل وصهيون ويعتقد د . ن فريدمان أنه من الصعب تصور مجتمع بدون المعبد والعبادة كما تصور اشعياء

(31) Eissfeldt, p. 437.

(32) John L. Mckenzie, Second Isaian , a New Translation, The Anchor Bible, Doubleday , N. Y. 1968 p. XVIII.

الثانى(٣٣) . ولكن مجتمع اشعياء الثانى وصهيون المرتبطة الجديدة حسب اعتقاده لا تشمل على اى من المؤسسات المعهودة المرتبطة بالمعبد .

ونظرا لهذه الاختلافات فقد اعطى علماء نقد العهد القديم تاريخا مختلفا لاشعياء الثالث مع بعض الاختلافات حول هذا التاريخ . فقد حدده دوم حوالى ٤٥٠ ق . م . بينما اعتبره ماكنزى متأخرا عن ٥٣٧ ق.م٠ فبعض الفقرات فى رايه تشير الى ان معبد اورشليم كان قد تم اعادة بنائه . او على الأقل هناك توقع بتمام بنائه ( ٥٦ : ٧ ، ٦٠ : ١٣ ، ٦٦ : ١ ، ٦ ، ٢٠ ) ولهذا اقترح ماكنزى الفترة بين ٥٣٧ - ٤٤٥ ق . م . كتاريخ لاشعياء الثالث استنادا الى اشارات فى عزرا ونحميا تتفق مع اشعياء الثالث حول وضع المجتمع اليهودى خاصة فيما يتعلق بفقره المادى والروحى وان الثنائية الملحوظة حول طبيعة المجتمع فى اشعياء الثالث تشير الى وجود خلاف رئيسى او صراع مقسم للمجتمع ومهدد لوحده(٣٤) . اما عن علاقة اشعياء الثالث بالثانى وياشعياء القرن الثامن فيؤكد ماكنزى ان اشعياء الثالث يتكون من عدة اقوال نبوية ترتبط فكرا وروحا باشعياء القرن الثامن ، وهى الروح التى حافظ عليها اشعياء الثانى وغيره من تلاميذ اشعياء .

ويلاحظ ايضا ان نظرة اشعياء الثالث الى الاجانب او الجويم نظرة اكثر تسامحا واتساعا من نظرة اشعياء الثانى . فالشعوب الاجنبية سيسمح لها بالانضمام الى جماعة اسرائيل : « فلا يتكلم ابن الغريب الذى اقترن بالرب قائلا افرازا افرزنى الرب من شعبه ولا يقل الخصى ها انا شجرة يابسة لانه هكذا قال الرب للخصيان الذين يحفظون سبوتى ويختارون ما يسرنى ويتمسكون بعهدى انى اعطيهم فى بيتى وفى اسوارى نصبا والاسما افضل من البنين والبنات اعطيهم اسما ابديا لا ينقطع . وابناء الغريب الذين يقترون بالرب ليخدموه ووليحبوا اسم الرب ليكونوا

---

(33) Mckenzie, p. 74.

(34) Ibid, p. XIX.

له عبيدا كل الذين يحفظون السبت لئلا ينجسوه ويتمسكون بعهدى آتى بهم الى جبل قدسى وافرحهم فى بيت صلاتى وتكون محرقاتهم وذبائهم مقبولة على مذبحى لأن بيتى بيت الصلاة يدعى لكل الشعوب «(٣٥)» . وكما يقول ماكنزى ، لا يوجد كاتب من بين كتاب العهد القديم عبر تعبيراً صريحاً عن زوال الفروق بين الاسرائيليين والاجانب كما عبر كاتب اشعيا الثالث الذى تصور الشعوب الأجنبية وهى تعبد فى صهيون وتخدم ككهنة ولاويين ، وتنضم الى جماعة الرب فى بيت الرب تقدم قربانها وذبايحها جنباً الى جنب مع الاسرائيليين(٣٦) .

ويعتبر موضوع الخلاص من الموضوعات المشتركة بين اشعيا الثانى والثالث . ولكن يتفوق اشعيا الثالث فى اعطاء صورة مادية للخلاص . فالخلاص عنده نور وشفاء وثروة او وفرة فى الطعام واسترداد لحطام يهوذا وعودة لاستيطان اسرائيل فى ارض خصوبة ورخاء وحياة سلام وسرور حياة مليئة بالوفرة . والطريقة التى يتم بها الخلاص طريقة مفاجئة ونتيجة لعناية يهوه بشعبه . ويركز اشعيا الثالث على الثروة التى ستحل على الشعب من الشعوب الأخرى . الخلاص هو السلام والأمان والسعادة والسرور واسترداد اسرائيل كخطية او عروس ليهوه(٣٧) .

ومن عناصر فكرة الخلاص التى لا توجد فى اشعيا الثانى ويركز عليها اشعيا الثالث عنصر الخلاص المؤجل أو المعطل . فهناك وعد بالخلاص ولكنه عهد مؤجل لأن جماعة الرب اكتفت بممارسة الطقوس ولم تهتم بالعلاقات الانسانية الطيبة داخل الجماعة . والخلاص مؤجل بسبب فشل هذه الجماعة فى تجديد نفسها أخلاقياً وانغمست فى الخطايا

(٣٥) اشعيا ٥٦ : ٣ - ٧ وانظر أيضاً Pfeiffer, p. 451

(36) Mcklnzie, p. LXVIII.

(٣٧) اشعيا ٥٨ : ٨ - ١٢ ، ٦٥ : ٨ - ١٠ ، ١٧ - ٢٥ ،

٦٦ : ٧ - ٩

« ها ان يد الرب لم تقتصر عن ان تخلص ولم تثقل اذنه عن اى تسمع . بل اناهم صارت فاصلة بينكم وبين الهكم وخطاياكم سترت وجهه عنكم حتى لا يسمع » (٣٨) وهنا يؤكد اشعيا الثالث على الكمال الاخلاقى كضرورة لتحقيق الخلاص المؤجل : « لأن ايديكم قد تنجست بالدم واصابعكم بالاثم . شفاهكم تكلمت بالكذب ولسانكم يلج بالشر . ليس من يدعو بالعدل وليس من يحاكم بالحق يتكلمون على الباطل ويتكلمون بالكذب . اعمالهم اعمال اثم وفعل الظلم فى ايديهم . ارجلهم الى الشر تجرى وتسرع الى سفك الدم الزكى . افكارهم افكار اثم . فى طرقهم اغتصاب وسحق . طريق السلام لم يعرفوه وليس فى مسابكهم عدل جعلوا لانفسهم سبلا معوجة كل من يسير فيها لا يعرف سلاها . . . من اجل ذلك ابتعد الحق عنا ولم يدركنا العدل . ننتظر نورا فاذا ظلام . . . ننتظر عدلا وليس هو . خلاصا فيبتعد عنا لأن معاصينا كثرت امامك وخطايانا تشهد علينا . . . وقد ارتد الحق الى الوراء والعدل يقف بعيدا » (٣٩) .

والخلاص عند اشعيا الثالث لن يتحقق الا فجأة ومن خلال حكم دينونة ضد هؤلاء المعطلين للخلاص . وهؤلاء سيقع بهم قضاء الرب وحكمه كما وقع على الأمم وعلى كل اسرائيل فى السبى . ولن يكون الحكم عاما على كل الشعب بل سيقع بهؤلاء الذين يضعون العراقيل امام الخلاص وهؤلاء هم الأغنياء الذين يمثلون اسرائيل الزائفة ولكى يتحقق لا بد من القضاء على هؤلاء الممثلين لاسرائيل الزائفة والابقاء على اسرائيل الحقيقية : « روح السيد الرب على لأن الرب مسحى لأبشر المساكين ارسلنى لأعصب منكسرى القلب لأنادى للمسبيين بالعتق

وللماسورتين بالاطلاق لأنادى بسنة مقبولة للرب ويوم انتقام لالهنا  
لأعزى كل النائحين «(٤٠) .

ويتصور اشعيا الثالث الخلاص فى شكل خلق جديد : « لانى  
ها انذا خالق سموات جديدة وارضا جديدة فلا تذكر الأولى ولا تخطر  
على بال »(٤١) ويلاحظ أن التأكيد على الكمال الأخلاقى كضرورة لتحقيق  
الخلاص يبعث موضوع المسؤولية الفردية عن الأعمال فى مقابل المسؤولية  
الجماعية(٤٢) فاشعيا الثالث يعطى أهمية كبيرة للسلوك الانسانى  
المستقل ، ويكسب العمل الانسانى قيمة تم اهمالها سابقا حين احتوت  
المسؤولية الجماعية المسؤولية الفردية وافقدت السلوك الفردى قيمته ومعناه .  
ويركز اشعيا الثالث ايضا على مفهوم الطاعة كجوهر للتدين(٤٣) . طاعة  
الارادة الالهية تمنع من وقوع الكوارث التى تسببها الخطايا الناتجة عن  
المعصية والرب ليس فى حاجة الى معبد ولكن فى حاجة الى بيت يتمثل  
فى قلوب مطيعة : « السموات كرسى والأرض موطن قدمى . ابن البيت  
الذى تبنون لى واين مكان راحتى . وكل هذه صنعتها يدي فكلمت كل  
هذه يقول الرب والى هذا انظر الى المسكين والمنسحق الروح والمرتعد  
من كلامى »(٤٤) .

---

(٤٠) اشعيا ٦١ : ١ - ٢

(٤١) اشعيا ٦٥ : ١٧

(42) Mckenzie, p. LXXI .

(43) J., Bewer, *The Literature of the Old Testament*, 3rd  
edition, Columbia Univ. press, N. Y. and London, 1962, p. 255.

(٤٤) اشعيا ٦٦ : ١ - ٢



## الباب الرابع

### الفصل الثاني

أنبياء القرنين الخامس والرابع ق م

ملاخي - يونا ( يونس ) - يوثيل - عوبديا





## الفصل الثانى

انبىاء القرنين الخامس والرابع ق م .

ملاخى ويونان - يوئيل - عويديا

اولا - ملاخى :

الاسم ملاخى مكون فى العبرية من מלאך بمعنى « ملاك »

او « رسول » ، والياء الدالة على ضمير الملكية للمتكلم المفرد فيصيح المعنى « ملاكى » او « رسولى » . وقد وردت هذه اللفظة المركبة فى الاصحاح الثالث الفقرة الاولى من السفر . وقد نقلت من هذا الموضوع ، ووضعت فى بداية السفر كدلالة على مؤلفه وهى دلالة خاطئة لأن الكلمة ليست اسم علم لنبى كما اتضح وعلى هذا فالسفر مجهول المؤلف . وقد اعتبرت الترجمة السبعينية كلمة « ملاخى » اسم علم واطلقتها على السفر كاشارة الى مؤلفه . كما اعتبرت السفر مكونا من اربعة اصحاحات بينما هو ثلاثة فقط حسب نص الماسورا ، وذلك باعتبار ٣ : ١٩ - ٢٤ فى نص الماسورا اصحاحا رابعا مستقلا (١) .

وتأخذ هذه الاصحاحات شكل الحوار بين يهوه او النبى كمثل له وبين بنى اسرائيل والكهنة الذين عكفوا على تقديم ما لا يصلح من القرابين للرب ١ : ٦ - ٢ : ٩ ويتوعدهم السفر باللعنة ان هم استمروا فى ذلك . وتشمل الفقرات ٢ : ١٠ - ١٦ على لعنة للرجال اليهود الذين يطلقون زوجاتهم اليهوديات من اجل الزواج باجنبيات . ونجد فى ٢ : ١٧ الى

---

(1) Eissfeldt, p. 441.

٣ : ٥ ردا على المتشككين فى العدالة الالهية وفى الثواب والعقاب ، ويتوعدهم بيوم قريب للحساب ، وفى الفقرات ٣ : ٧ - ١٢ نداء الهى بضرورة الرجوع الى الرب ، والوفاء بحقه فى العشور والتقدمة ، ويعد بعودة البركة الالهية ان تم هذا . وفى الاصحاح الرابع نجد تجديدا لفكرة الثواب والعقاب ، وتحقيقا للعدالة الالهية يتم انتصار المؤمن على الكافر فاعل الشر وأخيرا نداء بالحفاظ على شريعة موسى ، وقدموم النبى ايليا قبل مجىء يوم يهوه ، يوم الحساب العظيم (٢) .

ويقع سفر ملاخى من الناحية التاريخية بين حجى وزكريا من ناحية ونحميا وعزرا من ناحية اخرى ، ، حيث حدد النقاد النصف الاول من القرن الخامس ق . م تاريخا لكتابه (٣) . وقد كان الهيكل قد تم بناؤه واقبمت فيه الخدمات الدينية والطقوس . ويعتقد بعض العلماء أن ملاخى ربما كان احد مساعدى عزرا فى اصلاحاته ، وان الرسول المذكور فى ٣ : ١ ما هو الا الكاهن عزرا(٤) . وعلى كل حال تطغى روح الاصلاح على سفر ملاخى ، حيث يندد بالفساد المنتشر على المستوى الدينى والاخلاقى والاجتماعى مما يجعل من ملاخى يشبه الانبياء القدامى فى مطالبته بالدقة فى آداء الطقوس والقرايين ، والمحافظة على نقاء الدم اليهودى بالتشديد فى منع الزواج بالأجنبيات . وهذا يوضح الخصوصية والعنصرية التى تميز سفر ملاخى ، وتضمه فى هذا الشأن مع حزقيال وحجى وزكريا وعلى العكس من عاموس الذى اشتهر بعالمية نظرته الدينية . ومع ذلك فقد اكتسب ملاخى أهمية كبيرة بفضل تركيزه على مسؤولية الكهنة ونقده لهم(٥) ، ودعوته الى التمسك بالاساس الاخلاقى للدين(٦) .

(2) Gelin, p. 464.

(3) Eissfeldt, p. 442.

(4) Ibid, p. 443.

(5) Von Rad, p. 254.

(6) Gelin, p. 464.

يختلف سفر يونان عن بقية أسفار الأنبياء فى انه لم يشتمل على وحي معين أو أقوال تلقاها النبى باسم يهوه كما هو الحال مع بقية انبياء بنى اسرائيل . ولكن يحكى السفر قصة النبى نفسه الذى تلقى أمرا الهيا بالذهاب الى نينوى ودعوته الى التوبة ، ولكنه هرب الى ترشيش فى سفينة ، فارسل الله ريحا شديدة تسببت فى اضطراب البحر . ولتهدئة العاصفة التى ثارت بسبب فعل يونانلقى به البخرة فى الماء ، فابتلعه حوت كبير وظل يونان فى جوفه ثلاثة ايام وثلاث ليال ، ثم قذفه الحوت الى البر بعد أن صلى يونان الى الهمة من جوف الحوت . ويذهب الى نينوى لكى يدعو أهلها الى طاعة الله ويتوعددهم بالدمار بعد اربعين يوما . ويحدث أن يستجيب اهل نينوى لدعوة يونان فلا يقع بهم العقاب الالهى ويغتم يونان لذلك « غما شديدا » حسب نص السفر ويطلب من الرب أن يأخذ روحه . ويتهم الرب بأنه « اله رؤوف ورحيم بطيء الغضب وكثير الرحمة ونادم على الشر » ( ٤ : ٢ ) . ويخلص الرب يونان من غمه بأن أرسل يقطينة ارتفعت فوقه فكانت ظلا على رأسه . ثم ضرب له الرب مثلا بأن أرسل دودة فضربت اليقطينة حتى يبست ، وضربت الشمس على رأس يونان فذبل وطلب لتقصه الموت . والمثل فى ذلك ان يونان قد شفق على اليقطينة ، ويغتم لشفقه الرب على اهل نينوى .

ويتضح من هذا الوصف للسفر وقصته ان هناك تناقضا بين دافع النبوة والرغبة الشخصية لدى النبى ، وهى ظاهرة تكررت من قبل مع كثير من الأنبياء ومن بينهم ارميا . ولكن سلوك يونان يعتبر أقوى رد فعل انسانى تجاه الاختيار الالهى ، حيث يقرر النبى الهروب تجنبيا للاستجابة للأمر الالهى وهو سلوك لم يحدث من احد من الأنبياء من قبل .

وبالإضافة الى هذا السلوك الغريب من النبى وجه النقد كثيرا

من الانتقادات التي تتناول القصة التي يرويها السفر منها ان القصة لا تخلو من العناصر الاسطورية مثل ابتلاع الحوت ليونان وبقاء يونان حيا في جوف الحوت ثم نجاته من الموت ، وهذه الفكرة الاسطورية موجودة في ادب العالم القديم في اكثر من صورة ولكنها تختلط في سفر يونان بفكرتين الاولى هروب يونان والثانية عدم رضا يونان واعتراضه على رحمة يهوه بأهل نينوى . وقد اعتقد بعض النقاد ان القصة ضرب من الخيال خاصة ، وأن التاريخ لم يعرف تحول نينوى الى عبادة يهوه (٧) الا اذا كان استخدام نينوى في السفر استخداما رمزيا ولا يشير الى حقيقة تاريخية .

ويرى بعض النقاد ان القصة تعليمية وتنتمي الى جنس ادبي شاع بعد السبى ويعتمد على حقائق مأخوذة من الكتب المقدسة . ولا يخلو السفر من مؤثرات اجنبية ولغته متأثرة بالآرامية ، هذا بالاضافة الى نزعة الانسانية والعالمية (٨) المضادة للخصوصية التي سادت منذ نحيا وعزرا ولهذا فهو متأثر بأسفار التكوين واسعيا وروث خاصة فيما يتعلق بموضوع عدالة يهوه ورحمته التي تمتد لتشمل الأمم الأجنبية ولا يقتصر عهده على بنى اسرائيل (٩) . ونظرا لرؤية السفر وميوله العالمية فيعتقد انه من كتابات ما بعد السبى ، وقد تعرض لعدد من التغييرات النصية منها اضافة مزمور شكر لا يعرف ان كان اقدم من السفر او أحدث منه .

### ثالثا : يوثيل

تختلف عدد اصحاحات سفر يوثيل ، فهي اربعة حسب نص الماسورة وثلاثة في الترجمة السبعينية . ولا شيء يذكر عن النبي سوى

---

(7) Gelin, p. 466.

(8) Ibid, p. 466. Von Rad, p. 256.

(9) Von Rad, p. 257.

اسمه وهو يوثيل بن فثوثيل . ويطلب السفر الكهنة بتحديد يوم صيام لتجنب الدمار الذى سيحدث فى يوم الرب ، ويطلب التوبة والرحمة من يهوه (١٠) . ومادة السفر فى معظمها مادة حشرية غيبية تصف ما سيحدث فى يوم يهوه ، وتشرح الظواهر التى ستواكب هذا اليوم من دمار للأمم الوثنية ونجاة لمن يعبد يهوه (١١) . ويعتقد أن الجزء المتعلق بوصف يوم يهوه اضافة متأخرة الى السفر . ويميل بعض النقاد الى اعتبار السفر سفرا كنسيا يشتمل على وعظ دينى وأن يوثيل نبي طقوس متأثر بالمناخ الدينى السائد فى الشرق الأدنى القديم ، وأنه استقى مادته الخاصة بيوم يهوه من عقيدة الخصوية خاصة بين الكنعانيين (١٢) وان كان الوقت المحدد لتاريخ كتابة السفر يبتعد كثيرا عن زمن الساميين القدامى اذ يعتقد أن السفر يعود الى فترة ما بعد السبى حيث ترد به اشارات الى السبى والشتات ٣ : ١ ، واشارات أخرى عن الاغريق ، ولذلك فربما يعود السفر الى القرن الرابع أو الثالث قبل الميلاد . وان كان التراث اليهودى يعتبر يوثيل من انبياء القرن الثامن قبل الميلاد ، ويضعه بين هوشع وعاموس كما أن هناك تشابها مع حزقيال ، واستعارات من كتب متأخرة مثل ملاخى وعوبديا . ونظرا لهذا التفاوت الزمنى فقد اعتقد بعض النقاد أن للسفر كاتبين . ويؤكد السفر بشكل عام على العقيدة والطقوس وخصوصية الشعب ، وعلى الحشر غير المرتبط بالتاريخ ، والبناء العقائدى لمجتمع الحشر ، وعلى الرخاء المعتمد على وجود الهيكل واستمرار الخدمة الدينية فيه (١٣) .

#### رابعا - عوبديا :

يقتررب سفر عوبديا فى لغة ومحتواه وروحه من سفر يوثيل ، وهو يوضع فى الترجمة السبعينية بعد سفر يوثيل مباشرة . ويستخدم السفر

(١٠) يوثيل ١ : ١٤

(١١) يوثيل ٢ : ٢ - ١١

(12) Eissfeldt, p. 393.

(13) Gelin, p. 469.

كلمة رؤيا لتحديد نوعية التجربة النبوية التي مارسها عوبديا . ويعكس السفر نفس الأفكار العنصرية الخصوصية التي وجدناها فى سفر يوثيل من معاداة للأمم الأجنبية ، وتوقع دمار هذه الأمم فى يوم يهوه (١٤) . وهناك اختلاف حول تاريخ كتابة سفر عوبديا اذ يرى بعض علماء النقد انه يعود الى منتصف القرن التاسع قبل الميلاد بينما يرى آخرون انه يعود الى منتصف القرن السادس قبل الميلاد (١٥) . والسفر فى حد ذاته لا يكفى لتكوين صورة واضحة عن محتواه ولا بد من النظر اليه فى ضوء الكتابات النبوية الأخرى .

---

(14) Gelin, p. 470.

وانظر عوبديا ١ : ١٥ - ١٦

(15) Eissfeldt, p. 402.

# خاتمة

## تقييم اسلامى للنبوۃ الاسرائيلية

بعد هذا العرض لفتاريخ انبياء بنى اسرائيل حسب تصور اسفار العهد القديم فى الغرب فيما يختص بتاريخ الأنبياء ، نرى ضرورة تقديم العهد القديم فى الغرب فيما يختص بتاريخ الأنبياء ، نرى ضرورة تقديم وجهة النظر الاسلامية فى تاريخ انبياء بنى اسرائيل ، والنقد الذى يوجهه القرآن الكريم ضد التصور الاسرائيلى للنبوۃ والانبىاء .

وفى الحقيقة تختلف النظرة الاسلامية القرآنية الى الانبياء عليهم السلام اختلافا كبيرا عن النظرة اليهودية كما يعبر عنها العهد القديم . فالنظرة القرآنية تتسم بالوحدة ، والتركيز على الجوانب الايجابية فى حياة الانبياء وسيرهم وكذلك فى توجيه الانظار الى جهودهم فى نشر دعوة التوحيد والى اعمالهم فى سبيل اصلاح المسار الدينى للبشرية ، وبذ الوثنية فى كل اشكالها ، والعودة بالبشر الى العبادة الصحيحة ، وهى امور اهملها او اهمل بعضها التصور اليهودى للانبىاء ودعواتهم العالمية من اجل الانسانية . فقد ضاعت جهود الانبياء فى اطار القومية والخصوصية التى وصفت بها رسالاتهم فى اليهودية . وعلى كل حال هناك عدد من المبادئ المحددة للنظرة القرآنية ونوردها مرتبة على النحو التالى :

أولاً : ان نظرة القرآن الكريم الى الانبياء نظرة موحدة لا تعدد الى التفرقة بين الانبياء او الى تفضيل بعضهم على بعض . فهم جميعا اصحاب رسالة واحدة ، هى رسالة التوحيد ، بعثوا بها الى اقوام مختلفتين دون تفضيل لقوم على قوم . ولا تنطبق هذه النظرة الموحدة للانبىاء ودعوتهم على الفهم اليهودى للنبوۃ والانبىاء ، اذ لا يعترف التراث اليهودى بانبياء غير انبياء بنى اسرائيل كما انه يصنف انبياء



بنى اسرائيل انفسهم الى اصناف واقسام تبين تفضيل بعضهم على البعض الآخر . ومن اهم هذه الاقسام التى سار عليها ،فسرو العهد القديم « الأنبياء الكبار » و « الأنبياء الصغار » وهى قسمة مبنية على تفرقة واضحة بين الأنبياء حسب اهميتهم فى تاريخ النبوة الاسرائيلية .

**ثانيا : انه فى الوقت الذى اتصفت فيه فكرة النبوة والأنبياء فى القرآن الكريم بالبساطة وعدم التعقيد ، وبوضوح الرؤية لدى الأنبياء فيما يتعلق بدعواتهم ، وبوسائل الاتصال الالهى بهم ، نجد النظرة الاسرائيلية تتعمد التعقيد فى فهمها للنبوة . وهذا التعقيد لا يعنى زيدا من التعمق فى طبيعة النبوة والأنبياء بقدر ما هو ادخال نوع من الغموض على وظيفة النبى ، وتصنيف للنبوة وللقائمين عليها ، وتعقيد لوظيفتهم ، وتفتيتها الى عدة وظائف ، والخلط بين النبوة وبين عدة ظواهر دينية يهودية اخرى ، مثل الكهنوت والعرافة والتنبؤ . مما ادى بطبيعة الحال الى وجود تداخلات معقدة بين طبيعة الأنبياء ووظيفة الكهنة ورجال الدين القائمين على الخدمة الدينية ، وتداخل الوظيفة النبوية والوظائف الكهنتية نتيجة للمكانة البارزة التى تمتعت بها طبقة الكهنة ، والتى أصبحت صاحبة سيادة وسلطة على كل جوانب الحياة الدينية اليهودية ، والتى كثيرا ما وقفت عقبة كوؤد فى وجه جهود الأنبياء . ولا يغيب عنا ذلك الصراع المرير الذى دار بين الأنبياء من ناحية والكهنة من ناحية اخرى بسبب التعارض الواضح فى وظيفة وهدف كل منهم . ولا يخفى علينا أيضا ان طبقة الكهنوت فى اليهودية هى المسؤولة عن كل الانحرافات التى ظهرت فى اليهودية وعن اخفاق عدد كبير من أنبياء بنى اسرائيل فى نشر دعوتهم وتحقيق ما أرادوه من اصلاح للديانة اليهودية . كما ان هذه الطبقة مسؤولة أيضا عن كل الأفكار العنصرية التى تسربت الى اليهودية وعن كل التعقيدات فى الطقوس والشعائر والقرايين . واخيرا فهى مسؤولة بشكل مباشر عن الجسود الذى أصاب الشريعة اليهودية .**

ثالثا : ان الأفكار العنصرية التى تطورت فى الديانة اليهودية امتدت لتشمل مفهوم النبوة والانبياء فنجد اولا الاصرار على ان النبوة امر اختص الله به بنى اسرائيل دون غيرهم فلم يعترفوا بانبياء الا فى بنى اسرائيل . ونجد ثانيا انهم ضيقوا فكرة النبوة فجعلوا الانبياء مرسلين فقط اليهم دون غيرهم وكان الله تعالى لا يتصل بوحيه باحد غيرهم ، فالانبياء منهم واليهم فى خصوصية مقينة . وكانت النتيجة ان امتنعت اليهودية عن التبشير بالتوحيد للعالم واصبح انبياء بنى اسرائيل اصحاب مهمة قوية على حسب الفهم اليهودى ، ولذلك فننادرا ما نجدهم يصورون رسات انبيائهم فى صورة توضح اى اهتمام بمصير العالم والانسانية . صحيح ان النزعة العالمية موجودة وتلمسها فى كتابات بعض الانبياء ، ولكنها نزعة مكبوتة ولم تتعد المفهوم النظرى للعالمية اذا لم يكن هناك مجهود حقيقى لنشر دعوة هؤلاء الانبياء خارج حدود العالم اليهودى . هذا بالاضافة الى ان الانبياء اصحاب تلك النزعة العالمية لم يمتنعوا بمكانة بارزة فى تاريخ النبوة الاسرائيلية ، ولا يمتزج تيارا قويا فى اليهودية . وان صدق التعبير فقد كانوا مجرد صرخات ضد نزعة الخصوصية العنصرية التى سادت الفهم الاسرائيلى للنبوة .

وهنا يجب ان نلاحظ ان القرآن الكريم يتحدث عن جعل النبوة فى ذرية نوح و ابراهيم ويعقوب . ولكن هذا لم يقصد به تخصيص النبوة فى شعب بعينه حتى يدعى هذا الشعب النبوة ويعتبرها حقاً من حقوقه المكتسبة . كما ان تكرار ظهور الانبياء فى بنى اسرائيل لم يكن تعبيراً عن تخصيص النبوة فيهم ولكنه كان تلبية لحاجة ماسة الى هداية بنى اسرائيل واصلاح احوالهم الدينية ، ووقف تيار المعصية الدينية واضطهاد الانبياء . ولهذا فتكرار ظهور الانبياء فى بنى اسرائيل هو حجة عليهم لا لهم ، وليس فيه ما يمكن ان يكون تخصيصا للنبوة فيهم او تفضيلا لهم على غيرهم .

والنظرة القرآنية هنا تؤكد على وحدة تاريخ الانبياء لانهم اصحاب دعوة واحدة موجهة الى العالم كله . فهناك خيط فكرى يربط تاريخ النبوة

من بدايته الى نهايته . ومن هنا نفهم اعتراف الاسلام بكل الانبياء  
السابقين على محمد ﷺ ، وتبنيه لتراثهم الدينى واعتباره تراثا اسلاميا  
خالصا . هذا بخلاف النظرة اليهودية التى اعتبرت علاقة الدم والنسب  
هى العلاقة الرابطة بين الانبياء ، ويبدأ هذا الفهم العرقى للنبوة من  
عملية الفصل بين اسحاق واسماعيل عليهما السلام واعتبار اسحاق وذريته  
من بعده اهلا للنبوة وانكار ذلك على اسماعيل عليه السلام وعلى من  
ظهر من ذريته من الانبياء الى الرسول ﷺ . هكذا تختلف فكرة وحدة  
تاريخ الانبياء حسب الفهم اليهودى عن الفهم الاسلامى لها حيث يقصد  
بها فى الاسلام الربط بين الانبياء فى الدعوة والهدف وفى الاتجاه  
العالمى والبعد عن التخصيص والعنصرية واعتبارا تراث الانبياء تراثا عاما  
لمصلحة البشرية كلها .

وقد اتخذت اليهودية بعض الخطوات الاساسية فى سبيل تأكيد  
تخصيص مفهوم النبوة والانبياء . فالى جانب منع التبشير بالتوحيد بين  
غير اليهود نجد ان التراث اليهودى يعتبر عددا كبيرا من الانبياء المعروفين  
فى الاسلام آباء فى اليهودية ومن هؤلاء نوح وابراهيم واسحاق ويعقوب  
ويوسف والاسباط وربما ضم موسى وهارون الى هؤلاء الانبياء السابقين .  
وبطبيعة الحال فكلمة آباء لها دلالة مختلفة تماما عن كلمة  
« انبياء » حيث تحمل الاولى معنى عرقيا ، وتجعل المقصود بالآباء  
التعبير عن الاصول العرقية الاولى لبني اسرائيل كشعب ، ويصرف النظر  
عن جهود هذه الشخصيات النبوية فى الدعوة للتوحيد . ومن يقرأ الأجزاء  
الخاصة بسير هذه الشخصيات فى العهد القديم يدرك تماما انها أشبه  
بشخصيات شيوخ القبائل ورؤساء العشائر المتحكين فى تحركاتها ،  
والمنظمين لعلاقاتها ، واللذين يقضون فى خلافات العشائر ونزاعاتها ،  
والمترجمين لها فى صراعاتها وحروبها مع اعدائها الى غير ذلك من  
الوظائف التى تلقى عادة على عاتق شيوخ القبائل وزعمائها ، وهكذا  
يلاحظ ان الجزء الاكبر من نشاط هذه الشخصيات فى العهد القديم  
ليس له صلة بالنبوة وهدفها . هذا فى الوقت الذى يركز فيه القرآن

الكريم على الدور الذى لعبته هذه الشخصيات فى تدعيم فكرة التوحيد وجهودهم فى نشرها .

رابعاً : نجد أن مفهوم النبى قد اتسع فى الديانة اليهودية ليشمل شخصيات لا تنطبق عليها صفات النبوة ، ويضم وظائف ليست من أعمال الأنبياء .

وقد اختلط مفهوم النبوة بمفاهيم أخرى مثل الكهانة والعرافة والتنبؤ . مما أدى الى اطلاق لفظ « نبى » على كثير من الشخصيات التى لا تستحق ذلك . وقد تعددت أصناف الأنبياء فى التاريخ الدينى لبنى اسرائيل فهناك الأنبياء العاديون ، وهناك أنبياء الطقوس والشعائر المرتبطين بالهيكل وخدمته ، وهناك ما يسمى بـ « الأنبياء المحترفون » الذين اتخذوا من التنبؤ حرفة لهم ، وهناك طائفة « بنو الأنبياء » الوارد ذكرهم فى الملوك الثانى ٢ : ٣ . ويسبب هذا التشعب فى النبوة وأهدافها ووظائفها ظهرت طائفة من المدعين للنبوة عرفت باسم « الأنبياء الكذبة » ( انظر ارميا ٢٩ : ١ ، ٨ ، ٩ وكذلك ٢٨ : ١٥ ) ولا عجب اذن أن يختلط مفهوم النبوة على بنى اسرائيل فيضمون الى قائمة الأنبياء بعض اصحاب الرؤى والمتنبئين والعرافين والكهنة والسحرة وغير ذلك .

خامساً : حدث ايضا لدى بنى اسرائيل خلط شديد بين النبوة والملك . فقد نسبوا النبوة الى عدد من ملوكهم ، كما احتلت النبوة مكان الملك عندهم أحيانا أخرى . ولهذه الظاهرة علتها التاريخية . فقد تشتت بنو اسرائيل ، وانتهى ملكهم لفترات طويلة ، وأصبح من الصعب على الحكام جمع شملهم وتوحيدهم تحت راية واحدة . ونظرا لغياب الملك ، فقد بدأت النبوة تحتل مكانة الملك وتلعب دورا رئيسيا فى ربط اليهود أينما كانوا برباط واحد اذ أن دعوة النبى كانت بلا شك مسروعة ومستجابة فى ظروف تاريخية لم يكن للحاكم أو الملك فيها أدنى وجود ، وربما يفسر هذا أيضا تكرار ظهور الأنبياء فى بنى اسرائيل سواء المعترف بنبوتهم أو الكذبة منهم . فقد كان ضعف الحكم وغياب الملك سببا فى

ظهور مدعى النبوة من ناحية ، كما ان ظهور الأنبياء كان نتيجة مباشرة لغياب الحكم القوى ولسد هذا النقص . فقد قام كثير من الأنبياء بمقام الملوك فى اصلاح شؤون اليهود السياسية والدينية ، واخذت دعواتهم شكل الحركات الاصلاحية .

سادسا : خلط بنو اسرائيل ايضا بين وظيفة النبي ووظيفة المؤرخ . وهذه ايضا ظاهرة نابعة من طبيعة التاريخ اليهودى القديم حيث انشغل بعض الأنبياء بمهام تدوين وتسجيل احداث الفترات التى عاشوها وتركوا اسفارا هى فى المقام الأول سجلات تاريخية لأعمال بني اسرائيل قبل ان تكون كتابات دينية ذات رسالة معينة . ونعتقد ان ظاهرة قيام الأنبياء بتسجيل تاريخ بنى اسرائيل ما هى الا امتداد لظاهرة احتلال النبوة لمكانة الملك عند الاسرائيليين وهى تعبر عن سد الحاجة الماسة للتاريخ والتدوين التى كانت عادة من مهام الملوك والحكام . وقد تولى الأنبياء هذا الأمر فى غياب الملوك . ولكن من الطبيعى ان تختلف كتابات الأنبياء ذات الطابع التاريخى عن تسجيلات الملوك والحكام ، فقد ظهرت الصبغة الدينية فى اعمل الأنبياء ، وارتبطت اكثر بالأمور الدينية لبنى اسرائيل ، بل كثيرا ما نجدها تقضى بأحكام دينية على التاريخ الاسرائيلى ، حتى اصبح من اهم ما يميزها ذلك التفسير الدينى لأحداث تاريخ بنى اسرائيل والذى لا نجده فى سجلات الملوك وتدويناتهم التاريخية .

واستنادا الى هذا من الممكن اعتبار كثير من انبياء بنى اسرائيل مؤرخين للتاريخ الاسرائيلى ، ومسجلين لأحداثه ، وأصحاب رؤى تاريخية تشرح هذه الاحداث وتفسرها فى ظل معطيات الديانة اليهودية . ولعل قيام الأنبياء بمهمة الكتابة التاريخية يشرح لنا ظاهرة غياب المؤرخ المحترف فى التاريخ الاسرائيلى القديم . ولا يصادفنا مؤرخ يهودى واحد فى تلك الحقبة القديمة السابقة على يوسف بن دتى المؤرخ اليهودى المعروف فى القرن الأول الميلادى . ويجب ان نلاحظ انه الى جانب الصبغة الدينية التى اكتسبها كتابات الأنبياء التاريخية نجدها ايضا خالية من صفات الكتابة التاريخية الموضوعية المنهجية حيث جاءت

كتاباتهم معبرة تعبيراً ذاتياً عن رؤية النبي لتاريخ قومه ، وكانت هذه النزعة الذاتية سبباً في الاختلافات الواضحة في وجهات النظر بين الأنبياء في تقييمهم وفهمهم لأحداث التاريخ الاسرائيلي وان كنا لا نهمل دور العوامل النفسية واختلاف طبائع الأنبياء وثقافتهم في ظهور هذه الاختلافات .

سابعاً : ادت نظرة بنى اسرائيل المعتمدة على اتساع مفهوم النبوة الى الوقوع في اخطاء جسيمة فيما يتعلق بفهمهم لطبيعة الانبياء . ومن اهم هذه الاخطاء ما يختص بالتعدى الصارخ على عصمة الأنبياء حيث تمادى بنو اسرائيل في نسبة صفات خاطئة عديدة الى انبيائهم تشكك في الاختيار الالهى لهم وفي كونهم قدوة للبشرية . والعهد القديم في وصفه للأنبياء لا يفرق بينهم وبين غيرهم من البشر في السلوك ونادراً ما يعترف لهم بالعصمة من الخطأ والتي هي دليل على الاختيار والتأييد الالهى للنبي المكلف بتبليغ رسالة الهية . ويعود هذا في المقام الاول الى الخلط الذى وقع في فهم النبوة مما ادى الى كثرة المدعين لها فى بنى اسرائيل . وينكران عصمة الانبياء تسقط دعامة اساسية من اهم دعائم النبوة .

ثامناً : واخيراً يجب الاشارة الى ظاهرة خطيرة فى قصص الأنبياء عند المسلمين الذين اعتمدوا فى كتابتهم لسير الأنبياء على المصادر اليهودية وهذه الظاهرة تختص بما تسرب من اسرائيليات الى تاريخ الأنبياء عن طريق الاستخدام غير المدقق للمصادر غير الاسلامية فى هذا الموضوع . وبطبيعة الحال كان تاريخ الأنبياء اكثر الموضوعات تعرضاً لتسرب المواد الاسرائيلية اليه . وذلك يعود الى ان عدداً كبيراً من الأنبياء ينتمون الى بنى اسرائيل ولم يكن امام المؤرخ المسلم سوى العودة الى مصادر هؤلاء الأنبياء فى الكتابات اليهودية بحثاً عن المادة الخاصة بسيرهم وقصصهم . وقد نقلت هذه المادة مباشرة وبدون تدقيق فى محتواها فى كثير من الأحيان ، مما ادى الى وجود كثير من المفاهيم غير الاسلامية فى قصص الأنبياء ، وكذلك تأثر المؤرخون المسلمون بالاسلوب الذى عالج به الكتاب اليهود القدامى فى تاريخ الأنبياء .

ولا يسعنا فى نهاية: هذا العمل فى تاريخ النبوة الاسرائيلية الا ان نطالب بقوة بضرورة العمل على تصفية تاريخ الانبياء عند المسلمين من الاسرائيليات التى تسربت اليه قديما ، ولا تزال تؤثر عليه فى الكتابات الحديثة ويتطلب الأمر مجهودا علميا مضنيا من علماء يجمعون بين المعرفة بالتراث الاسلامى فى تاريخ الانبياء ، وبالتراث اليهودى فى تاريخ الانبياء حتى يمكنهم تجنب العناصر الاسرائيلية والأفكار الأسطورية التى تسربت الى تاريخ النبوة الاسرائيلية على وجه الخصوص والى تاريخ النبوة بشكل عام . وليكن المبدأ النقدي الذى يتخذه العلماء فى شأن تصفية الكتابات الخاصة بتاريخ الانبياء من الاسرائيليات والأسطوريات هو ان كل ما يخالف مفهوم النبوة والانبياء فى القرآن الكريم يجب التخلص منه نهائيا ، وان كل ما يخالف تأكيد القرآن الكريم على توخى العقل والاخذ بالمعقول فى فهم الدين فيجب كذلك التخلص منه . فقد أعطانا القرآن الكريم تاريخا للنبوة مبنيا على أساس من العقل وبعيدا عن الغرائب والاساطير التى امتلأت بها كتابات المؤرخين المسلمين فى تاريخ النبوة . ومن الطبيعى ان يودى مثل هذا المنهج القرآنى فى فهم النبوة وتاريخها الى ضرورة التخلّى عن مادة اسرائيلية واسطورية كثيرة انتشرت فى كتابات علماء تاريخ الانبياء عند المسلمين . وهى تضحية ضرورية وحتمية فى عصر ينتصر للعقل انتصارا كبيرا . وهى بلا شك تضحية ذات نتائج ايجابية لان فيها خلاص للعقل المسلم الحديث من براثن الاسطورة وفيها أيضا تقدمه العقل ، وفهمه الواعى لدينه ، وادراكه المنطقى لطبيعة هذا الدين . وطبيعى أن يودى هذا المنهج العقلى فى فهم تاريخ الانبياء الى نقصان اكيد فى معرفتنا بسير بعض الانبياء . ولكن يكفينا ما ورد عن هؤلاء الانبياء فى القرآن الكريم ، وفى الحديث النبوى ، وفى الآثار والمصادر التاريخية الموثوقة ، وفى الكتابات الاسلامية المدققة حتى يحتفظ لسير الانبياء عليهم السلام بقداستها ، ولدعواتهم بوحدتها ، وحتى نحفظ للانبياء عصمتهم فيظلون دائما وابدا خير قدوة للبشرية .

تم بحمد الله

## المصادر والمراجع

### أولا : المصادر والمراجع العربية

#### القرآن الكريم

الكتاب المقدس ( كتب العهد القديم والعهد الجديد ) دار الكتاب المقدس . القاهرة

عبد الكريم الخطيب . القصص القرآني . دار الفكر العربي . القاهرة ، ١٩٦٥

محمد أحمد خلف الله . الفن القصصي في القرآن الكريم القاهرة ، ١٩٥١

الفخر الرازي ، التفسير الكبير ، الطبعة الثالثة ، دار احياء التراث العربي بيروت .

بطرس عبد الملك وآخرون . قاموس الكتاب المقدس بيروت ، ١٩٦٤

م . ص . ن . سيجال . حول تاريخ الأنبياء عند بني اسرائيل ترجمة وتعليق د . حسن ظاظا بيروت ١٩٦٧

عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم . الجزء الأول ، مصر والعراق . المطابع الأميرية القاهرة ١٩٦٧

محمد بن عبد الكريم الشهرستاني . الملل والنحل . مكتبة الانجلو . القاهرة ١٩٧٧



ابن جرير الطبرى - تاريخ الرسل والملوك - دار المعارف  
القاهرة .

حسن ظاظا . الفكر الدينى الاسرائيلى . القاهرة ، ١٩٧٥

أبو المحاسن عصفور ، معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم دار النهضة  
العربية . بيروت ١٩٨١

مراد كامل . الكتب التاريخية فى العهد القديم . معهد البحوث  
والدراسات العربية . القاهرة ١٩٦٨

ابن كثير . قصص الأنبياء ، جزءان القاهرة .

موسى بن ميمون . دلالة الحائرين ، عارضة بأصوله العربية والعبرية  
حسين آتاي . جامعة أمقرة ، ١٩٧٢

عبد الوهاب النجار . قصص الأنبياء ، مطبعة الحلبي القاهرة  
١٩٦٦

أحمد الثعلبي النيسابورى . قصص الأنبياء . القاهرة ١٩٥٤

ثانيا : المصادر والمراجع العبرية

- תורה נביאים וכתובים, לונדון 1956.

- אברהם אבן-שושן-המלון החדש, ירושלים 1980.

- בנימין אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, ירושלים  
1984.

- ישראל אפרת, הפילוסופיה העברית העתיקה, הוצאת  
דביר, תל-אביב.

- שמעון ברנפלד, מבוא ספרותי-היסטורי לכתבי הקודש,  
דביר-תל-אביב 1929.

- מ. דובשני, עיקרי הנבואה-שעורים בנביאים אחרונים,  
הוצאת יבנה, תל-אביב 1975.

- יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית מימיקדם  
ועד בית שני, הוצאת מוסד ביאליק, תל-אביב  
תלצ"ח.

- ש. שרידא, מבוא לכתבי הקודש, הוצאת מבואור-ת,  
ירושלים 1964.

- א. תלמג, ספר הברית, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים  
1974.

- תולדות ארץ ישראל, כרך א; משרד הבטחון  
ההוצאה לאור 1980.

### ثالثا : المصادر والمراجع الأوربية

— W. F. Albright, From the Stone Age to Christianity, Mono theism and the Historical Process, 2nd edition , Doubleday and Co. N.Y., 1957.

— O. T. Allis, The Old Te stament, its Claims and Critics, The Presbyterian and Reformed Pub, Co., 1972.

— B. W. Anderson, Understanding the Old Testament, Prentice - Hall , Inc., N. Y., 1957 .

— G. W. Anderson, A Critical Introduction to the Old Testament, London, 1959.

— G. W. Anderson, The History and Religion of Israel, Oxford Univ, Press, 1966.

H. Anderson, Historians of Israel , and II Chronicles, Ezra, Nehemiah, Luttlrworth Press, London, 1962.

— G. Barton, The Religion of Israël, Barnes and Co. N. Y., 1961.

— J. Bewer, The Literature of the Old Testament, Columbia Univ, Press, 3rd ed., 1962.

J. H. Breasted, A History of Egypt, Bantam Books, N. Y. 30th Printing, 1967.

J. H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, Univ. of Pennsylvania Press, Phila., 1972.

— J. Bright, « *The Book of Joshua* » in, *The Interpreters, Bible*, N. Y., 1952.

— R. E. Clements , *Exodus* , *The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible*, Cambridge Univ. Press ,1972.

— R. De Vaux, *Ancient Israel*, Vol. II *Religious Institution*, McGraw - Hill Book Co., N, Y., 1961.

— S. R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburgh, 1913.

— O. Eissfeldt, *The Old Testament, an Introduction*, trans. by P. R. Ackroyd, Harper and Row , N. Y., 1972.

— I. Epestein, *Judaism, a Historical Presentation*, Penguin Books, 1959.

— A, Erman, ed., *The Ancient Egyptians, a Sourcebook of their Writings*, Harper and Row Pub., New York, 1966.

— L. Finkelstein, « *The Jewish Religion, its Beliefs and Practices* » , in , *The Jews : their Religion and Culture*, ed. by L. Finkelstein, Schocken Books, N. Y., 1970.

— H. Frankfort *Ancient Egyptian Religion*, Harper and Row, N. Y., 1961.

— Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, trans. by W. D. Robson - Scott, Doubleday and Co., N. Y., 1964.

— Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, trans. by K. Jones, Random House, 1939.

— A. Gelin, « The Latter Prophets » in *Introduction to the Old Testament*, ed. by A. Robert and A. Feuillet Vol. I, Doubleday and Co., N. Y., 1970.

— W. Gesenius, *Hebrew - Chaldee Lexicon of the Old Testament*, trans. by S. P. Tregelles, Eerdmans Pub. Co., Michigan, 13<sup>th</sup> printing, 1978.

— Louis Ginzberg, *Legends of the Bible*, The Jewish Publication Society of America, phila. 1956.

— J. Guttmann, *Philosophies of Judaism, A History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosentweig*, trans. by D. W. Silverman, Schocken Books, N. Y., 1973.

— A. Guillaume, *Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites*, N. Y., 1938.

— A. Halder, *Associations of Cult Prophets among the ancient Semites*, 1945.

— E. W. Heaton, *The Old Testament Prophets*, penguin Books, 1969.

— Abraham J. Heschel, *The Prophets*, Vol II. Harper and Row, N. Y., 1962.

— S. H. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, Penguin Books, Baltimore, 1963.

— C. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel*, Phila. 1950 .

— J. P. Hyatt, *Jeremiah the Prophet of Courage and Hope* N, Y., 1958. .

— Y. Kaufmann, *The Religion of Israel from its Beginning to the Babylonian Exile* trans. by M. Greenberg, The Univ. of Chicago Press, 1960.

— N. Kiell, ed., *The Psychodynamisc of American Jewish Life*, 1967.

— C. Kuhl, *The Prophets of Israel*, Edinburgh, 1960.

A. Lods, *The Prophets and the Rise of Judaism*, London, 1937 .

— A. Meadow and H. Vetter, « Freudian Theory and the Judaic Value System » in, *The Psychodynamics of American Jewish Life*, N. Y., 1967.

— G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, Vol. II, Schocken Books, N. Y., 1971.

— G. F. Moore, *The Literature of the Old Testament*, Oxford, 1948.

W. O. E. Oesterle and H. Robinson, *Introduction to the Books of the Old Testament*, N. Y., 1939.

- R. H. Pfeiffer, Introduction to the Old Testament, Harper and Row, N. Y., 1948.
- R. Rendtorff God's History , a way through the Old Testament, trans. by G.C. Winsor, The Westminster Press, Phila., 1979.
- H. Ringgren, Israelite Religion , trans. by D. E. Green, Fortress press, Phila., 1966 .
- G. Robinson, Historians of Israel, I and II Kings, Lutterworth, London, 1962.
- Th. H. Robinson, Prophecy and the Prophets in Ancient Israel, N. Y. , 1923.
- H. H. Rowley, The Growth of the Old Testament, Harper and Row, 1963.
- G. Scholem, The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality, Schocken Books, N. Y., 1971.
- Abba H. Silver, A History of Messianic Speculation in Israel, Beacon Press, Boston, 1959.
- H. M. Teeple, The Mosaic Eschatological Prophet, Phila., 1957.
- V. A. Tobin, « Amarna and Biblical Religion » in, Pharaonic Egypt teh Bible and Christianity, ed. by S. I. Groll, The Magness Press, The Hebrew Univ. Jerasalem 1985.

- R. de Vaux , *Ancient Israel*, N. Y., 1962.
- G Von Rad *The Message of the Prophets*. Harper and Row , N. Y., 1965.
- A. C. Welch, *Kings and Prophets of Israel*, London, 1952
- A. C. Welch, *Prophet and Priest in Old Israel*, N. Y., 1953.
- Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, Univ. of Chicago Press, 1961.
- Hans W. Wolff, *The Old Testament , a Guide to its Writings*, trans. by K. R. Crim, Fortress Press, Phila., 1973.
- W. Zimmerli, *The Law and Prophets, a study of the Old Testament*, Harper and Row, N. Y., 1965.





# محتويات الكتاب

## الباب الأول

### ظاهرة النبوة الاسرائيلية

#### تمهيد

**الفصل الأول :** بداية النبوة الاسرائيلية ونهايتها : مدخل تاريخى ص - ٢٣  
مكانة النبوة فى الدين والتاريخ اليهودى - عوامل ظهور  
النبوة الاسرائيلية - التاريخ للنبوة الاسرائيلية - بداية النبوة  
ونهايتها بين اليهودية والاسلام - التحديد اليهودى لبداية  
النبوة ونهايتها .

**الفصل الثانى :** طبيعة النبوة الاسرائيلية وخصائصها . ص ٢٤ - ٧٢  
اولا : النبوة فى اللغة والاصطلاح

ثانيا : طبيعة النبوة الاسرائيلية :

- ١ - الصفة التاريخية للنبي والنبوة .
- ٢ - الشعور او الادراك الذاتى بالنبوة .
- ٣ - الاعراض السيكولوجية للتجربة النبوية .
- ٤ - صفة المعاناة الشخصية للنبي :

( أ ) المعاناة فى علاقة النبي بربه .

( ب ) المعاناة فى علاقة النبي بقومه .

**ثالثا :** موقف النبوة من المؤسسات الدينية والسياسية :

- ١ - الموقف من المؤسسة الكهنوتية .
- ٢ - الموقف من مدعى النبوة أو الأنبياء الكذبة .

- ٣ - الموقف من جماعات الرأئيين والحالمين والعرفانين .
- ٤ - موقف النبوة من المؤسسات السياسية .

### الفصل الثالث : وظيفة النبوة الاسرائيلية واهدافها ص ٧٣ - ١٠٧.

اولا : الوظيفة الدينية للنبوة .

١ - تحقيق المثال الموسوي .

٢ - ديانة الانبياء :

( ا ) البعث .

( ب ) الثواب والعقاب .

( ج ) المسيح المخلص .

( د ) البعد الاخلاقي لليهودية .

ثانيا : الوظيفة السياسية للنبوة .

١ - النقد السياسى .

٢ - تدوين التاريخ وتفسيره .

ثالثا : الوظيفة الاجتماعية للنبوة :

١ - تحليل الاوضاع الاجتماعية .

٢ - الاصلاح الاجتماعى وتحقيق العدالة الاجتماعية .

## الباب الثانى

تاريخ انبوة الاسرائيلية من موسى عليه السلام

الى بداية القرن الثامن ق . م .

**الفصل الاول :** نبوة موسى ومكانتها فى التراث اليهودى والمسيحى

والاسلامى ص ١١١ - ١٦٤

**اولا :** خصائص الديانة الموسوية .

**ثانيا :** العلاقة بين ديانتى موسى واخناتون :

- ١ - رأى فرويد فى اصل موسى وديانته .
- ٢ - نقد نظرية فرويد فى اصل ديانة موسى .
- ٣ - نقد نظرية فرويد فيما يتعلق بأصل موسى وتسميته .
- ثالثا :** مكانة موسى فى تاريخ النبوة الاسرائيلية :
  - ١ - موسى نموذج النبى عند الاسرائيليين .
  - ٢ - موسى الشاى او معلم البر فى وثائق البحر الميت .
  - ٣ - موسى النبى الملك فى الكتابات اليهودية المتأخرة .
  - ٤ - موسى النبى الملك الكامل عند الفيلسوف فيلون .
  - ٥ - صورة موسى عند المؤرخ جوزيفوس .
  - ٦ - موسى فى الأدب الرينانى .

**رابعا :** مكانة موسى فى التراث المسيحى :

- ١ - دور شخصية موسى فى رسم ملاح فكرة المسيح .
- ٢ - عيسى النبى الذى يشبه موسى فى انجيل متى .
- ٣ - موسى الجديد .
- ٤ - المسيح ابن الله الذى لا يشبه موسى .

**خامسا :** مكانة موسى فى التراث الاسلامى .

الفصل الثامن : تاريخ النبوة الاسرائيلية بعد موسى عليه السلام وحتى

بداية القرن الثامن ق . م . ص ١٦٦ - ١٨٦

اولا : يشوع بن نون وامتداد النبوة الموسوية فى الانبياء الأوائل .

ثانيا : النبوة فى عصر القضاة .

ثالثا : النبوة فى عصر الملكية .

رابعا : نبوة صموئيل وعلاقتها بالملكية .

خامسا : النبوة بعد صموئيل :

١ - الانبياء المحترفون .

٢ - بنى الانبياء وايليا واليشع ( اليسع ) .

### الباب الثالث

تاريخ النبوة الاسرائيلية فى عصرها الكلاسيكى

من القرن الثامن ق . م . الى السبى البابلى

الفصل الاول : انبياء القرن الثامن ق . م . ص ١٨٩ - ٢٣٢

عاموس - هوشع - ميخا - اشعيا

اولا : نبوة عاموس .

ثانيا : نبوة هوشع .

ثالثا : نبوة ميخا .

رابعا : نبوة اشعيا .

الفصل الثانى : انبياء القرن السابع وبداية السادس ق . م .

صفنيا - ناحوم - حبقوق - ارميا . ص ٢٣٣ - ٢٥٨

اولا : نبوة صفنيا .

ثانيا : نبوة ناحوم .

ثالثا : نبوة حبقوق .

رابعا : نبوة ارميا .

- ١ - الخلفية التاريخية والدينية لنبوة ارميا .
- ٢ - سفر ارميا ومشاكله النقدية .
- ٣ - مضمون السفر ورسالته الدينية .

## الباب الرابع

تاريخ النبوة الاسرائيلية من السبى البابلى

الى نهاية النبوة الاسرائيلية

**الفصل الأول : انبياء السبى والعودة : حزقيال - اشعيا الثانى -**

حجى - زكريا - اشعيا الثالث ص ٢٥٩ - ٢٩٣

اولا : حزقيال :

- ١ - المشاكل النقدية الخاصة بتأليف سفر حزقيال .
- ٢ - مضمون سفر حزقيال .

ثانيا : اشعيا الثانى .

ثالثا : نبوة حجى .

رابعا : نبوة زكريا .

خامسا : اشعيا الثالث .

**الفصل الثانى : انبياء القرن الخامس والرابع ق . م**

ملاخى - يونان ( يونس ) - يوئيل - عوبديا ص ٢٩٦ - ٣٠٢

اولا : نبوة ملاخى .

ثانيا : نبوة يونان ( يونس ) .

ثالثا : نبوة يوئيل .

رابعا : نبوة عوبديا .

## خاتمة

تقييم اسلامى للنبوة الاسرائيلية

قائمة المصادر والمراجع العربية والعبرية والأوربية ص ٣٠٣ - ٣١٠