

الحرب في الكتاب المقدس

نقولا أبو مراد

مقدمة

الوصية (تك ٣: ١ - ٧). ثم قتل أخاه (تك ٤: ١ - ١٦)، واستكبر إلى أن ملأ الظلم الأرض (تك ٦: ١ - ٦). غير أن العودة بالقارئ إلى لحظات التاريخ الأولى، غايتها ليس فقط أن يعي أن الحرب وتاريخ الناس متلازمان، بل أن يفهم أيضاً أن تاريخ البشر، ولئن كان بكامله تاريخ حروب، إلا أن كلمة الله تبقى سابقة له ولاحقة، ثابتة من الأزل وإلى الأبد، ليغدو ما خطه البشر في تعرجات تواريخهم خروجاً عن هذه الكلمة، وما الحرب إلا التعبير الأوضح عن هذا الخروج.

في الخلق

في تك ١ - ١١ نجد منحى واضحاً ضد الاقتتال والحرب. بدايةً هذا المنحى نجدناه في الاصحاح الأول، في الفقرة الخاصة بخلق الانسان (١: ٢٦ - ٢٨). كلام الكاتب عن خلق الله للانسان "على صورته، كمثلته" (١: ٢٦، ٢٧) متصل، في موضعين متوازيين، بتسلط الانسان "على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان يدب على الأرض". ورغم التوازي بين آ ٢٦ و ٢٧-٢٨، نلاحظ اختلافاً بين الصيغة المستعملة في قرار الله بصنع الإنسان (آ ٢٦) وفي تنفيذ هذا القرار (آ ٢٧). ويقوم هذا الاختلاف على اختزال عبارة "مثال" في الصيغة الثانية، وتكرار عبارة "صورة" للتوكيد على أن الانسان خلق ليكون "صورة" لله. ويوحى التوازي بين آ ٢٦ و ٢٧-٢٨ بارتباط وثيق بين الخلق على صورة الله وهذا التسلط. بناءً على صوغ هذه الآيات، وعلى الرويات اللاحقة، يمكن القول إن تحقق كون الانسان صورة لله، هو في "إخضاعه الأرض" و"تسلطه على الحيوان".

في كلامه هذا، يستعمل الكاتب مفردات خاصة بالملكوية: الصورة، والمثال، وفعلاً "أخضع" و"تسلط"، اللذين يُستعملان مراراً في أسفار أخرى ليفيدا سيطرة الملوك وسيادتهم. إن الجمع ما بين فعلين يتضمنان مفهوم القوة واستعمالها في الحرب مع عبارتين تدلّان على العلاقة بين الملك والإله، مقصوداً وله دلالاته على مستوى فهم الخط الروائي في الأسفار. يفيد الجمع بين هذه العبارات أن تحقق

في آخر الأيام، عندما ينقضي تاريخ الناس، تنتفي الحرب. قال إشعياء هذا حين تحدّث عن تدفق الشعوب نحو جبل الرب، لتتعلم من ساكنه، بعد ضلال، طرقه، وتسلك في سبله. حينئذٍ "يطعون سيوفهم سكباً، ورماحهم مناجل، ولا ترفع أمة على أمة سيقاً، ولا يتعلمون الحرب في ما بعد" (٢: ٤). قبل هذا تحدّث إشعياء عن مسيرة الناس في أيامهم كمسيرة قتلة "ملأته أيديهم دمًا" (١: ١٥، ٢١)، وقد نقضوا "الحق والعدل" وباتوا "أشراراً" (١٦: ١ - ١٧) وظالمين (١: ٢٣). ويقول هوشع في كلامه عن "ذلك اليوم": "أقطع لهم عهداً مع حيوان الحقل وطيور السماء ودواب الأرض، وأكسر القوس والسيف والحرب من الأرض، وأجعلهم يسطعون آمنين" (٢: ١٨). وكان النبي قد تحدّث عن الحرب سبباً لعقاب الرب (١: ٤ - ٥)، وذلك في قالب أدبي مجازي يغرف من مدلولات "الزرع" الذي أعطي رحمة للناس، أما هم فحولوا الأرض من مساحات للزراعة إلى ميادين للحروب. يكسر الله "القوس والسيف والحرب" في المكان الذي شاؤوا فيه أن يتحاربوا (١: ٧). برحمة الرب يتحول وادي "يزرعيل" ("الله يزرع") من ميدان احتراب إلى أرض تنادي الشعوب لتأتي وتنعم بالسلام والطمأنينة اللذين من الله (٢: ٢٣).

يسمي النبيان تلك الحالة "زنى"، أي خيانة للأمانة التي كان من المفترض أن يحيوها منذ البدء، منذ اليوم الذي فيه خلق الله الأرض ومن عليها ليحيوا ويتألفوا، لا ليُميت واحدٌهم الآخر. إن الإشارة إلى بدايات التكوين في كلام النبيين دلالة على أنهما لا يريان في امتداد تاريخ الناس سوى استمراراً للاحتراب. ففي كلام إشعياء عن الحراثة (السكك) والحصاد (المنجل)، وفي كلام هوشع عن "الزرع" و"المطر" (٢: ٢١ - ٢٣)، وذكره للحيوانات (٢: ١٨)، إشارة إلى أن سقوط الحرب هو عودة إلى البدايات، إلى تسلط الانسان على الأرض والحيوان من دون عنف (تك ١: ٢٩ - ٣٠). يعرف النبيان أن الإنسان خالف هذا عندما شاء أن يجلس على كرسي القضاء، بدلاً من خالقه، ساعياً إلى "معرفة الخير والشر" بمعزل عن

التي في ذاتها، محوّلًا إيّاها إلى سلام ونظام وتناغم وحسن، على مثال خلق الله. على الإنسان أن يقتحم العدائية في ذاته، وينتصر عليها، ويحوّلها إلى سلام. بهذا السلام، المتمثّل في اشتراك الانسان والحيوان معًا في تناول ما أنبته الله على الأرض طعامًا، بلا قتل ولا دم، تتحقّق ملكيّة الانسان، ويصير أهلاً لأن يمثّل الله في الحفاظ على حسن الخليقة.

آدم وسقوطه

ما أورده الكاتب في تك ١ إنّما هو المرتجى. ما هكذا واقع الحال. فقد اغتصب آدم المجدول من غبار الأرض عرش القضاء الالهيّ. أذعن للحيوان. أطاع الحيّة، وهي من "حيوانات الأرض" (تك ٣: ١)، والتي كان من المفترض أن يُخضعها آدم، لا أن يخضع هو لها. أغرته بما روته عن الله. فصّدق روايتها وما صدق كلمة الإله الذي جبله. فحين لم يسمح له الله من الأكل من شجرتي معرفة الخير والشرّ والحياة، ما أراد أن يمنعه عن معرفة أو حياة، بل أراد أن ينهيه عن السعي إلى معرفة خير أو شرّ وحيّة بعيداً عن تلك التي من الله، لئلا يموت. أمّا الحيّة ففسّرت كلام الله من منظور آخر: إنّ الله أنانيّ، لا يريد الخير للإنسان، لا يريد له أن يحقّق ذاته ويبلغ غاية طموحه؛ يكذب عليه؛ لذا على الإنسان أن يكتشف حقيقة إلهه هذه، ويرى ما في كلامه من كذب وخداع، وأن يتحرّر من أنانيّته واستبداده، ويعمل ما هو الأفضل له. يطيع آدم كذب الحيّة. وبعد إطاعتها يكتشف أنّه عريان، وأنّه صار صورةً للحيّة، لا لله الذي خلقه. ويعبر الكاتب عن التشابه بين الحيّة والانسان في جناس لفظيّ بين عبارتيّ "محتال، ماكر" و"عريان" في العبريّة؛ فمن خلال التشابه بين عبارتيّ "عروم" (محتال) و"عروم" (عريان)، يلمح الكاتب إلى أنّ الإنسان أصبح على مثال "الحيّة". بعدما أكل من الشجرة اكتشف الإنسان "عريه"، أي أنّه قد صار على صورة الحيّة الماكرة (٣: ٧). خجل. ما أراد أن يراه الله وقد استحال صورةً لحيوان. حاول أن يخفي مظهره. لكنّه فشل. رأى الله. عرّف أنّ آدم أسقط الدعوة الأولى

كون الملك هو صورة الإله هو في فعل الحرب واستعمال القوة لكيما يبسط الملك سيطرته وحكمه. فالكاتب لا يكتفي هنا باستعمال "الصورة" و"المثال"، اللتين تشيران إلى الملك، ولكنّه يربط استعمالهما بتحقيق الملكية في الإخضاع والتسلّط بالحرب وبواسطة القوة. غير أنّ الكاتب يعطي معنى جديداً لـ "التسلّط" و"الإخضاع"، يختلف عن المعنى المعروف في السياقات الملكية. ولاستشفاف هذا المعنى، لا بدّ من مواصلة قراءة الفقرة، في ٢٩٦-٣٠٠، حيث ينتفي قتل الإنسان للحيوان والحيوان للانسان بداعي الأكل، فهم لا يأكلون إلاّ البقول والثمار. فتسلّط الإنسان على الحيوان وإخضاعه يخلو من العنف، بخلاف ما تعنيه العبارتان في السياق الملكيّ التاريخي. من خلال هذا المدلول الجديد، يعبر الكاتب عن موقف مناهض للملكيّة في مفهومها التاريخيّ ولتجليها في القوّة والحرب. في هذا، يتخذ السلام بين الإنسان والحيوان مكانة هامّة.

ولكن، يبقى السؤال: ما الذي يعنيه إخضاع الحيوانات والتسلّط عليها، ولماذا تشيّد الكاتب على العلاقة بين هذا وكون الإنسان مخلوقاً على صورة الله؟ للإجابة، لا بدّ من العودة إلى ثقافات الشرق القديم ومكانة الحيوان فيها. لا مجال هنا للغوص في هذا تفصيلاً، غير أنّه يمكن القول إنّ الحيوان كان في الشرق القديم رمزاً للقوّة والبأس، وقد استعملت صور حيوانات مفترسة وجارحة، لتمثيل هذه القوّة، خصوصاً في تجليها الملكيّ والحربيّ. بالمعنى المطلق، نجد الإنسان يصوّر بواسطة الحيوانات ما يسعى إليه من قوّة وسلطان، ليصير الحيوان هو المبتغى، وإنّ السعي إلى التمثّل به يراه الإنسان سعيّاً إلى سيطرته وسلطانه، وتجسيداً لتقواه إلى قوّته. يرفض كاتب التكوين هذا، ويقول إنّ الإنسان لا يكون إنساناً حين يصير صورةً لحيوان، بل هو صورة الله متحققة في إخضاع الحيوان والتسلّط عليه. وإذا صحّ أنّ الحيوان هو ذلك الذي يسعى الإنسان إلى تحقيقه في ذاته عبر سعيه إلى القوّة بالحرب والقتل، فإنّ مفاد ما يقوله الكاتب هو أنّ يخضع الإنسان ذلك المسعى، تلك الحيوانيّة

الحيوان المفترس، أمّا الخطيئة، فهي إشارة إلى ما ينوي قايين أن يقوم به. وعليه، يكون معنى هذه الجملة أنّ نية قايين بقتل أخيه هي كحيوان يريد أن يتسلط عليه. يكرّر الله لقايين دعوته بأن يتسلط الإنسان على الحيوان. يمنحه فرصة تصحيح ما اقترفه أبوه. يدعوه إلى أن يسيطر على الوحش الرابض. غير أنّ قايين مضى إلى الحقل وخضع للحيوان، وقتل أخاه. فحوّل حقل الزراعة إلى حقل للدم، دم أخيه الصارخ أبداً من الظلم، ظلم الذين لم يجعلوا كلمة الله غايتهم، بل شكّل حيوان مفترس قاتل.

تلعن الأرض قايين (٤: ١١). لن تنتج له زرعاً. وسيغدو تائهاً في الأرض متنقلاً من غير هدى، مقيماً في أرض "التيه". هذا اسمها وهذه حالته (تك ٤: ١٢، ١٦).

نسب قايين وأبناء الآلهة وبابل

يشكّل نسب قايين (٤: ١٧ - ٢٤) محطةً أساسيةً في صوغ الإصحاحات ١ - ١١. ففيه يبرز الكاتب الاختلاف، لا بل التناقض، بين ما أرادته الله للإنسان وما يسعى إليه الإنسان. فالسبيل الذي اختاره يقوده بعيداً عن الحديقة التي وضعه فيها الربّ، حيث كلّ شيء مؤمن له من دون اضطراره إلى العمل. يقوده هذا السبيل إلى "المدينة" التي سوف تصير رمزاً لكبرياء الإنسان وتعالیه وسعيه إلى الجلوس على عرش الله. إنّها المدينة الملكية، رمز النصر والغلبة. هي التعبير الأكثر وضوحاً عن الانتصار في الحرب. هذه بينها قايين (٤: ١٧). يريد منها أن تصبح العالم الذي يكفّ فيه عن أن يكون تائهاً. يهرب إليها من هربه. ليس بالأمر العابر أن يقول الكاتب إنّ أوّل مدينة على الأرض بناها قاتل. هذا نقد صريح للمدن التي قامت على جثث الناس المقتولين في الحروب، على مظلومية المساكين والضعفاء. فالكاتب يعرف أنّ المدينة لا يبنها إلا الأقوياء وقد قال عن بابل لاحقاً (١٠: ٩ - ١٠) إنّها ابتداء مملكة "الجبار مرود"، أي المحارب القوي المتمرد على الربّ والقاتل، واسم "مرود" يعني "تمرد"، إشارة إلى تمرد الناس جميعهم على أمر الربّ.

وحين حاول الإنسان أن يخفي عن الله أنه صار على صورة "حيوان البرية"، اتخذ من أشجار الحقل ملابس له، تلك الأشجار التي كان الله أمره بأن يأكل منها. بهذا ظنّ الإنسان أنه يوهم الله أنه ما زال على ما أمره به في شأن العلاقة بينه وبين الحيوان. غير أنّ الله الذي رأى وعرف، خاط له أقمصه من جلد (٣: ٢١)، والجلد يأتي من حيوان مقتول. تفترض الأقمصه أن حيواناً قد قُتل. وعليه، أن يُلبس الله الإنسان جلد حيوانٍ مقتول يعني أنه أراد أن يظهر الإنسان مظهر يدلّ على أنّ الحيوان الذي سعى الإنسان إلى التمثّل به، قد قضى عليه الله، وما هو يلبس جلده علامةً دائمة على ما لم يكن مفترساً أن يفعله. يعني هذا أنّ ما يسعى الإنسان إلى تحقيقه في حياته من قوّة بالقتل والحرب، قد سبق الله فأدانه وحكم عليه بالزوال. هذه دينونة الله للحيوانية التي يسعى إليه الناس وتتملكهم، والتي يعبر عنها الكاتب في رواية قايين، حيث نصف البشرية يقتل نصفها الآخر، وقد كان بإمكانه ألا يفعل هذا لو أطاع كلمة الله، لكنّه أطاع الحيوان المتربّص به (٤: ٧)، مخضّعاً نفسه له.

قايين وهابيل

في رواية قايين وهابيل، يُدعّن الإنسان أيضاً للحيوان ويرفض أن يسير في المشورة الإلهية. وبنتيجه هذا الإذعان يقتل أخاه ويريق دماءه على الأرض التي خلقها الله لتكون حسنة، وخلقها ليحفظ حُسْنها. ليس صحيحاً أنّ الله فضل هابيل على قايين. حتّى ولو كان قبل قربان هابيل، إلاّ أنه هو الذي أعطى قايين ابناً لحواء. وهو حارث للأرض وزارع لها على مثال آدم الذي جبله الربّ ليكون حارث الأرض. وقد كلّمه الله ولم يكلم هابيلاً. تلك نعم نالها قايين من الربّ لا تقلّ عن نعمة قبول الربّ لتقدمة هابيل. غير أنّ قايين أهمل هذه النعم، ولم يستمع إلاّ لصوت الخطيئة المتربّصة به. يلفتنا كيف يصوغ الكاتب عباراته في آ ٧. فهو يستعمل عبارة "خطيئة" المؤنثة، ويستعمل معها نعتاً في المذكر (رابض). تفسير هذا هو أنّ النعت المذكر يشير إلى

يسلك بحسب ما أَرَادَهُ الرَّبُّ. هذا يمثِّله نوح، ومعنى اسمه الراحة، راحة الإنسان التي منحها الربُّ له قبل تَمَرُّدِهِ: راحته من تاريخه الذي صنعه بالموت والقتل، ومن الشَّرِّ الذي صنع. وبنوح يخلِّص الله الحيوان أيضًا.

تنتهي قصة الطوفان في ٩: ١ - ٦ بعهد لله مبني على ما أعدَّ له الكاتبُ في الإصحاحات السابقة؛ القتلُ ممنوع. ممنوعٌ أن يقتل الحيوانُ الإنسانَ، وممنوعٌ أن يقتل الإنسانُ الإنسانَ. إنَّ الربُّ في هذه الفقرة بين قتل الحيوان للإنسان وقتل الإنسان للإنسان يعني أنَّ القتل حيواني الطبيعة. غير أنَّ الإنسان بما فعله في آدم، وقاين، ولأمك، وأبناء الآلهة، ومُروود، وغيرهم، أساء إلى أمر الله بالتسلُّط على الحيوان بسلام ورعاية. ولذا سيبقى قتلُ الحيوان، كأقمصة الجلد، علامةً على الخطيئة التي ارتكبتها الإنسان، إلى أن يتحقَّق خلاص الله، فينجي الأرض من القتل، ويعمَّ فيها سلامه الأبدِي.

خلاصة

يأتي القتل في صورة الحرب في صميم نظرة التكوين إلى معنى الوجود البشري. وأساس هذه النظرة أنَّ الإنسان خلقه الله ليحفظ الأرض وما فيها ويقيها على الحسن والنظام اللذين جعلها الله عليهما. غير أنَّ الأرض إذا ما تحوّلت من مطارح للزرع إلى ميادين للاحتراب، والحيوان إلى رمز للقوَّة، يكون الإنسان قد خالف الدعوة الأولى. ولكنَّه، بموازاة تصويره لتاريخ الناس الدمويِّ، يتركُ خطأً مفتوحًا في اتجاه الفعل الإلهيِّ الخلاصيِّ. فبالإبن الذي يُحلِّه محلَّ هابيل الذي قتله أخاه يفتتح الكتاب سبيلًا بديلاً عن تاريخ البشر المصنوع بالقتل والحرب (٤: ٢٥ - ٢٦). بداية هذا الطريق هي الدعوة باسم الربِّ (٤: ٢٦)، والتي بها وحدها يصير الإنسان صورةً أمينَةً للربِّ. وهذا السبيل هو الوحيد الذي يعطي الرجاء في أن يتحوَّل تاريخ الناس من تاريخ على صورة لأمك القاتل إلى تاريخ على صورة أخنوخ السائر مع الله (٥: ٢١-٢٤). يكتمل هذا الخطُّ، في نهاية سفر التكوين، في يوسف الوحيد من

بين قايين القاتل ومُروود المحارب علاقةً وثيقة مركزها المدينة الملكيّة، رمز قوَّة حضارات الناس ومسعاهم في تاريخهم. يُطلق عليها قايين اسمَ ابنه "أخنوخ"، المشتقُّ من جذر يعني "وَهَبَ" دلالةً على اعتقاده أنَّ مدينته هديَّة منه إلى نسله. غير أنَّ "أخنوخ"، تلِد "عيراد"، والإسم يتألَّف من "عير" (مدينة) و"رَدَاه" (تسلُّط). إنَّها المدينة التي تتسلَّط على الإنسان، أو يتسلَّط فيها الإنسان. وتتوالى الأسماء في النسب بمعانيها، فيأتي من "تسلَّط المدينة" أمحاء ما يقوم به الناس (محوياييل)، وموتٌ ما يطلبونه (ميتوشائيل)، وصولاً إلى الجيل السابع، إلى ملكيّة مشوَّهة، في صورة لأمك القاتل أضعاف قايين.

في هذا السياق يقدِّم الكاتبُ المدينة الأولى، ويتحدَّث عن بابل، كبرى المدائن. المدينتان بناهما قاتلون. والمدينتان أسقطهما الله. واحدة أسقطها من الرواية فلا نعرف عنها سوى أنَّ اكتمال تاريخها كان في لأمك القاتل. وتسقط الثانية في أنَّ الله بدَّل معناها. فمن "باب الله" تغدو صورةً للبلبل، للسقوط والانهيال والزوال.

وهذا الزوال، يتناوله الكاتب في قصة الطوفان، التي تبدأ برواية أبناء الآلهة (٦: ١ - ٩: ٢٨). وفي هذه الرواية تأخذ الحرب مكانة مركزية. الآيات ٦: ١ - ٦ دورًا أساسيًا. إنَّها قراءة للكاتب في فكر الإنسان. أبناء الآلهة هم الذين يتحدَّثون عن ذواتهم أنَّهم من الآلهة، لا من البشر. أولئك الذين وضعوا قصصهم وتاريخهم وأساطيرهم على نحو يمجدهم، ويجعلهم أرفع من سائر الناس. من بنات الناس، أي ممَّن تسلَّطوا عليهم واستغلَّوهم لغاياتهم، ينجبون "الجبابرة المحاربين". بهذه الآيات القليلة يقول الكاتب إنَّ الاحتراب بين الناس مرده ادِّعَاؤهم أنَّهم آلهة، ظلُّمهم، تسلَّطهم على بعضهم البعض. ويسمِّي هذا شرًّا وزيفًا، ويسمِّي منجبي الجبابرة "نيفيليم" (ساقطين) (٦: ٤). ويقرِّر الله أن يحو الإنسان عن الأرض (٦: ٥ - ٦). لا يستأهل الإنسانُ الأرض وحسبها. أساء إلى خلق الله بكبريائه الذي أوصله إلى الاحتراب، وبما في قلبه من عداوة. ولا يبقى في الأرض إلاَّ من اختار أن يكون بارًّا وأن

نقولا أبومراد

الحرب في الكتاب المقدس

الحرب، وذلك في وجه مَنْ سحقه عنف الناس عبده المتألم (إش ٥٢: ١٣ - ٥٣: ١٢). هذا المرذول هو الذي يدعونا الكتاب إلى أن نجعله ربًّا لنا في صورة المسيح المصلوب. فإذا آمنا بقوة صلبه، نُدرك أن الطريق الحقيقي إلى الحياة لا يكون إلا بصلب حيوانيتنا من الداخل. حينئذٍ يكون الربُّ قد داس على رأس الوحش وقتله. ولكن، إلى أن تصير الأرض وملؤها خاضعةً لصورة الحمل المذبوح، سيبقى جرح العنف مفتوحًا، والناس في احتراب، ولن يتحقق السلام، بسقوط الحرب، إلا في آخر الأيام.

بين إخوته الذي يشبّهه أبوه، في نبوءته عن أبنائه (تك ٤٩) بشجرة مثمرة، فيما معظم الآخرين يشبّههم بالحيوانات. يوسف الذي كان في حياته تجسيدًا لأمر الله بالاكثار والاثمار، يختتم سفر التكوين في النقطة التي بدأ منها. فقد عمل للحياة، ولم ينتقم من إخوته، وما انتقم من أهل مصر على ظلمه، بل كان عمله لخير الجميع وحياتهم واستمرارهم في الوجود على الأرض. هذه صورة الله في الانسان.

تتوالى روايات الكتاب لتظهر أن الناس ما كانوا على صورة يوسف، وتصل بنا إلى انتظار رحمة الله وخلصنا من