

RESEARCH ARTICLE

العدالة الإلهية في بلاد ما بين النهرين: تعال أنيئك أيها الناصح الحكيم!

Divine Justice in Mesopotamia: O sagacious mentor, come, let me tell you!

Wasim Khatabe

PhD Candidate, Comparative Literature, Ludwig Maximilian University of Munich, Germany

Corresponding Author: Wasim Khatabe, E-mail: wasimkhatabe@yahoo.com

ABSTRACT

لطالما عكف الإنسان المعاصر على إعادة قراءة الأساطير المؤسسة ونصوصها التأسيسية، لما تنطوي عليه من رؤى وجودية وأسئلة كانت ولا تزال تؤرق الفكر البشري. ومن أبرز هذه النصوص تلك التي تناولت قضية العدالة الإلهية في أدب بلاد ما بين النهرين، والمعروفة بعنوان «العدالة الإلهية» أو «الإلهيات البابلية» - وهو نص من ترجمة المؤلف ويترد في متن البحث- إذ يمثل إحدى أوائل المحاولات الفردية في التاريخ للتشكيك في معادلة الثواب والعقاب. تتجسد هذه الإشكالية في حوار مطول بين رجلٍ معذبٍ يروي معاناته وصديقٍ حكيمٍ يحاول شرح حكمة الآلهة في بلاد ما بين النهرين.

Since the nineteenth century, scholars have been actively engaged in rereading and reinterpreting the foundational myths and their formative texts in an attempt to uncover the existential insights and enduring questions that have continually preoccupied human thought. Among the most significant of these is the Babylonian Theodicy—presented here in the researcher's own translation—also known as O Sagacious Mentor, Come, Let Me Tell You. This text represents one of the earliest endeavors in history to question the traditional paradigm of reward and punishment. The dilemma of the Theodicy unfolds through an extended dialogue between a suffering man recounting his afflictions and a wise friend who strives to justify the wisdom of the gods in Mesopotamia. Within this context, the relevance of modern intellectual approaches becomes evident, particularly those grounded in psychoanalytic theory for interpreting collective behavior and foundational symbols. Accordingly, the Theodicy may be regarded as an early manifestation of the tension between divine authority and the individual's quest to comprehend divine justice.

KEYWORDS

العدالة الإلهية، المعاناة، الثواب، العقاب، بلاد ما بين النهرين، الطوطم، قتل الأب الأكبر.

Divine justice, Suffering, Reward, Punishment, Mesopotamia, Totem, Killing of the primal father

ARTICLE INFORMATION

ACCEPTED: 01 July 2025

PUBLISHED: 26 July 2025

DOI: 10.32996/ijllt.2025.8.7.21

1. مقدمة

في كتابه الشهير *الطوطم والتابو*، يتناول فرويد أصل السلطة الأبوية والبعد الرمزي لفقدانها عبر الأسطورة التأسيسية لقتل الأب الأول، حيث يكتب: "ثمة أب جبار غيور يحتكر لنفسه جميع النساء ويشرد الأبناء البافعين... ذات يوم اتحد الإخوة المشردون، قتلوا والتهموا الأب، وقضوا بذلك على التلة الأبوية. لقد تجرأوا وهم متحدون ونجحوا في تحقيق ما كان سيقى مستحيلًا على الفرد منهم" (1983/1913، ص. 168). غير أن هذا الفعل كان له ارتداداته العميقة، إذ وللمفارقة عادت "عواطف المودة المقموعة" (فرويد، 1983/1913، ص. 170)، التي دُفعت إلى اللاوعي إلى الظهور بعد موت الأب في صورة حاجات نفسية ملحة تجلت في الطاعة والتقديس والرغبة في إعادة تشكيل صورة الأب الأول القاتل.

يرى فرويد أن هذه العواطف المكبوتة أسهمت في بلورة ما يسميه "الطاعة المستدركة" (1983/1913، ص. 170)، والتي نشأت عقب جريمة

القتل الأولى تلك، لا بوصفها خضوعاً أعمى، بل تعبيراً عن افتقاد الحماية التي كان الأب يضمنها في مرحلة ما قبل الطوطم¹. بهذا المعنى، يرتبط مبدأ الإله المخلص لدى فرويد بتلك المرحلة المبكرة من التكوين النفسي لشعوب ما قبل التاريخ، والتي يشير إليها بوصفها على أنها "الشعوب البدائية" (1983/1913، ص. 22). في ذلك العصر، شرع الإنسان الأول في البحث عن كيان يُعيد إليه الشعور بالأمان والعدالة الذي كان يوفره الأب قبل غيابه القهري.

ويُظهر في هذا السياق أن صورة الأب الأول تلك تحوّلت إلى نموذج مثالي تتجسد فيه الصفات التي ينشدها الفرد، ليس فقط كرمز للسلطة، بل كضامن للحماية والعدالة في مواجهة نوائب الحياة التي كان قد خبرها منذ الطفولة. وبهذا، فإن حدث القتل التأسيسي الذي وقع في عصر ما قبل الطوطم قد أفضى إلى فراغ معقد غابت فيه العدالة والحماية التي كان الأب الأول عرابهما حسب ما يدلل فرويد، لذلك سعى الفرد الأول إلى ملئ هذا الفراغ واستعادة العدالة الغائبة من خلال "إرادة إلهية تنظم الحياة وتجلب العدالة في نهاية المطاف" على حد تعبير فرويد في كتابه *مستقبل وهم* (1974/1973، ص. 22). إذًا وانطلاقاً من هذه النظرية، يظهر الأب الأكبر بوصفه حجر الزاوية في بناء النظام الرمزي للعدالة والحماية. عند غيابه نشأ شعور بالتهديد المتأصل في اللاوعي الجمعي، والذي تطور لاحقاً إلى حاجات دينية ونفسية معقدة. المفارقة التي يسلط فرويد الضوء عليها في *الطوطم والتابو* تكمن في أن هذا الأب، الذي أطيح به لتحقيق التحرر، عاد بصورة أقوى من خلال الرموز الدينية والأنظمة الأخلاقية حيث "أصبح القتل أقوى مما كان الحي" (فرويد، 1983/1913، ص. 170). ذلك أن فعل القتل لم يُلغِ حضور الأب الأكبر، بل على العكس عمّق الشعور بالحاجة إلى استعادته، بما يعكس استمرارية الحاجة النفسية والرمزية إلى الحماية والعدل. وفي هذا السياق، يذهب فرويد إلى أن النظام الطوطمي كان، في جوهره، "شبيهاً باتفاق مبهم مع الأب، تعهد فيه الأخير بكل ما يتوقعه الخيال الطفولي من الأب: حماية، وعناية، ومراعاة، وبالمقابل التزم الأبناء بتمجيد حياته" (1983/1913، ص. 171). ينسجم هذا التصور بشكل جلي مع ما يطرحه فرويد في كتابه *مستقبل وهم* عند تناوله لوظيفة الإله، إذ يشير إلى أن الإله في وادي الرافدين، من هذا المنظور، يحتفظ بدوره الثلاثي المتمثل في تعزيز قوى الطبيعة والمصالحة مع قسوة الأقدار، وخصوصاً الموت، إضافة إلى تعويض الإنسان عن الآلام والحرمان التي تفرضها الحياة المدنية المشتركة (1974/1973، ص. 25). انطلاقاً من ذلك، يمكن القول إن فرويد يرى في قتل الأب الأكبر لحظة تأسيسية لفقدان مرجعية الحماية والعدالة، تلك التي كان يوفرها وجوده الرمزي والمادي. ومع غيابه، وهو الغياب الذي لم يكن من اليسير تعويضه، نشأت حاجة ملحة إلى بديل يملأ هذا الفراغ الوجودي، فكان اللجوء إلى تصور الآلهة المتعددة محاولة لإعادة إنتاج تلك الوظائف المحورية التي كان الأب الأول يجسدها.

2. الإطار النظري

لطالما ارتبط مفهوم العدالة والمساواة مع فكرة الإله في بلاد ما بين النهرين. على الرغم من أن مصطلح "العدالة الإلهية" أو ما يُعرف اصطلاحاً تحت اسم "نظرية العدالة الإلهية" – والمُشار إليه في الأدبيات الغربية بمصطلح – (Theodicy) لم يُصاغ بهذا الشكل إلا في القرن الثامن عشر على يد الفيلسوف الألماني غوتفريد فيلهلم لايبنتس (Gottfried Wilhelm Leibniz)، فإن الفكرة الجوهرية للعدالة الإلهية تعود إلى عصور الطوطم. يوضح لايبنتس أن لفظ "التيوديسيا" مُشتق من الكلمة الإغريقية (theos) بمعنى "إله" و "dike" بمعنى "العدل" (Stoeber, 1992, p. 35). "Theodicy derives from the Greek theos (God) and dike (justice)" تنطلق هذه الرؤية من افتراض جوهرى مفاده أن الإله، بوصفه كليّ العدل والرحمة، يُجازي الصالحين ويُعاقب المسيئين، ويُعدّ العقاب حينئذ مؤشراً على اختلال جوهرى في هذه العلاقة. ومن هذا المنظور، يُفسّر الطوفان – على سبيل المثال – بوصفه "حصيلة الآثام أو الخطأ الشعائري للبشرية"، كما يذهب إلى ذلك ميرسيا إلياد (Mircea Eliade) في كتابه *تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية* (1986/1975، ص. 87). وهكذا يقدم الطوفان كعقاب إلهي ناتج عن غضب الآلهة من أفعال البشر.

2.1. بنية النص والأقسام:

يتألف هذا النص الأدبي من سبعة وعشرين مقطعاً، يحتوي كل مقطع منها على أحد عشر سطراً، على شكل حوار بين المعذب والصيدق الحكيم. تعتبر القصيدة من أبرز نماذج "أدب الحكمة" في بلاد الرافدين التي تعكس تساؤلات عميقة حول العدالة الإلهية، والمعاناة، وتساؤلات الإنسان في مواجهة المصير.

في كتابه مقدمة في أدب العراق القديم، يعرج عالم الآثار الشهير الدكتور طه باقر على النص عام 1976. صنف باقر القصيدة على أنها من "القطع الأدبية التي تدخل في باب الحكمة" (174). ويؤكد باقر على أنها تتناول "موضوع الخير والشر وقضية ما يصطلح عليه "العدل الإلهي" (174). لكن الدكتور باقر لم يذهب إلى ترجمة النص كاملاً، بل اكتفى بالإشارة إلى عدة مقاطع فيه والتي ارتأى أنها "تكفي للتعبير عن مزاج هذه القطعة الأدبية" (151). أما الترجمة التي تعتبر الاشمل للقصيدة قدمها المؤرخ العراقي الدكتور عبد الهادي الفؤادي قبل الدكتور باقر عام 1975. إلا أن الدكتور الفؤادي اعتمد في ترجمته بشكل أساسي كما كتب في مقالته "من عيون

¹ Totemism is defined by Long as a "part of the religious superstition of the Savages, consists in each of them having his totem, or favourite spirit, which he believes watches over him. This totem they conceive assumes the shape of some beast or other, and therefore they never kill, hunt, or eat the animal whose form they think this totem bears. (1791, P. 86).

الطوطمية هي عبارة عن مجموعة من الخرافات الدينية للهمجيين تتمثل في أن لكل فرد طوطم، أو روح مفضلة، يعتقد أنها تحرسه. تتصور الشعوب البدائية أن هذا الطوطم يتخذ شكل حيوان ما، ولذلك لا يقتلون أو يصطادون أو يأكلون الحيوان الذي يعتقدون أن هذا الطوطم يتخذ شكله. (ترجمة المؤلف).

الأدب العراقي القديم: الإلهيات البابلية" على "المؤلف الضخم الذي نشره البروفيسور لامبرت² حول أدب الحكمة البابلي" (55). إلا أن القصيدة لم تكن مكتملة كما نشرها الدكتور الفؤادي اعتمادًا على ترجمة لامبرت. يفتقر الدكتور عبد الهادي الفؤادي في مقالته "من عيون الأدب العراقي القديم: الإلهيات البابلية" المنشورة في مجلة سومر أن عنوان القصيدة هو "الإلهيات البابلية"، مستندًا في ذلك إلى تسمية عالم الآشوريات البريطاني لامبرت، الذي أطلق عليها اسم "The Babylonian Theodicy"، في كتابه الشهير أدب الحكمة البابلي (Benno Landsberger)، الذي ناقش النص في مقالته المكتوبة بالألمانية والمعونة: "Die Babylonische Theodizee"، والتي تُعد من أقدم الدراسات الأكاديمية التي تناولت هذا النص بتحليل لغوي وفكري عميق. إلا أن العرف التقليدي في تسمية النصوص البابلية القديمة يستند إلى اعتبار السطر الأول من القصيدة عنوانًا لها، مما يبرر أن يُشار إلى هذه القصيدة بعنوان: تعال أنيئك أيها الناصح الحكيم، باعتباره السطر الافتتاحي للنص. يشير الدكتور عبد الهادي الفؤادي في مقاله المترجم إلى أن القصيدة تنتمي إلى نوع خاص يُعرف في الشعر باسم (acrostic)، أو ما يُعرف في اللغة العربية بالمُطَرَّزة أو المُتَوَّجة، وهي القصائد التي تتبع ترتيبًا شكليًا محددًا، بحيث تشكل الحروف الأولى (أو الأخيرة) من الأبيات كلمات أو عبارات ذات معنى. وقد أشار الدكتور الفؤادي إلى أن القراءة الأولى لحروف الأسطر الافتتاحية في كل مقطع تؤدي إلى تشكيل الاسم "Sagil-Kinam-ubbib"، والذي يمكن ترجمته إلى "الكاهن المتخصص بالتعاويد". يرجّح المؤرخ وعالم الآثار المتخصص في الحضارة الآشورية، لامبرت، في كتابه *أدب الحكمة البابلي* (Benno Landsberger)، الذي ترجم عنه الدكتور الفؤادي في المقالة المذكورة آنفًا، أن القصيدة دُوِّنت في حدود الألف الأول قبل الميلاد، وتحديدًا في زمن السلالة الكاشية:

"The text itself, as will be shown, was probably written about 1000 B.C." (63).

النص نفسه، كما سنرى، من المحتمل أن يكون قد كُتِب حوالي عام 1000 قبل الميلاد. (ترجمة المؤلف).

ويعزز فرضيته بأن الاسم "Sagil-Kinam-ubbib" كان شائعًا في تلك الفترة التاريخية. ويتفق الباحث طه باقر في كتابه *مقدمة في أدب العراق القديم* مع لامبرت في تأريخ تأليف النص إلى الألف الأول قبل الميلاد، إلا أنه يختلف معه في تحديد زمن النسخة المتوفرة حاليًا من القصيدة، حيث يرجح أنها نُسخَت في القرن السابع قبل الميلاد، تحديدًا ضمن مكتبة الملك آشور بانبيال (1976، ص. 150).

3. المنهجية

إن الهدف الرئيسي من هذه الترجمة هو تقديم نص العدالة الإلهية مع المحافظة قدر الإمكان على البنية الأدبية والفكرية للنص الأصلي، مع مراعاة الفروقات الثقافية واللغوية بين اللغة الأكادية القديمة واللغة العربية المعاصرة مع الأخذ بعين الاعتبار الرمزية والتعقيد الفلسفي للنص. على الرغم من أن المنهج الرئيسي في الترجمة كان منهجيًا بين تأويليًا-تحليليًا (hermeneutic translation)، يسمح بنقل المعاني العميقة والرمزية للنص مع الحفاظ على إيقاعه الشعري وهيكلة الحوار إلا أنني في نفس الوقت قمت بترجمة بعض الكلمات بأسلوب حرفي للحفاظ على المعنى. قمت بالاعتماد على عدة نصوص سابقة للترجمة من اللغة الإنكليزية والأكدية لضمان تقديم نص مكتمل ونقل معاني النص الأصلي للعربية. بشكل رئيسي اعتمدت على موقع المشروع (eBL) والذي قدم بدوره آخر ترجمة إنكليزية للنص مع آخر اللقى للنص الأكدي. بالإضافة لذلك والذي اعتقد أنه أثرى هذه الترجمة هو إمكانية الاعتماد على قاموس اللغة الأكادية أيضًا من (eBL). بسبب الطبيعة الشعرية والفلسفية للنص، ظهرت تحديات في نقل مصطلحات ترتبط بمفاهيم دينية وأخلاقية خاصة بثقافة بلاد ما بين النهرين، مثل مفاهيم "الحظيرة"، و"ميم". وفي هذه الحالات، قمت باستخدام ترجمة تفسيرية مدعومة بحواشٍ شارحة عند الضرورة. وأخيرًا، حاولت في النص قدر الإمكان مراعاة الاعتبارات الثقافية للنص، فلم أتعمد أن أكيف قسرًا مع مفاهيم دينية إسلامية مثلًا، بل حاولت قدر الإمكان تقديم النص في سياقه التاريخي واللاهوتي الأصلي، بما يحترم البنية الفكرية والدينية لحضارة وادي الرافدين دون الربط مع أي أفكار تمس العقيدة.

4. التحليل

مثلما لم يكن الأدب الحديث بمنأى عن القضايا الوجودية التي تُوَرِّق الإنسان، لم يكن أدب بلاد ما بين النهرين معزولًا عن تلك التساؤلات حول الوجود والعدالة الإلهية. وعلى الرغم من أن نوح كرامر (Samuel Noah Kramer)، في كتابه *السومريون: تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم*، يشير إلى أن "الطريق الصحيح لسلوك أي 'أيوب سومري' (أي لأي معذب سومري³)، هو ألا يناقش ولا يشكو أمام ما يبدو بأنه سوء حظ لا مبرر له. بل كان عليه أن يتوسل ويكي وينوح ويعترف بقصوره وبذنوبه التي لا مناص منها" (1973/1970 ص. 167)، فإن هذا التصور لا يبدو أنه ظل سائدًا في الفترات اللاحقة.

² ويلفريد جورج لامبرت (Wilfred George Lambert).

³ أدب الرافدين غني بالراء والتعبير عن المعاناة، يبدو أن نوح كرامر هنا يشير إلى قصيدة الصالح المتألم التي تبدأ كالتالي: سأمدح رب الحكمة.

فالنص الذي تتناوله هنا، والتي يعتقد أنه يعود إلى الفترة الكاشية⁴ (الألف الأول قبل الميلاد)، يعبر عن تحول ملحوظ في هذا الموقف؛ إذ أن المعذب لا يدرك سر النوائب التي تنهال عليه رغم صلاحه، بل يعبر عن حيرته وتساؤله، في إشارة إلى زعزعة اليقين بعدالة الآلهة. ويظهر هذا التحول أن الموقف الأدبي والديني من معاناة الإنسان تطور بمرور الزمن، بحيث لم تعد الطاعة الخائفة كافية، بل يبدو أن التعبير عن الألم وطلب التفسير يصبح مشروعًا حسب ما يؤكد النص. ومع ذلك إلا "إن إرادة الآلهة ودوافعها كانت في بعض الأحيان مبهمة" (1970/1973 ص. 167) على حد تعبير كريمر خاصة في مواجهة معاناة الإنسان الصالح.

يعكس النص الذي بين أيدينا حالة الخلل في تلك المعادلة التي دلل عليها فرويد بين والعدالة، والثواب، والعقاب. يكتب مرسيا إلياد في كتابه *المقدس والعادي*: "في العصر القديم، نجد ظهور الفكر الفلسفي يحدد شيئًا فشيئًا نوعًا من الوعي الانتقادي بالمشكلة الدينية" (1983/1986، ص. 8). يفهم من هذا أن الإنسان المعذب تلم به المحن والشدائد دون أن يكون قد ارتكب أي ذنب، مما يتعارض مع التصور اللاهوتي في بلاد ما بين النهرين الذي يقوم، بحسب نظريته، على مبدأ العدل الإلهي والحماية. في هذا السياق، يظهر الصديق الحكيم الذي يمثل السلطة النخبوية الذي يصغي للمعذب، محاولاً أن يشرح له عمق العدالة الإلهية، ومبثراً أفعال الآلهة، بما يعكس الخطاب الذي يبدو كأنه كان سائدًا، أن منطق الآلهة عصي على الفهم من العامة. إلا أنه من الجدير بالذكر أن الاعتقاد الذي ساد لفترة طويلة، والقائل إن الشعوب الأولى كانت بسيطة التفكير وعاجزة عن إدراك المفاهيم المعقدة، لم يعد يلقي نفس القبول خصوصاً في ضوء ما نقرأ في هذا النص، وبعبارة أخرى، لم يعد من الممكن الاستهانة بعمق تفكير حضارات الشعوب الأولى أو ببساطة نظمهم الدينية. ويتضح ذلك، على سبيل المثال، في موقف المعذب في النص، الذي يرفض مُشككًا في عدة طروحات كما يبين النص بما يدل على نوع من الشك الذي يبدو أنه قد شاب تلك العدالة الإلهية أي نوع من الخلل، يقول المعذب مثلاً:

"The on[ager], the wild ass, that had its fill of lush wild grasses, Did it have a care for the weighty wisdom of the gods?"
(Heinrich, 2022, lines 48–49).

الجمارُ الوحشي، الأخدُرُ، الذي أتخم من العُشب البري الوافر،

هل اكترت بحكمة الآلهة العميقة؟ (ترجمة المؤلف).

هنا يقدم المعذب مفارقة صارخة بين الجمار الوحشي الذي ظفر "من العشب البري الوافر"، وبين الإنسان المعذب الخاضع لحكمة الآلهة. فالحيوان، الذي لا يعي أي نظام طقسي أو أخلاقي، ينعم بالرخاء. السؤال الاستنكاري هنا حول كيف أنه يمكن لكانن لا يعبد ولا يطيع أن يعيش في رفاه، بينما يعاني الإنسان المؤمن من الألم؟ إذا يسعى المعذب إلى تحدي التصورات السائدة بشأن العدالة والمساواة والرخاء، في محاولة لإعادة النظر في العدالة الإلهية.

إدًا من الواضح أن الفرد في بلاد ما بين النهرين، اصطدم الإنسان بتحديات وجودية أثقلت كاهله وأزقت تفكيره، كان "المقدس هو العقبة الأولى التي تقف أمام حريته"، كما أشار مرسيا إلياد في مقدمة كتابه *المقدس والعادي* (1983/1986، ص. 228). المعذب في النص، على سبيل المثال لا الحصر، تحل به النوائب من كل حذب وصوب، رغم أنه لم يعارض أي من "المحظورات التابوية" (فرويد، 1983/1913، ص. 42). في سبيل فهم تلك المعادلة، يحاول المعذب أن يفهم سر العدالة التي كانت تبدو عصية على الفهم على شكل أسئلة استنكارية. مع أن الفرد ينتهي إلى نوع من الاستسلام، إلا أن النص لا يقدمه كاستسلام سلمي أو غير واع، بل كخلاصة لتأمل عميق. فالمناظرة بين المعذب والحكيم تكشف عن وعي واضح لدى الأول بطبيعة مشكلة غياب العدالة وتعمقها.

يبدأ المقطع الأول بعرض المعذب لمعاناته أمام صديقه الحكيم، الذي يمثل سلطة نخبوية عليا، لكن المعذب لا يقوم بعرض المشكلة من موقع خضوع سلمي أو جهل، بل من موقع الوعي الناقد. فالمعذب شخصية معقدة، تدرك عمق المعضلة الوجودية المرتبطة بالعدالة الإلهية، وتعتبر عنها بجرأة استنكارية واضحة. فعلى الرغم من أنه ينشد الحماية والرعاية، إلا أن حاجته تلك لا تضعف من وعيه، بل تعمقه، إذ يعيد مساءلة الغياب الأبوي في إطار ديني، مقدماً مفارقات واضحة في النص. إلا إن هذا الغياب لا يعني ببساطة انعدام الحماية، بل يكشف، إذا ما استندنا إلى نظرية فرويد، عن صراع داخلي يعبر عن الحاجة المستمرة إلى سلطة أبوية بديلة. ومع ذلك، فإن المعذب لا يقدم ككائن طفولي عاجز، بل كذات واعية تدرك هشاشتها، وتُفكر من داخل معاناتها. على هذا الأساس، يمكن قراءة عبارة أن الإنسان "رضيعٌ أزلّي"، كما وصفه إريك فروم في كتابه *الشهير الامتلاك أو الوجود، الأسس النفسية لمجتمع جديد* (1976/2019، ص. 47)، لا بوصفها اختزالاً للإنسان في عجزه، بل وصفاً لحالة وجودية يعيش فيها الفرد بين التوق إلى الحماية والعدالة والوعي بإشكالياتها. يؤكد هذا التوتر قول المعذب في نهاية المقطع أنه تُرك "دوتماً رعاية من أهدا"، حيث يتكرر النداء وكأنه يسلط الضوء على قلق وجودي واع، لا مجرد تكرار عاطفي. في المقابل، يؤدي الصديق الحكيم دور السلطة الرمزية، مستخدماً خطاباً يصعب مجادلته. فهو لا يناقش المعذب، بل يقدم له سلسلة من الحقائق المؤطرة داخل منظومة معرفية سائدة. هذا ما يلتقي مع تصور ميشيل فوكو للخطاب، بوصفه "منظومة من الأفكار والمعارف التي تتشكل عبر اللغة وتستخدم كأداة للسلطة والتنظيم الاجتماعي". فالخطاب، كما توضّح راشيل آدمز (Rachel Adams) في مقالها "ميشيل فوكو: الخطاب (2022) Michel "Foucault: Discourse"، في مجلة *Critical Legal Thinking*، أنه "نظام اجتماعي مرتبط بالتاريخ، يُنتج المعرفة والمعنى".

⁴ الفترة الكاشية هي الفترة التي حكمت خلالها السلالة الكاشية (Kassites) مدينة بابل حوالي عام 1595 قبل الميلاد بعد سقوط سلالة حمورابي واستمرت حتى عام 1155 قبل الميلاد، وبذلك تعد من أطول السلالات التي حكمت بابل. يعرف عنهم أنهم حافظوا على الآلهة البابلية التقليدية، لكن من الالف أنهم أضافوا بعض من معتقداتهم الخاصة.

Foucault adopted the term 'discourse' to denote a historically contingent social system that produces knowledge and meaning.

وهكذا، حين يقول الصديق الحكيم في رده الأول إن الإيمان بالآلهة واجب، وإنه السبيل إلى الرخاء والازدهار، فهو لا يُقدّم رأياً شخصياً، بل يُمارس دوراً سلطوياً ناعماً، والذي يمكن أن يترجم على أنه محاولة لتكميم التساؤل عبر خطاب يُفترض أنه يحمل الحقيقة بين طياته. غير أن المعذّب، رغم حاجته الملحة إلى العدالة والحماية، لا يتخلّى عن موقعه النقدي، بل يواصل مساءلة هذا الخطاب من الداخل، مما يكشف عن توتر خصب بين الرغبة في الطمأنينة والقدرة على التفكير النقدي. يقول الحكيم في النص:

When you survey teeming humankind all around,
If the poor man's son is thriving, someone helped him prosper,
Who did favors for the sleek and wealthy?
He who looks to his god has a protector, (Heinrich, 2022, lines 18–21).

حينما تتفحصُ جموعَ البشر في كل مكان،
إن كان ابنُ الفقير يَتمو، فإن أحداً ما ساندَهُ ليَزدهر،
مَن قدّمَ معروفاً لِلْميسور والغني؟
مَن يضنّعُ إِلَهه تُصنّبَ غَيْثيه فَهوَ حَافِظُه، (ترجمة المؤلف).

يقوم المعذّب، في هذا السياق، بطرح شكواه لا بوصفه مجرد متلق للمعاناة، بل كفاعل يسعى للتحقق من مدى اتساق العدالة الإلهية مع واقعه الوجودي. وفي هذا الإطار، تنكشف أمامه آليات "قوة الخطاب"، كما يصفها ميشيل فوكو، ممثلة في شخصية الصديق الحكيم، الذي يعمل جاهداً على إقناع المعذّب بالسردية الدينية السائدة. هذه العلاقة بين المعذّب والصديق الحكيم تعكس بوضوح التوتر بين التجربة الفردية والسلطة المعرفية، حيث تُستخدم السردية الدينية بوصفها أداة لإعادة تأويل الألم لا مواجهته.

يتجلى في النص البابلي تناص واضح مع سفر أيوب من التوراة، حيث يحاول رفاق أيوب، كما يفعل الصديق الحكيم في النص البابلي، فرض سردية دينية تُفسّر المعاناة في إطار من الثواب والعقاب. تبدأ رحلة أيوب، كما هو الحال مع المعذّب في نص العدالة الإلهية، بالإيمان الكامل، ثم تنتقل إلى الشك فالتساؤل، لتنتهي في النهاية بالتسليم. ففي مستهل السفر يقول أيوب: "الرب أعطى والرب أخذ، فليكن اسم الرب مباركاً" (سفر أيوب، 1:21، سميث وفان دايك). ومع تزايد الألم وتفاقم المأساة، يُصّر أيوب على التمسك بتجربته الخاصة في مواجهة الظلم، معلناً: "أريد أن أحاج الله!" (سفر أيوب، 13:3، سميث وفان دايك). وتقوم حجته، كما هي حال المعذّب البابلي، على مساءلة منطق العدالة الإلهية، متجسدة في تساؤله: "أليس من الظلم أن يهلك البريء مع الأثيم؟" (سفر أيوب، 9:22، سميث وفان دايك). وكما هو الحال في النص البابلي، فإننا نجد في سفر أيوب، ووفقاً لما يشير إليه فرويد في كتابه *مستقبل وهم* "استحالة البرهان على المذاهب الدينية" (1973/1974، ص. 37). وتكمن هنا قوة الخطاب الديني، سواء في التوراة أو في أدب بلاد ما بين النهرين، في أنه لا يعتمد على الجدل العقلي وحده، بل يستند إلى سلطة الموروث والاعتقاد الجمعي، وهو ما يجعل تفكيكه أو مجادلته أمراً بالغ الصعوبة. وفي هذا السياق، يسعى الصديق الحكيم في النص البابلي إلى ترسيخ هذا الخطاب من خلال سرد حجج تأسس العلاقة بين الإنسان والآلهة ضمن منطق الثواب والعقاب. فهو يشير إلى أن الآلهة تُحسن إلى الفقير وتمنح النعمة للميسور والغني على السواء، مؤكداً من خلال مقارنة واضحة أن: "المتواضع" مثل المعذّب في النص هو سيجني ثروة إذا ما التزم بعهد تبجيل وتقديس الآلهة.

"The diffident man who reveres his goddess will garner wealth" (Heinrich, 2022, line 22).
ثروة (ترجمة المؤلف).

وهكذا يُعاد ترتيب العلاقة بين الإنسان والآلهة في النصوص القديمة على أساس الطاعة مقابل الجزاء، دون الالتفات إلى التجربة الفردية للمعاناة التي يُعبر عنها المتكلم. ومع ذلك فإن أهمية النص هنا لا تكمن بالضرورة في النتيجة التي يصل إليها الحوار، إذ إن اقتناع المعذّب في نهاية المطاف بمنطق الحكيم لا يُلغي القيمة المعرفية لما سبقه من وعي نقدي واضح بمسألة العدالة الإلهية. فالحوار ذاته يعكس لحظة نادرة من مساءلة السلطة الخطابية الدينية، ويكشف عن مستوى متقدم من التفكير الفردي والجدل الفلسفي في وعي إنسان وادي الرافدين القديم.

"May the god who has cast me off grant help" (Heinrich, 2022, line 295).

"ليت الإله الذي هجرني يَمَنّ عَلَيّ بِمُساعدة" (ترجمة المؤلف).

إلا أن ما ينبغي التوقف عنده في النص هو ظهور ذلك النمط الواضح من الوعي النقدي الذي يتمثل في قدرة الفرد في وادي الرافدين على طرح تساؤلات وجودية عميقة حول العدالة الإلهية، ومساءلة السرديات الدينية التي كانت تبدو مهيمنة. المعذّب في النص لا يصور على أنه كائن مُستسلم، بل ذات تُفكّر وتعترض وتعيد بناء علاقتها بالمقدّس عبر دحض جدلي وإع بالخطاب. إذاً، يمثّل الحوار بين المعذّب والحكيم تعبيراً عن التوتر القائم بين وعي الفرد لمعنى العدالة والحماية، وبين تأويلات النخبة الدينية التي تحتكر تفسير مشيئة وقرارات الآلهة. فالمعذّب، بخلاف ما نجده في أدب النواح الذي كان رائجاً في بلاد ما بين النهرين، لا يطرح شكواه كفعل تظلم عاطفي فحسب، بل يعرض أدلةً وحججاً عملية تدل على اختلال مبدأ العدالة في تجربته الخاصة. في المقابل، يرد الصديق الحكيم بحجج خطابية تسعى إلى نفي تجربة المعذّب، مؤكداً أن حكمة الآلهة تتجاوز فهم البشر، ومجدداً بذلك الشرعية لخطاب السلطة الدينية. وفي هذا السياق، يصبح خطاب المعذّب، بما يحمله من تساؤل ومراجعة، نوعاً من التهديد الرمزي لمنظومة المعنى السائدة. وهنا تكتسب ملاحظة ميشيل فوكو وجاهتها حين يفترض:

"أن إنتاج الخطاب في كل مجتمع، هو في نفس الوقت إنتاج مراقب ومنتقى ومنظم، ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطاته، ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل، وإخفاء ماديتة الثقيلة والرهيبية (1972/2007، ص. 4).

5. خاتمة

وبناء على ذلك، فإن مختلف الإجراءات والآليات التي يقيمها المجتمع والذات، والإشارة هنا إلى المعذب، لمراقبة الخطاب، تهدف إلى تحقيق هدف واحد وأساسي، هو الحد من سلطة الخطاب، وما يثيره من مخاوف وأخطار، كما يقول الزواوي بغورة في مقاله تحت عنوان "بين اللغة والخطاب والمجتمع: مقاربة فلسفية اجتماعية" إن "الهدف الأساسي هو الحد من سلطة الخطاب، وما يثيره من مخاوف وأخطار" (2013، ص. 136). إن ما يحاول الصديق الحكيم فعله، في ضوء هذا الفهم، ليس فقط الدفاع عن الآلهة، بل أيضاً الحد من الخطاب النقدي الذي يمثل المعذب، لأنه يهدد بتفكيك السردية التي تقوم عليها السلطة الدينية. بهذا المعنى، يمكن اعتبار الحوار بين الطرفين نوعاً من التجلي المبكر للصراع بين الفرد والسلطة خلال الفترة الكاشية في بلاد ما بين النهرين، حيث يُمارس ضبط الخطاب بشكل واضح لا عبر القمع المباشر، بل عبر الإقناع، والإحالة إلى عجز الإنسان عن إدراك مشيئة الآلهة. إذًا وبالنتيجة يُظهر النص أن الفرد في حضارات بلاد ما بين النهرين لم يكن سلبياً خاضعاً بالكامل لهيمنة الخطاب الديني النخبوي، بل كان فاعلاً واعياً في مسألة هذا الخطاب. فالنقاش الوارد لا يُشكل بالضرورة رفضاً للآلهة بحد ذاتها، بقدر ما يُعبّر عن تشكيك ضمني في شرعية التأويلات المؤسسية التي تتوسط بين الفرد والإله في بلاد ما بين النهرين. من هنا، يمكن قراءة النص بوصفه شكلاً مبكراً لما يمكن اعتباره إرهاصات نقدية تجاه السلطة الرمزية للسلطة الخطاب، ومحاولة لتحرير التجربة الدينية من احتكار النخبة لها.

العدالة الإلهية: تعال أنيئك أيها الناصح الحكيم

أ. المعذب :

1. تعال أنيئك أيها الناصح الحكيم،
2. [تأمل يا صديقي]، دعني أقصّ عليك ابتلائي،
3. [أنت] العليم في [الأشياء كلها]، [لعلّ كلماتي تُحرك] مشاعرك.
4. [أنا] الذي غاتى كثيرًا ... لأمددك :
5. أين هو رجلُ الحكمة الآخر الذي يُضاهيك؟
6. أين العارف الذي يُمكن مُقارنته بك؟
7. أين هو الناصح الذي يُمكنني أن أقصّ عليه الابتلاء؟
8. احتزّت (في أمري) حينما حلّ بي البؤس،
9. كنت أصغر طفلي حين خطف القدر من أنجيتني،
10. التي وضعتني رُحلت إلى أرض اللاعودة،
11. تركني أبي وأمي دوماً رعاة من أجد!

أ. الصديق :

12. صديقي العزيز، إن ما تقولهُ أمرٌ جليل،
13. عزيزي، لقد أطلقت العنان لعقلك لحميل الضعيفة.
14. أنت من جعلت عقلك الراشد عقيماً،
15. إنك تُحيل وجهك التشوش إلى متجهم.
16. أبأونا استسلموا أنهم سالكون درب الموت،
17. سوف يعبرون نهر العالم السفلي خُبَرٌ، كما كان منذ الأزل.
18. حينما تتفحص جموع البشر في كل مكان،
19. إن كان ابن الفقير يتمو، فإن أجدًا ما ساندَهُ ليُرّده،
20. من قدّم معروفاً للميسور والغني؟
21. من يضغّ إلهه نصب عينيهِ فهو خافطه،
22. المتواضع الذي يتجلّ آلهته سيجني ثروة.

أ. المعذب :

23. يا صديقي، قلبك تبع عميق لم تسبر أغواره،
24. كتلة المحيط المترامية التي لا تعرف النضوب،
25. دعني أطرح عليك سؤالاً، فتعلم مقصدي،
26. أصغ إليّ للحظة، أنصت إلى قلبي.
27. العوزُ والحاجة هما غطاء جسدي،

⁵ New arrivals were ferried across the Hubur by a boat man "Humuttabal", the boatman of the Underworld, with the head of an Anzu-bird, four hands and feet" (Horowitz, 1998, P. 356).

نهر خُبر (Hubur) هو النهر الذي يفصل بين الأرض وعالم الموتى، حيث تنقل الأرواح خلاله للوصول إلى 'كور' (Kur)، المدينة الواقعة في قلب العالم السفلي.

28. لَقَدْ عَابِشْتُ تَجَاحِي، أَصْبَحَ رَبِيعُ عُمْرِي مِنَ الْمَاضِي،
29. خَارَتْ قَوَائِي، انْتَهَى ازْدِهَارِي،
30. قَتَمَ الْأَنْبِيَاءُ وَالْأَسَى قَسَمَاتِي.
31. الْمَخْصُولُ مِنْ جَزَائَتِي بِالْكَادِ يَكْفِينِي،
32. لَيْسَ عِنْدِي مِنَ التَّبِيدِ الَّذِي يَحْفَظُ حَيَاةَ الْبَشَرِ مَا يَكْفِينِي.
33. هَلْ يُمَكِّنُ أَنْ تَكُونَ الْأَوْقَاتُ السَّعِيدَةُ يَقِينًا لِي؟ أَتَمَنَّى لَوْ أَنِّي عَرَفْتُ كَيْفَ يُمَكِّنُ تَحْقِيقُ ذَلِكَ!
- IV. الصديق:
34. خُطَابِي الْمَتَّعِلُ هُوَ أَعْلَى دَرَجَاتِ النَّصِيحَةِ،
35. حَوَلْتُ جِكْمَتَكَ الْمَعْهُودَةَ إِلَى صُرَاخٍ،
36. إِنَّكَ تُقَدِّمُ أَفْكَارًا مُشْتَتَةً وَغَيْرَ مُنْطَقِيَّةٍ [...]، [...]،
37. إِنَّكَ تُبَدِّلُ أَفْكَارَكَ الْمُتَرَدِّدَةَ مِثْلَ دَجَالٍ.
38. أَمَا رَغْبَتُكَ الدَّائِمَةُ الْمُتَوَاصِلَةُ [...]،
39. الْإِلَهَ الْغَاضِبُ [...] فِي صَلَاةٍ [...]
40. عِنْدَ التَّضَرُّعِ تَعُودُ الْإِلَهَةُ الْمُتَبَعِدَةُ.
41. إِذَا ... [...] أَخَذَ مَا ضَلَّ [...] تَسَامُحْ،
42. ابْحَثْ دَوْمًا عَنْ [...] لِفَعْلِ الصَّوَابِ.
43. الْأَقْسَى [...] سَيُبْدِي بِالتَّأَكُّيدِ عَطْفًا،
44. سَوْفَ يَفْتَحُ الطَّرِيقَ [...]، سَيَمْتَنِعُ الرَّحْمَةُ بِالتَّأَكُّيدِ.
- V. المعذب:
45. أَتُخَنِّي أَمَامَكَ يَا رَفِيقِي، أَنَهْلُ مِنْ جِكْمَتِكَ،
46. أَخَذْتُ عَلَى مَحْمَلِ الْيَجْدِ حَدِيثَكَ الْمَغْسُولَ مِنْ شَفَقَتِكَ.
47. تَعَالَى، [...] دَعَنِي [أُنْبِئْكَ]،
48. الْجَمَارُ الْوَحْشِي⁶، الْأَخَذْتُ، الَّذِي أَتَخَمُ مِنَ الْعُشْبِ الْبَرِيِّ الْوَافِرِ،
49. هَلْ اكْتَرَهْتَ بِحِكْمَةِ الْآلِهَةِ الْغَمِيقَةِ؟
50. الْأَسَدُ الْمَتَوَجِّشُ الَّذِي اقْتَنَاتَ عَلَى أَفْضَلِ اللَّحُومِ،
51. هَلْ قَدَّمَ قَرَابِينَ الطَّحِينَ لِيَهْدِي مِنْ غَضَبِ الْإِلَهَةِ؟
52. أَمَا الْغَنِيُّ الَّذِي تَزْدَادُ ثَرَوَتُهُ بِاسْتِمْرَارٍ،
53. هَلْ قَدَّمَ ذَهَبًا ثَمِينًا لِلْإِلَهَةِ الْأُمِّ؟
54. هَلْ خَجَبْتُ قَرَابِينِي؟ لَقَدْ تَضَرَعْتُ إِلَى إِلَهِي،
55. لَقَدْ تَلَوْتُ دُعَائِي عَلَى الْأَضْحِيَّةِ الْمُعْتَادَةِ لِإِلَهَتِي، خُطَابِي [...]
- VI. الصديق:
56. أَيُّهَا النَّخْلَةُ، الشَّجَرَةُ مَايَحُثُّ الثَّرَاءَ، أَحَيِّ الْغَالِي،
57. الْغَلِيمُ فِي كُلِّ شَيْءٍ، يَا جَوْهَرُ [الحكمة!]
58. إِنْ كُنْتُ خَفًّا جَامِدًا مِثْلَ الْأَرْضِ، فَإِنَّ مِيطَقَ الْآلِهَةِ بَعِيدٌ عَنْكَ .
59. تَأَمَّلْ ذَلِكَ الْجَمَارَ الْوَحْشِيَّ الرَّائِعَ عَلَى [السَّهْلِ]،
60. سَتَهْمُ مَا سَيُصِيبُ كُلَّ مَنْ يَطَأُ أَيَّ مَرَجٍ.
61. تَعَالَى، تَأَمَّلْ ذَلِكَ الْأَسَدَ الَّذِي كُنْتُ تُفَكِّرُ فِيهِ، هَلَاكَ الْمَاشِيَةِ،
62. تَعَدُّ كُلَّ الْقَطَائِعِ الَّتِي ارْتَكَبَهَا، تَنْتَظِرُهُ حُفْرَةٌ.
63. الثَّرِيَّ مَيَسُورُ الْخَالِ الَّذِي كَدَسَ الْأَمْلاكَ،
64. سَيَحْرِقُهُ مَلَكٌ قَبْلَ أَنْ يَحِينَ أَجَلُهُ.
65. هَلْ تَرُغِبُ أَنْ تَسْلِكَ الدَّرَبَ ذَاتَهَا الَّتِي سَلَكَهَا هَؤُلَاءُ؟
66. اسْعُ أَيَّامَكَ كُلَّهَا وَرَاءَ مُكَافَأَةِ الْقَضِيَّةِ مِنَ إِلَهِكَ.
- VII. المعذب:
67. إِنَّ تَفَكِيرَكَ تَسْمَةُ غَلِيلَةٍ، نَفْسُ هَوَاءٍ نَقِيٍّ لِلْبَشَرِيَّةِ،
68. أَيُّهَا الصَّدِيقُ الْمُمَيَّزُ، إِنَّ تَصَبُّحَتَكَ رَائِعَةٌ.
69. دَعَنِي أَطْرَحُ عَلَيْكَ مَسْأَلَةً وَاجِدَةً:
70. الَّذِينَ لَا يَتَسَعَّوْنَ وَرَاءَ الْإِلَهَةِ، يَسْتَطِيعُونَ الْمَضِيَّ فِي دَرْبِ الْقَضِيَّةِ،
71. أُولَئِكَ الَّذِينَ يَصِلُونَ لِلْآلِهَةِ، أَصْبَحُوا قُرَّاءَ مُعَدَّمِينَ.
72. فِي الْوَاقِعِ، اسْتَجَبْتُ فِي رَيَّعَانِ شَتَابِي لِإِرَادَةِ إِلَهِي،
73. بِالصَّلَاةِ وَالتَّضَرُّعِ تَوَسَّلْتُ إِلَى آلِهَتِي.

⁶ الحمار الوحشي الأخضر في أدب بلاد ما بين النهرين يرمز إلى الطبيعة البكر والحربة الفطرية غير المُقَيَّدَةِ، وغالبًا ما يرتبط في النصوص بمرحلة ما قبل التهذيب الاجتماعي. يُعد وصف الكائن بأنه "أتخَم من العشب البري الوافر" إشارة إلى حالة عدم الانصياع إلى أي قانون من قوانين المدينة كما هو حال إنكيديو قبل التحضر.

- Page | 197

123. [لَقَدْ تَشَتَّتَ] فِكْرَكَ، قَدْ ... تَخَطَّم.
124. [...] الَّذِي دُونَ مُسْتَشَارٍ [...]
125. يَجْلِبُ مِنَ الْأَهْوَارِ [...]
126. ظَهَرَهُ مَكْسُورٌ، [...]
127. النَّارُ [الْأَكْثَرُ اسْتِعَارًا] دَائِمًا يَتَمُّ إِخْمَادُهَا.
128. [...] ذُرِّيَّةٌ أَبِيدَتْ.
129. [غَالِيْبَةٌ ...] النَّاسِ مُتَّفَرِّقُونَ.
130. الْقَائِلَةُ تَجْلِسُ [عِنْدَ سَرِيرِ الْمَرْأَةِ الَّتِي تَلِدُ]،
131. قَدْ دَخَلَتْ فِي عُسَى (الْوَلَادَةِ)، [...] تُنَاجِي [إِلَهًا].
132. قَدْ ظَلِمْتُ مَا أُرِيدُ [مِنْ إِلَهِي ...]
- XIII. **المعذب:**
133. سَأَهْجُرُ بَيْتِي [...]
134. لَنْ أَتَوَقَّ إِلَى مُلْكِيَّةٍ
135. سَأَتَجَاهَلُ قَوَانِيْنَ إِلَهِي، سَأَدُوسُ عَلَى شَعَائِرِهِ.
136. سَأَنْحُرُ عَجَلًا، (سَأَقْدِمُ) [...] الطَّعَامَ،
137. سَأَسْلُكُ الطَّرِيقَ، سَأَكْتَشِفُ طَرِيقِي فِي أَمَاكِنَ تَائِيَةٍ.
138. سَأَحْفَرُ يَثْرًا، سَأَطْلِقُ طُوفَاتًا،
139. سَأُجُوبُ السُّهُوبَ مِثْلَ هَارِبٍ.
140. سَأُدْرَأُ الْجُوعَ بِالْذُّخُولِ عِنُودَ مَنْ مَنَزَلَ إِلَى آخِرِ،
141. تَهْمًا سَأَزَاقِبُ وَأُطُوفُ الشُّتَارَعَ.
142. بِأَيْسَاءٍ، سَأَسْتَمُرُّ فِي الدُّخُولِ [...]
143. الْخَطُّ السَّعِيدُ بَعِيدُ الْمَنَالِ [...]
- XIV. **الصديق:**
144. يَا صَدِيقِي، لَقَدْ عَزَمْتُ [عَلَى ...]
145. عَمَلُ الْبَشَرِ الَّذِي لَيْسَ لَكَ بِهِ حَاجَةٌ [...] ،
146. [...] مَوْجُودٌ فِي عَقْلِكَ،
147. قَدْ هَجَرْتُ رُشْدَكَ
148. أَفْعَالُ النَّاسِ [...]
149. [...] خَلَقَ الْبَشَرَ، [...]
150. قَطَعْتَ الْقَابِلَةَ [الْخَيْلَ السَّيْرِي] ...
151. [...] مَعَ [...]،
152. [...] سَلِيمٍ [...]
153. [...] ... [...] .
154. [...] ... [...] .
- XV. **المعذب:**
155. [...] قَلْبِهَا [...]
156. [...] ... [...] .
157. [...]
158. ابْنِ [...]
159. أَيْنَهُ تَقْصُ عَلَى أُمِّهَا [الْأَكَاذِيبَ]
160. وَقَعَ صَائِدُ الطُّيُورِ فِي [الشَّبَكَةِ] الَّتِي نَصَبَهَا،
161. أُيْهِمَا [يَجْنِي] الْفَائِدَةَ؟
162. كَثِيرَةٌ هِيَ الْمَخْلُوقَاتُ الْبَرِيَّةُ الَّتِي تُذْمَرُ الْخَطِيئَةُ⁷،
163. مَنْ لَدَيْهِ مِنْهُمْ [...]؟
164. هَلْ عَسَايَ أَنْ أُنْشِدَ ابْنًا وَابْنَةً [...]
165. أَلَا أَتُرَكُّ وَرَائِي مَا أَجْدُ [...]؟
- XVI. **الصديق:**
166. أُيْهَا الْمُتَوَاضِعُ الْمُطِيعُ يَا مَنْ [...] كُلِّ [...] ،
167. عَقْلُكَ مُنْتَفِعٌ دَائِمًا، أَلَمْ تَشَأْ [...]، [...]
168. مَشَاعِرُكَ [...] سَقَطَتْ.
169. [...] ... [...] .

⁷ تمت الإشارة لمدينة الوركاء بالخطيرة في ملحمة جلجامش مما يعني أن الخطيرة هنا، كما في الإشارة إلى الوركاء لا تدل على الخطيرة بالمعنى الحديث وإنما هي إشارة إلى نظام مجتمعي محكم، يضبط حركة الأفراد ويحافظ على استقرارهم، في مقابل البرية المرتبطة بالفوضى والحرية المطلقة.

170. [...] ما قُلْتَه [...]]
 171. [أَنْتَ] تَتَجَوَّل [...]]
 172. لَقَدْ بَلَّغْتَ بَيْنَ الشَّيْخُوخَةِ، يَمَنَ وَضَعْتَ ثِقَتَكَ؟
 173. [...] لَقَدْ قَلَّلْتَ قَسَمَاتِكَ إِلَى [...]] ،
 174. يَسْتَبِيكَ [...] [...] مَغْلَقٌ، [...] مَفْتُوحٌ
 175. إِلَى الَّذِي [...] ...
 176. إِلَى الْخُلَفَاءِ، خُلُو [...] نَيِّر.
 XVII. **المعذب:**
 177. مَنْ مِنَ الْحُكَمَاءِ قَادِرٌ عَلَى تَصِيحَتِكَ؟
 178. مَنْ مِنَ الْأَذْكِيَاءِ يُضَاهِيكَ؟
 179. حِينَ أَنْظُرُ إِلَى الْأَرْضِ، [...]]
 180. أَيُّ النَّاسِ أَرَى، [...]]
 181. ابْنُ الْمَلِكِ يَرْتَدِّي [خِرْقَةً؟]
 182. ابْنُ الْمُعْذَمِ وَالْعَارِي يَلْبِسُ [أَفْضَلَ الْمَلَابِسِ؟]
 183. صَانِعُ الْجُعَةِ يَطْلُبُ الدَّفْعَ بِالذَّهَبِ،
 184. بَيْنَمَا مَنْ يَغْدُو الذَّهَبَ الْأَحْمَرَ مُثْقَلٌ [بِالذِّينِ].
 185. مَنْ يِقْتَاتُ عَلَى الْخَضِرَاوَاتِ [يُشْبِعُ نَفْسَهُ] عَلَى مَائِدَةِ مُلْكِيَّةٍ،
 186. بَيْنَمَا ابْنُ الرَّجُلِ ذُو الشَّانِ وَالثَّرِيِّ يِقْتَاتُ عَلَى (ثَمَرِ) الْخَرْوَبِ.
 187. الرَّجُلُ ذُو الثَّرْوَةِ قَدْ سَقَطَ، مُمْتَلِكَاتُهُ قَدْ تَبَدَّدَتْ.
 XVIII. **الصديق:**
 188. [...] ... [...]]
 189. [...] ... [...]]
 190. [...] ... [...]]
 191. [...] ... [...]]
 192. [...] ... [...]]
 193. [...] ... [...]]
 194. [...] ... [...]]
 195. [...] ... [...]]
 196. إِنْ الْعُمَرُ الْمُدِيدُ هُوَ مِنْهُ مِنْ إِلَهٍ،
 197. آلَهُ [...] تُقَرَّرُ (وَحْدَهَا).
 198. الْغِنَى وَالْفَقْرُ مُقَدَّرَانِ مِنْذُ الْأَوَّلِ.
 XIX. **المعذب:**
 199. فُطْنَةٌ
 200. إِنَّكَ خَادِقٌ، تُعَلِّمُ النَّاسَ الْحِكْمَةَ،
 201. [...] غَالِمٍ، "مَوْتِي فِي الْمُسْتَقْبَلِ الْبَعِيدِ".
 202. [...] الْمُتَّقِفُ "جَلَبَ".
 203. [...] الْمُخْفِي قُلُوبِي فِي الْخَرَمِ،
 204. خَطَّابِي كَانَ [مُبَارَكًا]، حَكِيمًا، مُتَعَلِّمًا جَيِّدًا،
 205. دَاجِرًا يَفْنُونِ الْكِتَابَةَ،
 206. كَشَفْتُ لِي الْمُتَعَلِّمُ [فِي] كِتَابَتِهِ،
 207. فَتَحَ غَيْنِي عَلَى قَضَائَا عَصِيَّةٍ وَمُعَقَّدَةٍ.
 208. يَبْدُو أَنَّ حُسْنَ خَطِّي لَمْ يَدُم طَوِيلًا،
 209. أَطُوفُ الشَّوَارِعَ [...] بَاجِتًا] عَنْ يَرْكِ مَاءٍ؟ (أَشْرَبُ مِنْهَا؟)
 XX. **الصديق:**
 210. قَدْ ابْتَعَدَ [...]، الرُّكُوبُ الْأَصِيلُ لِلْمَلِكِ.
 211. [...] الْبَظَل [...] بَيْنَ الْمُرْتَفَعَاتِ.
 212. لَقَدْ جَعَلْتَ عَقْلَكَ الْخَادِقَ يَدْوُ،
 213. [...] لَقَدْ أَبْعَدْتَ الْحِكْمَةَ بَعِيدًا،
 214. لَقَدْ أَنْكَرْتَ حُسْنَ الْخُلُقِ، لَقَدْ لَطَخْتَ (كُلَّ) قَانُونِ.
 215. سَتَكُونُ سَلَّةَ الْعَامِلِ تَعِيدَةً عَنْ ... الشَّامِخِ فِي [...]] ،
 216. [الْحَكِيمِ] شَخْصٌ ذُو أَهْمِيَّةٍ،
 217. [...] يُسَمَّى غَالِمًا،
 218. "رَأْسُهُ مَرْفُوعٌ غَالِيًا، يَحْصُلُ عَلَى مَا يَرِغُبُ"
 219. اتَّبِعْ طَرِيقَ إِلَهٍ، رَاقِبْ طَقُوسَهُ،

220. [في حالتك]، على الرُّغم من أنها ضئيلة، استعدّ لحظ السعيد!

XXI. **المعذب:**

221. [الرجلُ الفقير] ... خادِمٌ حقيرٌ،
222. [مَنْ لَا يَمْلِكُ شَيْئًا]، (يُنَادِه) الجميعُ بالوَّغْدِ.
223. (مَنْ) يَجْمَعُ البِضَائِعَ، (يَقُولُونَ)، "إنَّهُ رَجُلٌ هَرَمَ قَرِيبُ الْأَجَلِ،
224. ["سَيَعْبُرُ نَهْرَ] (العَالَمِ الْأَسْفَلِ) حُبْرًا، أَوْلَادُهُ سَيَكُونُونَ أَغْنِيَاءَ."
225. [الْوَحُوشُ] [...] ضِدَّ رَغْبَتِي [...] ... ،
226. لِيَكُنْ مَعَابِدُ جَوَانِبِ الطَّرَقَاتِ [...] مَلَجْنِي.
227. (على الرُّغم من) أَنَّنِي كُنْتُ مُهْتَمًّا بِرَغْبَةِ [إِلَهِي]...،
228. مِثْلَ الْوَحْشِ، [اسْتَلْقَيْتُ فِي الْحُقُولِ] ... لُطْفٌ [...] ...
229. مُكَافَأَتِي [...] ...
230. مِثْلَ عَائِقٍ، غَدَمَ كِفَاءَتِي [...] ...
231. إِنَّنِي مَطْرُودٌ بِسَبَبِ نَقْصٍ [...] ...

XXII. **الصديق:**

232. جَبِلٌ مِنَ الْوَفَرَةِ، إِنْتَاجُهُ قَدْ دَبُلَ،
233. وَاسِعُ الْإِدْرَاكِ أَضْحَى مِثْلَ الْأَصْتَمِ،
234. مَنْ امْتَدَّ عَقْلُهُ فِي كُلِّ اتِّجَاهٍ، [...] ...
235. الْخَادِمُ الْوَضِيعُ الَّذِي رَغِبَتْ يَتْرُوتُهُ الْجَيِّدَةُ،
236. قَرِيبًا سَتَخْتَفِي الْخُضْرَةُ تَحْتَ قَدَمَيْهِ.
237. الْجَاذِبُ الشَّرِيرُ الَّذِي يَسْتَحُوذُ عَلَى الْمُثْمَلَكَاتِ،
238. السِّيلَاخُ الَّذِي سَيَقْضِي عَلَيْهِ قَادِمٌ مِنْ خَلْفِهِ.
239. مَا لَمْ تُصْغِ لِارَادَةِ إِلَهِكَ، مَا الَّذِي سَتَجْنِيهِ؟
240. مَنْ يَحْمِلُ نِيرَ الْإِلَهِ لَنْ يَحْتَاجَ إِلَى طَعَامٍ، حَتَّى لَوْ كَانَ هَزِيلًا.
241. اسْغِ وَرَاءَ تَسْمَةِ الْإِلَهِ الْعَطِرَةِ،
242. مَا خَسِرْتَهُ خِلَالَ عَامٍ سَتَسْتَعِيدُهُ فِي لَحْظَةٍ.

XXIII. **المعذب:**

243. لَقَدْ أَمْعَنْتُ النَّظَرَ فِي الْمُجْتَمَعِ، الْقَرَائِنُ هِيَ عَكْسُ ذَلِكَ:
244. الْإِلَهُ لَا يُبْعِدُ الْعُفْرِيَّةَ.
245. أَبٌ يَسْخَبُ زَوْجًا عَلَى طُولِ قَنَاءَةٍ،
246. بَيْنَمَا ابْنُهُ الْبِكْرُ يَضْطَجِعُ فِي الْفِرَاشِ.
247. الْإِبْنُ الْأَكْبَرُ يَنْتَبِ إِلَى الْأَمَامِ مِثْلَ أَسَدٍ،
248. الْأَخُ الْأَصْغَرُ رَاضٍ بِرُكُوبِ جِمَارٍ.
249. الْوَرِيثُ يَطُوفُ الشَّوَارِعَ مِثْلَ مُشَرَّدٍ،
250. الْإِبْنُ الْأَصْغَرُ يُقَدِّمُ الْمُؤَنَ لِلْمَعُوزِينَ.
251. مَاذَا جَنَيْتُ... إِنَّنِي رَكَعْتُ أَمَامَ إِلَهٍ؟
252. أَنَا الَّذِي يَجِبُ أَنْ أَنْخَنِي (الآن) أَمَامَ مَا هُوَ أَدْنَى مِنِّي مَنزِلَةً!
253. أَرَدَلُ النَّاسَ يَحْتَقِرُونَنِي، كَذَلِكَ يَفْعَلُ الْغَنِيُّ وَالْمَغْرُورُ.

XXIV. **الصديق:**

254. أَيُّهَا الْعَلَامَةُ الْخَبِيرُ، الْخَكِيمُ،
255. إِنَّكَ تُجَدِّثُ مِنْ كَرْبِ أَفْكَارِكَ.
256. الْغَايَةُ الْإِلَهِيَّةُ عَصِيَّةٌ عَلَيْكَ كَأَعْمَقِ جَنَّةٍ،
257. مِنَ الصَّعَبِ الْإِلْمَامُ بِهَا، لَا يَسْتَطِيعُ النَّاسُ فَهْمَهَا.
258. مَنْ بَيْنَ كُلِّ الْمَخْلُوقَاتِ الْخَيَّةِ، الَّتِي صَنَعَتْهَا آلَهُهُ الْوِلَادَةِ،
259. لِمَاذَا يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ الدَّرِيَّةُ مِنْ دُونِ أَيِّ رَأْيٍ؟
260. إِنَّ عَجَلَ الْبَقَرَةِ الْأُولَى يَكُونُ ضَئِيلًا،
261. تَسْلُهَا الثَّانِي يَكُونُ أَكْبَرَ يَمْرُثِينَ.
262. الطِّفْلُ الْأَوَّلُ يُوَلَّدُ ضَعِيفَ الْبُتْيَانِ،
263. الثَّانِي يُعْرِفُ بِأَنَّهُ مُخَارِبٌ مُقْتَدِرٌ.
264. حَتَّى لَوْ (خَاوَلْ) شَخْصٌ إِدْرَاكَ الْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ، فَلَنْ يَفْهَمَهَا النَّاسُ.

XXV. **المعذب:**

265. انْتَبِهْ يَا صَدِيقِي، تَعَلَّمْ مُوَارَئَتِي،
266. تَأَمَّلْ أَسْلُوبَ كَلَامِي الْمُنتَقَى بِعُنَايَةٍ.
267. إِنَّهُمْ يُمَجِّدُونَ كَلِمَاتِ الرَّجُلِ الْعَظِيمِ الَّذِي تَمَرَّسَ فِي الْقَتْلِ،
268. يَحْطُطُونَ مِنْ قُدْرِ الضَّعِيفِ الَّذِي لَمْ يَرْتَكِبْ أَيَّ خَطِيئَةٍ.

269. يُقَدِّرُونَ الشَّرِيرَ الَّذِي يُبْغِضُ الصِّدْقَ،
 270. يُبْعِدُونَ الرَّجُلَ الصَّادِقَ الَّذِي يُصْغِي لِإِرَادَةِ إِلَهِهِ.
 271. يَمْلَأُونَ خَزَائِنَهُ الطَّاعِيَةَ بِالْكُنُوزِ،
 272. يُفْرَعُونَ مَخَزَنَ الضَّعِيفِ مِنْ مَوْنِهِ.
 273. يَدْعَمُونَ الْمُسْتَبِدَّ الَّذِي هُوَ نَفْسُهُ جَرِيمَةٌ،
 274. يُدْمِرُونَ الضَّعِيفَ، يَضْطْهِدُونَ الْعَاجِزَ.
 275. وَأَنَا يَا جِيلَةَ، يُضَايِقُنِي ذُو الشَّانِ.

الصدق:

.XXVI

276. إِنْ لَيْلٍ، مَلِكُ الْآلِهَةِ، خَالَقُ جُمُوعِ الْبَشَرِيَّةِ،
 277. إِيَّا الْعَظِيمَةَ، هِيَ الَّتِي قَرَضَتْ طَيِّبَتَهُمْ،
 278. الْمَلِكَةُ الَّتِي خَلَقَتْهُمْ، الْخَلِيلَةَ مَمَّ،
 279. أَعْطَتْ كَلِمَاتٍ مُنْحَرَفَةً لِلْبَشَرِ،
 280. وَهَيَّوْهُمْ الْكَذِبَ وَالْبُهْتَانَ الْأَبَدِيَّ.
 281. يَتَكَلَّمُونَ بِمَهَابَةٍ قَائِقَةٍ عَنْ رَجُلٍ عَنِّي،
 282. يَقُولُونَ "إِنَّهُ الْمَلِكُ" "عِنْدَهُ الثَّرْوَةُ".
 283. يُشَهِّرُونَ بِالرَّجُلِ الْفَقِيرِ مِثْلَ سَارِقٍ،
 284. يُثْقِلُونَ عَلَيْهِ بِالْجَفْدِ، يَتَأَمَّرُونَ لِقَتْلِهِ.
 285. يُسَبِّحُونَ لَهُ كُلَّ شَيْءٍ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ قِيَمَةٌ.
 286. يَجْعَلُونَهُ يَتَخَذُّ مِنَ الْخَوْفِ، يُطْفِئُونَهُ مِثْلَ جَمْرَةٍ.

المعذب:

.XXVII

287. إِنَّكَ مُتَعَاظِفٌ يَا صَدِيقِي، كُنْ مُرَاعِيًا لِمُصِيبَتِي.
 288. سَاعِدْنِي، انْظُرِي إِلَى مِحْنَتِي، يَنْبَغِي عَلَيْكَ أَنْ تُدْرِكْهَا.
 289. أَنَا خَادِمٌ مُتَوَسِّلٌ مُتَضَرِّعٌ،
 290. لَمْ أَحِظْ بِمُسَاعَدَةٍ أَوْ عَوْنٍ.
 291. أَعْبُرُ سَاحَةَ مَدِينَتِي مُتَحَفِّيًا،
 292. لَمْ يُكُنْ صَوْتِي مُرْتَفَعًا، أَبْقَيْتُ كَلَامِي مُنْخَفَضًا.
 293. لَمْ أَرْفَعْ رَأْسِي عَالِيًا، كُنْتُ أَنْظُرُ إِلَى الْأَرْضِ.
 294. لَمْ أَعْتَدْ عَلَى التَّمَلُّقِ الدَّلِيلِ بَيْنَ أَقْرَانِي.
 295. لَيْتَ إِلَهَ الَّذِي هَجَرَنِي يَمَنِّي عَلَيَّ بِمُسَاعَدَةٍ،
 296. لَيْتَ الْآلِهَةَ الَّتِي [تَخَلَّتْ عَنِّي] تُشْفِقُ عَلَيَّ،
 297. عَسَى أَنْ يَعِيشَ الرَّاعِي شَمَشَ، شَمْسُ النَّاسِ طَوِيلًا مِثْلَ إِلَهٍ!

Funding: This research was funded by eBL project by Ludwig Maximilaia University in Munich.

Conflicts of Interest: Declare conflicts of interest or state "The authors declare no conflict of interest."

ORCID ID: 0009-0001-6808-3418

Publisher's Note: All claims expressed in this article are solely those of the authors and do not necessarily represent those of their affiliated organizations, or those of the publisher, the editors and the reviewers.

⁸ إلهة الخلق والولادة في الميثولوجيا السومرية والأكدية. تُعتبر مم القايلة الإلهية التي شكَّلت الإنسان من الطين بناءً على أوامر من الآلهة العليا. لعبت مم دورًا محوريًا في أساطير الخلق، خصوصًا في ملحمة "أتراحاسيس" حيث تمزج طين الأرض بدم إله مقتول لصنع الإنسان.

قائمة المراجع:

1. آدامز، راشيل. (2022، 12 أبريل). "ميشيل فوكو: الخطاب" (ترجمة سيف الطلوحى) -atharah.net. <https://atharah.net/michel-foucault-discourse>.
2. الفؤادي، عبد الهادي. (1975). "من عيون الأدب العراقي القديم: الإلهيات البابلية". مجلة سومر، ج 1 - 2، مجلد 3.
3. إلياد، مرسيا. (2009). *المقدس والعادي* (ترجمة عادل العوا). سوريا: دمشق. دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. (1987).
4. إلياد، مرسيا. (1986). *تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية* (ترجمة عباس، سوريا: دمشق، شارع بورسعيد. دار دمشق للنشر. (1975).
5. باقر، طه. (1976). *مقدمة في أدب العراق القديم*. العراق: بغداد. جامعة بغداد، كلية الآداب.
6. فروم، إريك (2019). *الامتلاك أو الوجود، الأسس النفسية لمجتمع جديد* (ترجمة حميد لشهب). لبنان: بيروت. جداول للنشر والترجمة والتوزيع. (1976).
7. فرويد، سيغموند. (1983). *الطوطم والتابو* (ترجمة علي ياسين). سوريا: اللاذقية، مشروع الزراعة. دار الحوار للنشر والتوزيع. (1913).
8. فرويد، سيغموند. (1974). *مستقبل وهم* (ترجمة علي ياسين). سوريا: اللاذقية. دار الحوار للنشر والتوزيع. (1973).
9. فوكو، ميشيل. (2007). *نظام الخطاب* (ترجمة محمد سبيللا). لبنان: بيروت. دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. (1971).
10. كريمر، ساموئيل نوح. (1973). *السومريون: تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم* (ترجمة د. فيصل الوائلي). الكويت: الكويت، شارع فهد السالم. وكالة المطبوعات. (1970).
11. سميث، إيلي، وفان داك، كرنيليوس. (1865). *الكتاب المقدس: العهد القديم* (ترجمة من اللغات الأصلية). بيروت: الإرسالية الأمريكية وجمعية الكتاب المقدس.
12. Heinrich, A. C. (2022). Theodicy. With contributions by E. Jiménez and T. Mitto. Translated by Benjamin R. Foster, Wasim Khatabe and Wadie Zerkly. *electronic Babylonian Library*.
13. Horowitz, W. (1998). *Mesopotamian cosmic geography*. Eisenbrauns.
14. K.5743, eBL edition (<https://www.ebl.lmu.de/library/K.5743>), accessed 23/07/2025
15. Stoeber, M. (1992). Leibniz's Teleological Theodicy. In: *Evil and the Mystics' God*. Library of Philosophy and Religion. Palgrave Macmillan, London. https://doi.org/10.1007/978-1-349-12653-8_4
16. Lambert, Wilfred G. *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1960. Print.
17. Long, J. (1791). *Voyages and travels of an Indian interpreter and trader, describing the manners and customs of the North American Indians; with an account of the posts situated on the river Saint Laurence, Lake Ontario, &c. to which is added, a vocabulary of the Chippeway language. names of furs and skins, in English and French. A list of words in the Iroquois, Mohegan, shawanee, and Esquimaux Tongues, and a table, shewing the analogy between the Algonkin and the Chippeway languages.* by J. Long. Robson.