أشعيا ٦١

بشرى بأزمنة جديدة

الأب أيوب شهوان
أستاذ مادة الكتاب المقدس في جامعة الروح القدس، الكسليك

١ – الخلفية التاريخية

ينتمي نص أشعيا ٦١ إلى مجموعة مكوّنة من قصيدتين طويلتين (أش ٦٠–٦٢)، تبشّر بني إسرائيل بحياة جديدة على ارتباط وثيق بإعادة بناء أورشليم. ولكي نتبيّن قوّة الرجاء الحالي في القصيدتين ينبغي التعرّف إلى تجذّرهما في التاريخ؛ فلقد أُعيدَ المنفيّون إلى موطنهم وباشروا ورشة البناء، لكن الصعاب والعقبات كانت لهم بالمرصاد؛ لذا بدا ضروريًّا تحريك الثقة بأنّ الله سيتدخّل لرفع المظالم والشقاء عن شعبه ويردّ إليه الرجاء. لقد كان النبيّ مبدعًا عندما بشّر المساكين، ومنكسري القلوب، والعميان، والأسرى أنّ الله سيضع حدًّا لمعاناتهم، "فيصير القليل ألفًا، والصغير أمّة عظيمة" (أش ٦٠)، وهذا مرتبط بمجيء النبي الذي يحدّد أش ٦١ رسالته، والذي يذكّر بصورة عبد يهوه في أش ٤٢: ١ي؛ فسيكون رجلاً يمسحه الله بروح الأنبياء، ومرسل الله نفسه الذي يُحِلُّ عليه مواهبه السماويّة كي يتمكّن من القيام بمهمّته الإلهيّة التي هي تبشيرٌ وإعلانٌ ومناداة، والهدف هو تحرير المساكين الذين تتوجّه إليهم بشرى الخلاص.

ستدشّن هذه البشرى أزمنةً جديدةً، يصوّرها أش بأنها "سنة نعمة من عند الربّ"، التي قد يكون المقصود بها السنة اليوبيليّة التي يجري الاحتفال بها سنة بكاملها مرّة كلّ خمسين سنة (لا ٢٥: ٨–١٧؛ رج تث ١٥: ١٢–١٨؛ خر ٢١: ٢–١١)، ويتمّ خلالها إعلان تحرير عام لكلّ البلاد، وعودة كلّ واحد إلى ملكه، ورجوع كل إنسان إلى عشيرته (لا ٢٥: ١٠).

٢ – مَن المتكلّمُ في آ ١–٧ وفي آ ١٠–١١؟[1]

بالنسبة إلى المقطع الأول (آ ١–٧)، المتكلّم هو النبيّ؛ هذا ما يؤكّده الترجوم الذي يُضيف بعض الكلمات على آ ١، هي التالية: "قال النبيّ: روحُ النبوّة من أمام يهوه ألوهيم هو عليّ". يُسمَعُ هنا أيضًا صوتُ العبد الذي يُنظَر إليه على أنه إمّا فردٌ وإمّا ممثّلُ جماعةٍ. ينبغي توضيح العلاقة بين رسالة العبد وبين المتكلّم في أش ٦١، انطلاقًا من تآلفات مع بعض مقاطع من أشعيا الثاني، التي فيها يتكلّم العبدُ أو التي هي حول العبد.

في المقطع الثاني (آ ١٠–١١)، تُطرَح المسألة من جديد، ولكن في شكل آخر. هنا جماعة البار في صهيون هي التي تتكلّم، أو النبيّ، أو أيضًا العبد نيابةً عن صهيون. يبدأ هذا التفسير أيضًا مع الترجوم الذي يُضيف، قبل آ ١٠، العبارة التالية: "قالت أورشليم". لكنّ تدقيقًا خاصًا بالمعنى يبيّن أنّ مفردات هاتين الآيتين تذكّر باستمرار بشعب صهيون، حتى ولو لم يَرِدْ هذا الاسم صراحةً، ولكنّه يبيّن أيضًا أنّ المتكلّم هو ذاته الذي في آ ١–٧. فبعد أن عرض نفسه مع

(١) J. VERMEYLEN, *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe* (Louven: University Press 1989) 411ss.

رسالته للعمل هناك، يثبته يهوه في رسالته في آ ٨–٩. ثمّ، في آ ١٠–١١، يرفع صوتَه في نشيد شكران، لأنه فيه دشّن الربُّ نظامًا جديدًا للبرّ. في هذا التفسير يظهر التداخل بين الأشخاص المتكلّمين وبين الأشخاص الذين يجري التكلّم إليهم لصالحه. لأجل هذا، ينبغي إدراج آ ١٠–١١ في بحثنا حول هويّة النبيّ، بالاستناد إلى نبوءات أش الثاني.

٣ – ملاحظات لغوية

آ ١: قد ينبغي قراءة الكلمتَين פְּקַח־קוֹחַ ككلمة واحدة، أي פְּקַחְקוֹחַ[٢]. الطريقة المَسّوريّة (מסרה) للكتابة (مع مَقَّف: פְּקַח־קוֹחַ) هي مصطنعة، وتعكس تفسيرًا رابّينيًّا، أي أنّ الكلمة هي جمع لأصلَين: "فَتَحَ" و"أَسَرَ" (פְּקַח ולְקוֹחַ). تأتي الكلمة من الجذر פקח (صيغة قَتْلَل– קחלחל). يعني هذا الجذر دائمًا تقريبًا "فتح العينين" لطريقة خاصة للإبصار (أش ٣٥: ٥؛ ٤٢: ٧؛ أيضًا تك ٢١: ١٩؛ ٢ مل ٤: ٣٥؛ ٦: ١٧، ٢٠؛ مز ١٤٦: ٨؛ أي ٢٧: ١٩؛ أم ٢٠: ١٣؛ فقط في أش ٤٢: ٢٠ تشير إلى فتح الأذنَين). لقد نال هذا التفسير أيضًا تقليدًا محترمًا. إذا كانت الكلمة توحي بـ"فَتح العينين"، فإنّها تقوّي الجمْعَ مع مهمّة العبد، بذات الطريقة كما تثيرها الكلمات الأخرى من الآية. بواسطة هذه الكلمة قد يشير أش الثالث إلى أن المسألة ليست مسألة فَتح حَرفيّ لسجن ما، كما في أش الثاني (رج ٤٢: ٧؛ ٤٩: ٩)، ولكن فكّ قيود مُخزية للطغيان.

آ ٦–٧: "إنّ النص العبري في هاتين الآيتَين هو مبلبل، والفكرة تتضارب مع الروح المعتدل لهذا المقطع. هناك اقتراح بقراءة בִּשְׁתְּכֶם في آ ٧ בִּשְׁחַם، وباستبدال كلمة יִרְנוּ بـ יִרְשׁוּ، وبنقل كلمة מִשְּׁנָה إلى ما بعد كلمة כִּלְמָה[٣].

٤ – بنية النص

هناك توافق واسع على أنّ وضْعَ ف ٦١ الحاليّ هو تمامًا في موقعه، ويُنظَر إليه بشكل عام كوحدة. إنّ بُنيَةَ هذه الوحدة هي نسبيًّا بسيطة، ويمكن تحديدها انطلاقًا من الشكل والموضوع كما يلي: آ ١–٧؛ آ ٨–٩؛ آ ١٠–١١. لكنّ المشكلة الأصعب تكمن في تحديد المتكلّم في الجزأَين الأول والأخير، كون المتكلّم في الجزء الثاني (آ ٨–٩) هو الله. يسعى الترجوم إلى أن يجعل المتكلّم واضح الهوية من خلال التقديم للآيات ١–٧ بالعبارة التالية: "قال النبيّ"، وللآيات ١٠–١١ من خلال إضافة عبارة "قالت أورشليم"، كما أوردنا أعلاه.

أ– إستنادًا إلى J. Vermeylen، التصميم الذي يتبعه أش ٦١ هو التالي: آ ١–٣أ؛ آ ٣ب–٧؛ آ ٨–٩؛ آ ١٠–١١[٤].

ب– ويرى L. Alonso Schökel e J.L. Sicre Diaz[٥] أنّه بالإمكان اعتماد البنية التالية:

آ ١–٣أ: رسالة النبي: آ ١ب–٢أ: الإعلان؛ آ ٢ب–٣أ: التعزية؛

آ ٣ب–١١: إعادة البناء: صهيون جديدة وكهنوتٌ جديد (آ ٤–٩)، ونشيد (آ ١٠–١١)؛

بالتالي يُقْسَم أش ٦١ إلى اثنين:

آ ١–٣أ: يقدم المُرسَل ذاته، ويعرض رسالتَه الخاصة؛

آ ٣ب–١١: يُطلق المرسَلُ نبوءَته حول إعادة البناء؛ وتشكّل آ ٣ب و١١ تضمينًا من حيث الموضوع ومن حيث المفردات (צֶדֶק–צְדָקָה)، وبذلك تجد حلاًّ آ ١٠ التي يمكنها أن توازي آ ١–٣، لكونها بصيغة المتكلّم، ويمكنها أن تشكّل مدخلاً لِمَا سيلي، كما يمكنها أن تُقرَأ وكأنها جملة انتقالية بين الاثنين.

(٢) G. RAVASI (ed.), *I Profeti*. Traduzione e commento di L. Alonso Schökel e J.L. Sicre Diaz, Borla: Italia, 1989, p. 417.

(٣) *Ibidem*.

(٤) J. VERMEYLEN, *op. cit.*, p. 411ss.

(٥) G. RAVASI (ed.), *op. cit.*, p. 416ss.

ج- أمّا بولس الفغالي[٦] فيقترح البنية التالية: المهمة (آ ١-٥)؛ نظرة إلى المستقبل (آ ٦-٩)؛ جواب السامعين (آ ١٠-١١).

٥ - أش ٦١ وارتباطه بأشعيا الثالث

تشكّل آياتُ أش ٦١ روايةَ دعوةٍ ورسالة، وتوجد في وضعٍ مركزيّ في أش الثالث، يضفي عليها مكانةً بيّنة. إضافة إلى ذلك، هي صدى مركّز لاعترافات متنوّعة مماثلة نجدها في أش ٤٠-٥٥، وكأنّ التلميذ مدركٌ لرسالة كان ينبغي أن تواصل رسالةَ سلفِه ومعلّمِه في أزمنة جديدة. سيستشهد يسوع بمستهلّ هذه النبوءة ويطبّقها على ذاته (لو ٤)، في وقت هامّ جدًّا من حياته. بإمكاننا أن نستشفّ في الآيات تواصلاً وحركةً باتجاه الذروة الإسكاتولوجية. هذا في ما يخص الآيات الأولى.

وإذا ما أخذنا كلّ الفصل ٦١، وبالإضافة إلى العديد من الأصداء والتكرارات، فإننا نكتشف كميّة النقاط المتشابهة بين الفصلين ٥٨ و٦١.

يمكن إضافة تشديد ف ٦١ وَقَبْلَهُ ف ٥٨ على موضوع تحرير المسجونين والأسرى بمصطلحات مختلفة. ماذا يعني كل هذا؟ يتكلّم الكاتب على إعادة بناء يجب أن تحصل في الوطن، وتنفتح على المستقبل. تتضمّن إعادةُ البناء هذه عنصرَين متوازيَين ومتكاملَين: في الداخل يجب أن تنتصر العدالة في العلاقات المدنيّة، وفي الخارج يجب أن يتوقف الجور والمظالم ضدّ اليهود. يمكن رسم الرباط المتبادل كما يلي: كان هناك يهودٌ يقاسون الظلمَ الذي كان يسبّبه يهودٌ وغرباءُ جائرون؛ إنّ إزالة هذا الجور اليهوديّ، أي الداخليّ، هي شرط لتوقُّف الثاني، أي الخارجي. النتيجةُ في الحالتَين هي إعادةُ بناءِ المدينة، وغرس البساتين، وانطلاق عَجَلةِ الحياة من جديد. في ف ٥٨ كان النبيّ ينفخ في البوق لكي يندّد بالخطيئة، ويدعو إلى التوبة، مُرفقًا ذلك بوعود كبيرة؛ في ف ٦١ يُعلِن "المُبَشِّرُ" تتميمَ الوعودِ المرجوّة.

٦ - التآلفات الأدبيّة بين أش ٦١ وبين أش الثاني

يستعمل ف ٦١ تكرارًا مقاطعَ من ف ٤٠-٥٥، خاصّةً باستشهادات وتلميحات من أناشيد عبد يهوه؛ على سبيل المثال: المَسْحُ بالروح هو مرتبط بقوّة بدعوة العبد في ٤٢: ١. أضف إلى ذلك أنّ مهمّة مَن يُرسَل في ٦١: ١ي توصف بمصطلحات مشابهة لتلك التي للعبد: "لأجبر منكسر القلب"، "لأُعلن التحرير للأسرى" (٤٠: ٧؛ ٤٩: ٩). تكمن المسألة المثيرة للجدل في تفسير معنى هذا الاستعمال في أش الثالث، علمًا أنّ الاختلافات اللغوية بين أش الثاني وأش الثالث هي هامّة.

يتبيّن القارىء إذًا أنّ بين أش ٦١ وبين أش الثاني أوجهَ شبهٍ عديدة، بإمكاننا أن نتبيّنها من خلال المشابهات التالية:

أ- نصادف العبارة "الرب يهوه"، التي تحيط بـ أش ٦١ (في بداية السطرَين الأول والأخير، آ ١ و١١) ، في أش الثاني في نصوص متقاربة؛ يستعملها عبدُ يهوه عندما يقدّم ذاته (٤٨: ١٦)، وهي تؤمّن بُنية النشيد الثالث لعبد يهوه (٥٠: ٤، ٥، ٧، ٩)، وتشكّل لبَّ المبشّرةِ الجيّدة، أي صهيون (٤٠: ١٠). ونصادفها في أش الثالث في نبوءات حول "عبيد يهوه" (٥٦: ٨؛ رج ٦٦-٧؛ ٦٥: ١٣، ١٥). أخيرًا، هي تُستعمل في أش الثاني في المقدّمة لنبوءات حول تشتّت إسرائيل وتجميعه (٤٩: ٢٢؛ ٥٢: ٤).

ب- كخيط متواصل يخترق السؤالُ الذي يلي كلَّ أش الثالث: مَن هي ذريّة العبد (٥٣: ١٠)، وكيف ومتى سيتحقّق (٥٦: ٦) "ميراث عبيد يهوه" (٥٤: ١٧)؟ من الواضح أنه، ضدّ هذه الخلفيّة، هناك عودة ٦١: ١ إلى ٤٢: ١ وإلى ٤٨: ١٦ عبر نصٍّ آخر: "لا تخف، يا يعقوب عبدي، ويا يشورون، الذي اخترته، لأنّي سأفيض ماءً على الأرض العطشى، وسيولاً على

(٦) بولس الفغالي، "من عالم النبوءة إلى عالم الرؤى"، في: **تعرّف إلى العهد القديم مع الآباء والأنبياء**، سلسلة دراسات بيبليّة ٧، الرابطة الكتابيّة، لبنان ١٩٩٤، ص ٣٢١-٣٢٥.

اليَبَس. أفيض روحي على ذرّيتك، وبركتي على أعقابك" (٤٤: ٢-٣). في هذا المقطع قرأ أش الثالث أن روح يهوه سيكون على ذرية العبد، وتَواصَلَ هذا الوعدُ حتّى قبل ف ٦١؛ لقد فعل كذلك في ف ٥٩ الذي هو أيضًا إعداد للفصول ٦٠-٦٢: "وأنا، فهذا عهدي معهم، قال الرب. روحي الذي عليك، وكلامي الذي جعلته في فمك لا يزول من فمك ولا من فم نسلك، ولا من فم نسل نسلك، قال الربّ، من الآن وإلى الأبد" (٥٩: ٢١). إنّ هذا النص هو مرجع مركّب. طالما أنّ "روحي" هو المعنيّ، يرجع النص إلى ٤٤: ٣؛ بالنسبة إلى "كلماتي" هو يرجع إلى ٥١: ١٦: "قد جعلتُ كلامي في فمك، وبظلّ يدي سترتُكَ...".

بهذه الطريقة يُوضِحُ تعاقُب المراجع الأوّليّة والداعمة في ٦١: ١أ-ب أنّه، في متكلّم ف ٦١، يأخذ شكلَ ذريّةِ العبد، وأنّه يستطيع أن يكون فردًا أو جماعة.

إنّ الجواب على السؤال حول هوية "النبي"، هو محدّد بقوّة بنوع المهمّات الموكَلَة إليه من قِبَل يهوه. تُذْكَر هذه في مقطع من أربعة أسطر بواسطة عنصر غراماتيقي مميّز؛ فالفعل بصيغة المصدر هو مسبوق بالأداة "ل" (ל؛ رج ٦١: ١ب-٢أ)؛ تُذَكِّرُ هذه الصيغة الفعليّة بحدّ ذاتها بالعبد. في تكوين النشيد الأول للعبد، نرى أنّ يهوه يَكِلُ إلى هذا الأخير مهمّة "فتحِ عيونِ مَن هُم عميان، وإخراجِ المحبوسين من السجن" (٤٢: ٧: לִפְקֹחַ עֵינַיִם עִוְרוֹת לְהוֹצִיא מִמַּסְגֵּר אָסִיר). تتكرّر الصيغة الفعليّة في النشيد الثاني للعبد: "لأردّ يعقوب إليه...، لإقامة أسباط يعقوب، ورَدِّ المحفوظين من إسرائيل" (٤٩: ٥-٦: לְשׁוֹבֵב... לְהָקִים... לְהָשִׁיב)، في حين أننا، في تكوين هذا النشيد، نقرأ ما يلي: "لتُنهِضَ الأرض، وتورثَ المواريثَ المدمّرة، لتقولَ للأسرى: أخرجوا" (٤٩: ٨-٩: לְהָקִים... לְהַנְחִיל... לֵאמֹר). نسمع أخيرًا في النشيد الثالث للعبد الهدف التالي: "لأعرف كيف أسند المُعيِيَ...، لأسمع كأولئك الذين يتتلمذون" (٥٠: ٤: לָדַעַת לְעוּת... לִשְׁמֹעַ). لذلك ينبغي أن يكون المقطع ذو الأفعال بصيغة المصدر، مع الأداة العبرية ל التي تعني الهدف في ٦١: ١ب-٣أ، صدًى لتلك الصيغة المميّزة جدًّا في وصف مهمّات العبد في أش الثاني.

إنّ المقطع ملفتٌ للنظر أيضًا بسبب شَبهِه مع مستهلّ مدخل أش الثاني: "عزّوا عزّوا شعبي... خاطبوا قلبَ أورشليم... وأعلنوا لها..." (٤٠: ١٢). إذا نظرنا عن قرب إلى سلسلة الأفعال التي بصيغة المصدر في بداية ٦١: ١ب-٣أ، نتبيّن أن الأهمّ منها هو في صيغة المصدر، عندها ستبان الصورة التالية. يكرّر فِعْلاَ "الإعلان" و"التعزية" الفعلين الأوّل والثالث من ٤٠: ١-٢ اللذين بصيغة الأمر في مدخل أش الثاني، "خاطبوا (قلب أورشليم)"، الذي لا يتكرّر، بل يُستعاض عنه بـ"الإعلان" الذي يقع مرّتين في أش الثاني. إنّ الفعل الأوّل الذي بصيغة المصدر، "حَمْلُ الأخبار السارّة"، هو عنصر جديد يتعلّق ببداية مدخل أش الثاني، ولكن ليس بخاتمته، لأن هذه الأخيرة تنتهي بالطريقة التالية: "إصعدي إلى جبل عالٍ، يا مبشّرة صهيون، إرفعي صوتك بقوّة، يا مبشّرة أورشليم" (٤٠: ٩).

نستطيع أن نقدّر أنّ أش الثالث قد أخذ مدخل أش الثاني الذي يمكن أن نرى فيه سلسلة من عدّة دعوات، كرسالة واحدة، موكولة إلى مبعوث واحد. نصادف في الترجوم هذا التفسير لـ ٤٠: ١٠-١١ حيث بداية المدخل هي التالية: "يا أيّها الأنبياء، تنبّأوا بالتعزيات"، في حين أن آ ٩ تبدأ بهذه الطريقة: "إصعدوا إلى جبلٍ عالٍ، أيها الأنبياء الذين يحملون أخبارًا سارّة إلى صهيون". لا يتوافق هذا التفسيرُ مع صيغة المؤنث "مبشّرة" (מְבַשֶּׂרֶת)، مع هذا ينبغي ألاّ ننسى أن السبعينيّة كما الفولغاتا قد نقلتَا هذه الكلمة بصيغة المذكّر، وفسّرتَا "صهيون/أورشليم" على أنها هي المقصودة بهذه الرسالة (ὁ εὐαγγελιζόμενος Σιων؛ اللاتينية: «tu qui evangelisas Sion»). قد يكون هذا التفسير مستلهَمًا من مكانَين آخَرَين في أش الثاني فيهما مسألة حَمْل أخبارٍ سارّة. يتكلّم النبيّ هنا على وجهٍ مُذَكَّر (מְבַשֵּׂר)، مرسَلٍ إلى صهيون (٤١: ٢٧: "أنا أعطي أورشليم بشيرًا"؛ "ما أجمل على الجبال قَدَمي المبشّر... القائل لصهيون: إلهكِ يملك"). أخيرًا، إن نهاية

ف ٤١ وبداية ف ٤٢ هما متّحدتان بقوة من ناحية معاني الكلمات. قد تكون هذه المعطيات الأدبيّة قد ساهمت في اعتبار أش الثالث أنّ "المبشّر(ة)" و"العبد" وجهٌ واحدٌ، هو ذاته. استنادًا إلى هذا المثال للوجه المذكور الذي يجمع في شخصه شخصين دراميّين، يعلن "النبيّ" ذاتَه في ٥١: ١-٢.

في مقطع وُجد في قمران (11Q Melch)، يلعب فيه ملكيصادق الدورَ المركزيّ، يُدعى "المبشّرُ ممسوح الروح". من هذا المدراش الإسكاتولوجي يبدو أنّ أحدهم قد فسّر ٦١: ١-٢ كنصّ يماهي فيه المتكلّم ذاتَه مع "المبشّر".

إنّ هويّة "النبي" هي، بالطبع، محدّدة أيضًا بذكر الشعب بالاسم؛ هذا الأخير الذي هو مُرسَل (آ ١ب-٣)، يُدعَى بالتالي: "المساكين"/"المنكسري القلب"، "المسبيّين"/"الأسرى". لا تُستعمَل كلمة "المبتلى" (עָנִי) في أش الثاني والثالث، لكنّنا بالمقابل نصادف كلمة עָנִי. تدلّ الكلمة في الحلقة الأولى من أش الثاني على الشعب العائد من المنفى (٤١: ١٧؛ ٤٩: ١٣)، وفي الحلقة الثانية على صهيون (٥١: ٢١؛ ٥٤: ١١).

مع هذا، إنّ للكلمتين الأخريين، أي "المسبيّون"/"الأسرى" (שְׁבוּיִם/אֲסוּרִים)، أش الثاني كخلفية؛ ففي ٤٢: ٧ و٤٩: ٩ مهمّة العبد هي أن يقود "المأسورين" خارج السجن، وهنا يقود إطار النص إلى موضوع المنفى. في أش الثاني، أصل الكلمة "مسبيّون" هو שְׁבָה، الذي يذكّر بالسبي (٤٦: ٢؛ ٤٩: ٢٤ي؛ ٥٢: ٢)، لذلك ملفتٌ للنظر أنّ أش الثالث الذي ينقل هنا مهمّة العبد إلى المتكلّم، عنده نوعٌ آخر من السَجن نُصب عينيه، هي العبوديّة الاقتصاديّة التي بها يُبقي مَن كان وضعُهم أفضل – وهم غالبًا الغريب المقيم والسلطات المتواطئة – مواطنيهم الفقراء، وبالنتيجة مديونيهم، في عبوديّة شاقة. لذلك، إنّ ما يُبَشَّر به هؤلاء، أي "الحريّة" (דְּרוֹר)، هو مرتبط بهذا الأسر "الداخلي".

نصادف مصطلح الإعتاق من عبوديّة الديون مرّة إضافيّة في كلام تاريخي (إر ٣٤: ٨، ١٥، ١٧)، ومرّتين في نصوص مرتبطة بالشريعة (لا ٢٥: ١٠؛ حز ٤٦: ٧). في شرائع أخرى، يجري الكلام على تحرير العبيد ، ولكن من دون هذه المفردة المميّزة (خر ٢١: ٢-٦؛ لا ٢٥: ٣٩-٤٢؛ تث ١٥: ١٢-١٨). نقع في هذه النصوص على تشكيلة من المفاهيم الشرعية للإعتاق. ليس التعليل اللاهوتيّ هو دائمًا ذاته، وفي إر ٣٤ التطبيق التاريخيّ هو مختلف ثانية. لذا يعتقد أنّ "الحريّة" هي قبل كلّ شيء برنامج نبويّ، والإدراك المثالي لنظام اجتماعيّ اقتصاديّ جديد، لم يوجَد أبدًا كقاعدة عدليّة مقبولة بشكل عام؛ بالنتيجة، لا يرى أش الثالث أنّها مهمّة "النبيّ" أن يحثّ على أنّ تُفعَّل مؤسسة شرعية معروفة جيّدة. هو يشبك مفهومًا عدليًّا مع مهمّة معروفة للعبد. بهذه الطريقة هو يفعّل تَوَقُّعَ ظهور هذا الأخير، وفي ذات الوقت، هو يشرّع تبشيره الاجتماعي الخاص به. من المهمّ أن نلاحظ أنّ أش الثالث، في كلّ ما يتعلّق بِـ أش الثاني، يستعمل الإرث اللاهوتي لِسَلَفِه بطريقة خلاّقة جدًّا.

تؤكّد الكلمة الموازية لكلمة "حريّة"، وهي كلمة "فَتْح" (في معظم الترجمات لدينا "فتح السجن")، الطابعَ غيرَ العدليّ للأولى[٧].

المفردة الأخيرة للشعب الذي إليه يُرسَل "النبيّ"، تَقْرَأ: "كلّ الذين ينوحون" (٦١: ٢). لا نصادف الجذر "ناح" (אבל) في أش الثاني، لكنّه مميّز بالنسبة إلى أش الثالث. هو دائمًا حول الحزن بسبب الوضع الذي فيه يجد الشعب وصهيون ذاتَهما (٥٧: ١٨؛ ٦٠: ٢٠؛ ٦١: ٢ي؛ ٦٦: ١٠). في أمكنة أخرى في البيبليا العبريّة، تُبَيِّنُ المفردةُ ردّةَ الفعل على الإعلان أو على تنفيذ الحكم (خر ٣٣: ٤؛ عد ١٤: ٣٩؛ ١ صم ١٥: ٣٥؛ ١٦: ١؛ إر ٦: ٢٦؛ ١٢: ٤ و١١؛ ٢٣: ١٠؛ حز ٧: ١٢، ٢٧؛ ٣١: ١٥؛ عا ١: ٢؛ ٥: ١٦؛ ٨: ٨؛ ٩: ٥؛ مي ١: ٥؛ مز ٣٥: ١٤؛ أي ١٤: ٢٢؛ إس ٤: ٣؛ عز ١٠: ٦؛ ١ صم

(٧) ر ج شرح كلمة פְּקַחְקוֹחַ أعلاه في مقطع رقم ٣، "ملاحظات لغوية".

٦: ١٩؛ اش ٣: ٢٦؛ ١٩: ٨؛ ٢٤: ٤، ٧؛ ٣٣: ٩؛ إر ٤: ٢٨؛ ١٤: ٢؛ هو ١٠: ٥؛ يون ١: ٩ي؛ مرا ١: ٤؛ نحميا ١: ٤). ليس الفعلُ "ناحَ" حالة ذهنيّة، بل بالأحرى قبول متواضع للحكم، مع الأمل الذي سينتهي.

٧ – التفسير

في تغيير مفاجيء من ف ٦٠، هناك تغيير في الشكل والمضمون، مع تقديم الخطاب الذي بصيغة المتكلّم. بدايةً، قد يبدو الكلام شبيهًا بدعوة نبويّة. يقدّم المتكلّم ذاتَه وكأنّه، بمسْح الروح القدس له، قد أضحى مفصولاً. تلي وَقْفَ المتكلّم عن طريق فصْله بدايةً إعادةِ سَرْدِ رسالةِ "النبيّ" بواسطة سلسلةِ جُمَلٍ مصدريّة: "لِحَمْلِ أخبارٍ سارّة"، "لإعلان الحريّة"، "لإعلان سنة الرب"، "لتعزية كلّ نائح". يبدو أنّ أهميّة الإعلان يُشدَّد عليها بالاستعمال النادر إلى حدٍّ ما للصيغة "الربّ الإله" ("أدوناي يهوه") في آ ١ وفي آ ١١، وكأن المراد هو تشكيلُ ضِمامة (= [ ]) حول مجمل الفصل، في بدايته ثم في نهايته[٨].

آ ١–٣أ: "النبيّ" يقدّم ذاته[٩]

تتبع رسالةُ "النبيّ" التي وَكَلَها اللهُ إليه (٦١: ١–٣أ) نموذجًا آخر، غيرَ نموذجِ رواياتِ الدعوةِ النبويّة كما في أش ٦؛ إر ١؛ حز ١–٣؛ عا ٧: ١٠–١٧. إنّ مفعول الدعوة ناتج قبل كلّ شيء عن أنّ "روحَ يهوه عليه"[١٠]. يعود "النبيّ" إلى هذه الحالة الراهنة، فيعود بذلك إلى زمنين في الماضي، يُعَبَّر عنهما بالفعلين التاليين: "مَسَحَهُ" (يهوه)، ثمّ "أرسلَه". بالنسبة إلى الأنبياء، لا يفترض "المَسْحُ" طقسًا راهنًا له (رج ١ مل ١٩: ١٦، ١٩)، بل يعني بالأحرى "تسمية لِـ". فاعلُ فِعْلِ المَسْحِ هو الله (أش ٦١: ١؛ رج مز ٤٥: ٧؛ أع ١٠: ٣٨؛ عب ١: ٩). لقد فَصَلَ اللهُ النبيَّ له؛ هو يعتمد على خدمتِه، ويضمن حرمتَه كمُعَيَّنٍ ليصبح نبيًّا (موسى في خر ٣: ١٤ي؛ ٤: ١٣، ٢٨؛ ٥: ٢٢؛ ٧: ١٦؛ صموئيل في ١ صم ١٥: ١؛ ١٦: ١؛ أنظر أيضًا أش ٦: ٦؛ إر ١: ٧؛ ١٩: ١٤؛ حز ٢: ٣ي؛ ٣: ٦؛ حج ١: ١٢؛ زك ٢: ١٢؛ ملا ٣: ١٣).

يطول التشديد على العمل الحاليّ لروح الله عَبْرَ وصفٍ مفصَّلٍ للمهمّة التي ألقاها يهوه على عاتق النبيّ (آ ١ب–٣أ).

يقوم هذا الجزء القصير على خمسة أسطر تبدأ بالأداة العبرية ל، أي "لِـ"، يليها المصدر: "لأُبشِّرَ"، "لأُنادِيَ"، "لأُعزِّيَ"، "لأَجعلَ" (לְבַשֵּׂר، לִקְרֹא، לְנַחֵם، לָשׂוּם)، بينما الشطر الثاني من السطرَين الأول والرابع يبدأان بصيغة فعليّة كهذه. يتّضح من هذه البنية أنّ "النبيّ" يعرف أنّه مدعوّ إلى خدمة مزدوجة، هي التالية: الإعلان (آ ١ب–٢أ)، والتعزية (آ ٢ب–٣أ). بذات الفعل، المفردات التي بها يبشّر "النبيّ" ذاته تُضفي عليه صورةَ العبد. لقد أحَلَّ الربُّ روحَه على هذا الأخير (٤٢: ١)، فعرف أنّه أُرسِلَ من قِبَل الرب مدعومًا بروحه القدوس (٤٨: ١٦).

آ ١[١١]

إنّ كلّ مفردة في هذه الآية هي غنيّة بالتقليد البيبلي:

كما في ٤٢: ١–٤، و٤٩: ١–٦، يُطلِق النبيّ قولَه بصيغة المتكلّم. هو لا يستخدم كلمة "نبيّ" التقنية، ولكنّه يذكّر بشرطَي صيرورةِ إنسانٍ ما نبيًّا: الإرسال، وخدمة الكلمة. كما في ٤٠: ٩، يقوم نشاطه على إيصال خبرٍ سارّ أو بُشرى، وعلى إعلان هذا الخبر بصفته بشيرًا ونذيرًا. من أجل القيام بهذا الواجب، هو يُمنَح الروحَ، روحَ المَسْحِ أو التكريس (٤٨: ١٦). بالكلمة هو يبدأ من الداخل بمعالجة الذين يتألّمون، لأنه يعلن سنةً يوبيليةً من قِبَل الربّ، سنةً هي، على ما ورد في لا ٢٥: ١٠، "سنة مجيء

(٨) B. S. CHILDS, *Isaiah* (Westminster John Knox Press: Louisville - London 2001), 500ss.

(٩) J. VERMEYLEN, *op. cit.*, p. 411ss.

(١٠) يوحنّا بولس الثاني، "أش ٦١: ١ ("روح الربّ عليّ")"، **إلى الكهنة بمناسبة خميس الأسرار** (١٩٩١) ١.

(١١) بولس الفغالي، **إسمعوا أيّتها الشعوب. أشعيا ٤٩–٦٦**، الرابطة الكتابية، سلسلة القراءة الربيّة ١٧، لبنان، ٢٠٠٥: "بشرى الخلاص، أش ٦١: ١–٩"، ص ١٠٤–١١١.

المسيح"[١٢]، أو شبيهةً بتلك التي يتكلّم عليها إر ٣٤، بالرغم من أنها مرتبطة بوضع اليهود مقابل الشعوب الأخرى.

- **"المساكين"**: تعني الكلمة العبريّة עֲנִיִּים "المساكين"، "الفقراء"، "البؤساء"، "المظلومين"[١٣]. أكثر من مرّة تصف مزاميرُ عدّة تدخّلَ الربّ لصالح هذه الفئة من الناس، كما مز ٢٢: ٢٧، حيث نقرأ: "سيَأكُلُ المَساكينُ ويشبَعونَ". في بعض الحالات، كما في صف ٢: ٣ ("إلتَمِسوا الرّبَّ، يا جميعَ وُدعَاءِ الأرضِ")، تأخذ كلمة עֲנִיִּים بُعْدًا دينيًّا، فتدلّ هكذا على الذين يبحثون عن الرب، مطيعين شرائعه. في أش ٤٠-٦٦، تدلّ هذه المفردة على شعب إسرائيل الذي قاسى النفي، والذي يختبر التحرير بيد يهوه من جديد.
- **"الروح"**: تدلّ هذه المفردة على عمل الله الخاص (قض ٣: ١٠؛ ١١: ١٩؛ ١ صم ١٠: ٥-١٣). لقد وُعد الملِكُ المسيحانيُّ بهذا الروح (أش ١١: ١-٢)، وتمّ لاحقًا مَنْحُه لكل الشعب المسيحانيّ (يوء ٣؛ زك ١٢: ١٠). لقد أبرز حزقيالُ أهميّةَ دور الروح، وهو أيضًا وراء منعطف كهنوتيّ دراميّ للنبوءة. يشعر أش الثالث بأنّ للروح دورًا أساسيًّا أيضًا خارج الكهنوت والملكيّة، وذلك لأنه يهدف إلى إضفاء مسحة هذا الروح على النبوءة أيضًا.
- **"المَسْحُ"**: ترتبط هذه المُفردة بالتبشير وبالسماع؛ وهي تدلّ على استنارةٍ داخليّة لمعرفة كلمة الله وعلى تَقْوِيَةٍ للتمكّن من اتّباعها.
- **"وأنادي بعتقٍ للمسبيّين"**: رج أش ٤٠: ٩؛ ٤١: ٢٧.
- **"وَضِيعٌ"**: رج أش ٥١: ٢١.
- **"تخلية المأسورين"**: يمكن نَقْلُ الكلمة الأولى أيضًا بكلمة "نور"؛ فكما في لو ٤: ١٨، المعنى في الحالتين هو ذاته: يُقتاد المأسورون خارج السجون المظلمة إلى "نور" النهار. عَبْرَ النشيد ينظر أش الثالث إلى مجمل خلاص شعب الله جسديًّا وروحيًّا، فرديًّا وجماعيًّا.

آ ٢

يجازي الربّ العدوَّ على عدوانيّته، ويعوّض الشعب عن آلامه. تُطَبَّق "المجازاة" في أش ٥٩: ١٨ على أعداء الله الداخليّين، أي على أعضاء الجماعة اليهودية الذين هم غير أهل لذلك، وستُطَبَّق آخر الأمر على العدوّ في ٦٣: ٤. لقد حذف يسوع الجملة الأخيرة عندما قرأ دَرْجَ النبيّ، مثيرًا هكذا احتجاجات كبيرة[١٤].

"نعمة": رج أش ٤٠: ٢؛ ٤٩: ٨.

تحمل البشرى السارة قوة قناعة، وتحقق تحوّلاً داخليًّا يدعو إلى التعزية (٤٠: ١). إنّ المستفيدين منه هم المُبتَلَين الذين يتألّمون بصبر. هذا ما كان يتطلّبه النبيّ في ٥٨: ١٠، كتسبيق لعمل الله المثاليّ (إنهم ذاتهم الـ עֲנִיִּים والـ אֲבֵלִים).

- **"سنة رضى"**: رج أش ٨: ٤٩. لقد بلغ زمنُ يوبيلٍ غير عاديّ، لذا تعود كلُّ الأرض إلى الخالق الذي يوزّعها بالمساواة وبسخاء (لا ٢٥: ١٠)[١٥].
- **"انتقام"**: تُستَعمَل هذه المفردة باستمرار تقريبًا من قبل الله، الذي يرمّم قوّة الخلاص المتضرّرة أو الضعيفة (٣٤: ٨؛ ٥٩: ١٧). تَتَّبعُ بعض الترجمات جذرًا أوغاريتيًّا يعني "أنقذ"، "خلّص"، "نجّى".
- **"أعزّي"**: تتكرّر هنا الكلمة التي تفتتح أشعيا الثاني: "عزّوا عزّوا شعبي" (٤٠: ١).

آ ٣أ

يُبدِّلُ الفرحُ طقوسَ الحِداد إلى طقوسِ عيدٍ (مز ٣٠)، على عكس ٣: ٢٤. يذكّر عطرُ العيدِ بـ مز ٤٥: ٨، لأنه يوجد في هذين المقطعَين فقط. إذا كانت الإحالةُ هي مقصودة، فإنّ المُرادَ هو مَدُّ

(١٢) E.W. BULLINGER, *Figures of Speech Used in the Bible* (Baker Book House: Grand Rapids, Michigan, 1993) 652.

(١٣) עני in w. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Clarendon Press: Oxford 1979) 776-777.

(١٤) G. RAVASI (ed.), *op. cit.*

(١٥) R. NORTH, *Sociology of the Biblical Jubilee* (Rome 1954).

الامتياز الملكيّ ليشمل الشعبَ (الأمر الذي فعله مع داود، في ٥٥: ٣-٥).

آ٣ب

يُختَم التغيير بإعطاء اسم جديد عبر الاستعانة بصورة نباتيّة. هناك بساتين صنميّة، مغروسة على شرف بعل، تُفضي إلى الخراب (١: ٢٩-٣١؛ ٥٧: ٥). يريد الربُّ الآن أن يكون شعبُه الغابةَ المغروسةَ على شرفه. هذا التفسير، الذي يأخذ "البرّ" (הַצַּדִּיק) لقبًا للربّ، يستفيد من الموازاة القريبة من יְהוָה מַטַּע. يبدو مناسبًا أيضًا تفسيرٌ آخَر، لا يناقض السابق، ويقوم على اعتبار צַדִּיק صفةً، بمعنى "شرعيّ". في هذه الحالة، الشعب هو غرس شرعيّ، كما يصبح خليفةُ داود فرعًا "شرعيًّا" (إر ٢٣: ٥). يجعل الإطارُ الحاضرُ للنص والشَبَهُ مع ٦٠: ٢١ التفسيرَ الأوّلَ مفضّلاً[١٦].

- **"عِصابة"/"غار"** (آ ٣، ١٠)، أو **"إكليل"**: في أش آ ٣، ١٠ يجري الكلام على زينة (פְּאֵר) كانت توضع على رأس النساء الأنيقات، لكن أيضًا على رأس الكهنة (حز ٤٤: ١٨). قد تكون هذه "العِصابة" نوعًا من العمامة المزدانة بمعدن ثمين. لدينا هنا جناس يقوم على تكرار كلمات متشابهة صوتيًّا وليس بالضرورة من حيث المعنى، كما هو الحال مع كلمتَي פְּאֵר و אֵפֶר، أي "الإكليل" و"الرماد"[١٧].

في القسم الثالث من أش، لدينا مفردة مشابهة هي **תִּפְאָרֶת**، "بهاء"، "جمال"، "مجد"، كما الفعل "تَأَلَّقَ"، "مَجَّدَ". استنادًا إلى الكاتب الملهم، يُبرز بهاءُ إسرائيل وجمالُها، كما أورشليمُ أيضًا، المبنيّةُ من جديد، والمأهولةُ، مجدَ الله أمام العالم كلّه (٦٠: ٢١؛ ٦٢: ٣).

- **"أدواح برّ"**: رج أش ٤٠: ١٤.

آ ٤-١١ (رج ٦٢: ١-٩): **مجد صهيون الجديدة**

يعظّم أش الثالث نهوض صهيون من رماد الدمار: صهيون جديدة، وكهنوتٌ جديد (آ ٤-٩)، ونشيد (آ ١٠-١١)، يلي ذلك قِرانٌ جديد (٦٢: ١-٥)، وكلام يتعلّق بتلاميذ أشعيا الثالث (٦٢: ٦-٩)[١٨].

آ ٤-٥

إعادة بناء المدينة والريف، الزراعة والمراعي (٤٩: ٨). تُوكَلُ وظيفة العمل في الحقول إلى الغرباء، فيتمّ هكذا تحرير الشعب من أجل أن ينصرف إلى الخِدَم المقدّسة. حول عمل الغرباء يمكن هنا العودة إلى سياسة يشوع (يش ٩: ٢٧)، وسليمان (١ مل ٥: ٢٧-٣١؛ ٩: ٢٠-٢٤). يُمَدِّدُ الموضوعُ ما يَرِدُ في ٦٠: ١٠.

آ ٤

لدينا في هذه الآية تعاقبٌ متوازٍ، أي أنّ الأسطر توضَع بطريقة متعاقبة، فيكون السطرُ الأوّلُ موازيًا للثالث، والثاني للرابع. يمكن هذا التعاقب أن يكون مترادفًا (synonyme) أو طباقيًّا (antithétique)، كما يلي:

أ "ويبنون أخربةَ الدهر"

ب "ويشيّدون مُدَمِّراتِ القِدَم"

أ' "ويجدّدون المدن المخرَّبَة"

ب' ومُدَمَّراتِ جيلٍ فجيل"[١٩].

آ ٦

"غنى الأمم": اسمٌ جديد، يدلّ على أنّ هناك تبديلاً في الدور: يصير كلُّ الشعب المختار كهنوتيًّا. كما كان اللاويون يتلقّون الدعم، مقابل خدمتهم الدينية، هكذا الآن يتلقّى الشعبُ الكهنوتيُّ غنى الشعوب. تؤثّر هذه الفكرة على التفسير الجديد لـ خر ١٩: ٦، ويعتمدها بطرس في رسالته الأولى (١ بط ٢: ٩). رج "غنى الأمم" في ٦٠: ٥ي.

"كهنة الرب": لا يلغي هذا النصُّ بالضرورة منظّمةً مفصولةً من كهنوت اللاويّين (رج خر ١٩: ٦؛ ١ بط ٢: ٩). يفتح أش الثالث المجال لدخول غير اللاويين مصافّ الكهنوت (أش ٥٦: ٤؛ ٦٦: ٢٠). وبالرغم من كون هذا القرار جذريًّا، فإنّ

(١٦) G. RAVASI (ed.), *op. cit.*

(١٧) E. W. BULLINGER, *op. cit.*, p. 315.

(١٨) *New Jerome Biblical Commentary.*

(١٩) E. W. BULLINGER, *op. cit.*, p. 355.

له سوابقَه. كانت امتيازاتُ الصادوقيّين موضوعَ دفاعٍ قويٍّ من قبل حزقيال (٤٠: ٤٦؛ ٤٤: ١٠-١٦). وعندما احتلّ داود المدينة، جعل قادتهم مساوين لرئيس الكهنة المتحدّر من هارون (٢ صم ٨: ١٧). كذلك قام الملوك، الذين لم يكونوا بالتأكيد من قبيلة لاوي، بدور الكهنة في بعض المناسبات الرسمية (٢ صم ٦: ١١-١٩؛ ١ مل ٣: ٤؛ مز ١١٠: ٤)[٢٠].

آ ٧

يمتدّ موضوعُ التغيير، الذي أُعلِن عنه في آ ٣، إلى هذه الاية التي، بالرغم من أنّها تقدّم نصًّا مرتبكًا، فإنّ عناصرها تجعل القارئَ يدرك من دون صعوبة المعنى المقصود، ألا وهو التعويض على الشعب مضاعفًا في ما يتعلّق بالانهيار والخراب اللذين حصلت بسببهما معاناة كبيرة، فإنهم يتلقّون الضَعفَ من حيث المقتنيات ومن حيث التمتّع.

يُشير "الضعفُ" هنا ليس إلى عقاب كامل (كما في ٤٠: ٢)، بل إلى تعويض تام، وهذا بَيِّنٌ في تعاقب الأسطر الأربعة: لدينا هذا التمام في السطرين الأول والثالث، والفرح والسرور اللذين يتبعان في الثاني والرابع كما يلي:

أ "مقابل خجلكم ستنالون تعويضًا كاملاً"

ب "وبدل الخزي سيسرّون بنصيبهم"

أ "عندها سيمتلكون في أرضهم العفوَ التام"

ب "فرح أبديّ سيكون لهم"[٢١].

إذا كان التعويض يتعلّق بالضَعف كَكَمِيّة، فإنّ مدّتها ستكون بدون حدود. بذلك يتمّ التركيز مرة أخرى على الانفتاح الإسكاتولوجي (رج ٣٥: ١٠؛ ٥١: ١١).

آ ٨

يقتحم الرب بصيغة المتكلّم، ليضمن الإنباءَ بألقابه وبوعده. يدخل على المسرح بالصيغة الاحتفالية: "أنا الربّ" **אני יהוה**. ألقابه هي عامة: هو يحبّ العدلَ لصالح الجميع، ويبغض الظلم أيًّا كان ممارسه. إذا كان الظالمُ هو شعبُه، فإنه يندّد بخطيئته ويطالبه بالتوبة (٥٦: ١؛ ٥٨؛ الخ). بالمقابل، إذا كان شعبه هو مَن يعاني الظلمَ على يد آخرين، فهو سيتواجه مع هؤلاء. على هذا الضوء يجب فهم كل هذا القسم الثالث من أشعيا، وآ ٨أ هي مثل إبرة الميزان، تؤمّن توازن النبوءة أدبيًّا ولاهوتيًّا. يعود الآن إلى الله أن يدفع لشعبه الأجرة على ما اشتغله (٤٠: ٢)، مبيّنًا بذلك حبَّه للعدل (رج لا ١٩: ١٣). يتفوّق الميثاقُ الأبديُّ (٥٥: ٣) على حدودِ عدلٍ تبادليّة أو توزيعية، من أجل تثبيت نظام جديد للعلاقات. يجب فهم التعبير الدقيق على ضوء إر ٣١ وحز ٣٦.

آ ٨-٩

المتكلّم في هاتين الآيتَين هو بوضوح الله، الذي يُثبِت كلمةَ العبدِ. ترتكي أُسُسُ رسالةِ مَن توشّحَ بالروح في آ ١-٧ على الله الذي يحب العدل ويبغض الجور. إنّ الجملة "الاختلاس في المحرقة" هي تَذَكُّرٌ للفساد الذي يجري شجبه في ١: ١٣. يلتقط موضوعُ صنعِ عهدٍ أبديّ الوعدَ ذاتَه الذي في ٥٥: ٣ (رج ٥٩: ١٢)، ويعود أيضًا ليخصّص الذين يتلقّونه، بوصفهم "ذرّيّة" تنال البركة السماوية (٥٣: ١٠؛ ٥٤: ١٧). أكثر من ذلك، تُوَسَّع شهرةُ إسرائيل بين الأمم (٥٥: ٥) بعد ذلك في ٦٠: ٩ عندما تعترف الأمم بوضع إسرائيل المحظيّ والخاص في عيني الله.

آ ٨

- **"أنا، الربّ"**: مرّة ثانية نصادف هذا الإعلان المرتبط بالعهد (رج ٤١: ٤).
- **"عهد أبدي"**: رج ٥٤: ١٠؛ ٥٥: ٣؛ ٥٩: ٢١.

آ ٩

تعود هنا الصورة النباتية: نحن أمام ذرية من يباركه اللهُ، معطيًا إياه الخصب. من حيث العدد والنوعية، إنه شيءٌ

(٢٠) A CODY. *A History of OT Priesthood* (AnBib 35; Rome 1969) 88-93; *New Jerome Biblical Commentary*.

(٢١) E. W. BULLINGER, *op. cit.*, p. 587.

يسمح للجميع بمعرفة عمل الله؛ كما البركة التي وُعِدَ بها إبراهيم، الذي كان عليه أن يتحوّل إلى نموذج مشتهى من الجميع (تك ١٢: ٣). لكن لنراجع ١٩: ٢٤ وزك ٨: ١٣. إنّ الوعود لإبراهيم قد تحققت أخيرًا (رج تك ١٢: ٢).

آ ١٠-١١[٢٢]

السؤال حول مَن هو المتكلّم في آ ١٠-١١ قد حلّها الترجوم، الذي يقدّم هذه الوحدة بعبارة "قالت أورشليم". بالتأكيد، هناك مسوّغات جماعية لأورشليم لتقدّم نشيد شكران. تحتفل هذه الأخيرة بتحقيق الحبّ بين يهوه وبنيه (رج ٥٤: ٥-٨؛ إر ٣٣: ١٠-١١؛ رؤ ١٩: ٧، ٩؛ يو ٢: ١-١١). ينبع العدل من الأرض، لكنّ "الربّ الإله" يبقى ينبوعَ كلّ حياة (رج ٤٥: ٨؛ ٥٣: ٢). الأسباب الداعية لاعتماد فكرة أنّ المتكلّم هو ذاته كما في آ ١-٧ هي أقوى. إنّ نشيد الشكران هو جواب العبد، الذي تلقّت رسالتُه تثبيتَ الله المطلَق. يُسَرّ النبيُّ بكونه أداةَ خلاص الله، وبأنه يتوشّح بثوب البرّ. تعود الآية الأخيرة مرة جديدة إلى استعارة البذار والذريّة، وترتبط نظامَ البرِّ الجديدَ بنموّ جماعةِ إيمانٍ تعترف بها كلّ الأمم. لكن لا يكفي الخصب البشريّ. فالبركة الأعظم هي العدل الذي يميّز الشعب المصطفى: لأجل ذلك أرسل الله كلمتَه (٥٥: ١٠). هكذا تُلغى لعنة الخطيئة (٥٩: ٩-١٥). بفضل هذا العدل سيكونون هم سنديانات البار (آ ٣). تبدأ المدينة، التي حُوِّلَت إلى بستان عدلٍ، بِصَدْحِ أناشيد التسبيح، التي يستطيع باقي الشعوب سماعها، لأن التسبيح من دون العدل هو غير مقبول (١: ١٠-٢٠). يمكن المدينة أن تُدعى الآن "المدينة الأمينة" (١: ٢٦)، ويمكن أبوابها أن تُدعَى "تسابيح" (٦٠: ١٨).

إنّنا أمام بشرى سارّة!

لقد اعتدنا أن نسمع الآيات الأولى من أش ٦١ في إطار القراءة والشرح اللذين قام بهما يسوع في مجمع الناصرة (لو ٤: ١٦-٢١)، حيث طبّق على ذاته وعلى رسالته كلمات النبي أشعيا، مبيّنًا أنه مُكرَّسٌ للربّ الذي يُفيض روحَه عليه، ويبعثه ليحمل بشرى فرحٍ للمساكين.

في الواقع، نحن أمام بشرى تحريرٍ ورجاءٍ شبيهةٍ بما كان يُنادَى به في مناسبة اليوبيل، "سنة رضى" (آ ٢أ، **שְׁנַת־רָצוֹן**؛ رج لا ٢٥)، عندما كان العبيد يُحَرَّرون من عبوديّتهم، والمديونون يُعفَون من ديونهم، وفاقدو ميراثهم يستردّون أرضهم. بالتأكيد، سيكون هناك "انتقام" (آ ٢ب، **יוֹם נָקָם**)، أي دينونة إلهيّة للجَوَرَةِ الظالمين. لكنّ التشديد هو خاصة على الفرح (آ ٣ج، **שָׂשׂוֹן**)، وعلى انبعاث إسرائيل، وعلى إعادة البناء (آ ٤أب، **וּבָנוּ חָרְבוֹת**) التي يقوم بها مسبيّو بابل على أرض آبائهم.

لدينا هكذا الإبراز الجوهري لِمَا كان يُنشَد بشكل واسع في الفصل السابق، مع إخضاعِ مَن كانوا قبلاً طغاةً (رج آ ٥)، ومع انطلاقِ زمنِ ازدهارٍ جديد (رج آ ٦). في كل حال، هنا أيضًا يُوَجَّه الانتباه بنوع خاص إلى الناحية الخُلُقيّة؛ فبعد العقابِ بالمحنة التي أُنزِلَت بإسرائيل (رج آ ٧أب)، فَهِمَ هذا الأخير أنّ "الربّ يحبّ العدل، ويُبغض الاختلاس والظلم" (آ ٨أب)، وأنّ رغبته هي في إقامة "عهدٍ أبديّ" (آ ٨د) متجدِّدٍ مع شعبه، بشكل لا يعود من بَعْدُ مضطرًّا إلى معاقبته على عدم أمانته، وهذا موضوع يتطرّق إليه إرميا وحزقيال وغيرهما من الأنبياء. ويعود من جديد رمز "الزرع" (آ ٩أ؛ رج آ ٣هـ و؛ **זֶרַע**) الذي ينميه الربُّ، وتظهر صورة العرس (آ ١٠هـ و، **כַּחָתָן וּכְכַלָּה**) تمثيلاً لعلاقة المحبة التي تجمع يهوه بشعبه إسرائيل من جديد.

يبدأ أش ٦١ بكلماتِ صوتٍ نبويٍّ يكرّر -ولكن هذه المرّة بصيغة المتكلّم المفرد- تعابيرَ النبوءة المتعلّقة بعبدِ يهوه في أش ٤٢: "روح الربّ عليّ". إنّ الذي يقول "أنا" قد تلقّى المَسْحَ بالدّهن، الذي يجعله ويُعلنه "مسيحًا". أكثر من ذلك،

(٢٢) بولس الفغالي، **إسمعوا أيّتها الشعوب. أشعيا ٤٩-٦٦**، الرابطة الكتابية، سلسلة القراءة الربيّة ١٧، لبنان، ٢٠٠٥: "فرحًا أفرح بالرب، أش ٦١: ١٠-١١"، ص ١١٢-١١٧.

هو لا يتوجّه بعدَ الآن إلى إسرائيل وإلى الأمم، بل، وبشكل انتقائيّ، إلى "النائحين في صهيون" (٦١: ٣أ)، ليحمل إليهم بشرى سارّة، هي إعلانُ سنةٍ رضى من عند الربّ (آ ٢أ)، يتلقّون خلالَها التعزية (آ ٢ج)، ويستردّون الكرامة والحقوق؛ لكنّ هذه السنة سيرافقها يوم انتقام (آ ٢ب)، وسيصبح هذا الأمر صريحًا في ٦٣: ١–٦.

يتكلّم ناقل البشرى إلى أشخاص "مُبتلَين" لا يستطيعون أن يكونوا وبكل بساطة ضحايا الأَسْر في بابل، لأنّهم تعرّضوا "للخزي" (٦١: ٧) كما حصل من قبل لعبد يهوه (رج ٤٩: ٧؛ ٥٠: ٥–٧؛ ٥٣: ٢–٩). لهم يُعلَنُ أنهم سيصبحون شعب الله الكهنوتيّ (٦١: ٦)، وأنه سيُعتَرَف بهم بين الأمم بأنهم "شعب باركه الرب" (آ ٩). لهم أيضًا أُعطيَ الوعدُ بـ"عهد أبديّ" (آ ٨د). وترسم آ ١٠–١١ فرح "عرس" صهيون الموشّحة بالخلاص والبرّ، التي ستصبح "نبتًا" و"فرخًا" مقدَّسًا أمام كلّ الأمم[٢٣].

المراجع

BRUEGGEMANN W., *Isaiah 40-66* (Louisville, KY 1998).
CANNON W.W., «Isaiah 61, 1-3 an Ebed-Jahweh Poem», *ZAW* 47 (1929) 284-288.
CHILDS Brevard S., *Isaiah* (Westminster John Knox Press: Louisville - London 2001).
CODY A., *A History of OT Priesthood* (AnBib 35; Rome 1969) 88-93.
FESTORAZZI Franco, «L'évangile des pauvres (Is 61, 1-2a. 10-11)», *AssSeig* 7 (1969) 28-33.
International (The) Biblical Commentary (The Liturgical Press: Collegeville, Minnesota 1998).
LACK Remi, «La mission d'un prophète et la vocation d'un peuple, (Is 61, 1-3a. 6a. 8b-9)», *AssSeig* 20 (1973) 4-8.
_____, *La symbolique du livre d'Isaïe: essai sur l'image littéraire comme élément de structuration,* AnBib 59, Rome 1973.
MORGENSTERN J., «Isaiah 61», *HUCA* 40 (1969) 109-121.
MOTYER A., *The Prophecy of Isaiah An Introduction and Commentary* (Downer's Grove, IL, 1993).
RAVASI G. (ed.), *I Profeti*. Traduzione e commento di L. Alonso Schökel e J.L. Sicre Diaz, Borla: Italia, 1989, p. 417.
SCHMITT J., «L'oracle d'Is LXI, 1ss et sa relecture par Jésus», *RSR* 54 (1980) 97-108.
SCULLION, *Isaiah 40-66* (Wilmongton, DE 1982).
VERMEYLEN J., *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe* (Louven: University Press 1989).
WATTS J. D. W., *Isaiah 34-66* (WBC; Waco, TX 1987).
WESTERMANN, *Isaiah 40-66. A Commentary* (London 1969).
WHYBRAY, *Isaiah 40-66* (London 1975).
WOLF H.-W., *Anthology of OT* (Phl, 1974).

الفغالي بولس، **إسمعوا أيّتها الشعوب. أشعيا ٤٩–٦٦**، الرابطة الكتابية، سلسلة القراءة الربيّة ١٧، لبنان، ٢٠٠٥.
_____، "من عالم النبوءة إلى عالم الرؤى"، في: **تعرّف إلى العهد القديم مع الآباء والأنبياء**، سلسلة دراسات بيبليّة ٧، الرابطة الكتابيّة، لبنان ١٩٩٤، ص ٣٢١–٣٢٥.
يوحنّا بولس الثاني، "أش ١:٦١ ("روح الربّ عليّ")"، **إلى الكهنة بمناسبة خميس الأسرار** (١٩٩١) ١.

(٢٣) *The International Biblical Commentary.*