

افتتاح المؤتمر البيبلي الثالث عشر

كلمة غبطة البطريرك الكاردينال مار بشاره بطرس الراعي بطريرك أنطاكية وسائر المشرق الكلي الطوبى

١. يسعدني أن أفتتح معكم، باسم مجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك في لبنان، المؤتمر البيبلي الثالث عشر، في رحاب دير سيّدة الجبل - أدما لراهبات العائلة المقدّسة المارونيات، بموضوع: سفر أشعيا، وشعار "روح الربّ عليّ مسحني وأرسلني لأبشّر المساكين". مؤتمر يدوم خمسة أيّام، تتناولون خلالها أيّها المحاضرون، وأنتم باحثون معروفون وبينكم شرق أوسطيون وغربيّون، قراءات علميّة ولاهوتيّة وروحيّة لسفر أشعيا. إنني أحييكم وأشكركم على مساهماتكم العلميّة والكتائيّة، وبخاصّة المحاضر الرئيسيّ البروفسور الأب جاك فارمايلان (Vermeulen). ويطيب لي أن أحييكم أنتم أعضاء الرابطة الكتائيّة في أقليم الشرق الأوسط، الآتون من مصر وسوريّا والأردن والأراضي المقدّسة وفلسطين والعراق وإيران ولبنان، والمعاهد البيبليّة المشاركة، وبخاصّة جامعة الروح القدس الكسليك حيث تتخذ الرابطة مركزاً لها، ومعهد القديس يوحنا الدمشقيّ في جامعة البلمند الذي يستضيف يوماً من أيّام كلّ مؤتمر.

وأحيي بنوع خاصّ الأب أيّوب شهوان منسق الرابطة الكتائيّة في لبنان والشرق الأوسط، الذي يقوم بمهمّته هذه منذ عشر سنوات بكثير من الجهد والتفاني والمعرفة. إنك تستحقّ حقاً كلّ الشكر والتكريم من الرابطة الكتائيّة ومنا جميعاً. ويطيب لي أيضاً أن أوجه كلمة تقدير وشكر للعزّيزين الخوراسقف بولس فغالي والأب بيوس عفاص، اللذين تكرّمهما الرابطة في مناسبة يوبيلهما الكهنوتيّ الذهبيّ. نسأل الله أن يبارك خدمتهما الكهنوتيّة، ولاسيّما خدمة الكلمة، للكثير من السنين، نحو اليوبيل الماسي، إن شاء الله.

٢. وإنّي، باسم مجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك في لبنان، أودّ الإعراب

عن الامتتان والشكر لكلّ ما تقدّمه الرابطة الكتابيّة من بحث وتعليم وتبشير ونشاط راعويّ من أجل إعلان كلمة الله. كما نقدّر كلّ التقدير الدورات الكتابيّة التي تنظّمها في بلداننا الشرق أوسطيّة، ومنشوراتها المتعدّدة ذاكرين منها محاضرات المؤتمرات البيبليّة المنشورة في سلسلة "دراسات بيبليّة"، ومحاضرات الأيام البيبليّة في سلسلتي "محطّات كتابيّة" و"دراسات بيبليّة"، فضلاً عن مؤلّفات الخوراسقف بولس الفغالي ضمن سلسلة الدراسات البيبليّة، وسلسلة على هامش الكتاب، وسلسلة امتداد، وسلسلة الآباء، وسلسلة القراءة الربيّة، ويفوق عدد هذه التآليف المئة. ويُزاد عليها أعداد جريدة بيبليا منذ سنة ١٩٩٠، وعلى مدى اثنتين وعشرين سنة. وإنّ لأعضاء الرابطة مقالات قيّمة فيها وفي غيرها من المجلدات المسيحيّة. ولا ننسى محتويات موقع الرابطة الالكترونيّ الذي للسيد رولان سعد أتعاب مجانيّة يُشكر عليها من الصميم، وما لأعضائها من منشورات في كلّ من جامعة الكسليك والبلمند والأنطونيّة وسيّدة اللويزة والحكمة، وفي معهد القديس بولس حريصا، وكلّيّة اللاهوت للشرق الأوسط. إنّنا نشكر الله معكم على هذا الإنتاج الكبير في نشر كلمة الله وتفسيرها باللغة العربيّة، التي أصبحت كمعين فيّاض يغرف منه المسيحيّون والمسلمون وسواهم.

٣. إنّ الرابطة الكتابيّة تحقّق، في نشاطاتها المتنوّعة ومنشوراتها، مثلّ الزارع في الإنجيل إذ تزرع كلمة الله في كلّ اتجاه، فتقع في كلّ بيئة ومجتمع ومحيط، وتفعّل فعلها الخلاصيّ في النفوس، وهو معروف من الله. بل أتمّ تواصلون عمل أشعيا النبيّ، وهو موضوع مؤتمر الثالث عشر، أعني عمل "خلاص الله" الذي يعنيه أيضًا اسمه "يشعّيهو" وقد دعاه الله لإعلان كلمته الخلاصيّة في رؤياه. فمن بعد أن أعلن أشعيا خطيئته، ومسّ الربّ بالجمرة شفّتيه فأزِيل اثمّه وكُفّرت خطيئته، نادى الله بصوته العظيم: "مَنْ أُرْسِلْ وَمَنْ يَنْطَلِقْ لَنَا؟". فأجاب أشعيا: "هأندأ فأرسلني". فقال له الربّ: إذهب وكلم هذا الشعب بهذا الكلام" (أش ٦: ٥-٩).

٤. إنكم مثل أشعيا تصغون لكلمة الله، فيرسلكم لتعلنوها نورًا وهداية في الظلمة والضياع، وتعزيّة في الكآبة والحزن، ورجاء في اليأس والقنوط، وإيمانًا في الشك والتردد، وتأنيبًا في الخطأ، وتهديدًا في ارتكاب المعاصي، وخلاصًا للتائبين، وتشديدًا

للركب الواهنة. والكلمة هي أيّاهَا يسوع المسيح فادي الإنسان ومخلص العالم الذي أعلنه أشعيا قبل التجسّد بسبعماية سنة مولودًا من العذراء البتول، فكان عمّانوئيل "الله معنا". فاستحقّ هذا النبيّ من كبار أنبياء العهد القديم لقب "أول الانجيليين"، كما سمّاه القديس إيرونيموس.

٥. أنتم مثل أشعيا، في كتاباتكم ونشاطاتكم البيبليّة، ترسمون لشعب الشرق الأوسط، وبخاصّة في سنة الإيمان التي نعيشها، وفي زمن الإرشاد الرسوليّ "الكنيسة في الشرق الأوسط شركة وشهادة" التي نعمل على تطبيقها، ترسمون الطريق المؤدّي الى الله، وبالتالي إلى التآخي والسلام، وإلى المحبّة والغفران، وإلى الحقيقة والحريّة، فألى العدالة والإنصاف.

أجلّ، أنتم كلّكم بمسحة المعموديّة والميرون، وبعضكم بمسحة الكهنوت، والبعض الآخر بتكريس النذور الرهبانيّة، تلتزمون بمسحتكم مثل أشعيا الذي أعلن: "روح الربّ عليّ مسحني وأرسلني لأبشّر المساكين، وأجبر منكسري القلوب، وأنادي للأسرى بالإفراج، وللنازحين بالعودة، وأعلن زمنًا مرضيًا للرب" (أش ٦١: ١).

ففي زمن الانحرافات والكبرياء والنزاعات والفساد والالتواء، أنتم مثل أشعيا صوت منادٍ: "في البريّة أعدّوا طريق الربّ واجعلوا سبله في الصحراء قويمه، فالمنخفض يرتفع، والمنعرج يتقوّم، والطريق الوعر يصير سهلاً، فيتجلّى مجدّ الربّ، ويعاينه كلّ بشر" (أش ٤٠: ٣-٥). ووسط الحروب وموجات العنف والقتل والدمار التي تجتاح بعضًا من بلدان هذا الشرق العربيّ، أنتم تواصلون كلمة أشعيا المعزيّة لشعبه المبدّد: "عزّوا، عزّوا شعبي... قولوا لمدنه: هوذا إلّهكم... يرعى قطيعه كالراعي، يجمع الحملان بذراعه، ويحملها في حضنه، ويسوق المرضعات رويدًا... كلّ شيء يفنى ويبس كالعشب... أما كلمة إلّهنّا فتبقى إلى الأبد" (أش ٤٠: ١، ٦-١١).

٦. أمّا الذين يتمادون في الخطيئة والشرّ من دون رادع ولا من صوت الضمير، فتندرونهم مثل أشعيا: "يا جميع موقدي النار، أدخلوا في لهيب ناركم، وفي اللهب الذي أضرمتم. هذا لكم من يدي، إنكم في الألم تضجعون" (أش ٥٠: ١١). وفي الوقت عينه تدعونهم للتوبة، بكلمات أشعيا: إنّ المسيح خادم الفداء "طعن بسبب

معاصينا، وسُحق بسبب آثامنا، ونزل به العقاب من أجل سلامنا، ويجرحه شُفينا... لقد حمل خطايا الكثيرين، وشفع في معاصيهم" (أش ٥٣ : ٥ و ١٢). وتدعونهم "لينظروا إلى الذي طعنوه" (زك ١٢ : ١٠، يو ١٩ : ٣٧).

٧. وللَّذين من شعوب بلداننا المشرقيّة وقعوا ضحايا الحرب والعنف والإرهاب ويتألّمون من جراء التهجير والنزوح، تقولون لهم، مثل أشعيا، أن آلامهم تحمل قوّة خلاص وفداء، فليتعزّوا ويتشجّعوا وليشركوها بآلام المسيح الفاديّ، "المزدري والمتروك من الناس، رجل الأوجاع والعارف بالألم، الذي حمل آلامنا واحتمل أوجاعنا" (أش ٥٣ : ٣ و ٤). وتقولون لهم مع بولس الرسول أنهم "يكتملون في أجسادهم ما نقص من آلام المسيح، من أجل الكنيسة" (كو ١ : ٢٤)، وتكشفون لهم أن آلامهم، مثل آلام المسيح، أصبحت "آلام مخاض" (يو ١٦ : ٢١)، ولا بدّ من أن يولد منها الخير والسلام.

٨. إنّنا لعلّى يقين من أن ثمار مؤتمركم ستكون وافرة، وستشكّل سنداّ مقويّاً لأبناء كنائسنا في سنة الإيمان، ومصدراً للشركة بينونها فيما بينهم وللشهادة، يؤدّونها في بلدان الشرق الأوسط. ونرجو من الله أن يجعل منها "ربيعاً مسيحياً"، يسهم في بزوغ "ربيع عربيّ" تنعم فيه الشعوب العربيّة بالسلام والعدالة والإخاء، وتحول أنظمتها إلى أنظمة ديموقراطية تفصل بين الدين والدولة، وتعزّز الحريات العامّة وحقوق الإنسان، وتحترم الآخر المختلف، وتعتمد التنوّع في الوحدة. وعندئذٍ تتمّ نبوءة أشعيا: "إهتفي أيتها السماوات، وابتهجي أيتها الأرض، واندفعي بالهتاف أيتها الجبال، فإنّ الربّ قد عزّى شعبه، ورحم بئسيه" (أش ٤٩ : ٣١).

كلمة الأب أيوب شهوان

منسّق الرابطة الكتابية في الشرق الأوسط

صاحب الغبطة والنيافة الكلي الطوبى، السادة الأساقفة، قدس الرؤساء العامّين وممثليهم، حضرة الرئيسات العامّات وممثلاتهم، آباي، أخواتي الراهبات، إخوتي الرهبان، أحبائي المشاركين في المؤتمر، سيّداتي سادتي.

"بشرى الراعي" كنتم، يا صاحب الغبطة والنيافة، لسنواتٍ طويلةٍ من على شاشة التيلي لومبير، كما الواقفُ على الباب يقرع، ففتح لكم الكثيرون، في الشرق الأوسط وأبعد من ذلك، فتحوا أبواب قلوبهم وأذهانهم، وشرّعوها واسعةً لكلمة الله ولكم، وما زلّتم مواصلين هذه الخدمة النبيلة، وما زالوا هم أيضًا يفعلون. أمّا اليوم، وقد اختاركم الله لرئاسة الكنيسة الأنطاكية المارونية، وبالتالي لرئاسة مجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك في لبنان، فإننا نتبين من خلال فكركم وتعليمكم وأبوتكم، أنكم قد أصبحتم وبذات الفعل "راعي البشرى" بامتياز. وما تَلَطَّفْكم وقبولكم بعفويةٍ وعاطفةٍ أبويةٍ أن تترأسوا حفلَ افتتاح مؤتمر الرابطة البيبليّ الثالث عشر، سوى تأكيدٍ على أنكم حقًا "راعي البشرى"، التي كانت طوال مدّة أسقفيتكم، وستبقى في بطريركيّكم، أولويّةً لا أولويّةً قبلها، وكل ذلك لأنّ نهجكم أضحى نهج أنبياء الله ورسله الأظهار. إنني أقول هذا الكلام، لا لمدح، وأنتم بغنى عنه، بل لنؤكد لغبطتكم ونيافتكم أنّنا نرى في شخصكم وفي عملكم مثالًا وقدوةً في العمل البيبليّ الراعي.

صاحب الغبطة والنيافة،

تغنم الرابطة الكتابية هذه المناسبة لتعبّر لكم عن تهانيتها البنوية الحارّة على رتبة الكاردينالية التي أضافت إلى مسؤولياتكم البطريركية مسؤولياتٍ كنسيّةٍ أوسع وأشمل، وتشكركم سلفًا على إيلائكم موضوعَ إيجاد مركزٍ لها اهتمامًا خاصًا. لقد شملتم

بعنايتكم ومحبتكم أبناء الكنيسة وبناتها، ليس فقط في لبنان، بل أيضاً في الشرق الأوسط والشتات، فجلّثم العالم، وزرّثم مصرَ والعراق، ولو أتيح لكم لفلعلمت أكثر. إنّنا نكل إلى صلاتكم وعنايتكم، ليس فقط الرابطة الكتابية، بل كلّ مسيحيي الشرق الأوسط، لا بل كلّ المتألمين في منطقتنا.

أمّا بعد، فإنّنا اليوم، وككلّ سنتين، نحن في عيد، عيد لقاء الإخوة والأخوات المؤتمرين والمستمعين، القادمين من الدول التالية: العراق، مصر، سوريا، فلسطين والأراضي المقدسة، الأردن، إيران، ولبنان، كما أيضاً من أوروبا. أحبي بشكل خاصّ وأشكرُ من صميم القلب، منشطّي الرابطة الكرام، الأب بيوس عفاص، في العراق، الأب كميل وليم، في مصر، الخورأسقف ميشيل نعمان، في سوريا، الأب بيتر مدروس، في فلسطين والأراضي المقدسة، الأب بيار همبلو، في إيران؛ كما أوجه تحية خاصةً إلى ضيفنا وصديقنا الباحث الكبير الأب جاك فارمايلان، الآتي من بلجيكا ليلقي كلّ يوم محاضرة حول سفر أشعيا النبيّ.

ونودّ أن نغتم هذه الفرصة أيضاً لنودّي الشكر لله لأنّه جاد على كنيستنا في لبنان وفي العراق، لا بل في الشرق الأوسط، بوجهين نبيلين، طبعاً السنوات الثلاثين الأخيرة من حياة كنائسنا بما أنجزاه في مجال إعلان كلام الله وتعليمه، وفي تحقيق البحوث والنشر، وتنظيم الدورات البيبلية، وبعقد المؤتمرات والأيام البيبلية، وبتلبية طلب كلّ من قرع بابهما، كما في التنشيط البيبلي الراعويّ، وبشكل لا سابق له في منطقتنا. إنهما الخوراسقف بولس الفغالي، والمونسنيور بيوس/زهير عفاص، اللذين مرّ على خدمتهما الكهنوتية خمسون عاماً. صاحب الغبطة والنيافة، الأبوان فغالي وعفاص هما فخرنا في الرابطة الكتابية وهما فرحنا.

ويطيب لي أيضاً أن أعبّر، أمامكم، يا صاحب الغبطة والنيافة، عن امتناني الأخويّ النابع من القلب، لكلّ واحدٍ وواحدةٍ من أعضاء الرابطة الكتابية في الشرق الأوسط، الذين ينتمون إلى مختلف الكنائس الأرثوذكسية والبروتستانتية والكاثوليكية، وإلى أبرشيات ورهبانيات وجمعيات عدّة، وبينهم العلمانيون أيضاً؛ أنا شاكرٌ لهم، ليس فقط عملهم البيبلي الحميد، والذي لا مثيل له من حيث العطاء المجانيّ حيثما دعت الحاجة، بل خاصةً على مواظبتهم على كسر الكلمة بقلب واحد، وعلى تحليهم بروح

الشركة والمحبة والأخوة، التي تُفرح القلب إلى أقصى حد، وتعطي مثلاً في العمل بقلبٍ واحدٍ وروحٍ واحد، كما يشاء روح الرب القدوس.

شكري أيضاً لكل من يسهم في عمل الخدمة، الجنود المجهولين الأحباء، أخص منهم السيد رولان يونس سعد، الذي يعمل مجاناً ومنذ سنتين ونيّف، مع آخرين أيضاً، لم يجيزوا لي أن أذكرهم بالاسم، في موقع الرابطة الإلكتروني، هذا الموقع الذي أدخلنا فيه معظم نتاج الرابطة، المطبوع والمنشور، للاستعمال المجاني.

واسمحوا لي أخيراً أن أشكر الرهبانية اللبنانية المارونية بشخص رئيسها العام، قدس الأباتي طنوس نعمة السامي الاحترام، على الدعم، ليس المعنوي وحسب، بل المادي أيضاً، وكلما دعت الحاجة.

ختاماً، نلتمس البركات الإلهية لهذه البقعة من الأرض، خاصةً لإخوتنا وأخواتنا السوريين، علّ السلام الذي أنشده الملائكة منذ ألفي سنة ونيّف، يملك مجدداً في قلوب الناس ذوي الإرادة الطيبة. وشكراً.

- ١ -

محاضرات البروفسور جاك فارمايلان

سفر أشعيا، كاتدرائية أدبية

البروفسور جاك فارمايلان
تعريب الأب لويس الخوند

يبدو سفر أشعيا لقراءه كـ"رويا" (١ : ١ *hāzôn*) النبيّ على يهوذا وأورشليم. يقدّم هذا المدخل مفتاح تأويل للسفر: أشعيا هو راء، والسفر يجب أن يُقرأ كعرض رؤيا عظيمة؛ فماذا يرى النبيّ؟ إنّه يحمل نظّارات ذات عدستين؛ فمن جهة، هو يلاحظ وضع شعبه السياسي والاجتماعي في الزمن الذي يعيش فيه، في المنتصف الثاني من القرن الثامن؛ ومن جهة أخرى، يرى الأزمنة الجديدة، حيث كلّ شيء سيبتدل. أقترح أن آخذ مقياس هذه الرؤيا في مجمل السفر، ولكن ليس بنظرة تاريخية، بل بنظرة أدبية.

السفر طويل ومعقد؛ فالأحكام الأقسى ضدّ يهوذا وإعلانات الشرّ تتناوب مع العقائد الغنائية التي تعني مستقبلاً زاهراً. بعد الفصل ٣٩، لا تعود المراجع التاريخية من بعد إلى شخصيات القرن الثامن وأحداثه، بل إلى وقائع أجدّ بالأكثر، وبالتحديد مع ذكر قورش مرتين (٤٤ : ٢٨ ؛ ٤٥ : ١). إنّ هذه الملاحظات وغيرها الكثير قد قادت الشرح البيبليّ إلى تجزئة للسفر متطرفة أكثر فأكثر؛ فإذ ميّزوا نبينين، ثمّ ثلاثة، باشروا بالكلام على أشعيا "أول" و"ثان" وحتّى "ثالث". ومن ثمّ، اعتبرت كلّ مجموعة كعمل مستقلّ، عرف تاريخه الأدبي الخاصّ.

ولكن منذ ربع قرن، أعاد الشرح التاريخي-النقديّ اكتشاف سفر أشعيا كعمل أدبيّ مترابط مختلف الأجزاء؛ فـ"رويا أشعيا" التي تُستهلّ في ١ : ١، تنابع حتّى الفصل ٦٦. في الواقع إنّ السفر في وضعه النهائيّ يقدّم إلى قارئه كوحدة أدبية؛ فأبى انسجام يمكن أن نمرّ فيه، أبعد من الفوضى الظاهرة؟ لقد قدّمت عروض مختلفة، إلى حدّ أن سؤالا يُطرح: أيّ مقياس نفضّل؟ من جهتي، أظنّ أنّ بنية السفر، المركّزة قدر المستطاع على أساس ملاحظات ثلاث (مقدّمات وختمات، وتوافقات كلامية وموضوعية، وأناشيد، إلخ) توحى بطريق تأويل.

أولاً: هندسة السفر المعقدة

إنَّ تفحصًا دقيقًا لسفر أشعيا يخوّلنا أن نرى فيه ما أسماه Ulrich BERGES "كاتدرائية أدبية". إنَّ وحدة الأسلوب بالتأكيد، كما هو الأمر بالنسبة إلى الكاتدرائيات القديمة، هي جدُّ نسبية. وبعض الصور يمكن أن تقبل أكثر من تأويل. لا يمنع، فأجزاء السفر الكبرى هي مرتبطة ببواعث مشتركة، وهناك خطُّ مجموعة يتصوّر، إنطلاقاً من الصفحات القاتمة في البداية حتّى الرواية الانتصارية في الخاتمة.

فمن جهةٍ وأخرى للمحور الذي تكوّن الروايات حول حزقيا، يحوي السفر في كلِّ مرّة ثلاث شُعب (section)، كلُّ منها (ما عدا الأخيرة التي لها وضع خاصّ) تُقسم إلى ثلاث شُعبٍ صغرى (sous-section).

تخوّلنا هذه الهندسة معرفة السبيل الذي ينطلق من الويل الحاضر إلى المستقبل المشرق. في نقطة الانطلاق، يرى النبيّ ظلام خطيئة شعبه، ويخشى القصاص الذي لن يهمل قدّوس إسرائيل فرُضه عليه (الفصل ١)؛ فمن هذا الطرف يتوقّع تطهير صهيون (١: ٢٤-٢٨)، ومن ثمّ مجدها العتيد، واللحمة مع الأمم التي أتت تتقبّل التوراة (٢: ٢-٤)؛ فإذا عرض تفتّحاً لوليّياً (العهد الملكيّ، عهد قورش، والعهد التالي)، فالسفر كلّه يعرض المرور من الثورة إلى الأمانة، ومن الصمم إلى الإصغاء، ومن الظلمات إلى النور. يقتضي المرور بآلام المخاض ليولد شعبٌ جديد (رج ٦٦: ٧-١٣)، في قلب بشريةٍ حصلت أخيراً على السلام (الفصول ٦٠-٦٢؛ ٦٦: ١٨-٢٤)، بينما السفر يظهر كاجترارٍ طويلٍ حيث تتكرّر المواضيع نفسها مرّاتٍ عدّة، وغالباً ممتزجةً بعضها ببعض، وليس كعرضٍ متواصلٍ على الطريقة العقلانية.

ثانياً: اليومُ القائم واليومُ المُقبل (أش ١-٣٥)

لغاية الفصل ٣٩، يلقي أشعيا نظرةً بدون مجاملةٍ على الوضع السياسيّ، والاجتماعيّ، والدينيّ في يهوذا في عصره: على مدى صفحات، يشهّر بما يعتبره خطيئةً، ويعلن قصاصاً يأخذ منحى كارثةٍ عسكرية. في الوقت نفسه، يرى أشعيا في مستقبلٍ بعيدٍ نوعاً ما يوم انتصار أورشليم. ولا أقلّ من ٤٥ مرّة ترنّ عبارة *'bayyôm hahû'*، "في ذلك اليوم"، ودائماً تقريباً في إطار وعد: العبارة نفسها لن ترد إلاّ مرّةً واحدة (٥٢: ٦)، في

القسم الثاني من السفر: زمن التعزية هو أيضًا زمن الإتمام. هكذا تتتابع كلمات حكمٍ ووعود. لِنَرَ كيف تُبْنَى صورة العالم المقبل في كلِّ شُعبَةٍ صغرى كبيرة.

أش ١: ٢-١٢: ٦

١- الله يوتخ شعبه (١: ٢-٥: ٧)

أ - البنون المُرفَعون، ولكنهم متمرّدون، العقوبات المفروضة، الزانية، الحقّ والعدل (١: ٢-٣١)

ب - وعدٌ لأورشليم (٢: ١-٥)

ت - تشامخ البشر (٢: ٦-٢٢)

X - القادة الذين شعبهم مسحوقٌ منهم يحكم عليهم الله (٣: ١-١٥)

ت' - تشامخ النساء (٣: ١٦-٤: ١)

ب' - وعدٌ لأورشليم (٤: ٢-٦)

أ' - الكرمة الحبيبة، ولكنها خائنة، الحقّ والعدل (٥: ١-٧)

٢- حداذٌ وميلاد (٥: ٨-١٠: ١٩)

أ - كلمات حداذٍ على الظلم الاجتماعيّ (٥: ٨-٢٤)

ب - حديثٌ مع لازمةٍ على غضب الربّ (٥: ٢٥-٣٠)

ت - كُتِيبُ العمانوئيل (٦: ١-٩: ٦) يحتوي على:

أ. قصّة بصيغة "أنا" إرسال النبيّ في مهمّة (ف ٦)

X. قصّة بصيغة "هو" مع البشارة بولادة عمانوئيل (اف ٧)

أ'. قصّة بصيغة "أنا" حول رسالة النبيّ (ف ٨)

خاتمة حول ولادة ملك (٩: ١-٦)

ب' - حديثٌ مع لازمةٍ على غضب الربّ (٩: ٧-٢٠)

أ' - كلمات حداذٍ على الظلم الاجتماعيّ (١٠: ١-١٩)

٣- بقیة إسرائيل (١٠: ٢٠-١١: ١٦)

أ- بقیة إسرائيل (١٠: ٢٠-٢٧)

X- زحف العدو على "جبل ابنة صهيون" يكسره الرب (١٠: ٢٨-٣٤)

أ'- الغصن من أصل يسي، بقیة إسرائيل (١١: ١-١٦)

نشيد الحمد (١٢: ١-٦)

المقدمة التي تفتتح القسم الأول من السفر (١: ٢-٢٠) هي موضوعة تحت علامة حكم الرب على شعبه الأثيم، المؤلف من بنين لا يحترمون آباءهم. حسب تث ٢١: ١٨-٢١ الابن المتمرد الذي لا يقبل التأديب يجب أن يموت. الإنذار النهائي في آ ١٨-٢٠ يترك مجالاً للتصور أن الحكم بالموت ليس المخرج الوحيد الممكن: إذا أصغى الأثمة لما يقوله الرب، يحيون. أكثر من ذلك، حفظ الرب أورشليم من الإفناء التام وأبقى لها الناجين (آ ٩). القسم الأول من السفر متحرك ما بين تهديد بالموت ووعد حياة، ما بين خيارات إنسانية ونعمة إلهية.

ستنجلي هذه الإشكالية في المقطوعة (péricope) التي تلي مباشرة المقدمة، ودائماً في الفصل الأول:

٢١ كيف صارت المدينة الأمانة زانية؟

كانت عامرة بالعدل، وفيها يسكن الحق، أما الآن ففيها يسكن القتلة!

٢٢ فضتِكِ صارت زغلاً، وخمرِكِ مغشوشة بماء.

٢٣ حكامِكِ قومٌ متمردون، وشركاء لقطع الطرق.

كلهم يحب الرشوة، ويسعى وراء الربح.

لا ينصفون اليتيم بشيء، ولا تصل إليهم دعوى الأرملة.

٢٤ لذلك قال الرب القدير جبار إسرائيل،

سأريح (nāham) نفسي من خصومي، وأنتقم من أعدائي،

٢٥ فأرفع يدي عليك (يا أورشليم)؛

وأَنْقِي زغلكِ بالنطرون، وأزِيل كَلَّ أَقْدَارِكِ.

٢٦ وأَعِيدَ قَضَاتِكَ كَمَا فِي الْأَوَّلِ، وَمَرشُدِيكَ كَمَا فِي الْبَدءِ،

فَتُدْعَيْنِ "مَدِينَةَ الْعَدْلِ"، "الْمَدِينَةَ الْأَمِينَةَ".

٢٧ بِالْعَدْلِ تُفْتَدِي صَهْيُونَ، وَبِالْحَقِّ أَهْلُهَا التَّائِبُونَ.

٢٨ أَمَّا الْمَتَمَرِّدُونَ وَالْخَاطِئُونَ جَمِيعًا فَيَهْلِكُونَ،

وَالَّذِينَ تَرَكَوا الرَّبَّ يَفْتَنُونَ.

إنَّ هَذِهِ الْمَقْطُوعَةُ هِيَ الْأُولَى الَّتِي تَخْطُطُ لِمُسْتَقْبَلٍ إِيْجَابِيٍّ لِأُورُشَلِيمَ. هِيَ تَرْتَدِي هَكَذَا مَحْمَلًا مُبْرَمَجًا هَامًا.

حول المحور المكوّن من آ ٢٤ أ، يجيب الترميم نقطةً نقطةً على وصف انحطاط المدينة، والآيتان ٢٧-٢٨ هما بمثابة نتيجة. تضع هذه البنية الثنائية في الظاهر تعارضًا بين الحاضر والمستقبل، بين الشرّ والخلاص. في الظاهر فقط، إذ يجب أيضًا الأخذ بالاعتبار التعبير 'aharéy kén' ("وأعيد")، في بداية آ ٢٦ ب. يبدأ عمل الربّ الترميميّ بآ ٢٤ ب، ولكنّه لا يصبّ إلّا في آ ٢٦ ب حول خلاص أُورُشَلِيم؛ فما بين زمن السوء وزمن الخلاص هنالك عملٌ إلهيٌّ مزدوج: الإلغاء العنيف للرؤساء الفاسدين الذين يعتبرهم الربّ كأعدائه، وعطيّة قادةٍ جدد. يتوافق هذا العرض المثلث لتاريخ أُورُشَلِيم مع سياق السفر كلّهُ؛ فشرّ يهوذا وأورُشَلِيم مذكورٌ مرّاتٍ عدّة طوال ف ١-٣٥؛ فبعد المحور المكوّن بقصص ف ٣٦-٣٩، بوسع أُورُشَلِيم أن تتعزّى، لأنّ الربّ يعمل لصالحها؛ ومع هذا، فانطلاقًا من ف ٢٦ فقط سيوصّف مجد أُورُشَلِيم بكلّ قوّته.

في آ ٢٤ ب-٢٥، يعلن الربّ عن عملٍ عنيف. سينتقم من أعدائه وينقّي المدينة (أورُشَلِيم) من نفاياتها، مع صورة تنقية المعادن الثمينة، المنقّاة من أقذارها. ولكن من هم الأعداء الذين سيتحمّلون هكذا العنف الإلهي؟ قد يخاف القارئ أنّ المعنيّ هو المدينة مع جميع ساكنيها: أليست هي التي وُصفت بـ"الزانية"، هي التي قال عنها الربّ "فيها يسكن القتلة" (آ ٢١)؟ هذا الخوف لا يمكن إلّا أن يقوى بقراءة آ ٢٥ أ: "أرفع يدي عليكِ/ضدّكِ". حركة اليد الممدودة مجموعةً أحيانًا مع الغضب (رج ٥: ٢٥؛ ٩: ١١)، والحرف "عَل"، "al"، يمكن أن يُفهم بمعنى خصومة ("ضدّ")، كما بمعنيّ

مكانيّ ("على"). يجب انتظار آ ٢٦٦ للاطمئنان: يحدث تدخّل الربّ لصالح أورشليم؛ ستوضّح آ ٢٨ أنّ الأعداء الذين يُهلكهم الربّ هم "الخاطئون". سيُوسّع موضوع الفصل ما بين الأبرار والأئمة في فقراتٍ عدّة من السفر، حتّى الآية الأخيرة. مع هذا فالأسلوب الأدبيّ الذي يبقّي على عقدة المعنيتين بعمل الربّ الإفنائيّ يمكن أن يعتبر كمفتاح لقراءة الإعلانات الأخرى للقصاصات الإلهيّة. لا يريد الربّ موت مدينته أو شعبه، بل فقط أن يحزّرهم من الناس الأشرار الذين يُستعدون. إنّ الكلمات الأكثر تهديدًا لأورشليم يمكن أن تُقرأ في النهاية في هذا المعنى الإيجابيّ.

نورد أيضًا تفصيلًا: في آ ٢٤٤، الفعل *nāham ni* الذي يعني "أريح"، كما يثبتته التوازي مع *nākam*، "ينتقم". الفعل *nāham* نفسه سيستعمل بصيغة الأمر في ٤٠: ١، بمعنى "عزّي"، واستعماله سيكون متواترًا في القسم الثاني كلّهُ من السفر؛ فانتقام الربّ من أعدائه ألا يوازي تحرير أورشليم، ومن ثمّ العمل الإلهيّ المعزّي؟

يُفتح الفصل الثاني على لوحة ثانية إيجابية، تكمل اللوحة التي قرأناها في ٢١: ١ - ٢٨. الأولى كانت تتوقّع تجديد أورشليم من ناحية باطنيّة، والثانية تتكلّم على علاقتها بالشعوب:

١ كلام الربّ الذي سمعه أشعيا بن أموص في رؤيا على يهوذا وأورشليم:

٢ يكون في الأيام الآتية:

إنّ جبل بيت الربّ يثبت في رأس الجبال،

ويرتفع فوق التلال،

إليه تتوافد جميع الأمم.

٣ ويسير شعوبٌ كثيرون، ويقولون:

لنصعد إلى جبل الربّ، إلى بيت إله يعقوب،

فيعلّمنا أن نسلك طرقه، فنسير في سبله؛

فمن صهيون تخرج الشريعة، ومن أورشليم كلمة الربّ.

٤ الربّ يحكم بين الأمم، ويقضي لشعوبٍ كثيرين،

فيضربون سيوفهم سككا، ورماحهم مناجل.

فلا ترفع أمةً على أمةٍ سيفًا، ولا يتعلّمون الحرب من بعد.
° فيا بيت يعقوب، تعالوا لنسلك في نور الربّ.

العنوان الجديد، في آ ١، يعطي لهذا الكلام احتفالاً كبيراً، واستعمال الفعل *hazah*، "رأى"، يجعل منه كرويةً بامتياز في إطار رؤيا النبي الكبرى. إنّ توافد الأمم موضوع *beaharît hayyāmîm*، "في الأيام الآتية". هذا الـ"بعُد" يتعارض و"اليوم": يوماً ما، "يسير شعوب" (آ ٣)، ولكن منذ الآن يُدعى "بيت يعقوب" إلى سلوكه (آ ٥). على إسرائيل أن يستيق حركة الشعوب، حركةً ستوصف بتوسّع في ف ٦٠ و ٦٢.

في آ ٢، "جبل بيت الربّ" يتعارض و"الجبال" و"التلال" الأقلّ ارتفاعاً منه. سيقلب الربّ - رمزياً، على الأقلّ - النظام الكونيّ. إنطلاقاً من آ ١٤ في الفصل نفسه، "الجبال" و"التلال" منضمتان إلى ترفع البشر الذي سيحطّ، والربّ وحده يتعالى "في ذلك اليوم الآتي" (آ ١١ و ١٧). في ذلك اليوم نفسه، يزلزل الربّ الأرض (آ ١٠ و ١٩ و ٢١)، و"نزول الأوثان جميعاً" (آ ١٨)، ويطرح البشر أصنامهم (آ ٢٠). نقول إنّ ذلك كلّه لا يعني إسرائيل بالتحديد، بل الإنسان (*ādām*)، ٩ و ١١ و ١٧ و ٢٠ و ٢٢؛ *is*، آ ٩؛ *anāsîm*، آ ١١ و ١٧). في هذا الإطار، يُجمَع التشامخ البشريّ إلى عبادة الأوثان. في ف ٤٤ ستكون قضيةّ الحدّاد الذي يصنع التمثال ويسجد له: يعبد عمله بالذات، ويعتبر نفسه إلهاً (آ ٦٠-٢٠).

هنالك إذا تماثلٌ بين الوعد في الفصل الأوّل والوعد في الفصل الثاني: بوسع سكّان أورشليم، كما الشعوب الوثنيّة، أن يكونوا إلى جهة العدل والإصغاء إلى الكلمة الالهية، أو أن يكونوا بالعكس متمرّدين، ممّا يعني التعاهد مع عبادة الأوثان.

الشعوب تسير إلى "جبل بيت الربّ"، أي إلى الهيكل. النصّ لا يقول شيئاً عن "طقوس الأضاحي"؛ فإن جاءت الأمم إلى أورشليم، فلكي تكون في الإصغاء إلى التوراة، بصفتها "كلمة الربّ" (آ ٣). لا يلحظ النصّ بوضوح الشريعة الموسويّة، ولكن كيف يسع القارئ ألا يفكر بها؟ إنّ التعليم الذي يخرج "من أورشليم" يعني "طرقاً" (*d^erākāyw*)، أي طريقة حياة، وباقي النصّ يُظهر بالفعل أنّ هذه الكلمة تحثّ السائرين على تبديل علاقاتهم برفضهم تبادل الحرب. إنّ السلوك (*hālak*)، آ ٢-٣) إلى جبل

صهيون، يعني أيضًا سلوكًا (*hālak*، آ ٣) في الطرق التي رسمها الرب. مع هذا، عبثًا يُبحث في النص عن اهتمام قضائي. بتعبير آخر، إن روح قول أشعيا هو قريب من الكلمات العشر، التي تصف بقليل من التعبيرات القضائية، العلاقة الصائبة مع الرب، تحت علامة الممنوع وعبادة الأوثان، والعلاقة الصائبة مع الأخ، تحت علامة تحريم القتل.

لا يلغي صعود الشعوب المتلازمة نحو أورشليم هويّتهم الوطنية ولا يذوبون في إسرائيل؛ لا يقولون "إلهنا"، بل "إله يعقوب". من ناحية أخرى، تتقبل الأمم تحكيم الرب وتكف عن فعل الحرب. إن لوحة صعود الشعوب إلى أورشليم تتبعها كلمات تدين البشر المتشامخين وعباد الأوثان (٢: ٦-٢٢)، ومن ثم القادة الذين يسحقون الشعب (٣: ١-١٥)، وأخيرًا نساء الجاه المغترّات (٣: ١٦-٤: ١). إن العمل الإلهي المُقاصص تجاه تلك النخبة بيان كتحرير للشعب ضحيتها (٣: ١٢، ١٤-١٥): نلاحظ أنّ هؤلاء الأخيرين يماثلون بـ"البار" (*šaddiq*، آ ١٠)، بينما الأشرار هم على صورة الخارج على الشريعة (*rāsā*، آ ١١).

وأبعد من هذا المقطع حول تشامخ الرؤساء وردعه، نجد من جديد في ف ٤ موضوع الوعد لصالح صهيون:

٢ في ذلك اليوم، يجعل الرب كل نبتة في الأرض جميلة زاهية، وكل ثمرة فيها بهجة وفخرًا للناجين من بني إسرائيل.

٣ ومن بقي في صهيون وترك في أورشليم يقال له قديس، فتكتب له الحياة.

٤ وحين يغسل السيد الرب قذارة بنات صهيون يمحو الدماء من أورشليم بريح العقاب وريح الحريق،

٥ ويرسل الرب على جبل صهيون كله وعلى المحتفلين هناك سحابة ودخانًا في النهار، وضياء نارٍ ملتهبة في الليل، فيكون مجد الرب غطاءً عليها كلها،

٦ وخيمة تظللها في النهار من الحرّ، وتسترها من السيل والمطر.

إنّ هذا النص هو مُتضمَّنَةٌ (inclusion) مع ٢: ١-٥، حول الوحدة الأدبية المنذرة (٢: ٦-٤: ١) لا نجد فيه من جديد لا وعدًا بمستقبل بعيد فحسب، بل أيضًا الدافع إلى جبل صهيون. في الوقت نفسه، تشرح هذه الآيات ما يسبقها: إذا كان الرب سيخفض

المتشامخين (٢: ٩-١٧)، ويعامل الخارج على الشريعة وفق أعماله (٣: ١٢)، ويدعو إلى القضاء على حكام شعبه (٣: ١٤-١٥)، ويعرّي النساء المترفات من زينتهنّ كلّها (٣: ١٦-٢٤)، ويُسقط أكثر الرجال (٣: ٢٥-٤: ١)، فلكي يطهّر أورشليم من عناصرها الشريرة ويحفظ وجود فئة من الباقين. هذه العفة تُضمّ إلى صورتين: صورة "النبته" (*šèmah*، آ ٢)، عنصر نباتيّ يحمل مستقبل الشجرة أو النبات، وصورة "البقيّة" (*pelétāh*، آ ٢؛ *niš'ār*، آ ٣؛ *nôtār*، آ ٣)؛ فالقسم الأكبر من الشعب اندثر، وفئةٌ وحيدةٌ محدودةٌ تُدعى إلى البقاء، ولكنّها موعودةٌ بمستقبلٍ مجيد.

تُعيد الآيتان ٤-٥ إلى ذكرى سفر الخروج، مع تنقيلاتٍ غير معهودة؛ فالسحاب والنار اللذان كانا يقودان إسرائيل في المسيرة في الصحراء تستندان الآن إلى جبل صهيون والجماعة الليتورجية (*miqrāh*). نجد من جديد السحاب والمجد (*kābōd*) مرتبطان بمقدس البريّة: كان السحاب يغطّي خيمة الاجتماع، ومجد الربّ يملأ المسكن (خر ٤٠: ٣٤-٣٥)؛ ليس الكلام هنا على خيمة، ولا على هيكل، بل خيمة (*sukkāh*) معدّة لتأوي الجماعة من تقلّبات الطقس. والحضور الإلهيّ مرتبطٌ بالمقدس وأضحياته أقلّ منه بجماعةٍ مكوّنةٍ من بقيّةٍ صغيرةٍ أمانة.

الشعبة الصغيرة الممتدّة من ٥: ٨ إلى ١٠: ١٩ موضوعها السائد التعارض ما بين الموت (هكذا كلمات الحداد التي تكوّن الإطار ٥: ٨-٤: ٢٤؛ ١٠: ١-١٩) والولادة التي تُشغل القسم الوسطيّ (٦: ١-٩: ٦). هذا الأخير مرتّبٌ حول بشرى ولادة ولدٍ سيُدعى *'él immānū*، "الله معنا" (٧: ١٤)؛ ويتكلّم على ولادةٍ ثانية (٨: ١-٤)، وينتهي بإعلان ولادة أميرٍ يملك على عرش داود ليحلّ "سلامًا دائمًا" (*sālōm 'éyn*، *qēs*، ٩: ٥) "على الحقّ والعدل" "إلى الأبد" (*ad ôlām*، ٩: ٦). إنّ بشارات ولادة عمّانوئيل و *Mahél - Shalal - Hash - Baz* معطاةٌ كـ "آيات" (٨: ١٨)، وأفق السلام الدائم المعروف في ٩: ٥-٦ يُضفي عليها رؤيةً واسعةً جدًّا في إطار الأزمنة الجديدة؛ فالولادة هي ولادة ملكٍ مثاليّ.

الشعبة الصغيرة نفسها تفتتح بقصّة السيرة الذاتية لإرسال النبيّ (٦: ١-١٣)، في منحى بلدٍ مُفسّسٍ في رفض الكلمة النبويّة ومفرغٍ تقريبًا من سكّانه، ولكن أيضًا بقصّة بقيّةٍ صغيرةٍ كـ "زرعٍ مقدّس" (*zèra' qodès*، آ ١٣). في هذا الإطار، يمكن قراءة آ ١٠

خصوصًا (*wāšāb werāphā lô*) بمعنى إيجابي: "يرجع فيُشفى (له)". لذلك، حضور ابن أشعيا (*She'ar Yashuv* (شَار ياشوب): "بقية ترجع/تتوب إلى جانبه") حين ملاقاته آحاز الملك غير المؤمن (٧: ٣)، هو جزء من الآيات المذكورة في ٨: ١٨.

تحيط معلومة بقية إسرائيل بالشعبة الصغيرة الثالثة (١٠: ٢٠-١١: ١٦؛ رج خصوصًا ١٠: ١٠-٢٣؛ ١١: ١١ و١٦)، وتتعارض مع الجملة الأخيرة في الشعبة الصغيرة السابقة: "وما يبقى من شجر غابتهم يكون قليلاً، حتى إن صبياً يقدر أن يحصيه" (١٠: ١٩). تمثل الغاية هنا أشور المتكبرة، التي تدعي اجتياح أورشليم وإخضاع الأرض كلها (١٠: ٥-١٩): "وبعد أن يكمل الرب جميع عمله في جبل صهيون" (آ ١٢)، لن تختفي، ولكنها تنقص حتى التلاشي، تقريباً. سيكون الشيء نفسه بالنسبة إلى بقية إسرائيل:

٢٠ "وفي ذلك اليوم، لا تعود بقية بيت إسرائيل، ولا الذين نجوا من بيت يعقوب يعتمدون على أمة تضربهم، وإنما يعتمدون بصدق على الرب، قدوس إسرائيل.
٢١ بقية من يعقوب ترجع إلى الله القدير (*él gibbôr*).

٢٢ وإن كان شعب إسرائيل كرمل البحر، فلن ترجع منهم إلا بقية، لأن الله حكم عليهم بالفناء، وهو حكم ملؤه العدل.

٢٣ فالسيد الرب القدير يحكم بالفناء، ويُجري قضاءه على الأرض كلها.

مثل شعب أشور، شعب إسرائيل الذي يُفنى يعود إلى بقية. وما يميزه، هو رفضه الخضوع للإمبراطورية، وصدقه نحو الرب (آ ٢٠)، كما لو أن الواحد يتعارض مع الآخر. البقية ترجع إلى "القدير"، (*él gibbôr*، آ ٢١)؛ هذا كان بالتحديد أحد أسماء وريث داود المعلن عن ولادته وحكمه في ٩: ٥-٦. في الطرف الآخر من الشعبة الصغيرة، بعد إشارة هجوم الرب المبرم ضد أورشليم (١٠: ٢٨-٣٤)، ومن جديد مع موضوع: غاب الوعر)، نجد من جديد في ف ١١ وفي الوقت نفسه الموضوع الملكي وموضوع البقية. الكلام على الفرع الذي يخرج "من جذع يسى" (آ ١-٥) يستخدم من جديد الرمزية موت-ولادة: بينما يُقطع "غاب الوعر" الذي يمثل تشامخ المحتل، يمارس ابن داود السلطة في صالح الفقراء، في العدل والأمانة. باقي النص، ودائماً في ف ١١، يبنى بعهد سلام:

- ٦ فيسكن الذئب مع الخروف، ويبيت النمر بجانب الجدي.
ويرعى العجل والشبل معاً، وصبيّ صغيرٍ يسوقهما.
٧ والبقرة والدبّ يرعيان معاً، ويبيت أولادهما معاً.
ويأكل الأسد التبنَ كالثور.
٨ يلعب الرضيع على وكر الأفعى، ويضع يده في مكمّن الثعبان.
٩ لا يُسيء أحد، ولا يُفسد، أينما كان في جبلي المقدّس، لأنّ الأرض تمتلئ من معرفة الربّ، كما تملأ المياه البحر.
١٠ وفي ذلك اليوم، يرتفع أصل يسى رايةً للشعوب.
تطلبه الأمم ويكون موطنه مجيداً.
١١ وفي ذلك اليوم، يعود الربّ فيمدّ يده، لافتداء بقية شعبه في أشور ومصر،
وفتروس، وكوش وعيلام، وشنعار وحماة وفي جزر البحر.
١٢ ويرفع الربّ رايةً للأمم ليجمع المنفيّين من إسرائيل،
والمشتّتين من بيت يهوذا، في أربعة أطراف الأرض.
١٣ فيزول حسدُ إفرائيم (إسرائيل)، وتضمحلّ عداوة يهوذا.
فلا إسرائيل تحسد يهوذا ولا يهوذا يعادي إسرائيل.
١٤ فيجتاحون معاً سفوح الفلسطيّين غرباً، وينهبون بني الشرق جميعاً.
يلقون أيديهم على آدوم وموآب، ويكون بنو عمّون في طاعتهم.
١٥ ويجفّف الربّ خليج بحر مصر بريحه اللافحة، وبهزّ يده على النهر الكبير.
ويشقه جداول سبعة، فيُعبّر بالأحذية.
١٦ فيكون لبقية شعبه في أشور طريق،
كما كان لبني إسرائيل يوم صعدوا من أرض مصر.
يجمع هذا النصّ مواضع عدّة وردت سابقاً: السلام، بقية إسرائيل، الجبل المقدّس، سحق قوى الشرّ، وصعود الشعوب. يختصر جميع الوعود المعروضة سابقاً. كلّ شيء

يجب أن يحصل "في ذلك اليوم" (آ ١٠-١١)، ولكن ترتيب العَرْض مخيَّب، لأنَّ نهاية كلِّ عنف (آ ٦-٨) لا تدع أيَّ مكانٍ لاجتياح إفرائيم ويهوذا البلدان الجارة، ويظهر قليل التوافق مع السحق الإلهيِّ المعروف في آ ١٥؛ فلو كان يجب وضع نظامٍ منطقيٍّ، لتصوِّرته هكذا: يتصالح الإسرائيليُّون مع الشعوب الجارة، ويفرضون عليهم شريعتهم (آ ١٣-١٤)، ويضرب الربُّ مصر وما بين النهرين (آ ١٥)، وبقية إسرائيل المشتتة تصعد من البلدان البعيدة إلى أورشليم (آ ١١، ١٢، ١٦) وتتحد مع أصل يسي (ملكٍ من الخطِّ الداوديِّ، آ ١٠)، وتحيا الأرض كلها في "معرفة الربِّ" (آ ٩) وفي السلام (آ ٦-٨)؛ فتحدِّدًا، هذا السيناريو ليس موجودًا في النصِّ! يكتفي هذا الأخير بوضع الصور جنبًا إلى جنب، فتعْرَض بدون منطقيٍّ واضح. هكذا، تشير رؤيا أشعيا مظاهر مختلفة للعالم الجديد، ولكنها تُجبر القارئ على التخلِّي عن فكرة قليلة الوضوح عن ذلك العالم.

في ختام هذه الشعبة الأولى من السفر، نجد نشيد ف ١٢ الذي سيُنشد "في ذلك اليوم" في موضوع الخلاص (*Yesû'āh*، آ ٢، ب، ٣) الذي يمنحه الربُّ. إنَّ اسم أشعيا (*Yes'a'yāhū*) يعني "الربُّ يخلص"، ما يظهر هنا كبرنامج في آن، لسكان صهيون (آ ٦) وللشعوب (آ ٤ و ٥). في النهاية، هذا هو حقًا موضوع الرؤيا المحوريِّ: لا غضب الله الذي ليس إلا مؤقتًا، بل التعزية بعد المصيبة (آ ١). هذا ما سيوسِّع طوال ف ٤٠-٦٦.

أش ١٣-٢٧

أ - نهاية بابل، عاصمة أمبراطورية الشرِّ (١٣ : ١ - ١٤ : ٢٣)

في الوسط: سيعيد الربُّ إسرائيل إلى أرضه، وشعوبٌ تجيء بهم (١٤ : ١ - ٢)

٢ - الشرِّ على أممٍ مختلفة (١٤ : ٢٤ - ١٨ : ٢٣)

أشور وكلِّ الأمم (١٤ : ٢٥ - ٢٦)؛ فلسطينية ضحيته (١٤ : ٢٨ - ٣٢)، مع وعدٍ لـ "الفقراء" (آ ٣٠)

أ - مواب ابنة ديبون (ف ١٥-١٦)

- في الوسط: وعدٌ بقاضٍ يطلب العدل ويجلس "في مسكن داود" (١٦: ٤-٥)
- ب - دمشق وإسرائيل (١٧: ١-١١)، الذي ما تذكر مخلصه (آ ١٠)
- في الوسط: وعدٌ بتوبة الإنسان، الذي لن ينظر إلى أوثانه (آ ٧-٨)
- ت - صَخْبُ شعوبٍ كثيرة، كصخب البحار، تذهب هباءً في المساء (١٧: ١٢-١٤)
- ث - كوش (ف ١٨) ومصر (١٩: ١-١٥)
- في الوسط: وعدٌ بعطايا يقدمها الكوشيون في جبل صهيون (١٨: ٧)
- X - إهداء مصر؛ إسرائيل مبارك في وسط الأرض ما بين مصر وأشور (١٩: ١٦-٢٥)
- ث^٣ - مصر وكوش (ف ٢٠)
- ت^٣ - صحراء البحر (٢١: ١-١٠). دومة (٢١: ١١-١٢) والعرب (٢١: ١٣-١٧)، مع موضوع "الحراسة طول الليالي
- ب^٣ - وادي الرؤيا (٢٢: ١-٢٥)، أي أورشليم التي لم ترَ فاعل الأحداث نبوءة أولى تُختتم بـ: "لن أغفر لهم هذا الجرم حتى يموتوا" (آ ١٤)
- إعلان موت شَبْنَا وإبداله بألياقيم، الذي يتسلّم مفاتيح بيت داود، يُظهر أنّ ذاك الحُكم لا يُسعد إلاّ القادة الأئمة.
- أ^٣ - صور، ابنة صيدون (٢٣: ١-١٨)
- تنتهي بإعلان مقدمة صور أرباحها "للرب" (آ ١٨)
- ٣ - نهاية أمبراطورية الشرّ، مع عاصمتها (ف ٢٤)
- أ - سكّان الأرض يبددون (آ ١-٦)
- X - في قلب الأرض، لا يبقى غير الأناض في المدينة (آ ٧-١٣)
- نشيد الحمد (آ ١٤-١٦ أ)
- أ^٣ - نهاية الأرض المرعبة (آ ١٦ ب-٢٣)

في النهاية، يُعلن الربُّ ملكًا "في جبل صهيون" (٢٣ آ)

نشيد الحمد ووعودٌ لإسرائيل (ف ٢٥-٢٧)

أ- نشيد حمد: الربُّ موئلٌ للبائس (٢٥: ١-٥)

ب - مآدبةٌ عامرةٌ لجميع الشعوب (٢٥: ٦-٨)

أ- نشيد حمد:

الربُّ يخلص خاصته ويحطُّ المتكبرين (٢٥: ٩-١٢)

المدينة الحصينة للأمة الوفية (٢٦: ١-٦)

X- مزمور: دعاءٌ إلى الربِّ (٢٦: ٧-١٨)

ب - وعدٌ بمذبحة سكان الأرض وموت لويثان (٢٦: ١٩-٢٧: ١)

أ- نشيد مديح الكرمة التي يُحرق الربُّ عنها الشوك والعليق (٢٧: ٢-٩)

ب - وعدان:

المدينة الحصينة تُهجر (٢٧: ١٠-١١)

بنو إسرائيل المشتتون يسجدون للربِّ كملكٍ في الجبل المقدَّس (٢٧: ١٢-١٣)

الشعبة الثانية تمحور انتباه القارئ على الأمم الوثنية، أو بالأحرى على أمبراطورية الشرِّ، وعاصمتها بابل وملكها؛ فهدمهم الكلِّي والنهائي معلنٌ عنه في الإطار المكوَّن في ١٣: ١-١٤ و٢٣ وفي ف ٢٤. في سفر أشعيا، ليست بابل أمةً وثنيةً ما بين أخريات، بل هي "مدينة الفوضى" (*qiryat tôhû*، ٢٤: ١٠)، عكس أورشليم، التي تفرض سيطرتها الظالمة على العالم أجمع (١٤: ٦، ١٣، ١٦-١٧، ٢١)، والتي يظنُّ رئيسها نفسه أسْمَى من الآلهة (١٤: ١٣-١٤). وبفارقٍ مع قصاص أمم أخرى، يجنِّد الربُّ ضدَّ بابل الجنود السماويين (١٣: ٢-٥)، ولعمله أبعادٌ كونية (١٠: ١٠-١٣)؛ ٢٤: ١٨-٢٠، ٢٣). مع ملكه، "يبيد نسل الأشرار" (١٤: ٢٠)، ممَّا يثير الحماس في الغرب كما في الشرق (٢٤: ١٤-١٦ أ). كان النبي يعلن في ١: ٩: لَصارت صهيون مثل سدوم وعمورة، ولكنَّ بابل "لا يسكنها أبدًا ساكن" (١٣: ٢٠)؛ يستأصل منها الربُّ "الأمم والبقية، والذرية والنسل" (١٤: ٢٢). بالنسبة إلى الساكنين في الأرض،

التي تحوي متواطئين، ولكن أيضًا ضحايا بابل، فلن يبقى منهم إلا القليل (٢٤: ٦). في المخرج من ذلك الانقلاب الشاسع، يملك الربّ القدير "في جبل صهيون وفي أورشليم، ويتمجد أمام شيوخ شعبه" (٢٤: ٢٣).

ما بين لוחي إزالة أمراطوريّة الشرّ مع عاصمتها، يحزّر أشعيا لائحة أمم، يصيها جميعها عمل الربّ القصاصي: آشور، الفلسطيين، موآب، آرام وإفرائيم، كوش ومصر، وبابل (بصفتها أمةً خاصّة؟)، أدوم وواحات الصحراء، وأورشليم وصور. جميع تلك الأمم وجميع تلك المدن تدمّر، ما عدا فلسطية (١٤: ٣٠). مع ذلك، ليس الموضوع إزالة كليّة. بالعكس، يتكلم أشعيا على بقيّة، أو على ناجين من موآب (١٥: ٩؛ ١٦: ١٤) وأرام وإفرائيم (١٧: ٣-٥ و٦)، وكذلك قيّدار (٢١: ١٧)، بينما يرى اهتداء مصر (١٩: ٢١-٢٣)، واستعادة نشاطات صور، التي ستكرّس مكاسبها للربّ (٢٣: ١٧-١٨). وإسرائيل الشمال وأورشليم ستريان لهما مصيرًا مماثلاً لمصير الأمم الأخرى.

في تلك اللوحة الكبرى حيث الكلام الدائم على تهديماتٍ ومذابح، تفترق ثلاثة نصوص بصوتٍ إيجابيّ. وكلّ مرّة، توجد تلك الكلمات في قلب توسيع حول تلك الأمة أو تلك الأخرى. في بدء ف ١٤، وفي ملء جوّ الإثارة الأولى لنهاية بابل، يقول أشعيا ما يعني ذلك الحدث لإسرائيل:

١ الربّ سيرحم بيت إسرائيل، ويعود فيختارهم شعبًا له. يريحهم في أرضهم؛ فيأتيهم الغريب وينضمّ إليهم.

٢ والشعوب الذين أخذوهم وجاؤوا بهم إلى أرضهم، سيمتلّكهم بيت يعقوب في أرض الربّ، عبيدًا وإماءً. ويسبون الذين سبّوهم، ويستولون على الذين سخّروهم. تعيدنا العبارة "بيت يعقوب" إلى ٢: ٥، النصّ حيث هو مدعوّ ليلسلك في نور الربّ. يمكن إذا افتراض أنّ النبيّ يتكلم هنا على إسرائيل الأمين، لا على الأمة الإسرائيليّة التي ستبّاد مثل الآخرين (١٧: ١-٦). إنّ نهاية الإجماع والعودة إلى أورشليم تعنيان إسرائيل، ولكن أيضًا شعوبًا أخرى؛ وبالعكس تصريحات سابقة، مع هذا، فتلك الشعوب ستخضع للإسرائيليين. كلّ تصريحٍ يعلن مظهرًا من العالم الجديد. كلّ لوحة جديدة لا تنوب عن

سابقاتها، بل تضيف إليها لونا آخر.

في ف ١٦، إعلان النكبات التي ستصيب موآب يقطعها في وسطها نصّ مُلغزٌ يعني أورشليم. الموضوع أولاً هو إرسال حمل إلى "جبل ابنة صهيون" (آ ١)؛ ثم يتكلم النبي على "بنات موآب" اللواتي يأتين ليلجأن إلى أورشليم ويجدن فيها استقبالا (٢٢-٤٤أ). ويتابع:

٤ حين يبيد الظلم، وينتهي الدمار، ويفنى في الأرض المضطهدون،
 ٥ يثبت عرش قائم على الصدق، ويجلس عليه بثبات في مسكن داود،
 قاضٍ يطلب العدل ويسارع إلى الإنصاف.

هذه الكلمات هي صدى لـ ٩: ١-٦، مع نهاية الإبادة، ومجيء رئيس جديد، في الوقت نفسه، فالملك المثالي لابن لداود، موصوف بالصدق والعدل، يوافق ما كان أعلن عنه في ١١: ١-٥.

النص الثالث الإيجابي هو المدهش بالأكثر. في منتصف التوسّع الطويل على مصر وكوش، الذي يشغل هو نفسه قلب الشعبة كلها، في ف ١٩، نقرأ:

١٨ في ذلك اليوم، يكون في أرض مصر خمس مدن تتكلم بلغة كنعان، وتحلف باسم الربّ القدير، يقال لإحداها مدينة الشمس.

١٩ وفي ذلك اليوم، يكون مذبح للربّ في داخل أرض مصر، ونصب مرفوع للربّ قرب حدودها.

٢٠ علامة، وشهادة للربّ القدير في أرض مصر؛ فإذا ما صرخ المصريون في ضيقهم، أرسل لهم مخلصاً ومحامياً، فينقذهم.

٢١ ويُعلن الربّ عن نفسه لهم، فيعرفون الربّ، في ذلك اليوم، ويعبدونه بالذبيحة والتقدمة، وينذرون له نذوراً، ويوفون بها.

٢٢ ومع أنّ الربّ ضربهم، فإنّه يشفيهم، حين يرجعون إليه، ويستجيب لهم.

٢٣ وفي ذلك اليوم، يكون طريق من مصر إلى أشور، فتجيء أشور إلى مصر، ومصر إلى أشور، تعبد مصر الربّ مع أشور.

^{٢٤} وفي ذلك اليوم، تكون إسرائيل ثالثاً لمصر وأشور، بركة في وسط الأرض.
^{٢٥} ويمنح الربّ بركته قائلاً: مباركٌ شعبي مصر، وصنعة يدي أشور، وبنو إسرائيل ميراثي (الذين اخترتُهم).

هل إنّ آ ١٨-٢٠ تتكلّم على الجماعات اليهودية في أرض مصر، كما يظنّ عدّة شرّاح؟ النصّ ليس واضحاً، وتسمح آ ٢١ أيضاً بتأويلها في خطّ اهتداء قسم من سكّان مصر إلى الربّ. إنّها مصر الناجية التي "ستعرف الربّ" وتُشفى بعد ضربتها. في آ ٢٤-٢٥، إنّ الوعد المقطوع مع إبراهيم في تك ١٢: ٢-٣ الذي يتمّ: إسرائيل هو بركة لجميع الشعوب في داخل الأرض، محاطاً بمصر وأشور. لم يعد الأمر هنا مسألة استيلاء، بل يشغل إسرائيل مع هذا مركزاً محورياً.

إنّ شعبة كلمات أشعيا حول مصيبة الأمم الوثنية تعني نهايةً إمبراطورية الشرّ، التي يجب تمييزها عن كلّ شعبٍ بنوع خاصّ. مثل الشعبة السابقة، تنتهي بقسم ذي طابع ترنيميّ، وهو هنا موسّع بصورةٍ خاصّة (ف ٢٥-٢٧)، مع أربعة أناشيد حمد (٢٥: ١-٥؛ ٩: ١٢؛ ٢٦: ١-٦؛ ٢٧: ٢٧؛ ١٠: ١١-١٢ و ١٣-١٤). في قلب التوسيع، يبرز مزمور (٢٦: ٧-١٨): فريقٌ يعبر عن نفسه بـ "نحن" (أنظر ١: ٩، ١٠؛ ٢: ٥؛ ٧: ١٤؛ ٩: ٥، إلخ). يتوجّه نحو الربّ إلهه ليقول له بأيّ نفاذ صبرٍ ينتظر حُكمه على "الأرض" و"سكان العالم" (*yošbèy tébél*، آ ٩، ١٨). هذا الفريق يرى نفسه كامرأةٍ تعاني آلام المخاض، ولكن بدون أن تضع في العالم الولد المنتظر (آ ١٧-١٨؛ أنظر بمفارقة ٦٦: ٧-٩).

صلاة الطلب هذه محاطةٌ بأناشيد حمدٍ ووعود. قبل المزمور، هنالك ترانيم تُغنى للربّ، ملجأ الضعيف، والذي يعطي الذين يرجونه مدينةً مصنوعة، بينما مدينة الغرباء المتشامخة تُهدم إلى الأبد (٢٥: ١-٢٦: ٦). في وسط هذه الأناشيد، يرّ وعد (٢٥: ٦-١٠).

^٦ في جبل صهيون، يهتّي الربّ القدير لجميع الشعوب مآدبةً عامرة، بلحوم العجول المسمنة، والمخاخ، والخمور الصّرف.

^٧ ويزيل الربّ، في هذا الجبل، غيوم الحزن التي تخيّم على جميع الشعوب،

والشباك التي تمسك جميع الأمم.

^٨ ويبيد السيّد الربّ الموت إلى الأبد. ويمسح الدموع من جميع الوجوه، وينزع عار شعبه عن كل الأرض. هو الربّ تكلم!

^٩ ويقال، في ذلك اليوم: هذا إلهنا! إنتظرناه، وهو يخلّصنا. هذا هو الربّ: إنتظرناه، فلنبتهج، ونفرح بخلّاصه!

^{١٠} يد الربّ تستقرّ في هذا الجبل.

يعني التحرير "جميع الشعوب" التي كانت مستعبدة من قبل أمباطورية الشرّ، ولكنها كانت ترجو الربّ. يجب أن يفهم هذا الوعد بعد المذابح المذكورة منذ ف ١٤: الشعوب تقتصر على القسم الأحسن. والمأدبة الكبرى "على هذا الجبل" (٦٤، ٧، ١٠) تعيد بدون شك إلى وليمة موسى، وهارون، ونداب، وأيهو وشيوخ بني إسرائيل السبعين على جبل سيناء، حين عقد العهد (خر ٢٤: ٩-١٠).

بتعبير آخر، سيمتدّ العهد إلى جميع الشعوب التي تنوافد إلى الجبل لتتقبل عليه شريعة الربّ (٢: ٢-٤؛ رج "شعبي مصر" ١٩: ٢٥)؛ جبل صهيون هو، رمزياً، سيناء جديدة.

بعد المزمور، مجموعة من الوعود تعبّر عن استجابة الصلاة (٢٦: ١٩-٢٧) مع إيماءة (voilet) شاحبة (نهاية أمباطورية الشرّ الممثل بساكني الأرض ولويثان، نهاية المدينة الحصينة، عاصمتها)، وإيماءة إيجابية (تجمّع الإسرائيليين المشتتين وعبادة الربّ على جبل صهيون). في وسط تلك الوعود يرنّ نشيد الكرمة الجديد، الذي يقبل نشيد ٥: ١-٧: لم يعد الربّ "غاضباً على الكرمة"، التي تمثّل إسرائيل، ولكنه يقاتل الشوك والعليق اللذين يخنقانها (٢٧: ٢-٩). هكذا، حول المزمور المحوريّ في ف ٢٥-٢٧، فالأناشيد السابقة مُمعّظة بمستقبل الأمم والوعود التالية بمستقبل إسرائيل. في النهاية، جميع "المشتتين في أرض آشور، والمشرّدين في أرض مصر، سيسجدون للربّ في الجبل المقدّس، في أورشليم" (٢٧: ١٣)، هذا ما يوافق المرحلة الأخيرة من اللوحة الكبرى لنهاية أمباطورية الشرّ (٢٤: ٢٣).

الشعبة الثانية من السفر تخوّل تحديد مظهرٍ أساسيٍّ للعالم القادم: المكان الذي تحتلّ الأمم فيه. لن يكون ذلك انتصاراً إسرائيل على الشعوب المحيطة به، بل النهاية

القطعية لجهازٍ واسع يفرض على جميع الشعوب شكلاً من الاستعباد. أمبراطورية الشر التي عاصمتها بابل ستجزأ، والمتوطنون معها يُنهون، إسرائيليّين كانوا أم وثنيين، ولكن سيكون ناجون في كل مكان. الشعوب المحرّرة ستعبد الرب، إمّا على أرضهم الخاصّة (١٩ : ١٩ - ٢٥)، وإمّا صعوداً إلى "جبل صهيون" (٢٥ : ٦ - ٧). مع هذا، يبقون مميّزين عن إسرائيل، وفي أورشليم، المركز الجديد للعالم، سيملك أخيراً ملكٌ عادل، "في مسكن داود" (١٦ : ٤ - ٥).

أش ٢٨-٣٥

١- ويلٌ لإفرائيم وترميم بقية (٢٨ : ١ - ١٣)

٢- ويلٌ وترميمٌ لأورشليم (٢٨ : ١٤ - ٣٢)

رغم مجموعةٍ من *hōy*، "ويلٌ!" (٢٩ : ١، ١٥، ٣٠ : ١، ٣١ : ١، رج ٢٨ : ١، ٣٣ : ١)، يصعب في هذه الشعبة تمييز ترتيبٍ منطقيّ. تسيطر موضوعاتٌ عدّة متداخلة: سقوط الأمم المتعدّية والمتشامخين، العمى الإراديّ وشفاءه، وعود سلامٍ وأمانٍ لصالح صهيون، مملكة الرب.

٣- ويلٌ للمدمر وانتصار أورشليم (٣٣ : ١ - ٢٤)

الخاتمة: ويلٌ أدوم وانتصار أورشليم (الفرقان ٣٤-٣٥)

أ- زوال أدوم (ف ٣٤)

أ - انتصار أورشليم: شفاء العميان، طريقٌ نحو أورشليم، التأمين والفرح (الفصل ٣٥)

هذه الشعبة الثالثة تتّصف بتكرار كلماتٍ تُفتتح بصرخة حداد *hōy* (٢٨ : ١، ٢٩ : ١، ١٥، ٣٠ : ١، ٣٣ : ١)، ولكن هذه الدلائل الشكلية لا تتوافق وتقسيمًا موضوعاتيًا يمكن تمييزه. بهذه النظرة، إنّه، برأبي، القسم من السفر، الذي هندسته هي الأقلّ سهولةً للقراءة، مع تناوب كلماتٍ تدين أورشليم وكلماتٍ تؤيّدها؛ الويل المعلن ليس محيّرًا، بل هو محدّدٌ في الزمن أو محجوزٌ لفريقٍ خاصّ. في الأول وفي الآخر، تبرز مجموعتان صغيرتان: إنذار إفرائيم (٢٨ : ١ - ١٣)، وعلى الطرف الآخر، إعلان نهاية

المدمر ونتائجها الإيجابية لأورشليم (ف ٣٣). ف ٣٤ و ٣٥ اللذان يتكاملان كوجهين لحقيقة واحدة، يكونان مقدمة القسم الأول كله من السفر (ف ١-٣٥).

أبعد من كلمات الحكم، نُظهر ما يدلّ على إعلان العالم الجديد. عناصر عدّة من النصّ تثبت ما يعرفه القارئ إلى الآن. هكذا نجد في ٢٨: ٥ معلومة البقية (*šē'ār*) من شعب الربّ، المعدّ لمصيرٍ مجيد؛ بما أنّ هذه الكلمة تتبع إعلان الويل الذي سيضرب "إكليل الكبرياء سكارى إفرائيم" (آ ١-٤)، فهي تُظهر أنّها تقصد سَكَنًا متواضعين، ضحيّة أنخاب السامرة. ولمرّة أخرى، الكارثة يجب ألاّ تبيد أُمَّةً بكاملها، بل أن تزيل المتشامخين الذين يسحقون الفقراء.

إنّ مضمونيّة (*thématique*) ثانية تأتي في سياق رؤىٍ معروفةٍ هي تحرير صهيون. تهاجم المدينة بـ "جموع الطغاة" (٥: ٢٩)، أي "جمهور الأمم" (٧-٨: ٢٩)، ولكنّ الربّ سيتدخل ليزيل المعتدين (٥: ٢٩؛ ٨-٥: ٢٩؛ أنظر أيضًا: ٣١: ٨-٩). تدور المعركة في أورشليم (٣١: ٩). إنّه ينزل للقتال على جبل صهيون ويحتمي أورشليم (٣١: ٤-٥)، ويملاها إنصافاً وعدلاً (٣٣: ٥؛ رج ٢٨: ١٦ ب-١١٧ أ)، فيفرغ الخاطئون الكافرون (٣٣: ١٤)، بينما شعب صهيون لن ييكي بعد اليوم (٣٠: ١٩). في النهاية، ستعهد المدينة أماناً عظيماً، كما نقرأه في ٣٢: ١٧-١٨؛ ٣٣: ١٦، وخصوصاً في ف ٣٣:

٢٠ أنظروا إلى صهيون، مدينة أعيادنا (الليتورجية): فترى عيونكم أورشليم، ترونها مسكنًا مطمئنًا، خيمة لا تُنقل من مكانها. أوتادها لا تُقلع إلى الأبد، وحبلٌ من حبالها لا يَنْقطع.

٢١ حيث الربّ يُظهر عظمته.

على مثال إعلان سقوط أمبراطورية الشرّ (٢٤: ٢٣) ومقدمته الرومنسيّة (٢٧: ١٣)، تظهر ملوكية الربّ تقريباً في خاتمة الشعبة: "لأنّ الربّ حاكمنا، ومُشرّعنا، وملكننا، ومخلصنا" (٣٣: ٢٢؛ أنظر أيضًا آ ٥). هذا الإعلان يتبع رؤية أورشليم في أمان مرتبطٍ بها. نلاحظ احتفال الذكر المثلث للربّ، ولكن أيضًا استعمال الفعل *yāšā'*، "خلص"، كما في نهاية الشعبة الأولى (١٢: ١، ٢، ٣).

أش ٢٨-٣٣ يدعم إذًا للقارئ الانتظارات التي كانت سابقًا انتظاراته. موضوعان

آخران هما جديدان، جزئياً على الأقل.

أولاً، المستهزون، حكام أورشليم يقولون: "قطعنا عهداً مع الموت" (*berit* 'èt - mawèt) (٢٨: ١٥)، ويُلقى العهد قريباً (آ ١٨). نتذكر: لقد وعد الرب أن يُبِيد الموت (٢٥: ٨)، في إطار وليمة الشعوب المحررة من أمبراطورية الشر. والثابت إن تلك الأمبراطورية هي أمبراطورية الموت. بابل هي عنها الصورة المركزية، ولكن لها حلفاء محلّيون، وحتى في أورشليم.

هنالك موضوع آخر متواتر في هذه الشعبة، بالترتج بالسكر بالخمير، هو موضع رفض الرؤية الواضحة (الغرور) (٢٨: ٧-١٣؛ ٢٩: ٩-١٢؛ ٣٠: ٩-١١)، الذي يمتد في رفض "الثقة" بالرب (٣٠: ١٥). العمى المعلن في قصة إرسال النبي الكبرى (٦: ٩-١٠) يتحقق: الشعب رؤياه غامضة، لا يفهم شيئاً من الرؤيا النبوية (*hāzût*)، "كأقوال سفر مختوم" (٢٩: ١١)؛ فبأي سفر يمكن القارئ أن يفكر، إن لم يكن في رؤيا (*hāzôn*؛ ١: ١) النبي أشعيا؟ الأقوياء غير قادرين أن يروا ما يعلن عنه النبي: الويل القريب لجميع الطغاة والانتصار للأبرار. بعد هذا بقليل، يعلن النبي شفاء العليلين:

"في ذلك اليوم، يسمع الصم أقوال السفر؛ وتُبصر عيون العمي، بعد انغلاق على السواد والظلام" (٢٩: ١٨).

هذا الشفاء يجب أن يفهم بمعنى اهتداء القلوب المقساة. الإنسان المُشفى من عماه يتقبل تعاليم الرب: يعرف أن الرب يعمل بحكمة، في الوقت الذي يريده، وبطريقة مؤقلمة على كل وضع (٢٨: ٢٣-٢٩؛ ٣١: ٢)، ويهتدي أيضاً من عبادته الأوثان. كل هذا يُجبر على العدول عن رؤية بسيطة إلى هذا الحد، كما لو أن المجتمع كان يُقسم ما بين طغاة مارقين وضحايا أمناء للرب: حتى الذين يشكّلون "البقية" هم عميانٌ وعليهم أن يهتدوا! هذا فعلاً ما كان يعني سابقاً حضور شَار يشوب بن أشعيا إلى جانب أبيه (٧: ٣)، "البقية منهم ترجع" (١٠: ٢١).

يشكّل ف ٣٤ و ٣٥ مخرجاً ذا حدّين، هما كخلاصة في آن لكل القسم الأول من السفر وللشعبة الثالثة الكبرى. يشكّل الفصلان مجموعة واحدة بوجهها السلبي، ثم بوجهها الإيجابي.

بعكس ما كُتب غالبًا، ليس ف ٣٤ مكرسًا للحكم "ضدّ أدوم" فحسب، بل لحكم الربّ "على جميع الأمم" (آ ٢)، ينزل عليها العقاب. إنّ الحدث ذا البُعد الكونيّ، كما في ١٣: ١٤-٢٣ وفي ف ٢٤، هو أيضًا، مرّةً أخرى، إعلانٌ لنهايةٍ حقيقيّةٍ للعالم الوثنيّ بمجموعه. مع هذا ومع فاروق هذين النصّين، تنوب أدوم عن بابل كعاصمة: تكرير الخرائب المسكونة إلى الأبد بالحيوانات البريّة ينطبق مبدئيًّا على مدينة، وليس على بلدٍ بكامله. مع هذا، لم تلعب أدوم مطلقًا دور قوّةٍ عظيمةٍ لعبتها بابل: ليس هو إلّا تبدّلٌ أخير، بحجم متواضع.

الويل النهائيّ للعالم الشرّير يقابله، في ف ٣٥، إنتصار صهيون، في إطارٍ من الفرح الكبير. في الفصل السابق (٣٤)، كان "سقوط أوراق الكرم والتين" (آ ٤) وخرائب أدوم "تكون مسكنًا للثعالب" (آ ١٣). هنا، بالعكس، تجري الأنهار في الصحراء فتخضّر (آ ١، ٦-٧)، وحيث يسكن بنات آوى يصبح حديقة (آ ٧). هذا الانقلاب الكونيّ يقابل تبدّل فريق: الضعف يتحوّل قوّة (آ ٣-٤)، والعلل الطبيعيّة تُشفى (آ ٥-٦). يحدث هذا بمجيء الله نفسه (آ ٤ و ٨)، ولكن أيضًا برجوع "الذين فداهم الربّ" (آ ١٠؛ ١: ٢٧). نقول إنّ النصّ لا يحدّد من هم أولئك الناس: يفكر بالجماعات اليهوديّة في الشتات، ولكن لا ننسىّ أنّه، في الشعبة الكبرى حول نهاية أميراطوريّة الشرّ، هنالك بقيّة من كلّ أمةٍ هي مخلصّة من الطغيان. هذه اللوحة هي كمنقطة بلوغٍ لجميع الوعود: إنّها تعلن ما سيوسّع به في ف ٤٠-٥٥.

ثالثًا: في قلب السفر: الملك الأمين (أش ٣٦-٣٩)

تهديد أورشليم بالموت وتحريرها إزاء آشور (ف ٣٦-٣٧)

مرض حزقيّا المميت وشفائه (ف ٣٨)

نشيد حزقيّا (٣٨: ١٠-٢٠)

وفدّ من البابليين إلى أورشليم (ف ٣٩)

تشغل القصص حول حزقيّا القسم المحوريّ من السفر (الشعبة الرابعة) التي تحدث المرور ما بين منحدرية: تبدأ القصص مع التهديد الأشوريّ (ف ٣٦-٣٧)، وتكتمل

مع الوفد البابليّ إلى أورشليم وإعلان النفي الكبير (ف ٣٩). ما بين الاثنين، وفي قلب الشعبة المحوريّة، نقرأ تاريخ مرض الملك المميت وشفاءه (ف ٣٨).

النقطة المشتركة الصغرى الثلاث بين الشعب هي عمل حزقيّا التقريريّ (٢٩ إشارة)، في حين أنّ ذلك الملك لم يكن بعد قد سمّي في السفر، ما عدا في عنوانه (١: ١). في المقدّمة المأساويّة للتخطير الأخير الذي وجّهه إليه موفدو ملك آشور (ف ٣٦-٣٧)، يبرهن حزقيّا عن موقفٍ عجيب. في المكان نفسه حيث أبوه آحاز كان قد رفض أن يصغي إلى النبيّ ولم يكن له ثقةٌ تجاه الربّ ("قرب قناة البركة العليا، في طريق حقل القصار"، ٧: ٣؛ ٣٦: ٢)، يختار حزقيّا العكس: يسأل النبيّ أن يتوجّه إلى الربّ بصلاة (٣٧: ١-٤). قصّةٌ شبيهةٌ تتكرّر حين يُرسل ملك آشور رسلاً آخرين: يصعد حزقيّا إلى الهيكل، ويدعو الربّ لنجدته (٣٧: ١٤-٢٠). كذلك أيضًا، حين يعلم الملك أنّه مصابٌ بمرض مميت، يتوجّه إلى الربّ (٣٨: ٢-٣). بعدما شُفي من مرضه، يقول نشيد شكر (٣٨: ٩-٢٠). أخيرًا، حين يعلمه النبيّ أشعيا بأنّ بابل ستأتي يومًا وتنهب مقتنيات بيته وتجلو البعض من صُلبه، تبقى ردّة حزقيّا إيجابيّةً تجاه الربّ. باختصار، إنّ حزقيّا هو في آنٍ نقيض آحاز والأشوريّين، ذوي الخطب المملأى بتشامخٍ مصابٍ بمرض العظمة.

إنّ حزقيّا هو ملك يهوذا الوحيد المقدّم بصورةٍ إيجابيّة. كان أشعيا قد أعلن عن مجيء رئيسٍ من نسل داود مرتبطٍ بالربّ، يهّمه الحقّ والعدل (٩: ٥-٦؛ ١١: ١-٥؛ ١٦: ٥؛ رج ٣٢: ١). يوافق حزقيّا جزئيًّا هذا الوصف، ولكنّه لا يزال ينتمي إلى عصر النبيّ، فليس هو إذًا من يجب أن يملك "في ذلك اليوم" في العالم الجديد. ليس هو الملك المثاليّ الذي ينتظره النبيّ، بل هو صورته فحسب. الأهميّة التي يأخذها في الشعبة الوسطيّة من السفر، مباشرةً قبل زمن تعزية صهيون، تحوّل القارئ أن يكون فكرةً أوضح عن المسيح، بدون أن يذوب فيه.

إنّ تاريخ الوفدين الأشوريّين إلى حزقيّا، وانكسار العجيب للمحتلّ وقتل ملك آشور (ف ٣٦-٣٧) يستبق على طريقته الانقلاب الكبير المعلن لعهدٍ لاحق. قبل بابل وأمباطوريّة الشرّ، أجبر الربّ قوّة آشور التي لا تقاوم بشريًّا على فك خناقها على صهيون. الكلام الكبير الذي قاله النبيّ في شأنه (٣٧: ٢٢-٣٥) يمكن أن يُقرأ كتصويرٍ

مسيقٍ لما سيحصل بسيد العالم الذي يريد أن يسحق أورشليم. في عباراته الأولى، يتكوّن المقال حول التعارض ما بين القوّة المتشامخة التي سيضعها الربّ، وصهيون التي يحميها ويؤمن لها المستقبل. نرى في هذا مقاصد تثبت الوعود المتعلقة بالبقية الناجية على جبل صهيون:

٣١ يعود الناجون من ذرية يهوذا يغرسون جذورهم في الأرض، ويُخرجون ثمرهم من فوق.

٣٢ فمن أورشليم تخرج البقية، ومن جبل صهيون يخرج الناجون. غيرة الربّ القدير تفعل ذلك.

إنّ نهاية الآ ٣٢ هي مماثلة لنهاية ٩: ٦، في ختام وعدٍ بملك مثاليّ؛ ينتهي حديث أشعيا في ف ٣٧ بالطريقة نفسها، مع ذكر "داود". يظهر إذاً ثابتاً أنّ خلاص صهيون مرتبطٌ في آ بصورة ملكيّة وبوجود بقية (أنظر أيضاً ٣٧: ٤).

القصة الثابتة، في ف ٣٨، تخبر بمرض حزقيّا وشفائه العجيب. هنالك تماثلٌ ما بين هذا التاريخ والتاريخ الذي يسبقه: فصهيونُ كما ملكها عليهما أن يجابها تهديداً بالموت، ولكنهما يُظهران ثقتهم بالربّ الذي يخلصهما. التوازي مكتوبٌ في النصّ نفسه، حين يُكلّف أشعيا بأن يقول للملك: "سمعتُ صلاتك، ورأيتُ دموعك. وها أنا أطيل أيامك خمس عشرة سنة، وأنقذك من يد ملك آشور، وأحمي هذه المدينة" (آ ٥-٦). هذا الإعلان هو مفاجئٌ إذ إنّ التهديد الأشوريّ بطل منذ نهاية ف ٣٧! كذلك يعلن حزقيّا في النشيد حيث يحمّد الربّ لأنّه انتزعه من الموت: "الربّ في قربه: سيحيون (yihyû)" (آ ١٦)؛ فأبعد من حزقيّا نفسه، التأكيد "سيحيون" في صيغة الجمع يقصد ساكني أورشليم المهلّدين بالجيش الأشوريّ. يمثّل مرض حزقيّا المميت وشفاءه تاريخُ شعب الربّ، موضوع السفر كلّّه. الحادثة موجودةٌ تماماً في وسط السفر، وذلك لا يمكن أن يكون صدفة.

تُخبر الجهة الثابتة من الشعبة الوسطية عن زيارة وفدٍ بابليّ لأورشليم (ف ٣٩) مع إعلان أحداث السنوات ٥٩٨-٥٨٧ (آ ٦-٧). بات القارئ يعرف أنّ بابل ستفرض سيطرتها على العالم، ولكنها لاحقاً ستكون عدماً. ذلك يُدخل في القسم الثاني الكبير من السفر: عزاء صهيون.

رابعًا: المراحل الأولى لعزاء صهيون (أش ٤٠ - ٥٥)

إنطلاقًا من ف ٤٠، تترك رؤيا أشعيا الجيل الثامن وتواجه مرحلةً تالية، حيث تتدخل بالتحديد بابل وصورة قورش. الحديث-البرنامج الصغير الوارد في رأس هذا القسم الثاني من السفر يضعه تحت علامة تعزية شعب الرب، الموضوع الذي سيُكرَّر مرَّاتٍ عدَّةً حتَّى ف ٦٦. الآن، يحقق الرب مواعده: هو يعمل ليحرِّر خاصَّته وينشئ العالم الجديد.

نظير القسم الأوَّل الكبير، يُقسم الثاني إلى ثلاث شُعب. الاثنان الأوليان مبنيتان في ثلاث شُعبٍ صغيرة، على مثال السابقات، بينما الثالثة تقيّد عن هندسةٍ خاصَّة، حيث جميع العناصر تتجاوب حول محورٍ مكوّنٍ من صعود الشعوب إلى صهيون (ف ٦٠-٦٢). هذا التنظيم الخاص يعطي ف ٦٥-٦٦ انسجامًا قويًّا جدًّا. يُلاحظ إضافةً إلى ذلك ليس أنّ الأفق التاريخي للقرن الثامن غائبٌ عنه فقط، بل إنّ المراجعات إلى الجيل السادس (قورش والخروج من بابل) قد اختفت أيضًا. يدفع ذلك إلى قراءة هذه الشعبة الأخيرة كنقطة بلوغ العمل الإلهي، أو بالتفضيل "زمن النهاية". الشعبة السابعة ستعالج لوحدها، أمّا بالنسبة إلى الاثنتين الأولىين (٤٠: ١٢-٤٨؛ ٤٩-٥٥) فتسبقها مقدّمة موجزة (٤٠: ١-١١).

أش ٤٠: ١-١١

يعطي هذا التمهيّد مقدّمةً موجزةً لكلّ القسم الثاني من السفر. يُفتتح بخطابٍ (آ ١-٥) يشكّل مُنبئًا عن الخطاب الافتتاحي لِ ١: ٢-٢٠. الربّ قاصص الشعب المذنب، ولكنّ سيرته تنقّت، فقد حلّ زمن العزاء (آ ١-٢). الربّ سيقطع "البريّة" ويعود بقوةً إلى أورشليم (آ ٣، ٥، ٩-١١): يفِي بكلامه (آ ٦-٨)! بكلام آخر، سيتمّ كلّ ما وعد به في القسم الأوّل من السفر. يجب قراءة الفصول التالية في ضوء تلك الوعود.

في الوقت نفسه، تعلن هذه المقدّمة المواضيع التي ستُعرض حتَّى ف ٦٦: عزاء صهيون (آ ١؛ رج ٤٩: ١٣-١٧؛ ٥١: ٣، ١٢؛ إلخ)، ولكن أيضًا الانقلاب الكوني الكبير (آ ٤؛ رج ٤١: ١٧-٢٠؛ ٤٢: ١٥؛ إلخ)، ونهاية "كلّ بشرٍ لُعشب"، وكرهر

الحقل" (آ ٦-٨؛ رج ٤٠: ٢٣-٢٤)، و"يظهر مجد الرب، ويراه جميع البشر" (٥٥؛ رج ٦٠: ٢-١)، وجبل صهيون كمكان تجتمع واستقبال الرب (آ ٩-١١؛ رج ٦٠-٦٢).

أش ٤٠: ١٢-٤٨: ٢٢

المقدمة: الرب كَلِي القدرة (٤٠: ١٢-٣١)

١- الأمم والآلهة لا يسعها أن تقاوم الرب الذي يُرسل قورش

نشيد الحمد (١٠-١٣)

٢- إسرائيل، أصمٌ وأعمى منذ زمنٍ طويل، يعي قدرة خلاص الرب الذي سيُسقط

الأصنام (٤٢: ١٤-٤٤: ٢٢)

نشيد الحمد (٤٤: ٢٣)

٣- الرب ينتدب قورش وسيقلب بابل (٤٤: ٢٤-٤٨: ١٩)

نشيد الحمد (٤٨: ٢٠-٣٠)

الشعبة الخامسة المكوّنة من أناشيد الحمد تؤكّد النصّ في ٤٢: ١٠-٢٣؛ ٤٤: ٢٣؛ ٤٨: ٢٠-٢١. تخوّل هذه الأناشيد معرفة مقدّمته (٤٠: ١٢-٣١)، يتبعها ثلاث توسّعات متتالية (٤١: ١-٤٢: ٩؛ ٤٢: ١٤-٤٤: ٤٤؛ ٤٤: ٢٤-٤٨)؛ تدلّ هذه الأناشيد أيضاً على الموضوع الأساسي للشعبة كلّها: يُخرج الربّ شعبه من بابل، كما أخرجها في غابر الزمن من مصر. تلك هي "الصنائع الجديدة" (٤٢: ٩؛ ٤٣: ١٩) التي يحقّقها.

ما هو وضع العالم الجديد وإسرائيل حين يعلن الربّ عزاء شعبه؟ في نهاية الشعبة يرنّ صراخ: "من أرض بابل اخرجوا، من الكلدانيين اهربوا" (٤٨: ٢٠؛ رج ٥٢: ١٢). اليهود لم يعودوا بعد من الجلاء. لا تزال بابل مركز الأمبراطورية الشاسعة. سمّتها في أنّ عبادتها الأوثان وتشمخها: إنّها تعبد بيل ونبو (٤٦: ١)؛ تُدعى "سيّدة الممالك" (٤٧: ٥؛ رج ١٣: ١٩)، وتدعى: "ما من أحدٍ غيري" (٤٧: ٨، ١٠). الذين يصنعون الأوثان بشر، وليس لها أيّ سلطان (أنظر خصوصاً ٤١: ٢١-٢٤؛ ٤٢: ١٧؛ ٤٤: ٩-٢٠)، والربّ حكم على المتشمخين منذ بدء السفر.

إنّ نهاية بابل إذا مقرّرة (٤٧: ١-٥؛ أنظر أيضاً ٤٣: ١٤؛ ٤٦: ١-٢؛ ٤٧:

١٤). "حكّام الأرض يكونون كالهباء" (٤٠ : ٢٣). وسيلةٌ ويلهم يكون قورش، السيّد المرسل من قبل الربّ. أليس ذلك تحقيقاً ما أعلن عنه في ف ١٣-١٤، ٢٤؟ للحدث أبعاداً كونية: تُخرّب الجبال، والأنهار تُنشف، وبحيرات المياه تُجفّ (٤١ : ١٨-١٩؛ ٤٢ : ١٥-١٦؛ ٤٣ : ١٩-٢٠؛ ٤٤ : ٣، ٢٧). العالم يُقلب رأساً على عقب. النظام القديم يترك المكان لنظام مختلف، يظهر كنيضٌ للأول. والباعث على الخلق، الحاضر كلياً في هذه الصفحات، يجري في الاتجاه نفسه. وهكذا، يقع عمل قورش بموازاة عمل الخلق. في الذاكرة البيئية، "خلق" (*bārā*) لا يعني "صنع من لا شيء": إنّه يعني بالأحرى غلب قوى الخلاء، وأعطى العالم نظاماً جيّداً، كما يرويه تك ١. إنّ ذلك أمبراطورية الشرّ وتحرير ضحاياه: برنامج الربّ هو حقاً تميم ما كان قد أعلن في شعبة "الكلمات على الأمم". هل هذا الإتمام النهائي، أم هو صورةٌ لحدثٍ أكبر بعد؟ لا شيء في النصّ يخوّل البتّ.

يجب أن يؤثر تحوّل العالم أيضاً على يعقوب-إسرائيل المجلوّ، و"المُتعب" و"فاقد القدرة" (٤٠ : ٢٩). الشعب استحقّ مصيره (٤٣ : ٢٢-٢٨). يتحقّق أشعيا أنّه لم يفهم بعد شيئاً من العمل الالهيّ. يضرب العمى المعلن في ٦ : ٩-١٠ أيضاً الشعب (٤٢ : ١٦، ١٨-٢٠، ٢٣؛ ٤٣ : ٨؛ ٤٨ : ٨). ما هو إذاً ذلك الشرّ الذي يُقرح؟ يظهر أنّه قبل كلّ شيءٍ نقصٌ في الثقة بإلهه، والربّ يجهد بتطمينه، بالتكرار على مسمعه أنّه اختاره (٤١ : ٨، ٩؛ ٤٤ : ١-٢؛ الخ)، وهو عزيزٌ على قلبه (٤٣ : ٤)، وأنّه معه (٤١ : ١٠؛ ٤٣ : ٥)، وأنّه نصيره (٤١ : ١٣-١٤؛ ٤٣ : ١-٣؛ ٤٦ : ٣-٤). على إسرائيل أن يمرّ من موقف آحاز غير المؤمن (ف ٧) إلى إيمان حزقيّا (ف ٣٦-٣٩). الربّ يمحو معاصيه (٤٣ : ٢٥؛ ٤٤ : ٢٢)، ويدعوه ليكون خادمه (٤١ : ٨-٩؛ ٤٣ : ١٠؛ ٤٤ : ١-٢، ٢١؛ *ébed*، رج ٤٥ : ٤)، "يقيم العدل في الأرض". جعله "عهداً للشعوب ونوراً للأمم" (٤٢ : ١-٧). هذا التعبير المزدوج يبقى هنا لغزويّاً؛ يجد في ما بعد معنًى حسياً أكثر، ولكن يمكن الملاحظة منذ الآن أنّ رسالة خادم الربّ تعني في آنٍ الشعب والأمم الوثنيّة.

تبان لي هنا ضرورة تحديد هويّة خادم الربّ الذي يلعب دوراً تقريرياً في النصف الثاني كلّ من سفر أشعيا. في إطار قراءةٍ متزامنة، لا يمكن أن يكون الخادم المغفل

في ٤٢ : ٤١-٤ وفي نصوص أخرى، مختلفًا عن الخادم يعقوب/إسرائيل الذي يدور الكلام عليه مرّات عدّة انطلاقًا من ٤١ : ٨. نقرأ في ٤٩ : ٥ أنّ للخادم مهمّةً بالنسبة إلى إسرائيل (أنظر آ ٥٢؛ ٤٢ : ٦)، وأنّه لا يختلط به ببساطة. من ناحيةٍ أخرى، الشخص نفسه يدعى *saddîq*، "الباز"، حافظ الشريعة" في ٥٣ : ١١. يمكن التوفيق بين هذه المعطيات المختلفة بممهااته مع "إسرائيل نوعي"، أي مع فريقٍ خاصٍّ من الإسرائيليين الأمينين للعهد أو أيضًا على كلّ إسرائيليٍّ مهتدٍ. والشعب، المنغلق دائمًا في عمامه، ليس هو بعد خادم الربّ، ولكنّه مدعوٌّ لأن يصحبه.

في المباشر، إسرائيل مدعوٌّ ليحيا خروجًا جديدًا، كما في زمن موسى (٤٨ : ٢٠؛ رج ٤٣ : ١٦-١٧). ولكن ما هو مصير الأمم المُخضعة طوعًا أو بالقوّة لنير بابل؟ فالناجون منهم مدعوون ليروا في الربّ الإله الواحد. نقرأ في ف ٤٥ :

٢٢ تعالوا إليّ تخلصوا، يا جميع شعوب الأرض! فأنا أنا الله ولا آخر.

٢٣ بذاتي أقسمتُ صادقًا: فمن فمي يخرج الصدق، وكلمةٌ منه لا ترجع.

ستحنني لي كلّ ركبة، وبني سيحلف كلّ لسان:

٢٤ ويُقال: بالربّ وحده العدل والقوّة.

الأمم تتحد بإسرائيل وبإلهه، ولكنّها تسير بالقيود وتحمل مقتنياتهما (٤٥ : ١٤، ٢٠-٢٤). ذلك يوافق ما كان قد أعلن في ١٤ : ١-٢؛ فعادة الأوثان تظهر مرتبطةً بالسيطرة البابلية؛ في كلّ حال، الديانات البابلية المذكورة (٤٦ : ١). حين ينهار النظام الإمبرياليّ، تختفي عبادة الأوثان. سيحتفل بعمل الربّ المحرّر، في كلّ حال، في العالم كلّه (٤٢ : ١٠-١٣).

أش ٤٩-٥٥

المقدّمة: رسالة الخادم وفرح العودة (٤٩ : ١-١٢)

نشيد حمد (٤٩ : ١٣)

١ - صهيون، التي تظنّ أنّها متروكة، تتقبّل وعودًا (٤٩ : ١٤-٥٢ : ٨)

علاقة مؤكدة من جديد، أبناء عديدون، تكريم الأمم لها. إنقلاب نظام العالم لفائدتها.
 حرّية، رجوع الربّ لكي يملك نشيد حمد (٥٢ : ٩-١٠؛ صدى لـ٤٠ : ١-١١)
 ٢ - خادم الربّ يموت ويقوم ليبرّر الكثيرين (٥٢ : ١٣-٥٣ : ١٢)
 ٣ - صهيون، المتروكة، بإمكانها أن تفرح (٥٤ : ١-٥٥ : ٨)
 أبناء عديدون، علاقة مؤكدة من جديد، القضاء على الأعداء، تحية إكرام لأمة غير
 معروفة، غفران

الخاتمة: فعالية كلمة الله (٥٥ : ٩-١٣؛ صدى لـ٤٠ : ٦-٨)

بعد الخروج يأتي زمن المسيرة في البرية (رج ٤٩ : ٩-١١)، مع الامتحان. ترك
 المجلوون بابل، ولكنهم لم يصلوا بعد إلى أورشليم. مع هذا، في هذه الشعبة الجديدة،
 يركّز الانتباه، قبل كل، على صهيون، وليس على المجلوين.

بمثابة مقدّمة نجد شهادة الخادم (٤٩ : ١-١٢) مع تركيز ترنيمي في آ ١٣. لقد
 قدّم الربّ للقارئ خادمه والرسالة التي انتدبه اليها (٤٢ : ١-٩)، ثم يأتي في الختام
 نشيد الـ١٠-١٣. هنا (٤٩) يتوجّه الخادم إلى "الجزر" (آ ١)، أي إلى الأمم الوثنية
 ضحايا بابل، ويؤكد الرسالتين اللتين تسلّمهما: ردّ يعقوب-إسرائيل إلى الربّ (آ ٥)،
 ويكون "نورا للأمم" (آ ٦). الرسالة الأولى توافق "فتح العيون العمياء" (٤٢ : ٧)؛ الثانية
 لا توضّح إلا في ف ٦٠. لقد سمع الخادم ما كان يطلبه منه الربّ؛ العالم الجديد الذي
 يريده الربّ يعني في آن إسرائيل والأمم.

الشعبة الصغرى، ويختتمها نشيد حمد (٥٢ : ٩-١٢)، تمتد من ٤٩ : ١٤ إلى
 ٥٢ : ٨. مجموع النصّ يريد أن يجيب على قول صهيون: "تركني الربّ ونسني
 السيد" (٤٩ : ١٤). لا يؤكد الربّ من جديد أنّه لن ينسى أورشليم أبداً فحسب،
 بل يعلن تالياً كلّ ما سيعمله لصالحها: سيجمع بينها المشتتين ويعيد ساكنيها (٤٩ :
 ١٦-٢١)؛ يعيد بنيتها من الأمم، وملوكها (الأمم) يأتون، و"على وجوههم يسجدون"
 لها (٤٩ : ٢٢-٢٣)؛ يقبل نظام العالم (٥٠ : ٢-٣)؛ يجعل قفار صهيون "كعدن"
 (٥١ : ٣)؛ يزيل العالم القديم (٥١ : ٤-٨)؛ يأخذ كأس غضبه ويجعلها في يد "معدّبي"
 المدينة (٥١ : ١٧-٢٣)؛ يعيد إلى الشعب حرّيته (٥٢ : ١-٦)؛ أخيراً يرسل مبشرين

يقولون (لصهيون): "قد ملك إلهك" (٥٢: ٧-٨). كل ذلك يثبت الوجود المقطوعة في القسم الأول من السفر. في وسط هذه المجموعة الصغيرة، هنالك شهادةً جديدةً لخدام الرب (٥٠: ٤-١١)، الموصوف كتلميذه الكامل؛ لقد تقبل عطايا الإصغاء والتكلم، ما يخوّله تعزية المنهوك، أي إسرائيل المدمر بالمحنة. ويصيب الخادم نفسه شكلاً من الاضطهاد، يتقبله بدون مقاومة، بثقةٍ أساسيةٍ بإلهه الذي سينقذه.

ما يقوله الخادم يثبت الرب في ما اتفق على تسميته "القصيدة الرابعة" (٥٢: ١٣-٥٣: ١٢). الشعبة الصغرى مهداةً له بكاملها. نذكر أن خادم الرب يمثل إسرائيل التائب. يتكلم الرب بشأنه على تبادل خارق، سيذهل الملوك أنفسهم: لا شكل له فننظر إليه، محتقر، مسحوق بالآلام. إنقطع من أرض الأحياء، وُضع مع الأشرار قبره، ولكن الرب "سيطيل أيامه" (٥٣: ١٠). يوافق هذا العيد مصير حزقيّا الذي ضربه المرض المميت، ولكن أطلال الرب أيامه "خمس عشرة سنة" (ف ٣٨). كان حزقيّا، الملك الذي وضع ثقته في الرب، يعلن عن الخدام الأمين، والشاهد العجيب لله.

"النشيد الرابع" نفسه يتضمّن، إلى جانب شهادة الرب لخدامه، شهادةً فريقٍ يعبر عن نفسه بواسطة صيغة "نحن" (٥٣: ١-٦). يخبر الفريق عن اهتدائه بالذات: كان يحسب أن الخادم مذنب، مضروبٌ من الله بسبب خطيئته، لكنّه يعرف الآن براءته. إنّه الـ"نحن" من هو خاطي؛ أما بالنسبة إلى الخادم، فقد رضي حرّاً أن يسحق بالأوجاع بدله! فهذا الـ"نحن" قد عبّر عنه مرّاتٍ عدّةً في السفر؛ فمنذ ١: ٩، عبّر عنه بالبقعة الفقيرة المهانة في صهيون.

في ٥: ٢، كان يتشجّع ليسلك "في نور الرب". وُلد له "ولد" (٩: ٥). الفريق هو ضحية شعوبٍ شاسعة، ولكن على هذه الأخيرة أن "تهرب بعيداً" (١٧: ١٣). في صلاته، يقول الله رجاءه (٣٣: ٢). سيفرح بتحرير الرب و"خلاصه" (٢٥: ٩؛ ٢٦: ١). عيناه ستريان صهيون، "مدينة أعياده" (٣٣: ٢٠)، وسيحتفل بملكوت الرب (٣٣: ٢٢). بالاختصار، الـ"نحن" يتكلم منذ زمن طويل باسم بقية إسرائيل، الراجعين من الكارثة. تلك البقية الخاطئة، غير المؤمنة، عليها أن "ترجع إلى الله القدير" (١٠: ٢١). وهذا هو تغيير الموقف المُروى في ٥٣: ١-٦.

إنّ الشعبة الصغيرة الثالثة (٥٤ : ١-٥٥ : ٨) هي نظير الشعبة الصغرى ٤٩ : ١٤ - ٥٢ : ١٢. في الواقع، يتوجّه النبيّ من جديدٍ إلى صهيون التي تظهر كامرأةٍ "مهجورة" (٥٤ : ١؛ رج ٤٩ : ١٤). مرّةً أخرى، يبشّرها أنّها ستكون أمّاً لبنين كثيرين وأنّ المدينة ستضيق جداً بساكنيها (٥٤ : ١-٤؛ رج ٤٩ : ١٤-٢١)؛ يعيد تأكيد العهد (٥٤ : ٥-١٠؛ رج ٤٩ : ١٥-١٦)، والعدل، ونهاية الظلم (٥٤ : ١١-١٠؛ رج ٥١ : ٨-١، ١٧-٢٣).

ثمّ يدعو الربّ إلى وليمةٍ عارمةٍ "جميع العطاش" (٥٥ : ١-٥)، عارضاً عليهم عهداً أبدأياً معهم (*berit 'ölām*، آ ٣)؛ يمكننا أن نفهم من هذا المقطع في خطّ الإعلان عن المأدبة لجميع الشعوب على الجبل في ٢٥ : ٦-٨. أخيراً، يدعو النبيّ إلى البحث عن الربّ وإلى تبديل الحياة، لأنّه غنيٌّ بالغفران (بالرحمة) (ف ٥٥).

وتقول خاتمة ٥٥ : ٩-١٣ إنّ كلمة الربّ لا تبقى بدون فاعليّة: هو يفي بوعوده. هذا الفعل يتوافق ومقدّمة القسم الثاني كلّ من السفر (٤٠ : ١١)، مع موضوع الكلمة الإلهية نفسه. في ختام ف ٥٥، عرفت الوعود بدء تحقيقها، لأنّ إسرائيل الآن قد حرّره قورش، ولكنّ الملء الموعود يبقى أيضاً في حكم المجيء.

خامساً: رؤيا أشعيا الأخيرة (أش ٥٦-٦٦)

- أ - الهيكل، بيت صلاةٍ لجميع الشعوب (٥٦ : ١-٨)
- ب - الرؤساء الأشرار وعباد الأصنام سيُقاضون (٥٦ : ٩-٥٧ : ١٣)
- ت - بيت الربّ مرتفع، ولكنّه إلى جانب الإنسان المنسحق (٥٧ : ١٤-٢١)
- ث - الربّ لا يستجيب صلاة شعبه طالما يبقى خاطئاً (ف ٥٨)
- ج - ليتورجياً توبة: شكوى وإقرارٌ بالخطيئة (٥٩ : ١-١٥ أ)
- ح - ذراع الربّ ضدّ أعدائه (٥٩ : ١٥ ب-٢٠)
- خ - توافد الشعوب إلى صهيون (الفصل ٦٠)
- X - إعادة بناء صهيون في وسط الشعوب (ف ٦١)
- خ' - توافد الشعوب إلى صهيون (الفصل ٦٢)

- ح' - ذراع الرب ضد أعدائه (٦٣: ١-٦)
- ج' - ليتورجيا توبة: شكوى وإقرارًا وشفاعة (٦٣: ٧-٦٤: ١١)
- ث' - الشعب العاصي يعارض، ولكن الرب يستجيب صلاة خدامه (الفصل ٦٥)
- ت' - السماء هي عرش الرب وهو مدافع عن الفقير (٦٦: ١-٦)
- ب' - صهيون تصبح أمًا للأمم كاملة، عباد الأصنام سيُقاضون (٦٦: ٧-١٧)
- أ' - تجتمع كل الأمم، يأتون ليروا مجد الرب (٦٦: ١٨-٢٤)

هذه الشعبة الأخيرة تتميز بهندستها المحورية وتمثل نقطة الوصول للسفر كله. لقد قُطعت مرحلةً تقريرية: بابل وأمبراطورية الشرّ اختفتا، والذين استمروا من الأمم، يصعدون إلى أورشليم ليكرّموا الرب؛ أما أدوم، الشعب العدو الأخير، فهو موضوع مذبحه دموية (٦٣: ١-٦)، كما هو معلنٌ في ٣٤: ٥-١٧. مع هذا، تبقى صعوبة: رؤساء إسرائيل هم كلابٌ مفترسةٌ وعابدو أوثان. سيُجري الرب فرزًا أخيرًا في داخل الشعب الإسرائيلي ذاته، ليصالح الفقراء الذين يضعون فيه ثقتهم.

في وسط الرؤيا، تصعد الشعوب إلى صهيون المنورة (ف ٦٠ و ٦١)، وفي نصف الدرب يضيء صوت إعادة بناء المدينة، تخدمها الشعوب (ف ٦١). من جهتي المحور الوسطي، المشهد نفسه البصريّ جدًّا المقدم مرتين؛ ليس هنالك تكريمٌ أوليٌّ للشعوب قبل انتصار صهيون، ثم تكريمٌ ثانٍ بعد ذلك الحدث، ولكن حركةً وحيدةً للشعوب. بتعبير أخرى، يجب ألا يُرى في ف ٥٦-٦٦ أي شكل من الترتيب الزمني: رؤيا أشعيا الأخيرة تنعكس في لوحاتٍ تكميليةٍ عديدة. للكلام على سماواتٍ جديدةٍ وأرضٍ جديدةٍ يخلقها الرب (٥٦: ١٧؛ ٦٦: ٢٢)، يجب إظهار وقائعٍ عديدةٍ مداورةً.

الوضع الوسطي للفصل ٦١ يجعل منه العنصر المفتاح للشعبة الأخيرة، إذا للسفر كله. هنالك شخصيةٌ سرّيةٌ تنكلم بصيغة "أنا"، تشهد لرسالة كلمة وعملٍ تحريريّ. من الممكن أن يكون؟ شارحون عديدون يرون فيه نبيًا مغفلاً، لأنه تقبل الروح (*ruah*) وعليه أن يعلن بشرى سارة للفقراء. آخرون يظنون أن بوسعهم أن يعرفوا فيه ملكًا، لأنه تقبل المسحة وعليه أن يلعب دورًا سياسيًا: تحرير الأسرى، إعادة اعتبار حزاني صهيون. الرابط ما بين المسحة وهبة الروح يجعلنا نفكر بأكثر تحديد، بتعيين داود:

حين أعطاه صموئيل المسحة صلي عليه الروح (١ صم ١٦ : ١٣). ولا أي من هذين البعدين النبوي والملكّي يمكن ألا يؤخذ بالاعتبار. من ناحية أخرى، الشهادة تمُدّد ما كان الربّ يقول عن خادمه في ٤٢ : ١-٩ (هبة الروح ورسالة التحرير) وعمّا قاله الخادم نفسه في ٤٩ : ١-٩. القارئ المتنبّه يعرف إذا هنا أيضًا صورة الخادم، محور إسرائيل الأمين.

حسب ٥٢ : ١٣، عليه (الخادم) أن يتعالى، ويرتفع ويتسامى. هاك في جبل صهيون، عليه أن "يثبت في رأس الجبال، ويرتفع فوق التلال، بينما إليه تتوافد جميع الأمم" (٢ : ٢). هو الفريق الأمين والمتجرّد بامتياز، يمارس دور حكومة، محقّقًا ما كان معلنًا عنه في إر ٢٦. يجد الوجدان الكبيران الأوّلان في السفر هنا إكمالهما. يجري الشيء نفسه على المواعيد الملكيّة (٩ : ١-٦ ؛ ١١ : ١١ ؛ ١٦ : ٤-٥ ؛ ٢٣ : ١ ؛ ٧ : ١٤). في الواقع، يستطيع القارئ أن يعرف في الخطاب بصيغة "أنا: في ٦١ : ١-٣ صدّي آخر: الأمير المتحدّر من جذر يسى يمكن أن يكون المستفيد، هو أيضًا، من حلول الروح (*ruah*) الذي قد يخوّله ممارسة الاستقامة لصالح البؤساء (١١ : ١-٥)؛ داود نفسه موصوفٌ كـ"خادم" (الربّ) في ٣٧ : ٣٥. الشخص الآخر الوحيد في السفر الذي يتقبّل المسحة هو قدّوس، المحرّر المرسل من قبل الربّ (٤٥ : ١). لا ينقص إلا صورة حزقيّا العالية، بدون علاقة مباشرة بالمقطع؛ مع هذا، فتفته وتقواه المثاليّتان تجعلان منه صورة جميلة لما يجب أن يكون حاكمٌ وفق قلب الربّ. بنظر أشعيا، في كلّ حال، الحاكم المثاليّ هو ملكٌ ابن داود الذي يضع نفسه حقيقةً في خدمة إلهه وشعبه، حتّى إنّه يبذل حياته إذا لزم الأمر (ف ٥٣). هذا يصادّ تمامًا التسلّط، ومثاله نمرود أمير بابل.

يخوّل ف ٦١ تكوين فكرة عن العلاقة ما بين الفرق التي تتعايش في العالم الجديد. تُمارس السلطة من قبل نواة صغيرة ذات السلوك المثاليّ، هو خادم الربّ. حوالى تلك النواة يوجد "الفقراء" (*anāwīm*، آ ١) المدعوّون أيضًا "فقراء صهيون" (*abéléy šiyvôn*، آ ٣)؛ الإسرائيليّون الناجون من المحن الكبرى، وتحديدًا من السبي؛ ففي نصوص عديدة يتكلّم النبيّ عنهم كما عن "بقية إسرائيل"، التي ستعود وتعرف المجد (٤ : ٢-٦ ؛ ١٠ : ٢٠-٢٣ ؛ ١١ : ١١، ١٦ ؛ ٢٨ : ٥ ؛ ٣٧ : ٣١-٣٢). الفريق نفسه يتماهى مع "صهيون"؛ وبدون شكّ هو الذي يعبر نفسه بصيغة "نحن"

(١: ٩؛ ٢: ٥؛ إلخ). ويدلي خصوصًا باهتدائه في ٥٣: ١-٦. أولئك الإسرائيليّون يُدعون "كهنة الربّ" (٦١: ٦)، لا بمعنى "المحتفلين الليتورجيين"، بل كوسطاء بين الربّ والشعوب الأخرى. في حلقةٍ ثالثةٍ توجد الأمم المهتدية من الوثنيّة (٦١: ٩؛ رج ٢: ٢-٤٠؛ ١١: ١٠، ١٢؛ ١٩: ١٦-٢٥؛ ٢٥: ٦-٧)؛ هي أيضًا تكبّدت ضحايا كبرى (ف ١٤-٢٣). إنّها لا تذوب مع إسرائيل، ولكنها تأتي إلى صهيون تجلب لها غناها وقدرة العمل (آ ٥-٦؛ رج ٢٣: ١٨). لا يقول ف ٦١ ذلك، ولكن يقضي افتراضه؛ إنّ صهيون المرمّمة هكذا هي أولاً عرش الربّ الذي يمارس إلى الأبد ملكه على البشر (١٢: ٦؛ ٢٤: ٢٣؛ ٢٧: ١٣؛ ٣٣: ٢٢). أمّا الشعوب التي بقيت عابدة أوثان، فإنّها سوف تقاسي مصير بابل التي هي متعلّقةٌ بها: فيوم انتصار إسرائيل هو أيضًا "يوم انتقام" (٦١: ٢؛ رج ١: ٢٤).

من جهةٍ وأخرى من المحور المكوّن من ف ٦١، يمكن قراءة اللفتّتين (évocations) إلى حجّ الأمم الوثنيّة التي تأتي لتكرّم الربّ (ف ٦٠ و ٦٢). الأولى خصوصًا توافق ما كان قد أعلن في ٢: ٢-٥، الوعد الذي كان تمّ في المرجعيّة إلى "نور الربّ". سكت النبيّ من ناحية صهيون المنوّرة بحضور الربّ (١: ٦٠-٢، ١٩-٢٠؛ ٦٢: ١-٢) وبالكنوز التي حملتها الشعوب: غناهم الخاصّ (٦٠: ٥-٧، ١١، ١٥-١٧)، ولكن أيضًا بني المدينة المشتتين (٦٠: ٤، ٩). الخادم الذي يمثّل بنوع ما سلطة الربّ في مدينته، هو "نور الأمم" (رج ٤٢: ٦؛ ٤٩: ٦). تلك الشعوب المحرّرة من النير البابليّ ومن عبادة الأوثان، وتقدّم مُدّاك عبادتها للربّ، ليست لذلك مساويةً لإسرائيل. إنّ لها نظامًا أدنى (٦٠: ١٤)، وتضع نفسها في خدمة صهيون (٦٠: ٩). إنّ الإطار الخارجيّ للشعبة يخوّل تحديد نظام الوثنيّين المهتدين. أولاً الذين يحافظون على شريعة السبت ويتمسكون بالعهد، بإمكانهم أن يدخلوا في شعب الربّ، والذبايح التي يقدّمونها في الهيكل "مقبولة" مثل ذبايح الإسرائيليّين (٥٦: ١-٨)؛ من ناحٍ آخر، البعض منهم يمكنهم أن "يتخذوا كهنةً ولاويّين" (٦٦: ١٨-٢٤). لا تبدّل تلك الحالات الفردية شيئًا في الأنظمة الخاصّة بإسرائيل وبالأمم بحدّ ذاتها.

نورد الدافع إلى الاسم الجديد المعطى لصهيون من قبل الوثنيّين (٦٠: ١٤)، ومن قبل الربّ (٦٢: ٢) ومتكلّمين مغفلين (٦٢: ٤ و ١١-١٢)، والذي يتمّم وعودًا

(١١ : ٢٦). جِدَّة الاسم تعبر عمق التبدل الذي عانتها المدينة، في قلب الأرض الجديدة. لن تعود صهيون ترتبط بسيّد تجني له ثمرة عملها (٦٢ : ٨-٩)، إنها تفيد من الاعتبار والهدايا المقدّمة من الأمم، ولكن خصوصاً لأنّ علاقتها بالعهد مع الربّ تجددت. هي التي كان يقال لها مهجورة، تدعى الآن "زوجة" (٦٢ : ٤).

هناك مقطوعتان تُظهران العمل العنيف لذراع الربّ ضدّ خصومه في العالم الوثنيّ (٥٩ : ١٥-٢٠؛ ٦٣ : ١-٣) تحيطان بالنواة المشكّلة من ف ٦٠-٦٢؛ في كلّ مرّة، الربّ وحده يعمل، وكلّ مرّة يمارس نقمة (*nāqām*، ٥٩ : ١٧؛ ٦٣ : ٤؛ ٤؛ رج ٦١ : ٢)، تحت علامة الشنخ (*hēmāh*، ٥٩ : ١٨؛ ٦٣ : ٣، ٦)، تجاه الذين يتصلّبون في معارضتهم الربّ (أنظر أيضاً ٦٠ : ١٢؛ ٦١ : ٢). هي الموقف المضادّ السلبّي للخلاص المعطى لصهيون (رج ٥٩ : ٢٠).

الإطار التالي مكوّن من ليتورجية توبةٍ حيث يعبر الـ"نحن" عن بقية إسرائيل أو صهيون (٥٩ : ١-١٥؛ ٦٢ : ٧-٦٤ : ١١). في ٥٩ : ١-٨، يتوجّه النبيّ إلى الشعب ويوبّخه على عنفه، بسببه يتأخّر الربّ عن العمل لصالحه؛ عندها يقرّ الشعب بأخطائه (٥٩ : ٨-١٥)، ممّا يفتح عملياً العمل الإلهيّ ابتداءً من ٥٩ : ١٥ ب. إن إقرار إسرائيل الذي يعترف بصورةٍ عابرةٍ بعماه (آ ١٠)، يوافق الـ"نحن" في ما يتعلّق بعلاقته مع الخادم في ٥٣ : ١-٦. تظهر ليتورجياً التوبة الأخرى (٦٣ : ٧-٦٤ : ١١) كارتدادٍ إلى الوراء: يحتفل النبيّ بما أتمّه الله برحمته لصالح بيت إسرائيل (٦٢ : ٧، ١١-١٤)، رغم انتفاضته (٦٣ : ٨-١٠؛ أنظر أيضاً ١ : ٣)؛ ما يلي من الفصل يعيد صلاة الشعب الأثيم، حيث يختلط التشكي والإقرار بالخطايا والثقة بالله كأب (رج ١ : ٢)، ودعوةً للاستغاثة (٦٣ : ١٥-٦٤ : ١١). الشعب المخلّص بالربّ هو الذي يعرف أن يعترف بخطيئته وأن يضع ثقته فيه.

حول المجموعة الحاصلة، نجد مقطوعتين حيث قضية صلاةٍ غير مستجابة وعبادة. يحضّر ف ٥٨ ليتورجياً توبةٍ تتبع. يسأل الشعبُ الربّ لماذا الصوم الذي يمارسه لا يجلب الرضى الإلهيّ (آ ٣)، والربّ يشرح له أنّه ينتظر ممارسات اجتماعية أقلّ عنفاً، كما أيضاً ممارسةً حقّةً لشريعة السبت. يواجه ف ٥٦ القضية نفسها، ولكن بالتمييز

في الشعب بين القسم الأثيم وخدام الرب، الذين هم أيضًا مختاروه: وحدها صلاتهم تستجاب. وعد سلام فردوسيّ معلّن في ١١ : ٦-٩ يتحقّق لهم، ولكن بفارق في ف ١١، تبقى الحيّة ملعونة. بدون شك هنالك الإسرائيليون الذين تبّنوا العوائد الوثنيّة (٦٥ : ١-٧) ويتعاطون عبادة الأوثان كما في أمبراطوريّة الشرّ.

وخارج البنية هنالك مقطعان متوازيان يُعربان عن وضع الربّ الرفيع، الذي يسكن مع الإنسان المنسحق ويعطيه الغفران، بينما هو يحكم على الأشرار (٥٧ : ١٤-٢١؛ ٦٦ : ١-٦).

تبقى شعبتان صغريان حيث المقارنات أقلّ وضوحًا. في ٥٦ : ٩-٥٢، ١٣، يعطي الربّ السلام للبارّ ضحيّة الرعاة العميان، الشرهين مثل الكلاب، ولكنّه يضرب بقساوة "نسل الفاسق"، المتسامح وعايد الأوثان. المقطوعة الأخرى (٦٦ : ٧-١٧) تعد كذلك بالسلام لصهيون، المرأة العقيمة التي ستلد شعبًا بكامله، بينما عابدو الأوثان يَفنّون.

هكذا، تعرض الشعبة الأخيرة من السفر لوحًا أخذًا لتحقيق جميع الوعود السابقة، في زمن الخلاص.

- في وسط الأرض الجديدة، يمارس الربّ حكمه انطلاقًا من جبل صهيون (رج ٨ : ١٨؛ ١٢ : ٢٦؛ ٢٤ : ٢٣؛ ٢٧ : ١٣؛ ٣١ : ٤ و ٩؛ ٣٣ : ٢٠-٢٢)، الذي يجعله يشرق بنوره وعليه يترأى مجده (٦٠ : ١-٣، ١٩-٢٠).

- في صهيون، يمارس السلطة فريقٌ صغيرٌ بصفته خادماً أمينًا للربّ ذا مزايا ملوكيّة ونبويّة (٦١ : ١-٣؛ رج ١ : ٢٦؛ ٢٠ : ٣٠؛ ٤٢ : ١-١٩؛ إلخ). هنا تتحقّق الوعود الملوكيّة (٩ : ١-٦؛ ١ : ٥-٣٢)، المتعلقة بذكرى داود والمرتبطة بالصور المعلنة عن حزقيّا (ف ٣٦-٣٩) وقورش (٤١ : ٢-٣؛ ٤٤ : ٢٤-٢٨؛ ٤٥ : ١-٤؛ إلخ). الحكّام الذين يجهلون التمييز والعنفاء (٥٦ : ١٠-١٢)، مضطهدو البارّ (٥٧ : ١)، وعايدو الأوثان (٥٧ : ٣-١١)، أُزيلوا (٥٧ : ١٢-١٣؛ رج ١ : ٢٤-٢٥)، والحكم حاليًا يُمارس لخدمة متواضعة ومتجرّدة. نقول إنّ تقويم صهيون في قلب العالم المتجدّد مرتبطٌ بالأمانة لشرعيّة عامّة أكثر منه بتقدمة الذبائح.

- بينما الخطأة أزيلوا أو قُهرُوا بقساوة (٥٧: ٢٠-٢١؛ ٦٥: ١١-١٥؛ ٦٦: ٦-٣، ١٧-١٤؛ ٢٤: ١؛ ٢٨: ٢؛ ٢١-٦؛ ٥: ٢٤؛ إلخ)، فإسرائيل الملتئم في صهيون حول الرب وخادمه ليس هو إلا "البقية" (رج ٤: ٢-٦؛ ٦: ١٣؛ ١٠: ٢٣-٢٠؛ ١١: ١١؛ ١٦؛ ٢٨؛ ٥: ٣٧؛ ٣١-٣٢؛ أنظر ١: ٩)، العارف خطيئته (٥٩: ١٢-١٥؛ ١٧: ٦٣؛ ٦٤: ٤-٨)، النائب (٥٩: ٢٠؛ رج ١٧: ٧-٨ واهتداء الـ"نحن" في ٥٣: ١-٦) المُشفَى من عماء وصممه (رج ٦: ١٠؛ ٢٩: ١٨؛ ٣٠: ٢١-٢٠؛ ٣٢: ٣-٥؛ ٣٥: ٥؛ ٤٢: ١٨-١٩؛ ٢٣-٢٤؛ ٤٣: ٨؛ ٤٨: ٨)، والمسامح (٥٦: ٨-١٠؛ رج ٣٠: ٣٢؛ ٢٤: ٤٣؛ ٢٥: ٤٤؛ ٢٢). هو أيضًا الـ"نحن" الذي يُعبّر عنه بتكرارات مختلفة طوال السفر (١: ٩؛ إلخ). يتكوّن الشعب من بعد من أشخاصٍ أبرار (٦٠: ٢١)، متضامنين (٥٨: ٦-١٠)، متواضعين وفقراء (٥٧: ١٤-١٦؛ ٦١: ٢-٣؛ ٦٦: ٢؛ رج ١٤: ٣٢؛ ٤١: ١٤؛ ٤٩: ١). الأسماء الجديدة المعطاة له (٦٢: ٤، ١٢؛ رج ١: ٢٦) تعتبر هذا التبديل: علاقة العهد أخيرًا مرثمة (٥٩: ٢١؛ ٦١: ٨، ١٠-١١؛ ٦٢: ٤-٥؛ رج ٤٢: ٦؛ ٥١: ١٦؛ ٥٤: ٥-١٠؛ ٥٥: ٣). إسرائيل، المُعاد عددًا صغيرًا، يصبح من جديد شعبًا كبيرًا يضمّ بنين عديدين (٦٦: ٧-٩؛ رج ٦٠: ٢٢، ٩: ٢؛ ٥٤: ١-٤)، وخصوصًا الذين عادوا من الشتات (٦٠: ٤، ٩؛ ٦٦: ٢٠؛ رج ١١: ١٢؛ ١٤: ١-٢؛ ٢٧: ١٢-١٣؛ ٤٣: ٦-٧؛ ٤٩: ١٨-٢٢). يعرف أخيرًا بهجةً أبديةً، قوامها الأمن والفيض (٦٥: ١٨-٢٥؛ رج ٣٣: ٦). ذلك يكون عزاء صهيون (٦٦: ١٣؛ رج ١: ٢٤؛ ١٢: ١؛ ٤٠: ١؛ إلخ).

- الأمم الداخلة إلى الآن في أمبراطورية الشرّ، عانت من مذبحه شاسعة (٦٠: ١٢؛ ٦٣: ١-٦؛ رج ٨: ٩-١٠؛ ١٤: ١٦؛ ١٧: ١٢-١٤؛ ٢٤: ١-٦؛ إلخ) لم تُبدل لهذا، بل البقية منها التي تستمرّ، وتعبّد الربّ (رج ١٩: ٢١-٢٥)، وتصدّد في حجّ إلى صهيون (٦٠: ٥-٩؛ ٦٢: ١٠؛ ٦٦: ١٨؛ رج ٢: ٢؛ ٤: ١٨؛ ٧: ٢٥؛ ٦-٨). الأمم الناجية المحرّرة من بابل ومن عبادة الأوثان تبقى مميّزة عن إسرائيل وخاضعة له (٦٠: ١٠-١١، ١٣-١٧؛ ٦١: ٥-٦؛ رج ١٤: ٢؛ ٢٣: ١٧-١٨) حتّى ولو استطاع أفرادُ الانتماء إليه (٥٦: ٨-١)، وإن مارس فيها البعض حتّى وظيفة كهنوتية (٦٦: ٢١).

جميع وعود الفصول السابقة، التي تظهر غالبًا كأنّها موضوعة الواحد إزاء الآخر بدون منطقٍ بين، تجد هنا تحقيقًا يوحدها. النظام القديم، المحكوم بأمبراطورية الشرّ

وعنفها وعبادتها الأوثان، غلب نهائيًا. يخلي المكان لنظام جديد، هاديٍّ ونهائيٍّ (الدافع هو العهد الأبديّ ٦١ : ٨؛ أنظر أيضًا ٦٦ : ٢٢-٢٣)، الذي يظهر كمعاكسةٍ تامةٍ له، تحت علامة الأمانة للمشيئة الإلهية وإعادة تأهيل المتواضعين.

الخاتمة

إنّ سفر أشعيا، كما يدلّ عنوانه، هو رؤيا النبيّ الكبير. يقدّمه يشوع بن سيراخ كالمستشار "الصادق في رؤياه" للملك حزقيّا (٤٨ : ٢٢). ويضيف:

^{٢٤} بقدره روحية، رأى الأيام الأخيرة (hzh 'hryt; LXX: τα εσχάτα)

وعزّى الناجين في صهيون.

^{٢٥} وكشف عمّا سيكون من الخفايا

قبل حدوثها حتى آخر الزمن.

وهكذا حقًا يظهر سفر أشعيا في شكله النهائي. يلاحظ الرائي عن قرب وبصفاٍ مالم يجروا أحد على النظر إليه مواجهة: الوضع المأساوي الذي يوجد فيه يهوذا وأورشليم، فريسةً للعمى وأصاحيٍ لقادةٍ عديمي الذمّة، بينما أمبراطورية الشّر، وعاصمتها بابل، تستعبد البشرية كلّها. إنّه يرى، من بعيد، مستقبلًا مشرقًا، بقوة الربّ في ختام مأساةٍ فظيعةٍ تكون مرحلتها الأولى انتصار قورش على بابل. وهناك في الحال، علاماتٌ بيّنة، مثل ولادة عمّانوثيل، وتضعف المحتلّ الأشوريّ أو شفاء حزقيّا.

لا يعطي السفرُ أيّ قصّةٍ بيّنةٍ عن الأحداث الآتية. مع هذا، يفهم القارئ أنّ عزاء صهيون يمرّ بمأس أليمة، وأنّه سيحصل "في ذلك اليوم"، أي في مستقبل غير محدّد، الممكن مع هذا أن يكون قريبًا (رج ٦٠ : ٢٢). سيكون ذلك عمل الربّ، وليس عمل البشر، وتحقيق الوعود ليس خاضعًا لأيّ شرط: إنّه مؤكّد بطريقة مطلقة (رج ٢٨ : ٢٢). يبقى على البشر هامشٌ واحدٌ للتصرّف؛ فوفّق السلوك الذي يبتناه يجد كل فردٍ نفسه في الجهة الصالحة أو الجهة الشريرة (رج ١ : ١٨-١٩)، ولكنّ السلوك الخير أو الشرير لن يؤثر في تحقيق المشروع الإلهي. أخيرًا، العالم الجديد الذي يجب أن يأتي يظهر نهائيًا وثابتًا "إلى الأبد" (*'ad-'ôlām*، ٩ : ٦). ليس متوقّعًا أيّ تبديلٍ جديدٍ بعد "ذلك اليوم". ذلك اليوم يرسم نهاية التاريخ.

أشعيا الرائي: هندسة السفر

أولاً: تحت علامة الدينونة والوعد (١: ٢-٣٩: ٨)

١ - شفاء يهوذا وأورشليم ورجاؤهما (ف ١-١٢)

١ - حكم الربّ على إسرائيل (١: ٢-٥: ٧)

حديث افتتاحي: السماء والأرض هما شاهدتان على خطيئة الشعب، المكوّن من بنين ثائرين؛ حديث الحكم ذاك ينتهي بإنذارٍ أخير (١: ٢-٢٠)

٢ - حداذٌ وولادة (٥: ٨-١٠، ١٩)

٣ - بقية إسرائيل (١٠: ٢٠-١١: ١٦)

نشيد الحمد (١٢: ١-٦)

٢ - شقاء العالم الوثنيّ وتحرّره (١٢-٢٧)

١ - نهاية بابل عاصمة مملكة الشرّ (١٣: ١-١٤: ٢٣)

٢ - شقاء أمم مختلفة (١٤: ٢٤-٢٣: ١٨)

٣ - نهاية إمبراطورية الشرّ مع عاصمتها (ف ٢٤)

٤ - أناشيد الحمد ووعودٌ لإسرائيل (ف ٢٥-٢٧)

٣ - حداذ، ثمّ انتصار إسرائيل، ويهوذا وأورشليم (ف ٢٨-٣٥)

١ - شقاء إفرايم وترميم بقية (٢٨: ١-٦)

٢ - شقاء أورشليم وترميمها (٢٨: ٧-٣٢: ٢٠)

٣ - شقاء المدمّر وانتصار أورشليم (ف ٣٣)

الخاتمة: شقاء آدوم وانتصار أورشليم (ف ٣٤-٣٥)

انتقالٌ روائيٌّ (ف ٣٦-٣٩)

تهديد أورشليم بالموت وتحريرها (ف ٣٦-٣٧)

مرض حزقيّا وشفاءه (ف ٣٨)

من بابل إلى أورشليم (ف ٣٩)

ثانيًا: تحت علامة العزاء (ف ٤٠-٦٦)

المقدمة: الرب يعزي شعبه (٤٠: ١-١١)

حديث افتتاحي: ضيق الشعب مطهر، والرب يدعو إلى تعزيته (٤٠: ١-٥)

١ - الخالق يعزي إسرائيل بإرسال قورش (٤٠: ١٢-٤٨: ٢٢)

المقدمة: الرب كلي القدرة (٤٠: ١٢-٣١)

١ - الأمم والآلهة لا يسعها أن تقاوم الرب الذي يرسل قورش (٤١: ١-٤٢: ٩)

٢ - إسرائيل يعي قدرة الرب الخلاصية (٤٢: ١٤-٤٤: ٢٢)

٣ - الرب يرسل قورش وسيغلب بابل (٤٤: ٢٤-٤٨: ١٩)

٤ - الرب يعزي صهيون (الفصول ٤٩-٥٥)

المقدمة: رسالة الخادم وفرح العودة (٤٩: ١-١٢)

١ - صهيون الظائنة نفسها متروكة لتقبل رسالة رجاء (٤٩: ١٤-٥٢: ٨)

٢ - خادم الرب يموت ويقوم ليبرر الكثيرين (٥٢: ١٣-٥٣: ١٢)

٣ - تجديد صهيون التي يحبها الرب إلى الأبد (٥٤: ١-٥٥: ٨)

الخاتمة: فعالية كلمة الله (٥٥: ٩-١٣؛ صدى لـ ٤٠: ٦-٨)

٣ - رؤيا العالم الجديد (ف ٥٦-٦٦)

أ - الهيكل، بيت صلاة لجميع الشعوب (٥٦: ١-٨)

المركز: إعادة بناء صهيون في قلب الشعوب (ف ٦٠-٦٢)

سماء جديدة وأرض جديدة (٦٥: ١٧-٢٥؛ صدى لـ ١١: ٦-٩)

يعزي الرب شعبًا بإعطاء بنين لأورشليم (٦٦: ٥-١٤؛ صدى لـ ٢: ١ و ٤٠: ١)

أ - تجتمع كل الأمم الذين يأتون ليروا مجد الرب (٦٦: ١٨-٢٤)

بعض النقاط البارزة

١ - هناك سبعة أقسام، في وسطها قصتنا موت وقيامته (لأورشليم ثم للملك)، تقول في "أمثال" حركة السفر كلها. بدء الشعبة ٥ (٤٠ : ١-٥) يفتتح حلقة العزاء، كجوابٍ على بدء الشعبة (١ : ٢-٢٠)، التي تفتتح حلقة الغضب الإلهي.

٢ - السفر ينطلق إجمالاً، من شفاء أورشليم (خصوصاً القسم ١ الذي يعبر عن غضب الله) إلى انتصارها (الجزء ٧)، مروراً بأزمات. ولكن منذ القسم الأول، مجموعة من الوعود تعلن عن القسم ٧.

٣ - للقسم الأخير بنية محورية حول الفصول ٦٠-٦٢ التي تظهر جميع الشعوب آتية مع هداياها إلى أورشليم المنورة بمجد الله. أرضٌ مصالحة، تلحظ مكاناً لجميع الشعوب. في الوسط (الفصل ٦١)، شخصٌ سرّي يقدم نفسه: "روح الرب عليّ، لأنّ الرب مسحني له. أرسلني لأبشّر المساكين، وأجبر المنكسري القلوب...". إنه صوت ملكٍ نبّي، يوافق صورة "خادم الرب" المثيرة، وسيطر على القسمين ٥ و٦ (الفصول ٤٢؛ ٤٩؛ ٥٠؛ ٥٢ و٥٣). البارّ يبذل حياته من أجل الأئمة ("حملٌ سيق إلى الذبح..."). حين بشارته الافتتاحية (لو ٤)، يرى يسوع نفسه في هذا النصّ، ويلبس دور الخادم.

٤ - ما بين الوعود التي تُعلن اللوحة الختامية

أ - ١ : ٢١-٢٨ (ترميم المدينة الأمانة ضحية رؤسائها الفاسدين)

ب - ٢ : ٥ (صعود الشعوب الهادي إلى أورشليم للإصغاء إلى الشريعة الإلهية)

ج - ٤ : ٢-٦ (نقمة الرب)

د - ٧ : ١٤-١٧ (ولادة عمّانويل... الملتبسة)

هـ - ٩ : ١-٦ (ولادة ملك سلام)

و - ١١ : ١-٩ (وريث داود يقضي بالعدل، في إطار عالم بدون عنف)

٥ - نشيداً الكرمة: ٥ : ١-٧ (فشل الله ونقمته) و ٢٧ : ٢-٥ (نهاية الغضب).

٦:١ - ٦:٩ كُتَيْبُ العَمَانُوئِيل

البروفسور جاك فارمايلان

تعريب الخوري نعمة الله الخوري

رأينا البارحة كيف تَنْظَمُ كتاب أشعيا بأكمله، وكيف تتجه الفصول كلها نحو القمّة التي تُشكّلها الفصول ٦٠-٦٢. سنعالج اليوم مقطوعة مُحدّدة، وستفحصها مستعنيين بطريقة التحليل التاريخيّة. بشكل أدقّ، سنركّز انتباهنا على الكلمات التي نستطيع أن ننسبها إلى أشعيا نفسه. سنقرأ النّصّ مقطّعا بعد مقطع، مبتدئين بالرؤيا الكبيرة الواردة في الفصل ٦، لكننا سنعالج قبل ذلك بنية النّصّ، وسنقول كلمة حول شرحه، لأنّه يُدكّرنا بالحرب السورّيّة-الإفرائيميّة.

بنية النّصّ

تتميّز المقطوعة ٦:١ - ٦:٩ من كتاب أشعيا والتي تُسمّى تقليدياً "كتاب العمانوئيل" بأنّها تُضيف أقوالاً نبويّة في إطار تاريخيّ متطوّر؛ إنّها تتضمّن مقاطع عدّة شهيرة، مثل مشهد الرؤيا الافتتاحيّة (فصل ٦)، والقول النبويّ حول العمانوئيل (٧:١٤)، والنشيد المسيحانيّ الكبير (٩:١-٦). مجموعة توافقات على مستوى المفردات وعلى مستوى المواضيع تسمح لنا بالتعرّف على البنية التالية للنّصّ^(١):

A. الرؤيا الافتتاحيّة (٦:١-١٣)

B. رسالة النبيّ (٧:١-٨:١٠*)

a. الدعوة إلى الثقة بالله يهوه (٧:١-٩)

(١) أنظر أيضاً اقتراح BENZI المفضّل والمختلف جزئياً:

G. BENZI, *Ci è stato dato un figlio. Il libro dell'Emmanuele (Is 6,1-9,6) : struttura retorica e interpretazione teologica (Biblioteca di teologia del l'evangelizzazione, 3)*, Bologne, 2007.

١٠٨. الإطَار الروائِيّ (٧ : ١-٣)

١٠٩. خطاب أشعيا (٧ : ٤-٩)

١١٠. تحريض على عدم الخوف من مُنْخَطَّات الأعداء (آ ٤)

١١١. المهاجمون سيخسرون عاصمتهم وملكهم. يجب أن نضع ثقتنا بالله يهوه:

هذا هو ثمن الخلاص (آ ٥-٩)

b. إنتقاله روائِيّة (٧ : ١٠)

c. ولادة العمّانويّل (٧ : ١١-١٧)

١١٢. الإطَار الروائِيّ (٧ : ١١-١٢*)

١١٣. خطاب أشعيا (٧ : ١٣-١٧)

١١٤. اللوم "لتسبب الضجر لله" (آ ١٣)

١١٥. الولادة (آ ١٤)

١١٦. الشرح (آ ١٥-١٧)

x. آفاق مستقبلية: "في ذلك اليوم" (٧ : ١٨-٢٥)

a. مستقبل مُظلم: الذباب، الموسى (آ ١٨-٢٠)

x. سعادة بسيطة للباقيين على قيد الحياة في وسط البلاد (آ ٢١-٢٢)

a. مستقبل مُظلم: الحسك والشوك (آ ٢٣-٢٥)

c. ولادة مَهْر-شَلَل-حَش-بَز (٨ : ١-٤)

١١٧. النبيّ يكتب علناً اسم الصبيّ (آ ١-٢)

١١٨. الولادة (آ ٣)

١١٩. الشرح (آ ٤)

b. إنتقاله روائِيّة (٨ : ٥)

a. نتائج قلة الثقة بيهوه (٨ : ٦-١٠)

A. الرؤيا الافتتاحية (٨ : ١١-١٥)

خاتمة (٨ : ١٦-١٨)

مُلحق: الظلمة والنور (٨ : ١٩-٩ : ٦)
 الظلمة: الأشباح، الليل على البلاد (٨ : ١٩-٢٣aa)
 النور: ولادة أمير (٨ : ٢٣ab - ٩ : ٦)

تحتلّ الولادة المزوجة للعمّانوييل ومَهْر-شَلَل-حَش-بَز مركزاً ملحوظاً في وسط النصّ، ويُعلن النشيد الختاميّ (٨ : ٢٣ab - ٩ : ٦) ولادة ثالثة نجد صداها في الولادتين الأُوليين؛ يندرج مُجمل النصّ تحت علامة الحياة الجديدة من خلال التقابل مع الأقوال النبويّة حول الحداد (٥ : ٨-٢٤ ؛ ١٠ : ١-١٩)، ومع الخطاب الكبير حول غضب يهوه (٥ : ٢٥-٣٠ ؛ ٩ : ٧-٢٠)، ويُشكّل هذا الخطاب الأخير إحاطة مزدوجة خارجيّة. في وسط النصّ، نجد إعلان السعادة "لكلّ إنسان بقي حيّاً في وسط البلاد"، ذاك الذي سيتغدّى لبناً وعسلاً (٧ : ٢١-٢٢). ألن تكون الولادات آيات لظهور البقيّة الباقية لإسرائيل، التي تعيش بسلام على أرضها؟ يبدو أنّنا نستطيع الكلام عن "مسيحانيّة جماعيّة".

إنّ النصّ الذي يظهر في الكتب المقدّسة المتداولة هو نتيجة تدوينات عدّة مُتتالية. نجد بين المقاطع الثانويّة عنصراً مركزياً (٧ : ١٨-٢٥، ربّما باستثناء آ ٢٠) والخاتمة (٨ : ١٩-٩ : ٦). للأسف ليس لدينا مُتسع من الوقت لقراءة هذه المقاطع سويّة.

تذكار "الأزمة السوريّة-الإفرائيميّة"؟

منذ حوالي قرن^(٢)، تُعتبر أش ٦ : ١ - ٩ : ٦ مجموعة أدبيّة مستقلّة، وهي على وجه التحديد "تذكار" تركه أشعيا لتلاميذه الذين جمعوا أقواله التي أطلقها أثناء الأزمة "السوريّة-الإفرائيميّة" التي جرت في العام ٧٣٤. جمع النبيّ نفسه هذه المجموعة الأدبيّة بعكس مجموعات الأقوال النبويّة الأخرى التي تظهر في هذا الكتاب.

(٢) هذه النظرية التي تبناها العديد من الشراخ مع بعض التعديلات، لا تزال اليوم موضع جدل:
 K. BUDE *Jesajas Erleben. Eine gemeinverständliche Auslegung der Denkschrift des Propheten (Kap. 6,1-9,6)*, Gotha, 1928.

ماذا نستطيع أن نقول بشأن هذه الأزمة السياسيّة؟^(٣) حين استلم السلطنة عام ٧٤٥، باشر الأشوريّ تغلات فلاسر الثالث سياسة توسّع مُنظمة. بعد أن هُزمت مملكتنا السامرة ودمشق عام ٧٣٨، تنظّمنا لمقاومة الغزو الأشوريّ الجديد؛ شكّلنا تحالفًا قويًّا، امتنعت مملكة يهوذا عن الانضمام إليه. بدأت الحرب السوريّة-الإفرائيميّة في ذلك الوقت. ما هي القوى الفاعلة؟

— خلف آحاز، ملك اليهوديّة، والده يوتام الذي دامت ملكيّته وقتًا قصيرًا بعد سلفه عُزّيّا. رفض المَلِك آحاز الانضمام إلى التحالف؛ ربّما طلب في ذلك الحين تدخّل تغلات فلاسر الثالث لحمايته.

— قاد رصين (رصون بحسب السبعينيّة والوثائق البابليّة) ملك دمشق هذا التحالف؛ انضمت إليهم معظم الممالك الصغيرة للمنطقة (أشقلون، غزّة، صور...)، وبشكل خاصّ فاقح، الملك الجديد على السامرة.

— عام ٧٣٤، جاء تغلات فلاسر الثالث إلى منطقة فلسطين، فسار على طول الشاطئ، وأخذ فدية من الممالك-المدن (أشقلون وغزّة)، ووصل إلى "سَيْل مصر"، أي وادي العريش في مصر، شمال شبه جزيرة سيناء.

شاء المتحالفون إرغام مملكة يهوذا على الانضمام إلى مُخطّطهم^(٤). توجهت

(3) J.M. ASURMENDI, *La guerra siro-efraimita*. Historia y profetas, Valence-Jérusalem, 1982 ; Y. GITAY, « Isaiah and the Syro-Ephraimite War », dans J. VERMEYLEN (dir.), *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe* (BETL, 81), Louvain, 1989, p. 217-230; S.A. IRVINE, *Isaiah, Ahaz, dans the Syro-Ephraimite Crisis* (SBLDissSer, 123), Atlanta, 1990 ; N. NA'AMAN, « Rezin of Damascus and the Land of Gilead », *ZDPV* 111 (1995) 105-117 ; P. DUBROVSKY, « Tiglath-pileser III's Campaigns in 734-732 BC : Historical Background of Isa 7 ; 2 Kgs 15-16 and 2 Chr 28-28 », *Bib* 87 (2006) 173-170.

(٤) يعتبر بيكرت (BICKERT) أنّ النصّ الأصليّ الوارد في ٢ مل ١٦ : ٥، ٧-٩ كان يُشير إلى هجوم أرام ضدّ يهوذا دون أن تكون مملكة إسرائيل معنيّة بالأمر. هذه هي الحال مع أش ٧ : ١-٩. هذه المسألة هي ممكنة: لقد اكتفى الجيش السوريّ بالعبور في إفرائيم. إنّ إقحام إسرائيل في النصّ البيبليّ الحاليّ هو ناجم عن عرض متأخّر للأحداث. إذا يجب اعتبار تسمية "الحرب السوريّة-الإفرائيميّة" غير ملائمة.

R. BICKERT, « König Ahaz und der Prophet Jesaja. Ein Beitrag zur Problem des syrisch-ephraimitischen Krieges », *ZAW* 99 (1987) 361-384.

جيوشهم نحو أورشليم لتغيير الملك واستبداله بملك متآلف مع سياستهم (٢ مل ١٦: ٥؛ أش ٧: ١-٢، ٥-٦). في الوقت نفسه، هجم الأدميون جنوباً واستولوا على إيلات (٢ مل ١٦: ٦). وقعت اليهودية بين نارين، فأضحت في موقف حرج. طلب آحاز مساعدة أشور؛ صعد تغلات فلاسر الثالث شمالاً، ونجت أورشليم من الخطر المُحدق بها.

كانت نتائج التدخّل الأشوريّ كبيرة. في السنة التالية (٧٣٣)، استولى تغلات فلاسر الثالث على شمال الجليل وعلى قسم من بلاد آرام. قتل الشعب فاقح، ملك السامرة، واستبدله بهوشع بن إيلا الذي أعلن خضوعه لأشور. ضمّ الأشوريون الجليل وبلاد جلعاد (في عبر الأردن). أضحي آحاز بدوره خاضعاً فدفع الفدية. عام ٧٣٢، استولى تغلات فلاسر الثالث على دمشق. أضحي المتحالفين كلّهم عاجزين، أمّا يهوذا فقد فقدت استقلالها لمدة تزيد على القرن.

رويا الفصل ٦: يهوه، الملك الحقيقي

يفتح "كتاب العمّانويّل" فصوله بالمشهد المشهور لرؤيا أشعيا. كما حدث سابقاً مع موسى أمام العليقة المشتعلة (خر ٣-٤)، اختبر النبيّ أنّه على مقربة من الله القدّوس، فأضحى مؤتمناً على رسالة مهمّة. حسب الشرح التقليديّ، يدوّن أشعيا هنا رواية خبرة شخصيّة: حين غرق في نشوة عميقة، رأى يهوه مثل ملك مجيد تُحيط به حاشيته، ونال منه دعوته النبويّة. مهما كان شأن النشوة التي لا يزال النقاش يدور حول معناها في إطار مُجمل الظاهرة النبويّة، يُنسب النصّ -على الأقلّ في جوهره الأساسيّ- إلى النبيّ أشعيا نفسه؛ يتوافق معظم النقاد حول هذه المسألة^(٥).

(٥) قيم غوس (GOSSE) عدّة تأثيرات أدبيّة لِيُشدّد على الطابع المتأخّر للنصّ، ولكنّ هذه المحاولة ليست مُقنعة: من ناحية، نستطيع أن نفهم التأثيرات بطرق مختلفة، ومن ناحية أخرى، لا يشرح غوس السبب الذي دفع الكاتب المتأخّر إلى تدوين النصّ. هناك إشارات عدّة تؤكّد أنّ النصّ يعود فعلاً إلى القرن الثامن أو إلى بداية القرن السابع.

B. GOSSE, « *Isaïe VI et la tradition isaïenne* », VT 42 (1992) 340-349 ; voir Th. WAGNER, *Gottes Herrschaft. Eine Analyse der Denkschrift (Jes 6,1-9,6)* (VTSuppl 108), Leiden-Boston, 2006, pp. 118-122.

أ) رؤيا المَلِكِ الكَبِيرِ (٦: ١-٥)

هذه المقطوعة الأولى من النصّ التي تروي سيرة أشعيا الشخصية تُشكّل مجموعة متماسكة تتميز بإحاطة رؤيا يهوه المَلِكِ (آ ١؛ ٥bb). يُمكن ملاحظة تشابهات عدّة أخرى: الهيكل مملوء من الأذبال الإلهيّة (آ ١bb) والدخان (آ ٤)، في حين أنّ مجد يهوه يملأ الأرض بأكملها (آ ٣)؛ يُستعمل لقب يهوه ربّ الجنود (YHWH *šebā'ôt*) في آ ٣ وفي نهاية آ ٥. عبارات أخرى، يبدو أنّ صراخ السرافيم في آ ٣ يُشكّل مركز النصّ. فضلاً عن ذلك، نستطيع أن نلاحظ مجموعتين ثانويّتين (آ ٣-١، ٤-٥)، وفي كلّ مرّة نجد زينة الهيكل (آ ١-٢، ٤)، ثمّ صُراخ السرافيم (آ ٣) الذي يُجيبه أشعيا بالتناقض (آ ٥). نستطيع أن نرى هذه التشابهات على الشكل التالي:

١ في سنة وفاة المَلِكِ عزّيّا،

رأيت السيّد جالساً على كرسيّ عالٍ ومرتفع.

وأذباله تملأ الهيكل،

٢ السرافيم واقفون فوقه، (كان لهم) ستّة أجنحة، لكلّ واحد ستّة أجنحة: باثنين

يُغطّون وجوههم، وباثنين يُغطّون أرجلهم، وباثنين يطبّون.

٣ الواحد ينادي الآخر ويقول:

"قَدّوس، قَدّوس، قَدّوس يِ يِ هِ هِ وَهِ رِبِّ الِ جِ نِ وَدِ،

مجده يملأ الأرض كلّها".

٤ فاهتزتّ أساسات العتب من صوت الصارخ

وامتلاً البيت دخاناً.

فقلت:

ويل لي أنا أبكم!

لأنّي إنسان نجس الشفتين،

وأسكن (حرفيًا أجلس) بين شعب نجس الشفاه،

ورأت عيناى الملك يه وه رب ال ج ن ود.

أشعيا موجود في هيكل أورشليم "في سنة موت الملك عزّيّا" (آ ١، *adonay*).
كُتب النصّ بعد فترة وجيزة من الحدث الذي يرويّه، والمَلِك المدفون يتقابل مع المَلِك
الحيّ. الملوك البشرّيون هم أموات؛ وحده يهوه يملك إلى الأبد.

يقول أشعيا إنّه رأى الربّ (أدوناي آ ١). هو يعرض يهوه مثل ملكٍ شرقيّ يجلس
على عرشه، ويجب تخيله على أعلى المنصّة (آ ١)، في حين أنّ المذبح لم يكن مُتضمّنًا
العرش الإلهيّ. "رأى" النبيّ يهوه جالسًا في المذبح السماويّ. يرمز علوّ العرش إلى
القدرة الإلهيّة. كذلك لا يملأ ثوب يهوه "الدبّير" *debîr*، (قلب المذبح) وحسب، بل
أيضًا "صميم المعبّد، هيكل" *hékâl*، (جناح المذبح الأساسيّ)؛ هكذا يتجاوز الثوب
المكان "الاعتياديّ" للحضور الإلهيّ. يرتبط الثوب الإلهيّ بالقدرة وبالبهاء القاتل للذي
يتوشّح به مثلما يُبرهن ذلك مز ٩٣ : ١ ومز ١٠٤ : ١.

إذا استثنينا رؤيا ميخا بن يَملا (١ مل ٢٢ : ١٩-٢٢) الذي يرتبط بأش^(٦)، يعود
أفضل نصّ موازٍ إلى العام ٦٧٠ تقريبًا^(٧)، ومعروف تحت اسم "رؤيا عالم الجحيم
لأمير ملكيّ آشوريّ" (*VAT 10057*)^(٨). في هذا النصّ، يرى رجل "نرغال"، إله
الجحيم المحارب، الجالس على عرشه في عظمة مُخيفة؛ يُحيط به مجلس مُستشارين
مؤلّف من الـ"عنوناكي"، أو الآلهة الكبرى، وهو يُلقّي خطابًا احتفاليًّا. يُؤكّد هذا النصّ
الموازي تدوين النصّ في الحقبة الأشوريّة الجديدة، ويُبرهن أنّ أشعيا يستعيد عناصر
تقليديّة لرؤيا الله مثل ملك.

(6) Voir notamment WAGNER, *Gottes Herrschaft*, p. 116.

(7) W. VON SODEN, « Die Unterwelts Vision eines Assyrischen Kronprinz », *Zeitschrift für Assyriologie* 43 (1936) 1-31.

(8) Traduction anglaise : Helge S. KVANVIG, *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Mal* (WMANT, 61), Neukirchen-Vluyn, 1988, p. 389-399.

في أش ٦، يتألف بلاط يهوه من السرافيم (آ ٢)، وهي كائنات تُوحى بالذعر^(٩)، تقف مثل وقوف الخادم، في حين أنّ المَلِك هو جالس. هؤلاء السرافيم لهم أجنحة، وهنا نلتقي بتصوّرات تعاويز وأختام عديدة نجد فيها تعبيراً عن فكرة الحماية. غير أنّ حيّات الأختام ليس لها سوى أربعة أجنحة، في حين أنّ أش ٦ : ٢ يُشير إلى ستّة أجنحة، وهذه علامة تشديد الحماية، أي السلطة والقوّة. سلطة قوّة من؟ طبعاً سلطة قوّة يهوه: السرافيم هم خاصيّة قدرته المتسامية مثل العرش وذيل الثوب. في الحقيقة، إثنان من الأجنحة لهما وظيفة إخفاء الوجه: يجب أن يحتمي السرافيم من نور المجد الإلهي المتسامي الذي لا تُمكن مقاومته. هذه طريقة للتشديد على قدرة يهوه.

يهوه هو قدّوس ثلاث مرّات، أو "مُقَدّس"، *qādōš*، وهذا الترداد الثلاثي يُعبّر عن الذروة (آ ٣). إنّ الآخر، الكليّ القدرة خلافاً لما هو أرضي، والقدّوس يملك أيضاً قوّة مُخيفة. لا يستطيع أحد أن يبقى واقفاً أمامه: يقول أهل بيت شمس: "من يستطيع أن يبقى قائماً أمام الله القدّوس؟" (١ صم ٦ : ٢٠). حين يكشف يهوه عن قداسته، يكون الرعب ردّة فعل الإنسان الأولى. هذا التفوّق يجد سنداً له في آ ٢، في عبارة "يهوه ربّ الجنود" التي تبدو وكأنّها إحالة إلى قدرته القتاليّة^(١٠)، وفي آ ٣ التي تذكر سبب "مجد"

(٩) حسب علم الاشتقاق المتداول، *serāphim*، "السرّافيم" هم الحارقون. يستطيعون أن يُجسّدوا البرق المرتبط باعتلان يهوه وكأنّه إله الرعد. نجد أيضاً رباطاً مع عنصر النار في آ ٦. لكن كيل (KEEL) يعتبر أنّ السرافيم يجب أن يكونوا بالأحرى في ارتباط مع التنانين وشياطين الصحراء التي يخافها المصريون (أش ١٤ : ٢٩ ؛ ٣٠ : ٦)؛ إنّ حضورهم يقوّي الناحية المخيفة من الرؤيا الإلهيّة.

O. KEEL, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* (SBS, 84-85), Stuttgart, 1977, p. 70-115, et M. GÖRG, « Die Funktion der Serafen bei Jesaja », *Biblische Notizen* 5 (1978) 28-39,

يتمثّل السرافيم بجسد حيّة، بحسب شهادة عد ٦ : ٢١، ٨ : ٨. نستطيع أيضاً التقريب بين *śārāph*، "السرّاف" والكوبرا ذات الجوانح، أو "الأوروس" المصري، وهو رمز الملكيّة الإلهيّة والبشريّة. هذا التمثّل كان معروفاً في إسرائيل، كما تشهد على ذلك تعويذات عدّة تعود إلى القرن التاسع والثامن.

(١٠) تُستعمل عبارة *YHWH šebā'ōt*، "يهوه صباؤوت" (حرفياً "يهوه الجنود")، بكنافة في كتاب أشعيا (١ : ٩ ؛ ١٢ : ٢ ؛ ٣ : ١٥ ؛ ٥ : ٧، ٩، ١٦، ٢٤ ؛ ...). نجدها في نشيد السرافيم (آ ٣) وفي نداء أشعيا، في نهاية آ ٥: هذا تشديد على الأهميّة التي تحملها في الرؤيا. كانت تُسند

("كَبُودٌ"، *kābōd*) يهوه الذي يملأ الأرض كلها.

يُشكّل الاهتزاز والدخان (آ ٤) جزءاً من التمثّلات المتوافق عليها في التّيوفايّنا، كما هي الحال عليه في خر ١٩ : ١٦-٢٠. بالإضافة إلى ذلك، يُمكن أن تكون صورة "أساسات العتب" التي تهتزّ مُستوحاة من عا ٩ : ١، علماً أنّ بداية الآية تتقارب مع أش ٦ : ١؛ في هذه الحالة، يتقوى البُعد المُخيف للتّيوفايّنا.

يُطلق أشعيا صرخة رُعب: "ويلٌ لي، أضحيتُ صامتاً" (آ ٥ أ)^(١١). لقد أقصيتُ عن الحوار الدائر بين السرافيم. تجد هذه القراءة سنداً لها في تتمّة آ ٥: يُلاحظ أشعيا أنّه "إنسان له شفتان نجستان". لا يحقّ له أن ينال الكلمة في المكان المُقدّس. يُلاحظ أشعيا وهو خائف أنّه اجتاز الحدّ الذي لا يُمكن تجاوزه، فوجد نفسه أبكم في حضرة الله القدوس ثلاث مرّات.

تُشدّد مُجمل آ ١-٥، بقوة غير اعتيادية، على العظمة الإلهية التي تتناقض مع العدم الذي يُميّز الكائن البشريّ. ينال يهوه مجموعة ألقاب وأوصاف تُقوّي جميعها صورته. تبدأ رسالة أشعيا التبشيرية بعد اللقاء مع هذا الإله.

(ب) تتمّة النصّ (٦٢-١٣)

يُشدّد الشراح على ضرورة فهم آ ٦-٧ في معنى قبول الإنسان (الواقف في الهيكل) في المجلس الإستشاريّ الكبير ليهوه، وذلك بواسطة طقس تطهير الشفاه: كان صامتاً أمام مشهد العظمة الإلهية، والآن يستطيع أن يتكلّم هناك.

أصلاً إلى القوّة القتالية ليهوه الذي يمنح النصر لجيوش إسرائيل؛ بهذا المعنى، يستعمل النصّ القديم للصرّاح بين داود وجوليات العبارة الكاملة: "يهوه صباؤوت إله جيوش إسرائيل" (١ صم ١٧ : ٤٥). يبدو أنّ العبارة مأخوذة من عبادة إيل، الإله الكنعانيّ الذي تماهى معه يهوه. ترتبط العبارة بالتابوت، وهو شيء طقسّي عرفه معبد شيلو (رج ١ صم ٤ : ٤ : "عرش يهوه صباؤوت الذي يجلس على الكاروبيم")؛ لاحقاً ستسكن هذه القدرة القتالية ليهوه في هيكل أورشليم حيث وُضِع تابوت العهد (٢ صم ٦).

(١١) بالفعل، هذا هو المعنى الذي يتلاءم وبدون شكّ مع الفعل *dāmāh* ("دَمَهُ")؛ رج أش ١٥ : ١؛ إر ٤٧ : ٥؛ حز ٣٢ : ٢؛ هو ٤ : ٦؛ ١٠ : ٧؛ ١٥ : ٥؛ عب ٥ : ١؛ ١١ : ١؛ مز ٤٩ : ١٣، ٢١).

بعد إجراءات قبول النبي وانتسابه، يأتي دور الإرسال إلى الرسالة (آ ٨ي)، الذي يتضمّن طلب يهوه تأدية خدمة، وجواب أشعيا الطوعيّ، ثمّ الإرسال. يسأل يهوه: "من يذهب من أجلنا؟" (٨ أ)، وهذه إشارة إلى نوع من التشاور. لا يزال الإطار يضعنا في البلاط الإلهيّ حيث يُحيط المُستشارون بالملك، وبطريقة أكثر تحديداً، إنّه إطار اجتماع في قاعة العرش، كما هي الحال عليه في أيوب ١: ٦-١٢؛ ٢: ١-٧. يُقدّم أشعيا نفسه وكأنّه مُتطوِّع (آ ٨ب) للقيام برسالة سيُعرض فحواها في الآيات اللاحقة.

لم يعترض الشراح^(١٢) بجديّة على نسبة آ ٩-١ إلى أشعيا، غير أنّ واقع الحال يختلف مع آ ١٠-١٣. برهن شُرَيْبِر (J. SCHREINER)^(١٣) أنّ آ ١٠ دُوّنت بعد أشعيا: يبدأ خطاب إرسال المُبشّر بالقول: "إذهب وقل"، دون أن يتضمّن الكلمات الواجب إيصالتها^(١٤)، كما أنّنا لا نجد أمراً يتوجّه إلى الرسول للقيام بمهمّة مُحدّدة؛ يبدو أنّ آ ١٠ تُكرّر ما ورد في آ ٩ب، ولكنها تتناقض معها، لأننا نلاحظ في آ ٩ب أنّ الشعب مدعوٌّ بِالْحاح ليسمع (الفعل "سَمِعَ"، 'šāma)، وليرى (الفعل "رَأَ"، 'rā'āh)، حتّى ولو لم تكن هناك نتيجة^(١٥). تجد قساوة الشعب أفضل نصّ يُقابلها في خبر الخروج من مصر، حيث يُهدئ يهوه قلب فرعون (خر ٤: ٢١؛ ٧: ٣؛ ١٠: ١، ٢٠، ٢٧؛ ١٤: ٤، ١٧)؛ لا نجد هذا الدافع إلاّ في المقاطع التي تجد مصدرها في التقليد الكهنوتيّ أو في النصوص المُدوَّنة بعد تلك الفترة. من ناحية أخرى، لا يجد الأمر بثقل الآذان ما يقابله إلاّ في مقطع واحد لا يُمكن تدوينه قبل الحقة الفارسيّة، هو زك ٧: ١١. إذاً يجب أن نعتبر آ ١٠ وكأنّها إضافة^(١٦). لا ترد مسألة المهلة (آ ١١ أ) في أيّ خبر إرسال إلى الرسالة،

(١٢) حول نسبة الرؤيا إلى أشعيا، رج:

J. BARTHEL, *Prophetenwort und Geschichte. Die Jesajaüberlieferung in Jes 6-8 und 28-31 (FAT, 19), Tübingen, 1997, p. 79-82.*

(13) J. SCHREINER, « Zur Textgestalt von Jes 6 und 7,1-7 », *BZ n.s.* 22 (1978) 92-97, spéc. p. 93.

(14) Voir par exemple Is 7,3-4 ; Jon 1,2 ; 3,2.

(15) Cf. SCHREINER, « Zur Textgestalt », p. 93 ; W.A.M. BEUKEN, *Jesaja 1-12 (HThKAT), Freiburg i.Br., 2003, p. 176.*

(١٦) نُضيف أنّ سبب الشفاء (آ ١٠ bβ) يُشوّه تنظيم الآية بواسطة التغطية (القلب، الأذنان، العينان)،

ويبدو أنّه ينتمي إلى مرحلة تاريخيّة مختلفة؛ رج:

Sh. UEMURA, « Isaiah 6:9-10 : A Hardening Prophecy ? », *AJBI* 27 (2001) 23-56.

ونحن لا نجدها إلا في ارتباط مع خطيئة إسرائيل^(١٧) أو في ظروف المحنة^(١٨). في الحالتين، إنها صرخة أكثر من كونها سؤالاً مُحدّداً يستدعي جواباً، كما أنّ النصوص التي تُوردها هي بأغلبيتها لاحقة للحقبة الملكيّة. يبدو من الصعب إذاً أن نرى في آ ١١ أ تنمّة شهادة أشعيا الأصليّة. كذلك يجب أن نُقصي، كما يقترح معظم الشراح^(١٩)، آ ١٢-١٣^(٢٠) لأسباب تتعلّق بتركيب الجمل ولمسائل تتعلّق بالمضمون: إنّ الإحالة إلى سببَيْن مُتلاحقين تفترض أحداث السنوات ٥٩٨ و٥٨٧. نصل إلى خاتمة آ ١١ ب (بدون المقدّمة "ويُمرّ"، *wayyo'mèr*، الضروريّة لربطها مع مسألة آ ١١ أ). ربّما يُشكّل هذا العنصر الخاتمة الأصليّة للمقطوعة^(٢١)، ولكن يبدو لي أنّ هناك حلاً أفضل: بدلاً من ربطها بالآية ٩ التي لا نجد فيها أموراً مشتركة معها، يجب ربط الجملة بالآية ١٢ لأنّ اختفاء الشعب يترافق مع السبي^(٢٢).

ربّما تكون الجملة أكثر قدماً وقد تتعلّق مباشرةً بآية ٩: "وسيتوب ويجد الصّحة". ولكنّها، حتّى في هذه الفرضيّة، لا تعود إلى النبيّ لأنّها ترد خارج الرسالة المطلوب إيصالها، والمُدوّنة في آ ٩ ب. بما أنّ سبب الشفاء يُستعمل عادة في النصوص التي تعكس رجاء مجموعة الهيكل الثاني (أش ٥٣: ٥؛ ٥٧: ١٨، ١٩؛ مز ٦: ٣؛ ٤١: ٥...)، ربّما تعود الجملة إلى حقبة ما بعد الجلاء. (١٧) إر ٤: ١٤؛ ١٣: ٢٧؛ ٢٣: ٢٦؛ ٣١: ٢٢؛ هو ٨: ٥؛ مز ٨٢: ٢. للوهلة الأولى، نستطيع أن نشرح أش ٦: ١١ في المعنى نفسها. لكننا نسوق ملاحظة، ألا وهي أنّ هذه النصوص تُوضح دائماً موضوع السؤال: "إلى متى تبيت في أحشائك أفكارك الباطلة؟" (إر ٤: ١٤)؛ باستثناء مقطع واحد (إر ١٣: ٢٧)، ولكنّه يحظى أيضاً بصياغة مختلفة. (١٨) مز ٦: ٤؛ ٧٤: ١٠؛ ٧٩: ٥؛ ٨٠: ٥؛ ٩٠: ١٣؛ ٩٤: ٣؛ رج إر ٤: ٢١؛ ١٢: ٤؛ ٤٧: ٥؛ زك ١: ١٢.

(19) Par exemple F. HARTENSTEIN, *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum*. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition (WMANT, 75), Neukirchen-Vluyn, 1997, p. 24 ; UHLIG, *The Theme of Hardening*, p. 79.

(٢٠) تبدو آ ١٣ب ١٣ شرخاً للجملة التي تسبقها، كما يظنّ شراح عديدون؛ رج مثلاً: F. BIANCHI, « 'Una stirpe santa' (Is 6,13b = Esd 9,2). L'identità di Israele in epoca achemenide ed ellenistica », *Rivista Biblica* 55 (2007) 297-311, spéc. p. 304.

(21) Voir, parmi d'autres, HARTENSTEIN, *Die Unzugänglichkeit*, p. 167.

(22) Cf. SCHREINER, « Zur Textgestalt », pp. 94-95, suivi par H. NIEHR, « The Intention von Jes 6,1-9 », *Biblische Notizen* 21 (1983) 59-65, spéc. p. 59.

في فحواها الحالي، تتوسّع آ ١٠ في مضمون آ ٩، وتشرحه في معنى رسالة تقسية (القلب). ولكن كيف نفهم آ ٩ قبل الإضافة؟ الشعب مدعوٌ أولاً وبالبحاح إلى أن يسمع ويرى، وهذا الأمر يندرج في ممارسة الأسلوب الدائم لأشعيا (أنظر مثلاً ٥ : ١٢، ١٣). تكمن الصعوبة في القسم الثاني من كل جملة. نستطيع أن نُترجم حرفياً المهمة المُوكَّلة كما يلي:

"إسمعوا إسمعوا ولن تفهموا!"

أنظروا أنظروا ولن تعرفوا!"

نقرأ بشكل عامّ رباطاً سببياً بين القسمين: يجب أن يُسبب السماع عدم الفهم. لكنّ هذه القراءة هي غريبة لا بل غامضة وتتناقض مع جهود أشعيا الدائمة. كذلك تفترض إضافة آ ١٠bB قراءة أخرى، مثلاً أموراً مُشابهة لما يلي:

"إسمعوا إسمعوا حتى ولو لم تفهموا!"

أنظروا أنظروا حتّى ولو لم تعرفوا!"^(٢٣)

هكذا تنتهي شهادة النبيّ حول إرساله إلى الرسالة؛ بالرغم من كلّ ما كُتِبَ حول هذه المسألة^(٢٤)، لا تُحيلنا هذه الشهادة إلى قساوة قلب يهوذا او إسرائيل، بل هي

(٢٣) هذا التحليل ليس الأفضل ولكنّه معقول. صيغتا الأمر (l'impératif) والـ le jussif (الذي يُشبهه عملياً) يستطيعان أن يحملاً معنى التنازل الذي يجده علماء النحو في أش ٨ : ٩-١٠؛ ٢٩ : ٩؛ نح ٣ : ١٥. كذلك يأخذ أحياناً حرف الـ "او" الشفويّ معنيّ مختلفاً: "مع أنّ"؛ رج: تك ١٥ : ٢؛ ١٨ : ٢٧؛ ٢٠ : ٣؛ ٤٨ : ١٤؛ قض ١٦ : ١٥؛ ٢ صم ٣ : ٣٩؛ مز ٢٨ : ٣؛ رج: P. JOUÓN et T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew (Subsidia Biblica 14)*, t. 2, Rome, 1991, p. 641 (§ 171f). Voir dans la même ligne Ch. HARDMEIER, « *Jesajas Verkündigungsabsicht und Jahwes Verstockungsauftrag in Jesaja 6* », dans J. JEREMIAS et L. PERLITT (dir.), *Die Botschaft und die Boten. FS H.-W. Wolff, Neukirchen-Vluyn*, 1981, p. 235-251, repris dans ID., *Erzähltdiskurs und Redepragmatik im Alten Testament. Unterwegs zu einer performativen Theologie der Bibel (FAT, 46)*, Tübingen, 2005, p. 211-228, spéc. p. 219-224.

(٢٤) وجد نقاد عدّة هنا مفتاحاً أساسياً لفهم معنى تبشير النبيّ.

تدعو بالعكس إلى الوضوح في الرؤيا. نُحِلِّنا الرسالة التي يجب أن ينقلها أشعيا بطريقة مزدوجة إلى خبرته الشخصية: سمع النبيّ الكلام الإلهيّ (آ ٨-٩)، ثمّ دعا إلى سماع هذا الكلام؛ رأى يهوه (آ ١، ٥) ويدعو الشعب ليرى. نلاحظ أيضاً التضمين الجميل في آ ٩ مع الجملة الأولى من هذا الفصل (استعمال الفعل نفس "رأه"، *rā'āh*: "رأى").

خاتمة

في نصّ رؤيته الكبيرة ليهوه، يروي أشعيا إرساله الشخصيّ إلى الرسالة. إنّ موت المَلِك عزيّا (آ ١) الذي يحتفظ القارئ بذكرى حكمه المجيد، يُسلطّ الضوء، بواسطة التناقض، على قدرة المَلِك الحقيقيّ الذي يتأمّله بخوف (آ ١-٥). العرش الكبير الموضوع على المنصّة، الثوب الذي يملأ الهيكل، الحاشية المؤلّفة من السرافيم، القداسة التي تظهر في ذروتها، المجد الذي يملأ كلّ الأرض، إهتزاز العتب والدخان: كلّ شيء يُسهّم في التشديد على القدرة غير القابلة للمقارنة، لذلك الذي يجلس في السماوات. بالرغم من عدم الأهليّة التي جعلته أبكم، قُبِلَ أشعيا في المجلس الكبير واستلم من يهوه الرسالة: فتح عيون وآذان يهوذا الذي يُسمّى بطريقة مُنتقصة: هذا الشعب (آ ٩أ) (٢٥).

لا يُمكن أن يتوقّف النصّ عند الإرسال الذي تمّ ببضعة كلمات. كيف ستجسّد مهمّة النبيّ؟ ما هي ردّات الفعل التي ستسببها؟ يكمل أشعيا خبره في الفصلين ٨-٩ حيث سيتوجّه بكلامه إلى آحاز. فلنقرأ إذا تتمة "كتاب العمانوئيل".

أقوال نبويّة حول الحرب السوريّة-الإفرائيميّة

يتوافق جميع الشراح على اعتبار أنّ الفصلين ٧-٨ عرفاً تاريخياً أدبيّاً مُعقّداً؛ من بين

(٢٥) تتوجّه نفس العبارة أيضاً إلى الشعب الخائن في اليهوديّة في أش ٨: ٦، ١١؛ ٢٨: ١١، ١٤؛ ٢٩: ١٣. يُلاحظ "سوني" (SONNET) أنّ كلمة "عم"، "شعب"، يُمكن أن تقصد مجموعة مُحدّدة، "أهل المدينة" أو "الناس"؛ في إطار تبشير أشعيا، سيُصبح هذا الجمع مجموعة الحكماء والمستشارين في بلاط يهوذا؛ رج:

J.-P. SONNET, « Le motif de l'endurcissement (Is 6,9-10) et la lecture d'Isaïe », Bib 73 (1992) 208-239, spéc. p. 216.

الصعوبات الكامنة في النصّ، يجب أن نلاحظ أنّ الفصل ٧ دُوّن بصيغة الشخص الثالث الغائب، في حين أنّ الفصل ٨، كما هي الحال في المشهد الافتتاحي، مُدَوّن بصيغة الشخص الأوّل المتكلّم.

في سببيل تجاوز هذه الصعوبة جرت محاولة لتصحيح النصّ^(٢٦)، غير أنّ هذا الحلّ يبدو اعتباطياً. يعتبر بيكر (UWE Becker) أنّ الأقوال النبويّة الواردة في الفصل ٧ تتعلّق أدبيّاً بالفصل الذي يليه، وهي بالتالي لا تعود إلى تبشير أشعيا: نجد التّمّة الأصليّة لرؤية الهيكل في ٨: ١-٤^(٢٧)؛ يظنّ بارتل (BARTHEL)^(٢٨) أنّ الفصل ٧ لم يتمّ أصلاً إلى كتاب العَمَانُونِيْل في شكله الأوّلاني، ولكنّه يتضمّن أقوالاً نبويّة تعود فعلاً إلى تبشير النبيّ. بالإضافة إلى بعض العناصر التي تبدو متأخّرة، مثل الأقوال الواردة في ٧: ١٨-١٩^(٢٩)،

(26) Voir par exemple SCHREINER, « Zur Textgestalt », p. 95.

(27) U. BECKER, *Jesaja – von der Botschaft zum Buch*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (FRLANT, 178), 1997, pp. 94-102. Voir aussi J. WERLITZ, *Studien zur literarkritischen Methode. Gericht und Heil in Jesaja 7,1-17 und 29,1-8* (BZAW 204), Berlin-New York, 1992, p. 95-250 ; K. SCHMID, « Herrschererwartungen und -aussagen im Jesajabuch. Überlegungen zu ihrer synchronen Logik und zu ihren diachronen Transformationen », dans Id. (dir.), *Prophetische Heils- und Herrschererwartungen* (SBS, 194), Stuttgart, 2005, pp. 37-74, spéc. p. 69-70.

يعتبر هؤلاء النقاد أنّ النصّ الأساسيّ اغتنى لاحقاً بإضافات عدّة. ما يُضعف هذا الاقتراح، يكمن في أنّ هذه الإضافات القديمة من النمط نفسه (وهي تُعَرِّض غالباً خطأً، وكأنّها "تاريخيّة") أصابَت أيضاً الفصل 8 مثلما أصابت الفصل 7.

(28) BARTHEL, *Prophetenwort*, p. 61-64.

(٢٩) توسّع منظور الغزو الغريب (رج آ ١٧٠، ٢٠) ليصل إلى مصر، في حين أنّ هذه الأخيرة لا علاقة لها بالحرب السورية-الإفرائيميّة. فضلاً عن ذلك، لا تعود المُفردات إلى القرن الثامن ("شقوق الصخور")؛ رج: ار ١٣: ٤٤؛ ١٦: ١٦؛ (النحلة): رج: تث ١: ٤٤؛ مز ١١٨: ١٢؛ "نيل مصر": رج: ٢ مل ١٩: ٢٤؛ أش ١٩: ٦، ٧؛ ٢٣: ٣؛ ٣٣: ٢١؛ ٣٧: ٢٥؛ حز ٣: ٢٩، ٤، ٥، ١٠). إلى أيّة أحداث يُلمح الكاتب؟ نُفكّر بأحداث ٦٠٩ (نيكاو، المُتحالِف مع آشور، يغلب يوشيا في مجدو ويقتله)، أو بالصراع بين بتوليمائوس المصري والسلوقيين في سوريا، علماً أنّ نصوصاً عدّة تلمّح إلى التقابل بين مصر وأشور (أش ١١: ١٥-١٦؛ ١٩: ٢٣-٢٥؛ ...).

٢١-٢٥^(٣٠) وكلّ ما يأتي بعد ٨: ١٨^(٣١)، يجب أن نُميِّز ثلاثة أقوال تتوجّه إلى آحاز أثناء الحرب السوريّة-الإفرائيميّة والإطار الروائيّ الذي يُحيط بها. يُعلن القول الأول سقوط آرام (٧: ٤β-٩)؛ يتضمّن القول الثاني آية العَمّانويّيل (٧: ١٣aβ-١٧)؛ أخيراً يتحدّث الثالث عن طوفان كارثيّ (٨: ٦-١٠). فلنبدأ بدراسة هذه الأقوال بمعزل عن إطارها الأدبيّ الحاليّ.

سقوط آرام (٧: ٤aβ-٩)

يحمل هذا الخطّاب سمة تنقيحات عدّة؛ فلنحاول أن نجد القول النبويّ في شكله الأوّليّ.

الإضافات التي تذكر إفرائيم.

(٣٠) تجمّع الآيات ٢٣-٢٥ مثلين أو ثلاثة تتعلّق بالشوك والحسك؛ هي تبدو متقاربة مع أش ٥: ١-٧ حيث الكرم، وهو تشبيه لإسرائيل، يجتاحه الشوك والحسك (٦ آ)، ويُداس (٥ آ)؛ في الخطّ نفسه، أنظر أيضاً أش ٥: ١٧. هذه الآيات المكتوبة نثراً هي لاحقة لأشعيا؛ الإشارات إلى الفصل ٥ تدفعنا إلى التفكير أنّها معاصرة أو لاحقة لإقحام كتاب العَمّانويّيل في مؤلّف أشعيا. من ناحية أخرى، أفحمت هذه الآيات قبل المقطوعة ٧: ٢١-٢٢ التي قدّمت لها فكرة البقر والغنم. يبدو أنّ الإضافة تصف الحالة التي مرّت بها يهوذا غداة أحداث ٥٩٨ و٥٨٧. حين استعاد أدبيّاً عبارة "يأكل الزُبْد والعسل" (٥ آ)، شبّهت آ ٢٢ ب العَمّانويّيل بمجموعة الناجين من النفي (٢٢ آ)، أي جماعة الهيكل الثاني (رج ٤: ٣). حين يدنو اليوم الذي فيه تعرف (الجماعة) أن تختار الخير وترفض الشرّ (٥ آ)، سيُباد مُضطهدوها. سيجد إسرائيل الحقيقيّ، الذي تخلّى عن عناصره الشرّيرة، زمن الصحراء المثالي (رج: ٢: ١٦-١٧)؛ ستصبح وفرة الحليب والعسل علامات للعودة في ذلك الزمن المبارك حين يكون الشعب أميناً ليهوه. نستطيع أن نُقارن إعادة القراءة هذه للقول النبويّ حول العَمّانويّيل مع (أش ٦٥: ١٠): سيتحوّل سهل الشارون ووادي عخور إلى مراعي للغنم والبقر.

(٣١) لم يكن الطابع المتأخّر للآيات ٨: ١٩-٢٣aa أبداً موضع نقاش. تُنسب قصيدة تحرير الشعب وولادة الأمير (٩: ١-٦ التي يضمّ إليها البعض ٨: ٢٣aβb) إلى النبيّ نفسه، ولكنّ هذا الاقتراح لا يحظى اليوم إلاّ بعدد قليل من المؤيدين. لقد لاحظ فيها "دوم" (DUHM) مقطوعة حديثة: *B. DUHM, Das Buch Jesaja (HK), Tübingen, 1892 (4e éd., Göttingen, 1922, p. 88)*. وبالفعل، فإنّ النوع الأدبيّ والمضمون وتركيب الجمل هي غريبة عن أقوال أشعيا النبويّة؛ فالقصيدة لها رنين وكأنّه شرح للقول النبويّ حول العَمّانويّيل.

يتضمّن النصّ الحالي آثار تنقيحات. يعترف معظم شرّاح هذه المقطوعة بوجود إضافات ثلاث:

- في آ ٥، الكلمات "إفرائيم وابن رملياهو" هي موضوعة بشكل مغلوّط على مستوى تركيب الجملة^(٣٢)، وكأنّها إضافة هامشيّة أقحمها الناسخ بطريقة غير موفّقة. يفترض الفعل في صيغة المفرد أن يكون الفاعل الوحيد للنصّ الأكثر قدماً: "أفراّم".

- آ ٤ ب تستعمل العبارة "ابن رملياهو" نفسها، وهي ناتجة عن اليد نفسها. يُصبح ذنبا الشعليّين المُدخنتين (آ ٤ ب) هنا "شعلات الغضب". مثلما تنفّحت آ ٥، تتضمّن آ ٤ ب لائحة بثلاثة أسماء (ملكّان وشعب)، في حين أنّنا كنّا ننتظر بعد آ ٤ أ اسمين فقط.

- آ ٨ ب تذكر من جديد إفرائيم (وتجاهل إسرائيل)، ولكنّها تقطع التمتّة المنطقيّة للخطاب؛ بالإضافة إلى ذلك، تُحيل عبارة "٦٥ عاماً" القارئ إلى حقبة بعيدة عن الحرب السوريّة-الإفرائيميّة^(٣٣).

تُشبه آ ٩ أ إلى حدّ بعيد آ ٨ أ؛ تُطيل الإضافة الواردة في آ ٨ ب، وهي تعود بدون شكّ إلى الكاتب عينه. وبالفعل، نجد فيها من جديد عبارة "ابن رملياهو"، مثلما هي الحال عليه في الإضافات الواردة في آ ١، ٤ ب، ٥، وكلمة "إفرائيم"، مثلما حدث في آ ٢، ٥، ٨ ب.

قبّل هذه الإضافات، كان القول النبويّ يقصد دمشق وحدها، ولم يكن يتوجّه إلى المتحالفين معها، غير أنّ كاتباً متأخراً مناوئاً لإفرائيم، قلب القول ضدّ إسرائيل في الشمال. نلاحظ إضافات مُشابهة في ٧: ١٧ ب ("ملكّ أشور")؛ ٨: ٦ ب ("سُرّ برصين وابن رملياهو") وآ ٧ ("ملكّ أشور وعظمته كلّها"). ليست هذه الإضافات المُتقاربة ناتجة عن اهتمام بسيط بالشأن التاريخي، ولكنّها علامات لإعادة قراءة النصّ من خلال

(٣٢) الترجمة الحرفيّة: "لأنّ أرام خطّطت شرّاً ضدّك، إفرائيم وابن رملياهو، قائلين".

(٣٣) ربّما يجب أن نفهم الإضافة بالعودة إلى سبي الشعب الذي فرضه أسرحدون عام ٦٧٠ على منطقة السامرة.

التشديد على سقوط السامرة، مقابل الحماية التي تنعم بها أورشليم. تتعلّق "النسخة المُناهضة لإفرائيم" بالفصل ٧ وبالفصل ٨ في آن معاً، ولكننا لا نجد ما يقابلها خارج كتاب العمانويل^(٣٤)؛ هذه الملاحظة تؤكد الاستقلالية الأولانية لهذه المقطوعة.

الآيات ٤ab و ٩b

يبدأ خطاب أشعيا وينتهي بعنصرين مُتشابهين: الدعوة إلى الهدوء (٤ab)، والثقة كشرط للخلاص (٩b). يُعقدهذان العنصران تركيبة القول النبويّ ويدوان ثانويين: يُفترض أن تظهر عبارة "يا أنكي"، *ya 'an kî* (بداية آ ٥) في رأس القول الأولاني، كما يقترحه النصّ المُقابل الوارد في آ ٨: ٦؛ من ناحية أخرى، إنقطعت آ ٩b عمّا يسبقها بواسطة استعمال صيغة "أنتم".

تنتمي الدعوة إلى عدم الخوف إلى نوع أدبيّ يُدعى "أقوال نبويّة حول الخلاص" (رج: أش ٤١: ١٤-١٦؛ ٤٣: ١-٧) وتنتمي أيضاً إلى التقاليد القديمة عن حرب يهوه^(٣٥): إسرائيل لا يحارب بل يهوه؛ لن يخاف الشعب العدو، لأنّ النصر مُحقق. كذلك في أش ٧: ٤-٩*، لن يدوم مُخطّط المهاجمين لأنّه يصطدم بالقدرة الإلهيّة العظيمة.

نستطيع أن نُترجم خاتمة الخطاب (٩b) على الشكل التالي: "إن لم تمكثوا (في الثقة)، فطبعا لن تتمالكوا (لن تثبتوا)". إنّ تكرار كلمة *'lo* "لن" مرّتين يجد صداه في تكرار الكلمة نفسها *'lo* في آ ٧. إنّها نبرة تحذير وتهديد؛ ربّما تُشير الجملة إلى نبوءة ناتان، "بيتك ومملكتك سيثبتان [*ne'èman*] إلى الأبد" (٢ صم ٧: ١٦أ)، التي تتطابق مع شرط، ويبدو أنّ هذا الشرط لم يتحقّق. إنّ إعلان هزيمة أرام (٧-١٨أ) ليس نسبياً، ولكنّ مصيره، لغاية الآن، له قيمة تحذيريّة. الانتصار الذي سيُحقّقه يهوه على العدو ليس ضماناً لخلاص يهوذا، بل علامة عن موته إلاّ إذا تبنّى، بشكل جذريّ، موقف ثقة.

(٣٤) إلّا ربّما في أش ٩: ٨، حيث إضافة الكلمات "إفرائيم وساكن السامرة" قلبت ضدّ السامرة القول

النبويّ الكبير ٧-٢٠ الذي يجد تنمّته، بدون شك، في ٥: ٢٤-٢٩.

(٣٥) أنظر مثلاً: تث ٢٠: ٢-٤؛ ٣١: ٤-٦؛ يش ٨: ١-٢؛ ١٠: ٨-١١، ٢٥؛ ١١: ٦. نجد

الدعوة إلى عدم الخوف في العديد من الأقوال النبويّة الأشوريّة الحديثة.

في هذا الإطار، تنطوي الدعوة إلى عدم الخوف (آ٤aβ) على نبرة لوم: الارتجاف أمام العدو وعدم الثقة بيهوه، هما وسيلة أكيدة ليُصبح (شعب يهوذا) بدوره ضحيةً لقدرته. نجد الشرح الأفضل لهذه الآيات في أش ٨: ١٣: "يجب أن تخافوا يهوه وترتعبوا منه".

يسير الشرح الجديد للقول النبويّ جنبًا إلى جنب مع الانتقال من صيغة "أنت" إلى صيغة "أنتم"، ولكن لا شيء، في الآيات السابقة، يُحصّر صيغة "أنتم". أُضيفت الجملة على يد شخص يريد أن يتوجّه إلى قُرّاء مجموعة الأقوال النبويّة، فيدعوهم إلى أن يأخذوا من القول النبويّ أمثلة لأنفسهم. من هو هذا الكاتب؟ التقابل مع ٨: ١٣ يجعلنا نُفكّر بأشعيا نفسه، في الوقت الذي دوّن فيه أقواله النبويّة عام ٧٣٤. ربّما أُضيفت (آ٤aβ) في الوقت نفسه؛ هنا كان من غير المُمكن التخلّي عن الشكل "أنت" بسبب ظهور الكلمة "أنت" نفسها في آ ٥.

القول النبويّ أثناء العام ٧٣٤ (٥٦-١٨*)

عقدت التنيحات التي خضع لها القول النبويّ تركيبته إلى حدّ أنّ هذه الأخيرة أضحت تفتقد إلى الوضوح^(٣٦). إذا اكتفينا بالقول الأوّلاني لأشعيا، يبقى أمامنا نصّ قصير وواضح، هذه هي ترجمته الحرفيّة:

٥ - لأنّ أرام تأمرت عليك بشراً قائلةً:

٦ - نصعد على يهوذا ونقوّضها، ونقسّمها لأنفسنا،

ونُملّك في وسطها ملكًا، ابن طبئيل،

٧ - هكذا يقول السيّد يهوه:

٨ - لا تقوم ولن تكون دمشق رأس أرام

(٣٦) يتردّد الشرح بين حلّين. يعتبر البعض أنّ الكلام الذي قاله مُرسل النبيّ في آ٧أ يُشكّل بداية القسم الثاني من الخطاب الذي قد يتضمّن تحريضًا (آ٤-٦) وتأييدًا واقعه (آ٧-٩). غير أنّ آخرين يعتقدون أنّ آ٤ تُشكّل القسم الأوّل، في حين أنّ آ٥-٩ تُكوّن جملة واحدة تتضمّن الاتهام (آ٦-٥) وإعلان العقاب (آ٧-٩).

ولا رصين على رأس دمشق.

إضافة إلى آ ٥، لا ترد عبارة "يآنكي" إلا خمس مرّات في البيبليا العبريّة: ١ مل ١٣: ٢١ و ٢١: ٢٩، ولكن أيضًا في أش ٣: ١٦؛ ٨: ٦؛ ٦: ٢٩؛ ١٣: ١٣ (ترد في كلّ مرّة على رأس قول نبويّ قصير يتعلّق بالدينونة). هذا يؤكّد نسبة هذه الآيات إلى أشعيا، ولكن أيضًا الطابع الثانويّ للآية ٤.

لا تُشكّل هذه الآيات، كما يُقال أحيانًا، "قول خلاص ليهودا"، بل بالأحرى "قول ويل ضدّ المهاجمين"، وهذان أمران مُختلفان. وبالفعل تُشكّل الأقوال النبويّة القديمة ضدّ الأمم الغربية تحذيرًا للشعب الإسرائيليّ بمقدار ما يرتكب خطايا مُشابهة (أنظر عا ١: ٣-٢: ١٦*). واقعيًا، يُوجّه اللوم ضدّ دمشق لأنّها أرادت أن تُرغم يهوذا على الانضمام لتحالفها المناهض للأشوريّين، ولأنّها تريد أن تستبدل آحاز بأَمير مُقرّب من سياستها^(٣٧)؛ سيُعاقب هذا الطموح بقساوة.

يتضمّن القول النبويّ ذِكر "الملِك" (ملك) للمرّة الثالثة والأخيرة ضمن الأقوال النبويّة التي قالها أشعيا. هذا الشخص، ابن طئيل، الذي لن يملك أبدًا، لا يملك حتّى اسمًا، بل يُذكر اسم والده فقط^(٣٨). هذه إشارة إلى عدم أهمّيّته! يُوجّه يهوه اللوم إلى رصين لأنّه يُريد أن يُقيم ملكًا، وهذه خطيئة عظيمة ستجرّ عليه خسارة السلطة. أليس يهوه الملك الوحيد؟

المرأة الحامل وابنها (٧: ١٣aβ-١٧)

ماذا نقول أيضًا بشأن هذا النصّ الذي يظهر بين أكثر النصوص المدروسة في العهد الأوّل؟ لكي نفهم معناه، يجب أن نبدأ بإعادة بناء مضمونه. بالفعل يبدو النصّ الحاليّ

(٣٧) هويّة هذا الشخص ليست واضحة، وهناك حلول عدّة مُقترحة؛ حول هذه المسألة، رج: J.A. DEARMAN, « The Son of Tabeel (Isaiah 7.6) », dans S.B. REID (dir.), *Prophets and Paradigms. FS G.M. Tucker (JSOTS 229)*, Sheffield, 1996, p. 33-47.

(٣٨) رُبّما دفع هذا المثل كاتب الإضافات المناهضة لإفرائيم للحديث مرّات عديدة عن "ابن رملياهو" دون ذكر اسمه.

للقول النبويّ مُنْقَلَباً بتدخّل كاتب أو مجموعة كُتّاب.

شرح إيجابيّ للقول النبويّ

- تشرح مجموعة أولى من الإضافات القول الذي قاله النبيّ في معنى إيجابيّ:
- تُوجّه آ ١٥ الانتباه نحو شخص العمانويّ، في حين أنّ هذا الأخير، في آ ١٤، هو آية تتعلّق بِحَدَثٍ موجود في وسط المنظار. وبشكل خاصّ، تُزعج الآية الترتيب العاديّ للنصّ وتُسيء إلى التقابل مع (٨ : ٣-٤): لا يأتي شرح الآية ("لأنّ...") إلّا في آ ١٦. بالإضافة إلى ذلك، نستطيع أن نلاحظ أنّ القسم الثاني من الآية يُشبه آ ١٦^(٣٩) إلى حدّ بعيد. تشرح آ ١٥ الآيتين ١٤ و ١٦ في معنى يعتبر مسألة المهلة ("قبل أن" آ ١٦) أقلّ أهميّة، في حين أنّ الانتباه يتوجّه أكثر نحو فضيلة العمانويّ الممنوحة بواسطة أكل الزبد والعسل.
 - خاتمة آ ١٦ صعبة نحوياً. بالإضافة إلى ذلك، لا يُمكن فهم إسرائيل وأرام عن طريق التسمية الوحيدة للأرض التي تخشى ملكيها"، وكأنّ المقصود بلد واحد يحكمه ملكان. أخيراً، لا تُشير كلمة "أدمه" *adāmāh* إلى حقيقة سياسية بل بالأحرى إلى "الأرض" أو "الحقل" (رج ٦ : ١١). يجب أن تُعتبر خاتمة الآية وكأنّها إضافة ترمي إلى توجيه قول نبويّ نحو المهاجمين، في حين أنّ هذا القول كان مُوجّهًا أصلاً إلى دمار أرض يهوذا^(٤٠).
 - يُشكّل ذكر ملك آشور في خاتمة آ ١٧ حاشية أخيرة شبه مُؤكّدة تدرج في خطّ الإضافات ذات نمط "الشرح التاريخيّ" التي وجدناها في آيات عدّة.
- إذا استثنينا هذه الإضافات، يتضمّن القول النبويّ بُعداً تهديديّاً. يُشير النبيّ إلى امرأة

(٣٩) إنّ الطابع الثانويّ للشبيّين المتماثلين في الجملة يجد ما يُبته في فرق إملائيّ للكلمات "مأوس"، *mā'ōs* ("رَفْض") و *bāhōr* "بحور" ("إختار")، أمّا آ ١٥ فتتطابق مع استعمال حديث. نُضيف أنّ موضوع الاختيار بين الخير والشرّ لا يلعب الدور نفسه في الجملتين: في آ ١٦، يرتكز التشديد على نقطة استدلال كرونولوجيّة ("قبل أن": سنّ الرشد)، في حين أنّه في آ ١٥، تقصد بالأحرى العبارة نفسها صفة أدبيّة للعمانويّ الذي سيختار الخير ويُفضّله على الشرّ.

(٤٠) الفعل *qās*، "كاس"، "خاف"، مأخوذ من آ ٦ مثلما أخذ الرقم "اثان" من آ ٥.

حامل (لا تُهَمَّه هنا هويّتها) ستلد في وقت قريب؛ يُعلن أنّه، قبل أن يبلغ الطفل سنّ الرشد، ستأتي أيام عصيبة مثل تلك التي حدثت حين انقسمت مملكتنا اليهودية وإفرائيم. الاعتراض على هذه القراءة يكمن في أنّ اسم الصبيّ (‘*immānū ’él*)، عمّانوئيل "الله معنا" له قيمة الوعد. لكنّ ذلك ليس بأكيد! نقرأ في ١ مل ٨: ٥٧: "ليكن يهوه إلها معنا، كما كان مع آبائنا، فلا يتركنا ولا يرفضنا!". يُمكن أيضاً فهم اسم الصبيّ في معنى نداء: "فليكن الله معنا". نداء من هذا النوع يحمل كلّ معناه في حالة الأزيمة.

تُحوّل الإضافات الخطاب إلى وعد رائع للملك والشعب؛ حتّى إنّ خاتمة آ ١٧ (ملك أشور) يُمكن أن تُفهم في هذا المعنى لأنّ فعله ملك أشور يُمكن أن تضرب "الملكين" اللذين يخفهما آحاز. كلّ هذه الإضافات لا تأتي بالضرورة من المصدر نفسه، ولكن لا شيء يمنع ذلك. الفرضية الأكثر بساطة ترى في هذه الإضافات عمل كاتب مُناهض لإفرائيم تدخّل في الآيات ٤ ب، ٥*، ٨ ب، ٩ ب: إزاء دمار إفرائيم والسامرة يتقابل انتصار أورشليم وملكها.

تنقيح على يد كاتب الآيات ٤ b و ٩ ب نفسه

حتّى من دون الإضافات التي تسجّلت لغاية الآن، لا تعرف المقطوعة التماسك الذي شدّد عليه البعض. لفت غورغ^(٤١) ودوهمان^(٤٢) وهوبمان^(٤٣) الانتباه إلى وقائع عدّة:

— في إطاره الروائيّ، ينطوي إعطاء العلامة على صعوبة تظهر حين رفض آحاز أيّ نوع من العلامات. من ناحية أخرى، تفترض آ ١٣ a و ١٤ أ هذا الإطار الذي يشرح غضب النبيّ وإعطاء العلامة.

(41) M. GÖRG, « Hiskija als Immanuel. Plädoyer für eine typologische Identifikation », *Biblische Notizen* 22 (1983) 107-125.

(42) C. DOHMEN, « Verstockungsvollzug und prophetische Legitimation. Literarkritische Beobachtungen zu Jes 7,1-17 », dans *Biblische Notizen* 31 (1986), p. 37-56 ; Id., « Das Immanuelzeichen. Ein Jesajanisches Drohwort und seine innertestamentliche Rezeption », *Bib* 68 (1987) 305-329.

(43) F.-D. HUBMANN, « Randbemerkungen zu Jes 7,1-17 », *Biblische Notizen* 26 (1985) 27-46.

- تتوجّه آ ١٣١-١٤ إلى مجموعة "أنتم"، "بيت داود"، في حين أنّ المقصود في آ ١٧٧ هو "أنت"، أي "المَلِكِ آحاز" (٤٤).

- إنّ شرح العلامة (آ ١٦-١٧) هو مُعقّد (قارن مع ٨: ٤!). لعلّ بداية آ ١٧٧، بشكل خاصّ، تبدو مُثقلّة لأنّ التتابع "أنت وشعبك وبيت أبيك" ليس منطقيًا. بدون شكّ، يوجد عنصر دخیل بين هذه العناصر، ولكن أيّ منها؟ الاقتراحات الثلاثة لها من يوّيدها، وكلّ منها يُثمن براهينه. في النهاية، تبدو الإضافة "وبيت أبيك" هي الأكثر إمكانيًا: ليس فقط لأنّها تظهر في آخر المجموعة، بل أبعد من ذلك تترافق مع توسّع المنظار في آ ١٣١ ("بيت داود").

تؤكد هذه الملاحظات ما شعرنا به سابقًا: القول النبويّ بحدّ ذاته (آ ١٤ ب-١٧) لا يأتي من المصدر نفسه الذي استند اليه الإطار الروائيّ الذي تُشكّله آ ١٠-١٢ والتي تُضاف إليها آ ١٣١-١٤، وبدون شكّ، أحد عناصر آ ١٧٧. من ناحية أخرى، يُوحى التشابه مع آ ٩ ب أنّ الجمل الواردة في صيغة "أنتم" (آ ١٣١-١٤ أ) تُشكّل نوعًا من الشرح للقول النبويّ، وهذا الشرح يتوجّه إلى مستمعين كثيري العدد. في هذا الصدد، لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ عبارة *béyt dawid*، "بيت دويد"، "بيت داود"، لا تعود بشكل مُحدّد إلى آحاز. أمّا الأمر *šime'û*، "شمعو"، "إسمعوا"، فهو صدى لتركيبية مُماثلة تميّزت بها الرسالة التي أكلها يهوه إلى أشعيا في ٦: ٩.

أخيرًا ربّما دُوّنت آ ٢٠ بواسطة اليد نفسها، على شكل شرح للقول النبويّ، وهذا الشرح له بُعد تحذيريّ يُمكن تثبيته (٤٥). بالفعل، قبل السبي إلى بابل، بدون شكّ في أواسط القرن السابع، خضعت هذه الآية لإضافة تنتمي إلى مجموعة الإضافات

(٤٤) تتطابق كلمة "أنت" مع الإطار الروائيّ الذي تُشكّله آ ١٠-١٢. بعد عبارة "حينئذ قال" (آ ١٣١)، تُشكّل آ ١٧٧ لوحدها جوابًا لرفض آحاز! لكننا نذكر أنّ الإطار هو أحدث من القول النبويّ.

(٤٥) أنظر في هذا المعنى:

Stephanie ERNST, *Ahas, König von Juda. Ein Beitrag zur Literatur und Geschichte des alten Israel (ATS, 80), Sankt Ottilien, 2006, p. 163.*

لكن لا نستنتج أنّ آ ٢٠ دُوّنها كاتب بعد وفاة أشعيا.

"المناهضة لإفرائيم": " (مع) ملك آشور"؛ إذا كانت الحال كذلك، يُفكر الكاتب بالتأكيد بكارثة السامرة. القسم الرئيسي من الآية هو أكثر قدمًا ولا شيء يمنع من أنه يعود إلى أشعيا نفسه^(٤٦)، غير أنّ الآية لا تنتمي إلى القول النبوي الأولاني لأنّ كلمة "الأيام" الواردة في آ ١٧ تُصبح "ذلك اليوم". هيئة اللحية كانت طريقة لإظهار الوجه الخارجي لسلطته، حتّى أنّ "القديم" يُدعى *zākén*، "زقن"؛ كان شعُر العبيد والسُجناء يُحلق، ممّا يعني تعرّضهم للإهانة. هنا، لا يُمكن أن تكون الموسيقى سوى الجيش الأشوري؛ حين وُضعت الجملة في نهاية القول النبوي حول العمانوئيل، أعلنت المصيبة التي ستحلّ بالنخبة في اليهوديّة. مصير "رأس" يهوذا وأورشليم يتقابل مع ما يحدث لـ "رأس" آرام ودمشق.

فلنحاول أن نعرض فرضيّة. أطلق أشعيا عام ٧٣٤ قولاً نبويّاً مُوجزًا "حول العمانوئيل" ذات وجهة تهديدية (آ ١٤ ب-١٧). لاحقًا، حين دَوّن "ذكرى الحرب السورّيّة-الإفرائيميّة"، أعاد وضع القول النبويّ في إطاره التاريخي (آحاز يرفض الآية آ ١١-١٢)، وأكملهُ فدوّن آ ١٣-١٤ أ (التي تتوجّه إلى "بيت داود" وليس فقط إلى آحاز وحده^(٤٧))، ثمّ أضاف قسمًا من آ ١٧ ("وبيت أبيك"، وهذا يتناسب مع "بيت داود"، آ ١٣)، وأخيرًا أضاف آ ٢٠*. في هذه الحالة، يفهم القراء عبارة "قبل أن" (آ ١٦) بمعنى أنّ المهلة قد انقضت. الآيات بأكملها تعود لأشعيا ولكنّه دوّنّها في حقيبتين مُختلفتين.

القول النبويّ الذي يعود للعام ٧٣٤ (٢-١٤-١٧)*

إذا كان التحليل المُقترح أعلاه صحيحًا، يكون القول النبويّ الثاني الذي لُفِظ أثناء الحرب السورّيّة-الإفرائيميّة قصيرًا مثل القول الأوّل. هذا هو مضمونه المُفترَض:

١٤ ها المرأة الصبيّة حامل

وستلد ابنًا

(وتنادي اسمه: عمانوئيل).

(٤٦) نُدكر أنّ ١٨٧-١٩ هي حديثة.

(٤٧) يُمكن شرح هذا الأمر إذا كتب أشعيا بعد العام ٧٢٨، وهي السنة المُحتملة لموت آحاز.

١٦ نعم، قبل أن يعرف الصبي أن يرفض الشر ويختار الخير،
تُخلى الأرض-الخصبة.

١٧ يجلب يهوه عليك وعلى شعبك
أَيَّامًا لَمْ تَأْتِ

منذ اليوم الذي انفصل فيه إفرائيم عن يهوذا.

قول نبويّ من هذا النوع يُعلن ويلاً رهيباً لآحاز الملك وشعبه؛ إن لم يكن في القريب
العاجل، سيظهر هذا الويل بعد بضع سنوات^(٤٨).

الطوفان الكبير (٨: ٦-١٠)

تغذّى هذا القول النبويّ، مثلما حدث مع الأقوال السابقة، بواسطة عناصر شرحتة
في معنى إدانة إفرائيم (إضافة آ ٦ب، 'aléyhèm، "عَلَايَهُمْ" (عليهم) في آ ٧aa،
و 'èt-mèlèk 'aššur we 'èt-kol-kebôdô، "إِيت مَلِكِ أَشُورِ وَإِيت كُولِ كِيبودو"،
ملكِ أَشُورِ وَكُلِّ مَجْدِهِ فِي آ ٧β) وشرحتة في معنى حماية ممنوحة لأورشليم (إضافة آ
٨ب-١٠). بدون هذه الإضافات، يُعلن القول النبويّ الملفوظ عام ٧٣٤ الويل على
اليهوديّة، ضحيّة الغزو الأشوريّ:

٦ لأنّ هذا الشعب رذل مياه شيلوح، الجارية بسكوت،

٧ لذلك هوذا السيّد يُصعد عليهم

مياه النهر، القويّة والكبيرة.

فيصعد في كلّ وديانه

ويجري نحو جميع شطوطه

٨ ويمرّ في يهوذا،

ويُغرق ويغمر، ويبلغ العنق.

(٤٨) إقترح عدّة نقّاد التحليل المُهدّد للقول النبويّ في إطاره الأوّلاني:

H. IRSIGLER, « Der Aufstieg des Immanuel. Jes 7,1-17 und die Rezeption
des Immanuelworts in Jes 7-11 », dans ID., Vom Adamsohn zum Immanuel.
Gastvorträge Pretoria 1996 (ATS, 58), Sankt Ottilien, 1997, pp. 101-152,
spéc. pp. 121-130.

التقابل مع القولين النبويين الواردين في الفصل ٧ مُشوَّق. على مستوى الشكل، هذا القول يُشبه القول الوارد في ٧: ٥-٨، وبشكل خاص مع العبارة الواردة في البداية *ya 'an-kî*، "يَانْكي". على مستوى المضمون، يُعطي نفس التعليم الوارد في المقطوعة (٧: ١٤-١٧*) : يهوذا مُهدَّدة بسبب قلة ثقتها بيهوه، المرموز إليه هنا بمياه شيلوح. بطريقة غير مباشرة ولكنها واضحة بدون شك للمستمعين، يستعيد القول النبويّ رغبة آحاز: قرّر هذا الأخير أن يُوجّه نداء للأشوريين لينجو من المُتحالقين السوريين-الإفرائيميّين. يقول له أشعيا: بالفعل، الجيش الأشوريّ (النهر الكبير) سيأتي إلى البلاد. لكنّ هذا الجيش لن يستجيب لإستغاثته آحاز: يهوه نفسه سيرسل هذا الجيش الذي سيستولي على البلاد ويُمسكها في حلقتها، وربما حتّى الموت.

التماسك بين الأقوال النبويّة الثلاثة

يتضمّن الفصلان ٧-٨ ثلاثة أقوال نبويّة لفظها أشعيا عام ٧٣٤: يُعلن الأوّل هزيمة المُهاجمين (٧: ٤-٨*)؛ يُؤكّد الثاني أنّ البلاد ستعرف قريباً وياً رهيباً (٧: ١٤-١٧*)؛ أخيراً يعرض الثالث خراب الغزو الأشوريّ وهو نتيجة لقلّة ثقة يهوذا (٨: ٦-٨*).

هذه الأقوال الثلاثة تتكامل بشكل مُشترك وتتوضّح بعضها ببعض. نجد تشابهات ملحوظة بين الأوّل والثالث: كلاهما يبدآن بعبارة *ya 'an-kî*، "يَانْكي" ولهما تركيبة عامّة متشابهة؛ ينوي آرام "الصعود" *ālāh*، "عَلّة"، ضدّ يهوذا ليُدْمرها، ولكنّ الربّ سيُصعد *ālāh*، "عَلّة"، مياه النهر القويّة، وستصعد *ālāh*، "عَلّة"، لتصل حتّى إلى يهوذا؛ إزاء "رأس" آرام ودمشق التي لن تصمد، يتقابل صعود المياه "حتّى العنق". في هذا الإطار، يتقابل مُخطّط آرام الذي يُريد أن يُجلس ملكاً جديداً على عرش أورشليم، مع رغبة بالتوازي مع اختيار "الشعب"، "هذا الشعب" الذي احتقر مياه شيلوح. هذا الأمر يمنع من فهم القول النبويّ الأوّل في معنى مُجرّد وعد ليهوذا وملكها: سلوك يهوذا شبيه بأرام، ويجب أن تدفع يهوذا ثمن هذا الموقف.

في وسط هذه المجموعة، نجد القول النبويّ حول المرأة الحامل، وهو يرتبط

ارتباطاً وثيقاً بالقولَين الآخَرين اللّذين يُحيطان به. يُعلن أشعيا أمام آحاز: ستأتي أيام ويل كبير "عليك وعلى شعبك": المقصودان بهذا القول اللذان اقترنا هنا يتقابلان من ناحية مع مُخطّط أرام ("عليك" ٧: ٥)، ومن ناحية أخرى مع مُخطّط يهوذا ("هذا الشعب" ٨: ٦). شاء أرام أن يُقسّم يهوذا (٧: ٦)، فأعدّ له يهوّه أياماً عصيبة تُشبه الانقسام الكبير الذي تبع موت سليمان (٧: ١٧). يهوّه وحده هو سيّد الموقف.

حين تُقرأ الأقوال النبويّة الثلاثة مُجمعة، تتخذ معنىً محدّداً. لن ينجح رصين في الاستيلاء على أورشليم، وسيُفضى عليه. ولكنّ آحاز ويهوذا لا يستطيعان أن يعتبرا أنّهما في منأى عن الويل. بالعكس، بما أنّهما يحتقران ما يُقدّمه لهما يهوّه، سيعمل هذا الأخير ما كان يُريد رصين أن يقوم به: تقسيم البلاد وإزالة ملكها، وهذا الويل هو مُؤكّد مثل فشل أرام. في وسط القول النبويّ المركزيّ، نجد صورة الطفل القادر على أن يتعد عن الشرّ ويختار الخير. الابتعاد عن الشرّ سيكون بالنسبة إلى أرام الامتناع عن الهجوم على يهوذا ("خطّط للشرّ"، ٧: ٥)، وسيكون بالنسبة إلى آحاز الامتناع "عن احتقار مياه شيلوح" (٨: ٦). سيتوسّع النبيّ في معنى هذه العبارة حين يُدوّن الكُتِيب الذي يستعيد الأقوال النبويّة.

فلنتأمّل بالشخصيّات الواردة في مُجمل الأقوال النبويّة. أرام له مُخطّطه، ولكنّه لا يستطيع تنفيذه حتّى النهاية. أشور (النهر)، المُفوّضة من يهوّه، تعمل بفعاليّة. ويهوذا؟ وآحاز؟ إنّهما ألعوبتان مُطاوعتان للقوى العُظمى، إنّهما كمّيّات لا أهميّة لها. الجملة الوحيدة التي تُشير إلى اتّخاذهما قراراً تقول: "هذا الشعب يحتقر مياه شيلوح". إنّخذ آحاز ويهوذا موقفٌ تفوّق سُعاقبان عليه بقساوة. لكنّ الويل لم يتحقّق بعد، وتبقى مهلة أخيرة: المرأة حامل، ربّما هي تُوشك أن تلد، ولكن يجب انتظار سنوات عدّة قبل أن يبلغ الصبي سنّ الرشد. ماذا يحدث إذا تخلّى آحاز عن موقف الاحتقار دون أن ينتظر تلك السنوات؟

لم يقتصر نشاط النبيّ أثناء الأزمة على بثّ الاقوال الثلاثة القصيرة: يجب أن نُضيف إليها الحركة الرمزيّة لتسمية "مَهْرُ شَلْلُ حَشْ بَز" الواردة في ٨: ١-٤. ينتمي المشهد إلى النصّ الذي سنعالجه الآن.

نشر المجموعة

حين طبع أشعيا كُتِبَ "مذكرات الحرب السورّيّة-الإفرائيميّة"، دوّنه على شكل قصّة سيرويّة تبدأ بحادثة اللقاء مع الملك الكبير وإرساله إلى الرسالة (٦ : ١-٩). سأبدأ بمحاولة إعادة بناء النصّ الأوّلانيّ للمجموعة قبل أن أتساءل عن معنى محاولة من هذا النوع وأهمّيّتها.

محاولة إعادة بناء النصّ الأوّلاني

شُرِحت مقاطع عدّة من النصّ، ولكن يجب دراسة البعض الآخر. فلنُكمل إذًا الملفّ.

الخبرة المؤسّسة (٦ : ١-٩)

يبدأ أشعيا برواية كيفيّة قبوله في حضرة يهوه وكيف نال مهمّته: دعوة يهوذا ("هذا الشعب") ليسمع ويرى بانتباه. سيسمح التذكّر الطويل للملك الكبير وحاشيته بفهم الخطب التي تتعلق بملوك يهوذا وأرام وآشور.

تدخل أشعيا الأوّل (٧ : ١-٩)*

يبدأ القول النبويّ الأوّل، الذي درسناه آنفًا، باستعراض الظروف السياسيّة المُرافقة لتدوينه^(٤٩) (آ ١-٢*)، وبإيراد الأمر المُعطى لأشعيا للذهاب إلى ملاقاتة آحاز في مكان يُمكن أن تجري فيه أعمال جرّ المياه استباقًا لحدوث الحصار (آ ٣).

إصطحب النبيّ ابنه *She'ar yashûb*، "شآر يشوب"، "بقيّة ستعود". لا شيء يمنع من انتماء ذكر اسم الصبيّ إلى النصّ الأكثر قدمًا؛ سنجد تلميحًا إلى الشخص نفسه في خاتمة المجموعة^(٥٠) (٨ : ١٨). لا يُمكن تبرير حضور شعار يشوب بأية مهمّة: إذًا

(٤٩) تُعلن آ ١١ نهاية الحرب السورّيّة-الإفرائيميّة، وهي ترتبط أدبيًا بـ ٢ مل ١٦ : ٥؛ بشكل عامّ، تُعتبر هذه الآية، وبحقّ، عنصرًا متأخرًا عن حقبة أشعيا. يُحتمل أن تنتمي الكلمات الأولى ("وحدث، في أيام آحاز بن يوتام، بن عزّيا ملك يهوذا") الغائبة عن ٢ مل ١٦ : ٥ إلى النصّ الأكثر قدمًا.
(٥٠) في هذه الخاتمة، يتكلّم أشعيا عن أبنائه، بصيغة الجمع، وكأنّهم علامات. على الأقل يجب وجود

يجب أن يتضمّن حضوره معنىً رمزياً. إسمه مُثقل بالتهديد^(٥١). حين دعا ابنه باسم "شآر يشوب" مثلما سمّى هوشع أبناءه يزرعيل، *Lo'-Ruhama*، "لُو رُوَحَمَا" ("لا شفقة")، *Lo'-'Ammi*، "لُو عَمِّي" ("ليس بشعبي")^(٥٢)، وضع أشعيا بدون شك علامة في الخطّ الذي رسمه عاموس (إعلان كارثة)؛ سنجد أيضاً الأسلوب نفسه في ٨: ١-٤. إنّ حضور الصبيّ -الذي لم يتحدّد عمره- قُرب أشعيا هو علامة مُهدّدة. تكمن المسألة في معرفة هويّة المعنى بالتهديد: آحاز نفسه أم المهاجمون؟ للوهلة الأولى، التحليلان مُمكنان. تُعلن آ ٥ هزيمة المُتحالفين، كما أنّ حضور *She'ar yashub*، "شآر يشوب" يُمكن أن يعني اندحارهم^(٥٣). بالحقيقة يبدو أنّ يهوذا هي بالأحرى المعنيّة بهذا الاسم. إنّ الاسم الذي يبدو أنّه أُعطي للطفل ساعة ولادته، والارتباطات مع عاموس، تسمح بوضع معناه في ارتباط مع ويل وطني. إذا ما هو دور "شآر يشوب" في اللقاء مع آحاز؟ يبدو أنّ الملك أخذ قراراً بالاستغاثة بالأشوريين. في هذه الفرضيّة، يضع أشعيا الملك أمام خيار: إمّا أن يضع مُخطّطاته الديبلوماسية والعسكريّة موضع التنفيذ، وهكذا يجزّ على شعبه الويل أو أنّه يضع ثقته بيهوه ومواعيده. في هذا الإطار، يُوحى حضور ابن أشعيا بالكارثة التي تنتظر آحاز إذا تصلّب في سياسته العنيدة المُنتحرة.

تذكر بداية آ ٣ أشعيا في صيغة الشخص الثالث الغائب، في حين أنّنا كنّا ننتظر صيغة

اثنين منهم. يُوجد "مَهْرُ سَلَلْ حَشْ بَز" (٨: ٣). لا شيء يدلّ أنّ الصبيّ الذي سيولد حسب ٧: ١٤ هو ابن النبيّ. بقي أماننا احتمال وحيد: "شآر يشوب"، الذي يُقدّم بطريقة واضحة وصرحة أنّه ابنه.

(٥١) بالإضافة إلى المقطوعة التي نعالجها، يظهر موضوع "البقيّة" في إطارين من كتاب أشعيا. بعض النصوص تُعالج موضوع "البقيّة" في إطار "وعد" (٤: ٣؛ ١٠: ٢٠-٢٢؛ ١١: ١١، ١٦؛ ٢٨: ٥)، ولكنّ هذه النصوص كلها ليست سابقة للحقبة الفارسيّة. في النصوص الوحيدة "الأصليّة" من الكتاب (١٧: ٣، ٦)، يجري الحديث عن البقيّة البائسة للناجين من كارثة عسكريّة، في خطّ المعنى الأوّل لكلمة "بقيّة". إنّ لاهوت "البقيّة الباقية المجيدة" هو إذاً غريب عن تفكير أشعيا. من ناحية أخرى، يعني الفعل *šub*، "شوب" "العودة"، لا يُمكنه التعبير عن معنى التوبة الدينيّة إلا في معنى مُتفرّع ومُشتقّ؛ يبدو هذا المعنى غائباً عن أقوال أشعيا النبويّة (نُذكر أنّ ٦: ١٠bβ هو أكثر حداثة).

(٥٢) هو ١: ٤، ٦، ٨-٩.

(53) Ainsi BARTHEL, *Prophetenwort*, p. 161.

المُتكلّم، *wayyo 'mèr Yhwh 'èli*، "وَيُومِرُ يَهُوهُ إِلَيَّ"، "وقال لي يهوه". بالإضافة إلى آ ١٣، هذا هو العنصر الوحيد الذي يجعل من الفصل ٧ رواية في صيغة الشخص الثالث الغائب^(٥٤). صحّح شراح عديدون النصّ^(٥٥)، ولكن دون الاستناد إلى قاعدة نصّوصيّة. ارتكز شراح آخرون على صياغة الجملة ليؤكدوا أنّ هذا الفصل كان مُستقلاً أصلاً عن المجموعة، أو أنه يُشكّل عنصراً حديثاً يرتكز على الفصل ٨. تدفّعنا الإضافات القديمة من النمط نفسه، التي أثّرت على الفصلين، إلى استبعاد هذه الاقتراحات الأخيرة. يكمن الحلّ الأبسط في التفكير بأنّ كاتباً قديماً أضاف على كلمة *'èli*، "إيلي" الأحرف *yšyhu*، "يشيهو"، مُحوّلاً بهذه الطريقة النصّ السيرويّ إلى نصّ في صيغة الشخص الثالث الغائب^(٥٦)؛ تجد هذه الفرضيّة سنداً لها في أنّنا لا نجد في آ ١-٢ أيّ دليل يسمح بالتفكير بخبر سيرويّ.

هكذا نلاحظ، كما برهنتُ آنفاً، أنّ القول النبويّ الأوّل مُحاط بِشرح مُكوّن من $\alpha\beta$ ٤ وآ ٩ب: إذا لا يجب أن نفهمه في معنى وعد بالخلاص، بل بالأحرى في معنى تحذير لآحاز.

التدخّل الثاني لأشعيا (٧: ١٠-٢٠)*

الكلام على ولادة طفل (آ ١٤ب-١٧*) هو بدوره مُحاط بعبارتين تشرحانه (آ ١٣-١٤ أ وآ ٢٠*) في معنى تهديديّ: النبيّ هو في حالة غضب، وكارثة مُروّعة تنتظر يهوذا. لا يمكن فصل القسم الأوّل من هذا الإطار بحدّ ذاته عن الحوار الصغير الذي يسبقه في آ ١٠-١٢.

(٥٤) نستطيع أن نفهم آ ١٠ في معنى تدخّل يهوه بواسطة النبيّ.

(55) Voir par exemple la note de la *Biblia Hebraica Stuttgartiensis, ad loc.*

(٥٦) هذا الاقتراح التقليديّ يتبنّاه اليوم عديد من الشّراح:

Ch. HARDMEIER, « *Verkündigung und Schrift bei Jesaja : Zur Entstehung der Schriftprophetie als Oppositionsliteratur im alten Israel* », dans *Theologie und Glaube* 73 (1983), p. 119-134, repris dans *Id., Erzähldiskurs und Redepoetik im Alten Testament. Unterwegs zu einer performativen Theologie der Bibel (FAT, 46)*, Tübingen, 2005, p. 229-242, spéc. p. 233-234 ; H. BARTH, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit (WMANT, 48)*, Neukirchen-Vluyn, 1977, p. 277-284 ; BERGES, *Das Buch Jesaja*, p. 110.

التدخل الثالث لأشعيا (٨ : ١ - ٤)*

تُشبه هذه الحلقة، في شكلها، آية العَمَانُوئِيل التي تتضمن أيضًا الولادة، إعطاء الاسم وشرح هذا الاسم؛ زد على ذلك أن صياغة المقطعين هي متشابهة. مرّة أخرى تبدو الولادة آية للمهلة القصيرة الممنوحة قبل عمَل يهوه التدميريّ.

ولكن آية "مَهْرٌ سَلَلٌ حَشٌّ بَزٌ" تُشبه بالأحرى بمضمونها المقطوعة ٧ : ١ - ٩* التي تُعلن نهاية دمشق. يقصد النبيّ هنا دمار دمشق والسامرة القريب؛ لا يجب أن نتفاجأ فوق الحد بذكر السامرة (وهي غائبة عن النصّ الأشعيايّي في ٧ : ١ - ٩*)، لأننا هنا على مستوى التدوين الأشعيايّي للمجموعة، وهي لاحقة للأحداث، وتعكس خبرة دمار السامرة عام ٧٣٣ ودمشق عام ٧٣٢، وهذا يعني فعليًا أثناء الستين اللتين تبعتا الأزمة في عام ٧٣٤. يتضمّن التدوين على اللوح اسم الطفل فقط كما هي الحال عليه في ٣٠ : ٨، حيث يحفر أشعيا الاسم الذي يعطيه لمصر: "راحاب الساقطة". نلاحظ وجود شاهدين أمينين، الكاهن أوريا (رج: ٢ مل ١٦ : ١٠ - ١٦) والشريف زكرياهو وهو بدون شك جدّ حزقيّا (رج ٢ مل ١٨ : ٢). هذا الحضور هو ضمانه للتأكيد، أمام القارئ، على صدقيّة "المُدَّكرات"؛ حين دوّنها أشعيا، استطاع أن يركز على تحقيق خُطبه على دمشق لتقوية قابليّة تصديق رسالته الأساسيّة الواردة في آ ٦ - ٨أ.

التدخل الرابع لأشعيا (٨ : ٥ - ١٠)*

إذا استثنينا العناصر التي تُحوّل القول النبويّ الأشعيايّي في معنى مناهض لإفرائيم والعناصر التي تشرح ٧ : ١٤ ("عَمَانُوئِيل") في معنى حماية يهوذا^(٥٧)، يدين كلام النبيّ "هذا الشعب" الذي لا يضع ثقته بإلهه الموجود بشكل خفيّ في أورشليم: سُدْمَر القدرة الأشوريّة هذا الشعب.

الاستشهاد الثاني بمشهد الهيكل (٨ : ١١ - ١٥أ)

يُشبه المقطع الأوّل في الفصل ٦ المقطوعة ٨ : ١١ - ١٥ حيث نجد كلمة "أنتم"

(٥٧) يُمكن أن يُشكّل إعطاء الاسم في ٧ : ١٤ عنصرًا ثانويًا في القول النبويّ؛ بموجب هذه الفرضيّة، ربّما أقحم في الوقت نفسه مع ٨ : ٨ - ١٠.

الواردة في ٦: ٩ ب و ٧: ٩ ب، ١٣-١٤ أ. تُحيلنا عبارة "حين شدني بيده" (١١ آ) إلى الإرسال إلى الرسالة.

إن ذكر عبارة "بيتي إسرائيل" في آ ١٤ لا يتوافق مع ذكر "سكان أورشليم" في نهاية الآية نفسها؛ بدون شك، يجب أن نعتبرها وكأنها إضافة. تُشبه آ ١٥ تقريباً أش ٢٨: ١٣ ب، حيث تُشكل الجملة خاتمة ضرورية للقول النبوي (٧-١٣)؛ تظهر هنا وكأنها شرح ثانوي لآية ١٤ التي تُشكل خاتمة رائعة للمقطوعة.

مرة أخرى، يدعو أشعيا يهوذا لمخافة يهوه والابتعاد عن المؤامرات البشرية. تُشكل هذه المقطوعة مع الفصل ٦ تضيماً يُحيط بالحلقة الأشعياوية ٧: ١ - ٨: ٨. بهذه الطريقة، أضحي مضمون رؤيا النبي شبيهاً برسائله المتعلقة بالحرب السوروية الإفرائيميّة والتي تحظى بسلطة مُحدّدة: تدخل أشعيا بعد أمر من يهوه. تختصر ٨: ١١-١٤* مضمون الفصلين: تستعيد هذه الآيات اللوم على الخوف من المتآمرين أكثر من الخوف من يهوه (١٢١-١٣؛ رج ٧: ٤؛ ٨: ٦) وإعلان سقوط اورشليم.

خاتمة المجموعة (٨: ١٦-١٨*)

يجب أن نُميّز عناصر عدّة في هذه الحلقة التي تُعتبر عادة أشعياوية ومُتلاحمة تُترجم آ ١٦ حرفياً: "صُرّ الشهادة واختم التعليم في (أو: ب) تلاميذي". إذا كانت الجملة أشعياوية، يكون يهوه قد قالها ليدعو النبي بطريقة أو بأخرى إلى تشكيل مجموعة تلاميذ، وليُعلم بعض سكان اليهودية الذين يقبلون الكلمة الإلهية بعد فشل مهمته قرب آحاز^(٥٨). هذا الحل هو بحد ذاته معقول. لكنّه يصطدم بصعوبة: لا يظهر بوضوح كيف تندرج الجملة في إطارها الأدبي. لا يمكن أن تتعلّق بانسجام مع آ ١٧-١٨ حيث يقول أشعيا: "أنا". الرباط مع آ ١١-١٤ ممكن ولكنّه صعب بعد الخطاب بصيغة "أنتم" الوارد في آ ١٢-١٤؛ عند الاقتضاء، نستطيع أن نعتبر هذا الخطاب وكأنّه "شهادة" يجب ختمها، ولكنّه حلّ يائس. لذلك أفضل فرضية أخرى: ربما تكون الجملة إضافة

(٥٨) للنقاش حول معنى الآية، رج:

متأخرة. على كل حال، تبدو الكلمات متأخرة ولا علاقة لها بأشعيا. لا تظهر أية كلمة منها في نصوص النبي الأصيل^(٥٩). يدعو أش ٨: ١٦ أن نأخذ بعين الجِد شهادة الكتاب وربما بشكل خاص ١١١-١٥ التي يُمكن أن تُرَعَج بعض القراء.

فُهَمَّت ١٧٢ أحياناً في معنى سلبى: فُثِرَت همّة النبي بسبب فشله، وهو لا ينتظر سوى تنفيذ العقاب الإلهي. هذه القراءة لا تأخذ بعين الاعتبار المعنى العام للأفعال *hāwāh*، "هُوَّة" (ترجى)، و*qāwāh*، "قُوَّة" (انتظر)، التي تُعَبَّر دائماً عن رجاء بالخلاص. يجب قراءة الجملة دائماً في هذا المعنى المنفتح. من ناحية أخرى، يُذهلنا أن يكون أشعيا قد عبّر عن رجائه بهذه الطريقة الواضحة، في حين أنه أعلن لغاية الآن تهديد الكارثة الأخيرة، وأكد أن رفض آحاز سيدفعه إلى تشاؤم مُتزايد. كما هي الحال مع ١٦٢، الوسيلة الوحيدة لإعطاء معنى مقبول للجملة تكمن في ضرورة اعتبارها إضافة. بالفعل، نجد أفضل النصوص المُقابلة في أدب ما بعد الجلاء:

- نقرأ في مي ٧: ٧ الجملة الأقرب: "لكنني أراقب الرب، أصبر لإله خلاصي؛ يسمعي إلهي". تُشكّل الجملة شرحاً يعود إلى ما بعد الجلاء للآيات ٦-١، حيث تُوصَف حالة تعاسة ذكرها أيضاً أش ٨: ١٧ ("يُخبئ يهوه وجهه").

- يظهر نداء الرجاء دائماً في مزامير المراثي: رج مز ٣: ٢٥، ٥: ٢٧؛ ١٤؛ ٦٩: ٧، ٢١ (أنظر أيضاً في ١٨٨: "لا تُخبئ وجهك على عبدك")؛ ٧١: ١٤؛ مرا ٣: ٢٥؛ الخ.

- يظهر موضوع إخفاء وجه يهوه، فيستتر هكذا عن نظر إسرائيل، في إطارين: بعض المقاطع التي تعود إلى حقبة السبي فتذكر ويل هذا الزمن (إر ٣٣: ٥؛ ...)، وبشكل خاص مجموعة من النصوص العائدة إلى الجماعة التقيّة: مز ١٠: ١١؛ ١٣: ٢؛ ٢٧: ٩؛ ٣٠: ٨؛ ٤٤: ٢٥؛ ٦٩: ١٨؛ ٨٠: ٤؛ ١٠٢: ٣؛ ١٠٤: ٢٩؛ ١٤٣: ٧؛ رج أيضاً أش ٥٤: ٨.

(٥٩) بشكل خاص، لا تظهر كلمة "ليمود" في معنى "تلميذ يهوه" إلا في أش ٥٠: ٤ (مرتان) و٥٤: ١٣، أي في المقاطع الصادرة عن المجموعة التقيّة للهيكل الثاني.

- عبارة "بيت يعقوب" لا تبدو مُستعملة قبل حقبة ارميا (إر ٢ : ٤ ؛ ٥ : ٢٠). نجدها أحياناً في أش الثاني (أش ٢ : ٦ ؛ عا ٣ : ١٣ ؛ مي ٢ : ٧ ؛ ٣ : ٩)، ولكن بشكل خاصّ في كتابات الحقبة الفارسيّة، حيث تقصد الجماعة التقيّة (أش ٢ : ١٠ ؛ ٢٠ : ١٤ ؛ ١ : ٢٩ ؛ ٢٢ : ٤٦ ؛ ٣ : ٤٨ ؛ ١ : ٥٨ ؛ ١ : ٩ عا ٩ : ٨ب؛ مز ١١٤ : ١؛ الخ).

يبدو إذاً أش ٨ : ١٧ انعكاساً لإعادة قراءة حققتها جماعة مؤمنة مرتبطة بالهيكل الثاني. يصعب التحديد إذا كانت هذه الآية تعود للكاتب نفسه الذي دُون آ ١٦٦.

مع آ ١٨، نجد أنفسنا أمام خاتمة أشعيائيّة للمجموعة. هذه الأخيرة تتضمّن شهادة أشعيا وأبنائه "بقيّة ستعود" (٧ : ٣)، "سريع-سلب-قريب-نهب" (٨ : ٣)، وكلّ هذه العناصر تُشكّل مجتمعة آية كبيرة للقراء مثلما كانت آيات لآحاز. إنّ عبارة *le'ôtot ûlemôphîm*، "الأوثوت أولموفتيم"، "آيات ودلائل"، يجب أن تُفهم في معنى تهديديّ (أنظر تث ٢٨ : ٤٦ ؛ ٣٤ : ١١ ؛ أش ٢٠ : ٣ ؛ الخ). يدعو أشعيا مرّة جديدة مستمعيه إلى تعديل السياسة وتبني موقف يُشبه الإيمان الحقيقيّ، قبل فوات الأوان. تبدو هذه الخاتمة التي تتكلّم على يهوه ربّ الجنود جالساً على جبل صهيون، جواباً للرؤية الأوّلائيّة في فصل ٦، حيث يجلس يهوه ربّ الجنود في الهيكل.

محاولة إعادة البناء

فلنراقب الترجمة الحرفيّة؛ يبدو لي منطقياً أنّ ما يُمكن نسبته إلى أشعيا نفسه وُضع على يمين الورقة (التي تتضمّن النصّ الأشعيايّي الكامل لكُتَيْب العمّانويّيل)، الأقوال النبويّة التابعة للأزمة السورويّة-الإفرائيميّة، هذه الأقوال التي تُشكّل قلب الوثيقة. هذه الأخيرة تتضمّن علاوة عن ذلك:

- النصّ السورويّ للإرسال إلى الرسالة (٦ : ١-٩)، والذي ينتهي بالدعوة إلى السماع والنظر (آ ٩ب).

- وضع الأقوال النبويّة في المنظور بالنسبة إلى الرؤية الافتتاحيّة بواسطة مقدّمات تاريخيّة تضع كلّ خطاب في إطاره المُحدّد: في بداية الحرب السورويّة-الإفرائيميّة، حين استسلم آحاز للخوف أمام الغزو (٧ : ١-٤*)؛ بعد رفض

الآية التي تؤكد القدرة الإلهية (٧: ١٠-١٢*)؛ بعد ولادة "مَهْرُ شَلَلِ حَشْ بَز"، وهي دلالة على الكارثة التي ستضرب المتحالفين (٨: ١-٤).

- مجموعة جمل (٧: ٤، أ، ب، ٩، ١٣-٤، أ، ١٧*؛ ٨: ٤-١٤*)، (١٨) تستخلص العبر من الأزمنة ومن القول النبوي لتقدمها لقارئ المجموعة.

هكذا تصرّف أشعيا بترتيب حين بنى مجموعة تتجاوب عناصرها بحسب تصميم مُنظّم. نذكر بالإطار الذي يتشكّل من شهادتين من الرؤيا (٦: ١-٩ و ٨: ١١-١٤*). تتضمن الحلقة المركزية أربعة أقسام تتداخل في ما بينها بواسطة ارتباطات مُعقّدة:

1° على مستوى الشكل، نجد رسمة بالتغليظ/بالاتفاف:

A ٧: ٣-٩* قول نبويّ لآحاز

B ٧: ١٠-٢٠* آية الولادة

B ٨: ١-٤ آية الولادة

A ٨: ٥-٨* قول نبويّ (لآحاز؟)

2° على مستوى المضمون، تترابط هذه الأقسام الأربعة في مجموعتين متقابلتين:

A ٧: ٣-٩* ويل لأرام

B ٧: ١٠-٢٠* ويل ليهوذا

B ٨: ١-٤ ويل لأرام (وإفرائيم؟)

A ٨: ٥-٨* ويل ليهوذا

هكذا نجد مجموعتين متقابلتين: في كلّ مرّة، تُصبح الكارثة التي تضرب آرام او المُتحالفين آيةً لتلك التي ستضرب يهوذا بحسب تأكيد ٨: ١٤.

طرق النشر

بالنسبة إلى الأقوال النبوية الثلاثة للعام ٧٣٤، يُشكّل نشر المجموعة توسّعاً كمّيّاً ملحوظاً. ما هي الطريقة التي تبعها أشعيا؟ يجب أن نُميّز هنا عنصرين.

في البداية، القولان النبويّان في الفصل ٧ هما مُكثّفان. بشكل أدقّ، تُحيط بهما أقوال تُقدّم عنهما نوعاً من الشرح. شُرح الكلام على هزيمة أرام (٧: ٥-٨*) من خلال الدعوة إلى عدم الخوف (آ ٤*)، والتي تجد جواباً لها في الجملة الافتتاحية حول ضرورة الثقة (آ ٩ب)؛ هكذا أصبح مُؤكّداً أنّ القول النبويّ ليس وعداً بسيطاً لآحاز. بالعكس، الأمور التي جرت مع أرام ومليّكها يجب أن تُفهم وكأنّها تحذير ليهودا ومليّكها إذا لم يضعوا إيمانهما في الوعد الإلهيّ. القول النبويّ حول المرأة الحامل (٧: ١٤-١٧*) هو بدوره مُحاط بمقدمة (آ ١٣-١٤ أ) وخاتمة (آ ٢٠*) تشرحانه. العنصر الأوّل - المرتبط بالرواية التاريخية التي سيجري الحديث عنها لاحقاً - يبدو وكأنّه لوم: تصرّف يهوه إزاء آحاز وشعبه مدفوع بالغضب الإلهيّ؛ العنصر الثاني يُؤكّد جذريّة العلاج المفروض ويكشف عن طبيعته: إنّ الغزو الأشوريّ (الفرات). للإضافات الأربع مفعول أساسيّ، هو توضيح مُوجّه إلى القرّاء يتضمّن معنى الخُطب الملفوظة في إطار تاريخيّ سابق؛ لا شيء يسمح لنا بالتفكير أنّ النبيّ يُريد تغيير مضمون رسالته. لكنّ إضافة صغيرة تعود إلى طريقة التأوين: بدون شكّ مات آحاز قبل أن يتحقّق الويل الكبير المُعلن في ٧: ١٧؛ كذلك أضاف أشعيا الكلمات "وعلى بيت أبيك"؛ ليس المقصود آحاز شخصياً بل سُضرب السلالة. إنّ استعمال عبارة "بيت داود" في آ ١٣ يذهب في الاتجاه نفسه.

في مرحلة ثانية، يعرض أشعيا أقواله في إطار خبر سيرويّ^(٦٠). كما يُظهره ٧: ١٠-١٣، لا يُمكن الفصل بين إغناء الأقوال النبويّة وتثقيلها من ناحية، وبين النصّ من ناحية أخرى. الرؤيا الافتتاحية (فصل ٦)، التي تُشدّد على عظمة يهوه المملك، تُعطي مفتاحاً لشرح مُتوسّع لكلّ الآيات اللاحقة. المقطوعة ٨: ١١-١٤* التي تُحيلنا إلى الرؤيا عينها، تُقوّي الطريقة نفسها في شرح الأقوال النبويّة: "هذا الشعب" (٨: ١١)؛ رج ٦: ٩؛ ٨: ٦) لا يجب أن يخاف ما هو خائف منه ('yāré', "يَرِي") ٨: ١٢؛ رج ٧: ٧)، بل عليه الخوف من يهوه ('yāré', "يَرِي")، ٨: ١٣) المهيب والمخوف. الحقّ يُقال، إنّ تنظيم موضوع الثقة والخوف شيق: يصف أشعيا خبرته الشخصية

(٦٠) لكنّ التردّد يبقى، بما يختصّ باستعمال الشخص الثالث الغائب في ٧: ٣.

المُخيفة أمام الملك الإلهي؛ بعد ذلك يذكر خوف "بيت داود" وشعبه (٧: ٢)؛ القول النبوي التالي هو مُحاط بدعوة إلى الهدوء (آ ٤) وبضرورة الثقة (*āman*، "أمان"، آ ٩ ب)؛ كان من المفترض أن يُؤكّد إعطاء الآية قدرة الله التي تُحرّك هذه الثقة ولكن الآية مرفوضة (آ ١١-١٢)؛ أخيراً الأفعال '*yārē*'، "يرى" ("خاف") و'*āra*'، "أراس" ("ارتعد") تُسيطر على الحلقة الأخيرة (٨: ١١-١٨*).

فلنستخرج تنظيم المنظور الزمني للنص. حين طبع مجموعته، شدّد أشعيا على المسافة بين الأحداث وبين خبرته في الهيكل ("في سنة موت الملك عزّيا"، ٦: ١؛ "حين أمسكتني يده"، ٨: ١١)، من جهة، وبين الإطار التاريخي الأصليّ للأقوال النبويّة ("في أيام آحاز"، ٧: ١)، من جهة أخرى. في الوقت نفسه، يُوجّه عدّة كلمات بصيغة "أنتم"، ويبدو أنّه يتوجّه إلى قارئه (٧: ٩ ب، ١٣؛ ٨: ١٢-١٣). أخيراً يتكلّم على الأمور التي ستحدث في ذلك اليوم (٧: ٢٠). يتوجّه السؤال إلى القارئ في صيغة الحاضر؛ يجب أن تتحقّق بعض الأقوال التي أُطلقت في الماضي حين ستنتهي المهلة (٧: ١٦). هكذا لا يكفي الكُتیب بنقل الأقوال النبويّة الثلاثة: هو يشرحها ويأونها.

هدف نشر المجموعة

لماذا نشر أشعيا مجموعته؟ هذه المسألة تطال الشعور عند أشعيا حول رسالته؛ فلنمرّ بسرعة على الدوافع المُمكنة لنشاط النبيّ في الطباعة.

١٠ الاحتفاظ بالذكري؟

يكمن الدافع الأول الذي يتبادر إلى الذهن في الامحاء التدريجيّ للذاكرة الشفويّة: يكتب النبيّ "مذكرات"، وهي وثيقة هدفها تثبيت ذكريات واضحة لخطاباته. لكنّ هذا الدافع هو غير كافٍ لسببين:

- لا يشرح الدافع سبب إضافة المواد غير الشفويّة، وخاصّة الجمل التي يبدو أنّها تتوجّه إلى القارئ (٧: ٩ ب؛ ٨: ١١-١٤). لا "يحتفظ" أشعيا بذكرياته بشكل مُطّوع وحسب، بل يفعل أكثر من ذلك.

- يصطدم هذا الشرح بصعوبة، فلا يكفي أشعيا النبيّ بتسليم كلمة غير مُرتبطة

بالزمن - وبالتالي بهدف الاحتفاظ بها وتسليمها إلى الأجيال اللاحقة دون تغيير - بل يُسَلَّم كلمة مُرتبطة بمناسبة ترمي إلى توضيح واقع مُحدّد. حين كُتبت هذه الأقوال النبويّة، كانت قد فقدت بعدها الزمنيّ الآنيّ لأنّ ظروف البلاد تطوّرت.

لا يكفي القول إنّ النبيّ أراد الاحتفاظ بذكرى تدخّلاته الشفويّة، بل يُريد أيضًا أن يشرح السبب الذي يجعل تذكّراته مهمّة.

٥٢ إعطاء السلطة الرسميّة أو الفعاليّة السحرية للأقوال النبويّة؟

"الكلام يتبدّد، أما المكتوب فيبقى" (*Verba volant, scripta manent*): الكلام المكتوب لا يملك القيمة نفسها الموجودة في الكلام الشفويّ. في حضارة تندر فيها الكتب التي تقتصر على نخبة مثقّفة ومُتموِّلة، أي مُرتبطة بطبقة الأشخاص النافذين، يتمتّع الكتاب بنفوذ وتأثير لا نجدهما في أيامنا. كانت الأقوال النبويّة تبشيريًّا؛ يُعطىها تدوينها مفهومًا جديدًا. نستطيع هنا التفكير بعدّة اختلافات، ولكن ولا واحدة منها تقودنا إلى الاقتناع:

- تُعتبر الكلمة المكتوبة أكثر فعالية، أي إنّها ترتدي أهميّة شبه سحرية⁽⁶¹⁾. ولكن، في هذه الحالة، لماذا لم يعمد الأنبياء إلى إحاطة عمليّة التدوين باحتفال كبير، ولماذا لم يلجأوا بشكل مُنظّم إلى هذه الوسيلة؟ يظهر اعتراض آخر، وهو بدون شك حاسم: يريد أشعيا أن يقود آحاز إلى التوبة ويتوجّه إلى قراره الشخصيّ والحرّ دون استعمال القوّة؛ إضافة إلى ذلك، لا يهتمّ النبيّ بتسبيب الويل لشعبه، كما أنّ يهوه ليس بحاجة إلى كلمة لعنة ليُحقّقها.

- للكلمة المكتوبة قيمة رسميّة، ولها حظوظ أكثر لتؤخّذ بجديّة. هكذا يروي إر ٣٦ كيف أنّ إرميا الذي مُنع من الكلام، يُملي على أمين سرّه باروخ "الكلمات كلّها" التي قالها له يهوه لغاية ذلك الحين (آ ٢)؛ سيُحرق الملك هذه

(61) G. FOHRER, « Entstehung, Komposition und Überlieferung von Jesaja 1-39 », dans ID., *Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965)* (BZAW 99), Berlin, 1967, p. 113-147, spéc. p. 145.

اللفيفة النبي تتضمّن الاتّهام. في الخطّ نفسه، نستطيع أن نفكر بسبب دفاعيّ: أشعيا المُتَّهَم بالخيانة (٨ : ١٢) يُصدر كتابًا يظهر فيه بوضوح أنه تكلم بأمر من يهوه (٦ : ٩-١). الشرح الأول ليس قائمًا لأنّ أشعيا يكتب بعد العام ٧٣٤ بسنوات طويلة "رج (٧ : ١): "في أيام آحاز"، والأقوال النبويّة التي أُطلقت في ذلك الحين لم يكن لها هدف: لقد اتُّخذت القرارات. يُمكن أن يكون للشرح الدفاعيّ قيمة لو كانت كلمة qèšèr، "قيشير" الواردة في أش ٨ : ١٢ تصف عمل النبي، ولكن لا شيء هو أقلّ تأكيدًا: التقابل مع ١٢ آ ب و ١٣ يُبرهن أنّ هذه الكلمة تتوجّه بالأحرى إلى تهديد الجيوش العدوّة. بالإضافة إلى ذلك، مرّة أخرى، ستأتي ردّة الفعل متأخرة.

٥٣ إقناع تلاميذ مُتردّدين؟

يعتبر هاردمير^(٦٢) أنّ أشعيا ربّما دوّن مُذكراته لأجل تلاميذ تجرّبوا وانتقلوا إلى الجانب الآخر، من هنا إضافة ٧ : ٩ ب، ٨ : ١١-١٥، ٨ : ١٦-١٨؛ التلاميذ الذين ورد ذكرهم بشكل واضح في ٨ : ١٦ أو كل اليهم مجموع أقوال أشعيا (*te'ūdāh*، "تُودّة" شهادة)، وسيتوجّه إليهم تحذير شخصيّ في ٧ : ٩ ب و ٨ : ١١-١٥ (*tōrāh*، "تُورّة" تعليم). بالرغم من كونها بارعة، هذه الطريقة في التحليل ليست مقبولة:

— إنها تركز على نصّ بدون شكّ متأخر (٨ : ١٦)؛ باستثناء هذه الآية، لا نجد أيّ ذكر لتلاميذ أشعيا.

— كما هي الحال عليه في الطريقة الدفاعيّة، تفترض هذه الطريقة أنّ الفعل *qèšèr*، "قَشِرْ" (٨ : ١٢) يقصد الاتّهام بالقيام بخيانة عظمتى مُوجّه ضدّ النبي. ولكنّ هذا التحليل، كما رأينا سابقًا، يصعب قبوله.

— لم يتوجّه أشعيا ولا الأنبياء الآخرون المُنتقدون إلى مجموعة تلاميذه؛ هم يُوجّهون تعليمهم للشعب بأكمله أو بالأحرى للمسؤولين عنه. ليس الأنبياء

(62) Ch. HARDMEIER, « Gesichtspunkte pragmatischer Erzähltextanalyse. 'Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht' – ein Glaubensappell an schwankende Anhängern Jesajas », *Wort und Dienst* 15 (1979) 33-54.

معزولين تمامًا؛ هكذا يأخذ أشعيا من تبشير عاموص عدّة عناصر وربّما أقام ارتباطات معه. غير أنّ هذين النبيّين لا يغيان إنشاء مجموعة من المؤمنين، بل يتوجّهان إلى القرار المؤمن لرجال في السلطة.

٤٠ إعادة تأوين الأقوال النبويّة القديمة في إطار أزمة جديدة؟

إذا استعاد أشعيا أقواله النبويّة القديمة، فربّما ليستعملها في إطار جديد يندرج في خطّ نشاطة السابق: من جديد، تجد البلاد نفسها أمام خيار حاسم، ويدعو النبيّ الحُكّام مرّة جديدة ليضعوا ثقتهم في يهوه. يُمكن أن تستند هذه القراءة إلى الملاحظات التالية:

- في المقطوعات التدوينيّة، الشعب هو الذي تتوجّه إليه الدعوة إلى التوبة، وهذا يعني عمليًّا التوجّه إلى المسؤولين ("هذا الشعب" ٦ : ٩ ؛ ٨ : ١١). كذلك يُصوّب تهديد يهوه إلى "سُكّان أورشليم" (٨ : ١٤)، في حين أنّ أشعيا وأبناءه هم آيات "في إسرائيل" (٨ : ١٨). لا يُمكن شرح التحذير الوارد في ٧ : ٩ ب في معنى مُختلف: كما هدّد يهوه آرام (آ ٥-٨*)، ها هو يهوذا الآن على وشكّ السقوط إن لم يُبرز الثقة (آ ٩ ب). إنّ مصير الأُمّة يجول في الأفق.

- الظروف التي يتدخّل فيها أشعيا هي خوف كبير: "لا تتفاسموا مخاوف (هذا الشعب)، فلن ترهبوا منها" (٨ : ١٢)؛ كذلك يُذكّر أشعيا آحاز بتحذيره: "إحترز واهدأ؛ لا تخف، ولا يضعف قلبك من أجل ذنبيّ هاتين الشعلتين" (٧ : ٤). هناك إذا تشابه في الموقف مع أزمة ٧٣٤. أمام موقف الخوف، يُجيب أشعيا: يجب الخوف من يهوه القدّوس أكثر من أيّ شيء آخر (٨ : ١٣). اختبر النبيّ البقاء مع الله وقد، شعر أمامه أنّه هلك (٦ : ١-٥). مثلما حدث عام ٧٣٤، يجب الاعتراف بالعلاقة الحقيقيّة بين القوى، ويجب الوثوق بالذي يملك القدرة وحده.

- حين كتب أشعيا مُذكّراته، كانت الأزمة السوريّة-الإفرائيميّة قد انتهت بهزيمة إفرائيم عام ٧٣٣ وأرام عام ٧٣٢. القول النبويّ ضدّ آرام (٧ : ٥-٨*) والحركة النبويّة التي تُعلن دمار المُتحالفين (٨ : ١-٤) أثبتتَهُما الوقائع. يستطيع أشعيا أن يستند إلى تبشيره الذي يعود إلى العام ٧٣٤ ليعطي وزناً لتحذيراته الجديدة،

وهكذا وضع أمام كلِّ قولٍ نبويٍّ حول دمار يهوذا (٧: ١٠-٢٠*؛ ٨: ٦-٨*أ) خطابًا أو حركة تُعلن هزيمة المُتَحالفين (التي تحققت فعلاً). المهلة الممنوحة في ٧: ١٦ تأخذ في هذا الإطار آتية جديدة: كِبَرُ الطفل؛ هذه المرّة، يجب أن يُؤخَذَ القرار المؤمن دون أيِّ تأخير، لأنَّ التهديد وشيك والمُهَل التي وضعها يهوه أصبحت موضع التنفيذ كما يبرهنه ٨: ١-٤.

بعد العام ٧٣٤، عرفت مملكة يهوذا عدّة أوقات محنة وضعت مصير الأمة على المحكّ. يُمكننا أن نُفكّر بشكل خاصّ بثورة مُستعبدِي آشور ساعة وفاة تغلات فلاسر الثالث عام ٧٢٧. رفض هوشع، ملك السامرة، أن يدفع الفدية، وأرسل بعثة قرب فرعون (٢ مل ١٧: ٤)؛ بدون شكّ، حاول أن يجزّ يهوذا في مغامرته مثلما فعل سلفه فاقح. تملك يهوذا أسبابًا كثيرة لتخاف الكمّاشة بين مصر وإفرائيم. ولكنّ الحكمة تقضي بعدم الانضمام إلى التحالف، وبدون شكّ ساهم تبشير أشعيا في تبني هذه السياسة. على الرغم من أنه يأخذ: أصبح شلمانصر الخامس ملكًا جديدًا على آشور عام ٧٢٤، فسجن هوشع وحاصر السامرة التي سقطت عام ٧٢٢. إذا طبع أشعيا مجموعته عام ٧٢٧ أثناء اتّخاذ القرار الحاسم، يكون "عمانويل" قد بلغ حوالي الستّ سنوات. ربّما رأى النبيّ بوضوح لأنّ سياسة الانضمام إلى الانتفاضة كادت تجرّ على البلاد "أيّامًا لم تأت منذ أيام اعتزال إفرائيم عن أرض يهوذا" (٧: ١٧).

تتناغم هذه القراءة مع ما نعرفه من نشاط أشعيا؛ علاوة على ذلك، هي تسمح بشرح أهميّة تدوين تصميم المجموعة وإضافة أقسامها التدوينيّة. حين طبع مُذكراته، لم يحتفظ أشعيا فقط بخطاباته القديمة، بل أوّنها واستخلص منها الدرس الذي طبّقه على واقع جديد؛ هكذا بدأ عمليّة إعادة قراءة ستتواصل بعد وفاته.

عقيدة النبيّ السياسيّة

إذا كان صحيحًا أنّ الإطار الحاليّ يعود إلى عام ٧٢٧، فالسؤال المطروح ليس نداءً متوقّعًا للقدرة الأشوريّة (يهوذا خاضعة لها)، بل مسألة انضمام مُمكن للحالف المناهض للأشوريّين. اختفى تهديد رصين، وانقلب الموقف رأسًا على عقب. ولكنّ أشعيا يطبع أقواله النبويّة التي أطلقها عام ٧٣٤. عنده إذًا القناعة أنّه كان على حقّ في

المسائل الأساسية؛ بعبارات أخرى احتفظ بنفس التوجّه الجوهريّ.

كيف تكون الرسالة نفسها موافقة لواقعين مُتناقضين؟ لأنّه يُطلق مبدأً عامًّا: يجب أن يرتكز كلّ عمل سياسيّ على الثقة بيهوه وعلى الخوف من غضبه (رج ٨: ١٣). وبالفعل يتجلّى وكأنّه الملك الحقيقيّ: يمنع آرام من وضع حليف له على عرش أورشليم، ولكنّه يُرسل الأشوريين لتدمير البلاد. في القول حول الطوفان الكبير (٨: ٦-١٨*) كان أشعيا قد اشتكى من احتقار البلاد لمياه شيلوح التي تبدو أنّها تُمثّل حضور يهوه الخفيّ في أورشليم. أمّا بالنسبة إلى الكُتّيب الذي دُوّن بعد سنين عدّة، فهو يُعلن غضب يهوه ضدّ الذين يُسبّبون المتاعب لله والبشر بواسطة رفضهم لاستماعها فعلاً. إنّ المبدأ المزدوح الذي يتضمّن في آنٍ معاً الثقة بيهوه والخوف من غضبه يفرض في العام ٧٣٤ عدم الخوف من الجيش الأشوريّ، وفي العام ٧٢٧ عدم الانخراط في التحالف المُناهض للأشوريين. لهاتين الفِعلتين قاسم مُشترك، وهو الادّعاء بلعب لعبة القوى الكبرى، مع الاقتناع بالحصول بهذه الطريقة على الخلاص.

ماذا تستتبع الثقة بيهوه؟ هل يتطلّب أشعيا الطمأنينة، وبالتالي الامتناع عن القيام بأيّة خطوة حتّى ولو كانت دفاعيّة؟ هل يؤيّد حياً صارماً بين القوى الكبرى؟ هل يملك حلاً آخر؟ هذه المسائل كلّها لا تجد صداها في النصّ. يكتفي أشعيا بإعلان غضب الله إزاء الذين لا يكثرثون له: إذا أخذ الملك قراراً من هذا النوع، فستنقض الكارثة على البلاد، وسيُنقذ يهوه شخصياً هذا القرار. بخصوص ما تبقى، لا يلعب أشعيا أيّة لعبة سياسيّة: لا يملك عقيدة سياسيّة ولا يقترح أيّ مُخطّط حسّيّ، ولا يسند أيّ فريق سياسيّ. يُحذّر النبيّ من تبنيّ هذا الموقف السياسيّ أو ذاك، لأنّ الله سيُعاقب بقساوة هذا التصرف، لكنّ النبيّ لا يملك أيّ حلّ عمليّ يقترحه. يبقى في موقعه كنبّي عارضاً ما يمنعه الله ولكنّه لا يحلّ محلّ الرجال السياسيّين.

خاتمة

يتدخّل أشعيا بنشاط في مسائل الأمن الوطنيّ والديبلوماسيّة. سبقه عاموس فاهتمّ بالمسائل نفسها (عا ٦: ١٣-١٤)، وسيتبعهم إرميا كذلك (أنظر مثلاً إر ٣٧: ٣-١٠)، ولكنّ هؤلاء الأنبياء لم يُولوا في تبشيرهم أهميّة ملحوظة للسياسة مثلما فعل أشعيا الذي

يُدعى نبيّ السياسة الدوليّة بامتياز.

إنّ مُذكَرات "الحرب السوريّة الإفرائيميّة" هي الشاهد الوحيد لعلاقة النبيّ بآحاز؛ وهي تشهد أيضًا لعلاقته مع حزقيّا في أولى سنوات حكمه. هو مُمَثِّل لموقفه السياسيّ في السنوات الأولى لنشاطه. من ناحية أخرى، إنّ نشر مجموعة الأقوال النبويّة على يد أشعيا نفسه هي حالة فريدة في كلّ الأدب النبويّ البيبليّ.

التحقّق الأوّل الذي نلاحظه هو عظيم: حين عُرضت ملكيّة يهوه بتقديم فائق الطبيعة لآيات القدرة (٦ : ١-٥)، بدا أشعيا مُتَحَفِّظًا حين يُسند لقب "ملك" لحاكم بشريّ. الرجل الوحيد الذي يُسمّيه "ملكًا" قد مات، ويلوم النبيّ الآراميين لأنّهم أرادوا أن يُنصّبوا ملكًا على عرش يهوذا، "ابن طبئيل" الذي لا يذكر حتّى اسمه. حاكم دمشق يُسمّى 'rō's "روش"، "رأس". بعبارات أخرى، لا يُعظّم أشعيا الملكيات البشريّة بأيّة وسيلة، بل يُشدّد قدر المستطاع على أنّ الملك الوحيد الذي يستحقّ هذا الاسم هو يهوه، الذي يملك كلّ قدرة. في مصر ينال مُستخدّمو فرعون المسحة الملكيّة، وهذا يسمح بالتفكير أنّه، في إسرائيل ويهوذا، تجعل المسحة ذاتها الأمراء المَحَلِّيِّين مُستخدّمين أمام يهوه. إنّ حاكم أورشليم ليس فرعونيًّا آخر، يُجسّد "هوروس بن رع": إنّه تابع كليًّا لإلهه. هنا لا يُعطي أشعيا شيئًا جديدًا: هو يؤكّد فقط ما يحبّ أن يعرفه العالم كلّهُ. لكنّ شهادته تعكس خبرة شخصيّة لعظمة يهوه؛ يُشكّل هذا الأمر، بدون شكّ، مفتاحًا أساسيًا لبشارته.

حين يتوجّه النبيّ إلى آحاز، يقوم بهذه المهمّة دون أن يطلب هذا الأخير أمرًا ما؛ يتكلّم معه بِسُلْطَة يهوه نفسه دون أن يتطلّب أيّ جواب مُمكن، ويُبلّغه أقوالاً مُقلّقة. تتعدّد الأقوال النبويّة عن الخُطب النبويّة المعروفة خارج إسرائيل في الشرق الأوسط. حين نأخذ بعين الاعتبار القول الأوّل (٧ : ٥-٨*) بحدّ ذاته، نلاحظ أنّه يُشبه الأقوال النبويّة التي يُسلّمها الأنبياء الأشوريّون لأسرحدون وأشور بانينال. لكنّه يتعدّد عنهم في مسألة مهمّة: القرار الإلهيّ تُحرّكه طبيعة مُخطّط السُلطة المُعادية: الرغبة في وضع شخص اختارته على عرش أورشليم. حين شرح أشعيا هذا القول ساعة تدوين المجموعة، تضمّن القول النبويّ ميزتين تختلفان عن المُمارسة الأشوريّة: لا يطلب الملك الخطاب الإلهيّ، كما أنّ آ ٩ ب تُضفي على الخطاب بُعدًا تحذيريًّا قاسيًا للملك.

لا يكشف يهوه عن نفسه وكأنه ألوهية تحمي وتضمن تلقائياً هزيمة الأعداء أو خلاص يهوذا، بل يقيس تدخّله بمقدار تصرّف هؤلاء أو أولئك. حين يرتبط القول النبويّ بآية المرأة الحامل (٧: ١٤ب-١٧*) فهو بحدّ ذاته لا يُورد سبب الويل الذي يُعلنه ضدّ بلاد يهوذا، غير أنّ النبيّ يكتب هذا السبب ساعة تدوين المجموعة: رفض آحاز أن يسأل يهوه علامة، بدون شكّ علامة تُؤكّد قدرته الإلهية المتسامية، وتُبرّر تسليم الذات الكامل له بثقة. يكشف القول حول الطوفان العظيم (٨: ٥-٨*) كيف أنّ مُخطّط آحاز -طلب مساعدة الجيش الأشوريّ- سيتحقّق: يهوه نفسه سيُرسل "مياه النهر القويّة والكثيرة العدد"، وستُغطّي البلاد بسبب بلاياها.

الواجب الأوّل للملك هو أن يضع ثقته في يهوه (رح ٧: ٩ب)، فيتصرّف على هذا الأساس. يلومه أشعيا لأنّه أخذ قراراته وكأنّ حرّيته في التصرّف هي غير محدودة وكأنّ لا دور ولا موقف ليهوه في هذه المسألة، ويُعلن النبيّ النتائج الكارثية لهذا الخيار. قال ما لا يجب قوله، ولكنّه لا يصوغ أيّ مُخطّط إيجابي للتصرّف. يُعبّر النبيّ عن تفكيره وكأنّه هيئة ناقدة، ولكنّه يترك لرجال السياسة همّ القرار والتصرّف. يأخذ الحاكم قراره على أساس معلومات واسعة أخذاً بعين الاعتبار القوى على الأرض والتهديدات المُتعدّدة التي يتعرّض لها. يكون في هذه الحالة -على الأقلّ مبدئيّاً- حامياً للخير المُشترك. من ناحيته، يملك النبيّ وجهة نظر جزئية ولكنّها مُتحيّزة: يلفت الانتباه إلى أحد أشكال الحقيقة التي يجهلها الحاكم، مثل معنى معاهدة سياسية على مستوى الإيمان الدينيّ. إنّه يسأل، يُحرّك الضمير، يُهدّد، لكنّه لا يقوم مقام الملك.

Bibliographie

ASURMENDI J.M., *La guerra siro-efraimita*. Historia y profetas, Valence-Jérusalem, 1982.

BARTH H., *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit* (WMANT, 48), Neukirchen-Vluyn, 1977, p. 277-284.

BARTHEL J., *Prophetenwort und Geschichte*. Die Jesajaüberlieferung in Jes 6-8 und 28-31 (FAT, 19), Tübingen, 1997, p. 79-82.

BECKER U., *Jesaja - von der Botschaft zum Buch*, Göttingen,

- Vandenhoeck und Ruprecht (FRLANT, 178), 1997, p. 94-102.
- BENZI G., *Ci è stato dato un figlio*. Il libro dell'Emmanuele (Is 6,1-9,6) : struttura retorica e interpretazione teologica (Biblioteca di teologia del l'evangelizzazione, 3), Bologne, 2007.
- BIANCHI F., « 'Una stirpe santa' (Is 6,13b = Esd 9,2). L'identità di Israele in epoca achemenide ed ellenistica », *Rivista Biblica* 55 (2007) 297-311.
- BICKERT R., « König Ahaz und der Prophet Jesaja. Ein Beitrag zur Problem des syrisch-ephraimitischen Krieges », *ZAW* 99 (1987) 361-384.
- BUDDE K., *Jesajas Erleben*. Eine gemeinverständliche Auslegung der Denkschrift des Propheten (Kap. 6,1-9,6), Gotha, 1928.
- DEARMAN J.A., « The Son of Tabeel (Isaiah 7.6) », dans S.B. REID (dir.), *Prophets and Paradigms*. FS G.M. Tucker (JSOTS 229), Sheffield, 1996, pp. 33-47.
- DOHMEN C., « Das Immanuelzeichen. Ein Jesajanisches Drohwort und seine innertestamentliche Rezeption », *Bib* 68 (1987) 305-329.
- DOHMEN C., « Verstockungsvollzug und prophetische Legitimation. Literarkritische Beobachtungen zu Jes 7,1-17 », *Biblische Notizen* 31 (1986) 37-56.
- DUBROVSKY P., « Tiglath-pileser III's Campaigns in 734-732 BC : Historical Background of Isa 7 ; 2 Kgs 15-16 and 2 Chr 28-28 », *Bib* 87 (2006) 173-170.
- DUHM B., *Das Buch Jesaja* (HK), Tübingen, 1892 (4^e éd., Göttingen, 1922).
- FOHRER G., « Entstehung, Komposition und Überlieferung von Jesaja 1-39 », dans FOHRER G., *Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965)* (BZAW 99), Berlin, 1967, p. 113-147.
- GITAY Y., « Isaiah and the Syro-Ephraimite War », dans J. VERMEYLEN

- (dir.), *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe* (BETL, 81), Louvain, 1989, p. 217-230.
- GÖRG M., « Die Funktion der Serafen bei Jesaja », *Biblische Notizen* 5 (1978) 28-39,
- GÖRG M., « Hiskija als Immanuel. Plädoyer für eine typologische Identifikation », *Biblische Notizen* 22 (1983) 107-125.
- GOSSE B., « Isaïe VI et la tradition isaïenne », *VT* 42 (1992) 340-349; voir Th. WAGNER, *Gottes Herrschaft. Eine Analyse der Denkschrift (Jes 6,1-9,6)* (VTSuppl 108), Leiden-Boston, 2006, p. 118-122.
- HARDMEIER Ch., « Gesichtspunkte pragmatischer Erzähltextanalyse. 'Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht' – ein Glaubensappell an schwankende Anhänger Jesajas », *Wort und Dienst* 15 (1979) 33-54.
- HARDMEIER Ch., « Gesichtspunkte pragmatischer Erzähltextanalyse. 'Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht' – ein Glaubensappell an schwankende Anhänger Jesajas », *Wort und Dienst* 15 (1979) 33-54.
- HARDMEIER Ch., « Jesajas Verkündigungsabsicht und Jahwes Verstockungsauftrag in Jesaja 6 », dans J. JEREMIAS et PERLITT L. (dir.), *Die Botschaft und die Boten*. FS H.-W. Wolff, Neukirchen-Vluyn, 1981, p. 235-251.
- HARDMEIER Ch., « Verkündigung und Schrift bei Jesaja: Zur Entstehung der Schriftprophetie als Oppositionsliteratur im alten Israel », *Theologie und Glaube* 73 (1983) 119-134.
- HARDMEIER Ch., *Erzähldiskurs und Redepragmatik im Alten Testament*. Unterwegs zu einer performativen Theologie der Bibel (FAT, 46), Tübingen, 2005, p. 229-242.
- HARTENSTEIN F., *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition* (WMANT, 75), Neukirchen-Vluyn, 1997.

HUBMANN F.-D., « Randbemerkungen zu Jes 7,1-17 », *Biblische Notizen* 26 (1985) 27-46.

IRSIGLER H., « Der Aufstieg des Immanuel. Jes 7,1-17 und die Rezeption des Immanuelworts in Jes 7-11 », dans IRSIGLER H., *Vom Adamsohn zum Immanuel*. Gastvorträge Pretoria 1996 (ATS, 58), Sankt Ottilien, 1997, p. 101-152.

IRVINE S.A., *Isaiah, Ahaz, dans the Syro-Ephraimitic Crisis* (SBLDissSer, 123), Atlanta, 1990.

JOUÖN P. et MURAOKA T., *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 14), t. 2, Rome, 1991.

KEEL O., *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* (SBS, 84-85), Stuttgart, 1977, p. 70-115.

KVANVIG Helge S., *Roots of Apocalyptic*. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man (WMANT, 61), Neukirchen-Vluyn, 1988, p. 389-399.

NA'AMAN N., « Rezin of Damascus and the Land of Gilead », *ZDPV* 111 (1995) 105-117.

NIEHR H., « The Intention von Jes 6,1-9 », *Biblische Notizen* 21 (1983) 59-65.

PERLITT L., *Erzähldiskurs und Redep Pragmatik im Alten Testament*. Unterwegs zu einer performativen Theologie der Bibel (FAT, 46), Tübingen, 2005, p. 211-228, spéc. p. 219-224.

SCHMID K., « Herrschererwartungen und -aussagen im Jesajabuch. Überlegungen zu ihrer synchronen Logik und zu ihren diachronen Transformationen », dans ID. (dir.), *Prophetische Heils- und Herrschererwartungen* (SBS, 194), Stuttgart, 2005, p. 37-74.

SCHREINER J., « Zur Textgestalt von Jes 6 und 7,1-7 », *BZ* n.s. 22 (1978) 92-97.

SONNET J.-P., « Le motif de l'endurcissement (Is 6,9-10) et la lecture d'« Isaïe » », *Bib* 73 (1992) 208-239.

- Stephanie ERNST, *Ahas, König von Juda*. Ein Beitrag zur Literatur und Geschichte des alten Israel (ATS, 80), Sankt Ottilien, 2006.
- UEMURA Sh., « Isaiah 6:9-10 : A Hardening Prophecy ? », *AJBI* 27 (2001), p. 23-56.
- VON SODEN W., « Die Unterwelts Vision eines Assyrischen Kronprinz », *Zeitschrift für Assyriologie* 43 (1936) 1-31.
- WERLITZ J., *Studien zur literarkritischen Methode*. Gericht und Heil in Jesaja 7,1-17 und 29,1-8 (BZAW 204), Berlin-New York, 1992, p. 95-250.

أش ٦:١ - ٦:٩ كُتِيبُ الْعَمَانُوئِيلِ

٦ ف

- ١ فِي السَّنَةِ الَّتِي مَاتَ فِيهَا الْمَلِكُ عَزَبِيَّا، رَأَيْتُ السَّيِّدَ جَالِسًا عَلَى عَرْشٍ عَالٍ رَفِيعٍ، وَأَذْيَالُهُ تَمَلَأُ الْهَيْكَلَ.
- ٢ مِنْ فَوْقِهِ سِرَافُونَ قَائِمُونَ، سِتَّةُ أَجْنَحَةٍ لِكُلِّ وَاحِدٍ، بَاطِنِينَ يَسْتُرُ وَجْهَهُ وَبَاطِنِينَ يَسْتُرُ رِجْلَيْهِ وَبَاطِنِينَ يَطِيرُ.
- ٣ وَكَانَ هَذَا يُنَادِي ذَاكَ وَيَقُولُ: "قُدُوسٌ قُدُوسٌ قُدُوسٌ، رَبُّ الْقُوَّاتِ، الْأَرْضُ كُلُّهَا مَمْلُوءَةٌ مِنْ مَجْدِهِ".
- ٤ فَتَزَعَزَعَتْ أُسُسُ الْأَعْتَابِ مِنْ صَوْتِ الْمُنَادِي، وَامْتَلَأَ الْبَيْتُ دَخَانًا.
- ٥ فَقُلْتُ: "وَيْلٌ لِي، قَدْ هَلَكْتُ لِأَنِّي رَجُلٌ نَجَسَ الشَّفَتَيْنِ، وَأَنَا مُقِيمٌ بَيْنَ شَعْبٍ نَجَسِ الشِّفَاهِ، وَقَدْ رَأَتْ عَيْنَايَ الْمَلِكِ رَبِّ الْقُوَّاتِ".
- ٦ فَطَارَ إِلَيَّ أَحَدُ السَّرَافِينَ، وَبِيَدِهِ جَمْرَةٌ، أَخَذَهَا بِمِلْقَطٍ مِنَ الْمَذْبَحِ
- ٧ وَمَسَّهَا فَمِي وَقَالَ: "هَا أَنْ هَذِهِ قَدْ مَسَّتْ شَفَتَيْكَ، فَأُزِيلَ إِثْمُكَ وَكُفِّرَتْ خَطِيئَتُكَ".
- ٨ وَسَمِعْتُ صَوْتَ السَّيِّدِ قَائِلًا: "مَنْ أَرْسِلْ، وَمَنْ يَنْطَلِقُ لَنَا؟" فَقُلْتُ: "هَاءَئِنَّا فَأَرْسِلْنِي".
- ٩ فَقَالَ: "إِذْهَبْ وَقُلْ لِهَذَا الشَّعْبِ: إِسْمَعُوا سَمَاعًا وَلَا تَفْهَمُوا، وَاَنْظُرُوا نَظْرًا وَلَا تَعْرِفُوا.
- ١٠ غَلِظَ قَلْبَ هَذَا الشَّعْبِ، وَثَقُلَ أُذُنِيهِ، وَأَغْمَضَ عَيْنِيهِ، لِئَلَّا يُبْصَرَ بِعَيْنِيهِ، وَيَسْمَعَ بِأُذُنِيهِ، وَيَفْهَمَ بِقَلْبِهِ، وَيَرْجِعَ فَيُشْفَى".

١١ فقلتُ: "إلى متى أيُّها السيِّد؟"

فقال:

"إلى أن تصير المُدنُ خراباً بغيرِ ساكنٍ، والبيوتُ بغيرِ إنسانٍ، والأرضُ خراباً مُقفرًا.

١٢ ويُقصِي الرَّبُّ البشريَّ، وتبقى في الأرضِ وحشةٌ عظيمة.

١٣ وإن بقي فيها العُشُرُ من بعدُ، فإنها تعودُ وتصيرُ إلى الدِّمارِ، ولكن كالبُطمَةِ والبُلوطَةِ التي،

بعدَ قطعِ أغصانِها، (لن) يَبْقَى (أكثر من) جذعٍ،

فيكونُ جذعُها زرعًا مُقدَّسًا".

ف ٧

١ وفي أيامِ آحازَ بنِ يوتامَ بنِ عُزِّيَّا، ملكِ يهوذا،

صعدَ رَصِينُ، ملكُ أرامَ، وفاقحُ بنُ رَمَلِيَّا، ملكُ إسرائيلَ، إلى اورشليمَ لمحارَبَتِها، فلم يقدرِا على محارَبَتِها.

٢ وأخبرَ بَيْتُ داوُدَ وقيلُ: "إنَّ أرامَ قد حلَّ في أفرائيمَ"، فاضطربَ قلبُه وقلبُ شعبه اضطرابَ شجرِ الغابِ في وجهِ الرِّيحِ.

٣ فقال الرَّبُّ لأشعيا (أو: يقول لي):

"أخرجُ لِقَاءِ آحازَ، أنتَ وشَارَ يَشوبُ ابْنُكَ، إلى آخِرِ قَنَاةِ البِرْكَةِ العُلْيَا، إلى طريقِ حَقْلِ مُنْظَفِ الثِّيَابِ،

٤ وَقُلْ لَهُ:

تَبَّهْ وَكُنْ هَادِئًا، وَلَا تَخَفْ وَلَا يَضْعُفُ قَلْبُكَ مِنْ ذَنْبِي هَاتَيْنِ الجَمْرَتَيْنِ المُدْحِخَتَيْنِ بِسَبَبِ اضْطِرَامِ غَضَبِ رَصِينِ، ملكِ أرامَ، ابنِ رَمَلِيَّا.

٥ فَإِنَّ أرامَ وَأفرائيمَ ابنَ رَمَلِيَّا قد تآمرا عليك بالسوءِ قائلين:

٦ لنصعدَ على يهوذا ونُرْوِّعُه ونُحطِّمُه تحتنا ونُملِكُ فيه ابنَ طابثيل.

٧ هكذا قال السيِّدُ الرَّبُّ:

لَا يَقُومُ الْأَمْرُ وَلَا يَكُونُ

- ٨ لِأَنَّ رَأْسَ أَرَامَ هُوَ دِمَشْقُ وَرَأْسَ دِمَشْقَ هُوَ رَصِينٌ
وَبَعْدَ خَمْسِ وَسِتِّينَ سَنَةً يُحَطَّمُ أَفْرَائِيمُ فَلَا يَبْقَى شَعْبًا
٩ وَلِأَنَّ رَأْسَ أَفْرَائِيمَ هُوَ السَّامِرَةُ، وَرَأْسَ السَّامِرَةِ هُوَ ابْنُ رَمَلِيَا
وَأَنْتُمْ إِنِ (تَشَبْتُوا فِي الثِّقَةِ) لَمْ تُؤْمِنُوا فَلَنْ تَأْمَنُوا.
١٠ وَعَادَ الرَّبُّ فَكَلَّمَ آحَازَ قَائِلًا:
١١ "سَلْ لِنَفْسِكَ آيَةً مِنْ عِنْدِ الرَّبِّ إِلَهِكَ، سَلْهَا إِمَّا فِي الْعُمُقِ وَإِمَّا فِي الْعَلَاءِ مِنْ
فَوْقِ".

١٢ فَقَالَ آحَازُ: "لَا أَسْأَلُ وَلَا أُجَرِّبُ الرَّبَّ".

١٣ فَقَالَ أَشْعِيَا (أَوْ: وَأَقُولُ): "إِسْمَعُوا يَا بَيْتَ دَاوُدَ.

أَقَلِيلٌ عِنْدَكُمْ أَنْ تُسَمِّمُوا النَّاسَ حَتَّى تُسَمِّمُوا إِلَهِي أَيْضًا؟

١٤ فَلِذَلِكَ يُؤْتِيكُمْ السَّيِّدُ نَفْسَهُ آيَةً:

هَا إِنَّ الصَّبِيَّةَ تَحْمِلُ فَتِلْدُ ابْنًا وَتَدْعُو اسْمَهُ عِمَانَوِيلَ (وَتَصْرُخُ اسْمَهُ: عِمَانَوِيلَ).

١٥ يَأْكُلُ لَبَنًا حَلِييًّا وَعَسَلًا إِلَى أَنْ يَعْرِفَ أَنْ يَرُدُّ الشَّرَّ وَيَخْتَارَ الْخَيْرَ،

١٦ لِأَنَّهُ قَبْلَ أَنْ يَعْرِفَ الصَّبِيُّ أَنْ يَرُدُّ الشَّرَّ وَيَخْتَارَ الْخَيْرَ،

تُهَجِّرُ الْأَرْضُ الَّتِي أَنْتَ تَخَافُ مَلِكِيهَا.

١٧ سَيَجْلُبُ الرَّبُّ عَلَيْكَ وَعَلَى شَعْبِكَ وَعَلَى بَيْتِ أَبِيكَ

أَيَّامًا لَمْ تَأْتِ مِنْ يَوْمِ انْفِصَالِ أَفْرَائِيمَ عَنِ يَهُوذَا

مَلِكِ أَشُورَ.

١٨ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ،

يُصَفِّرُ الرَّبُّ لِلذُّبَابِ الَّتِي هِيَ فِي أَفْصَى أَنْهَارِ مِصْرَ

وَلِلنَّحْلِ الَّذِي فِي أَرْضِ أَشُورَ

١٩ فَتُقْبِلُ وَتَحِلُّ كُلُّهَا فِي أَوْدِيَةِ الْوَهَادِ وَفِي نَخَارِيبِ الصَّخْرِ وَعَلَى كُلِّ غُلَيْقَةٍ وَفِي الْمَوَارِدِ بِأَسْرَهَا.

٢٠ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ، يَحْلِقُ السَّيِّدُ بِمَوْسَى مُسْتَأْجِرَةً فِي عِبْرِ النَّهْرِ مَعَ مَلِكِ أَشُورِ الرَّأْسِ وَشَعَرَ الرَّجْلَيْنِ وَاللِّحْيَةَ أَيْضًا تَزَالُ".

٢١ وَفِي ذَلِكَ الْيَوْمِ يُرَبِّي وَكُلُّ وَاحِدٍ عِجْلَةً مِنَ الْبَقَرِ وَشَاتَيْنِ

٢٢ وَلِكَثْرَةِ الْحَلِيبِ يَأْكُلُ اللَّبَنَ لِأَنَّ اللَّبَنَ وَالْعَسَلَ
يَأْكُلُهُمَا كُلُّ مَنْ يُبْقَى فِي الْأَرْضِ

٢٣ وَفِي ذَلِكَ الْيَوْمِ

كُلُّ مَوْضِعٍ كَانَ فِيهِ أَلْفُ كَرْمَةٍ بِأَلْفٍ مِنَ الْفِضَّةِ
يَصِيرُ حَسَكًا وَشَوْكًا

٢٤ وَلَا يُدْخَلُ إِلَى هُنَاكَ إِلَّا بِالسِّهَامِ وَالْقَوْسِ
لِأَنَّ الْأَرْضَ كُلَّهَا تَكُونُ حَسَكًا وَشَوْكًا.

٢٥ وَجَمِيعُ الْجِبَالِ الَّتِي كَانَتْ تُقَلَّبُ

لَا تَدْخُلُهَا مَخَافَةً مِنَ الْحَسَكِ وَالشَّوْكِ

بَلْ تُسْرَعُ فِيهَا الثِّيرَانُ وَيَدُوسُهَا الْغَنَمُ".

٨ ف

١ وَقَالَ لِي الرَّبُّ: "خُذْ لَكَ لَوْحَةً كَبِيرَةً، وَارْتُبْ فِيهَا بِقَلَمِ النَّاسِ: مَهْرُ شَلُّ حَشْ بَزُّ،

٢ فَأَخَذْتُ لِنَفْسِي شَاهِدَيْنِ أَمِينَيْنِ: أَوْرِيَّا الْكَاهِنَ وَزَكَرِيَّا بْنَ بَرَكَيَا".

٣ وَدَنَوْتُ مِنَ النَّبِيَّةِ، فَحَمَلْتُ وَوَلَدْتُ ابْنًا. فَقَالَ لِي الرَّبُّ: "أَدْعُ اسْمَهُ مَهْرُ شَلُّ حَشْ بَزُّ،

٤ فَإِنَّهُ، قَبْلَ أَنْ يَعْرِفَ الصَّبِيَّ أَنْ يُنَادِيَ: يَا أَبَتِ وَيَا أُمِّي، تُحْمَلُ ثَرْوَةً دِمَشَقَ وَغَنِيمَةً السَّامِرَةَ إِلَى أَمَامِ مَلِكِ أَشُورِ".

- ٥ وَعَادَ الرَّبُّ يُكَلِّمُنِي قَائِلًا:
- ٦ "لِأَنَّ هَذَا الشَّعْبَ قَدْ نَبَذَ مِيَاهَ سِلْوَامِ الْجَارِيَةِ رُويِدًا رُويِدًا،
وَفَرَحَ بِأَمْرِ رَصِينِ ابْنِ رَمْلِيَا،
- ٧ فَلِذَلِكَ هَا إِنَّ السَّيِّدَ يُعَلِّي عَلَيْهِمْ مِيَاهَ النَّهْرِ الْعَظِيمَةِ الْغَزِيرَةِ
مَلِكِ اشُّورَ كُلِّ مَجْدِهِ،
فِيَعْلُو عَلَى جَمِيعِ مَجَارِيهِ، وَيُطْفِئُوا عَلَى جَمِيعِ شُطُوطِهِ،
- ٨ وَيَبْرُؤُ يَهُودًا وَيَطْفِئُ وَيَعْبُرُ وَيَبْلُغُ إِلَى الْعُنُقِ،
وَيَسْطُرُ جَنَاحِيهِ يَمَلَأُ سَعَةَ أَرْضِكَ، يَا عِمَانَوِيل.
- ٩ تَحْطَمِي أَيُّهَا الشُّعُوبُ وَانْسَحِقِي أَصْغِي يَا جَمِيعَ أَقْصَايِ الْأَرْضِ. تَحْزَمِي
وَانْسَحِقِي، تَحْزَمِي وَانْسَحِقِي.
- ١٠ دَبَّرِي تَدْبِيرًا فَيَبْطُلُ تَكَلِّمِي كَلَامًا فَلَا يَتَّبْتُ لِأَنَّ الْعَمَانَوِيلَ اللَّهُ مَعَنَا.
- ١١ فَإِنَّهُ هَكَذَا كَلَّمَنِي الرَّبُّ عِنْدَمَا قَبِضَ عَلَيَّ بِيَدِهِ وَرَدَّنِي عَنِ السَّيْرِ فِي طَرِيقِ هَذَا
الشَّعْبِ قَائِلًا:
- ١٢ "لَا تَقُولُوا مُؤَامَرَةً لِكُلِّ مَا يَقُولُ لَهُ هَذَا الشَّعْبُ مُؤَامَرَةً وَلَا تَخَافُوا خَوْفَهُمْ وَلَا
تَفْزَعُوا.
- ١٣ قَدِّسُوا رَبَّ السَّمَوَاتِ وَلْيَكُنْ هُوَ خَوْفَكُمْ وَفَزَعَكُمْ
- ١٤ فَيَكُونُ لَكُمْ قُدْسًا وَحَجَرًا صَدْمًا وَصَخْرًا عِثَارًا لِبَيْتِي إِسْرَائِيلَ وَفَخًّا وَشَبَكَةً لِسَاكِنِي
أُورَشَلِيمَ
- ١٥ فَيَعْتَرُ بِهِ كَثِيرُونَ وَيَسْقُطُونَ
وَيَنْحَطِّمُونَ وَيُضْطَادُونَ وَيُؤْخَذُونَ.
- ١٦ أَغْلِقْ عَلَى الشَّهَادَةِ وَاخْتُمْ عَلَى التَّعْلِيمِ فِي تَلَامِيذِي.
- ١٧ إِنِّي أَنْتَظِرُ الرَّبَّ الْحَاجِبَ وَجْهَهُ عَنِ بَيْتِ يَعْقُوبَ وَأَتَوَكَّلُ عَلَيْهِ.

١٨ هَاءَ نَذَا وَالْأَنْبَاءَ الَّذِينَ أَعْطَانِيهِمُ الرَّبُّ آيَاتٍ وَعَلَامَاتٍ فِي إِسْرَائِيلَ مِنْ لَدُنْ رَبِّ
السَّمَوَاتِ السَّاكِنِينَ فِي جَبَلِ صِهْيُونَ.

١٩ فَإِذَا قَالُوا لَكُمْ :

"إِسْأَلُوا مُسْتَحْضِرِي الْأَرْوَاحِ وَالْعَرَّافِينَ الْمُهْمَمِينَ الْمُتَمَتِّمِينَ: أَلَيْسَ كُلُّ شَعْبٍ يَسْأَلُ
آلِهَتَهُ؟ وَيُسْأَلُ الْأَمْوَاتُ عَنِ الْأَحْيَاءِ"

٢٠ لِلتَّعْلِيمِ (التَّوْرَةِ) وَالشَّهَادَةِ... حَقًّا بِهَذَا الْكَلَامِ يُنْطَقُ لِأَنَّهُ لَا فَجْرَ لَهُ.

٢١ وَيَعْبُرُ فِي الْأَرْضِ مَظْلُومًا جَائِعًا وَفِي جَوْعِهِ يَسْتَشِيْطُ غَضْبًا وَيَلْعَنُ مَلِكَهُ وَالْهَيْهَ وَيَلْتَفِتُ إِلَى
فَوْقِ

٢٢ وَيَنْظُرُ إِلَى الْأَرْضِ فَإِذَا الشَّدَّةُ وَالظُّلْمَةُ وَلَيْلُ الضِّيْقِ وَدِيَجُورُ الْإِنْجِلَالِ.

٢٣ فَلَيْسَ لَيْلٌ لَّتِي كَانَتْ فِي الضِّيْقِ.

فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ أَذَلَّ أَرْضَ زَبُولُونَ وَأَرْضَ نَفْتَالِي وَأَمَّا فِي الزَّمَانِ الْآخِرِ
فَسَيُصَجِّدُ طَرِيقَ الْبَحْرِ عِبْرَ الْأُرْدُنِّ، جَلِيلَ الْأُمَمِ.

ف ٩

١ الشَّعْبُ السَّائِرُ فِي الظُّلْمَةِ أَبْصَرَ نُورًا

عَظِيمًا وَالْمُقِيمُونَ فِي بُقْعَةِ الظُّلَامِ أَشْرَقَ عَلَيْهِمُ النُّورُ.

٢ كَثُرَتْ لَهُ الْأُمَّةُ

وَفَرَّتْ لَهَا الْفَرْحُ

يَفْرَحُونَ أَمَامَكَ كَالْفَرْحِ فِي الْحِصَادِ كَابْتِهَاجِ الَّذِينَ يَتَفَاسِمُونَ الْغَنِيْمَةَ

٣ لِأَنَّ نِيرَ ثِقَلِهَا وَعَصَا كَتِفِهَا

وَقَضِيْبَ مُسَخَّرِهَا قَدْ كَسَّرَتْهَا كَمَا فِي يَوْمِ مَدْيَنَ

٤ إِذْ كُلُّ حِذَاءٍ يُحَدِّثُ جَلْبَةَ

وَكُلُّ ثَوْبٍ مُتَلَطِّحٍ بِالْدِّمَاءِ

يَصِيرَانِ لِلْحَرْقِ وَوَقُودًا لِلنَّارِ .

٥ لِأَنَّهُ قَدْ وُلِدَ لَنَا وَوُلِدَ وَأُعْطِيَ لَنَا ابْنُ فَصَارَتِ الرِّئَاسَةُ عَلَى كَتِفِهِ

وَدُعِيَ اسْمُهُ عَجِيبًا

مُشِيرًا إِلَيْهَا جَبَّارًا، أَبَا الأَبَدِ، رَئِيسَ السَّلَامِ

٦ لِنُمُو الرِّئَاسَةِ وَلسَلَامِ لا انْقِضَاءَ لَهُ

عَلَى عَرَّشِ دَاوُدَ وَمَمْلَكَتِهِ

لِيُقَرَّرَها وَيُرَاطَبَها بِالْحَقِّ وَالْبِرِّ مِنَ الآنَ وَلِلْأَبَدِ

غَيْرُهُ رَبِّ القُوَّاتِ تَصْنَعُ هَذَا .

أشعيا النبي: ماذا يمكن أن يقول المؤرخ؟

البروفسور جاك فارمايلان

تعريب المونسنيور يوسف فخري

من كان أشعيا النبي؟ في أيّ سياق اجتماعي، ديني، سياسي، ينبغي أن يوضع؟ ما كانت رسالته؟ للإجابة على هذه الأسئلة، ليس لنا إلا مصدر واحد، هو مجموعة الأقوال التي تحمل اسمه؛ ومع ذلك، فالسفر يُتطلب أن يُفسّر مثل أيّ مصدر مكتوب وبالأساليب ذاتها. ولكن، هناك معطية تُعيق عمل المؤرخ بشكل استثنائي: كلّ البحوث النقدية التي أُجريت منذ أكثر من ٢٠٠ سنة، أظهرت أنّ السفر قد عرّف تاريخاً أدبياً يمتدّ على مدى قرون عديدة، ولكنّ هذه البحوث، لا تتفق على العناصر التي تعود إلى النبي شخصياً، كما لا تتفق على تلك القريبة منه نسبياً (تلك التي دونها التلاميذ، مثلاً) وتلك التي هي أكثر حداثة. لذا، كلّ صياغة جديدة ستكون فرضية تقوم على تحليل النصّ البيبلي، مع المساهمات العامة التي يقدمها علم الآثار في فلسطين والمعطيات الأدبية الشرق-أوسطية القديمة؛ فكما أنّ البحوث هي متباينة، كذلك صور النبي أيضاً.

لمعرفة النبي أشعيا، نشاطه وفكره، سأقوم بأربع خطوات. أبدأ بقراءة عناوين وروايات السفر، التي توفر بعض المعلومات الأساسية. في الخطوة الثانية، سأحدث عن الوضع في أرض يهوذا خلال الثلث الأخير من القرن الثامن ق. م.، الحقبة المفترضة لكراسة النبي. ثالثاً، سأقدم بياناً وجيزاً عن المسألة. وأخيراً، سأفترح آرائي الشخصية.

١ - عناوين وروايات السفر

يشكّل عنوان سفر أشعيا (١: ١) مقدّمة عامة لهذا الكتاب. وهذه هي الترجمة الحرفية:

"رؤيا أشعيا بن آموص، التي رآها على يهوذا وأورشليم، في أيام عزّيّا ويوتام وأحاز وحزقيّا، ملوك يهوذا".

هذا العنوان لم يُدَوَّن بيد النبي شخصيًا، ولكن دَوَّنَه كاتبٌ لاحق، لِيُظْهِرَ النبي كصاحب رؤى. نرى الحالة ذاتها مع الكلمة ذاتها ٦١٢٣، "حزُون"، "رؤيا" في عنواني سفرَي عوبديا (١ : ١) وناحوم (١ : ١)، بالرغم من إقحامهما في المقدمتين في وقت لاحق. وبما أن كلمة ٦١٢٣، "حزُون"، "رؤيا" لا تُرد إلا مرةً واحدة في سفر أشعيا (٢٩ : ٧) وفي إطار سلبي، فيكاد يكون مؤكَّدًا أن المصطلح "رؤيا أشعيا" هو من تحليل لاحق، وليس من إدراك النبي نفسه. في الواقع، مهمّة هذا العنوان هو إلحاق الفصل الأوّل بالسفر، وبدون شك، لا يوجد في هذا الفصل كلمة "أصيلة" لأشعيا^(١)، والعنوان الحالي ليس هو إلا عمل مُنمَّق لعنوان السفر القديم:

"الكلمة التي رآها أشعيا ابن آموص بشأن يهوذا وأورشليم" (٢ : ١).

يُعرَّف هذا العنوان القديم بأشعيا على أنه "ابن آموص"، شخصية يجب ألا تُمزج مع النبي عاموس. هذا التنويه، يُظهر أشعيا على أنه ينتمي إلى عائلة نبيلة في أورشليم؛ فالصورة التقليديّة عنه بأنه شخص أرستقراطي هي صحيحة على الأرجح على الصعيد التاريخي: لعب النبي دورًا سياسيًا كبيرًا، وكان يتوجّه مباشرة إلى الملك.

لنُعدّ إلى العنوان الأوّل للسفر (١ : ١)، الذي يحدّد رسالة أشعيا في أيام ملوك يهوذا الأربعة: عزّيّا، يوتام، آحاز، وحزقيّا. هذا العنوان الحديث يستعيد، في الواقع، المعطيات التي قدّمها الأقوال النبويّة نفسها؛ فهي التي تساعد على تحديد الإطار السياسي لكراسة أشعيا، مع العلم أنه، ابتداءً من الفصل ٤٠، على الأقل، لا يمكن أن نرى كلمة واحدة منسوبة إلى نبي القرن الثامن ق. م.

يبدو أن مشهد الرؤيا الكبرى للنبي في الهيكل، بطابعه الافتتاحي، يقع "في السّنة التي مات فيها الملكُ عزّيّا" (٦ : ١)، ويُظهر بداية رسالته، وقد حدث ذلك بين سنتي ٧٤٠ و٧٣٤، أو لربّما في أواخر هذه الحقبة. ومن جهة أخرى، يتحدّث النبي أكثر من مرة عن السياسة الدبلوماسية لحزقيّا، الذي كان قد ثار ضدّ آشور، واعتمد على تحالفه

(1) Cf. J. VERMEYLEN, « YHWH en litige avec son peuple. Une lecture d'Is 1,2-20 », dans E. BONIS (dir.), *Le Jugement dans l'un et l'autre Testament I*. FS R. Kuntzmann (LecD, 197), Paris, 2004, p. 165-189.

إذا كانت آ ٢٠-٢١ هي من زمن لاحق لأشعيا، فالآيات ٢١-٣١ هي أيضًا كذلك.

مع مصر في مقاومة سنحاريب (أنظر، على سبيل المثال، ٣١: ١ و٣)، ولكنه لا يعلم شيئاً عن حصار أورشليم الذي وقع سنة ٧٠١. لذا كرازة أشعيا تغطّي الثلث الأخير من القرن الثامن. ويمكن القول أنّ النبي تكلم خاصة في أوقات الأزمة الحادة.

لنتفحص الآن الروايات. في الفصل ٢٠، يقول الراوي أنّه في زمن حصار المدينة الفلسطينية أشدود (سقطت المدينة سنة ٧١٢/٧١١)، مشى النبي عارياً حافياً مدة ثلاث سنوات، وقد عنى بذلك مصير مصر حليفة أشدود. الإطار العام معروف من خلال المصادر الأشورية: لقد قام عازوري-أشدود على رأس حلف ضد آشور، بإيعاز من مصر، فسار جيش سرجون الثاني بقيادة قائد القوّاد، وانقضّ على المدينة المتمردة دون أيّ مقاومة. عندئذ، أسرع فرعون المرعوب وعقد صلحاً مع آشور؛ فالراوي الذي ليس هو أشعيا شخصياً، يبدو أنّه على اطلاع تامّ على تاريخ ثورة أشدود. هل ما قاله أشعيا هو موثوق به؟ نحن نعلم أنّ الأنبياء النقّاد، مثل عاموس، إرميا أو حزقيال، يعبرون عن فكرهم ليس بالأقوال فقط، بل بأعمال مرّمة. ومع ذلك، فإنّ بعض عناصر القصة صعبة. إذا كان قد أعطي الأمر للمشي عارياً حافياً في سنة الاستيلاء على أشدود (١ آ-٢)، فكيف بالإمكان أن ينفذ النبي هذا الأمر مدة ثلاث سنوات (٣ آ)، والآية ٦ آ تشير إلى أنّ المدينة لم تكن قد سقطت بعد؟ كيف يمكن لسكان أورشليم أن يفهموا تصرف أشعيا إن لم يعتبروه عملاً غريباً؟ لمواجهة هذه الصعوبات، يُعتبر في أغلب الأحيان، أنّ بعض عناصر النصّ هي ثانوية^(٢)؛ فالحدث المرويّ هو لضرورة تاريخية، حتّى لو كنّا لا نعرف ما إذا كان النبي قد مشى حقاً عرياناً أم شبه عريان. ولكن يجب أن نسأل: من هو الراوي وما هو السبب في كتابة نصّه؟ كثير من العبارات نرى أفضل مرادفاتها في الكتابات الاشتراعية **בְּיַד יְהוָה בְּיַד בְּיַד יְשַׁעְיָהוּ**: "قَالَ الرَّبُّ عَنْ يَدِ أَشْعِيَا"، (٢٠: ٢)، (**עַבְדִּי**: "عبدي"، ٢٠: ٣)، (**וּמִוִּפֶת אֲזוֹת: "آية وعلامّة"**، ٢٠: ٤٣)، إلخ، والشيء نفسه، من ناحية النوع الأدبيّ (تحدّث الرواية بصيغة الغائب عن النبي)، نرى

(٢) كثير من المؤلّفين يعتبرون أنّ آ ٢ هي دخيلة؛ راجع مثلاً: G. FOHRER, *Das Buch Jesaja* (ZBK), t. 1, Zürich, 1966, p.234

من ناحية أخرى، يعتبر WILDBERGER أنّ نصّ الرواية الأولى هو في آ ٢-٥ (H. WILDBERGER, *Jesaja* (BK, 10), t. 2, 1978, p. 749-751).

مرادفًا قِيمًا في عا ٧: ١٠-١٧، آ ٤ (٢٠: ٤)، تحدّث عن الاجتياح الأشوري لمصر، الذي لم يحصل إلّا في عهد أسرحدون، حوالي سنة ٦٧١ ق. م. باختصار، يمكن الاعتقاد أنّ الرواية دُوّنت بيد كاتب اشتراعيّ في بداية القرن السادس^(٣)، في حين أنّ موضوع الولاء لمصر قد عاد من جديد على ساحة المحلّيات. لذا تاريخيّة التصرف الغريب لأشعيا ليست أكيدة.

يمكن قراءة روايات أخرى عن أشعيا في ٢ مل ١٨-١٩؛ أش ٣٦-٣٩. النصوص متطابقة إلى حدّ كبير ومتوافقة أدبيًا. الحلّ المعتمد، هو أنّ هذه الروايات كُتبت من أجل سفر الملوك، ولكن هذا لا يهّم هنا: صورة النبي الذي يعلن الخلاص غير المشروط لأورشليم هي مناقضة تمامًا لمضمون الأقوال التي يجب أن نرى فيها ضربًا من الأساطير أكثر من عرضٍ لذكرى تاريخيّة. هذا الرأي يتبنّاه النقد بالإجماع.

ماذا يبقى إذاً لتتعرّف على وجه النبي؟ السيرة الذاتية المحفوظة في كتيّب العمّانويّيل، الذي قد رأينا مضمونه الأصليّ، ثمّ الأقوال.

٢ - بلاد يهوذا خلال الثلث الأخير من القرن الثامن

لفهم قول النبي، يجب علينا أن نعرف بيئته. ماذا حدث لبلاد يهوذا في زمنه؟

أ. أُلّوِضع الدينيّ

لا يهتّم أشعيا بالممارسات الدينيّة بحدّ ذاتها؛ سأكتفي بقول ما هو أساسيّ في بضع جُمَل. لم تكن بلاد اليهوديّة توحيدية بعد، بل كانت تمارس "الهيئويّة"، أي القبول بوجود آلهة شتّى، ولكنّها لا تسمح إلّا بعبادة واحدة رسميّة، هي عبادة يهوه، الإله الوطنيّ، حامي البلاد. لقد أظهر علم الآثار أنّ العبادات الخاصّة المتنوّعة كانت تمارسها معظم الأسر. من ناحية أخرى، لم يحتكر هيكل أورشليم العبادة لنفسه، بل كان يوجد معابد الرّيف، ولم يتمّ توحيد العبادة قبل عهد يوشيا، أي قرنًا بعد أشعيا. على أيّ حال، هذه القضايا لا تبدو أنّها كانت تُشغل بال النبيّ.

مسألة معيّنة تستدعي الانتباه: ماذا يمكن أن نقول عن الحركة النبويّة في تلك

(3) O. KAISER, *Der Prophet Jesaja Kapitel 13-39* (ATD, 18), Göttingen, 1973, p. 92-97.

الحقبة؟ كما هي الحال في معظم الثقافات الشرق-أوسطية المعاصرة، يبدو أنّ النبويّة كانت مؤسّسة رسميّة مرتبطة بالهيكل؛ فوفقاً لشهادة إرميا (إر ٢٦-٢٩)، كان الأنبياء (נְבִיאִים، نَبِيَّيْم) يلقون كلامهم كرسالة مهدّئة بما يتفق مع مصالح الملك وحاشيته. منذ ٧٦٠ تقريباً، كان هناك العديد من الشخصيات الأخرى الأكثر انتقاداً يلقون كلامهم باسم يهوه، مثل عاموس^(٤)، هوشع^(٥)، وميخا، ولكنّ أيّ واحد منهم لم يكن يحمل اسم "نبيّ" (נְבִיא)، ولم يكونوا مرتبطين بأية مؤسّسة^(٦). أيضاً أشعيا لم يكن يحمل اسم "نبيّ" (נְבִיא)، إلاّ في الروايات الحديثة (٢ مل ١٩: ٢؛ ٢٠: ١، ١١، ١٤؛ أش ٣٧: ٢؛ ٣٨: ٣٩؛ ٣٩: ٣)، والتي لا تعكس بالضرورة كيف كان يسمّى في حياته.

ب . الوضع الاقتصادي والاجتماعي

يدلّ علم الآثار على أنّ أرض يهوذا، التي بقيت في كلّ الأحوال متواضعة، عرفت في القرن الثامن تزايداً ملحوظاً لعدد السكان، وخاصّة بعد سقوط مملكة إسرائيل المجاورة في ٧٢٢. تشير التقديرات إلى أنّ عدد السكان وصل إلى ١٢٠،٠٠٠ تقريباً في أواخر القرن^(٧). كما هي الحال في إسرائيل، لكن مع بعض التأخير، تمّ تعزيز أسس الدولة، ممّا تسبّب في تجمّع الثروات في أورشليم، حيث تعيش نخبة من أصحاب الامتيازات (ضباط، مالكو الأراضي...)^(٨). وأيضاً، فإنّ الاندماج في الإمبراطوريّة الآشوريّة ساهم في تعزيز التجارة. أمّا القرويون الفقراء الذين كانوا يشكلون الغالبية الساحقة من السكان، فكانوا يعيشون حياة قاسية، بحيث أنّ الفجوة الاجتماعيّة لم تعد

(٤) في عا ٧: ١٤، يرفض لقب "النبيّ".

(٥) كلمة "نبيّ" مستعملة ثلاث مرّات في سفر هوشع. يتكلّم هو ٤: ٥ على الأنبياء القانونيين؛ آ ٩: ٧-٨ تتحدثان، على الأرجح، عن النبيّ هوشع نفسه، ولكنّ هذه الأقول، من المحتمل، أنّها تعود إلى كاتب لاحق.

(٦) على الخطّ اللاحق لهؤلاء الأشخاص مع الأنبياء "نبئيم"، راجع: A.G. AULD, « Prophets through the Looking Glass: Between Writings and Moses », JSOT 27 (1983) 3-23.

(7) I. FINKELSTEIN et N.A. SILBERMAN, *La Bible dévoilée*. Les nouvelles révélations de l'archéologie, Paris, 2002, p. 280.

(٨) على سبيل المثال، تشهد على ذلك القبور المزخرفة، والتي يجب أن تنتمي إلى عائلات ثريّة.

تُحتمَل. سيشجب كثير من أقوال أشعيا وميخا إستغلال الميسورين للفقراء.

ج. الأحداث السياسية

شكّلت مملكة يهوذا قسمًا من الدويلات الصغيرة من سوريا-فلسطين اللتين كان مصيرهما مرتبطًا إلى حدّ كبير بالأمبراطوريتين العظيمنتين، مصر وبلاد ما بين النهرين. وصول تغلت فلاسر الثالث الأشوريّ إلى السلطة سنة ٧٤٥ سجّل بداية سياسة توسعيّة لنيوى. أنشأ الملك جيشًا دائم الحضور، مؤلّفًا إلى حدّ كبير من المرتزقة ومجهزًا للغاية (مراكب حربيّة، خيالة...)، ولقد تردّد في كلّ مكان أنّه جيش لا يقهر. وكان هدف الحرب، ليس النهب والسلب، بل فرض علاقة تبعيّة -وفي حال التمرد- تُضَمّ تلك البقاع المتمردة دون عناء. كلّ عام في فصل الربيع، كان الجيش الأشوريّ يقوم بمسيرة واحدة في اتجاه معيّن، وفي مرّة أخرى في اتجاه آخر. في سنة ٧٣٨، سارت الحملة باتجاه إسرائيل، التي انضمت إلى مجموعة الدول الصغيرة، بما فيها اليهوديّة، فألزم مناحيم ملك السامرة بدفع ١٠٠٠ زنة من الفضة والناس بدفع الجزية.

كان الثلث الأخير من القرن الثامن لمملكة يهوذا المتواضعة، زمن اضطراب، حيث كانت المملكة تنتقل من أزمة إلى أخرى، وفقًا للهجمات الأشوريّة، ومحاولات التحالف لحكّام المنطقة الصغار لمواجهة الموقف. للتذكير، إليك التسلسل الزمنيّ المختصر للأحداث:

- في سنة ٧٣٤، كانت أورشليم مهدّدة بائتلافٍ مناهضٍ للأشوريّين بقيادة راصون ملك دمشق، الذي كان يريد أن يعزل الملك الشاب آحاز ويستبدله برجل يماشى سياسته (رج أش ٧: ٦)؛ جاء تغلت فلاسر الثالث الأشوريّ لمساعدة مملكة يهوذا، التي أصبحت تابعة له، ثمّ سحق تدريجيًا إسرائيل في سنة ٧٣٣ وآرام في سنة (٩) ٧٣٢، وهذا ما يسمّى "بالحرب الآراميّة-الإفرائيميّة".

(٩) رج حاليًا: الخلفيّة التاريخيّة لأش ٧؛ ٢ مل ١٥-١٦ و ٢٨ أ. ٢٨.

DUBROVSKY, « Tiglath-pileser III's Campaigns in 734-732 BC », *Bib* 87 (2006) 153-170.

- في عام ٧٢٨ أو ٧٢٧، أصبح حزقيّا ملك اليهوديّة^(١٠)، خلفًا للملك آحاز الذي مات أو أُقيِمَ عليه مجلس وصاية^(١١)، وحكم حتّى سنة ٦٩٨.
- عند إعلان وفاة تغلت فلاسر (٧٢٧)، انقطع هوشع ملك إسرائيل -مثل آخرين كثيرين- عن دفع الجزية السنويّة، وأقام علاقات مع مصر. أمّا الملك الأشوريّ الجديد، شلمنصر الخامس (٧٢٦-٧٢٢)، فكان عليه أن يسعى أولاً إلى توطيد سلطته في وطنه. في سنة ٧٢٤، صعد إلى إسرائيل وحاصر السامرة في السنة نفسها، وتوصّل إلى أسر الملك، في حين بقيت المدينة تقاوم. ولكن يبدو أنّها سقطت في صيف سنة ٧٢٢، بعدما خلف سرجون الثاني الملك شلمنصر الخامس^(١٢).

(10) Cf. J.H. HAYES et P.K. HOOKER, *A New Chronology for the Kings of Israel and Judah and Its Implications for Biblical History and Literature*, Atlanta, GA, 1988, pp. 56-67 ; I. PROVAN, V.Ph. LONG. et T. LONGMAN III, *A Biblical History of Israel*, Louisville, KY-Londres, 2003, p. 272. G. GALIL, *The Chronology of the Kings of Israel and Judah* (Studies in the History and Cultures of the Ancient Near East, 9), Leiden, 1996, p. 46-70,

يحدّد عهد آحاز في السنوات ٧٤٢-٧٢٦، كما يحدّد غالبًا عهد حزقيّا بعد عشر سنوات من ذلك (٧١٦-٦٨٧). يتعارض هذا مع ١ مل ١٨: ١ (صار حزقيّا ملكًا في السنة الثالثة لعهد هوشع ملك إسرائيل، أي قبل سقوط السامرة) و ٢ مل ٢١: ١ (منسّى حكم ٥٥ سنة). إذا، يمكن أن يكون حزقيّا أخا آحاز وليس ابنه، كما هو مشار إليه في ٢ مل ١٨: ١.

(١١) هذا الافتراض اقترح في أوائل القرن العشرين، وأعيد اقتراحه مع:

F.J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne* (EtBibl), Paris, 1986, p. 58-60:

من الممكن أنّ حزقيّا كان مشاركًا في الحكم مع آحاز من ٧٢٩-٧٢٧ إلى ٧١٦-٧١٤، ومن ثمّ استلم الحكم شخصيًا حتّى سنة ٧٠٠ أو ٦٩٨.

(١٢) هذا هو السيناريو المعروف في ٢ مل ١٧: ٣-٦، حسب الشرح العاديّ لهذا النصّ. ولكن يبدو أنّه من غير الممكن التوفيق بين النصوص الكتابيّة المختلفة والنصوص الأشوريّة، ولكنّ دراسات حديثة تقترح افتراضات مختلفة نوعًا ما. رج:

N. NA'AMAN, « The Historical Background of the Conquest of Samaria (720 BC) », *Bib* 71 (1990) 206-225; J.H. HAYES et J.K. KUAN, « The Final Years of Samaria (730-720 BC) », *Bib* 72 (1991) 153-181 ; G. GALIL, « The Last Years of the Kingdom of Israel and the Fall of Samaria », *CBQ* 57 (1995) 52-65 ; M. Christine TETLEY, « The Date of Samaria's Fall as a Reason

- إغتيال شلمنصر الخامس في سنة سقوط السامرة (٧٢٢)، واستولى سرجون الثاني على السلطة في نينوى، فانتفضت الشعوب المستعبدة من آشور: جذبت حماة، في مغامرتها هذه، دمشق والسامرة وباقي قوى المنطقة، وفي الطرف الآخر من الإمبراطورية، أعلنت بابل استقلالها، وأقامت ملكاً عليها هو مردوخ-أبلا-إدينا الذي كان بإمكانه إقامة اتصالات مع مملكة يهوذا (١ مل ٢٠: ١٢-١٩)؛ فبعدها صد سرجون الثاني الخطر البابلي (معركة دير)، زحف سنة ٧٢٠ نحو الحلفاء الآراميين-الفلسطينيين الذين سُحِقُوا الواحد تلو الآخر. ثم نزل إلى رفح، في جنوب غزة، وواجه هناك جيش الفرعون رع، الذي كان يجب أن يهرب. يبدو أن حزقيّا التزم الحياد من الأحداث، وبسبب هذا السلوك العاقل يمكن أن تمتد سلطته إلى أراضي سبط بنيامين القديم ومنطقة أريحا. أصبحت إسرائيل مقاطعة آشورية، في حين تم سبي نخبة الأمة (٢٧٠٠٠ رجل، وفقاً للمصادر الآشورية). فرّ العديد من اللاجئين إلى أورشليم، حيث بُني حيٌّ جديد (المُشْنِه) لاستيعابهم.
- الأزمة التالية بدأت سنة ٧١٣، مع تشكيل ائتلاف جديد مناهض للآشوريين، كان يمانى، ملك أشدود قلبه النابض. زحف الجيش الآشوري سنة ٧١٢ لتوطيد النظام والاستيلاء على أشدود سريعاً. أما حزقيّا فقد انزلق في المغامرة، ولكنه كان يعلم في أي وقت محدّد يقدم خضوعه إلى سرجون.
- كانت وفاة سرجون الثاني إشارة لثورة جديدة عامّة، سواء في بابل أو عند الشعوب المستعبدة في الشرق والمنطقة الآرامية-الفلسطينية. كان على الحاكم الجديد أن يثبت سلطته أولاً في آشور نفسها، ثم في بابل وراكروس. وأخيراً، في سنة ٧٠١، أتجه غرباً. هذه المرّة، قام حزقيّا على رأس المتمردين (أشقلون، أشدود، صور، آدوم، يهوذا، مدعومين من الفرعون شَبِكُو). ولكي

for Rejecting the Hypothesis of Two Conquests », *CBQ* 64 (2002) 59-77 ; B.E. KELLE, « Hoshea, Sargon, and the Final Destruction of Samaria: A Response to M. Christine Tetley with a View Toward Method », *SJOT* 17 (2003) 226-244 ; R.C. YOUNG, « When Was Samaria Captured ? The Need for Precision in Biblical Chronology », *JETS* 47 (2004) 577-595.

يناهض بقوة سنحاريب، أثارَ حزقيّا الشعبَ في عكرون (فلسطين)، وسجن ملكها بادي الذي ناهض الائتلاف وسيطر على باقي الأراضي الفلسطينية. من ناحية أخرى، وطّد أسوار أورشليم، وحفر قناة حزقيّا المشهورة، ومنح لأكيش أسواراً رائعة.

جاء سنحاريب، ملك أشور الجديد، على رأس جيش قويّ، فانتصر على الفينقيّين، وقبّل خضوعَ أشدود، وعمّون، وموآب وأدوم. ثمّ جاء ودخل منتصراً إلى فلسطين، والتقى هناك الجيش المصريّ الذي أتى إلى مساعدة الحلفاء (معركة إلتاجة)، ولما توقفت كلّ مقاومة، هاجم أخيراً بلاد يهوذا، وحاصر معقلها الرئيسيّ: أورشليم ولاكيش. وبعد معركة حامية، سقطت لأكيش وأحرقت. أمّا حزقيّا، الذي أقفل عليه "كعصفور في قفص"، فاستسلم وقبّل بالشروط القاسية التي فرضها سنحاريب، وفرض عليه ضريبة ثقيلة جداً (١ مل ١٨: ١٣-١٦)، وانتزع الجزء الغربيّ من مملكته (أفضل أراضي الشيفلة، وهي أغنى منطقة في المملكة)، التي تخصّ ملوك الفلسطينيين الذين بقوا أمناء لأشور^(١٣).

إنّ أكثر أقوال أشعيا تتحدّث عن الشؤون السياسيّة والعسكريّة والديبلوماسيّة، ولقد أُلقيت في مناسبة الأزمات المتلاحقة لمملكة يهوذا. ليس لدينا أيّ أثر لنشاط النبيّ بعد الأحداث المساويّة لعام ٧٠١.

٣- موجز قصير للمسألة

ماذا كانت رسالة أشعيا؟ السيفر المنسوب إليه هو أطول من أقواله الشخصيّة، بحيث أنّ المسألة مرهونة بدراسة مجموعة النصوص. دون الدخول في التفاصيل، وضع شرّاح الكتاب المقدّس أربعة اقتراحات على التوالي.

(١٣). بما أنّ أورشليم نجّت رغم كلّ شيء، بعكس السامرة التي سقطت قبل عشرين سنة، ساد الاعتقاد أنّ يهوه حفظ مدينته المقدّسة. هذا ما توضّحه باقي النصوص الكتابيّة (رج ٢ مل ١٨-١٩؛ أش ٣٦-٣٧) التي تتحدّث عن حصار ثانٍ لأورشليم على يد سنحاريب، حصارٌ انتهى بتدخّل إلهيّ مذهل لصالح حزقيّا (٢ مل ١٩: ٣٥-٣٦؛ أش ٣٧: ٣٦-٣٧)؛ هذا الحصار الثاني لأورشليم لم تتحدّث عنه النصوص الأشوريّة، ومن المحتمل أنّه لم يحدث.

أ. أشعيا، نبيّ مسيحانيّ؟

لفترة طويلة، كان السؤال المهيمن على قراءة القسم الأوّل من السفر: كيف يمكن أن نوفّق بين عبارات النبيّ التي تبدو متناقضة ظاهريّاً؟ في سلسلة أقوال، يندر مملكة يهوذا بأفطع المصائب، والواحدة أسوأ من الأخرى، ولكن في موضع آخر -نبوءة عمّانويل، مثلاً- فإنّه يبشّر بأيّام سعيدة. كان الحلّ التقليديّ هو التمييز بين المصطلح القصير والمصطلح الطويل: خطايا أهل يهوذا ستجلب لهم عقاباً حارقاً، ولكنّ هذا الإجراء سيحتّمهم على مراجعة ذواتهم؛ ستظهر بقيّة باقية من المؤمنين حاملة مستقبل الأمة. سعادة دائمة ستخلف الشقاء العابر. إذا، طوّر أشعيا فكرة التوبة، وأيضاً تقليد صهيون، مدينة يهوه المقدّسة التي لا تُغلب، والمسيحانيّة المجيدة^(١٤)؛ فرسالة أشعيا هي أولاً إيجابيّة، حتّى ولو كان يجب سلوك الطريق المؤلمة المنقيّة.

هذا الحلّ التقليديّ وُضِعَ في خانة الصعوبة من قبيل "النقد الأدبيّ" (Literarkritik) الأكثر جذريّة. إعتبر Bernhard DUHM^(١٥) سابقاً، سنة ١٨٩٢، أنّ نصوص الوعد الكبيرة هي "غير أصيلة"، وخاصّة تلك التي كانت تُعرض كـ "مسيحانيّة" (٢: ١-٥؛ ٤: ٢-٦؛ ٩: ١-٦؛ ١١: ١-٩)، وحتّى نبوءة عمّانويل يجب أن تُقرأ، لا كوعدٍ بل كخطاب تهديد.

ب. أشعيا، نبيّ بلا رجاء؟

على خطى DUHM، إعتبر شرّح الكتاب المقدّس الإلمانيّ، خاصّة (كارل مارتني، جورج فوهرر، إلخ) أنّ كرازة أشعيا تتضمّن فقط أقوال الإدانة: شعب مملكة يهوذا وقادته مذنبون (الظلم، وعدم الايمان...)، والعقاب الإلهيّ سيكون مرعباً. ولا أيّ نصّ يتحدّث عن الوعد، يعود إلى النبيّ نفسه. وبالإضافة إلى ذلك، لا يتحدّث عن التوبة إلّا في صيغة الماضي، وكأنّ الفرصة قد فُقدت الآن، كما أنّ القرار الإلهيّ أمر لا عودة

(١٤) عرض تعليم أشعيا هذا عرف العديد من المتغيّرات. راجع على سبيل المثال:

J. BRIGHT, *Covenant and Promise. The Future in the Preaching of the Pre-exilic Prophets*, Londres, 1977, p. 94-110.

(15) B. DUHM, *Das Buch Jesaja* (HK), Göttingen, 1892.

عنه. وعلاوة على ذلك، فقد تلقى أشعيا رسالة تَصَلَّب (٦ : ٩-١٠)، لكي لا يتوب الشعب، ولكي يهطل الشقاء على أرض يهوذا. أشعيا هو نبي الشقاء بكل ما للكلمة من معنى جذري.

الاعتراضات على هذا الاقتراح الثاني مَوْفَقة؛ فقد انتقد البعض الشَّرْحَ الإلماني ولأموه على أنه بالغ في نقده وحذفه، دون سبب موجب، نصوص الوعد. وتساءل آخرون: لماذا بَشَّرَ أشعيا بالنكبة -آخذًا مجازفة شخصيَّة- إذا كان، في آيَّةٍ حالٍ، مصير الأمة محتومًا لا مفرَّ منه.

ج. أشعيا، نبي التوبة؟

هناك فريق ثالث يقبل النقد الأدبي الجذري للسفر، ولكنه يرى أن النبي يأمل أن تلمس كلمته قلب محاوريه، حتى ولو أن النكبة المعلنة لم تحدث بعد. على سبيل المثال، يعمل Hans WILDBERGER من ٧ : ٩ ب - "إن لم تثبتوا (في الأمانة)، لا، لن تثبتوا!" - العبارة الأكثر تعبيرًا عن فكر أشعيا^(١٦). إذا كان النبي قد أثار تهديدًا متطرفًا، لا ليحبط عزيمة الشعب، بل ليولد فيه يقظة خلاصيَّة. ومع ذلك فإنه ليس تحصيل حاصل! في الواقع، كرازته أنتجت تأثيرًا معاكسًا، لهذا وضع نصَّ حَدَثِ الهيكل ومهمَّة التصلب (٦ : ٩-١٠)، التي يجب أن تفهم كأنذارٍ مسبق. بعد سنوات عدَّة، كاد النبي الخائب الأمل أن يفقد أوهامه. الاعتراض على هذا الاقتراح، في معظم الأحيان، هو أن أي كلام نبوي "أصيل قد لا يحتوي على نداء صريح من أجل تغيير الموقف. طبعًا، هذا النقد يمر من خلال تمييز كلام النبي والإضافات اللاحقة.

د. أشعيا، نبي بلاط الملك؟

بينما النقاش مستمر بين جماعة الموقِّفين الأخيرين، ظهر اقتراح جديد^(١٧)

(16) H. WILDBERGER, *Jesaja* (BK, 10), t. 3, 1982, pp. 1640-1644.

(١٧) ليس جديدًا كليًا حقًا. ناقش BECKER هذا الاحتمال، ولكن دون صدى كبير (J. BECKER،

. *Isaias. Der Prophet und sein Buch* (SBS, 30), Stuttgart, 1968

لـ Uwe Becker^(١٨) و Matthijs de Jong^(١٩)، مختلف كلياً: من المحتمل أن أشعيا التاريخي كان نبي بلاط الملك الذي كان يُلقي أقوال الخلاص، كنظرائه الأشوريين الجدد.

نعرف اليوم سلسلة أقوال موجّهة إلى ملوك سلالة الأشوريين سركونيد، خاصّة أيام أسرحدون وأشوربانيبال (٦٨٠-٦٢٧)، أي في زمن معاصر تقريباً لرسالة أشعيا، بينما كانت مملكة يهوذا في علاقة قويّة مع نينوى^(٢٠). تروي النصوص أن الملك كان يوجّه سؤالاً إلى الآلهة حسب الصيغة المتّبعة، وكانت الآلهة تردّ الجواب بفم نبي. تتطابق هذه الأقوال في معظم الأحيان مع نظام أساسي، وتستعمل لغة نمطيّة: "كلام... (إسم الآلهة)... إلى فلان (إسم المرسل إليه)" في المقدّمة، "من فم فلان (إسم النبي) من... (إسم المكان)؛ في النهاية، "أنا فلان"، "لا تخف"، وإرشادات متفرّقة للتسبيح في قلب الرسالة. تحتوي الأقوال على مواعيد وتشجيعات للملك، وعدد من التأكيدات على

(18) U. BECKER, *Jesaja – von der Botschaft zum Buch* (FRLANT, 178), Göttingen, 1997.

(19) M.J. DE JONG, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets* (VTSuppl, 117), Leiden-Boston, 2007.

(٢٠) Ph. TALON, « Les textes prophétiques du premier millénaire en Mésopotamie », dans J. ASURMENDI *et al.*, *Prophéties et oracles*, t. 1. *Dans le Proche-Orient ancien* (CahÉvSuppl, 88), Paris, 1994, p. 97-125 ; S. PARPOLA, *Assyrian Prophecies* (State Archives of Assyria, 9), Helsinki, 1997 ; M. NISSINEN, *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources* (State Archives of Assyria, 7), Helsinki, 1998 ; M. NISSINEN (dir.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context. Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives* (SBL Symposium Series), Atlanta, GA, 2000 ; P. VILLARD, « Les prophéties à l'époque néo-assyrienne », dans A. LEMAIRE (dir.), *Prophètes et rois*. Bible et Proche-Orient (LecD, hors série), Paris, 2001, p. 55-84 ; M. NISSINEN, « Neither Prophecies nor Apocalypses: The Akkadian Literary Predictive Texts », dans L.L. GRABBE und R.D. HAAK (eds.), *Knowing the End from the Beginning. The Prophetic, the Apocalyptic and their Relationship* (JSPS, 46), London-New York, 2003, p. 134-148 ; M. NISSINEN, « Prophètes et temples dans le Proche-Orient ancien et les textes bibliques », dans J.-D. MACCHI *et al.* (dir.), *Les recueils prophétiques de la Bible*. Origines, milieux, et contexte proche-oriental (LMB, 64), Genève, 2012, p. 74-111

شرعيتّه. إليك، على سبيل المثال، ثلاث أقوال لأسرحدون^(٢١):

"أسرحدون، ملك البلدان، لا تخف! هذا الريح الذي يعصف ضدك، ألا أقطع له جوانحه؟ أعداؤك يطوفون تحت أقدامك مثل التفاح في شهر حزيران.

أنا الملكة العظيمة. أنا عشتار أربيل، التي تُسقط الأعداء أمامك! أما أرسلت لك رسالة أبدًا ما قدرت أن تضع ثقتك فيها؟ أنا عشتار أربيل. سأنتظر أعداءك، وسأسلمك إليّهم. أنا عشتار أربيل، سأمشي أمامك ووراءك. لا تخف شيئًا! إذا كنت أنت مشلولاً، أنا أكون حزينة. سأصعد إلى الاقتحام. إبقِ جالسًا!

من فم عشتار-لا-تشيّات، امرأة أربيل".

"أيها الملك الأشوري، لا تخف شيئًا! سأسلمك أعداء أشور لكي يُقتلوا (نصّ مفقود).

من فم سينكيشا-أمور، امرأة أربيل".

"إني أفرح بأسرحدون، ملكي! تفرح أربيل!

من فم ريموث-ألآتي، امرأة داراهويا، قلعة جبلية".

بالنسبة إلى UWE Becker، كرز أشعيا ضدّ السامرة، ودمشق، والأمم الغربية؛ هذا يعني، بطريقة غير مباشرة، انتصار مملكة يهوذا. لذا أقوال الشقاء على مملكة يهوذا تكون ابتكارًا لاحقًا لمحنة السبي^(٢٢). يعتقد Matthijs De Jong أيضًا أنّ أشعيا يندرج في الإطار النبويّ الشرق-أوسطيّ بسهولة. إنّه يتدخل في أوقات الأزمات التي تهزّ المنطقة في ٧٣٤-٧٣٢، ٧٢٠، ٧١٣-٧١١ و ٧٠٥-٧٠١. تعلن أقواله هزيمة الأعداء، وتشجّع الملك، ولكنه ينتقده أيضًا بسبب عهده مع مصر. من الناحية المبدئية، أنبياء البلاط مرتبطون بالسلطة، ويسهمون في توطيد شرعيتها، ولكن لماذا لا يسمحون

(٢١) ترجمة نصّ

K. 4310 ; de TALON, « Les textes prophétiques du premier millénaire en Mésopotamie », p. 121.

(٢٢) لنقد هذا الموقف، رج:

W. DIETRICH, « Jesaja – ein Heilsprophet ? », Theologische Rundschau 64 (1999) 324-337.

لأنفسهم، في بعض المناسبات، بأن يعارضوا سياسة الملك؟^(٢٣)

إقترح De JONG و BECKER لم يُفرض حتى الآن، وفي الواقع، يبدو أنه غير مقبول. بالتأكيد، نرى في الكتاب المقدس أقوالاً نبوية عن الخلاص، خاصة في القسم الثاني من سفر أشعيا (مثلاً ٤١: ٨-١٤)، والقول السلالي الشهير لنبوءة ناتان (٢ صم ٧: ١-١٧) المؤيدة للملك. ولكن، بالتحديد، لم يظهر أشعيا أبداً كنبى، ويبدو أنه من المستحيل أن ننكر له انتقاده العميق للسلطة في أيامه. حتى قوله الذي يعلن فيه فشل المهاجمين (أش ٧: ٤-٩) لا يعني أبداً قولاً خلاصياً لآحاز، بل يأخذ طابعاً تحذيرياً (آ ٩ ب). في الواقع، يندرج أشعيا في خطّ النبيّ عاموس، الذي لم يأخذ لقب "نبي"، وتلقّف بأقوال الشقاء على إسرائيل وعلى الطبقة الحاكمة. وبالمثل، فإنه غير ممكن فهم إرميا كمبشّر بالأيام السعيدة^(٢٤). إظهار أشعيا كنبى الخلاص هو فُخّ خادع.

يجب علينا الآن أن نقدّم قائمة بالنصوص التي تعود إلى أشعيا فعلياً، في أواخر القرن الثامن.

٤ . قائمة بالنصوص التي تعود إلى كرازة أشعيا

لتبيان الأقوال "الأصيلة" للنبي، وُضعت دراسات طويلة ضرورية، كما رأينا في "كتاب عمّانويل". ولأنه ليس من الممكن الدخول هنا في تفاصيل هذا العمل الواسع، سنكتفي بعرض نتائج هذه البحث الأدبيّ المفصّل للسفر الذي نُفدّ في مكان آخر^(٢٥).

يمكن جمع أقوال أشعيا في عدّة سلسلات كبيرة، التي يبدو أنها قد شكّلت عدّة مجموعات صغيرة، قبل أن يتمّ ربطها ببعضها لتشكّل "سفر أشعيا" البدائيّ.

(٢٣) p. 18 J. BECKER، *Isaïas*، يستشهد بمثل ناتان النبيّ الذي في بلاط داود. في الواقع، دور ناتان الناقد، لم يُدخَل إلى النصّ (٢ مل ١٢) قبل صياغته الاشتراعية.

(٢٤) الوعود لا تأخذ من السفرين إلا مكاناً صغيراً. بالنسبة إلى سفر عاموس، فهي تجتمع في نهايته (٩: ٨-١٥)، ومن المحتمل أن تكون من بعد السبي.

(٢٥) J. VERMEYLEN، *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique* (ÉtBibl)، Paris، 1977-1978.

مع بعض الدراسات اللاحقة، التي نغيّر أحياناً وجهة النظر بشكل ملموس.

١ - "كتاب عمّانوثيل" (٦ : ١ - ٩ : ٦)

لنتذكر أنّ هذا القسم من السفر يحتوي على ثلاثة أقوال من عام ٧٣٤: الإعلان عن فشل الآراميين (٧ : ٤-٨)، الإعلان عن شقاء كبيرٍ لمملكة يهوذا (٧ : ١٤-١٧)، خراب الغزو الأشوريّ كنتيجة لعدم ثقة مملكة يهوذا (٨ : ٦-٨). في عام ٧٢٧، نشر أشعيا شخصيًا أقواله في إطار الحديث عن السيرة الذاتية، التي تتضمّن إرساله في مهمّة (٦ : ٩-١)، أقوال وضعت في منظر تاريخي (١ : ٧-١٧، ٢٠، ٨ : ١-٨)، العودة إلى المشهد الافتتاحي (٨ : ١١-١٤) وخلاصة وجيزة (٨ : ١٨).

٢ - أربعة أقوال عن انخفاض المتكبرين

ثلاث خُطبٍ لها موضوع مشترك، هو إدانة القادة المتكبرين في أورشليم (٢ : ١٢-١٧؛ ٣ : ٩-١٢؛ ٣ : ١٢-١٤؛ ٣ : ١٥-١٦؛ ٣ : ١٧-٢٤)؛ فعلى سبيل المثال، هذا خطاب عن النساء النبيلات، الفصل ٣ :

١٦ : ويقولُ الرَّبُّ: لِأَنَّ بَنَاتِ صِهْيُونَ اخْتَالَتْ، فَمَشَيْنَ مَمْدُودَاتِ الْأَعْنَاقِ، غَازَاتٍ بِالْعُيُونِ، مَشَيْنَ وَقَارَبْنَ الْحَطُوفَ فِي مَشِيَّتِهِنَّ، وَجَلَجَلْنَ بِخَلَاخِلِ أَقْدَامِهِنَّ،
١٧ : فَسَيُصَلِّعُ السَّيِّدُ هَامَاتِ بَنَاتِ صِهْيُونَ، وَيُعَرِّي الرَّبُّ رُؤُوسَهُنَّ
٢٤ : وَيَكُونُ لَهُنَّ التَّنُّ بَدَلَ الطَّيْبِ، وَالْحَبْلُ بَدَلَ الزُّنَّارِ، وَالْقَرْعُ بَدَلَ تَجْعِيدِ الشَّعْرِ، وَحِزَامُ الْمِسْحِ بَدَلَ الْوِشَاحِ، وَالْكَيْيُّ بَدَلَ الْجَمَالِ^(٢٦).

٣ - سبع خُطبٍ حدادٍ على الظلم الاجتماعيّ

في الشكل الحالي للسفر، تحيط هذه الأقوال بـ"كتاب عمّانوثيل". وتُفتَحُ كلُّها بصرخة غمٍّ، "هُؤَي" (ويل!)، صرخة نطلقها على الميت وقت مراسم الدفن، وكلّ الأقوال تدين من جديد الحكام الممثلين من ذاتهم والفاستدين. هذه هي القائمة:

- ٥ : ٨-١٠ : ويل لأصحاب الأملاك الكبار الذين يسحقون الفقراء

- ٥ : ١١-١٣ : ويل للقادة الذين لا يفكّرون إلا بالتسلية

(٢٦) وفقًا لنصّ أشعيا القمرياني^١.

- ٥ : ١٨ - ١٩ : ١٦٦ ويل للنفوس القويّة التي تسخر من مشروع يهوه

- ٥ : ٢٠ : ١٦٦ ويل للذين يدعون أنّهم هم من يقرّر ما هو الخير والشرّ

- ٥ : ٢١ : ١٦٦ ويل للذين يدعون أنّهم حكماء

- ٥ : ٢٢-٢٣ : ١٦٦ ويل للقضاة الفاسدين

- ١٠ : ١-٣ : ١٦٦ ويل للمشترعين و القضاة غير العادلين

على سبيل المثال، إليك القول على أصحاب الأملاك الكبار (٥ : ٨-١٠):

٨: وَيَلُّ لِلَّذِينَ يَصِلُونَ بَيْتًا بَيْتًا، وَيَقْرِنُونَ حَقْلًا بِحَقْلٍ، حَتَّى لَمْ يَبْقَ أَيُّ مَكَانٍ، فَتَسْكُنُونَ وَحَدَّكُمْ فِي وَسْطِ الْأَرْضِ.

٩: عَلَى مَسْمَعِ مَنِّي أَقْسَمَ رَبُّ الْقَوَاتِ: إِنَّ بِيوتًا كَثِيرَةً سَتُخْرَبُ عَظِيمَةً وَجَمِيلَةً مِنْهَا سَتَصْبِحُ بَغِيرٍ سَاكِنٍ.

١٠: فَعَشْرَةُ فِدَادِينَ كَرَّمًا تُخْرِجُ بَيْتًا وَاحِدًا، وَبَذْرُ عُمُرٍ يُخْرِجُ إِيْفَةً.

الأسلوب الأدبي لأقوال الويل التي تُفتتح بصرخة ١٦٦، "هُؤَي"، "ويل"، يبدو أنّها من ابتكار عاموس، الذي كان يطلق الصرخة ذاتها على الحكّام الفاسدين (عا ٥ : ٧، ١٠، ١٢، ١٦-١٧)، وعلى الذين يتنهدون بعد يوم الربّ (٥ : ١٨، ٢٠)، وعلى الأشراف الذين يعيشون عيشة ترف (٦ : ١، ٣-٦، ٨)، وعلى القوّاد المفتخرين بانتصاراتهم (٦ : ١٣-١٤).

٤ - خطاب مع لازمة إلى الشعب الذي لا يريد أن يفهم

مرة أخرى يستعمل أشعيا طريقة عاموس في التعبير، الذي ألقى خطابًا طويلًا عن الشقاء على الذين لم يقبلوا الرسالة الإلهية، ومعبر عنه في سلسلة من الكوارث الوطنيّة (عا ٤ : ٦-١٢؛ ٥ : ١-٢). وهذه هي الترجمة الحرفيّة للخطاب، القسم الأوّل منه موجود في الفصل ٩ (٧٧-٢٠)، والخاتمة في الفصل ٥ (٢٦٦-٢٩):

٧: السّيّدُ أرسلَ كَلِمَةً عَلَى يَعْقُوبَ فَوَقَّعَتْ عَلَى إِسْرَائِيلِ.

- ٨: فَعَرَفَهَا الشَّعْبُ كُلَّهُ أَفْرَائِيمَ وَسُكَّانَ السَّامِرَةِ الْقَائِلُونَ بِزَهْوٍ وَقَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ:
- ٩: اللَّيْنُ تَسَاقَطَ فَسَنَبْنِي بِحِجَارَةٍ مَنُحَوْتَةٍ، الْجُمَيْرُ قُطِعَ فَسَنَعْتَاضُ عَنْهُ بِالْأَرْزِ.
- ١٠: أَتَارَ الرَّبِّ عَلَيْهِ خِصُومَ رَصِينٍ وَحَرَضَ أَغْدَاءَهُ:
- ١١: أَرَامَ مِنَ الشَّرْقِ وَفِلَسْطِينَ مِنَ الْغَرْبِ، فَالْتَهَمُوا إِسْرَائِيلَ بِكُلِّ أَفْوَاهِهِمْ. مَعَ هَذَا كُلَّهُ لَمْ يَرْتَدَّ غَضَبُهُ، وَلَمْ تَزَلْ يَدُهُ مَمْدُودَةً.
- ١٢: فَلَمَّ يَتَّبِ الشَّعْبَ إِلَى مَنْ ضَرَبَهُ، وَلَمْ يَلْتَمِسْ رَبَّ الْقُوَّاتِ
- ١٣: فَقَطَعَ الرَّبُّ مِنْ إِسْرَائِيلَ الرَّأْسَ وَالذَّنْبَ، السَّعْفَ وَالبَرْدِيَّ فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ.
- ١٤: الشَّيْخُ وَالوَجِيهُ هُوَ الرَّأْسُ، وَالنَّبِيُّ الَّذِي يُعَلِّمُ بِالْكَذِبِ هُوَ الذَّنْبُ
- ١٥: وَالمُرْشِدُونَ لِهَذَا الشَّعْبِ هُمْ يُضِلُّونَهُ، وَالمُرْشِدُونَ مِنْهُ يُضَلُّونَ.
- ١٦: فَالذَّلِكَ لَا يَرْضَى السَّيِّدُ عَنْ شُبَّانِهِ، وَلَا يَرَحِمُ أَيْتَامَهُمْ وَلَا أَرَامِلَهُمْ، لِأَنَّهُمْ جَمِيعًا كَافِرُونَ وَفَاعَلُوا سُوءًا، وَكُلُّ فَمٍ يَنْطِقُ بِالحَمَاقَةِ. مَعَ هَذَا كُلَّهُ لَمْ يَرْتَدَّ غَضَبُهُ، وَلَمْ تَزَلْ يَدُهُ مَمْدُودَةً.
- ١٧: لِأَنَّ الشَّرَّ يَحْرِقُ كَالنَّارِ، يَلْتَهُمُ الحَسَكُ وَالشُّوكُ، وَيُشْعَلُ النَّارَ فِي أَدْعَالِ الغَابَةِ، فَيَتَصَاعَدُ عَمُودُ دِخَانٍ.
- ١٨: بِغَضَبِ رَبِّ الْقُوَّاتِ اضْطَرَمَّتِ الأَرْضُ، فَكَانَ الشَّعْبُ مِثْلَ وَقُودِ النَّارِ، لَا يُشْفِقُ وَاحِدٌ عَلَى أَخِيهِ،
- ١٩: فَيَقْطَعُ عَنِ الْيَمِينِ وَلَا يَزَالُ جَائِعًا، وَيَلْتَهُمُ عَنِ الشَّمَالِ وَلَا يَشْبَعُ. يَلْتَهُمُ كُلُّ وَاحِدٍ لَحْمَ مُسَاعِدِهِ.
- ٢٠: مَنْسَى يَلْتَهُمُ أَفْرَائِيمَ، وَأَفْرَائِيمُ يَلْتَهُمُ مَنْسَى، وَكِلَاهُمَا يَقُومَانِ عَلَى يَهُودَا. مَعَ هَذَا كُلَّهُ لَمْ يَرْتَدَّ غَضَبُهُ، وَلَمْ تَزَلْ يَدُهُ مَمْدُودَةً.
- ٥: ٢٥: فَاضْطَرَمَّ غَضَبُ الرَّبِّ عَلَى شَعْبِهِ، فَمدَّ يَدَهُ عَلَيْهِ وَضَرَبَهُ، فَرَجَفَتِ الجِبَالُ، وَصَارَتِ جُثَّتُهُمْ كَالزَّبِيلِ فِي وَسْطِ الشُّوَارِعِ. وَمَعَ هَذَا كُلَّهُ لَمْ يَرْتَدَّ غَضَبُهُ، وَيَدُهُ لَا تَزَالُ مَمْدُودَةً.

٢٦: فَيَرْفَعُ رَايَةً لِّأُمَّةٍ^(٢٧) بَعِيدَةٍ، وَيُصَفِّرُ لَهَا مِنْ أَقْصَى الْأَرْضِ، فَإِذَا بِهَا مُقْبِلَةً بِسُرْعَةٍ وَخَفَّةٍ.

٢٧: لَيْسَ فِيهَا مِنْهَكُمْ وَلَا عَائِرٌ، لَا تَعْسُ وَلَا تَنَامُ، لَا يُحِلُّ زُنَّارَ حَقْوَيْهَا، وَلَا يُفَكُّ رِبَاطَ نَعْلَيْهَا.

٢٨: سَهَامُهَا مُحَدَّدَةٌ وَجَمِيعُ قِسِيِّهَا مَشْدُودَةٌ. تَحْسَبُ حَوَافِرَ خَيْلِهَا صَوَّانًا، وَمَرَكِبَاتُهَا إِعْصَارًا.

٢٩: لَهَا زَبِيرٌ كَاللَّبُؤَةِ، وَهِيَ تَزَارُ كَالْأَشْبَالِ، وَتُزْمَجِرُ وَتُمْسِكُ الْفَرَيْسَةَ وَتَخَطِّفُهَا وَلَيْسَ مَنْ يُنْقِذُ.

٥ - سَبْعُ خُطَبٍ وَيَلٍ عَلَى السِّيَاسَةِ الْأَجْنِبِيَّةِ لِمَمْلَكَةِ يَهُوذَا

المجموعة الأخيرة لها شوكة في عامودها الفقري، ألا وهي سلسلة من سبع خطبٍ وَيَلٍ (٦٦:١، "هُؤْي")، ومحورها هذه المرة السياسة الأجنبية لمملكة يهوذا. نذكر أن عاموس، هو أيضًا، ألقى سلسلة خطبٍ على الأمم الغربية (١: ٣-٢: ١٦):

١٠: ٥-١٤ + ١٤: ٢٤-٢٥: ٦٦ وَيَلٍ لِأَشُورِ الْأَمْبِرِيَالِيَّةِ

١٨: ١-٤: ٦٦ وَيَلٍ لِكُوشِ الْمَهِيْمَةِ (مِصْرِ الْأَعْلَى)

٢٨: ١-٤: ٦٦ وَيَلٍ لِحِكْمِ السَّامِرَةِ الْمُتَشَامَخِينَ

٢٩: ١-٤: ٦٦ وَيَلٍ عَلَى أَرِيئِيلَ، أَيِ أُورَشَلِيمَ

٣٠: ١-٥: ٦٦ وَيَلٍ لِرُؤَسَاءِ مَمْلَكَةِ يَهُوذَا الَّذِينَ بَثُّوا عَهْدًا مَعَ مِصْرَ

٣١: ١: ٣: ٦٦ وَيَلٍ لِرُؤَسَاءِ مَمْلَكَةِ يَهُوذَا الَّذِينَ بَثُّوا عَهْدًا مَعَ مِصْرَ

٣٣: ١: ٦٦ وَيَلٍ لِلَّذِي يَبْغِضُ وَيَهْدِمُ

عندما نقرأ هذه المجموعة كوحدة متماسكة، نرى أن الكلام الذي يُنذر أُورَشَلِيمَ بِحِصَارِ قَاسٍ يَقَعُ فِي الْوَسْطِ (٢٩: ١-٤). لا أشور، ولا كوش (مصر)، ولا السامرة،

(٢٧) تصحيح النص حسب إر ٥: ١٥؛ النص المسوري يقول: "الأمم البعيدة".

سمعت لقول أشعيا، والأقوال الأربعة التي تتبع تُطبّق على مملكة يهوذا، كما ما قيل في مكان آخر عن عجرفة الأمم الغازية. لناخذ هذه المرّة أيضًا، على سبيل المثال، أش ٣١: ٣، ١:

٦ - بعض الأقوال المنفردة

بالإضافة إلى مجموعات قُدِّمت على هذا النحو، هناك بعض الأقوال من المرجّح أن تعود إلى كرازة أشعيا:

- ١٤ : ٢٨-٣٢: كلام عن الشقاء لفلسطين
- ١٧ : ١-٣: كلام عن الشقاء لدمشق
- ٢٢ : ١-١٤: كلام عن الشقاء لأورشليم التي ترفض أن ترى الحقيقة وجهًا لوجه
- ٢٢ : ١٥-١٨: كلام عن موت شبنًا
- ٢٨ : ١٤-١٦ أ و ١٧ ب-١٨: كلام على الذين بثوا عهدًا مع الشبول
- ٢٩ : ٩-١٠: كلام عن الغباوة
- ٢٩ : ١٣-١٤: كلام عن الرياء
- ٣٠ : ١٢ أ - ١٤: كلام عن المخادعين دون أمانة
- ٣١ : ٤: كلام على أورشليم، الذي سيلتهمها الأسد (يهوه)
- ٣٢ : ٩-١٤: كلام عن الشقاء للنساء النبيلات في أورشليم

هذه القائمة لا يمكن أن تكون إلاّ تقرّيبية، وكلّ قراءة نقدية للسفر لها قائمتها. ومع ذلك، يمكن اعتبارها كمخبرة بالنشاط النبويّ لأشعيا ومدى ارتباطه الواضح بنبوءة عاموس (الأساليب الأدبية، وأيضًا مضمون الأقوال).

٥ . التزام أشعيا السياسيّ

تشكّل الخطب السياسيّة لأشعيا القسم الأكبر من تعليمه. هذه حقيقة واقعيّة إذا ما قارنًا مع الغياب شبه الإجماليّ للأقوال ذات المضمون الداخليّ والدينيّ. ويمكن أن

يقال أيضاً عن عاموس وميخا، وهذا يسمح بإظهار ميزتين للنبوءة الناقدة في يهوذا في القرن الثامن.

– يلقي هؤلاء الأنبياء كلاماً علانية، لا يتعلّق فقط بالفرد بل بالأمة؛ إنهم لا يباليون بالمسائل الروحية الشخصية، ولكن بالحياة الجماعية. مُحاوروهم هم من المسؤولين السياسيين، العسكريين والاقتصاديين للبلاد. لذا لا يمكن أن نتصوّر، في هذا السياق، كلمة واحدة ليس لها مغزى سياسي.

– هؤلاء الأنبياء ينشرون روحانية التجسد، التي تكافح كلّ أشكال التدين على أنّه هروب أو ملاذ. في نظرهم، الأمانة ليهوه يجب أن تتجسّد في أعمال، وتعايش على مستوى العلاقات الإنسانية والخيارات الاجتماعية والسياسية، وإلاّ فهي ليست سوى مظهر "كاذب". إنهم يعارضون دائماً الدين ذات الطابع "القدسي"، الذي يعتمد على المطالب الدينية البحتة، ويعتبر مجال الحياة "المدنية" شيئاً ثانوياً.

يعبّر أشعيا عن فكره في مجالين، هما: السياسة الاجتماعية والسياسة الدولية (الشؤون الدبلوماسية والعسكرية).

١ – السياسة الاجتماعية

على أرض العلاقات الاجتماعية، يلتقي تعليم أشعيا مع تعليم عاموس، وهوشع (مثلاً، هو٤: ١-٣)، وميخا (مثلاً، مي ٢: ١-٥). يشجب الوضع الاجتماعي الظالم والمخزي الذي فرضه أصحاب النفوذ، وُضِعَّ يشبه ما نسّميه اليوم "الرأسمالية المتوحّشة". يبرز النبي خاصة الانتهاكات التالية:

- التمدّد الفاحش للملكيات الكبيرة: ٥: ٨؛ رج مي ٢: ١-٢، ٨-١٠.
- العجرفة، البذخ وتسيّب طبقة النبلاء: ٣: ١٦؛ ٥: ١١-١٢؛ ٢٢؛ رج عا ٦: ١-٦.
- فساد القضاة والمشرعين: ٥: ٢٣؛ ١٠: ١-٢؛ رج عا ٥: ٧، ١٠، ١٢؛ مي ٣: ٩-١١؛ ٧: ٣.

- الظلم الذي يُرتكب ضدَّ الأكثر ضعفاً: ٣: ١٢، ١٥؛ ١٠: ٢؛ رج أش ١: ١٥-١٧؛ عا ٢: ٦-٧.

يأخذ أشعيا على الأثرياء وذوي النفوذ في زمنه سوء سلوكهم. ولكن ربّما يجب أن نُضيف أنّه يوجّه كلامه ضدَّ العنف الذي تمارسه الدولة، لا سيّما الإدارة المتعسّفة. ليس هم الأفراد الذين يُظهرون التصلّب؛ فالنظام السياسي والاقتصادي، كما هو، يُنعتُّ بالظالم وغير الإنساني.

على المستوى الاجتماعي، ليس أشعيا ثورياً، بل بالأحرى مُصلِحاً. إنّه لا يشكُّ في سلطة الحكّام، ولكنّه يندّد بسوء استخدام أصحاب النفوذ لثرواتهم.

٢ - السياسة الدوليّة

في إطار الأجواء الدراماتيكيّة والصاخبة في القرن الثامن، كان صوت أشعيا يدوي في كل مرّة يكون مستقبل مملكة يهوذا في خطر ولكي تُؤخذ القرارات الحيويّة على ضوء السياسة الدوليّة:

- في سنة ٧٣٤، أعلن أقواله الواردة في "كتاب العمّانوثيل" (٧: ٥-٨؛ ٧: ١٣-٢٠؛ ٨: ٥-٨)، ووضع عملاً مرّمزاً يدلُّ على انهيار التحالفات (٨: ١-٤). وأراد أيضاً أن يمنع آحاز من أن يدخل في لعبة السلطات الكبرى الخطيرة التي كانت تروّج لطلب حماية أشور: وحدها الثقة بيهوه تحقّق الخلاص لمملكة يهوذا.

- إذا استندت قراءتي لـ "كتاب العمّانوثيل" على تدخّل أشعيا سنة ٧٢٧، عندما أراد هوشع ملك السامرة جرّ ملك أورشليم إلى ثورته ضدَّ أشور. هذه المرّة، لم يلق النبي أقوالاً جديدة، ولكنّه نشر شهادته حول أحداث الأزمة السابقة، ليؤكد ثانية الرسالة نفسها: على يهوذا ألاّ يخاف جيرانه، لأنّ يهوه وحده يملك القدرة ويمنح النصر. يمكن أنّ أشعيا ألقى أقوالاً أخرى في الظروف نفسها، ولا سيّما تلك الواردة في ٩: ٧-٢٠ + ٥: ٢٩-٢٤ و ٢٨: ١٤.

- يبدو أنّ الكثير من الأقوال تعود إلى السنوات ٧١٤-٧١٢، في زمن كانت فيه المدن الفلسطيّية تحاول من جديد طرح النير الأشوريّ عنها، وتأخذ مبادرة

بإقامة حلف جديد (أش ١٠: ٥-١٤ + ١٤: ٢٤-٢٥؛ ١٤: ٢٨-٣٢؛ ١٨: ١-٤؛ ٢٢: ١ب-٣، ٧، ١٢-١٤؛ ٢٢: ١٥-١٨)؛ المعروف أنّ حزقيّا قد انجّر في المغامرة أولاً، ولكنّه كان يعرف الوقت المناسب للخضوع لسرجون الثاني. باشر الجيش الأشوريّ سنة ٧١٢ التوسّع التآديبيّ، وربّما مرّ بجبل يهوذا (رج وصف الزحف الأشوريّ في أش ١٠: ٢٧ب-٣٢) قبل أن ينقّض على أشدود، معقل التمرد. في هذا السياق، أعلن أشعيا مرّة أخرى الدمار للحلفاء، بأقواله، وربّما بالتمثيل الإيحائيّ المذكور في ٢٠: ١-٦، ودعا إلى سياسة حكيمة. بالمناسبة، دخل في السياسة الداخليّة أيضًا، فأعلن الدمار لشبنا، "سيد القصر" أو الموظف الأول في المملكة، مؤيد الثورة ضدّ نينوى (سيرد إليه اعتباره في سنة ٧٠٥).

— يمكن تحديد موقع الأقوال الأخيرة لأشعيا (٣٠: ١-٥؛ ٣٠: ٦-٨؛ ٣١: ١، ٣؛ ٣١: ٤؛ ٣٢: ٩-١٤؛ ٣٣: ١) في إطار الأزمة المفتوحة لحظة وفاة سرجون الثاني سنة ٧٠٥، إشارة إلى ثورة جديدة للشعوب المحتلّة، بقيادة حزقيّا.

تدخّل النبيّ بسرعة في مسائل الأمن الوطنيّ والسياسة الديبلوماسية أو العسكرية. لقد اهتّم عاموس سابقًا بالمسائل ذاتها (عا ٦: ١٣-١٤)، وهكذا صنع إرميا أيضًا (رج، مثلاً، إر ٣٧: ٣-١٠)، ولكن ولا أحد منهما أعطاهما مكانًا في تعاليمهما: أشعيا هو نبيّ السياسة الدوليّة بامتياز.

ما كان موقف أشعيا تجاه الملك وسياسته الأجنبية؟ قبل أن نحاول الإجابة على السؤال، لنأخذ بعين الاعتبار حالة البحث. هناك نقطة هامّة لا تقبل الجدل: لقد انتقد أشعيا بشدّة سياسة التحالف مع مصر التي انتهجها حزقيّا في السنوات^(٢٨) ٧٠٥-٧٠١،

(٢٨) إشعيا، إرميا وسياسة الملوك:

Hedwige ROULLARD-BONRAISIN, dans A. LEMAIRE (dir.), *Prophètes et rois. Bible et Proche-Orient* (LecD hors série), Paris, 2001, p. 177-224, spéc. p. 188-191,

يكشف الكاتب أنّ إشعيا انتقد بقوة السياسة الاجتماعيّة، والديبلوماسية، والعسكريّة، لمملكة يهوذا، ولكنّه لم ينتقد الملك شخصيًا أبدًا. لماذا هذا الصمت؟ مفتاح الحل موجود في الفصل ٦، عندما يتحدّث أشعيا بقوة عن ملوكيّة يهو، الذي هو الملك الأوحده، وملوكيّة يهوذا ليست إلا

كما يشهد على ذلك أش ٣٠: ١-٥؛ ٣١: ١، ٣. ما تبقى هو مثير للجدل، هذا هو معنى النقد، فضلاً عن ثبات الخط الذي اتبعه النبي: من الحرب الآرامية-الإفرائيمية إلى حصار سنحاريب لأورشليم، أما تغيير موقفه؟ دعونا ننظر في الآراء المختلفة لعلماء الكتاب المقدس^(٢٩).

- إستناداً إلى ٣٠: ١٥-١٧، يعتبر Carl-A. KELLER^(٣٠) أنه ربما كان أشعيا مؤيداً لتيار "الطمأنينة" (Quiétiste)، إذ يجب على الملك أن يضع ثقته بيهوه، هذا يعني انتظار تدخل خارق الطبيعة، ومن جهة أخرى، أن ينبذ كل عمل عسكري أو حتى ديبلوماسي.

- يعتقد Karl ELLIGER وآخرون^(٣١) أن أشعيا كان مؤيداً لسياسة الحياد الصارم تجاه القوى الكبرى التي لا تتأخر في التدخل العسكري للدفاع عن الأرض.

"ممثلته الفقيرة" (ص ١٩٢).

(٢٩) لمعرفة المناقشات الجديدة، راجع:

M. KÖCKERT, « Das Problem des historischen Jesaja », dans Irmtraud FISCHER

et al. (dir.), *Prophetie in Israel*. Beiträge des Symposiums « Das Alte Testament und die Kultur der Moderne » anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971), Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001 (ATM, 11), Münster, 2003, pp. 105-135.

(30) C.-A. KELLER, « Das quietistische Element in der Botschaft des Jesaja », *ThZ* 11 (1955) 81-97.

أظهرت دراسات كثيرة المعنى ذاته تقريباً، حتى ولو لم تتحدث عن "الطمأنينة"، الضرورة إلى وضع الثقة بيهوه وليس بالقوى البشرية؛ رج:

G. VERKINDERE, « Isaïe et les Nations », dans J. RIAUD (dir.), *L'étranger dans la Bible et ses lectures* (LecD, 213), Paris, 2007, p. 103-125. 111-117.

(31) K. ELLIGER, « Prophet und Politik » dans *ZAW* 53 (1935), pp. 3-22, spéc. p. 17 ; H. DONNER, *Israël unter den Völkern*. Die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. zur Aussenpolitik der Könige von Israel und Juda (VTSuppl, 11), Leiden, 1964, p. 168-173 ; R. MARTIN-ACHARD, « Ésaïe et Jérémie aux prises avec les problèmes politiques. Contribution à l'étude du thème: prophétie et politique », *RHPPhR* 47 (1967) 208-224, repris dans Id., *Permanence de l'Ancien Testament*, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1984, p. 306-322 ; W. DIETRICH, *Jesaja und die Politik* (BEvTh, 74), Munich, 1976, spéc. p. 222 et 229 ; H. WILDBERGER, *Jesaja* (BK 10), t. 3, Neukirchen-Vluyn, 1982, p. 1185.

ويعتبر بعض الكتاب أنّ الحافز الأول للنبي هو قبل كل شيء ديني، ولكن آخرين يؤكدون أيضًا على واقعيته السياسيّة.

— رأى Olof BÄCKESTEN⁽³²⁾، ومؤخرًا Jesper HØGENHAVEN، وهو عضو في حزب موالٍ لآشور. في عالم القطبين، عندما يؤخذ موقف ضدّ التحالف مع مصر، هذا يعني اختيار التحالف مع آشور. يعتبر HØGENHAVEN أنّ القسم الأساسيّ الأشعيايّ للمقطع ٦: ١-٩: ٦ يتحدّث عن الإدانة الإلهيّة لإسرائيل في الشمال، في حين أنّ بيت داود يحميه يهوه. في هذه النصوص، آشور هي أداة الغضب الإلهي. كلّ هذا يفضي إلى إضفاء الشرعيّة على سياسة آحاز الموالية لآشور. أمّا حزقيّا فقد اتّبع سياسة مختلفة: حوّل ظهره لآشور، بتّ عهدًا مع مصر؛ والآن، يتوقّع أشعيا حكم يهوه العقابيّ لمملكة يهوذا؛ فأشعيا يأخذ جهة آشور. أمّا Olof BÄCKESTEN فيأخذ مسارًا آخرًا مختلفًا، لأنّه يستند إلى أقوال تُعتبر أحاديث عن الوضع الاجتماعيّ الداخليّ لمملكة يهوذا (٥: ٨-٢٤؛ ١٠؛ ١٠-٤).

— بالنسبة إلى Francolino GONÇALVES⁽³³⁾، معارضة أشعيا للعهد مع مصر لا تعني بالضرورة أنّه كان مؤيدًا لآشور، بل بالعكس، فهو يؤيد الثورة ضدّ القوّة التي تستعمل عنفها المدّمر. هذا ما يؤكّده نصّ أش ٣٠: ١٥-١٧.

يمكن للمرء أن يشكّ، لأنّ هذه الافتراضات المتنوّعة تستند على إعادة بناء مختلفة للنصوص الأشعيايّة البحثية. تُبطل دراسة كتاب العمانوئيل موقفيّ HØGENHAVEN و BÄCKESTEN؛ على أيّ حال، في زمن الحرب الآراميّة-الإفرائيميّة، لم يكن أشعيا مؤيدًا للعهد مع آشور. من ناحية أخرى، لا شيء يجبرنا على التفكير، في سياق التنافس بين الأمبراطوريّتين، أنّ أشعيا انتقل من المعسكر "الغربيّ" إلى معسكر "البلاد الشرقيّة". في نصوص السنوات ٧٠٥-٧٠١، كما في نصوص السنتين ٧٣٤ و٧٢٧، يشدّد أشعيا

(32) J. HØGENHAVEN, *Gott und Volk bei Jesaja. Eine Untersuchung zur biblischen Theologie* (Acta Theologica Danica, 24), Leiden, 1988 ; voir surtout les pp. 111-113 et 165-168.

(33) O. BÄCKESTEN, *Isaiah's Political Message* (FAT II,29), Tübingen, 2008.

(34) GONÇALVES., « Isaïe, Jérémie et la politique internationale de Juda », p. 287-289.

في كلِّ مرّةٍ على ضرورة وضع ثقته في يهوه الذي يملك وحده القوّة الحقيقيّة. موقفه ثابت: يجب ألاّ يضع ثقته إلاّ في يهوه ويتحرّر قدر المستطاع من سياسة الدول الكبرى.

٣ - النتيجة النهائيّة

يمكن للمرء أن يتساءل عن واقعيّة أو فعاليّة مواقف أشعيا في مسألة السياسة. - في مسألة السياسة الخارجيّة، من المرجّح أنّ أشعيا دافع، في نهاية المطاف، عن موقف واقعيّ: كان لمملكة يهوذا أن تخسر كلّ شيء وتجذب غضب القوى العظمى عليها. لم يُسمَع لأشعيا لا في سنة ٧٣٤، ولا في سنة ٧١٤، ولا في ٧٠؛ فمن الممكن، من جهة أخرى، أنّ حجّجه أَلقت بكلّ ثقلها وقت الأزمة، سنة ٧٢٧ (لم تتحرّك مملكة يهوذا)، ثمّ في سنة ٧١٢، عندما قدّم حزقيّا خضوعه لسرجون الثاني قبل فوات الأوان.

- في ما يتعلّق بالسياسة الاقتصاديّة والاجتماعيّة، لعب أشعيا دورًا لدى الأثرياء "ذوي الضمائر الفاسدة"، ولكن يبدو أنّ تعليمه لم يُؤدِّ إلى الإصلاحات. ودون شكّ، فإنّ الضغط الأشوريّ كان فعّالاً، إذ فرّض دَفْع مبالغ هائلة: إعتبرت الطبقة الحاكمة أنّها فقدت بعضاً من وهجها.

في مسألة السياسة، الأنبياء النقاد مثل أشعيا سيكونون دائماً من جهة المعارضة. يأخذ الحاكم قراراته على أساس قاعدة واسعة من المعلومات، آخذاً بعين الاعتبار القوى الحاليّة والضعوط التي تُمارس عليه؛ وهو أيضاً -على الأقل من الناحية المبدئيّة- كفيل الخير العامّ. أمّا النبيّ شخصياً فله نظرة جزئيّة (وبالتالي منحازة): يلفت الانتباه إلى جانب من جوانب الواقع المجهول من قِبَل الحاكم، مثل القمع المخزي للفقراء، أو معنى التحالف السياسيّ على ضوء الإيمان. إنّه يدعو، يوقظ الوعي، ولكن ليس له أخذ القرارات.

٦ - بعض عناصر اللاهوت الأشعيايّ

ليست مهنة أشعيا اللاهوت؛ لم يقدم أيّ خطاب نظريّ عن الله أو عن المجتمع؛ كلمته سلاح حرب لا يُسلط إلاّ على حالة محدّدة في مجتمع عصره. هذه الكلمة

الملتزمة، وبالتالي المرتبطة بزمان ومكان محددين، تُظهر مع ذلك حدسًا عن الله والإنسان.

(أ) يهوه، الله المثلث التقديس

في بداية كرازة أشعيا، توجد خبرة شخصية عن قداسة يهوه (٦: ٣؛ رج أيضًا ٥: ١٩)، أي طابعه الكثير الرهبة. أمام القداسة الإلهية يشعر أشعيا أنه مُعدم أو، بدقة أكبر، لا صوت له (٦: ٥). يهوه والإنسان ينتميان إلى عالمين مختلفين: من جهة، عالم القدسيات، الكلّي القدرة، ومن جهة أخرى، عالم النجاسة، التفاهة والارتهان. نفهم الآن تحذير النبي لحكام مملكة يهوذا: "فَدَسُوا رَبَّ الْقُوَات، وَلْيَكُنْ هُوَ خَوْفَكُمْ وَفَزَعَكُمْ" (٨: ١٣؛ رج أيضًا ٣١: ١). سيعبر عن قدرة يهوه التي لا تُقهر من خلال مواضيع أخرى:

- "رَبُّ الْقُوَات"، יְהוָה זְבַאֲוֹת، "يهوه صباؤث"، أي إله الحرب المقدس، قادر أن يسحق كلَّ عدوِّ بشريٍّ؛ رج أش ٣١: ٤، وأيضًا ٢: ١٢؛ ٣: ١، ١٥؛ ٥: ٩؛ إلخ. عبارة استعملت في إطار جدليٍّ ضدَّ أناسٍ يعتبرون أنفسهم أقوىاء.

- ملوكية يهوه، مشارًا إليها في الرواية الافتتاحية، ليس فقط بعبارة זְבַאֲוֹת، "مليخ"، "ملك" (٦: ٥)، ولكن أيضًا بالعبارات: אֱלֹהֵי יְהוּדָה، "كيسارم"، "عرش (يهوه) المرتفع" (٦: ١)، الثوب (٦: ١)، السارافيم (٦: ٢، ٦)، ودعوة المستشارين (٦: ٨). في السياق الثقافي للقرن الثامن، ينعم الملك بسلطة مقدّسة لا منازع لها.

- مجد (זְבַאֲוֹת، "كبؤذ"، ٣: ٨؛ ٦: ٣) يهوه، الضياء يُشرق من عظمته، وينتشر على الأرض كلها (٦: ٣).

باختصار، لدى أشعيا إحساس حادّ لعظمة يهوه وقوّته الفريدة التي تُمارس على الشعوب الوثنيّة (٥: ٢٦-٢٩؛ ٧: ٥-٨؛ ١٠: ١٠-١٤؛ ١٤: ٢٤-٢٥؛ ٣١: ٣؛ إلخ) كما على يهوذا (٣: ١-٣). لذلك، فإنَّ المُتَحَالِفِينَ ليسوا سوى "ذَنبِي هَاتَيْنِ الْجَمْرَتَيْنِ المُدَخَّنَتَيْنِ" (٧: ٤)، وعلى يهوذا ألا يخشى الشعوب المجاورة (٨: ١٢): يجب أن يخشى سيّد الشعوب الحقيقيّ، يهوه نفسه (٨: ١٣). في الواقع، يمكنه استعمال قوّته

ضدَّ مملكة يهوذا، وهذا هو موضوع الإعلان عن العقاب الكبير، الحاضر في معظم الأقوال؛ رج أش ٧: ١٦-١٧، ٢٠؛ ٨: ١٤؛ ٢٢؛ ١٤؛ ٢٨؛ ١٧: ١٧-١٨؛ إلخ.

(ب) يهوه، الإله الأوحد

هو شع النبي، وعلى خطاه المدرسة الاشتراعية، قاما بحملة مركزة ضدَّ الوثنية و"التوافقية": يهوه هو الإله الحقيقي الأوحد، والآلهة الوثنية ليست سوى خداع. في التعليم الأشعياي، موضوع وحدانية الله هو أيضًا تهجمي، ولكنه يستهدف شكلاً آخر من المنافسة: الكبرياء البشري ومظاهره. هذا ما يعبر عنه، على وجه الخصوص، قول أش ٢: ١٢-١٧، الذي ينتهي بـ:

"وسوَضُ تَشَامُخُ ابنِ آدَمَ، وَيُحَطُّ تَرْفَعُ الإنسانِ، وَيَتَعَالَى الرَّبُّ وَحَدَهُ فِي ذَلِكَ اليَوْمِ" (١٧آ).

بالنسبة إلى أشعيا، المتكبر هو الذي يعتقد أن بإمكانه أن يعمل دون يهوه، الذي يتجاهل عظمته، الذي يدعي الاكتفاء الذاتي، ويقدِّس قدراته الذاتية. هذا الموقف يتجلى بطرق مختلفة:

- الغطرسة (٢: ١٢، ١٧؛ ٣: ١٩، ١٦؛ ٩: ٨-٩) والإهانة (٣: ٨).
- تمجيد الحكمة البشرية (٥: ٢٠، ٢١؛ ٢٩: ١٤).
- المباني الفخمة (٢٢: ١٦)، وعرض الأشياء الفاخرة (٣: ١٦؛ ٣٢: ٩، ١١).
- الظلم الاجتماعي، الذي يتضمَّن مقصدًا بعدم مشاركة الناس العاديين فيه، بل يبقى محصورًا بالسلطات العليا صاحبة النفوذ.
- المشاريع الديبلوماسية والعسكرية التي تريد مملكة يهوذا أن تخلص نفسها بها (٢٨: ١٤-١٥).

إقامة تحالف مع هذه الدولة العظمى أو مع تلك اعتقادًا بأنها ستؤمن الخلاص، هو موضوع يأخذ حجمًا أكثر مما هو عليه، هو تجاهل ليهوه، الإله الأوحد (رج ٣١: ١، ٣). يهوه هو الإله الأوحد: هذا يلحق في نهاية المطاف بموضوع القداسة، أي قدرة

يهوه التي لا مثل لها. التواضع - يقول أشعيا أيضًا "الإيمان" أو "الثقة" - يبدأ من خلال الاعتراف بهذه الحقيقة، اتخاذ يهوه على محمل الجد للمخافة.

ج) يهوه، الإله المتطلب

يؤكد أشعيا أنّ السبب الأساسي في إعلان العقاب الإلهي هو خطيئة مملكة يهوذا وروؤسائها، أي كبريائها المتعدد الوجوه. هذا الإصرار يُظهر أنّ يهوه ليس كلي القدرة فقط، بل أيضًا هو الذي ينتظر الكثير من الإنسان. التهديد يكشف الالتزام، والالتزام يُظهر الجدّة في أخذ القرار: يهوه يعطي أهميّة لموقف الإنسان، ينتظر منه جوابًا متجسّدًا في الأعمال. رسالة أشعيا تشدّد على أخذ القرارات، أي التخلّي عن الكبرياء وتبني الإيمان: "وأنتم إن لم تؤمنوا فلن تأمنوا" (٧: ٩ ب). في هذا السياق، الإيمان بيهوه ليس هو من العالم الفكري فقط: الإلحاد النظري لم يكن معروفًا في ذاك العصر. "آمن"، يعني وَضَعَ ثِقَتَهُ في... الخيار الإيماني الذي يطلبه يهوه يمتدّ على محاور عدّة مميّزة:

- الإيمان يواجه الازدراء (٨: ١٦) والكبرياء الذي هو ثقة في غير مكانها (٢٨: ١٤-١٥؛ ٣٠: ١٢؛ ٣١: ١؛ ٣٢: ٩-١٣). يتكوّن الإيمان من التواضع، من الاعتراف بالمحدوديات البشرية أمام الله القدّوس؛ راجع صرخة النبي في ٦: ٥. يجب التنصّل من الثقة بالنفس المبالغ بها ليجرّ الإنسان على أن يثق بيهوه.
- وبالمثل، فالإيمان لا يُلغي الثقة بل يوجّهها؛ هذا الإيمان لا يعني التخلّي عن كلّ خوف، بل تغيير موضوع الخوف: يجب ألاّ نرتعد أمام العدو البشري (٧: ٤؛ ٨: ١٢)، ولكن أمام يهوه (٨: ١٣). الاعتراف بالقوّة الإلهيّة يجب أن يولّد الخوف والثقة.

- يتكوّن هذا الإيمان من الانتباه إلى الحقيقة الواقعيّة، لذا الدعوة مستمرة إلى الاستماع والنظر (٦: ٩؛ رج ٢٢: ١١؛ ٢٩: ٩-١٠). بقدر ما الإيمان يجعل الأمور جليّة، بقدر ما الكبرياء يُغرّق في العمى. النبي يفتح العيون، يرمي بعيدًا الأفتعة، يكشف الأمور علانية حيث لا يجرّؤ أحدٌ على النظر. يعتقد يهوذا

أنَّ بإمكانه الهروب من مصيره بِرَفْضِهِ النَّظَرَ إِلَى الْأُمُورِ الْبَيِّنَةِ، فَاتَّبَعَ "سياسةَ النِّعَامَةِ". هذا "القصر النظر" الطَّوْعِيَّ سيوصف بعبارات العمى، لا بل بعبارات الغباء أيضًا (٥: ١٣)، واختلاط النور بالظلمات (٥: ٢٠)، والحكمة المزيفة (٥: ٢١؛ رج ٢٩: ١٤)، وعدم الانتباه أو الاستهتار (٥: ١٢؛ ٣٢: ٩). إذا تدقَّق الخمر (٥: ١٢؛ ٢٢: ١٣؛ رج ٢٨: ١؛ ٢٩: ٩)، إذا أظهرت المدينة فَرَحَهَا (٢٢: ١ب-٢)، إذا افتخرت النساء النبيلات بِحِلْيَتِهِنَّ (٣: ١٦؛ ٣٢: ٩-١٠)، يكون ذلك بسبب أورشليم التي تريد عيش الوهم وتطمئن لمصيرها. ومع ذلك، فقادتها، في عمق أعماقهم، غير مُغْفَلِينَ، وأفراحهم ممزوجة بالمرارة: "لِنَأْكُلْ وَنَشْرَبْ فَإِنَّا عَدَا نَمُوت" (٢٢: ١٣). آمَنَ، هو المقدره على فتح العيون لمواجهة الحقيقة: إدراك الخطيئة الشخصية والتهديد الإلهي، وبالتالي استخلاص النتائج.

— هذا الإيمان الذي يطلبه يهوه ليس هو مجرد موقف داخلي، ولكنه يجب أن يُعَبَّرَ عنه ويتحقَّق في التزام ملموس، وهذا يعني اعتماد علاقات اجتماعية جديدة، وسياسة أجنبية مختلفة. آمَنَ يعني عَمِلَ، فالإيمان مرتبطٌ إذاً بالمحبَّة.

حتَّى ظهور الحركة النبويَّة الناقدة، بقي اللاهوت الإسرائيليَّ أسطوريًّا في بنيته، مثل لاهوت الشعوب المجاورة: النظام العلمائي يعتمد كليًّا على النظام المقدَّس. بعد عاموس فجَّر أشعيا هذا النظام من التمثيلات حيث الإنسان لا يتحمَّل آية مسؤوليَّة. ولعلَّ هذه هي الأصالة الأولى للحركة النبويَّة العظيمة والمساهمة الكبرى لإيمان إسرائيل. بالنسبة إلى أشعيا، سرمدية يهوه ليست منغلقة على ذاتها، بل تدعو إلى الحوار: عندما يتكلَّم الله، ينتظر جوابًا! هذا يفتح للبشريَّة فسحة من الحرِّيَّة، وفي المقدِّمة، إسرائيل ويهوذا. الوعد يصحبه متطلِّبات: الله الكلِّي القدرة يرفض الاعتباطية، ويأخذ بعين الاعتبار وضع الإنسان، وبالتالي يصبح الدين أخلاقًا، وسوء السلوك لم يعد حتميًا بالرغم من كياني البشري، بل الخطيئة التي أتحمَّل أنا مسؤوليَّتها شخصيًا. من هذا المنظار لم يعد مصير صهيون، المكان المقدَّس، مضمونًا بطريقة مطلقة، ولكن أصبح مصيرها مرتبًا بإيمان سكانها؛ يبقى الوعد والاختيار، ويمكن الافتخار بهما، ولكن شرط التصرف

بموجبهما. هذه النظرة عن الله والعالم، دافع عنها أشعيا بشغف، شاجبًا الضمانات المزيفة وخطيئة إسرائيل، متوقعًا قدوم الشقاء القريب ولكن مع إمكانية النجاة منه.

(د) - يهوه، إله العدالة

العدالة الإلهية هي مقولة دينية قديمة لها طابع كوني: هي نظام العالم الذي شاءه الله وحققه. كان يُنظر تقليديًا إلى هذه العدالة كأمر اعتباطي: القرار الإلهي السيادي هو الذي يخلق النظام ويحدّد الخير والشر. بعد عاموس، يبدو أنّ أشعيا كان له تصوّرًا متوهجًا "لمناقبية" هذه العدالة الإلهية: بما يختصّ بالشعوب على الأقل، يتخذ يهوه قرارات، آخذًا بعين الاعتبار الأوضاع البشرية.

- ما يبرّر إعلان العقاب الإلهي هو خطيئة الإنسان، وفي معظم الأقوال الأشعياية هناك توافق واضح بين هذين القطبين. والنطاق الواسع لهذه الظاهرة التي تغزو التعاليم الأشعياية كلّها، قد أُشير إليها سابقًا.

- مثل عاموس، يشدّد أشعيا على متطلبات العدالة الاجتماعية: من مسّ الإنسان مسّ الله بالذات. أصبح يهوه المدافع عن الضعفاء والمظلومين؛ رج أش ٣: ١٢ب، ١٤-١٥؛ ١٠: ٢؛ نلاحظ كلّ مرّة عبارة "شعبي". يأخذ يهوه بجديّة مسألة الناس المسحوقين. هذا شيء جديد: في النظرة التقليدية، يستمدّ القادة سلطتهم من يهوه، الذي يمنح البعض الغنى والسلطة، والبعض الآخر الحالة الدنيئة. إله أشعيا لا يسمح إطلاقًا بتشريع الظلم.

- إحترام حقوق الإنسان الأساسية يمتدّ إلى الشعوب الوثنية. يلوم أشعيا أشور، المكلف بعقاب شعب مملكة يهوذا الخاطيء (١٠: ٥)؛ تخطّى مهمته وأراد "أن يُبيد ويستأصل أممًا لا تُحصى" (١٠: ٧). حتّى ولو ندّد هنا النبي، قبل كلّ شيء، بجنون العظمة عند أشور، يبدو أنّ هذا اللوم يندرج في منظور يهوه الذي يعتني بالناس والشعوب، حتّى الذين هم خارج حدود إسرائيل.

وهكذا، بالنسبة إلى أشعيا، العدالة الإلهية ليست مستسلمة لاعتباطية يهوه الصافية، ولكنها تخضع للقواعد الموضوعية للمجازاة؛ فالنبي الذي هو الوريث الروحي لعاموس، يرسم خطوطًا للاهوت العدالة الإلهية التي ستتطور بشكل كبير في المدرسة الاشتراعية.

هـ) يهوه، الإله العطوف

إنّ القراءة السريعة لأقوال أشعيا تعطي انطباعاً أنّ يهوه هو قوّة مخيفة، معادٍ لشعبه الذي يهدّده باستمرار بالموت أو المنفذ القاسي لعدالة انتقاميّة صارمة. البقاء على هذا التّصوّر هو تجاهل كبير لتعليم أشعيا. ما وراء التهديد، يهوه هو ويبقى قبل كلّ شيء إله الحياة والخلاص.

- يبدو أنّ الهدف من خطب أشعيا هو التوبة، وبالتالي خلاص شعبه. لا تستهدف التهديدات والتشهير بالخطايا إغراق يهوذا، بل إحداث صدمة نفسيّة خلاصيّة، وفتح العيون على الحقائق الأساسيّة في وقت اتّخاذ القرارات الحيويّة. في خطبه الأكثر تشاوّمًا، يبقى أشعيا رجل الرجاء، وذلك لأنّه يؤمن أنّ السعادة ممكنة لشعبه، وأنّ هذه السعادة لها قيمة في عيني يهوه، وأنّ حالة الخطيئة تأخذ في عينيه بُعدًا خطيرًا جدًّا لا يسمح لذاته إلاّ بأن ينقضها. لذلك يدعو النبيّ بالحاح -بالإهانة، إذا لزم الأمر- إلى وضع الثقة في يهوه، لأنّه هو وحده الذي يمكن أن يضمن الخلاص لشعبه.

- هذه الرغبة في الخلاص، هذا الخير الأرضيّ يُعرب عنه صراحة أش ٨: ١٨: يهوه "الذي يسكن في جبل صهيون"، أعطى شعبه علامات من شأنها أن تساعد على التوبة. العقوبات المرسلّة إلى شعب يهوذا (٧: ٢٠-٩) لها المهمّة ذاتها (١٢ آ). لقد قدّم يهوه ويقدم الخلاص أيضًا (٣٠: ١٥)، ولكنّ يهوذا فضّل اقتناء سلامه بذاته، لأجل شقائه.

إنّ مأساة مملكة يهوذا، ليس أنّ لها إلهًا صعبًا جدًّا، بل أنّها رفضت عرض الخلاص المقدم لها من يهوه، الذي يريد الخير لشعبه، ولكنّه يرفض أن يقدمه له بالقوّة.

أشعيا النبي: ماذا يمكن أن يقول المؤرخ؟

١ - عناوين وروايات السفر

"رؤيا أشعيا بن أموص، التي رآها على يهوذا وأورشليم، في أيام عُزِّيَّا ويوتامَ وأحازَ وحزقيَّا، مُلوكِ يهوذا". (أش ١ : ١)

٢ - بلاد يهوذا خلال الثلث الأخير من القرن الثامن

ألوضع الديني

ألوضع الإقتصادي والاجتماعي

الأحداث السياسيّة

٣ - موجز قصير للمسألة

أشعيا، نبيّ مسيحانيّ؟

أشعيا، نبيّ بلا رجاء؟

أشعيا، نبيّ التوبة؟

أشعيا، نبيّ بلاط الملك؟

٤ - قائمة بالنصوص التي تعود إلى كرازة أشعيا

"كتاب عمّانويّل" (٦ : ١ - ٩ : ٦)

أربعة أقوال عن حطّ المتكبرين (٢ : ١٢ - ١٧ ، ٣ : ١ - ٩* ، ٣ : ١٢ - ١٤ - ١٥ ، ٣ :

١٦ - ١٧ . ٢٤)

٣ : ١٦ : "ويقولُ الرَّبُّ: لِأَنَّ بَنَاتِ صِهْيُونَ اخْتَالَتْ فَمَشَيْنَ مَمْدُودَاتِ الْأَعْنَاقِ،

غَامَزَاتِ بِالْعُيُونِ، مَشَيْنَ وَقَارَبْنَ الْحَطُوفَ فِي مَشِيَّتِهِنَّ، وَجَلَجَلْنَ بِحَلَاخِلِ أَقْدَامِهِنَّ،

٧ فَيُصَلِّعُ السَّيِّدُ هَامَاتِ بَنَاتِ صِهْيُون، وَيُعَرِّي الرَّبُّ رُؤُوسَهُنَّ،
 ٢٤ وَيَكُونُ لَهُنَّ النَّتْنُ بَدَلَ الطَّيِّبِ، وَالْحَبْلُ بَدَلَ الزُّنَّارِ، وَالقَرَعُ بَدَلَ تَجْعِيدِ الشَّعْرِ،
 وَحِزَامُ المِسْحِ بَدَلَ الوِشَاحِ، وَالكَيْيُ بَدَلَ الجَمَالِ" (١).

سبع خطبٍ ويل على الظلم الاجتماعي

٥ : ٨: "وَيْلٌ لِلَّذِينَ يَصِلُونَ بَيْتًا بَيْتًا وَيَقْرِنُونَ حَقْلًا بِحَقْلٍ حَتَّى لَمْ يَبْقَ أَيُّ مَكَانٍ،
 فَتَسْكُنُونَ وَحَدَّكُمْ فِي وَسْطِ الأَرْضِ.
 ٩ عَلَى مَسْمَعِ مَنِّي أَقْسَمُ رَبُّ القَوَاتِ: إِنَّ بُيُوتًا كَثِيرَةً سَتُخْرَبُ عَظِيمَةً وَجَمِيلَةً مِنْهَا
 تَبْقَى بَغِيرِ سَاكِنٍ.
 ١٠ أَفْعَشْرَةَ فَدَادِينَ كَرَّمًا تُخْرِجُ بَثًّا وَاحِدًا وَبَذْرَ عُمُرٍ يُخْرِجُ إِيفَةَ".

خطاب مع ردّة (لازمة) إلى الشعب الذي لا يريد أن يفهم

٩ : ٧: "السَّيِّدُ أَرْسَلَ كَلِمَةً عَلَى يَعْقُوبَ فَوَقَّعَتْ عَلَى إِسْرَائِيلِ.
 ٨ فَعَرَفَهَا الشَّعْبُ كُلُّهُ أَفْرَائِيمَ وَسُكَّانَ السَّامِرَةِ الْقَائِلُونَ بِزَهْوٍ وَقَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ:
 ٩ اللَّيْنُ تَسَاقَطَ فَسَنَبْنِي بِحِجَارَةٍ مَنْحُوتَةٍ، الْجُمَيْرُ قُطِعَ فَسَنَعْتَاضُ عَنْهُ بِالْأَرْزِ.
 ١٠ أَتَارَ الرَّبِّ عَلَيْهِ خُصُومٌ رَاصِينَ وَحَرَّضَ أَعْدَاءَهُ:
 ١١ أَرَامَ مِنَ الشَّرْقِ وَفِلَسْطِينَ مِنَ الغَرْبِ، فَالْتَهَمُوا إِسْرَائِيلَ بِكُلِّ أَفْوَاهِهِمْ. مَعَ هَذَا كُلِّهِ
 لَمْ يَرْتَدِّ غَضَبُهُ، وَلَمْ تَزَلْ يَدُهُ مَمْدُودَةً.
 ١٢ فَلَمْ يَتَّبِ الشَّعْبُ إِلَى مَنْ صَرَبَهُ، وَلَمْ يَلْتَمِسْ رَبَّ القَوَاتِ
 ١٣ فَقَطَّعَ الرَّبُّ مِنْ إِسْرَائِيلَ الرَّأْسَ وَالدَّنْبَ، السَّعْفَ وَالبَرْدِيَّ فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ.
 ١٤ الشَّيْخُ وَالوَجِيهُ هُوَ الرَّأْسُ، وَالنَّبِيُّ الَّذِي يُعَلِّمُ بِالكَذِبِ هُوَ الدَّنْبُ،
 ١٥ وَالمُرْشِدُونَ لِهَذَا الشَّعْبِ هُمْ يُضِلُّونَهُ، وَالمُرْشِدُونَ مِنْهُ يُضِلُّونَ.

(١) وفقًا لنصّ أشعيا القمراي.

^{١٦} فلذلك لا يرضى السيّد عن شُبَّانِهِ، ولا يرحم أيتامهم ولا أرملةم، لأنهم جميعاً كافرون وفاعلو سوء، وكلُّ فم ينطق بالحماقة. مع هذا كله لم يرتد غضبه، ولم تنزل يده ممدودة.

^{١٧} لأنّ الشرّ يحرق كالنار، يلتهم الحسك والشوك، ويشعل النار في أدغال الغابة، فيتصاعد عمود دخان.

^{١٨} بغضب ربّ القوّات اضطرمت الأرض، فكان الشعب مثل وقود النار، لا يشفق واحد على أخيه.

^{١٩} فيقطع عن اليمين ولا يزال جائعاً، ويلتهم عن الشمال ولا يشبع. يلتهم كل واحد لحم مساعده.

^{٢٠} منسى يلتهم أفرائيم، وأفرائيم يلتهم منسى، وكلاهما يقومان على يهوذا. مع هذا كله لم يرتد غضبه، ولم تنزل يده ممدودة.

٥ : ٢٥ : فاضطرم غضب الربّ على شعبه، فمدّ يده عليه وضربته، فرجفت الجبال، وصارت جثثهم كالزبل في وسط الشوارع. ومع هذا كله لم يرتد غضبه، ويده لا تزال ممدودة.

^{٢٦} فيرفع رايةً للأمم^(٢) بعيدة، ويصفر لها من أقصى الأرض، فإذا بها مقبلّة بشرعة وخفة.

^{٢٧} ليس فيها منهنك ولا عاثر، لا تنعس ولا تنام، لا يحلّ زنار حقويها، ولا يفك رباط نعلها.

^{٢٨} سهامها محدّدة، وجميع قسيها مشدودة. تحسب حوافر خيلها صوّاناً، ومركباتها إعصاراً.

^{٢٩} لها زبير كاللبؤة، وهي تراز كالأشبال، وتزمرجر وتمسك الفريسة، وتخطفها وليس من ينقذ.

(٢) تصحيح النصّ حسب إر ٥ : ١٥؛ النصّ المسوريّ يقول: "الأمّ البعيدة".

سبع خطبٍ ويل على السياسة الأجنبية لمملكة يهوذا

٣١: ١: "ويل للتازلين إلى مصرٍ للاستنصار، المعتمدين على الخيل، المتوكلين على المركبات، لأنها كثيرة، وعلى الفرسان لأنهم أقوىاء جدًّا، الذين لا يلتفتون إلى قدوس إسرائيل، ولا يلتمسون الربّ.

^٢ هو أيضًا حكيمٌ فيجلبُ الشرَّ ولا يرجع عن كلامه، بل يقوم على بيت الأشرار وعلى نصرة فاعلي الآثام.

^٣ إنما مصرُ بشرٌ لا إله، وخيلهم جسدٌ لا روح، فإذا مدَّ الربُّ يده عثرَ الناصر وسقطَ المنصورُ وفنوا كلُّهم معًا".

بعض الأقوال المنفردة

٥- التزام أشعيا السياسيّ

السياسة الاجتماعية

السياسة الدوليّة

النتيجة النهائيّة

٦- بعض عناصر اللاهوت الأشعيايّ

يهوه، الله المثلث التقديس

يهوه، الإله الأوحد

يهوه، الإله المتطلب

يهوه، إله العدالة

يهوه، الإله العطوف

تكوين كتاب أشعيا

البروفسور جاك فارمايلان

تعريب الخوري ميشال صقر

خلال المحاضرات السابقة بدأنا التأمل في كتاب أشعيا، بالنسبة إلى تعقيدات وضعه النهائي، ثم حاولنا أن نميِّز فروع قسم العَمَّانويِّل، واستنادًا إلى هذا التحليل اقترحنا بنيةً جديدةً لبشارة النبيِّ، في مضمونها الأساسيِّ. بين ما قاله أشعيا في القرن الثامن، والنصِّ كما يرد في كتابنا المقدَّس الحاليِّ، يبدو الفرق واضحًا سواء في الحجم أم على مستوى المضمون. كيف نشرح الانتقال من حالة إلى أخرى؟ إنَّ أيَّة نظريَّة بسيطة لا يمكنها أن توضح ذلك، والحلول متعدِّدة^(١). لا يمكنني هنا إلا أن أنقل إليكم قناعاتي الخاصَّة، المبنية على دراسات دقيقة للنصِّ.

(١) يمكن مراجعة:

M.A. SWEENEY, « The Book of Isaiah in Recent Research », *CR: BS 1* (1993) 141-162 ; M.E. TATE, « The Book of Isaiah in Recent Study », dans J.W. WATTS et P.R. HOUSE (dir.), *Forming Prophetic Literature*. FS J.D.W. Watts (JSOTS, 235), Sheffield, 1996, pp. 22-56; E. CORTESE, « Isaia oggi. Tappe della ricerca. Bilanci e teologia », *Lateranum 70* (2004) 279-291; P. HÖFFKEN, *Jesaja*. Der Stand der theologischen Diskussion, Darmstadt, 2004; Claire M. MCGINNIS and Patricia K. TULL, « Remembering the Former Things: The History of Interpretation and Critical Scholarship », dans Claire M. MCGINNIS et Patricia K. TULL (dir.), *As Those Who Are Taught*. The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL (Symposium, 27), Atlanta, GA, 2006, pp. 1-27; U. BERGES, « Das Jesajabuch als Jesajas Buch. Zu neuesten Entwicklungen in der Prophetenforschung », *TheolRev 104* (2008) 3-14; U. BECKER, « Tendenzen der Jesajaforschung 1998-2007 », *TheolRunds 74* (2009) 96-128; H.G.M. WILLIAMSON, « Recent Issues in the Study of Isaiah », dans D.G. FIRTH et H.G.M. WILLIAMSON (dir.), *Interpreting Isaiah*. Issues and Approaches, Nottingham-Downers Grove, IL, 2009, pp. 21-39.

١- لغز الأقسام الثلاثة الكبيرة للكتاب

هناك سؤال عامّ طبَّع تاريخ تفسير كتاب أشعيا منذ القرن الثامن عشر: أش ١-٣٩ وأش ٤٠-٦٦ هي جدّ متمايزة لدرجة أنها نُسبت إلى مؤلِّفين مختلفين^(٢)؛ منذ نهاية القرن التاسع عشر، وعلاوة على ذلك، اعتُبرت أيضًا الفصول ٥٦-٦٦ مميزة عن الثانية^(٣). نتحدّث إذاً عن أشعيا "أول" و"ثان" و"ثالث"، وكأنّ المقصود هو أنبياء عدّة أو مجموعة أقوال نبويّة ليس بينها أي رابط. على أنّ هناك واقعا: الكلّ هو اليوم مجموع في كتاب واحد، تحت إشراف النبيّ أشعيا نفسه. لقد اقترحت نماذج عدّة من الشروحات:

١/١- الكلّ يُنسب إلى أشعيا^(٤)

قد يكون الكتاب بأجمعه صادرا عن المؤلف نفسه. هذا الحلّ لا يسمح بفهم التوتّرات القويّة داخل الكتاب، ولا كون كلّ إشارة إلى وضع القرن الثامن قد غابت بعد أش ٣٩، في حين أنّ قورش الفارسيّ قد ذُكر مرّتين (٤٤ : ٤٥ ؛ ٢٨ : ١).

٢/١- التقريب غير المقصود بين مجموعات مستقلّة

هذا هو الحلّ الكلاسيكيّ للتفسير النقديّ؛ لاحظنا مع ذلك سلسلة من العناصر التي تعطي تصميمًا للكتاب بجملته: هناك "نقاط وصل" بليغة بين أش ١

(٢) على سبيل المثال، هذه هي الطريقة المتبعة في السلسلات التالية: AB، ATD، BK، HThK و NCBC.

(٣) أوّل من اقترح هذه الفكرة B. DUHM, *Das Buch Jesaja* (HK), Göttingen, 1892.

(٤) إنّ الكتاب التاليين هم الذين كانوا الأوائل في أخذ مسألة وحدة الكتاب على محمل الجدّ. لقد جمّعوا ملاحظات لا بدّ من اعتبارها من أجل حلّ مسألة وحدة الكتاب. وبالرغم من ذلك، يبقى جوابهم غير كافٍ، لأنّ محاجتهم ضعيفة، وقد أعطوا نظريات متعلّقة بالفصول ١-٣٩ و ٤٠-٦٦ معروفة منذ زمن: اختلاف واضح في النبرات، في تأليف الجمل، في النوع الأدبيّ، في الإحساس اللاهوتيّ وفي الإطار التاريخيّ. رج:

W.H. COBB, "The Integrity of the Book of Isaiah", *Bibliotheca Sacra* 39 (1882) 519-574; Id., "On Integrating the Book of Isaiah", *JBL* 20 (1901) 77-100 ; E.J. YOUNG, *Who Wrote Isaiah ?*, Grand Rapids, IN, 1958.

وأش ٦٥-٦٦^(٥)؛ وجود "قسم رابط" في أش ٣٦-٣٩^(٦)؛ الترابط القائم بين النظرة التشاؤميّة الموجودة في أش ٣٩-١ والبعد التفاوليّ في أش ٤٠-٦٦، والذي وفره التناقض بين "الأحداث الأولى" والأحداث "الجديدة" التي ستجري لاحقاً في أش ٤٢: ٤٨؛ ٤٩؛ ٤٨: ٤٣؛ ٤١: ٢٢؛ ٤٣: ٨ و ١٨-١٩^(٧)؛ استرجاع بعض المواضيع من أشعيا الأول في أش ٤٠-٦٦ مثل قداسة وملوكيّة يهو، صغر الإنسان تجاه العظمة الإلهيّة، الخطيئة، إختيار إسرائيل، إصطفاء يهو لصهيون، البقيّة، إلخ.

٣/١- نظريّة مدرسة أشعيا^(٨)

قد ينتمي أشعيا الثاني وأشعيا الثالث إلى المدرسة النبويّة التي تستند إلى أشعيا القرن الثامن. هذه النظريّة هي مغرية لأنّها تعطي في الوقت ذاته تلخيصاً عن خصائص كلّ مجموعة وعن وحدة الكلّ؛ فإذا وجب تمييز ثلاثة كتّاب، فإنّ بينهم بنوّة، وفي النهاية إنّ النبيّ أشعيا هو الذي ألهم من جاء بعده. إنّ أصالة نسبة الكتاب إلى أشعيا هي إذاً ثابتة، إن لم يكن على صعيد المادّة، فأقلّه على صعيد الإلهام العامّ، وهذا دون شكّ ما أدى إلى نجاح هذه النظريّة لأنّها تستند إلى أش ٨: ١٦-١٨ التي تتحدّث عن "تلاميذ" النبيّ، كما تستند إلى ٥٠: ٤ حيث يعلن الكاتب أنّ يهو قد أعطاه لسان تلميذ؛ وهكذا إنّ

(٥) هذه الملاحظة قد انبسطت إلى الفصول ٦٣-٦٤ من قبل TOMASINO؛ رج:

A.J. TOMASINO, "Isaiah 1.1-2.4 and 63-66, and the Composition of the Isaianic Corpus", *JSOT* 57 (1993) 81-98.

(٦) ممكن مراجعة

R.F. MELUGIN, *The Formation of Isaiah 40-55* (BZAW, 141), Berlin-New York, 1976, pp. 176-178; P.R. ACKROYD, "Isaiah 36-39: Structure and Function", dans W.C. DELSMAN *et al.* (dir.), *Von Kanaan bis Kerala*. FS J.M.P. van der Ploeg (AOAT, 211), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1982, pp. 3-21.

(7) Cf. C.R. NORTH, "The 'Former Things' and the 'New Things' in Deutero-Isaiah", dans H.H. ROWLEY (dir.), *Studies in Old Testament Prophecy*. FS Th.H. Robinson, Édimbourg, 1950, pp. 111-126.

(٨) لقد اقترحت للمرّة الأولى هذه النظريّة من قبل MARGOLIOUTH :

G. MARGOLIOUTH, "Isaiah and Isaianic", *The Expositor* 9 (1910) 525-529.

وقد وُسّعت خاصّة من قبل MOWINCKEL، ومن ثمّ سُسّتمعل من قبل مفسّرين كُثُر؛ رج: S. MOWINCKEL, *Jesaja disiplene*, Oslo, 1926.

وجود مدرسة أشعيا يصبح ثابتاً منذ زمن النبي حتى زمن أشعيا الثاني على الأقل.

في الواقع، إن وجود مدرسة أشعيا هو أمر بعيد الاحتمال، وإذا وُجدت فمن المستبعد أن تكون قد استمرت على مدى أكثر من قرنين. أش ٨: ١٦ هو نص ثانوي، لا يشير إلى مدرسة نبوية. يضاف إلى ذلك كله أن إعادة القراءات الأولى لنبوءات أشعيا تفسر هذه الكلمات بروية غريبة جداً عن رسالته النبوية، بحيث يصبح من الصعب أن تُنسب إلى تلاميذ. والخلاصة تفرض نفسها: إن إسناد أش ٤٠-٦٦ إلى المدرسة الأشعياية هي نظرية لا يمكن أن تركز على حجج متينة وثابتة.

١/٤ - أش ١ - ٣٩ بمثابة أقوال نبوية كتبها أشعيا الثاني كمقدمة لكتابه الخاص^(٩)

هذه النظرية السريالية تعرف رواية بديلة أكثر قبولاً: إن كتاب أشعيا هو نتاج ما بعد السبي، يضم وينظم، وفق وجهة نظر لاهوتية ثابتة، وثائق مختلفة موروثه عن التقليد^(١٠). هذا العمل الذي صيغ بعناية - أش ١ و ١٢ و ٣٥ هي نصوص "وصل" تؤمن رابطاً بين الأجزاء المختلفة - يتمحور حول القسم أش ٤٠-٥٥، ورسالته في الرجاء. هذه النظرية تصطدم هي أيضاً بإحدى الصعوبات: إن الوثائق القديمة التي استند إليها أشعيا الأول تبدو وكأنها قد جمعت وأعيدت صياغتها مجتمعة منذ الحقبة الملكية.

١/٥ - إعادة قراءة أشعيا الأول من قبل مؤلفي فصول ٤٠ - ٥٥ و ٥٦ - ٦٦^(١١)

ليس أشعيا الثاني كتاباً مستقلاً بل إنه فهم منذ البدء كملحق لـ أش ١-٣٥* ليعوض عن تهديدات القسم الأول، بحيث ألحقها بعود إلهية. يفترض أش ٥٦-٦٦ تأملاً ينطلق من أشعيا الثاني، وقد فهمت هذه الفصول أنها ملحق لما تقدم. كان من الممكن

(9) Cf. P.A. DE LAGARDE, *Symmicta*, t. 1, Göttingen, 1878, p. 142.

(10) Cf. surtout H.G.M. WILLIAMSON, *The Book Called Isaiah - Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford, 1994.

(١١) في هذا الخط ممكن مراجعة ALBERTZ:

R. ALBERTZ, "Das Deuterjesaja-Buch als Fortschreibung der Jesaja-Prophetie", dans E. BLUM et al. (dir.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn, 1990, pp. 241-256.

إعادة قراءة كل قسم من الأقسام الثلاثة والتوسع فيه لمرات عدة^(١٢).

في الخلاصة، لا يجب فهم وحدة كتاب أشعيا بمعنى وحدة المؤلف، سواء أكان هذا المؤلف نبي القرن الثامن، مدرسته، أو حتى كاتباً لاحقاً مجهول الهوية. يحمل الكتاب طابع نظريات لاهوتية، وأساليب وأطر تاريخية متنوّعة. تفترض هذه الخصائص حركة تأليفية تستوجب مراحل عدة وتمتدّ لحقبة طويلة.

من ناحية أخرى، تبدو سلسلة أقوال نبوية حول مجيء قورش وكأنها الأساس في أشعيا الثاني^(١٣)، دون علاقة خاصة بأشعيا الأول؛ مع ذلك، فإنّ فرضية التقريب غير المقصود هي غير كافية: توجد عبر الكتاب "خيوط حمراء" ومراجع متعدّدة من قسم إلى آخر. يفضي هذا إلى نموذج من مراحل عدة: تكوين لإشعيا أول في العهد الملكي وما بعده وإغناء له؛ تبشير لنبي غير معروف في بابل ونشر نبوءاته حول قورش؛ جمع هذين القسمين في العهد الفارسي؛ وإعادة القراءات اللاحقة التي تغني، حتى العهد الهليني، الكتاب الموحد بعد ذلك.

٢- أشعيا الأول، منذ تبشير النبي وحتى بداية العهد الفارسي

يحتوي قسم أش ١-٣٩ أقوالاً نبوية، وقد جمعت وشرحت مرّات عدة، وأُغْنِيَتْ خلال قراءات متعدّدة ومتتالية. هذه القراءات التي لا نجد ما يعادلها في بقية الكتاب تتعلّق بهذه الفصول الأولى قبل أن تُضمّ إلى كتيّب أشعيا الثاني. هنا يجب تمييز مراحل عدة:

٢. ١- الطبعة الأولى لأقوال أشعيا النبوية

عرضت المحاضرات السابقة مضمون تبشير أشعيا، الذي كان ينذر بالشرّ حكّام يهوذا المتّهمين باستغلال الشعب الصغير وبالتدخّل في اللعبة السياسيّة للأباطوريّات

(١٢) يمكن ملاحظة الخاتمة المتلاحقة لأشعيا الثاني في ٤٨: ٢٠-٢١؛ ٥٢: ١١-١٢؛ و٥٥: ٦-١٣.

(13) Cf. J. VERMEYLEN, « Le motif de la création dans le Deutéro-Isaïe », dans L. DEROUSSEAU (dir.), *La Création dans l'Orient Ancien* (LecD, 127), Paris, 1987, pp. 183-240.

الكبيرة، دون أن يحسبوا حساباً ليهوه؛ فالنبي نفسه نشر أقواله حول الأزمة السوروية-الإفرامية، بتأوينها في إطار قصة ذاتية. غير أن أقوالاً نبوية أخرى كانت قد جمعت على الأرجح، ودوّنت من قبل تلاميذ، غالباً على شكل مجموعات صغيرة. هذا العمل يفترض، دون شك، انتقاءً في أقوال أشعيا، وبالتالي نصل إلى إصدار تفسير أول.

٢. ٢- إعادة قراءة للمرة الأولى: أورشليم المنيعه

إن أقوال أشعيا النبوية تُنكر الإيديولوجية السائدة لأورشليم المنيعه، لأنها مقرّ هيكل يهوه، الذي يحصنها ضدّ كلّ تهديد من الخصم. وقد وُجدت هذه الإيديولوجية مدعومة بفكرة لاحقة في كرسيّ المدينة من قبل سنحاريب في سنة ٧٠١. بناء على المصادر الأشورية استطاع حزقيّا أن يحتفظ بسلطته ويصون استقلالاً ظاهرياً ليهوذا -عكس السامرة قبل حوالي عشرين عاماً- ولكن ذلك بدفع جزية مرهقة وخسارة مقاطعة الـ"شِفْلَه"، أي أفضل أراضيه. على الرغم من الدمار الذي خلفته الحرب ونتائجها المأساوية، فإنّ شعب أورشليم أصدر صرخة عزاء لأنّ الأسوأ كان قد انتفى.

في هذه الأجواء، بدون شكّ في عهد منسى (٧٤٢-٦٩٧)، استعادت السلطة المحليّة تبشير أشعيا لتصنع منه منشد إيديولوجية صهيون. ممكن أن نتخيّل أنّ مجموعات أشعيا قد جمعت في تلك الآونة، وقد فسّرت بطريقة مُهدّئة، أو على الأصحّ، بمعنى مغاير لرأي النبيّ. كان أشعيا يريد أن يفتح العيون على خيانة شعبه العميقة -في الواقع خيانة مسؤوليه- وعلى سيف الخطر الذي كان مُسلّطاً فوق رأسه؛ كان يبغي أن يُقلق، كي يحظى بيقظة الإيمان، وتبديل في السلوك السياسيّ للبلد. إنّ طبعة "أورشليم المنيعه" تُبدّل بعض الأقوال ضدّ السامرة وتكمّل بها أخرى، إذ تضيف إليها نهاية سعيدة: أخيراً، سينجّي يهوه مدينته المقدّسة.

لنأخذ متّليّن: أولاً: أغنيّ كتيّب العمانوئيل بسلسلة من الإضافات البسيطة التي تضع يهوذا/أورشليم بمواجهة السامرة^(١٤)؛ وهكذا، إنّ قول التهديد في أش ٨: ٦-٨*:

(١٤) أش ٧: ٤ و ٨ب-٩ وأ ١٦ب و ١٧ب و ٢٠: ٨؛ ٦ب و ٧. كذلك القول في ٩: ٧-٢٠ قد غُيّر ببعض الزيادات في الآيتين ٨ (éphrayim weyōšēb sōmrôn) (أفرائيم وساكن السامرة) ١٠، فأصبح ضدّ السامرة فقط بعد أن كان في النصّ الأوّليّ ضدّ المملكتين: السامرة ويهوذا.

حول الطوفان الكبير الذي سيغمر يهوذا حتى العنق (النص في الخط الأسود العريض) قد عكس كلياً: الشعب المذنب هو شعب السامرة (آ ٦ ب)، أما يهوذا فهو مصانٌ (الإضافات هي بخطّ عاديّ).

٦ "لأنّ هذا الشعب قد نَبَذَ مِياهِ سِلْوَامِ الجارية رويداً رويداً،

وَفَرِحَ بِأَمْرِ رَصِينِ وابنِ رَمَلِيَا،

٧ فلذلك ها إنَّ السَّيِّدَ يُعْلِي

عليهم

مِياهِ النَّهْرِ العَظِيمَةِ الغَزِيرَةِ

مَلِكِ أَشُورَ كُلِّ مَجِدِهِ،

فِيَعْلُو عَلَى جَمِيعِ مَجاريه،

وَيَظْفُو عَلى جَمِيعِ شَطوطِهِ،

٨ وَيَمُرُّ بِيهوذا،

وَيَطْفَحُ وَيَعْبُرُ وَيَبْلُغُ إِلَى العُنُقِ.

وَيَسْطُ جَنَاحِيه يَمَلاً سَعَةً أَرْضِكَ، يا عِمَّانُوئِيلَ (*'immānū 'él*)

٩ تَحْطَمِي أَيْتُهَا الشُّعُوبَ وَانْسَحِقِي، أَصْغِي يا جَمِيعَ أَقْاصِي الأَرْضِ.

تَحْزَمِي^(١٥) وَانْسَحِقِي، تَحْزَمِي وَانْسَحِقِي.

١٠ دَبَّرِي تَدْبِيرًا فَيَبْطُلُ، تَكَلِّمِي كَلَامًا فَلَا يَثْبُتُ، لَأَنَّ اللهَ مَعَنَا (*'immānū 'él*).

ثانياً: في ظروف أخرى، استُكمل الإعلان عن الاستيلاء على أورشليم بتدخل يهوه السريع، الذي ينقذ مدينته المقدسة. وهكذا في الفصل ٢٩، الكلام النبويّ حول أريئيل (لقب أطلق على أورشليم) الذي من خلاله كان أشعيا يعلن حالة حصار للمدينة، قد تحوّل بعد الإضافة إلى نهاية سعيدة:

١ وَيَلُّ لِأَرِيئِيلَ، أَرِيئِيلَ، المَدِينَةِ التي خَيَّمَ داوُدُ فيها.

(١٥) يُحكى هنا عن الجهوزية للقتال.

زيدوا سَنَةً على سَنَةٍ، ولتندِرِ الأَغْيَادُ.

٢ إني أَصَبِّقُ على أريئيل فيكونُ تَنَهُدٌ ونَحِيبٌ، لكنَّها تكونُ لي كأريئيل.

٣ وَأَخِيْمٌ حولُ (١٦) ضِدِّكَ، مُحِيطًا بِكَ، وَأَصَبِّقُ عَلَيْكَ بِالْمَحَارِسِ، وَأُقِيمُ عَلَيْكَ بروجًا،

٤ فَتُحَطِّينَ وَتَتَكَلَّمِينَ مِنَ الأَرْضِ، وَمِنَ أَسْفَلِ التُّرَابِ تَنْطَقِينَ (١٧)

٥ وَيَكُونُ جَمهورٌ غَرَبَائِكِ كَالغَبَارِ الدَّقِيقِ، وَصوتُ المَتَكَبِّرِينَ (١٨) فِيكَ،

وَجَمهورٌ ظالِمِيكَ كَالعُصافَةِ العابِرَةِ، وَيَكُونُ على الفورِ بَغْتَةً،

٦ افتقَادُ رَبِّ القُوَّاتِ بِرَعْدٍ وَزَلزالٍ وَصوتٍ عَظِيمٍ،

مع زوبعةٍ وَعاصفةٍ وَلهيبِ نارٍ آكلةٍ.

٧ فيكونُ كالحُلْمِ كرويًا اللَّيْلِ،

جَمهورٌ جَميعِ الأُمَمِ المقاتِلَةِ لأريئيل،

وَجَميعِ الذين يُحاربونها مع بروجِ الحِصَارِ

وَيُضَيِّقُونَ عَلَيْهَا.

تندرج الإضافات في إطار تعديل شامل، وبدون شك إنَّ الكاتب نفسه هو الذي أدخل في الكتاب الأشعيايَّ الأمور التالية: أش ٥: ٣٠ (بعكس الشعوب البعيدة ٢٦٦)؛ أش ٧: ١ و ١٤: ٢٦ (ضدَّ كلَّ الشعوب المرتبطة بأشور)؛ ١٠: ٣٣-٣٤ و ١٧: ١٢-١٤ أ (ضدَّ الشعوب العظيمة)؛ ٢٨: ٢١ و ٣١: ٥ (يردّد تهديد آ ٤). وبدون شك، يمكننا أن نصنّف في السلسلة نفسها قصّة التحرير العجائبيّ لأورشليم في

(١٦) قرأت الترجمة السبعينية هنا *kaddāwid*، "كما داود"، وهي متأثرة بالآية الأولى. لكنّ النصّ الماسوريّ قرأ *kaddūr*، ونعتقد أنّه هو المحقّ، كما يقترح أيضًا Beuken؛ رج. W.A.M. Beuken, *Isaiah II* (HCOT), Louvain, 2000, p. 71

(١٧) تظهر آ ٤ وكأنّها إضافة حديثة. بقراءة بدلاً من، "غرباؤك" (النصّ الماسوريّ)

(١٨) قراءة *zādāyik* مع 1QIs^a، بدلاً من *zārāyik*، "غرباؤك" (النصّ الماسوريّ). يجب من دون شك فهمها كما يلي: "الذين يسحقونك بكبريائهم". أنظر خاصّة:

Voir en particulier WILDBERGER, *Jesaja*, t. 3, p. 1107.

أش ٣٧: ٩ب-٢٠؛ و٣٣-٣٦^(١٩)، والتي تبلغ أوجها بوعد:

٣٣ لذلك هكذا يقول الرب في ملك أشور:

"إنه لا يدخل هذه المدينة، ولا يرمي إليها سهمًا،

ولا يتقدم عليها بترس، ولا ينصب عليها مرذومًا^(٢٠)،

٣٤ لكن في الطريق التي جاء منها يرجع، وإلى هذه المدينة لا يدخل، يقول الرب،

٣٥ فأحمي هذه المدينة كي أخلصها"^(٢١).

في هذه الآفاق، ليست العقوبات المعلنة من قبل النبي سوى أحداث عابرة؛ أما الأساس فهو الوعد بالنعيم المؤكّد ما بعد المحنة. وهكذا، إنّ الكتابات المنسوبة إلى أشعيا تفقد طابع التهديد، لتبلغ رسالة مطمئنة بشكل أساسي. لقد استرجعت الإيديولوجية التقليدية الكلمة المدمّرة واستخرجت منها السّم.

٢. ٣- إعادة قراءة ثانية: أشعيا منبئاً بإنجازات يوشيا

إنّ عهد الملك يوشيا (٦٤٠-٦٠٩) قد طُبع بنهاية الوصاية الأشورية بإصلاح

(١٩) لقد اعتبرت الفصول ٣٦-٣٩ كملحق زيد بتعلّق مباشر بـ ٢٨-٢٠. من الممكن أن تكون هذه النظرية مغلّوطة وأن تكون الفصول ٣٦-٣٩ قد أُلّفت لكتاب أشعيا كما يشرح الكتاب التالية أسماؤهم:

K.A.D. SMELIK, "Distortion of Old Testament Prophecy. The Purpose of Isaiah xxxvi and xxxvii", dans COLL., *Crises and Perspectives* (OTS, 24), Leiden, 1986, pp. 70-93; J.H. HAYES et S.A. IRVINE, *Isaiah. The Eight-Century Prophet. His Time and His Preaching*, Nashville, 1987, p. 372; C.R. SEITZ, *Zion's Final Destiny. The Development of the Book of Isaiah. A Reassessment of Isaiah 36-39*, Minneapolis, MN, 1991; C.R. MATHEWS, *Defending Zion. Edom's Desolation and Jacob's Restoration (Isaiah 34-35) in Context* (BZAW, 236), Berlin-New York, 1995, pp. 171-178; J. VERMEYLEN, « Hypothèses sur l'origine d'Isaïe 36-39 », dans J. VAN RUITEN et M. VERVENNE (dir.), *Studies in the Book of Isaiah*. FS W.A.M. BEUKEN (BETL, 132), Louvain, 1997, pp. 95-118

(٢٠) الإيماءة هي إيماءة كَبِّ التراب بهدف تكوين ردمية.

(٢١) بالنسبة إلى المناقشة حول هذه المقاطع، رج: J. VERMEYLEN, *Jérusalem centre du monde*.

(LecD, 217), pp. 34-60.

دينيّ يحصر شعائر الذبائح في أورشليم، وأيضاً بتوسّع لبلاد يهوذا نحو الشمال (رج ٢ مل ٢٢-٢٣). هذا العهد المجيد كان ملائماً للإنتاج الأدبيّ، وخاصّة لطبعة جديدة وموسّعة لكنيّب أشعيا. قد أدرجت ثلاثة نصوص معروفة في الكتاب: نشيد حول الحجّ إلى أورشليم (٢: ٢-٤)، نشيد آخر حول ولادة ملك (٩: ١-٦أ)، وإعلان مجيء سلطان مثاليّ (١١: ١-٥). وبدون شك، هو المؤلّف نفسه الذي حوّل نبوءة العثمانوييل الأصليّة (٧: ١٣-١٧*) إلى وعد مسيحانيّ من خلال إضافة آ ١٥١.

لقد وُضع نشيد حجّ كلّ الأمم إلى هيكل أورشليم في بداية الكتاب (أش ٢) مع عنوان في الآية الأولى، وهذه هي ترجمتها:

١ الكلام الذي رآه أشعيا بن أموص على يهوذا وأورشليم:
٢ ويكون في آخر الأيام أنّ جبل بيت الرّبّ يُوطد في رأس الجبال، ويرتفع فوق التّلال.

وتجري إليه^(٢٢) جميع الأمم،

٣ وتنطلق شعوب كثيرة وتقول:

هلمّوا نصعد إلى جبل الرّبّ، إلى بيت إله يعقوب،

وهو يُعلّمنا طرقه، فنسير في سبله

لأنّها من صهيون تخرج الشريعة، ومن أورشليم كلمة الرّبّ.

٤ ويحكم بين الأمم، ويقضي للشعوب الكثيرة،

فيضربون سيوفهم سكاكاً، ورماحهم مناجل،

فلا ترتفع أمة على أمة سيفاً، ولا يتعلّمون الحرب بعد ذلك^(٢٣).

يُنشد هذا النصّ مركزيّة العبادة والمصالحة بين الأعداء. هو يفتح كنيّياً موسوماً بإيديولوجيّة صهيون المنيعّة (منقولاً من الطبعة السابقة)، ويحتفل بيوشيا كمسيح الله.

(٢٢) تتبع هذه القراءة النصّ الماسوريّ 'lyw. وهناك قراءة أخرى في 'lwhy^a 1QIS^a تعني "صوبه" أو "ضده".

(٢٣) لتفسير هذا المقطع رج J. VERMEYLEN, *Jérusalem*, pp. 204-223.

لقد استُخدم تقليد أشعيا لهدف دعاية سياسية، حسب عادة معروفة في الشرق الأدنى القديم.

٢. ٤- إعادات القراءات الاشتراعية الثانية

إنّ فرضية كتابة واحدة أو عدّة كتابات اشتراعية ثانية لكتاب إرميا وهوشع وعموس وميخا معترفٌ بها اليوم من قبل عدّة كتّاب؛ فرغم رأي الكثيرين^(٢٤)، أنا أظنّ أنّ كتاب أشعيا لا يختلف عن ذلك؛ فبعد بحثٍ دقيق^(٢٥)، وصلتُ إلى النتيجة التالية: لا يبدو أنّ الكتاب قد نُقح من قبل كاتب اشتراعيّ ثانٍ في بداية حقبة السبي (DtrH) ككتاب إرميا مثلاً، بل إنه أُعيد شرحه من قبل مؤلّفين أكثر حداثة، في أواسط هذه الحقبة (DtrP) وفي أوائل عودة المنفيين (DtrN).

إنّ كاتب أواسط حقبة السبي (DtrP) عمل حوالى سنة ٥٦٠؛ لم تعد القضية التي تشغل اليهود هي أسباب المصيبة الكبرى بل مدّتها، وقد تساءل: هل الجيل الجديد سيتكبّد العقوبة التي استحقّها الجيل السابق؟ كلا! قد ينتهي وقت المصيبة سريعاً، ولكن إذا رفض الشعب الإصغاء إلى الأنبياء، وتصرف مثل آباءه، فإنّه سيلاقى المصير نفسه. أعاد الكاتب (DtrP) تأليف كتاب أشعيا في هذه الأجواء. إنه يضع في البداية، تحت عنوان جديد (١ : ١)، عظة طويلة تبدو وكأنّها منهج (١ : ٢-٤ ب و ٥-٧ ب و ٢٠ : ١٨):

٢ اِسْتَمِعِي أَيُّهَا السَّمَوَاتُ، وَأَنْصِتِي أَيُّهَا الْأَرْضُ، فَإِنَّ الرَّبَّ قَدْ تَكَلَّمَ.
إِنِّي رَبِّيتُ بَنِينَ وَكَبَّرْتُهُمْ، لَكِنَّهُمْ تَمَرَّدُوا عَلَيَّ.

(٢٤) تندرج ردّات الفعل هذه في الميل إلى التنديد بما يدعوه البعض "التيار الثنويّ الشموليّ" (« pan-deutéronomisme »). يمكن مراجعة المؤلّف التالي:

Linda S. SCHEARING & Steven L. MCKENZIE (dir.), *Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism* (JSOTS 268), Sheffield, 1999.

(25) Cf. J. VERMEYEN, « Des rédactions deutéronomistes dans le livre d'Ésaïe ? », dans J.-D. MACCHI et al. (dir.), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (LMB, 64), Genève, 2012, pp. 145-187.

٣ عَرَفَ أَكُورُ مَالِكِهِ، وَالْحَمَارُ مَعْلَفَ صَاحِبِهِ،

لَكِنَّ إِسْرَائِيلَ لَمْ يَعْرِفْ، وَشَعْبِي لَمْ يَفْهَمْ.

٤ وَيَلُّ لِلْأُمَّةِ الْخَاطِئَةِ،

الشَّعْبِ الْمُثْقَلِ بِالْآثَامِ،

ذُرِّيَّةِ أَشْرَارٍ، وَبَنِينَ فَاسِدِينَ.

٥ إِنَّهُمْ تَرَكَوا الرَّبَّ، وَاسْتَهَانُوا بِقُدُوسِ إِسْرَائِيلِ.

٥ عَلامٌ تُضْرَبُونَ أَيضًا إِذَا ازْدَدْتُمْ تَمَرِّدًا؟

الرَّأْسُ كُلُّهُ مَرِيضٌ، وَالْقَلْبُ كُلُّهُ سَقِيمٌ.

٦ مِنْ أَخْمَصِ الْقَدَمِ إِلَى الرَّأْسِ لَا صِحَّةَ فِيهِ،

بَلْ جُرُوحٌ وَرُضُوضٌ وَقُرُوحٌ مَفْتُوحَةٌ،

لَمْ تُعَالَجْ وَلَمْ تُعَصَّبْ، وَلَمْ تُلَيَّنْ بِدُهْنٍ.

٧ أَرْضُكُمْ خَرَابٌ، وَمُدُنُكُمْ مُحْرَقَةٌ بِالنَّارِ،

وَأَرْضُكُمْ يَأْكُلُهَا الْغُرَبَاءُ أَمَامَكُمْ.

٨ تَعَالَوْا نَتَنَاقَشْ، يَقُولُ الرَّبُّ،

لَوْ كَانَتْ خَطَايَاكُمْ كَالْقَرَمِزِ تَبْيَضُ كَالثَلْجِ،

وَلَوْ كَانَتْ حَمَرَاءَ كَالأَرْجُوانِ تُصِيرُ كَالثَلْجِ.

٩ إِنْ سِئْتُمْ أَنْ تَسْمَعُوا، فَإِنَّكُمْ تَأْكُلُونَ طَيِّبَاتِ الأَرْضِ،

١٠ وَإِنْ أَبِيْتُمْ وَتَمَرَّدْتُمْ، فَالسَّيْفُ يَأْكُلُكُمْ،

لِأَنَّ فَمَ الرَّبِّ قَدْ تَكَلَّمَ.

على ضوء هذه العظة الافتتاحية، يصبح كل تبشير أشعيا نوعًا من الإنذار الموجّه إلى الشعب المذنب كي يسمع أخيرًا ما يقوله "فم الله"، أي النبي. في الطرف الآخر من الكتاب رواية جديدة لقصة خلاص أورشليم المذهلة (٣٦: ٢ - ٣٧: ٣٧ + ٣٨: ٣٨) تؤكد إيمان حزقيّا الملك حيث كان أبوه آحاز قد رفض أن يؤمن (٧: ٣): هذا لأنه راح

يصغي إلى النبيّ، خُلِّصت المدينة ونجا هو من مرض مميت (٣٨: ١-٦). في الخطّ نفسه، أغنى الكاتب (DtrP) صلب النصّ بعناصر جديدة: على سبيل المثال، لقد أعطى تأويلاً لمشهد الدعوة (٦: ١١ ب و ١٢-١٣ ب)، وأدخل اللوم لأنّ رسالة الأنبياء قد رُفضت (٣٠: ٩-١١).

بعد جيل، في الحقبة التي تعود فيها أولى مجموعات المنفيين إلى أورشليم بقصد إعادة بناء الهيكل وترميم الملكيّة الداوديّة، قال كاتب حقبة أوئل العودة (DtrN) عن أشعيا، إنّ يهوه ما أراد لا هيكلًا ولا مُلكًا. لهذا السبب هو يُدخِل إلى الفصل الأوّل توسيعين جديدين. تشهد آ ١٠-١٧ رفضًا لكلّ عبادة، وعلى العكس، تفرض سلوكًا أدبيًا:

١٠ إسمَعوا كلمة الرَّبِّ، يا قُودَادَ سَدُومَ،

أضغِ إلى تعليمِ الهنا، يا شَعَبَ عَمُورَةَ.

١١ ما فائدتي مِن كَثْرَةِ ذَبَائِحِكُمْ، يَقُولُ الرَّبُّ؟

قد شَبِعْتُ مِن مَحْرَقَاتِ الْكِبَاشِ وَشَحْمِ الْمُسَمَّنَاتِ،

وَأَصْبَحَ دَمُ الثَّيْرَانِ^(٢٦) وَالثِّيَوسِ لَا يُرْضِينِي.

١٢ حِينَ تَأْتُونَ لِتَحْضُرُوا أَمَامِي،

مَنْ الَّذِي التَّمَسَّ هَذِهِ مِنْ أَيْدِيكُمْ حَتَّى تَدُوسُوا دِيَارِي؟

١٣ لَا تَعُودُوا تَأْتُونِي بِتَقْدِمَةٍ بَاطِلَةٍ،

إِنَّمَا إِحْرَاقُ الْبُخُورِ قَبِيحَةٌ لَدَيَّ.

رَأْسُ الشَّهْرِ وَالسَّبْتُ وَالدَّعْوَةُ إِلَى الْحَفْلِ: لَا أُطِيقُ الصَّوْمَ^(٢٧) وَالْإِحْتِفَالَ.

١٤ رُؤُوسُ شَهُورِكُمْ وَأَعْيَادِكُمْ كَرِهَتْهَا نَفْسِي،

(٢٦) يزيد النصّ الماسوريّ "والحمّان" ما هو محذوف في السبعينيّة. وجود هذه الكلمة يزعم الإيقاع

الشعريّ، لذلك وجب اعتبارها كإضافة؛ رج: WILDBERGER, *Jesaja*, t. 1, p. 33.

(٢٧) هذه القراءة هي حسب الترجمة السبعينيّة حيث يمكن النصّ أن يظهر أكثر قدّمًا من النصّ

الماسوريّ.

صَارَتْ عَلَيَّ حِمْلًا، وَقَدْ سَمِئْتُ احْتِمَالَهَا.
 ١٥ فَحِينَ تَبْسُطُونَ أَيْدِيَكُمْ أَحْجُبْ عَيْنِي عَنْكُمْ،
 وَإِنْ أَكْثَرْتُمْ مِنَ الصَّلَاةِ لَا أَسْتَمِعْ لَكُمْ، لِأَنَّ أَيْدِيَكُمْ مَمْلُوءَةٌ مِنَ الدَّمَاءِ.
 ١٦ فَاغْتَسِلُوا وَتَطَهَّرُوا، وَأَزِيلُوا شَرَّ أَعْمَالِكُمْ مِنْ أَمَامِ عَيْنِي، وَكُفُّوا عَنِ الْإِسَاءَةِ
 ١٧ تَعَلَّمُوا عَمَلَ الْخَيْرِ، وَالتَّمَسُوا الْحَقَّ، سَاعِدُوا الْمَظْلُومَ (٢٨)، وَأَنْصِفُوا الْيَتِيمَ،
 وَحَامُوا عَنِ الْأَرْمَلَةِ.

يفرض يهوه العدالة واحترام حق الأكثر ضعفاً، وليس العبادة الطقسية. من ناحية أخرى، يرى كاتب حقبة أوائل العودة (DtrN) أنّ السبي إلى بابل كان بمثابة تطهير لأورشليم التي تخلّصت أخيراً من حكامها الفاسدين، كما تؤكد إضافة آ ٢١٦-٢٦:

٢١ كَيْفَ صَارَتْ الْمَدِينَةُ الْأَمِينَةُ زَانِيَةً؟
 لَقَدْ كَانَتْ مَمْلُوءَةً عَدْلًا، وَفِيهَا كَانَ مَبِيتُ الْبِرِّ،
 أَمَّا الْآنَ فَإِنَّمَا فِيهَا قَتْلَةٌ.

٢٢ فَضَّتْكَ صَارَتْ حَبْثًا، وَشَرَائِبُكَ مُزِجَ بِمَاءِ.
 ٢٣ رُؤُوسَاؤُكَ عُصَاةٌ، وَشُرَكَاءُكَ لِلسَّرَاقِينَ،
 كُلُّ يُوْحِبِّ الرِّشْوَةِ، وَيَسْعَى وَرَاءَ الْهَدَايَا.
 ٢٤ فَلِذَلِكَ قَالَ السَّيِّدُ رَبُّ الْقُوَّاتِ، عَزِيزُ إِسْرَائِيلَ:

لَأَنْتَ أَرَنْ مِنْ خُصُومِي، وَأَنْتَقِمَنَّ مِنْ أَعْدَائِي
 ٢٥ وَأَرْذُ يَدِي عَلَيْكَ، وَأُحْرِقُ حَبْثَكَ كَمَا بِالْحُرْضِ، وَأَنْزِعُ نَفَايَاتِكَ كُلَّهَا،
 ٢٦ وَأَرْجِعُ قُضَاتِكَ كَمَا فِي الْأَوَّلِ،
 وَمُشِيرِيكَ كَمَا فِي الْإِبْتِدَاءِ،
 وَبَعْدَ ذَلِكَ تُدْعِينَ مَدِينَةَ الْبِرِّ، الْبَلَدَةَ الْأَمِينَةَ.

(٢٨) المعنى غير دقيق؛ تقترح الترجمات القديمة تحريك الكلمة *hāmūs* (في صيغة المجهول) بدل *hāmōš* (في صيغة المعلوم).

في هذا المقطع الذي صيغ بإتقان، والذي ستلحق به إضافات (آ ٢١ ب و ٢٣ ب و ٢٥ أ)، أعداء يهوه هم قادة الفترة الملكية، ويسمح بعودهم بالعودة إلى زمن القضاة المثالي. لا تبدو كتابة حقبة أوائل العودة (DtrN) أنها قد عدلت النص بعد الفصل الأول، ولكنّ الإضافات التي أدخلت إليها تكفي لتجعل من أشعيا معارضاً مُصمِّماً لادّعاءات الذين يريدون إصلاح النظام القديم، كزر بابل والكاهن يشوع.

٢. ٥- إعادات القراءات الإسكاتولوجية في بداية العهد الفارسي

منذ زمن بعيد لاحظنا وجود قرابة ملحوظة في البنية بين أشعيا الأول، إرميا (حسب الترجمة السبعينية التي حافظت على التصميم الأساسي لبنية الكتاب الكبيرة) و حزقيال، وقد اعتقد البعض وجودها في صفييا النبي. هذه الكتب تحتوي على كل العناصر التالية:

وتعود	تنبؤات تعاسة على العالم الوثني	تنبؤات تعاسة على يهوذا وأورشليم
أش ٢٨-٣٥ (٣٦-٣٩)	أش ١٣-٢٧	أش ١-١٢
إرميا (السبعينية) ٤٢-٣٣	إرميا (السبعينية) ٣٨:٣٢ - ١٤:٢٥	إرميا (السبعينية) ١٣:٢٥ - ١:١
حز ٣٣-٤٨	حز ٢٥-٣٢	حز ١-٢٤

إنّ التطابق بارز ولا يمكن أن يُنسب إلى الصدفة؛ فالعنصر المشترك البارز أكثر من غيره هو قسم التنبؤات على الأمم، الذي يشغل دائماً الموقع المحوري. يبدو تصميم كتاب حزقيال وكأنه بمثابة نموذج لإعادة تركيب تصميم الكتابين الآخرين اللذين يتشاركان في نفس الخط الإسكاتولوجي الغائب تقريباً عن حز ٢٥-٣٢^(٢٩). قسم التنبؤات حول الأمم عند إرميا محاط بمقدمة (١٣:٢٥-٣٨) وبخاتمة (إر ٥٠-٥١) تشرحانه كإعلان لنهاية العالم الوثني.

في كتاب أشعيا، تُظهر التنبؤات ضدّ الأمم الخطوط الإسكاتولوجية نفسها. مرّة أخرى، الأقوال المتعلقة بشعوب مختلفة (١٤: ٢٤ - ٢٣: ١٨) هي محاطة بلوحتين

(٢٩) هناك آية واحدة (٣: ٣٠) تستشهد بيوم الربّ ومتماهية مع "زمن الأمم".

متوازيتين تتجاوب مع بعضها: نهاية بابل "الؤلؤة الممالك" (١:١٣ - ١٤:٢٣)، ونهاية الأرض وسكانها (١:٢٤) ومدينتها "مدينة الفوضى" (١٠:١)، التي يجب أن تكون مطابقة لبابل^(٣٠). تنطق كلتا اللوحتين بنهاية حقيقية للعالم، وهذا الأمر يغيب عن كلمات أشعيا كما نُقلت حتّى بداية الحقبة الفارسيّة. وقد أدخلت بعض النصوص الأخرى بمناسبة إعادة التنظيم العامّ للكتاب: ٢:٩ و ١٠ و ١٩؛ ١٥:١ - ٨؛ ١٦:١ و ٣-٤ أو ٦-١٢؛ ١٨:٣ و ٥-٦؛ ١٩:٥-١٠، إلخ.

إذا، يقدّم كتابا أشعيا وإرميا الظاهرة نفسها: تنبؤات التعاسة المتعلقة بمجموعة من الأمم الغريبة هي محاطة بإطار تفسيريّ يوسّع الرؤية لئرى فيها الدينونة الإسكاتولوجيّة للعالم الوثنيّ ولعاصمته بابل؛ يضاف إلى ذلك أنّ نقاط التشابه في المواضيع والعلاقة في الأفعال بين الإطارين كثيرة دون أن نستطيع تمييز ارتباط أدبيّ اكيد بمعنى أو بآخر. الخلاصة تفرض نفسها: إنّها المدرسة ذاتها التي فرضت على كتابي أشعيا وإرميا الأسلوب نفسه في إحاطة إسكاتولوجيّة للأقوال حول الأمم، لتجعل منها لوحة عن نهاية العالم الوثنيّ. تتساوى إعادة القراءة هذه مع لاهوت التاريخ الذي سيُقسم في ما بعد إلى ثلاث مراحل: تعاسة يهوذا، والدينونة الإسكاتولوجيّة للعالم الوثنيّ، وأخيرًا انتصار يهوذا.

في أيّ إطار تاريخيّ يجب وضع إعادة صياغة هذين الكتابين؟ لا يمكن أن تكون قد حصلت قبل العهد الفارسيّ ولكن لا نجد لها أثرًا في أش ٤٠-٦٦، ممّا يعني أنّها كانت قبل تأليف كتاب أشعيا "الكبير" الذي يتضمّن إنذار النبيّ بالسي. المناسبة الأكثر ترجيحًا هي تدمير بابل، أسوارها وهياكلها، من قبل أرتخششتا عقب ثورة المدينة سنة ٤٨٢. هذا الحدث القاسي، الذي كان يعني انهيار بابل كعاصمة دينيّة، كان له دويّ عظيم في العالم اليهوديّ؛ وقد يفسّر سبب "انتقام الهيكل" في أورشليم بشكل خاصّ في إر ٥٠: ٢٨ و ٥١: ١١، والذي يتوضّح بشكل تامّ إذا ما أعيد بناء الهيكل، بينما هيكل مردوك هو مهدم.

حوالي سنة ٤٨٠، يظهر كتاب أشعيا كمجموعة ذات تصميم: تتحدّث الفصول

(٣٠) توحى الآيتان ١ و ٤٠ بـ تك ١١: ١-٩.

١-١* عن عقاب إسرائيل بسبب أخطائها؛ تعلن الفصول ١٣-٢٤* عن يوم الرب الذي سيفني العالم الوثنيّ مع عاصمته بابل؛ وأخيراً، تعد الفصول ٢٨-٣٩* (خاصة في النهاية) بأيام سعيدة لأورشليم.

٣- تكوين الكتاب الأوّلي لأشعيا الثاني

لم نعد أبداً في زمن كان بإمكاننا فيه أن نعتقد أنّ أش ٤٠-٥٥ هو عمل متجانس لنبيّ كان يبشّر في بابل عشية الاستيلاء على المدينة من قبل قورش، حوالى سنة ٥٤٠. لقد أظهرت دراسات عدّة أنّ هذا النصّ يحمل طابع كتابات عدّة متتالية^(٣١).

السؤال يطرح نفسه: أين نجد عناصر الكتاب الذي قد يعود إلى القرن السادس؟ بين مختلف الوثائق التي تؤلّف النصّ، هنالك سلسلة لها الحظّ الأوفر تعكس التبشير الحقيقيّ للنبيّ المجهول الهويةّ الذي أشير إليه بعبارة "أشعيا الثاني": إنّها أناشيد قورش التي تحتفل بوصول الملك الفارسيّ إلى السلطة وكأنّه عمل إلهيّ. هذه الأناشيد، التي تسبقها مقدّمة قصيرة (٤٠: ٩ و ١١) ومزوّدة بخاتمة تشكّل تضميناً معها (٥٢: ٧-٨)، تحتوي المقاطع التالية: ٤٠: ١٢ و ٢١ و ٢٢-٢٣ و ٢٦ + ٤١: ٢-٤؛ ٤٢: ٥-٦ و ٦* و ٧؛ ٤٤: ٢٤ ب و ٢٦* و ٢٨؛ ٤٥: ١-٢ و ١٢ و ١٣*؛ ٤٨: ١٣-١٥. على سبيل المثال، إليكم المضمون المفترض للمقطع الأخير من هذه المراجع ٤٨: ١٣-١٥:

١٣ يدي أسست الأرض ويميني بسطت السموات. أَدْعُوهُنَّ فَيَقِفْنَ جَمِيعًا.

١٤ إنّ الذي أحبّه الربّ هو يقضي مشيئته على بابل وعلى ذريّة الكلدانيين.

١٥ أنا أنا تكلمت ودعوته وأتيت به، وسينجح طريقه.

تطرح كلّ هذه العظات المختلفة الرسالة الجوهرية نفسها: يندرج عمل قورش في نطاق المشروع الخلاق ليهوه. ليس الحاكم الفارسيّ من يتبوأ مكانه في النظام العامّ الذي أوقفه الله منذ زمن فقط (٤٠: ٢١؛ ٤١: ٤؛ ٤٦: ١٠)، بل إنّ ما يحقّقه

(٣١) من بين الباحثين حول هذا الأمر يمكن مراجعة:

ليس سوى هذا النظام نفسه (٤٦ : ١١). إنَّ قورش، الخاضع لله، والذي يملك حظوة لديه (٤٤ : ٢٨ ؛ ٤٨ : ١٤ ؛ ٤٥ : ١)، كما كان يملكها قبله ملوكٌ من سلالة داود (٢ صم ٧ : ١٥ ؛ ١٢ : ٢٤)، هو الذي حَقَّق مشيئته (٤٤ : ٢٨ ؛ ٤٨ : ١٤) : هو، إذا صحَّ القول، "خالق" بالوكالة، ولهذا هو يتغلب على كلِّ معارضة دون صعوبة (٤١ : ٢-٣ ؛ ٤٦ : ١٠-١١ ؛ ٤٨ : ١٤). على خلاف أشعيا القرن الثامن، يستعيد أشعيا الثاني هنا الدور التقليديَّ لأنبياء الشرق الأدنى، كداعمين مُخلصين للحكم القائم الذي يضمنونه من قبل الآلهة.

يريد أشعيا الثاني أن يقنع المستمعين المشككين. إلى مَنْ يتوجّه في كلامه وفي أيِّ إطار؟ كان إصراره الجدليّ حول شرعية الملك الفارسيّ قد فهم بشكل أفضل لو خاطب، ليس المنفيين الذين سمعوا بقورش البعيد ويتساءلون إذا كان وثنيّ يستطيع أن يصبح وسيلة لخلاصهم، بل، إلى معارضين سياسيين يرفضون الخضوع لسلطته. لا نجد أية إشارة إلى وثنية قورش، بل إنّه معارضٌ لبابل وللكلدانيتين (٤٨ : ١٤) : يبدو النبيّ وكأنّه يتوجّه إلى جماعة من اليهود المؤيدين للبابليين، كما كان إرميا وحرقيال. يريد أشعيا الثاني دون شك أن يقنع الذين يحنّون إلى النظام القديم أن ينضمّوا إلى حاكم المنطقة الجديد.

هل يتضمّن أش ٤٠-٥٥ أقوالاً تعود إلى تبشير أشعيا الثاني؟ ليس ذلك مؤكّداً: يمكن فهم عناصر الكتاب الأخرى على ضوء أوضاع جديدة^(٣٢)؛ من ناحية أخرى، إنَّ المزج بين الخطبات حول قورش ومواضيع أخرى (كالتوحيد، اختيار إسرائيل، أو، ضرورة التوبة، على سبيل المثال) كان يمكن أن يجعل رسالته أقلَّ فعاليةً.

أيّ رابط يمكن اكتشافه بين أشعيا الأوّل بحالته في العهد القورشيّ، وبين، مجموعة أقوال أشعيا الثاني؟ لا رابط، لا على صعيد تركيب الجملة ولا على صعيد الرسالة! هو بكلِّ بساطة وثيقة مستقلة نُشرت في أجواء مختلفة. مع ذلك، سيُضمّم الكتابان ليؤلّفاً الكتاب الكبير لأشعيا. يلزم هذه العملية الأدبية حافزٌ قويّ!

قبل بحث هذه المسألة، يجب أن نقول كلمة حول الأجزاء القديمة في أش ٥٦-٦٦: هل كَوْنَت هذه الأجزاء مستنداً ثالثاً مستقلاً عن الآخَرِين؟ الاحتمال بسيط، لأنّ هذه النصوص، كما سنرى، تُفسَّر في أفضل الأحوال وكأنّها إعادة تأوين لأشعيا الأوّل والثاني، أو على الأصحّ، لمقاطع ثانويّة يحتويها هذا الكتاب^(٣٣).

٤- تكوين "الكتاب الكبير" لأشعيا

لا تقدّم الملاحظات التي جُمعت حتّى الآن حلاً لمشكلة الصلة بين أشعيا الأوّل والثاني. مفتاح الحل يمكن أن يُعطى من خلال أش ٤٠: ١-٣ و ٥ (آ ٤) هي حديثة أكثر من الآيات الأخرى) الذي ينتمي إلى الإعادة الأولى لقراءة العظات حول قورش ولقراءة مقدّماتها في آ ٩ و ١١. في الواقع، يقيم هذا المقطع رابطاً قوياً جداً مع أشعيا الأوّل ومع أشعيا الثالث في الوقت نفسه.

- هذه الآيات يجب أن تُفهم كجواب على ١: ٢-٢٠. هذا المقطع الأخير، المحاط بـ "لأنّ يهوه تكلم" (آ ٢ *YHWH dibbér kî*) وبـ "لأنّ فم يهوه تكلم" (آ ٢٠ *YHWH dibbér kî pî*) يبدو وكأنّه كلمة احتفالية موجّهة من يهوه إلى أبنائه الضالّين. أش ٤٠: ١-٥ هو محاط، بالطريقة نفسها، بـ "إلهكم يقول" (آ ١ *YHWH dibbér yo 'mar 'èlohékèm*) وبالكلمات نفسها، "لأنّ فم الله قد تكلم" (آ ٥ *YHWH dibbér kî pî*). هذا ليس بصدفة: لم تُستعمل العبارة إلّا في مكانين آخرَين: أش ٥٨: ١٤ الذي يشير مباشرة إلى أش ١، وبتغيير بسيط، في مي ٤: ٤ في نهاية مقطع شبه مطابق لـ أش ٢: ٢-٤. عندنا إذًا في أش ٤٠: ١-٥ * كلمة إلهيّة ثانية تتجاوب مع الأولى. يعزّز هذا الرابط استعمال العبارة "شعبي" (١: ٣ و ٤٠: ١ *'ammî*)، كذلك الكلمات "خطأ" (١: ٤ و ٤٠: ٢ *'awôn*)، و"خطيئة" (١: ١٨؛ ٤٠: ٢ *'āṭṭah*)، وأيضاً شعب خاطئ في (١: ٤). لقد أرسل يهوه إذًا كلمة دينونة ضدّ شعبه الخاطئ (أش ١: ٢-٢٠ يختصر أشعيا

(٣٣) وهكذا، إنّ الفصول ٦٠-٦٢ المعروفة بأنّها قلب كتاب أشعيا الثالث تقدّم تقارباً لا مع الأقوال حول قورش بل مع مقاطع عدّة تبدو ثانويّة كالفصل ٤٩. ونجد أيضاً تقاطعاً مع أشعيا الأوّل خاصّة بين ٦٠: ١-١٦* و ٢: ١-٥ وبين ٦٠: ١-٢ و ٩: ١. وقد تتوّه هذه الفصول الأساسيّة من أش ٥٦-٦٦ لا ببناء الهيكل الثاني (كما درجت العادة في الاعتقاد) بل بإطار أكثر حداثة وهو إعادة إعمار أسوار المدينة (٦٠: ١٠ و ٦٢: ٦).

الأول كله)، أما الآن فهو ينطق بكلمة جديدة هي "الغفران" (أش ٤٠: ١-٥*
 يوحى بنبرة أش ٤٠ - ٦٦). تحت ضربات يهوه، "القلب كله كان مريضاً"
 (١: ٥ *léb*)، أما الآن فرسل يهوه يتوجهون إلى "قلب" أورشليم (٤٠: ٢ *léb*)
 ليبلغوه ببشرى خلاصه. هذا التوافق يمكن أن يصوّر كالاتي:

أش ١: ٢-٢٠	أش ٤٠: ١-٥
<ul style="list-style-type: none"> - في البداية استعمال فعل أمر لمرتين (٢٢): دعوة إلى الإصغاء موجهة إلى شهود عالميين. - "لأن يهوه يقول" (٢٢) - موضوع العظة: دينونة الشعب المذنب - مفردات: "شعبي" (٣٢ <i>ammî</i>)، "أمة خاطئة" (٤٦ و ١٨ <i>gôyhoté</i>)، "شعب مثقل بالذنوب" (٤٦ <i>am kèbèd 'āwon</i>) - صيغة ختامية: "لأن فم يهوه تكلم" (٢٠٢). 	<ul style="list-style-type: none"> - في البداية استعمال فعل أمر لمرتين (١٢): دعوة للتعزية موجهة إلى أشخاص غير محددين. - "يقول إلهكم" (١٢) - موضوع العظة: نهاية القصاص المستحق - مفردات: "شعبي" (١٢ <i>ammî</i>)، "ذنبه" (٢٢ <i>awônah</i>)، "خطيئته" (٢٢ <i>hato 'tèyha</i>). - صيغة ختامية: "لأن فم يهوه تكلم" (٥٢).

- فضلاً عن ذلك، يشكّل أش ٤٠: ١ تضميناً مع ٦٦: ١٣ حيث نجد الفعل نفسه "عزى"، "شدّد العزيمة" (*niham*)، مع التكرار الموجه إليه "شعب أورشليم". هذا التوافق هو معبرٌ جداً لدرجة أنّ أش ٦٦: ١٣ يحدّد تقريباً نهاية كتاب أش الثالث في طبعته الأولى. أيضاً، تعلن نهاية المقطع ٤٠: ٥ ما سيشكل الذروة في أش الثالث: سيتجلّى مجد يهوه أمام الأمم (٦٠: ١-٢) على مرأى من الأمم (٦٠: ٣؛ ٦٢: ٢)؛ إن سبب التعزية (٤٠: ١) يُذكر في السياق ذاته (٦١: ٢). أخيراً، يمكننا مقارنة ٤٠: ١-٣ و ٥٧: ١٤-١٩ حيث نجد ليس فقط عبارات عدّة متقاربة، بل أيضاً النظرة نفسها إلى الغفران الإلهي.

يومن إذاً أش ٤٠: ١-٣ و ٥ رباطاً متيناً بين أش ١-٣٩ (الكلام على دينونة لشعبه الخاطيء) وأش ٤٠-٦٦ (الكلام الجديد ليهوه الذي يضع حدّاً للقصاص ويشدّد عزيمة أورشليم). هذا يوضح الـ"كيف" لتأليف "الكتاب الكبير" لأشعيا، ولكنه لا يعلمنا بعد

ال"لماذا" (سبب) التقارب بين أش الأول والكتاب الأولي لأش الثاني. ما الذي جذب الكاتب في المقالات حول قورش لحدّ دفعه إلى هذا العمل الكتابي؟ إنه لممتع أن نتلمّس أنّ أش ٤٠: ١-٢ يكون انزلاقاً بالنسبة إلى أش ١: ٣: لم تعد عبارة "شعبي" مرادفة لكلمة "إسرائيل" بل "لأورشليم". يظهر اهتمام الكاتب بخلاص أورشليم أيضاً في نهاية كتابه (٦٦: ١٣؛ أنظر أيضاً آ ٨ و ١٠)؛ إنه أيضاً انتصار صهيون-أورشليم الذي يكون ذروة أش الثالث (أش ٦٠-٦٢*). والحال هذه، إنّ مجموعة الأقوال حول قورش تأتي ثلاث مرّات على ذكر صهيون-أورشليم:

- هي تتلقّى (أو عليها أن تنقل) النبأ السعيد عن مجيء إلهها (٤٠: ٩).

- سيعاد بناؤها (أش ٤٥: ١٣، *hû-yibnèh 'îrî*)

- سوف تصبح مأهولة (*tûšāb*)، وستُرفع أنقاضها (٤٤: ٢٦ *wehorbôtèyāh 'aqômém*).

إنّ هذا الجانب من بشارة أش الثاني هو الذي ظهر للكاتب كآني. لدينا التأكيد على ذلك في النصّ، مع الدفاع إلى إعادة بناء الأسوار: تستخدم آيات أش ٥٨: ١٢ و ٦١: ٤ كلمة "أنقاض" (*horbôt*) كما في أش ٤٤: ٢٦؛ الكلمة نفسها مُستخدمة في ٤٩: ١٩، ولكن أيضاً وخاصة في ٥١: ٣ و ٥٢: ٩ مقرونة دائماً بالفعل "عزّي، شدّد العزيمة" (٤٠: ١ *niham*). دون تكرار كلمة "أنقاض" (*horbôt*)، يعود سبب الأسوار أيضاً في ٤٩: ١٦، ومن جديد بالترابط مع "عزّي"، "شدّد العزيمة" (آ ١٣ *niham*). يمكننا إذاً أن نحدّد مقومات "التعزية" المعلنة لأورشليم في أش ٤٠: ١-٥؛ إنه عمل نحيميا، هو الذي أعاد بناء أسوار المدينة (نح ١-٤؛ ٦: ١ - ٧: ٣)، وإعادة الإعمار (نح ٧: ٤-٧٢؛ ١١: ١-٢؛ أش ٤٤: ٢٦، "سوف تصبّح مآهولة").

إذا كان هذا صحيحاً، فإنّ مؤلّف "الكتاب الكبير" لأشعيا -الذي يُدخل عدداً كبيراً من المواد في أقسامه الثلاثة- هو معاصر لنحميا. يرى فيه الرجل الذي أرسلته العناية الإلهية إلى أورشليم بهدف ترميم ثلاثيّ: سياسيّ (إعادة بناء الأسوار)، ديموغرافيّ (إعادة التأهيل بالسكان)، ودينيّ (إقرار بالخطايا وأمانة مُسترجعة):

- إعادة بناء أسوار أورشليم (٤٩: ١٦-١٧؛ ٥٨: ١٢؛ ٦٠: ١٠؛ ٦١: ٤؛

٢٦ : ١ ؛ ٢٧ : ٣ ؛ ٥١ : ٣) التي تعطي الأمان (١١ : ٦-٩ ؛ ٢٧ : ٢-٦ ؛ ٢٨ : ٦ و ١٦-١٧ ؛ ٤٣ : ١-٣ ؛ ٥٤ : ١٤-١٥)، واستقلالاً نسبياً (٥٢ : ١-٢).
تصبح صهيون التي كانت تشعر أنها مهددة ومستضعفة محور العالم (٤٢ : ١٠-١٢ ؛ ٦٠ : ١-١١ و ١٣-١٦ ؛ ٦٢ : ٢-٣ ؛ ٥٢ : ١٠ ؛ ٦١ : ٩).

-إعادة تأهيل المدينة بالسكان والتي كان عندها الشعور بالانهيار حتى الآن.
في إطار هذا الإصلاح نجد عدّة مواضيع: "البقيّة" الذخيرة البائسة لصهيون
الماضية (١ : ٨-٩ ؛ ٤٦ : ٣) هي موعودة بالخصوبة (٣٧ : ٣١-٣٢)،
بالمجد (٤ : ٢-٣ ؛ ٢٨ : ٥)، وبالغنى والرخاء (٧ : ٢١-٢٢)؛ يتكاثر السكان
بطريقة مدهشة (٩ : ٢ ؛ ١٠ : ١٢ ؛ ٤٨ : ١٩ ؛ ٤٩ : ١٨-٢١ ؛ ٥٤ : ١-٣ ؛ ٦٦ : ٧-٩).

-التجديد الديني والأخلاقي الذي بواسطته تعود صهيون "المدينة الوفيّة"
للأصول (١ : ٢٦ ؛ نح ١ : ٥-١١ ؛ ٥ : ١-١٩ ؛ ٨ : ١-١٠ ؛ ٤٠ : ١٢ ؛ ٤٤ : ١٣-
٣١). إنّ الخلاص مرتبط بالتوبة (١ : ٢٧ ؛ ١٠ : ٢٠-٢١ ؛ ١٧ : ٧-٨ ؛ ٣٠ : ٢١-٢٢ ؛ ٣١ : ٦-٧ ؛ ٤٠ : ٣ ؛ ٥٥ : ٦-٩ ؛ ٥٨ : ٦-١١ ؛ ٥٩ : ٢٠-٣٠).
المتمثلة بشفاء الصمّ والعميان (٢٩ : ١٧-١٨ ؛ ٣٢ : ٣-٥ ؛ ٤٢ : ١٨-٢٠).
لقد بقيت أورشليم تعيسة لمُدّة طويلة بسبب خيانتها (٤٢ : ١٨-٢٥ ؛ ٤٣ : ٢٢ -
٤٤ : ٥ ؛ ٤٤ : ٢١-٢٣ ؛ ٤٨ : ١-١١ ؛ ٤٨ : ١٧-١٩ ؛ ٥٠ : ١-٢ ؛ ٥١ : ١-٣-
١٠ ؛ ٥٥ : ٦-٩)، لكنّها تعترف اليوم بأخطائها (٤٢ : ٢٤ ؛ ٥٣ : ٤-٦ ؛ ٥٩ : ١٢-١٥ ؛ ٦٣ : ٤-٦ ؛ ٤٠ : ٢ ؛ ٥٠ : ١ ؛ ٥٨ : ١ ؛ ٥٩ : ١-٤ ؛ ٦٣ : ١٠).
نشير إلى أنّ عدّة نصوص تقدّم التوبة كثمرّة أكثر ممّا هي مجهود إراديّ: إنّها،
برؤيتها للغفران (٣٣ : ٢٤ ؛ ٤٣ : ٢٢-٢٨ ؛ ٤٤ : ٢٢ ؛ ٥٧ : ١٩-١٤) الممنوح مجاناً (٤٥ : ١٣ ؛ ٤٨ : ٦-١٠ ؛ ٥٢ : ٣ ؛ ٥٥ : ١-٢) سوف
تغيّر صهيون حياتها (٢٩ : ٢٢-٢٤). ولأنّه، أبعد من المنظور (٤٠ : ٢٧ ؛
٤٩ : ١٤ ؛ ٥٨ : ٣)، لم يتوقّف يهوه أبداً عن حبّ شعبه (٤٣ : ٤ ؛ ٤٦ : ٣-٤ ؛ ٤٩ : ١٥-١٦ ؛ ٥٤ : ٦-١٠).

هذا المنهج يقرأه المؤلّف في كتاب أشعيا الثاني الذي حُرّر قبل قرنٍ تقريباً، لكنّه يرى بداياته في أشعيا الأوّل الذي يتحدّث عن سقوط صهيون وعن شروط تجدّدها (إقرأ خاصّة ١ : ٢١-٢٦). يجمع الكتابين بواسطة سلسلة من الإضافات، من بينها

على الأخصّ "المفصل" أش ٤٠ : ١-٣ و ٥. إنّه، في هذا السياق، يجب أن نفهم سبب "الأمور الأولى" التي حصلت و"الأمور الجديدة" التي ينبغي أيضًا أن تحصل (٤٢ : ٩؛ ٤٣ : ١٨-١٩؛ ٤٨ : ٣): "الأمور الأولى" تختصّ بتعاسة أورشليم وهي معلنة في الفصول ١-٣٩ وقد عاشها اليهود بألم منذ عهد نبوخذ نصر، و"الأمور الجديدة" ينبغي أن تُحدّد بعهد السعادة الذي دشّنه نحemia. ويبدو أن الكاتب نفسه قد أدخل عددًا من الإضافات إلى أشعيا الأوّل. لنأخذ نماذج ثلاثة:

- لقد سُرح التشكّي من فساد "المدينة الوفيّة" (١ : ٢١-٢٦) بإضافة آ ٢٧ التي تستعير من هذا المقطع سبب العدالة (في الآيتين ٢٦ و ٢٧ نجد كلمة *ṣèdèq*) وتعلم رسالة الخلاص لصهيون. نشير إلى التوازي بين "صهيون" و"الذين يعودون" (*šābèyāh*) أو الذين يتوبون؛ أنظر في هذا الخطّ ٥٩ : ٢٠.

- القول النبويّ حول الميثاق الذي أبرم مع الشبول والموت (٢٨ : ١٤-١٨) قد استُكمل في وسطه بالآيتين ١٦-١٧ أ، التي تحدّثت عن "حجر الزاوية" الموضوع من قبل يهوه في صهيون، مع هذا التعليق: "الذي يؤمن لن يتزعزع". كما يوحي به التوازي في مز ١١٨ : ٢٢، يمثّل هذا الحجر دون شك جماعة صهيون المؤمنة و"الملتحنة" (*bohan*)، كما هو حال المؤمنين المضطهدين في مز ١٧ : ٣ و ٢٦ : ٢. يبدو أنّ القول الأصليّ كان يدين "هذا الشعب المتواجد في أورشليم" (آ. ١٤)؛ الإضافة تُصحّح عندما تحدّثت عن الوضع الذي لا يتزعزع لجماعة صهيون. نشير إلى تقارب آ ١٧ أ مع ١ : ٢٧.

- يتوجّه أش ٣٠ : ١٩-٢٦ إلى "شعب صهيون الذي يسكن أورشليم" (آ ١٩)، ويعلن له أنّ يهوه قد قرّر أن يعفو عنه، رغم خيائته (هذا مذكور في آ ١٢-١٧). حتّى لو لم يكن التعبير دائمًا متجانسًا، سلاحظ، ليس فقط لاهوت الغفران الذي هو من مؤلف "الكتاب الكبير" لأشعيا، بل أيضًا نقاط اتصال عديدة مع الفصول ٤٠-٦٦ (فلنقارن آ ١٩ أ مع ٦٥ : ١٩؛ وآ ١٩ ب مع ٥٨ : ٩، إلخ).

باختصار، يبدو أنّ "الكتاب الكبير" لأشعيا هو من وضع شاهد على إصلاح نحemia، والذي يرى في هذا الحدث المنعطف الأكبر في تاريخ أورشليم. حتّى يؤلّف الكاتب كتابه، يستعيد أشعيا الأوّل ويغنيه ببعض الإضافات، ويستعيد أيضًا المجموعة اللاهوتيّة-السياسيّة لأشعيا الثاني ويغنيه بوفرة. ثمّ يتوّج عمله بقسم آخر (٥٦-٦٦*)

مستوحى من الفصلين ١ و ٢. حتى الفصل ٦٢، لدينا الانطباع أن أشعيا الثالث يتبع خطوة خطوة تطوّر أفكار المقطع ١: ٢ - ٢: ٥:

- إنَّ ٥٦: ٩ - ٥٧: ٢ يقابل ١: ٢-٣: الإبلاغ عن خطيئة إسرائيل الذي ليس عنده لا معرفة ولا ذكاء قد انقلب ضدَّ الأعيان والوجهاء الذين لا يهتمون ببؤس البار.

- إنَّ ٥٧: ٣-١٣ يقابل ١: ٤: إنَّ خطيئة "ذرية الأشرار" التي تكره الله هي مطابقة لممارسات العبادة الوثنية من قبل الذين لا يلجأون لإله إسرائيل.

- إنَّ ٥٧: ١٤-٢٠ يقابل ١: ٥-٧: بالرغم من سيرة الشعب السيئة؛ يجب الوعد بالشفاء على الجراح والأحزان التي ترمز إلى شقاء إسرائيل.

- إنَّ ٥٨: ١-١٤ يقابل ١: ١٠-٢٠: إنَّ عدم جواب الله على شعائر إسرائيل قد قرئ كدعوة إلى التوبة.

- إنَّ ٥٩: ١-١٥ أ يقابل ١: ٢١-٢٣: لقد أُطلق ضلال "المدينة المؤمنة" ثانية على طريقة الاتهام وعلى طريقة الإقرار في الوقت نفسه.

- إنَّ ٥٩: ١٥ب-٢٠ يقابل ١: ٢٤-٢٥: هذا الوضع يثير، في النصين، سخط يهوه الذي يسحق خصومه.

- إنَّ ٦٠-٦٢ يقابل ١: ٢٦-٢٧ + ٢: ٢-٥: لقد وُسع الوعد بالخلاص المعطى لصهيون من خلال استعادة عناصر متنوعة (الاسم الجديد، حجّ الشعوب، الافتداء، النور). يشكّل هذا القسم ذروة الكتاب.

يستعيد ابتهاج أش ٦٣: ٧ - ٦٤: ١١ هو أيضًا أسباب أساسية عدّة من أش ١ وعلى الأخص من الآيتين ٢-٣. في الواقع، إنَّ الصلاة موجهة إلى يهوه من قبل أبناء (٦٣: ٨) ينادون بأبهم (٦٣: ١٦ أ و ١٦ب؛ ٦٤: ٧)، ويتوسّلون إليه أن يرحمهم بالرغم من أخطائهم (٦٣: ١٠ و ١٧؛ ٦٤: ٤-٨)؛ أنظر أيضًا إعادة العبارة "شعبي" (١: ٣؛ ٦٣: ٨؛ إقرأ أيضًا "شعبك المقدّس"، ٦٣: ١٨؛ و"شعبك"، ٦٤: ٨)، وانظر أيضًا إعادة سبب التعاسة (١: ٧ أ و ٧ب؛ ٦٤: ٨ *šemāmāh*). تتطابق أورشليم مع المذنبين في أش ١، وتطلب من الله أن يرحم الذين هم دائمًا أبناءها. بالنسبة إلى الوعود التي تجاوب على هذا التوسّل، هي تُستكمل في الرؤية المصمّمة في ٢: ١-٥: نحو

أورشليم يتّجه (٢: ٢) السلام ومجد الأمم (٦٦: ١٢).

هذا يبدو وكأنّه يشير إلى أنّ أشعيا ثالثاً مستقلاً لم يوجد أبداً! منذ بدايتها، حُرّرت هذه الفصول (٥٦-٦٦)، ليس فقط تبعاً لـ أش ٤٠-٥٥، ولكن أيضاً لـ أش ١-٣٩. وهكذا، يجب التخلّي عن النظريّة الكلاسيكيّة التي بموجبها أش ٦٥-٦٦ قد يعرض رسالة نبيّ من حقبة العودة من السبي: نحن، بالأحرى، أمام إنتاج أدبيّ، مخصّص لإطالة الرسالة الموجودة في أش ١-٥٥*^(٣٤) ومرتبطة بتأليف "الكتاب الكبير" لأشعيا^(٣٥).

٥- الإصدار الجديد للكتاب في عهد عزرا

يأخذ "الكتاب الكبير" لأشعيا بنيته النهائيّة في عهد نحميا، لكنّ التأليف لم ينته بعد. منذ هذه الفترة، يمكننا الافتراض أنّ إعادة القراءات اللاحقة لإنتاج "الكتاب الكبير" سوف تنقح مجموعة الفصول الـ ٦٦.

في سنة ٣٩٨، عندما استعادت الجارة مصر استقلالها وبدأت تهّدّ الأمبراطوريّة الفارسيّة، أرسل أرتخششتا الثاني عزرا إلى أورشليم مع صلاحيّات واسعة. يروي السفر الذي يحمل اسمه (عز) عن إصلاحه للزيجات (عز ٩-١٠) مع الإبعاد الإجباريّ للنساء "الغريبات"؛ هؤلاء النساء ممكن أن تكنّ من السامرة التي يعتبر عزرا سكّانها كوثنيّين (عز ٤: ١-٣). تُقضي السلطة الجديدة، على ما يبدو، الأعيان الذين يحكمون البلد بروح نحميا، وتعتمد على الشعب الصغير الأكثر تديّناً؛ يمكننا التحدّث عن ثورة سياسيّة، اجتماعيّة ودينيّة. يطال التغيير الهيكل الذي يستفيد من مشاركة مجموعة كبيرة من الكهنة واللاويّين، الذين، بدورهم، أعطوا أهميّة جديدة لتقديم الذبائح والعبادة. هذه المجموعة من الخطوات كانت مموّلة بواسطة إصلاح ضريبيّ^(٣٦). نعرف ذلك لأنّ تلك التغييرات لم تكن لترضي الجميع؛ فلكي يرضى المشاكسون، دعاهم عزرا إلى الانضمام إلى النظام الجديد، وعمل على كتابة أو إعادة كتابة أدب شائع وكبير يحتوي

(٣٤) للقيام بذلك، قد يكون الكاتب استعمل إحدى المجموعات القديمة.

(٣٥) الاستشهاد بنحميا واضح في ١٢: ٥٨: من غيره يمكن تسميته "مصلح الثغرات"؟

(36) Cf. J. VERMEYLEN, « La réforme de Josias à l'ombre d'Esdras », *Lumière et Vie* 291 (2011) 49-61.

على التوراة، مجموعة يشوع-ملوك^(٣٧)، وبعض الكتب النبوية^(٣٨)، التي منها كتاب أشعيا.

إنّ المبدأ سهلٌ: تتوافق الانتقادات التي قام بها الكاتب ضدّ مسؤولي أورشليم أو الإعلان عن تعاستهم مع النظام القديم؛ أمّا الوعود فتشير إلى انتصار عزرا. لمستحيلٌ هنا إعطاء لائحة بهذه الإضافات، لأنّها تقتصر غالبًا على أمور بسيطة ترتكز على النصّ الموجود أو تشرحه. إليكم بعض النماذج:

هذا مقطع له قيمة رمزيّة: النحيب على سقوط أورشليم (أش ١ : ٢١-٢٦). في الإصدار السابق يروح نحما، قد زيدت آ ٢٧ التي تنسب تجديد المدينة إلى مجهود أدبيّ (آ ٢٧)، إستقامة، عدالة). يزيد الإصدار الجديد، على ما يبدو، أربعة عناصر جديدة (آ ٢١ ب، ٢٣ ب، ٢٥ أ، ٢٨). الحكّام القدامى قد قدّموا كقتلة (آ ٢١ ب)، بل أيضًا كخطأة، متخلّين عن الله^(٣٩) الذي سوف يُهلكهم (آ ٢٨). يُظهر الترويح من قبل عزرا الطبقة الحاكمة في النظام القديم ليس فقط كطاغية على الضعفاء (آ ٢٣ ب) بل أيضًا كلاً دينيّة، في وقت يُجلّ النظام الجديد الهيكل والذبائح. لهذا السبب ضربها يهوه (آ ٢٥ أ)، وهذا ما سيسمح لإسرائيل بأن تعود "المدينة الأمانة" حسب الأصول القديمة. يُدخل المؤلّف نفسه في أش ٤٠ : ٤ سبب بلبلة النظام الكونيّ الذي يتلاءم مع النظام الاجتماعيّ المفتعل من قبل عزرا:

كُلُّ وادٍ يَرْتَفِعُ،
وكُلُّ جَبَلٍ وتَلٌّ يَنْخَفِضُ،
والبارزُ يَقْوَمُ، ووَعْرُ الطَّرِيقِ يَصِيرُ سَهْلًا.

في النصّ الأصليّ (إصدار من زمن نحما أش ٤٠ : ١-٣ و ٥)، كان صوت يدعو

(37) Cf. J. VERMEYLEN, « Les deux 'pentateuques' d'Esdras », *VT* 62 (2012) 248-275.

(٣٨) رج J. VERMEYLEN، « La grande inversion » (سيصدر قريبًا).

(٣٩) إنّ العبارة مقتبسة من آ ٤. وهكذا يُفهم اللوم الموجّه إلى إسرائيل في آ ٢-٤ كاستهدافٍ للقادة غير الكفوئين الذين طردهم عزرا.

إلى "تمهيد طريق الرب" (آ ٣)، وهذا يعني "العيش حسب شريعة الرب" (٤٠)، ممّا كان سيسمح لكلّ بشر أن يعاين مجد الله (آ ٥). في هذه المجموعة الصغيرة، تبدو آ ٤ وكأنّها عنصر مضاف يشرح على المستوى العاموديّ (البارز، *mīšōr*) صورة الطريق المستقيمة (قوم، *yašrū*، من جذر *yšr* نفسه) في آ ٣، وكأنّ تصميم يهوه كان بأن يُخفض ما هو مرتفع ويرفع ما هو في الأسفل. بماذا يفكّر الكاتب؟ إنّ كلمة 'gēy'، "واد"، تعيد حتمًا إلى القول النبويّ حول "التاج كبرياء سكارى إفرائيم، القائم على الوادي الخصب" (أش ٢٨: ١-٤، هذه العبارة تحضر في الآيتين ١ و ٤). إنّها الطبقة الحاكمة المتكبّرة في السامرة التي سترمى أرضًا (آ ٢). إنّ لتسمّة الآية صدئ في خطبة النبيّ حول إذلال الكبرياء البشريّ في أش ٢: ١٢-١٧، مع الجذر نفسه *ns'*، "يرتفع" (٢: ١٢ و ١٣ و ١٤)، الأسماء نفسها، *har*، "جبل" (٢: ١٤) و *gib'āh*، "تلّ" (٢: ١٤)، والفعل نفسه *sāp̄hal*، "خفض"، "هدم" (٢: ١٢ و ١٧) (٤١). يعيدنا موضوع الأودية المرتفعة والجبال المنخفضة إلى الثورة الاجتماعيّة والسياسيّة التي قادها عزرا.

ليست حالة أش ٤٠: ٤ فريدة. دون التعبير عن حركة ذات وجهين، هناك مقاطع عديدة تبدو وكأنّها قد وُضعت من قبل المؤلّف نفسه تتحدّث عن عمل يهوه حول النظام الكونيّ سواء بمعنى سلبّي (١٣: ١٠-١٣؛ ٤٢: ١٥-١٧؛ ٤٤: ٢٧؛ ٥٠: ٢ب-٣)، أم بمعنى إيجابّي (٣٣: ٥-٧؛ ٤١: ١٨-٢٠؛ ٤٣: ٢٠؛ ٥١: ٣). هذه التحوّلات الكونيّة هي مقترنة باضطرابات تضرّ بالبشريّة: عقوبة الخارجين عن الشريعة (١٣: ١١، *resā'īm* تشير هذه اللفظة إلى اليهود القليليّ الممارسة)، والذين يتميّزون بغطرستهم (13: 11، *gā'ôn. gé'ût*)؛ شفاء الأعرج والأخرس (٣٥: ٦)؛ قمع الوثنيّين (٤٢: ١٧)؛ والخلاص الممنوح لشعب الله (٤٣: ٢٠). في الخط

(40) Cf. H. SIMIAN YOFRE, « Exodo en Deuteroisaías », *Bib* 61 (1980) 530-553, spéc. p. 534-537.

تحضّر آ ٣١: ٥٧؛ ١٤ التي تستخدم العبارات نفسها وتتحدّث بدون لبس عن التوبة (رج آ

١٥-١٩). بالرغم ممّا كتب، لا يتحدّث المقطع عن "خروج جديد".

(٤١) يظهر الفعل أيضًا في الآيتين ٩ و ١١ اللتين يمكن أن تكونا قد أُضيفتا في عهد عزرا.

نفسه، تجدر الإشارة إلى نصّين لا يشيران إلى الكون بل فقط إلى العمل الإلهي الذي يعني البشر: في أش ٢: ١١ (تفسير ثانويّ للآية ١٧) يتعارض تمجيد يهوه مع تحقير العجرفة الإنسانية؛ يتغنّى أش ٢٦: ٥-٦ بسقوط سكّان المرتفعات والمدينة الشامخة التي سيدوسها الفقراء بأرجلهم. في كلّ مرّة يبدو الانقلاب الكونيّ كإطار أو صورة لتغيير الطبقات الإنسانيّة.

تُدخل مدرسة عزرا في الكتاب عدّة أناشيد للنصر تحتفي بحضور يهوه في مدينته المقدّسة، بهزيمة المتكبرين وبسلطة معلّم أورشليم الجديد: ١٢: ١-٦؛ ٢٥: ١-٥ و ٩-١٢؛ ٢٦: ١-٦؛ ٤٢: ١٠-١٣؛ ٤٤: ٢٣؛ ٤٨: ٢٠-٢٢.

يعود أش ٥٨ في الأساس إلى الكتابة بروح نحميا (آ ١٢ تشير إلى ذلك): إنّ الصوم الذي يروق ليهوه لا يقوم على اتّباع قانون غذائيّ، بل في أخلاقيّة المشاركة (آ ٣ أو ٥-٩ و ١١-١٢ و ١٤). مؤسس مدرسة عزرا يفهم الخطبة بمعنى إدانة النظام القديم (الآيتان ١-٢) الذي يتميّز بعنفه (الآيتان ٣-٤)، والأمر بمناصرة المستضعف (الآيتان ٩-١٠)، واحترام يوم السبت (آ ١٢-١٤). بتعبير آخر، إنّ اتّباع القوانين اليوم تتقدّم على الأخلاقيّات، ممّا يتوافق وعالم الهيكل.

يتضمّن أشعيا الثاني بعض النصوص التي تتحدّث عن صناعة أصنام غير قادرة على الخلاص (٤٠: ١٦-٢٠؛ ٤١: ٦-٧؛ ٤٤: ٩-٢٠؛ ٤٥: ٢٠؛ ٤٦: ٥-٧؛ ٤٨: ٥). هناك مقاطع تشبهها، وعدد آخر ينتمي دون شكّ إلى الطبقة الأدبيّة ذاتها، نقع فيها على المواضيع التالية:

- تحقير صانعي الأصنام (٤٥: ١٦-١٧)
- إنهيار بال ونبو (٤٦: ١-٢)
- الانتصار العابر للوثنيّين (٤٠: ٢٤-٢٥)
- المجد الذي لا يتقاسمه يهوه مع الأصنام (٤٢: ٨ و ٤٨: ١١).
- عجز آلهة الوثنيّين عن إعلان المستقبل (٤١: ٢١-٢٤ و ٢٦-٢٩؛ ٤٣: ٩-١٢؛ ٤٤: ٦-٨؛ ٤٥: ٢١-٢٥؛ ٤٧: ١٢-١٥).

في أشعيا الأول، تُظهر عدّة إضافات الاهتمامات نفسها: الجدل ضدّ العرافة (٨: ٢٣-١٩)، وعبادة الأوثان (٢: ١١ و ١٨-١٩). سلسلة أخرى من الإضافات -نلاحظ بينها روابط متعدّدة- تتعلّق بالنبوءات ضدّ الأمم: ١٠: ١٥-١٩ (أشور)؛ ١٤: ٢٢-٢٣ (بابل)؛ ١٤: ٣٠ (فلسطين)؛ ١٥: ٩ و ١٦: ١٣-١٤ (موآب)؛ ١٩: ١٦-١٧ (مصر)؛ ٢١: ١٦-١٧ (قيدار)؛ ٢٢: ٢٤-٢٥ (إلياقيم)؛ ٢٣: ١٧-١٨ (صور). إنّ الطابع المنظّم لهذه الإضافات، التي تختصّ بشعوب عديدة فقدت كلّ تأثير في زمن الكاتب، يدلّ على أنّه يشير^(٤٢)، في الحقيقة، إلى الوثنيّة التي يمثّلها بنظره "الملحدون" من أصل يهوديّ (٢٦: ١٠؛ ٣١: ٢؛ ٣٢: ٦-٨؛ ٣٣: ١٣-١٦؛ ٤٨: ٢٢؛ ٥٧: ٢١). تعود عناصر عدّة، مضافة إلى أشعيا الثالث، إلى النسخة ذاتها، دون شكّ؛ فنحن نجد فيها الإعلان عن الدينونة الإلهيّة للملحدين (٥٧: ٢١)، وللوثنيّين (٦٥: ٦-٧ و ١١-١٥)، وللذين يمتقنون المؤمنين (٦٦: ٥-٦)، ولأدوم (٦٣: ١-٦).

٦- التحريرات الأخيرة للكتاب في العهد الهلينيّ

بعد عهد عزرا، يبدو أنّ كتاب أشعيا لم يعد مادّة لإعادة قراءات شاملة، مع ذلك، تلقى إضافات عدّة محدّدة في العهد الهلينيّ.

تلعب عدّة نصوص، موزّعة على الأقسام الثلاثة الكبرى للكتاب، أنّ الشعوب الوثنيّة ستهتدي إلى يهوّه، ستسبّحه في صهيون، وستخضع لإسرائيل: ١٤: ١-٢؛ ١٨: ٧؛ ١٩: ١٨-٢٥؛ ٤٥: ١٤؛ ٤٩: ٢٢-٢٣؛ ٦٦: ١٨-٢١؛ أنظر أيضًا ٦١: ٥-٦، كذلك ٢٥: ٦-٨ و ٥٦: ٨ حيث لا ذكر لمسألة التسلّط. يوجد، بين هذه النصوص،

(٤٢) يحوّل أش ١٠: ١٥ الصورة في ٤٥: ٩ (التي تعود إلى النشرة في عهد نحemia) ضدّ آشور؛ تفترض إعادة القراءة هذه أنّ الكاتب يعرف أشعيا الثاني. أنظر أيضًا إعلان دينونة موآب (٢٥: ٩-١٢) وأدوم (٣٤: ١-١٧ بالمقارنة مع ٦٣: ١-٦ الذي يوضع دون شكّ في المستوى الأدبيّ ذاته). إذا كانت العبارة مختلفة تمامًا في أش ١-٣٩ و ٤٠-٥٥، فهذا يعود قبل كلّ شيء إلى أنّ الكاتب كان يعمل في أشعيا الأوّل انطلاقًا من مادّة تشتمل على عدد وفير من الأقوال حول الأمم، في وقت كانت هذه الأقوال غير معروفة من أشعيا الثاني.

بعض الروابط؛ على سبيل المثال، إنَّ يربط ١٤: ١-٢؛ ٤٩: ٢٢؛ ٦٦: ٢٠ بين توبة الشعوب الوثنيَّة وتجمُّع يهود الشتات (أنظر ٥٦: ٨). علاوة على ذلك، نلاحظ الأهميَّة المعطاة لمصر (١٨: ٧؛ ١٩: ١٨-١٨: ٢٥؛ ٤٥: ١٤) التي وُضعت بموازاة آشور. يسمح هذا الأمر بمعرفة تاريخ هذه الإضافات، ألا وهو الزمن الذي كانت فيه الأمبراطوريتان، اللاجين في مصر والسلوقيون في سوريا، تتقاسمان الشرق الأدنى. بما أنَّ الإصرار يقع خاصَّة على إذعان مصر، فمن الأفضل أن نفكِّر بالقرن الثالث، حين كانت اليهوديَّة تؤلَّف جزءًا من أمبراطوريَّة البطالسة.

تسجِّل مجموعة ثانية من الإضافات في خطِّ المجادلة العدوانيَّة ضدَّ السامرة: ١: ٢٩-٣١؛ ١٧: ١٠-١١؛ ٢٧: ١٠-١١؛ ٢٨: ٢؛ ٥٧: ٥؛ ٦٥: ٣-٧؛ ٦٦: ٣ و١٧. إنَّهم، بدون شكِّ، السامريُّون المتَّهمون بممارسة عبادة الطبيعة المناقضة حتمًا لديانة يهوه.

إنَّ إعادة قراءة كتاب أشعيا الأخيرة في القرن الثاني تُدخل إليه نظرة رؤيويَّة؛ أنظر خاصَّة ٢٤: ١٦ ب و ٢١-٢٣؛ ٢٦: ١٩؛ ٢٧: ١؛ ٢٩: ١١-١٢؛ ٦٠: ١٢ ب و ١٩-٢٠؛ ٦٦: ١٥-١٦ و ٢٢.

الخاتمة

إنَّ القصة الأدبيَّة لكتاب أشعيا هي ثمرة جهد غير منقطع من قراءة وتفسير المؤلِّفات القديمة الموروثة عن الأجيال القديمة. مرَّة بعد مرَّة، أُعيد إصدار الكتاب مع ملحقات بهدف إعطاء شرعيَّة لسلطة متنازع حولها. من ناحية أخرى، كلُّ مرَّة تظهر مسألة حيويَّة في الجماعة المؤمنة، كانت قراءة المؤلِّفات الأكثر قدمًا تضيء الخبرة المكتسبة. وهذه الخبرة، كانت بدورها تدعو إلى فهم مجموعة أقوال النبيِّ بطريقة متجدِّدة. وهكذا، إنَّ كتاب أشعيا هو شاهد على المباحثات والمسائل التي واجهت المغامرة الروحيَّة لشعب يهوذا، ومن ثمَّ لليهود بشكل عام، من القرن الثامن حتَّى القرن الثاني ق. م؛ مع ذلك، يبقى هناك غموضٌ كبير؛ ويبقى بابُّ البحث مفتوحًا.

Bibliographie

- ACKROYD P.R., "Isaiah 36–39 : Structure and Function", dans W.C. DELSMAN *et al.* (dir.), *Von Kanaan bis Kerala*. FS J.M.P. van der Ploeg (AOAT, 211), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1982, pp. 3-21.
- ALBERTZ R., "Das Deuterojesaja-Buch als Fortschreibung der Jesaja-Prophetie", dans E. BLUM *et al.* (dir.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn, 1990, pp. 241-256.
- BECKER U., "Tendenzen der Jesajaforschung 1998-2007 », *TheolRunds* 74 (2009) 96-128.
- BERGES U., "Das Jesajabuch als Jesajas Buch. Zu neuesten Entwicklungen in der Prophetenforschung", *TheolRev* 104 (2008) 3-14.
- BEUKEN W.A.M., *Isaiah II* (HCOT), Louvain, 2000, p. 71.
- COBB W.H., "On Integrating the Book of Isaiah", *JBL* 20 (1901) 77-100.
- _____, "The Integrity of the Book of Isaiah", *Bibliotheca Sacra* 39 (1882) 519-574.
- CORTESE E., « Isaia oggi. Tappe della ricerca. Bilanci e teologia », *Lateranum* 70 (2004) 279-291.
- DE LAGARDE P.A., *Symmicta*, t. 1, Göttingen, 1878, p. 142.
- HAYES J.H. et IRVINE S.A., *Isaiah. The Eight-Century Prophet. His Time and His Preaching*, Nashville, 1987, p. 372.
- HÖFFKEN P., *Jesaja. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt, 2004.
- KRATZ R.G., *Kyros im Deuterojesaja-Buch* (FAT, 1), Tübingen, 1991.
- MARGOLIOUTH G., "Isaiah and Isaianic", *The Expositor* 9 (1910) 525-529.
- MATHEWS C.R., *Defending Zion. Edom's Desolation and Jacob's Restoration (Isaiah 34–35) in Context* (BZAW, 236), Berlin-New York, 1995, pp. 171-178.

- McGINNIS Claire M. and TULL Patricia K., "Remembering the Former Things: The History of Interpretation and Critical Scholarship", dans Claire M. McGINNIS et Patricia K. TULL (dir.), *As Those Who Are Taught*. The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL (Symposium, 27), Atlanta, GA, 2006, pp. 1-27.
- MELUGIN R.F., *The Formation of Isaiah 40–55* (BZAW, 141), Berlin-New York, 1976, pp. 176-178.
- MOWINCKEL S., *Jesaja disiplene*, Oslo, 1926
- NORTH C.R., "The 'Former Things' and the 'New Things' in Deutero-Isaiah", dans H.H. ROWLEY (dir.), *Studies in Old Testament Prophecy*. FS Th.H. Robinson, Édimbourg, 1950, pp. 111-126.
- SCHEARING Linda S. & McKENZIE Steven L. (dir.), *Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism* (JSOTS 268), Sheffield, 1999.
- SEITZ C.R., *Zion's Final Destiny. The Development of the Book of Isaiah. A Reassessment of Isaiah 36–39*, Minneapolis, MN, 1991.
- SIMIAN YOFRE H., « Exodo en Deuteroisaias », *Bib* 61 (1980) 530-553, spéc. p. 534-537.
- SMELIK K.A.D., "Distortion of Old Testament Prophecy. The Purpose of Isaiah xxxvi and xxxvii", dans COLL., *Crises and Perspectives* (OTS, 24), Leiden, 1986, pp. 70-93.
- SWEENEY M.A., "The Book of Isaiah in Recent Research", *CR: BS* 1 (1993) 141-162.
- TATE M.E., « The Book of Isaiah in Recent Study », dans J.W. WATTS et P.R. HOUSE (dir.), *Forming Prophetic Literature*. FS J.D.W. Watts (JSOTS, 235), Sheffield, 1996, pp. 22-56.
- TOMASINO A.J., "Isaiah 1.1–2.4 and 63–66, and the Composition of the Isaianic Corpus", *JSOT* 57 (1993) 81-98.
- VERMEYLEN J., « Des rédactions deutéronomistes dans le livre d'Ésaïe ? », dans J.-D. MACCHI *et al.* (dir.), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (LMB, 64), Genève, 2012, pp. 145-187.

_____, « Hypothèses sur l'origine d'Isaïe 36–39 », dans J. VAN RUITEN et M. VERVENNE (dir.), *Studies in the Book of Isaiah*. FS W.A.M. BEUKEN (BETL, 132), Louvain, 1997, pp. 95-118.

_____, « La réforme de Josias à l'ombre d'Esdras », *Lumière et Vie* 291 (2011) 49-61.

_____, « Le motif de la création dans le Deutéro-Isaïe », dans L. DEROUSSEAU (dir.), *La Création dans l'Orient Ancien* (LecD, 127), Paris, 1987, pp. 183-240.

_____, « Les deux 'pentateuques' d'Esdras », *VT* 62 (2012) 248-275.

_____, *Jérusalem centre du monde* (LecD, 217), pp. 34-60.

WILLIAMSON H.G.M., "Recent Issues in the Study of Isaiah", dans D.G. FIRTH et H.G.M. WILLIAMSON (dir.), *Interpreting Isaiah. Issues and Approaches*, Nottingham-Downers Grove, IL, 2009, pp. 21-39.

_____, *The Book Called Isaiah – Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford, 1994.

YOUNG E.J., *Who Wrote Isaiah ?*, Grand Rapids, IN, 1958.

نشيد العبد الرابع

البروفسور جاك فارمايلان

تعريب الأب أنطوان الأحمر

كان لنشيد العبد الرابع (أش ٥٢ : ١٣-٥٣ : ١٢)^(١) دورًا بارزًا في الفكر الكريستولوجي في بدايات المسيحية^(٢)، ومن المرجح أن يكون يسوع قد قرأ فيه مصيره. اشتهر هذا النشيد بصعوبته، وهو الذي كان موضوع بحوث لا تحصى^(٣). لقد

- (1) Cet exposé reprend certains de ses éléments à une publication antérieure : J. VERMEYLEN, « Isaïe 53 et le ralliement d'Éphraïm », dans I. KOTTSIEPER *et al.* (dir.), « *Wer ist wie Du, Herr, unter den Göttern ?* » FS O. KAISER, Göttingen, 1994, pp. 342-354.
- (2) On sait que les lettres de Paul sont les documents chrétiens les plus anciens que nous connaissons. Deux fois, il rapporte une tradition qui lui est encore antérieure, et chaque fois il fait allusion au quatrième poème du Serviteur : 1 Co 11,23-25 parle de la Passion de Jésus à l'aide du verbe *paradidonai*, ce qui renvoie à Is 53,6.12 ; 1 Co 15,3-4 déclare que Christ est « mort pour nos péchés », ce qui correspond à Is 53,4-6.8.10-12. Voir à ce sujet P. GRELOT, *Les poèmes du Serviteur* (LecD, 103), Paris, 1981, pp. 140-145.
- (3) Voir en particulier : P. BEAUCHAMP, « Lecture et relecture du quatrième chant du Serviteur. D'Isaïe à Jean », dans J. VERMEYLEN (dir.), *The Book of Isaiah* (BETL, 81), Louvain, 1989, pp. 325-355 ; R.E. CLEMENTS, « Isaiah 53 and the Restoration of Israel », dans W.H. BELLINGER JR et W.R. FARMER (dir.), *Jesus and the Suffering Servant : Isaiah 53 and Christian Origins*, Harrisburg, PA, 1989, pp. 39-54, repris dans Id., *Jerusalem and the Nations. Studies in the Book of Isaiah* (HBM, 16), Sheffield, 2011, pp. 173-186 ; J.C. BASTIAENS, *Interpretaties van Jesaja 53*, Tilburg, 1993 ; Lytta BASSET, *Le pardon originel*, Genève, 1994, pp. 271-330 ; B. JANOWSKI et P. STUHLMACHER (dir.), *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte* (FAT, 14), Tübingen, 1996 ; COLL., *Le Serviteur souffrant (Isaïe 53)* (CahÉvSuppl, 97), Paris, 1996 ; B. JANOWSKI, *Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff* (SBS, 165), Stuttgart, 1997, pp. 67-96 ; H.-J. HERMISSON, « Das vierte Gottesknechtslied im deuterjesajanischen Kontext », dans Id., *Studien zu Prophetie und Weisheit. Gesammelte Aufsätze* (FAT, 23), Tübingen, 1998,

- عرض دافيد كلاينز^(٤) (David CLINES) قائمة مدهشة بالألغاز التي يحتويها المقطع:
- مَنْ هو العبد ("عَبْدٌ" في العبريّة، الذي يعني أيضًا "خادم" أو "عبد")؟ هل هو فرد أم جماعة؟
 - ما حقيقة آلامه؟ هل القصة سيرة حياة أم وصف رمزيّ^(٥)؟
 - هل يموت العبد (آ ٨-٩)، ويقوم من الموت (آ ١٠)؟ مرّة أخرى، ألا ينبغي أخذ مسألة الموت والحياة الجديدة من الناحية الرمزيّة؟
 - مَنْ المقصود بالـ "نحن" في آ ١-٦؟ تعدّدت الأجوبة على هذا السؤال: هل هم

pp. 220-240 ; J.M. VINCENT, *Das Auge hört. Die Erfahrbarkeit Gottes im Alten Testament* (BThSt, 34), Neukirchen-Vluyn, 1998, pp. 61-97 ; R. MEYNET, « Le quatrième chant du serviteur. Is 52,13-53,12 », dans *Gregorianum* 80 (1999), pp. 407-440 ; A. SCHENKER, *Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53)*. Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtslieder (SBS, 190), Stuttgart, 2001, pp. 109-122 ; Z. KUSTAR, *Durch seine Wunden sind wir Geheilt. Eine Untersuchung zur Metaphorik von Israels Krankheit und Heilung im Jesajabuch* (BWANT, 154), Stuttgart, 2002, pp. 160-204 ; A. SCHENKER, *Douceur de Dieu et violence des hommes. Le quatrième chant du serviteur de Dieu* (Connaître la Bible, 29), Bruxelles, 2002 ; J.W. ADAMS, *The Performative Nature and Function of Isaiah 40-55* (LHBOTS, 448), New York-Londres, 2006, pp. 173-209 ; R. HESKETT, *Messianism within the Scriptural Scrolls of Isaiah* (LHBOTS, 456), New York-Londres, 2007, pp. 133-224 ; P. MARTIN DE VIVIÉS, « Le deutéro-Isaïe (9) », dans *Esprit et Vie* 117/179 (2007), pp. 10-17 ; F. HÄGGLUND, *Isaiah 53 in the Light of Homecoming after Exile* (FAT II,31), Tübingen, 2008 ; E. BLUM, « Der leidende Gottesknecht von Jes 53. Eine kompositionelle Deutung », dans S. GEHRING et S. SEILER (dir.), *Gottes Wahrnehmungen*. FS H. Utzschneider, Stuttgart, 2009, pp. 138-159 ; Marta García FERNÁNDEZ, « *Consolad, consolad a mi pueblo* ». El tema de la consolación en Deuterocisaias (AnBibl, 181), Rome, 2010, pp. 235-292 ; U. BERGES, « Das vierte Lied vom Gottesknecht (Jesaja 52,13-53,12). Überlegungen zur aktuellen Debatte um die Symbolik des Kreuzes aus attestamentlicher Perspektive », dans *ZKTh* 133 (2011), pp. 159-174 ; Kristin JOACHIMSEN, *Identities in Transition. The Pursuit of Isa. 52:13-53:12* (VTSuppl, 142), Leiden-Boston, 2011.

(4) D.J.A. CLINES, *I, He, We and They. A Literary Approach to Isaiah 53* (JSOTS, 1), Sheffield, 1976, pp. 25-33

(5) Il pourrait utiliser le langage traditionnel des Psaumes, par exemple.

الشعوب والملوك (رج ٥٢ : ١٥)، أم تلاميذ العبد، أم إسرائيل؟ ولماذا غير هذا
الـ"نحن" (بيدو أنه غير) رأيه في العبد (آ ٤)؟

- من هم "الكثيرون" في ٥٢ : ١٣-١٥ و ٥٣ : ١١-١٢؟ هل هم وثنيون، أم يهود الشتات، أم وثنيون ويهود؟ هل الكلام دائماً على "الكثيرون" ذاتهم؟
- من وراء تألم العبد (من يؤلم العبد)؟ وكيف نوفق بين ٥٣ : ٣، ٧ (اضطهاد البشر له) مع آ ٤، ٦، ١٠ (يهوه يضرب العبد) و ١١ ب-١٢ (العبد يجلب الألم لنفسه)؟

في الحقيقة، تُطرح أسئلة مشابهة في شأن الأناشيد الأربعة (٤٢ : ١-٩؛ ٤٩ : ١-٩؛ ٥٠ : ٤-١١؛ ٥٢ : ١٣ - ٥٣ : ١٢)^(٦) ما هو مداهم بالتحديد؟ هل يجب عزلهم عن سياق النصّ في الفصول ٤٠-٥٥^(٧)؟ ما علاقتهم بما ورد في شأن العبد إسرائيل/ يعقوب (٤١ : ٨، ٩؛ ٤٤ : ١، ٢، ٢١؛ ٤٥ : ٤؛ ٤٨ : ٢٠)؟ من كتب هذه النصوص؟ هل تتكلم الأناشيد الأربعة كلّها على الشخص نفسه؟ هل هذا الأخير مجموعة^(٨) أم فرد؟ وفي الفرضية الثانية، هل الفرد هو شخصية تاريخية (كما اعتقد البعض، موسى، داود، إرميا والملك يواكيم، الملك صدقيّا، ششبصر، زوروبابل، قورش...)، أم أشعيا

-
- (6) Pour un état de la question, voir H. HAAG, *Der Gottesknecht bei Deuterocesaja* (Erträge der Forschung, 233), Darmstadt, 1985.
 - (7) Telle était la thèse, souvent reprise, de B. DUHM, *Das Buch Jesaja* (HK III/1), Göttingen, 1892 (2e éd., 1902, xiii.xviii).
 - (8) S'agirait-il d'Israël, comme le suggèrent Is 41,8-9 et d'autres passages d'Is 40-55 ? Cette hypothèse ne permet pas d'expliquer comment le Serviteur peut avoir à remplir une mission vis-à-vis de ce même Israël (49,5). En conséquence J. COPPENS, « Le serviteur de Yahvé, personnification de Sion-Jérusalem en tant que centre culturel des rapatriés », dans *ETL* 52 (1976), pp. 344-346, P. TERNANT, *Le Christ est mort pour tous. Du serviteur Israël au serviteur Jésus*, Paris, 1993, p. 85, ou A. LAATO, *The Servant of YHWH and Cyrus. A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40-55* (CBOTS, 35), Stockholm, 1992, p. 163, préfèrent parler d'un « Israël idéal » ou « fervent ». Pour BASTIAENS, *Interpretaties van Jesaja 53*, p. 93, le Serviteur serait une « personnalité corporative » : les textes viseraient un personnage déterminé, mais représentatif de tout le peuple ; nous nous trouverions à mi-chemin entre les interprétations collectives et les lectures individuelles.

الثاني،^(٩) أم المسيح الآتي؟^(١٠) هل الغموض حول هويّة العبد مقصود؟^(١١) الكلّ يعلم كم هي كثيرة التفسيرات.

لنبدأ برسم هيكلية النصّ كما هو في الكتاب المقدّس، مع الإشارة إلى بعض المقابلات المهمّة. سنرى بعدها أنّ النشيد كُتب على دفتين. أمّا المرحلة الثالثة من البحث، فستركّز على إدراج النشيد في إطار أدبيّ أوسع. عندها، سنحاول توضيح ما أراد كلّ من الكاتبين أن يعبر عنه، وننهي بمسألة التفسير الكريستولوجي للنشيد.

١. هيكلية النصّ والشخصيات فيه

تعدّدت الهيكليات المقترحة في الأبحاث الأخيرة، أبرزها تلك التي قدّمها كلود ليشرت (Claude Lichtert)^(١٢) وهي تلقي الضوء على مقابلات عدّة:

١٣. هُوَذَا عَبْدِي يُوفِّقُ يَتَعَالَى وَيَرْتَفِعُ وَيَتَسَامَى جِدًّا

١٤. كما أنّ كثيرين ذُعروا في شأنك، هكذا لم يُعدّ منظرُه منظرَ إنسان، وصورته صورة بني آدم

١٥. هكذا تنتفضُ أممٌ كثيرة، وأمامه يسُدُّ الملوِكُ أفواههم، لأنّهم رأوا ما لم يُخبروا به، وعابثوا ما لم يسمّعوا به

مَنْ الَّذِي آمَنَ بِمَا سَمِعَ مِنَّا، وَلِمَنْ كُشِفَتْ ذِرَاعُ الرَّبِّ؟

(9) Voir par exemple A.R. CERESKO, « The Rhetorical Strategy of the Fourth Servant Song (Isaiah 52:13–53:12) : Poetry and the Exodus-New Exodus », dans *CBQ* 56 (1994), pp. 42-55 ; HERMISSON, « Das Vierte Gottes-knechtslied », pp. 22-25.

(10) Telle est l'hypothèse traditionnelle.

(11) CLINES, *I, He, We and They*. Voir dans le même sens Lytta BASSET, *Le pardon originel*. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner, Genève, 1994, pp. 290-294 : dans la succession des poèmes du Serviteur, on passe insensiblement du collectif à l'individuel ; cependant il est essentiel que l'énigme reste ouverte, car c'est elle qui oblige à creuser le sens.

(12) C. LICHTERT, *Étude du quatrième poème du Serviteur Is 52,13–53,12*. Analyse rhétorique, diss. P.U. Gregoriana, Roma, 1996, p. 57 ; la traduction est la sienne, avec quelques modifications. BASTIAENS, *Interpretaties van Jesaja 53*, pp. 37-39, propose un plan semblable. Voir aussi CERESKO, « The Rhetorical Strategy », pp. 50-54, qui souligne la construction concentrique de l'ensemble, avec le v. 5b pour milieu.

- ٢ . فَإِنَّهُ نَبَتَ كَفْرَعِ أَمَامَهُ، وَكَ، أَصْلٌ مِنْ أَرْضٍ قَاحِلَةٍ، لَا صَوْرَةَ لَهُ وَلَا بَهَاءً فَنَنْظُرُ إِلَيْهِ،
وَلَا مَنْظَرَ فَنَشْتَهِيهِ
- ٣ . مُزْدَرَى وَمَثْرُوكٌ مِنَ النَّاسِ، رَجُلٌ أَوْ جَاعٍ وَعَارِفٌ بِالْأَلَمِ، وَمِثْلُ مَنْ يُسْتَرُّ الْوَجْهَ
عنه^(١٣)، مُزْدَرَى فَلَمْ نَعْبَأْ بِهِ
- ٤ . لَقَدْ حَمَلَ هُوَ الْآمِنَا، وَاحْتَمَلَ أَوْ جَاعَنَا، فَحَسِبْنَا مَصَابِيًا، مَضْرُوبًا مِنَ اللَّهِ وَمُدَلَّلًا
- ٥ . طُعِنَ بِسَبَبِ مَعَاصِينَا، وَشِحِقَ بِسَبَبِ آثَامِنَا
نَزَلَ بِهِ الْعِقَابُ مِنْ أَجْلِ سَلَامِنَا، وَبِجُرْحِهِ شُفِينَا
- ٦ . كُنَّا ضَلَلْنَا كَالْغَنَمِ، كُلٌّ وَاحِدٌ مَالٌ إِلَى طَرِيقِهِ، فَأَلْقَى الرَّبُّ عَلَيْهِ إِثْمَ كُنَّا
٧ . عُومِلَ بِقَسْوَةٍ فَتَوَاضَعَ وَلَمْ يَفْتَحْ فَاهُ
كَحَمَلٍ سِيقَ إِلَى الذَّبْحِ، كَنَعَجَةٍ صَامِتَةٍ أَمَامَ الَّذِينَ يَجْزُو نَهَا، وَلَمْ يَفْتَحْ فَاهُ
- ٨ . بِالْإِكْرَاهِ وَبِالْقَضَاءِ أُخِذَ
فَمَنْ يُفَكِّرُ فِي مَصِيرِهِ؟ قَدْ انْقَطَعَ مِنْ أَرْضِ الْأَحْيَاءِ
وَبِسَبَبِ مَعْصِيَةِ شَعْبِي^(١٤) ضُرِبَ حَتَّى الْمَوْتِ
- ٩ . فَجُعِلَ قَبْرُهُ مَعَ الْأَشْرَارِ، وَضَرِيحُهُ مَعَ الْأَغْنِيَاءِ
مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَصْنَعْ عُنْفًا، وَلَمْ يَوْجَدْ فِي فَمِهِ مَكْرَ
- ١٠ . وَالرَّبُّ رَضِيَ أَنْ يَسْحَقَ ذَاكَ الَّذِي أَمْرَضَهُ
فَإِذَا قَرَّبَتْ نَفْسَهُ ذَبِيحَةً^(١٥) إِثْمَ يَرَى ذُرِّيَّةً وَتَطُولُ أَيَّامُهُ

(13) Le TM et la LXX proposent 'ammî, « mon peuple », tandis que le grand manuscrit d'Isaïe trouvée à Qumrân (1QIs^a) lit 'ammô, « son peuple ». Les commentateurs sont partagés entre les deux lectures.

(14) Le TM et la LXX proposent 'ammî, « mon peuple », tandis que le grand manuscrit d'Isaïe trouvée à Qumrân (1QIs^a) lit 'ammô, « son peuple ». Les commentateurs sont partagés entre les deux lectures.

(15) La forme *tāsîm* (2^e pers. ou 3^e pers. fêm. sing. de l'imparfait kal du verbe *šîm*, « poser ») ne s'accorde pas avec le masculin *nāphšô*. La solution la plus simple consiste à lire le masculin *yāsîm*, avec W.A.M. BEUKEN, *Jesaja deel Iib* (De Prediking van het Oude Testament), Nijkerk, 1983, pp. 190-191.

وَرَضِيَ الرَّبُّ بِنَجْحٍ عَنْ يَدِهِ

١١ . بِسَبَبِ عَنَاءِ نَفْسِهِ يَرَى التُّورَ وَيَشْبَعُ بِعَلْمِهِ

يُبْرِّرُ عَبْدِي الْبَارَّ الْكَثِيرِينَ وَهُوَ يَحْتَمِلُ آثَامَهُمْ

١٢ . فَلِذَلِكَ أَجْعَلُ لَهُ (الْكَثِيرِينَ) نَصِيبًا بَيْنَ الْعُظَمَاءِ، وَغَنِيمَةً مَعَ الْأَعْرَاءِ

لِأَنَّهُ أَسْلَمَ نَفْسَهُ لِلْمَوْتِ، وَأَحْصِيَ مَعَ الْعَصَاةِ

وَهُوَ حَمَلَ خَطَايَا الْكَثِيرِينَ، وَشَفَعَ فِي مَعْاصِيهِمْ^(١٦)

تشبه الهيكلية بشكل^(١٧) *menorah* "مَنُورَةٌ" تلك التي لكثير من النصوص البيبليّة

(16) En suivant 1QIs^a et la LXX ; le TM propose : « pour des révoltes ».

(17) Cette proposition me paraît préférable à celle de A. WÉNIN, « Le poème dit du 'Serviteur souffrant' (Is 52,13–53,12). Proposition de lecture », dans *La Foi et le Temps* 24 (1994), pp. 493-507, spéc. p. 496, repris dans Id., « Le Serviteur souffrant dans le Premier Testament », p. 14. Le poème serait structuré en quatre parties déterminées par les locuteurs :

A Le Seigneur annonce la victoire d'un Serviteur méprisé qui étonnera tout le monde (52,13-15)

B Le peuple est surpris et reconnaît que le Serviteur est juste et que lui-même est pécheur (53,1-6)

B' Le prophète reprend et médite sur la mort du Serviteur, puis prie Dieu pour qu'il l'agrée (57,7-10)

A' Le Seigneur répond à la prière : au-delà de la souffrance, le Serviteur sera comblé et sa médiation agréée (53,11-12).

La correspondance entre A et A' ne fait aucune difficulté. En revanche, l'attribution de 53,1-6 (B) et 7-10 (B') à deux locuteurs différents n'est fondée que sur un argument négatif : l'absence de la forme « nous », si importante aux vv. 1-6, à partir du v. 7. En réalité, rien n'impose un changement de locuteur. Deux détails de la proposition de Lichtert peuvent cependant être discutés, sans pour autant faire obstacle à l'ensemble : la liaison du v. 7aα au v. 6 et l'appartenance du v. 11aα au discours divin qui forme le cadre extérieur. En effet, le v. 6 emploie encore le « nous », mais non le v. 7 ; d'ailleurs le v. 7 paraît former une unité, avec l'inclusion de la même formule « et il n'ouvre pas sa bouche » dans la première et la dernière phrase. À partir du v. 11aβ, c'est YHWH qui prend la parole, alors qu'il est mentionné à la troisième personne au v. 10, mais rien n'indique dans le texte que le changement de locuteur s'effectue déjà au début du v. 11. La correspondance des verbes « voir » en 52,15 et 53,11 ne

الأخرى. محورها آ ٥ ب حيث الإعلان عن السلام والشفاء اللذين حصل عليهما
الـ"نحن" بفضل العبد.

مع بول بوشان (Paul BEAUCHAMP)^(١٨) نلاحظ صوتين: صوت يهوه الذي يتحدث
عن عبده (٥٢: ١٣-١٥ و ٥٣: أ b)، وصوت لـ"نحن" -غامض- يروي علاقته
بـ"هو" (٥٣: ٢-١١ أ a)، ويتساءل حول تلقي الخبر المعلن (٥٣: ١). نتوقف أولاً
عند الشخصيات في القسم المحوري، تلك التي يتحدث عنها الـ"نحن".

- الـ"هو" (أي العبد) الآتي من الارض القاحلة (٥٣: ٢)، والمسحوق بالمحنة (آ
٣-٧)، حُكم عليه وانقطع من أرض الأحياء (آ ٨)؛ وُضع في القبر (آ ٩)، لكن
"على يده" تنجح مشيئة يهوه (آ ١٠). هناك مقابلة بين "ذراع" يهوه (آ ١) وبين
"يده" (آ ١٠).

- الشخصية الرئيسية في الرواية هي الـ"نحن"، الذي يتحدث عن ارتداده، من
حين كان يحكم على الـ"هو" بناء على مظهره (آ ٢-٣) حتى الإقرار بأنه سُفي
بالأم هذا الأخير (آ ٥-٦). على ماذا (يحتوي) ينطوي هذا الشفاء؟ توحى آ
٦ بأنه لَمْ شمل مرتبط "بالسلام" في آ ٥. بعد آ ٦ يحتجب الـ"نحن"، لكن قد
يكون هو نفسه الذي يكمل الحديث حتى آ ١٠.

- حسب شهادة الـ"نحن"، كل ما حصل له كما لـ"هو"، هو عمل يهوه (آ ٤،
٦؛ رج أيضاً آ ١٠). مع ذلك، نلاحظ تطوراً في الموقف: "حسبناه مضروباً"
(آ ٤ ب)، لكن "آثامنا نحن" هي التي "ألقاها يهوه عليه" (آ ٦)؛ أخيراً، لا تنطوي
المشيئة الإلهية فقط على سحقه بالألم، إذ حكمت أيضاً بإعطائه ذرية (آ ١٠).

peut fournir un argument décisif: on trouve déjà la même forme « il verra », avec le même sujet, au v. 10, alors que 52,15 utilise le verbe à propos des nations et des rois. Avec ces correctifs on aurait une structure correspondant exactement à celle proposée par L. RUPPERT, « 'Mein Knecht, der gerechte, macht die Vielen gerecht, und ihre Verschundungen – er trägt sie' (Jes 53,11). Universales Heil durch das stellvertretende Strafleiden des Gottesknechtes ? », dans *BZ* n.s. 40 (1996), pp. 1-17, pp. 3-4.

(18) BEAUCHAMP, « Lecture et relecture », pp. 326-338.

- هناك أخيراً شخصية رابعة في النصّ: وهي من يُعلن لها الخبر، لأنّ الـ"نحن" المستفيد (فعل/عمل) ممّا حصل لـ"هو" يصبح مبشّراً (٥٣ : ١).

في الإطار المحيط بالنصّ، يهوه هو الذي يتحدّث. القسم الأوّل (١٣-١٥) يكشف مصدر الخبر المعلن في القسم المحوريّ؛ وقد اختُصر هنا بأسطر معدودة (ذللّ وارتفاع "مدهش" للعبد)؛ يشير هذا الخبر الدهشة القويّة في أوساط المتفرّجين الكثيرين والنافذين ("الملوك")، وهي صورة تبرز درجة التغيير الحاصل. أمّا القسم الأخير (٥٣ : ١١b-١٢)، فيتكلّم على تحوّل آخر. ذاك الذي أحدثه العبد في أوساط الكثيرين الذين "بّرّهم". كلام مقتضب، أمّا تفاصيله فأعطيت ضمن شهادة الـ"نحن".

وفي المحور يوجد إعلان مفاده أنّ "جزاء سلامنا، عليه، وبجراحه شفينا، نحن". هذه الجملة مبنيّة على التضادّ بين "به" و"لأجلنا نحن"، وبين "الجزاء (الذي يُلقى عليه)" و"سلامنا"، بين "جراحه" و"شفينا". يختصر ذلك اعتراف الـ"نحن"؛ فالضحية أخذت على عاتقها المصير الذي يُلقى طبيعيّاً على المذنب، وهذا الأخير يحظى بالسلام الموعود به مبدئيّاً للبريء.

٢. إطار النصّ، محوره ووحدته الكتابيّة

لقد سبق وأبرزت المقابلة بين الحديثين الإلهيين (٥٢ : ١٣-١٥ و ٥٣ : ١١b)، اللذين ينفردان بذكر العبد و"الكثيرين". وحدة هذا الإطار مع الحديث المحوريّ توفّرهما صلات أخرى:

- كلمة "نَفْشُو" / *nāphšō*، وترجمتها هنا "شخصه"، ترد في القسم المحوريّ (٥٣ : ١٠) وفي الإطار (٥٣ : ١١a-١٢).

- الحديث الإلهيّ (٥٢ : ١٤b) والحديث في صيغة الـ"نحن" (٥٣ : ٢) يستعملان الكلمات نفسها "مظهر" ("مَرآة" / *mar'èh*) و"شكّل" ("تَوَعَز" / *to'ar*) للتعبير عن الفكرة نفسها، ومفادها أنّ العبد لم يعد له مظهر البشر. لكن ٥٢ : ١٤b تذهب أبعد في الوصف الوارد في ٥٣ : ٢؛ فمن مظهر يراه

- الـ"نحن" مفتقرًا إلى الجمال، أصبح الكلام على مظهر ليس كبني البشر^(١٩).
- هناك مقابلة بين ٥٢: ١٥ (الحديث الإلهي) و٥٣: ١ (القسم المحوري) من خلال فكرة الدهشة واستعمال الفعل 'šāma' /شَمَعٌ"، "سَمِعَ". نرى هنا انتقالًا في الحديث وليس تكرارًا أو توسيعًا؛ ففي ٥٢: ١٥ هي "الأمم الكثيرة" التي تشاهد غير ما سمعته، بينما في ٥٣: ١ الـ"نحن" هو^(٢٠) الذي يتساءل عمّن صدّق ما سمع به. إضافة إلى ذلك، تغيير الأمم رأيها لدى مشاهدتها ارتفاع العبد غير المتوقع (٥٢: ١٤-١٥)؛ أما الـ"نحن"، فيعدّل رأيه في وقت لا يزال فيه العبد محتقرًا ولم يتمّ بعد ارتفاعه (رج ٥٣: ١٠ ب-١١ أ). أخيرًا، ترى ٥٢: ١٥ في هذه الصورة مفاجأة "سيّئة" إذ أنّ الملوك "يسدّون أفواههم"، ممّا يدلّ على هزيمتهم.
- انتقال مشابه في الحديث نجده بين ٥٣: ٤ (القسم المحوري) و٥٣: ١٢ (الحديث الإلهي)، من خلال استعمال العبارة نفسها "هُو نَسَأُ" /hū' nāsā، "هُوَ حَمَلٌ"؛ ففي الحالة الأولى، يحمل الرجل المتألم أوجاع الـ"نحن" أي العقاب الذي استحقّه هذا الأخير بخطيئته (رج آ ٤ ب-٦)؛ وفي الحالة الثانية، يحمل العبد خطيئة "الكثيرين"، "رَبِّيمُ" /rabbîm. هذا ما يوحي بتطابق الـ"نحن" مع "الكثيرين"، أي الأمم والملوك (٥٢: ١٥).
- انتقال ثالث في الحديث يتعلّق بالفعل "فَجَعُ هِي" /pāga 'hi، "لمسه"، "تعرّض له"؛ ففي ٥٣: ٦ يلقي يهوه على العبد إثم الـ"نحن"؛ أمّا في آ ١٢، فتتقلب الأدوار إذ أنّ العبد يتلمّس يهوه متشفّعًا لأجل جلاّديه. نشير إلى أنّ الفعل مبنيّ تارة على "ب" /be والمفعول (آ ٦)، وتارة أخرى على "ل" /le (آ ١٢).
- لصورة الفم ثلاث استعمالات مختلفة إلى حدّ ما: يسدّ الملوك أفواههم لدى

(19) Ce thème réapparaît dans le Ps 22,7.

(20) Voir Jb 5,16 ; Ps 107,42. La phrase peut être rapprochée de l'expression « mettre la main sur la bouche », qui exprime la honte et l'aveu d'avoir mal parlé ; voir B. COUROYER, « 'Mettre sa main sur sa bouche' en Égypte et dans la Bible », dans RB 67 (1960), pp. 197-209.

رؤيتهم ما حصل للعبد (٥٢ : ١٥)؛ يتألم العبد من دون أن يفتح فاه (٥٣ : ٧)؛
رج (٤٢ : ٢)؛ أخيراً، لم يكن في فم العبد غش (٥٣ : ٩).

يستعمل كلٌّ من إطار النصِّ وقسمه المحوريّ صوراً ولغة بعضها مشترك، لكننا نلاحظ في كلِّ مرّة تقريباً إما صياغة مختلفة، وإما انتقالاً في الحديث، أو زيادة في الكلام. تقود هذه الظواهر، خلافاً لما افترضته تقريباً سائر الدراسات، إلى الاعتقاد بأنَّ المقطع لا يشكّل وحدة متجانسة. بكلام أدقّ، يبدو أنّ إطار النصِّ يقدم تفسيراً جديداً لما ورد في القسم المحوريّ.

تحدّثت حتّى الآن عن "قسم محوريّ" مميّز عن الإطار الخارجيّ. هل هذا القسم يشكّل وحدة؟ تهيمن صيغة المتكلّم الجمع في آ ١-٦، ثمّ تحتجب ابتداء من آ ٧، لتترك المكان للـ"هو"، أي للرجل المتألم. ويستعيد يهوه الكلام في آ ١١ ("عبدي")، فيُطرح السؤال عمّن يتكلّم من آ ٧ حتّى آ ١٠ (a ١١). من الواضح أنّه ليس العبد نفسه، لأنّ النصّ يشير إليه بصيغة الغائب. وليس يهوه، الذي هو الفاعل في كلّتي الجملتين في آ ١٠. الحل الطبيعيّ إذاً هو في اعتبار ما ورد في آ ٧-١٠ (a ١١) تكملة لحديث الـ"نحن" الذي تحتلّ إذاً كلّ القسم المحوريّ للمقطع⁽²¹⁾. في هذه الحال، تبقى هناك معضلة بحاجة إلى حلّ، تتعلق بضمير المتكلّم في كلمة "عمّي" / *ammî*، "شعبي"، في آ ٨ ب، فكيف يمكن تفسيره؟ الحلّ الأوّل هو باتّباع ما ورد في *QIs*^a ١، "عمّو" / *ammô*، "شعبه"، لكنّ النسخ القديمة كانت واضحة بكتابة "عمّي" / *ammî*، "شعبي"، ما يدعو إلى اعتبار نصّ *QIs*^a ١ تصحيحاً متساهلاً. في هذه الحال، قد تكون الآية آ ٨ ب إضافة هدفها توحيد المقطع على ضوء الحديث الإلهيّ الذي يشكّل إطاراً للشهادة الـ"نحن".

آ ٩ أيضاً هي، على ما يبدو، إضافة على النشيد الأصليّ. في الواقع، تقديم العبد يتوافق مع وصفه "تصدّيق" / *şaddîq*، "صدّيق"، في آ ١١ أ؛ فالنصّ يشدّد على براءته، ويضعه في مواجهة "رشعيّ" / *rešā'im*، أو "العصاة" (وهم اليهود الذين يهملون التوراة). هذه الآية تفسّر آ ٨ ("انقطع من أرض الأحياء") بمعنى الموت الجسديّ والدفن الذي يتبعه. من ناحية أخرى، عبارة "ما كان في فمه غشّ" تفسّر عبارة "لم يفتح فاه" (آ ٧).

(21) Voir O.H. STECK, « Aspekte des Gottesknechts in Jes 52,13-53,12 », dans *ZAW* 97 (1985), pp. 36-58, spéc. p. 38.

يتضمّن إذاً نشيد العبد الرابع طبقتين من الكتابة. أساسه يتألف ممّا يرويه الـ"نحن" في ٥٣: ١-٨ أ، ١٠-١١ أ، من دون تسمية الرجل المتألم "عبد يهوه". أتت هذه التسمية من كاتب ثانٍ فسّر النصّ الأصليّ مستعيناً بإطار خارجيّ (٥٢: ١٢-١٥؛ ٥٣: ١١ أ-١٢) (٢٢)، وبإضافة أخرى (آ ٨ ب-٩).

٣. النشيد في إطار الفصول ٥٢-٥٤

لقد أبرز كلٌّ من بونار (P.-É. BONNARD) (٢٣) وأولّي (J.W. OLLEY) (٢٤) لائحة من المقابلات بين "النشيد الرابع" وإطاره (ف ٥٢: ٧-٥٤: ١٠) (٢٥):

- موضوع الفصول ٥٢-٥٤ الرئيسيّ هو انقلاب الوضع في صهيون، خاصّة مع إعلان السلام ("شَلُومٌ"/šālôm، ٥٢: ٧؛ ٥٤: ١٠)؛ وعلى هذا النحو يتكلّم النشيد على التغيير المذهل لوضع العبد، الذي يحمل السلام ("شَلُومٌ"/šālôm) لآخرين (٥٣: ٥). هذه التقاربات في التفاصيل يجب أن تُفهم ضمن المقايسة العامّة المتعلّقة بمحور النشيد نفسه.
- "ذراع يهوه" أعلنت (٥٣: ١٠؛ ٥٣: ١) لجميع الأمم (٥٢: ١٠؛ رج ٥٢: ١٥).
- كلٌّ من صهيون والعبد لهما ذريّة ("زِرْعٌ"/zèra، ٥٣: ١٠ ب؛ ٥٤: ٣) غير متوقّعة.
- كان العبد أشبه بإنسان "تُحجب عنه الوجوه" أو "يُحجب وجهه" (٤)؛ كذلك

(22) GRELOT, *Les poèmes*, p. 53, reconnaît l'origine distincte des discours divins et de la partie centrale du poème, mais il envisage ces deux éléments comme des sources indépendantes, que « le collecteur du livre... a habilement réunis ». Il me semble que les observations rassemblées ci-dessus s'expliquent mieux par le procédé de la relecture que par celui de la simple fusion de deux documents.

(23) P.-É. BONNARD, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs* (EtBibl), Paris, 1972, p. 288.

(24) J.W. OLLEY, « 'The Many': How Is Isa 53,12a to Be Understood ? », dans *Bib* 68 (1987), pp. 330-356, spéc. pp. 350-351.

(25) Sur la formation de ces chapitres, voir O.H. STECK, « Beobachtungen zu den Zion-Texten in Jesaja 51-54. Ein Redaktionsgeschichtlicher Versuch », dans *BN* 46 (1989), pp. 58-90, repris dans Id., *Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterocesaja* (FAT, 4), Tübingen, 1992, pp. 92-125.

يهوه "حَجَب وجهه" أمام صهيون (٥٤ : ٨)؛ نلاحظ هنا أنّ استعمال العبارة نفسها لا يعني تمامًا الإشارة إلى الوضع نفسه. هناك انتقال في الوصف لا تطابق.

- صهيون كما العبد "أُخِذًا" ("لُوقَّحَ" / *luqqah*، ٥٢ : ٥٣ : ٨).
- لم ترد الكلمة "رَبِّيِّم" / *rabbîm*، "كثيرون"، إلّا في إطار النشيد (٥٢ : ١٤، ١٥ : ٥٣ : ١١ أ، ١٢، ١٢ ب)، لكنّها تظهر مباشرة بعده في ٥٤ : ١، وذلك مع فارق كبير، إذ تشير هنا إلى أعداء العبد، أمّا هناك فالى أبناء صهيون.
- نجد الفعل نفسه *'ārahî* / "أَرُحْ هِي"، "يطول"، "يطول"، في ٥٣ : ١٠، ٥٤ : ٢، لكن كلّ مرّة في إطار مختلف. الرجل المتألّم "تطول أيامه"؛ وصهيون، التي يتكاثر أولادها، عليها أن "تطوّل" حبال خيامها. نلاحظ هنا انتقالاً في الحديث، خاصّة وأنّ استعمال هذا الفعل في الموضعين الآخرين الوحيدين في سفر أشعيا (٤٨ : ٩ : ٥٧ : ٤) مختلف تمامًا.

نستنتج من هذه الملاحظات خلاصتين في تاريخ كتابة المقطع: لا يجوز بعد الآن الأخذ بالنظريّة الكلاسيكيّة لبرنارد دوم (Bernhard DUHM) الذي يعتبر "الأناشيد" الأربعة وحدات مستقلة عن إطارها^(٢٦). التقاربات المختلفة التي رأيناها لا تتعلق بـ ٥٢ : ١١-١٢، فهذه الدعوة للخروج من مكان نجس - بابل بدون شك - هي في صلة مع ٤٨ : ٢٠-٢٢ (أنظر أيضًا ٣٥ : ٨ : ٦٦ : ٢٠)؛ إنّها تنتمي بدون شك إلى إحدى الطبقات الأخيرة للكتاب^(٢٧)، ولم تكن بعد موجودة عندما أدرج فيه النشيد العبد الرابع.

إذا أردنا السير قدمًا، علينا فكّ الخيوط لاكتشاف مصادر صياغة القسمين ٥٢ : ٧-١٠ و ٥٤ : ١-١٠.

(26) Cette liaison au contexte est soulignée vigoureusement par O. KAISER, *Der Königliche Knecht* (FRLANT, 70), Göttingen, 1962, p. 10, qui y voit la base même de l'étude de la péricope.

(27) Voir R.G. KRATZ, *Kyros im Deuterocesaja-Buch* (FAT, 1), Tübingen, 1991, pp. 107-108.

- قد يرجع تاريخ ٥٢ : ٧-٨ إلى بشارة أشعيا الثاني في حقبة سيروس. في الواقع، تتوافق هذا الآيات مع ٤٠ : ٩، ١١ لناحية الموضوع العام (المرسل على الجبل، عودة يهوه إلى صهيون)^(٢٨). يحيط المقطعان بسلسلة أناشيد سيروس.
 - يبدو أنّ مصدر آ ٩، كما هي الحال بالنسبة إلى ٤٠ : ١-٣، ٥، هو واضع "كتاب أشعيا الكبير" في حقبة نحمايا. نجد هنا فكرة التعزية، "نَحْم" (*niham*)، المرتبطة بفكرة أنقاض أورشليم (تليها عبارة غير واضحة).
 - قد تكون آ ١٠ أت متأخرة، لأنّ صورة ذراع يهوه ليست كما في ٤٠ : ١١ صورة ذراع الراعي الذي يجمع الحملان، إنّما أداة قدرته تجاه أنظار جميع الأمم. وفكرة الخلاص، "يشوَعَه" (*yešū'āh*)، تلمح إلى آ ٧، في حين تستيق "نحن" فكرة الخلاص الواردة في ٥٣ : ١-٦، ويرى فيه خلاص سكان اليهوديّة.
 - الحديث في أش ٥٤ : ١-١٠ يدعو صهيون إلى الابتهاج لأنها ستمتلئ من جديد. هذا المقطع الذي يُعتبر إجمالاً متجانساً^(٢٩) يستهلّ بالدعوة إلى الترنيم ("رَآنَانُ" / *rānan*، "بَصَحْ" / *pāṣah*) وينتهي بموضوع التعزية (آ ١٠، "نَحْم" / *niham*)، ممّا يقود إلى مقارنته من ٥٢ : ٩؛ لا شكّ أنّه جزء من الكتابة التي تمت أيام نحمايا، تلك الكتابة التي نشأ عنها "كتاب أشعيا الكبير"^(٣٠).
- لننظر الآن إلى ٥٢ : ٧ - ٥٤ : ١٠ مع إسقاط العناصر اللاحقة التي ترجع إلى حقبة نحمايا، فنميّز ثلاث كتل:

A رسول يعلن السلام لصهيون، والمترقّبون يطلقون صيحات الابتهاج، لأنّ يهوه رجع إلى صهيون. أنقاض أورشليم يمكنها أن تبتهج، لأنّ يهوه يعزّي شعبه (٥٢ : ٧-٩).

(28) K. KIESOW, *Exodustexte im Jesajabuch* (OBO, 24), Fribourg, 1979, pp. 115-116, a montré l'unité de cette petite unité littéraire.

(29) Seul, le v. 5 pourrait être surchargé, et cela n'affecte pas l'unité substantielle de la section.

(30) Voir J.-D. MACCHI et Ch. NIHAN, « Ésaïe 54-55 », dans J.-D. MACCHI et al. (dir.), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (LMB, 64), Genève, 2012, pp. 237-244.

X مجموعة ("نحن") تخبر عن ارتدادها: بدأت باحتقار رجل مسحوق بالآلام، ثم اكتشفت أن هذا الرجل يحمل في الواقع وبطريقة مدهشة إثم المجموعة، متيحًا لها التمتع بالسلام (محور الرواية). هذا الرجل المضروب من يهوه انقطع من أرض الأحياء، لكنّه سيرى ذريّة وستطول أيامه (٥٣ : ١-٨ب، ١٠-١١ أ).

A المرأة العاقر (صهيون) يستطيع إطلاق صيحات الابتهاج لأنها تلقى أبناء لا يحصون؛ والمهجورة تجد في يهوه زوجًا لها يحيطها بمحبته، كما صرّح لها يهوه نفسه الذي يعطيها عهد سلامه ويعزيها (٥٤ : ١-١٠).

في A، A' يُعطى السلام لصهيون أو شليم، بينما في X، فإنه يُعطى للمجموعة التي تتحدث. هل هذه الأخيرة تتألف من سكان أو شليم؟ إلى ذلك، هناك تجانس بين حالة صهيون، التي تنتقل من حالة بؤس (دمار، عقم، نبذ يهوه لها) إلى الفرح بحضور إلهها لصالحها، من ناحية، حالة الرجل المتألم، الذي ستطول أيامه، من ناحية أخرى. في هذا السياق، لا ينبغي مطابقة أو شليم مع مجموعة الـ "نحن"، بل مع الرجل المسحوق⁽³¹⁾؛ فالأمران لا يتوافقان. ولكي نرى الصورة بطريقة أوضح، يجدر بنا الآن التوقف على حديث الـ "نحن".

٤. رواية الـ "نحن" في صيغتها الأقدم

يشكل ٥٣ : ١-٨ب، ١٠-١١ أ الوحدة الأقدم في النشيد. إنه شهادة الـ "نحن" الذي يخبر كيف غير نظرتة تجاه الرجل المسحوق. من هو هذا الـ "نحن"؟ إستخلص الجواب على هذا السؤال في معظم الأحيان من التفسير العام للمقطع ولصورة العبد؛ فالمسرون الذين يرون في العبد تشخيصًا لإسرائيل يعتبرون أن الـ "نحن" يدلّ على "الأمم" الكثيرة المدعورة أمام المصير المأساوي الذي أصاب العبد (٥٢ : ١٤-١٥ التي تمدّدها

(31) Cf. L.E. WILSHIRE, « The Servant-City : A New Interpretation of the 'Servant of the Lord' in the Servant-Songs of Deutero-Isaiah », dans *JBL* 94 (1975), pp. 356-367

٥٣ : ١-٣)^(٣٢). والذين يرون في العبد صورة الفرد يطابقون الـ"نحن" مع إسرائيل^(٣٣) (رج "عمّي" / "ammî" / "شعبي"، ٥٣ : ٨)، أو مع مجموعة من الإسرائيليين^(٣٤)؛ وبصورة أدق، إذا كان العبد هو النبي الذي كان يبشّر في بابل إبان النفي، يكون الـ"نحن" حتمًا إسرائيل المنفي، الذي كان يحتقر ذلك الرجل المعذب من قبل السلطة القائمة^(٣٥). هناك ترابط بين هويّة الـ"نحن" وهويّة العبد؛ فالواحدة تحدّد الأخرى بشكل شبه حتمي. إنّ مجرد التباين في الحلول يدلّ على أنّ الطريقة الاستنتاجية انطلاقًا من هويّة العبد لا يمكن الاستناد عليها.

هناك سبيل آخر لمعرفة من هو الـ"نحن"، يكمن في معاينة استعمال الـ"نحن" في النصّ العبري للبيليا في أحاديث لها علاقة مع مسيرة أو موقف توبة. كثير من هذه النصوص موجود في أش ٤٠-٦٦ :

- أش ٤٢ : ٢٤ هو جزء من حديث (٤٢ : ١٨-٢٥) يبدو أنّ الـ"نحن" فيه، الذي يقرّ بخطأه، يدلّ على إسرائيل المتألّم؛ إستجابة لهذا الحديث، يؤكّد يهوه من جديد على محبّته لشعبه (٤٣ : ١-٧، وفي السياق نفسه عن ٥٤ : ١-١٠). في الحقيقة، النصّ غير واضح، لأنّ فيه أيضًا عتاب موجه إلى "أنتم" غامض، غير آبه بمأساة الشعب الضحية (٢٢٢-٢٣).

(32) Par exemple KAISER, *Der königliche Knecht*, p. 93 ; C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja Kapitel 40-66* (ATD, 19), Göttingen, 1966, p. 210 ; R.F. MELUGIN, *The Formation of Isaiah 40-55* (BZAW, 141), Berlin, 1976, pp. 74.176 ; J. VAN OORSCHOT, *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (BZAW, 206), Berlin-New-York, 1993, p. 192, n. 59.

(33) Voir par exemple GRELOT, *Les poèmes*, p. 53 (le « nous » est inclusif : l'auteur fait partie de la foule) ; STECK, *Aspekte des Gottesknechts*, pp. 39-40 ; BEAUCHAMP, « Lecture et relecture », p. 337. On retrouve un « nous » désignant Israël en Is 2,5 ; 42,24 ; Jr 14,7-9.

(34) Telle est l'opinion des exégètes qui comprennent Is 53 dans un sens d'une annonce messianique ; voir par exemple F.D. LINDSEY, « The Career of the Servant in Isaiah 52:13-53:12 », dans *BiblSacra* 139 (1982), pp. 312-329, spéc. pp. 313.321 ; 140 (1983), pp. 21-39.

(35) Voir R.N. WHYBRAY, *Isaiah 40-66* (NCBC), Grand Rapids-Londres, 1975, p. 171 ; R.N. WHYBRAY, *Thanksgiving for a Liberated Prophet. An Interpretation of Isaiah Chapter 53* (JSOTS, 4), Sheffield, 1978, p. 134.

— أش ٥٨ : ٣٣ يعبر عن تساؤل الجماعة المؤمنة التي تشعر يتخلى يهوه عنها بالرغم من تدينها. وجواب يهوه (آ ٥-١٢)^(٣٦) يشدد على ضرورة تحسين الجماعة لمسلكها على الصعيد الاجتماعي. وآ ١٢ تتحدث عن ترميم الثغرات في أسوار اورشليم، ذاك العمل الذي أتمه نحميا سنة ٤٤٥.

— ٥٩ : ٩-١٣ هو جزء من رثاء طويل (آ ١-٢٠×) تعبر فيه مجموعة من المؤمنين عن شدتها، مع الاعتراف بعلمها أن هذه الشدة متأية من خطيتها. وينتهي الحديث بهذه الكلمات: "يجيء إلى صهيون كفاد للتائبين من بيت يعقوب" (آ ٢٠).

— نلقى هذا الموقف نفسه في ٦٣ : ٧ - ٦٤ : ١١ حيث المجموعة تتطابق مع إسرائيل (٦٣ : ٧)

— خارج أش ٤٠-٦٦ نجد هذا الـ"نحن" التائب في نصوص أخرى كتبت بعد المنفى، نخص منها إر ٣ : ٢٢-٢٥؛ ١٤ : ٧-٩، ١٩-٢٢ و ٥٠ : ٤-٥ (حسب النص السرياني الذي يأخذ به النقاد المختصون بالنقد الأدبي).

لهذه النصوص قاسمان مشتركين. يبدو أنها كتبت كلها في حقبة نحميا، والـ"نحن" الذي يقر بأخطائه هو دائما إسرائيل. لكن كلمة "إسرائيل" نفسها قد تدل إما على كامل الأسباط الاثني عشر (أو الجزء الأمين الباقي، أي جماعة صهيون)، وإما على المكوث الشمالي فقط، المقابل "لليهودية". وفي حالات كثيرة، المقصود بدون أدنى شك الجماعة المرتبطة بأورشليم (أش ٥٨؛ ٦٣-٦٤؛ إر ١٤ : ١٩-٢٢). لكن، في مواقع أخرى، يدل الـ"نحن" حتما على شمال إسرائيل الذي انضم إلى صهيون. هذا ما يتبين في إر ٥٠ : ٤-٥ :

٤ "في تلك الأيام وفي ذلك الزمان، يقول الرب

(36) Les vv. 3b-4 semblent postérieurs ; voir J. VERMEYLEN, *Jérusalem, centre du monde*. Développements et contestations d'une tradition biblique (LecD, 217), Paris, 2007, pp. 261-262.

يأتي بنو إسرائيل (هم وبنو يهوذا معًا)

وهم يسرون

ويكون بكاءً

ويلتمسون الرب الههم.

٥ يسألون عن صهيون

وعليها يقبلون بوجوههم:

هلموا انضموا إلى الرب

بعهد أبدي لا ينسى". (٣٧)

القول بأن أبناء اليهودية ينضمون إلى صهيون لا معنى له على الإطلاق، فهم مرتبطون أصلاً بصهيون. إن ذلك يعني أنه، في مرحلة أولى، كان الكلام على توبة "بني إسرائيل" بالمعنى الشامل للشعب الإسرائيلي، ثم أدخل كاتب ثان عبارة "هم وأبناء اليهودية معًا" وآ ٥؛ فأصبح النص يشير إلى انضمام جماعة إفرائيم الذين التحقوا بصهيون. نلاحظ هذه الظاهرة في إر ٣١: ٣١-٣٤ حيث النشيد الأصلي الشامل إسرائيل كله (رج آ ٣٣) فسر في ما بعد بإضافة الكلمات "وبيت يهوذا" في آ ٣١. بعدئذ، لم يعد "بيت إسرائيل" يدل إلا على أسباط الشمال. تجدر الإشارة إلى أن الإطار، هذه المرة أيضًا، هو توبة الشعب الخاطيء^(٣٨). ونجد الحركة نفسها، دائمًا مع استعمال الـ"نحن"، في إر ٣١: ٦:

(37) Jr 50-51 forme un ensemble composite, dont l'origine est discutée. Dans cet ensemble, les vv. 4-7 font figure d'addition ; voir par exemple D.R. JONES, *Jeremiah* (NCBC), Grand Rapids-Londres, 1992, pp. 525-526. Ces versets s'écartent de la perspective générale, car ils parlent du retour d'Israël et non de la ruine de Babylone ; l'introduction (« En ces jours et en ce temps, oracle de YHWH ») est semblable à celle de 33,15 et 50,20.

(38) Voir J. VERMEYLEN, « L'Alliance renouvelée (Jr 31,31-34). L'histoire littéraire d'un texte célèbre », dans J.-M. AUWERS et A. WÉNIN (dir.), *Lectures et relectures de la Bible*. FS P.-M. Bogaert (BETL, 144), Louvain, 1999, pp. 57-83, spéc. pp. 59-63.

"لأنه سيكون يوماً يُنادي فيه الرُّقباءُ في جبلِ أفرائيم:

قوموا نَصْعِدْ إلى صهيون

إلى الرَّبِّ إلهنا".

لا مجال للشك هذه المرّة، فالمقصود بكلّ تأكيد هو جماعة إفرائيم الذين يصعدون باتجاه صهيون، وهذه الحركة تُعتبر بمثابة توبة، مثل الرجوع إلى يهوه. إستناداً إلى الآيتين ٤-٥، اللتين تحتويان على ما يبدو عناصر أكثر قدماً، لا يرجع تاريخ الحديث عن نواطير إفرائيم إلى بشاراة إرميا نفسه، بل يصدر عن كاتب من الحقبة الفارسيّة^(٣٩).

كذلك في أش ٥٣، قد يدلّ الـ"نحن" إذاً على إفرائيم، أي شمال إسرائيل. تتيح هذه الفرضيّة مقارنة نقطة أخرى في النصّ هي التالية: يغيّر الـ"نحن" رأيه في شأن الـ"هو". كان يحتقره، والآن ينضمّ إليه. أين نجد في النصّ العبريّ للبيبليا حركة توبة جماعيّة كهذه، لا تقتصر على الرجوع إلى يهوه بل تتضمّن المصالحة مع مجموعة أخرى أو مع فرد؟ إن لم أكن مخطئاً، لا توجد بعد المنفى إشارة إلى هذه الحركة إلّا في موضوع شمال إسرائيل المستعيد وحدثه المفقودة مع اليهوديّة. جاء الكلام عن الرجاء بتوبة كهذه في أش ١١: ١٣؛ إر ٣٠-٣١×^(٤٠)؛ ٥٠: ٤-٥×؛ حز ٣٧: ١٥-٢٥؛ هو ١:

(39) Le vocabulaire n'est pas jérémien, comme le souligne N. KILPP, *Niederreißen und aufbauen* (BThSt, 13), Neukirchen-Vluyn, 1990, p. 141, n. 39, et les contacts littéraires renvoient à l'époque du second Temple. Dans ces conditions, il est difficile de maintenir l'origine pré-exilique de la phrase, comme le fait pourtant Kilpp.

(40) L'origine de cette section du livre de Jérémie reste discutée. Sans doute faut-il renoncer à y retrouver la parole du prophète et considérer que le texte provient de Dtr (30,12-15, par exemple) et de rédacteurs de l'époque perse. Pour un état de la question, voir T. ODASHIMA, *Heilsworte im Jeremiabuch* (BWANT, 125), Stuttgart, 1989, pp. 1-80 ; KILPP, *Niederreißen*, pp. 99-103.

٥، ٧^(٤١)؛ ٢ : ٢-٣^(٤٢)، ١٨، ٢١-٢٢^(٤٣)؛ ٣ : ٤-٥^(٤٤)؛ إلخ. نصوص أخرى في صيغة الـ"نحن" (أش ٢ : ٢؛ ٥ : ٤٢؛ ٢٤ : ٥٩؛ ٩-٢٠؛ ٣ : ٢٢-٢٥؛ ١٤ : ٧-٩؛ ٢٣ : ٥-٦)^(٤٥) يُمكن قراءتها في المعنى نفسه، ألا وهو انضمام إفرائيم إلى شعب

- (41) Le v. 5 s'ouvre par la formule « Il adviendra en ce jour-là », souvent utilisée pour introduire des matériaux rédactionnels, dans une perspective eschatologique. De plus, le nom du deuxième fils d'Osée reçoit une explication concurrente de celle déjà donnée au v. 4. Ce verset forme donc une addition. Le sens de la phrase est discuté ; l'auteur pourrait dire que יהוה brisera l'hostilité d'Israël contre Juda, ce qui irait dans le même sens que 2,2 et 3,5. Quoi qu'il en soit du v. 6b, dont la teneur et l'origine restent obscures, le v. 7 est considéré depuis longtemps comme une addition : il parle subitement de Juda et développe une perspective de salut qui contraste avec l'ensemble du récit. Plusieurs contacts littéraires (avec Jr 33,16 ou le Ps 20,8, par exemple) suggèrent d'y reconnaître un texte post-exilique introduit par l'auteur du v. 5.
- (42) Les vv. 2-3 forment un développement plus récent que le v. 1, lui-même postérieur à Osée. À première lecture, la perspective est identique. Cependant l'expression « enfants d'Israël » n'a pas la même portée au v. 1 (perspective « pan-israélite ») et au v. 2 (distinction avec les « enfants de Juda »). La correction implique que la conversion est désormais attendue des gens du Nord (province de Samarie), qui se rallieront à Jérusalem.
- (43) Les vv. 18-22 ne sont pas parfaitement unifiés : le « tu » des vv. 18 et 21-22 s'oppose au « elle » du v. 19 et au « ils » du v. 20 ; de plus, comme l'a fait remarquer B. RENAUD, « Genèse et unité rédactionnelle de Os 2 », dans *RevScRel* 54 (1980), pp. 1-20, spéc. p. 13, le v. 18 vise la baalisation du culte yahviste, tandis que le v. 19 parle directement de l'idolâtrie. Le v. 20 forme une addition très tardive, comme l'indique le parallèle thématique avec Gn 9,9 (texte post-sacerdotal), Is 11,6-8 et Ez 34,25-31. Pour le reste, il semble que le v. 19 formait la suite originelle des vv. 16-17 (avec le même « elle ») et que les vv. 18.21-22 livrent un nouveau commentaire de ces versets (comparer les vv. 18 et 19), en écho au thème du « jour » (v. 17). On peut comparer l'addition de ces versets à celle des vv. 2-3 par rapport au v. 1 ; le v. 18, en particulier, doit être rapproché de Jr 31,22, où il est question de l'Israël du Nord qui se ralliera à Jérusalem.
- (44) Ces versets sont plus récents que les vv. 1-3, qu'ils commentent. Cette fois, l'expression « enfants d'Israël » ne désigne plus l'ensemble du peuple, mais les tribus du Nord, par opposition à Juda. Le v. 5 correspond à 2,2 : il s'agit de la conversion de l'Israël du Nord, qui se rallie à David, c'est-à-dire à Jérusalem et à son Temple.
- (45) En Jr 23,5-6, « Juda » est parallèle à « Israël » (v. 6). Comme dans plusieurs des textes qui parlent du ralliement d'Éphraïm (Jr 30,9 ; Ez 37,22.24 ; Os 3,5 ;

اليهودية الأمين ليهوه. تعود إذا الـ"نحن" في أش ٥٣ إلى إفرائيم/يعقوب، والرجل المتألم هو اليهودية/أورشليم. بذلك يمكننا فهم مقطع صعب في نشيد العبد الثاني:

"والآن، قال الرب،

الذي جبلني من البطن عبداً له،

لأرؤد يعقوب إليه،

فيجتمع إليه إسرائيل" (أش ٤٩ : ٥).

يبدو إذا أنّ الـ"نحن" يعبر عن مشاعر شمال إسرائيل (إفرائيم) تجاه اليهودية/أورشليم، بعد أن تجاهله واحتقره طويلاً، وهو يعترف له الآن بالموقف البطولي. تؤكد دراسة الحديث هذا التفسير لصورة الرجل المتألم الغامضة:

– في الآية ٢، تذكر صورتَي الفرع ("يُونُق" / *yônéq*) والأصل ("شُورِش" / *šôrèš*) بالآية ١١ : ١ التي تتحدث عن مستقبل سلالة داود: "يخرج فرع من جذع يسي وينمو غصن من أصوله". إضافة إلى ذلك، يتطابق "الأصل" ("شُورِش" / *šôrèš*) في أش ٣٧ : ٣١ مع البقية الباقية من بيت يهودا، أي مع جماعة الهيكل الثاني الأمانة والمتألّمة. هذا التطابق نفسه توحى به كلمة "فرع" ("يُونُق" / *yônéq*) في مز ٨٠ : ١٢: قُطعت شجرة إسرائيل الكبيرة، لكنّ "فرعاً" من هذه الشجرة (رج أي ١٤ : ٧)، فرعاً هزياً منها، بدأ ينمو بطريقة مذهلة. إنها صورة النمو المفاجئ وغير المتوقع الذي عرفته جماعة صهيون.

– تقول الآيات ٢-٨ و ١٠ أنّ الرجل المتألم كان مشوّهاً، مريضاً، محتقراً، مدلاً

cf. Os 2,2), il est question de l'avènement d'un nouveau David. Israël et Juda lui donneront pour nom *ywhw šidqênû*, « YHWH-notre-justice » : au-delà de l'allusion à Sédécias, on lira dans cette expression – où l'on retrouve le « nous » – la réconciliation de tout le peuple de YHWH dans une même fidélité. Plus ancien que 33,15-16, qui en dépend, ce texte provient sans doute d'un rédacteur de l'époque perse. Il faut encore ajouter Os 6,1-3 ; la réponse de YHWH, aux vv. 4-6, mentionne Éphraïm à côté de Juda. Le motif de la connaissance de YHWH (v. 3) permet de rapprocher ces versets de Os 2,22, texte d'époque perse qui évoque le retour d'Éphraïm à la fidélité.

لا بل مضروبًا من الله. ينطبق هذا كله على ما نعرفه من أورشلِيم في النصف الأول من الحقبة الفارسية؛ ففي سنة ٥٨٧، أقدم نبوكدنصر الثاني، ليس فقط على حرق الهيكل، بل هدم أيضًا المدينة التي لم تعد سوى حقل أنقاض. هل بقي سكان هناك؟ ليس الأمر مؤكَّدًا، وحتى في حال وجودهم، كان عددهم ضئيلاً وحالتهم مزرية^(٤٦). وعندما عادت أولى المجموعات من المنفيين إلى أورشلِيم، في أيام سيروس أو بعدها بقليل، في سبيل إعادة بناء الهيكل وإقامة سلطة السلالة الداودية من جديد، دخلت في نزاع مع اليهود الباقين في المنطقة^(٤٧). لقد أصبح هيكل زروبابل في الخدمة سنة ٥١٥، لكن المشروع السياسي لتلك المجموعات فشل، وعلى أي حال ظلَّت ظروف العيش في أورشلِيم هشة مدَّة طويلة. وحتى قدوم نحميا سنة ٤٤٥، لم يكن بمقدور المدينة المفتقرة إلى الأسوار الدفاع عن نفسها، وكان عدد سكانها محدودًا جدًّا^(٤٨). كانت مقاطعة اليهود الصغيرة تعيش في البؤس، في حين كانت مقاطعة السامرة المجاورة مزدهرة أكثر بكثير. كيف لإسرائيلتي الشمال ألا يمتلكهم الشعور بالاستكبار على سكان أورشلِيم؟

(46) O. LIPSCHITS, « Judah, Jerusalem and the Temple 586-539 B.C. », dans *Transeuphratène* 22 (2001), pp. 129-142, estime que Jérusalem a été entièrement rasée (p. 135) ; l'auteur concède cependant : « Restricted and sparse urban life undoubtedly continued » (p. 136, n. 29). Voir dans la même ligne Kirsi VALKAMA, « What Do Archaeological Remains Reveal of the Settlements in Judah During the Mid-Sixth Century BCE ? », dans E. BEN ZVI et Ch. LEVIN (dir.), *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts* (BZAW, 404), Berlin-New York, 2010, pp. 39-59, spéc. pp. 50-52.

(47) Voir J. VERMEYLEN, « Les anciens déportés et les habitants du pays. La crise occultée du début de l'époque perse », dans *Transeuphratène* 39 (2010), pp. 175-206.

(48) Ne 2,17 rapporte que Néhémie, à l'issue d'une visite de Jérusalem, déclare : « Vous voyez la détresse où nous sommes : Jérusalem est en ruines, ses portes sont incendiées ». On ne sait pas combien de déportés sont revenus de Babylonie, mais le chiffre ne doit pas être très élevé. L'archéologie confirme le tableau désolant d'une ville encore largement en ruines et très peu peuplée ; cf. W. ZWICKEL, « Jerusalem und Samaria zur Zeit Nehemias », dans *BZ* n.s. 52 (2008), pp. 201-222. Le contraste avec Samarie devait être saisissant.

– في الآية ٧ ب يُشَبَّه الـ"هو" بخروف يساق إلى الذبح. نجد هذه الصورة نفسها في أولى "اعترافات إرميا" (إر ١١ : ١٩)، ذاك النصّ الذي ينتمي إلى مدرسة نحemia، والذي تكشف فيه الجماعة المؤمنة –التي تتطابق مع النبيّ– عن مشاعرها^(٤٩).

– إنّ الرجل "انقطع من أرض الأحياء" (آ ٨ أب)، لكنّه "سيرى ذريّة"، و"ستطول أيامه" (آ ١٠). هل المقصود هنا الموت والقيامة^(٥٠)؟ إنّ فكرة قيامة الأشخاص لا أثر لها قبل القرن الثاني، ممّا يستبعد تفسير النصّ بهذا المعنى، ويدعو إلى قراءته بطريقة تشبيهية. في هذا الإطار، يقدّم لنا سفر المزمير أفضل النصوص المقابلة، نذكر منها مز ٣١ : ٣٢، حيث الفعل نفسه *gāzarni* / "جَزَرْنِي". "انقطع"، "فُصِلَ"، وأيضاً مز ٨٨ : ٥-١٢ حيث يصف فيه المرثم نفسه مثل ميت ليعبّر إلى أيّ درجة وصلت شدّته. يتعلّق الأمر في كلّ مرّة، على ما يبدو، بمصير الجماعة (رج مز ٣٢ : ٢٤-٢٥)، كما يؤكّده أيضاً النصّ المقابل في إر ١١ : ١٩، حيث يعلن الخصم: "لنقطعه (= مجموعة المؤمنين) من أرض الأحياء" ("مِثْرِئُصْ حَيِّيم" / *mé'èrèš hayyim*، مثلما في أش ٥٣ : ٨ ب). جرى الكلام على فكرة الموت والقيامة، على الصعيد الوطنيّ، في نصوص أخرى من الحقبة الفارسيّة، على سبيل المثال، الرؤيا الشهيرة للعظام اليابسة (حز ٣٧ : ١-١٤)، أو أيضاً أش ٢٥ : ٨. هذه القراءة يؤكّد عليها أيضاً النصّ المقابل في أش ٦٦ : ٧-١٣، ذاك النصّ الذي ينتمي إلى مدرسة نحemia، والذي نجد فيه صورة صهيون التي كانت ميتة (أنظر فكرة الحداد، آ ١٠)، والتي استعادت الحياة من خلال الحصول على ذريّة كبيرة (رج أيضاً أش ٤٨ : ١٩ ؛ ٤٩ : ١٩-٢١). المتعلّقون بأورشليم "سيشبعون" ("سبَعْتِم" / *seba 'tèm*، آ ١١)، مثل

(49) Le motif de la non-résistance de la victime figurait déjà dans le troisième « poème du Serviteur » (50,5-6) : il vise moins le refus de toute réponse violente à la persécution que la volonté de rester fidèle à YHWH sans se révolter, malgré la souffrance (voir aussi le Ps 38,14-15).

(50) V. WAGNER, « Lassen wir doch der Gottesknecht endlich am Leben ! (Jes 53,7-9) », dans *BN* 153 (2012), pp. 29-47, réfute énergiquement la lecture des vv. 7-9 comme évocation de la mort du Serviteur.

العبد ("يَسْبَعُ" / *yišba*، ٥٣ : ١١ أ).

كل شيء يصبّ إذاً باتجاه مطابقة الـ"نحن" في أش ٥٣ مع السامرة، والرجل المسحوق مع يهود (*Yehud*) أو أورشليم. إضافة إلى ذلك، توحى النصوص المقابلة بإسناد كتابة النصّ إلى مدرسة نحemia. إنطلاقاً من هذه الاعتبارات الثلاث، كيف يُفسّر موقف الـ"نحن" تجاه الـ"هو"؟ إنّ أورشليم، بقبولها المصير الذي ارتضاه يهوه نفسه لها (آ ١٠ أ)، جعلت من حياتها "ذبيحة إثم" ("أشَمُ" / *'āšām*، آ ١٠؛ رج صورة الحمل المساق إلى الذبح، آ ٧)؛ يُستعمل هذا المصطلح الأخير للكلام على "ذبيحة التكفير" التي تُقدّم تعويضاً عن جرم (رج لا ٥ : ١٥-٢٦). أيّ جرم هذا؟ لقد سبق وأجابت آ ٨ على هذا السؤال: "معصية شعبه". تتألم أورشليم إذاً من أجل نيل غفران لخطأ اقترفه غيرها، أي شمال إسرائيل. وثمره هذا الموقف هي ذرّيّة ("زِرْعُ" / *zēra*) مَنْ كان "منقطعاً عن أرض الأحياء"؛ بتعبير آخر، بقاؤه في الحياة من خلال نسله. في نهاية المطاف، لا يريد يهوه لأورشليم الألم المهول بحدّ ذاته، بل بهدف الذرّيّة التي تتكلّم عليها آ ١٠ أ.^(٥١)

حتّى أيام نحemia، بقيت أورشليم قليلة السكان وفي حالة غير آمنة. هذا هو الوضع البائس الذي وصفه حنانيا في نح ١ : ٣: "الباقون من المسيبين هناك في البلاد هم في هوان وضيق شديد". لكن في سنة ٤٤٥، أُعيد بناء الأسوار (نح ١ : ١-٧ : ٣؛ ١٢ : ٢٧-٤٣)، ثمّ ازدحمت المدينة بالسكّان (نح ٧ : ٤-٧٢؛ ١١ : ١-١٩)^(٥٢)؛ فبعد فترة أحسّت فيها أنّها ذاهبة إلى الزوال، إستعادت المدينة الأمل بمستقبلها! إنّ لها ذرية! من أين أتى السكّان الجدد؟ علينا الأخذ بالحسبان الأعداد القادمة من بابل، مع

(51) Les Israélites du Nord ont interprété le malheur de Jérusalem selon les habitudes de la théologie deutéronomiste de la rétribution (l'homme malheureux doit être coupable), mais à présent ils prennent distance par rapport à ce jugement, le transfert de la punition devant assurer l'avenir du peuple entier.

(52) Le mémoire de Néhémie, qui se trouve à la base du livre, a été retravaillé intensivement jusqu'à l'époque hellénistique, mais cela ne remet pas en cause l'apport majeur du gouverneur. La fortification de la cité s'inscrit dans une politique militaire d'ensemble de l'empire perse.

نحميا، كما يمكننا تصوّر انضمام أناس من مقاطعة السامرة المجاورة^(٥٣). كما أشرت سابقاً، هناك نصوص كثيرة من تلك الحقبة تتكلّم على انضمام أناس من الشمال تحت لواء صورة "داود" في إطار حركة مهمّة باتجاه المصالحة (أش ١١ : ١٣؛ إر ٣١ : ٦-٧، ٢٠-٢٢؛ ٥٠ : ٤-٥؛ حز ٣٧ : ١٥-٢٥؛ هو ٢ : ٢-٣؛ ٣ : ٤-٥). يتكلّم حز ٣٧ : ٢٤ على تجمّع إفرائيم واليهوديّة تحت سلطة راع واحد، وهذا يقرب ممّا يقوله الـ"نحن" في أش ٥٣ : ٦: "كلّنا كالغنم ضللنا".

باستطاعتنا الآن قراءة الكتل الثلاث التي يتألّف منها ٥٢ : ٧ - ٥٤ : ١٠ في زمن نحميا. خرائب أورشليم يمكنها أن تهتف وترتّم (٥٢ : ٩)؛ سكّان السامرة أنهاوا عداءهم لأورشليم وانضمّوا إليها (٥٣ : ١-١١ أ)، وصهيون، المرأة التي لم تلد، أصبحت أمّاً لأولاد لا يُحصون (٥٤ : ١-١٠).

لا شك أنّ النشيد لم يكن يتضمّن، في شكله الأصليّ، سوى الحديث بصيغة الـ"نحن" (٥٣ : ١-١١ أ)، من دون آ ٩ والحديث الإلهيّ الذي يحيط به. في هذا النصّ الذي يرجع تاريخه إلى القرن الخامس، لا وجود لكلمة "عبد". إنه شهادة مؤمنين من شمال إسرائيل (مقاطعة السامرة الفارسيّة)، انضمّوا إلى صهيون بعد أن اعتبروها منبوذة من يهوه^(٥٤). في الواقع، كانت العلاقات بين جماعة أورشليم المكوّنة إجمالاً من مسبّين سابقين، والإسرائيليّين من السامرة (الذين لم يكونوا في المنفى)، متوتّرة بالتأكيد، حتّى وإن كان من الصعب معرفة المزيد عن هذا الأمر. إضافة إلى ذلك، كانت

(53) Le récit de Ne 1-6 fait de Sanballat (sans doute le gouverneur de Samarie) l'ennemi principal de Jérusalem, mais cette présentation des événements est tributaire d'une rédaction tardive antisamaritaine ; voir J. VERMEYLEN, « Pourquoi fallait-il édifier des remparts ? Le Siracide et Néhémie », dans Nuria CALDUCH-BENAGES et J. VERMEYLEN (dir.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*. FS M. Gilbert (BETL, 143), Louvain, 1999, pp. 195-213.

(54) Cette hypothèse est confirmée par le motif du troupeau dispersé, puis rassemblé grâce à ce que l'homme souffrant a vécu (v. 6). En effet, ce même thème réapparaît en Jr 31,10: « Celui qui dispersa Israël le rassemble »; au v. 9, Israël est identifié à Éphraïm, tandis qu'au v. 11, on parle de la venue des Israélites à Sion.

مقاطعة السامرة أكثر ازدهاراً من الجماعة الملتفة حول الهيكل الجديد، تلك الجماعة الفقيرة والقليلة العدد، والمهددة باستمرار من قبل أعدائها، فكان من الطبيعيّ لإسرائيليّ الشمال أن يعتبروا شقاء خصومهم عقاباً إلهياً^(٥٥).

لقد عانت أورشليم الكثير من الآلام، فاعتقد سكان السامرة أن هذه الآلام هي عقاب من يهوه، وأن يهوه انحاز إذاً إلى جهتهم. واليوم، اعترف بعض إسرائيليّ الشمال أنّ صهيون بقيت أمينة لإلهها حتى في المحنة، وأدركوا معنى ذلك؛ فشهادة الأمانة البطوليّة هذه يجب أن تكون مثلاً لهم في توبتهم، وستعطي صهيون ذريّة.

٥. اعتبار النشيد "نشيد العبد"

إنّ النشيد في أش ٥٣، كما هو وارد في كتبنا المقدّسة، محاط بحدّيتين ليهوه الذي يفسّره (٥٢: ١٣-١٥ و ٥٣: ١١-١٢)^(٥٦)؛ نشير أيضاً إلى إضافة الخاتمة في كلّ من آ ٨ و آ ٩. هذه المرّة، الـ"هو" المتألّم يدعو الله "عبدي" (٥٢: ١٣؛ ٥٣: ١١)، ويتطابق مع "البريء" و"البارّ" ("تصدّيق" *šaddîq*، ٥٣: ١١)^(٥٧)، في مقابل الأئمة أو اليهود المتجاهلين للتوراة ("رشعيم" *resā'im*، آ ٩). هناك إذاً انتقال؛ فما يهّم الكاتب، لم تعد شهادة توبة الـ"نحن" أو العلاقات بين أورشليم والسامرة، لكن المواجهة بين "البارّ" و"الأئمة" في بلاد اليهوديّة. إنّ "البارّ" (ذاك الذي يحفظ جميع أحكام التوراة) مدلّل، لكنّ يهوه سيرفعه إلى درجة ستذهل خصومه مهما كانوا أقوياء وكثيرين.

(55) On rapprochera ce jugement de certains textes qui semblent avoir été écrits par l'école deutéronomiste à l'époque du retour des déportés. En Ex 32,1-6* 25-29.35bβ et Dt 9,20, c'est Aaron – l'ancêtre des prêtres de Jérusalem ! – qui est présenté comme l'auteur du veau d'or. Dans la même ligne, plusieurs textes développent une polémique anti-sacrificielle (1 S 15,22 ; 2 S 7,6-7 ; Jr 7,21-24 ; Am 5,25).

(56) Cela rejoint RUPPERT, « 'Mein Knecht, der gerechte' », pp. 8-9.

(57) Il ne faut probablement pas identifier le « juste » (*šaddîq*) avec YHWH, comme le propose A. ABELA, « When Tradition Prevails over Good Parsing. Reconsidering the Translation of Is 53,11b », dans H.-M. NIEMANN et M. AUGUSTIN (dir.), *Stimulation from Leiden*. Collected Communications to the XVIIIth Congress of the IOSOT, Leiden 2004 (BEATAJ, 54), Francfort, 2006, pp. 89-104.

إنّ المقابلة بين "تَصَدِّيقُ" / *saddîq* و "رَشَعِيمُ" / *rešā'im*، كما عدّة عناصر في تكوين الجُمْل (٥٨)، تعود إلى مدرسة عزرا. هذه الشخصية التي أُرسِلت سنة ٣٩٨ إلى أورشليم من قبل الأمبراطوريّة الفارسيّة باشرت بإصلاح الزوجات: جميع الزوجات "الغريبة" (لا سيّما اللواتي يتحدّرن من السامرة، على الأرجح) يجب أن تُطلّق (عزرا ٩-١٠). الطبقة القديمة الحاكمة، التي اغتنت ولم تعد تكثر للعبادة، أطاحت بها مجموعة جديدة تعلن انتماءها إلى الشعب الفقير، وتعطي الأهميّة للهيكَل ولأعرافه. وعندما أثارت هذه التغيّرات مواجهة شديدة، عمل عزرا على نشر مجموعة مهمّة من الكتابات (من بينها نسخة جديدة لسفر أشعيا)، الهدف منها إقناع النافذين بالانضواء تحت سلطتها^(٥٩). في إطار هذا المشروع يندرج تحوّل النشيد الذي كُتب في حقبة نحما إلى نشيد العبد:

— يتكلّم يهوه على التحوّل الخارق لعبد؛ فمن مكانة متدنّية بشكل مأساويّ، ينتقل العبد إلى مكانة مرتفعة، ما أدهش الكثير من الأمم والملوك (٥٢: ١٣-١٥). ليس هذا الأمر جديدًا كليًّا، فقد جاء سابقًا في النصّ المنتمي إلى حقبة نحما أنّ الرجل المتألّم وُعد بذريّة، لكن هذه المرّة ذهب التضادّ إلى الدرجة الأقصى. طريقة الكتابة هذه تلتقي مع فكرة التحوّل الكبير الذي صنعه يهوه، تلك الفكرة الرائجة في الكتابات في زمن عزرا^(٦٠). والهدف منها تشريع الإطاحة بالطبقة الحاكمة، ووصول حزب "الفقراء" إلى السلطة.

— أقرب النصوص المقابلة لـ ٥٢: ١٣-١٥ يوجد في أش ٤٩: ٦-٧، ذلك المقطع الذي يشكّل تصحيحًا للآية ٥ (مدرسة نحما)، ونجد فيه فكرة عبد يهوه بارتباطها مع مهمّة تنوير أمم وملوك.

(58) Ainsi, le verbe *sākal* au sens de « prospérer, réussir » (52,13) est employé notamment en Jr 20,11 (cinquième « confession » de Jérémie), qui relève de l'« école d'Esdras ».

(59) Sur tout cela, voir J. VERMEYLEN, « Les deux 'pentateuques' d'Esdras », *VT* 62 (2012), pp. 248-275.

(60) Par exemple le cantique d'Anne (1 S 2,-10). Voir J. VERMEYLEN, « La grande inversion », à paraître.

– يُدخل الكاتب الأفكار الجديدة المتعلقة بالكثيرين (*rabbîm*، ٥٢ : ١٤، ١٥؛ ٥٣ : ١١، ١٢)، وبالأمم (*gôyim*، ٥٢ : ١٥) وبالملوك ("مَلِكِيم"/ *melākîm*، ٥٢ : ١٥). يظهر العبد وكأنه منفرد تجاه جمع كبير؛ هذه النظرة نفسها نجدها في مزامير عديدة موضوعها "الأبرار" و"الفقراء" في الحقبة الفارسية المسحوقون على يد "الأئمة"، على سبيل المثال مز ٣ : ٢-٣. الكثيرون الذين يواجهون العبد هم في الوقت نفسه وثيون (٥٢ : ١٥) وإسرائيليون، على ما يبدو (٥٢ : ١١-١)؛ على لسان يهوه، تشير كلمة "رَبِّيْم" *rabbîm* ("كثيرون"، "كثير") في آن واحد إلى العالم الوثني، وإلى مجموعة "نحن" الذي يقرّ بخطيئته (رج ٥٣ : ١٢)^(٦١). ولهذا الترابط مغزى! لقد وقع العبد ضحية يهود لا يحفظون الشريعة (*resā'îm*، ٥٣ : ٩)، ويسلكون بالتالي مثل الوثنيين. في الوقت نفسه، يُقدّم هؤلاء الخطاة كرجال مقتدرين (*ašûmîm*، ٥٣ : ١٢)، وأثرياء ("أشِير"/ *āšîr*، ٥٣ : ٩). لا شك أنّ حملة إستير سعت بهذه الطريقة إلى إبراز الطبقة القديمة الحاكمة.

– يبدو أنّ الهدف من إضافة آ ٨β هو اعطاء معنى مقبول لما جاء في آ ١٠، ومفاده أنّ "يهوه رضي أن يسحق" العبد؛ فآلم العبد ليس حكماً إلهياً تعسفياً، بل سببته خطيئة الشعب.

– تشدّد آ ٩ على التضادّ بين العبد والأئيم ("رَشَع"/ *rāšā*) أو الغنيّ، والعبد يقاسمهما اللحد على الرغم من براءته. تلتقي هذه الجملة مع شكوى أيوب الذي يأخذ على الله إبادة "الرجل التزيه مع" "رَشَع"/ *rāšā* (أي ٩ : ٢٢)؛ نذكر أنّ أيوب يمثل هنا، على ما يبدو، الجماعة المتألّمة في أورشليم خلال الحقبة الفارسية، وبشكل خاصّ حزب "المتشدّدين" الذي مهّد الطريق لحكم عزرا^(٦٢). يشدّد الكاتب على براءة العبد الكاملة، ممّا يقود إلى تصوّر العكس

(61) SCHENKER, *Douceur de Dieu*, p. 20, identifie purement et simplement le « nous » et les « multitudes », comme le font nombre de commentateurs.

Voir J. VERMEYLEN, *Job, ses amis et son Dieu* (Studia Biblica, (٦٢) 2), Leiden, 1986, pp. 34-71

لدى معارضيته، أي أنهم كانوا يمارسون العنف ويتبعون الكذب.

– القسم الثاني من حديث يهوه (٥٣ : ١١ أب-١٢) يؤلف تضميناً مع القسم الأول. يتطابق العبد مع "البار" (*šaddiq*)، (١١ أب)، أي مع الرجل البريء (أو المجموعة التي ينتمي إليها)، الذي تقابله كثيرًا الكتابات المتأخرة مع "الأثيم" (*rāsā'*، رج آ ٩). يشدد النصّ مجدداً على فكرة التألم مكان الآخرين. أما العبد فليس فقط ستكون له ذرية (آ ١٠)، بل "سيتقاسم الغنيمة" ("شَلَل" *šālāl*)، (١٢ آ)، وسيستولي على ثروات الطبقة الحاكمة الساقطة.

إذا صحّ ما أسلفنا من ملاحظات، يكون الكاتب الثاني قد فسّر النصّ المكتوب أيام نحميا انطلاقاً من وضع سياسي واجتماعي جديد؛ فهو يرى في الرجل المتألم حزب الفقراء الذي كان مدة طويلة في صفّ المعارضة وأوصله عزرا إلى الحكم. إن عزرا، مع مجموعته، هو صورة البارّ، أي العبد الذي يحقق بطريقة كاملة مشيئة يهوه، ووصل الآن إلى المرتبة العليا.

٦. خاتمة: القراءة الكريستولوجية لأشعيا ٥٣

إنّ كتابة أش ٥٢ : ١٣ - ٥٣ : ١٢ في أيام عزرا ليست سوى مرحلة - وإن كانت حاسمة - في تفسير النصّ^(٦٣)؛ فالسبعينية ودا ١٢ : ٣ (تلميح إلى أش ٥٣ : ١١) أتجهها نحو التفسير الجماعيّ: العبد هو شعب إسرائيل المضطهد، لكنّه أمين. لكن، بالطبع، سيكون "لنشيد الرابع" الصدى الأكبر في العهد الجديد. في ١ كو ١٥ : ٣-٤؛ ١١ : ٢٣-٢٥؛ رو ٤ : ٢٤-٢٥، يستعيد بولس تقاليد كانت قبله وسبق لها أن فهمت معنى موت يسوع بالرجوع إلى أش ٥٣ : "مات لأجل خطايانا"، ممّا يعطي معنى لفكرة الصليب العثيرة، وفي الوقت عينه للاضطهاد الذي قاساه المسيحيون. ربّما فهم يسوع

(٦٣) Comme l'ont fait GRELOT, *Les poèmes*, pp. 75-224, et plusieurs articles de l'ouvrage collectif intitulé *Le Serviteur souffrant (Isaïe 53)* (CahÉvSuppl, 97), Paris, 1996, où l'on trouvera l'interprétation d'Is 53 non seulement dans le Nouveau Testament (H. COUSIN, pp. 19-25), mais aussi dans la Tradition juive (Chantal DEFÉLIX, pp. 27-68), dans la patristique (Jean-Noël GUINOT, pp. 69-111) et dans la théologie médiévale de la rédemption (B. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, pp. 112-132). Voir aussi P. TERNANT, *Le Christ est mort pour tous. Du serviteur Israël au serviteur Jésus*, Paris, 1993 ; J.C. BASTIAENS, *Interpretaties van Jesaja 53*, Tilburg, 1993

نفسه مصيره على ضوء هذا النص، والاستشهادات (البينة والضمنية) من "النشيد الرابع" كثيرة جدًا في الأناجيل الأربعة (مت ٨: ١٧؛ ١٢: ١٧-٢١؛ إلخ)، كما في كتب العهد الجديد الأخرى (أنظر بشكل خاص أع ٨: ٣٠-٣٥). التفسير الكريستولوجي هائل، ولو بدرجات متباينة.

هل هذا التفسير الكريستولوجي جائز؟ بالتأكيد لم يفكر فيه مؤلفو النشيد القدماء! مع ذلك، أيمن لمسيحي أن يقرأ أش ٥٣ من دون أن يتعرف فيه على يسوع، الذي يبذل حياته من أجل الكثيرين، والذي يقبل الموت على الصليب، والذي يقوم؟ إذا كان النشيد يعلن عن يسوع المسيح، فذلك ليس من خلال وصفه مسبقًا لآلامه؛ إنه يعلن عنه على صعيد أعمق بكثير، على صعيد حيوي: جماعة أورشليم التي حافظت على الأمانة لإلهها حتى في الشدة، والتي تعيش آلامها في خدمة الشعب الإسرائيلي بكامله، اتخذت موقفًا هو تسببق لموقف يسوع. إنَّ العبد-الجماعة يعلن عن المسيح العبد بلحمه الحي، وليس بمجرد "نبوءة".

نشيد العبد الرابع

١. هيكلية النصّ والشخصيات فيه

١٣. هُوَذَا عَبْدِي يُوقِّقُ يَتَعَالَى، وَيَرْتَفِعُ وَيَتَسَامَى جِدًّا
١٤. كَمَا أَنَّ كَثِيرِينَ دُعِرُوا فِي شَأْنِكَ، هَكَذَا لَمْ يُعَدَّ مَنظَرُهُ مَنظَرِ إِنْسَانٍ، وَصَوْرَتُهُ صَوْرَةَ بَنِي آدَمَ.
١٥. هَكَذَا تَنْتَفِضُ أُمَّمٌ كَثِيرَةٌ، وَأَمَامَهُ يَسُدُّ الْمُلُوكُ أَقْوَاهِهِمْ، لِأَنَّهِمْ رَأَوْا مَا لَمْ يُخْبَرُوا بِهِ، وَعَايَنُوا مَا لَمْ يَسْمَعُوا بِهِ.

١. مِنَ الَّذِي آمَنَ بِمَا سَمِعَ مِنَّا، وَلِمَنْ كُشِفَتْ ذِرَاعُ الرَّبِّ؟

٢. فَإِنَّهُ نُبِتَ كَذِرْعِ أَمَامِهِ، وَكَأَصْلِ مِنْ أَرْضٍ قَاحِلَةٍ. لَا صَوْرَةَ لَهُ وَلَا بَهَاءً فَتَنْظُرُ إِلَيْهِ، وَلَا مَنظَرَ فَنَشْتَهِيهِ.
٣. مُزْدَرَى وَمَتْرُوكٌ مِنَ النَّاسِ، رَجُلٌ أَوْ جَاعٌ وَعَارِفٌ بِالْأَلَمِ، وَمِثْلُ مَنْ يُسْتَرُّ الْوَجْهَ عَنْهُ (هُوَ / نَحْنُ)^(١)، مُزْدَرَى فَلَمْ نَعْبَأْ بِهِ
٤. لَقَدْ حَمَلَ هُوَ الْآمَنَاءَ، وَاحْتَمَلَ أَوْجَاعَنَا، فَحَسِبْنَا مَصَابًا مَضْرُوبًا مِنَ اللَّهِ وَمُدَلَّلًا.
٥. طَعِنَ بِسَبَبِ مَعَاصِينَا، وَشَحِقَ بِسَبَبِ آثَامِنَا. نَزَلَ بِهِ الْعِقَابُ مِنْ أَجْلِ سَلَامِنَا وَبَجْرِهِ شَفِينَا.
٦. كُلْنَا ضَلَلْنَا كَالْغَنَمِ، كُلُّ وَاحِدٍ مَالٌ إِلَى طَرِيقِهِ، فَأَلْقَى الرَّبُّ عَلَيْهِ إِثْمَ كُلِّنَا.
٧. عُومِلَ بِقَسْوَةٍ، فَتَوَاضَعَ وَلَمْ يَفْتَحْ فَاؤَهُ.

(1) Le mot *mimmènû* peut se comprendre avec le pronom suffixe de la troisième personne du singulier masculin ou celui de la première personne du pluriel. La première solution est généralement retenue, tandis que la seconde est défendue par J. WINANDY, « Une traduction communément reçue et pourtant indéfendable », *RB* 109 (2002) 321-322.

كَحَمَلٍ سِيقَ إِلَى الذَّبْحِ، كَنَعَجَةٍ صَامِتَةٍ أَمَامَ الَّذِينَ يُجْزَوْنَهَا وَلَمْ يَفْتَحْ فَاهُ.
٨. بِالْإِكْرَاهِ وَبِالْقَصَاءِ أُخِذَ،

فَمَنْ يُفَكِّرُ فِي مَصِيرِهِ؟ قَدْ انْقَطَعَ مِنْ أَرْضِ الْأَحْيَاءِ،
وَبَسَبَبِ مَعْصِيَةِ شَعْبِي (mon/people)^(٢) ضُرِبَ حَتَّى الْمَوْتِ،
٩. فَجُعِلَ قَبْرُهُ مَعَ الْأَشْرَارِ، وَضَرِيحُهُ مَعَ الْأَغْنِيَاءِ،
مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَصْنَعْ عُنْفًا، وَلَمْ يَوْجِدْ فِي فَمِهِ مَكْرًا.

١٠. وَالرَّبُّ رَضِيَ أَنْ يَسْحَقَ ذَاكَ الَّذِي أَمْرَضَهُ،
فَإِذَا قَرَّبَتْ نَفْسَهُ ذَبِيحَةً^(٣) إِثْمٌ يَرَى ذُرِّيَّةً وَتَطُولُ أَيَّامُهُ،
وَرَضِيَ الرَّبُّ يَنْجَحُ عَنْ يَدِهِ

١١. بِسَبَبِ عَنَاءِ نَفْسِهِ يَرَى الثُّورَ وَيَشْبَعُ،
بِعِلْمِهِ يُبْرِزُ عَبْدِي الْبَارَّ الْكَثِيرِينَ، وَهُوَ يَحْتَمِلُ آثَامَهُمْ.
١٢. فَلِذَلِكَ أَجْعَلُ لَهُ (الْكَثِيرِينَ) نَصِيبًا بَيْنَ الْعُظْمَاءِ، وَغَنِيمَةً مَعَ الْأَعْرَاءِ،
لِأَنَّهُ أَسْلَمَ نَفْسَهُ لِلْمَوْتِ، وَأُحْصِيَ مَعَ الْعَصَاةِ،
وَهُوَ حَمَلٌ خَطَايَا الْكَثِيرِينَ وَشَفَعَ فِي مَعَاصِيهِمْ^(٤).

٢. إطار النص، محوره ووحدته الكتابية

٣. النشيد في إطار الفصول ٥٢-٥٤

٤. رواية ال"نحن" في صيغتها الأقدم

(2) Le TM et la LXX proposent 'ammî, « mon peuple », tandis que le grand manuscrit d'Isaïe trouvée à Qumrân (1QIs^a) lit 'ammô, « son peuple ». Les commentateurs sont partagés entre les deux lectures.

(3) La forme *tāšîm* (2^e pers. ou 3^e pers. fêm. sing. de l'imparfait kal du verbe *šîm*, « poser ») ne s'accorde pas avec le masculin *nāphšô*. La solution la plus simple consiste à lire le masculin *yāšîm*, avec W.A.M. BEUKEN, *Jesaja deel IIb* (De Prediking van het Oude Testament), Nijkerk, 1983, pp. 190-191.

(4) En suivant 1QIs^a et la LXX ; le TM propose : « pour des révoltes ».

إر ٥٠: ٤-٥:

٤ "فِي تِلْكَ الْأَيَّامِ وَفِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، يَقُولُ الرَّبُّ،
يَأْتِي بَنُو إِسْرَائِيلَ (هَمْ وَبَنُو يَهُوذَا مَعًا)،
وَهُمْ يَسِيرُونَ،
وَيَبْكُونَ بُكَاءً،
وَيَلْتَمِسُونَ الرَّبَّ إِلَهُهُمْ.
٥ يَسْأَلُونَ عَنْ صِهْيُونِ،
وَعَلَيْهَا يَقْبَلُونَ بَوْجُوهَهُمْ:
هَلُمُّوا أَنْضَمُّوا إِلَى الرَّبِّ،
بِعَهْدِ أَيْدِيٍّ لَا يُنْسَى".^(٥)

إر ٣١: ٦:

"لِأَنَّهُ سَيَكُونُ يَوْمًا يُنَادِي فِيهِ الرَّقَبَاءُ فِي جَبَلِ أَفْرَائِيمِ:
قَوْمُوا نَصْعِدْ إِلَى صِهْيُونِ،
إِلَى الرَّبِّ إِلَهِنَا".

٥. اعتبار النشيد "نشيد العبد"

٦. خاتمة: القراءة الكريستولوجية لأشعيا ٥٣

(5) Jr 50-51 forme un ensemble composite, dont l'origine est discutée. Dans cet ensemble, les vv. 4-7 font figure d'addition ; voir par exemple D.R. JONES, *Jeremiah* (NCBC), Grand Rapids-Londres, 1992, pp. 525-526. Ces versets s'écartent de la perspective générale, car ils parlent du retour d'Israël et non de la ruine de Babylone ; l'introduction (« En ces jours et en ce temps, oracle de Yhwh ») est semblable à celle de 33,15 et 50,20.

-٢-

تفسير نصوص

بيت عثر النقلة في تفسيره

أش ١: ١٣ ب

الأب جورج خوّام البولسيّ

معهد القديس بولس للفلسفة واللاهوت - حريصا - لبنان

مقدمة

يقع البيت المذكور في العنوان أعلاه في قلب وحدة أدبية، مؤلفة من الأبيات أش ١: ١٠-٢٠. تحتل هذه الوحدة الأدبية مكانها في القسم الأول من سفر أشعيا النبيّ، الأقدم عهداً لدى نقاد الكتاب، والممتدّ على طول الفصول ١-٣٩. أما الشطر فيردّ في النصّ مصوغاً بأسلوب شعريّ رفيع، وخالياً من كلّ خلاف، في توارثه عبر الزمن.

يلفت الانتباه الجمع الذي يجريه أشعيا بين "رأس الشهر" (حُدِشْ)، و"السبت" (سَبَتْ)، بواسطة أداة العطف "الواو"، مُنزلاً هكذا هاتين المناسبتين منزلةً واحدة في الاعتبار؛ فما يختصّ، من ثمّ، بالواحدة، يمتدّ أثره بالقدر عينه إلى المناسبة الأخرى. تعقب هاتين اللفظتين لفظتان أخريان (قُرو مِقْراً)، فتولّفان بمعية اللفظتين السابقتين الشطر الأول من البيت، من غير أن تظهر أيّ أداة تفصل بين هاتين اللفظتين (قُرو مِقْراً) واللفظتين المشار إليهما للتوّ (حُدِشْ وسَبَتْ). هذا هو واقع الشطر الأول في النصّ الماسوراتيّ: لفظتان معطوفتان بواو، ثمّ لفظتان أخريان بعدهما، من دون أداة عطف. أضف أنّ العلاقة النحويّة بين اللفظتين الأخيرتين علاقة إضافة: حُدِشْ وسَبَتْ قُرو مِقْراً (١: ١٣ ب١).

لم نجد هذا الواقع الإنشائيّ في الترجمات العربيّة. وما وجدناه في الترجمات الأجنبيّة لا يفي حال الشطر الثاني من البيت حقّه: "لُو أُوْحَلْ أُوَيْن وَعِصْرَا" (١: ١٣ ب٢)، بل ثمة أكثر من هذا أيضاً، فالترجمات كلّها أتت تنقل هذا البيت على أساس تفسير له، مغلوط ومناقض معاً، بسبب تعثر النقلة في تحديد العلاقات النحويّة بين عناصره. إنّ هذه الدراسة تسلّط الضوء على أهميّة النحو والأسلوب الشعريّ، بالنسبة إلى الترجمة،

وتحديد معنى الشطر. إنها تعتبر أنّ في الشطر الأوّل من البيت (١: ١٣ ب١) جملة إسميّة، مؤلّفة من مبتدأ يتمثّل باللفظتين المعطوفتين بأداة الواو، "رأس الشهر والسبت"، ومن خبر تعبّر عنه اللفظتان الأخريان "دعوة محفل"، وأنّ في الشطر الثاني (١: ١٣ ب٢) جملة فعلية، تحتوي على فعل وفاعله "لا أرضى"، ومفعوله "إنّما ومحفلاً"؛ وهذا أيضاً واقع تخلّ به الترجمات.

١- سياق البيت ١: ١٣ ب

يرد البيت ١: ١٣ ب في آية، شعريّة الصياغة، ومؤلّفة من شطرين (١: ١٣ ب١ و ١: ١٣ ب٢)، موزونين حسب الأصول الشعريّة المعهودة عند الأنبياء، وسائر كتبة الأسفار القديمة؛ فهناك، في كلّ شطر من الشطرين علامات تدلّ على طبيعة الشطر الأوّل أنّه الصدر، وعلى حدوده، وأخرى على أنّ الشطر الثاني هو العجز. ولهذه العلامات دور في الترخيم في الصوت، لدى النطق بكلمات الشطر.

١/١ - السياق المباشر (١: ١٣)

في البيت الأوّل من الآية، أي في ١: ١٣ أ، تدلّ النقطتان الموضوعتان فوق لفظ "شاو" (بُطل)، على أنّ الشطر الأوّل (الصدر) ينتهي عند هذه اللفظة، وزناً ومعنى، بحيث إنّ الشطر الثاني (العجز) من الآية نفسها ١: ١٣ أ يمسي معروفاً، لدى القارئ أيضاً. وفي البيت الثاني، أي في ١: ١٣ ب، النقطتان موضوعتان فوق لفظ "مقرا" (محفل)، دلالةً أيضاً على أنّ الصدر ينتهي بهذه اللفظة، وأنّ العجز يمتدّ إلى آخر لفظ، في هذا الشطر الثاني من البيت.

من ناحية أخرى، في البيت الأوّل نهي عن تقريب مقدمة باطلة، يوجّهه النبيّ إلى "قواد سدوم" (١: ١٠)، لأنّها تكون بمثابة بخور رجس في عيني الربّ. يأتي النهي في صدر البيت، فيما اعتباره يظهر في العجز، على نحو مواز للعلامات الموضوعّة في المكان المناسب، كما تقدّم. كذلك هي الحال، في البيت الثاني: ففي الصدر إنباء عن الأوقات التي تُقَرَّب فيها مقدمة الباطل؛ وفي العجز موقف، يتّخذ العليّ منها.

يرافق المعنى الوزن، كما هو بيّن، في كلّ شطر من كلّ بيت، وفي كلّ من البيتين، اللذين يؤلّفان الآية ١: ١٣. في هذا التناسق التامّ جمال الكلام، وزخم البلاغ، وقوّة

الحيحة. لا يمكن، من ثمّ، إحداث خلل فيه، وإلا انعكس أثر ذلك على معنى الآية. أما هذا الأخير فيكمن في صدّ أهل سدوم عن مزج القديسيات بالآثام.

٢/١ - السياق الأوسع (١: ١٠-٢٠)

وفي الواقع أنّ هذا الزجر العنيف، الذي نلاحظه في الآية ١: ١٣، ينبسط أمام القارئ، وسط مقطع محكم البنية، متماسك الأفكار، حافل بالتعنيف. مطلع في الآية ١: ١٣، وخاتمة في الآية ١: ٢٠ ب. في المطلع إهابة بقوّد سدوم، وشعب عمورة، لكي يصيخوا بأسماعهم إلى "كلمة الربّ"، وفي الخاتمة إعلان صريح بأنّ هذه الكلمة قد قيلت. وما بين المطلع والخاتمة بسط لفحوى هذه الأخيرة.

تمتدّ "كلمة الربّ"، إذًا، من الآية ١: ١١ حتى ١: ٢٠ أ، على وفق خطة محكمة، يمكن - من دون صعوبة - استبيان معالمها، بناء على نوع الفقرات الأدبيّة، الذي يكسو الأبيات بغطائه؛ فالآيتان ١: ١١-١٢ محوّطتان باستفهام إنكاريّ، يضيفي على الخطاب المبسوط خلالهما صبغة العتاب المشوب بالحنق. أمّا موضوع هذا العتاب فالذبايح، التي تقدّم أمام الربّ؛ إنّه غير راضٍ عنها. في الآيات التالية ١: ١٣-١٥ موقوف، يتّخذها الربّ، بشأن تلك الذبايح: إنّه ينهى عن المجيء بها إليه (١: ١٣ أ)، ويبيدي حنقه على المناسبات، التي تقدّم له فيها، مسمّيًا رؤوس الأشهر والسبوت تحديدًا (١: ١٣ ب ١٥)، ويعرض السبب. يتصدّر فعلاً أمر الآيتين ١: ١٦-١٧، وتعقبهما سلسلة من أفعال بصيغة الأمر، حتى يغدو عددها محطّ انتباه؛ ففي هاتين الآيتين تسعة أفعال، يأمر بها الربّ من يخاطبهم، مشيرًا عليهم أن يبادروا إلى القيام بأفعال، تخالف ما يجترحونه. وفي الآيات ١: ١٨-٢٠، أخيرًا، حتّ على إدراك الرشد، والعمل بأحكامها.

يتّضح للقارئ ممّا تقدّم أنّ منازعة الربّ، التي يفصح عنها بلسان نبيّه أشعيا، مع قوّد سدوم، وشعب عمورة، تدور حول تقرّبهم إليه عن غير استحقاق؛ فأيديهم مملوءة دمًا (١: ١٥ ج)، وأعمالهم شرًّا (١: ١٦ ب)؛ ولكنّهم، مع هذا كلّه، لا يتورّعون عن "الحضور لمشاهدة وجهه" (١: ١٢ أ)؛ فسخط الربّ، إذًا، يضطرم من جرى عملهم هذا، على عدم احتمالها أن يقرنوا الإثم بأوقات يلتقونه فيها، لا بسبب التقادم، أو بسبب مثل العابدين أمامه، أو بسبب أوقات اللقاء به. إنّ عدم رضاه واستشاطه غضبًا نابعان من كرهه الإثم، ولا سيّما إذا ما اقترن بأزمة قديسيّة.

٢- زمن التقادم

نجد، في عد ٢٨: ١-٢٩: ٣٨، ترتيباً مفصلاً لتقدمة الذبائح عند الشعب، يبيّن فيه واضعوه المناسبة وما يقرب في أثنائها. ويدلّ التنسيق، الذي أتبعه العرض، على رؤية شاملة، يغلب عليها الطابع الشرعيّ؛ وهذا أمر يرجع إلى طبقة، تشرف على الحياة الدينيّة، وتعباً لتتميمها، حسب الأصول. إنّ نظرة تُلقى على قائمة المناسبات، التي يرد ذكرها في هذا العرض، تخوّلنا أن نلاحظ أمرين فيها: الأوّل أنّ المواعيد المثبتة، كأنّها أزمنة ليتورجية، تتضمّن كلّها، بدون استثناء، تقدمة قرابين؛ والثاني أنّ بعضاً منها فقط يرافقه عقد "محفل مقدّس" (٢٨: ١٨؛ الفطير؛ ٢٨: ٢٦، الأسابيع؛ ٢٩: ١؛ الهتاف؛ ٢٩ التكفير؛ ٢٩: ١٢؛ الأكواخ)، فيما بعض آخر خلو تماماً من عقد مثل هذا المحفل المقدّس.

من ناحية أخرى، تقود الملاحظة الآنفة الذكر إلى النظر عن كتب إلى قائمة المناسبات الطقسيّة، على أساس التصنيف الزمنيّ؛ فمن جهة، نجد أنّ المناسبات، التي لا "محفل مقدّس" يُعقد فيها، هي مناسبات موزّعة على اليوم (٢٨: ٣ب)، والسبت (٢٨: ٩)، ورأس الشهر (٢٨: ١١)، فيما باقي المناسبات الأخرى موزّعة، على حسب تعاقبها في السنة. وعليه، فالفصلان عد ٢٨-٢٩ يقدّمان رزنامة السنة الطقسيّة، حيث تظهر جلياً دورة العبادة، على مستوى الشهر والسنة؛ فالأول، أي الشهر، يُقسّم إلى يوم، فأسبوع، مع مراعاة بدئه؛ والثانية، أي السنة، إلى الشهر الأوّل منها، فالسابع، مع مراعاة بدئها.

١/٢ - أهميّة اليوم الأوّل (الحدوش)

يمكننا، بسهولة، ملاحظة المنزلة المميّزة، التي يتمتّع بها "الحدوش"، اليوم الجديد، أو المطلع، في قلب بنية الأعياد اليهوديّة. فمن جهة، تفيد معرفة وقوعه، بالتحديد، في الوصول إلى احتساب الشهر الأوّل من السنة حساباً دقيقاً. ولهذه المعرفة أهميّة كبرى، بالنسبة إلى حساب الشهر السابع، الذي تقع فيه سائر الأعياد، ذات الدورة السنويّة. ولكنّ الحدوش يتمتّع، علاوة على هذا، بأهميّة طقسيّة أخرى، تنحصر بالشهر، بحيث إنّ معرفة وقوعه تفيد، من جهة ثانية، بتحديد عدد السبوت المناسبة، التي يجب فيها تقدمة ذبائح.

في هذا الإطار، هناك حودش واحد، في قلب الرزنامة الطقسيّة، ذو منزلة فريدة، وهو حودش يوم الهتاف؛ فهو، من جهة أولى، "رأس الشهر"، الذي تُقَرَّب فيه ذبائح، من غير أن تعقد الجماعة في أثنائها "محفلًا مقدّسًا"؛ وهو، من جهةٍ مقابلة، "يوم الهتاف"، الذي يُعقد فيه "محفل مقدّس"، وتقدّم ذبائح. يقع هذا الحودش الفريد "في اليوم الأوّل من الشهر السابع" (عد ٢٩ : ١). ويلبث مميّزًا بإزاء الحودش الفريد الآخر، الذي تُفتتح به السنة اليهوديّة، والذي يحتفظ له هو الآخر بفراة خاصّة به أيضًا، إذ إنّه "رأس الشهر"، و"رأس السنة"، في آن واحد. إنّ هذا الحودش الثاني، المزدوج الاسم، فاتح السنة اليهوديّة، لا يلتئم فيه "محفل مقدّس". وإذا ما قرّبت فيه التقادم، فمن حيث إنّه "رأس الشهر"، لا "رأس السنة". ومع أنّه يفتتح الشهر، الذي يستذكر فيه اليهود الفصح، في اليوم الرابع عشر" منه (٢٨ : ١٦)، لا يلقي عندهم "كرأس شهر وسنة"، في الوقت عينه، المنزلة التي يلقاها "يوم الهتاف".

بيد أنّ فحصًا دقيقًا ليوم الهتاف هذا، الحودش ذي الفراة المميّزة، لا يلبث أن يُظهِر لنا الانقلاب الطقسيّ، الذي طرأ عليه، والصبغة الكهنوتيّة، التي لصقت به، حتى إنّه اتخذ فراة لم تكن له منذ البدء، تحت تأثير اعتبارات "فريسيّة" وكهنوتيّة. وفي الواقع أنّ ما نقرأه، في عد ١٠ : ٧، يوضح طبيعة هذا اليوم، قبل أن يغدو تذكاريًا، أي عيدًا طقسيًّا: "وعند جمع الجماعة، تنفخون نفخًا بلا هتاف". ثمّة، إذًا، نفخ مصحوب بهتاف، وآخر غيره لا هتاف فيه. وثمّة، أيضًا، نفخ يهدف إلى جمع الجماعة، ونفخ آخر غيره يتمّ لغرض آخر. ولدى قراءة السياق، الذي ترد فيه الآية المذكورة، يجد المرء أنّ النفخ نوعان أيضًا، لا "الهتاف" و"اجتماع الجماعة" فقط: "... إذا نفخ في أحدهما فقط، يجتمع إليك الزعماء، زعماء أئوف إسرائيل" (١٠ : ٤). وعليه، فإنّ "يوم الهتاف" كان، في الأصل، أوّلاً، منفصلاً تمام الانفصال عن "أول الشهر"، وغير محدّد زمنه، أو مواعده الطقسيّ. لم يكن يدلّ على "يوم" معيّن؛ بل يندرج كحدث اجتمع عليه بنو إسرائيل، في قلب تنظيماتهم الاجتماعيّة، التي وضعوها، بعد عبورهم صحراء سيناء. وكان، في الأصل، ثانيًا، مزدوج الهدف، لا يحتفى به كتذكاري سنويّ؛ وإنّما يجري تكرارًا وتباعًا، إمّا لجمع الشعب "عند باب خيمة الموعد" (١٠ : ٣)، وإمّا لإنذاره بضرورة الرحيل - وهذا يعني أنّه، منذ الأصل، ذو طبيعة تنظيميّة، دينيّة-

اجتماعيّة - وإمّا لحشده، أيضًا، من أجل القتال (١٠ : ٩).

هناك أمران رئيسيان تحسن الإشارة إليهما، اعتمادًا على ما تقدّم: الأول أنّ إطلاق تسمية "اليوم الأوّل" - الحودش - على "يوم الهتاف"، في عد ٢٩ : ١، وجد طريقه إلى النصوص، في مرحلة متأخرة، عندما طفق الأخبار اليهود يستذكرون، أمام الشعب، تاريخ الأجداد، في محاولة منهم لإنعاش الحياة الدينيّة. فما كان منهم إلا أن أدرجوه في قلب الاحتفالات الطقسيّة الأخرى، على نحو ما تظهره الرسوم المنصوصة في لا ٢٣ . وحصل هذا، بحسب رأيي، في جوّ كهنوتيّ غامر، يغلب عليه أثر الحرص الفريسيّ على السبت؛ فرسم الأخبار، من جرى ذلك، أن تقدّم الذبائح في هذا اليوم، من جهة، وأودعوه مطلع الشهر السابع، من جهة أخرى. إنّ الإشارة إلى أنّه لا يوتى في مثل هذا اليوم "عمل خدمة"، لأنّ "محفلًا مقدّسًا" يُعقد فيه، محاولة متناقضة لإضفاء صبغة السبت عليه، وتقريبه في القدسيّة منه!

٢/٢ - مكانة السبت

يشدّد كاتب المقطع عد ٢٨ : ٩-١٠ على تقدمة محرقة للربّ، في كلّ سبت. ويقرن حزقيال (٤٦ : ٤، ٣، ٤-٦) هذه التقدمة بذكر السبت، ورأس الشهر، معًا. وفي الواقع أنّ هذين الموعدين ارتبطًا ارتباطًا شديدًا، في قلب الذاكرة الدينيّة، والشعبيّة، والليتورجيّة، اليهوديّة خصوصًا، على مدى قرون، امتدّت حتّى زمن مجيء المسيح، وسادت حتّى خارج حدود فلسطين (رج كول ٢ : ١٦). وفيما لا يتبدى للذهن كيف أفضى "رأس الشهر" إلى موقعه، الذي يحتلّه من الناحية الدينيّة، يبدو، بالعكس، بجلاء ناصع موقع السبت، بالنسبة إلى الاهتمام الدينيّ، عند اليهود.

لقد حرص كتبة النصوص الدينيّة على إظهار منشئه، فجعلوه، في رواية الخلق، في اليوم الذي "استراح فيه الله من عمله الذي عمله" (تك ٢ : ٢). ولشدة توقيرهم الاحتفال به، لم يتورّعوا عن نقل البركة، التي بارك بها الله السبت (خر ٢٠ : ١١)، أو عن إعلان تقديسه، على يدي الله (تك ٢ : ٣؛ خر ٣١ : ١٥). لا هذا فقط، بل ثمة أكثر منه أيضًا: فإنّ يهوه أمر بأن يُقدّس يوم السبت (خر ٢٠ : ٨؛ تث ٥ : ١٥)، لأنّه علامة العهد (خر ٣١ : ١٣، ١٧)، حتّى إنّ هذا اليوم بات يُعرّف، عند أشعيا الثالث، باسم "يوم الله

المقدّس" (أش ٥٨ : ١٣). لا عمل يؤتى به، في هذا اليوم، سوى الاجتماع معاً لإقامة الصلاة (حز ٤٦ : ٣)، فترتاح الأرض، والحيوان، والخادم، في هذا اليوم، من أعباء العناء اليوميّ (خر ٢٠ : ١٠؛ تث ٥ : ١٤). الأشرار وحدهم هم الذين يدنّسون السبت (أش ٥٦ : ٢؛ حز ٢٠ : ١٣، ١٦)، فيما الأبرار يراعون الرسوم الموضوعّة بشأنه.

إنّ مكانة السبت هذه، في النصوص الكتابيّة، قد انتقلت، في الواقع، كما اعتقد، من موقعها الدينيّ الأوّل، الذي كانت تحتلّه في البداية، إلى موقع ليتورجيّ، صارت إليه في ما بعد، تحت تأثير الكهنة، ومجموعة الشرائع، التي سنّوها، بخصوص الأعياد والشعائر والرسوم المتعلّقة بالحياة الاجتماعيّة. وبطريقة أخرى، لم تكن للسبت فرادته، وحصريّته، كيوم مقدّس، عند اليهود، قبل السبي، بل كان هذا اليوم إحدى المناسبات الدينيّة المعمول بها، لدى الأسباط، إلى جانب أعياد أخرى كالفصح، وعيد الأسابيع، وعيد الأكواخ. وما اقتران "السبت" بـ"رأس الشهر"، في كتب الأنبياء الأوائل - هوشع، وأشعيا، وإرميا - ثم انفصله عنه، في مجموعات الشرائع الأربع - مجموعة شرائع العهد (خر ٢٣ : ١٢-١٧)، والتشريع المسمّى اصطلاحاً بالتشريع اليهوديّ (خر ٣٤ : ١٨، ٢١-٢٣)، والتشريع الآخر، الوارد في سفر تثنية الاشرع (٥ : ١-١٦)، والتشريع المنسوب إلى اللاويين (٢٣ : ٣-٤٤) - إلاّ دليل على محاولة جادّة، في وسط التقليد الدينيّ، لاختصاص "السبت"، كيوم مقدّس، بالاحتفالات الطقسيّة اليهوديّة، وعلى الإحجام عن إحاطة "رأس الشهر" بهالة قدسيّة كبرى.

حدث هذا الانقلاب بدافع من التحوّلات الاجتماعيّة العظمى، التي أعقبت تشييد الهيكل، والتي تعجّ كتابات الأنبياء الأوائل بصدائها؛ ففي الفصل الثاني من نبوءة عاموس النبيّ تعينف لاذع على الكبائر، التي انزلت فيها يهوذا وإسرائيل. وفي ٥ : ٢١ تنديد بالأعياد والاحتفالات، التي كانت تشهد على تقدمة محرقات وذبائح، بصورة عامّة. أمّا في ٨ : ٥، حيث يرد لفظاً "السبت" و"رأس الشهر" جنباً إلى جنب، فيظهر جليّاً لا التساوي في الاعتبار الدينيّ، بين هاتين المناسبتين وحسب، بل الإقبال الكبير على إقامتهما أيضاً، في الوسط اليهوديّ، حتى إنّ باعة الحبوب ينصرفون فيهما إلى الاستغلال المقيت، والغشّ في المقادير؛ فإذا لم يكن للشهر سوى "رأس" واحد، هو

أول الشهر، فالإمام يتطلع أولئك الباعة، يا ترى، المضطرمون جشعًا، عندما يذهب خلداهم إلى يوم "السبت"، قائلين في أنفسهم، حسب النبي: "متى يهّل رأس الشهر فنيح الحبوب، والسبت فنصرّف القمح...؟" (٨: ٥). إن ابتغينا التفكير المنطقي لقلنا، في هذا السياق، إنّ النبي حانق على المدى، الذي بلغه الطمع، في نفوس بني إسرائيل، الذين ما عادوا يكتفون بما يبيعونه، في كلّ سبت، لكي يُقدّم في الهيكل، بل راحوا يفيدون من حسّ الناس الديني، حتّى يستغلّوا تقواهم وحرصهم على ارتياد الهيكل، في كلّ مناسبة. كذلك هوشع النبي، الذي تنبأ على إسرائيل، قبل أن تنزل به النابذة الكبرى، في زمن قريب جدًّا من عاموس، يشير في ٢: ١٣ إلى هاتين المناسبتين تحديدًا، "رأس الشهر" أولاً، "فالسبت"، اللتين اشتهرتا، عند اليهود، كموعدين مميّزين لإقامة الاحتفالات الدينية.

غير أنّ ما نقرأه في ١ صم ٢٠، وفي مز ٨١: ٤، يصوّر لنا، بطريقة أجلى، مكانة السبت الدينية، عند اليهود. ففي ١ صم ٢٠ خبر اتفاق داود مع يونانان على حيلة، تجنّب داود الجلوس إلى مائدة شاول، بمناسبة "رأس الشهر" (٢٠: ٥، ١٨، ٢٤)، لأنّه كان يخشاه، ويتحاشى عنه، بل يسعى أيضًا ما استطاع سبيلًا إلى اتّقاء غضبه. ويبدو الاحتفال برأس الشهر، في ذلك الحين - على حسب ما يرد في السرد - عامرًا بالناس، ومغمورًا بالولائم، التي تدوم أكثر من يوم واحد (٢٠: ١٢، ٢٧، ٣٥). لا يلوح البتّة في الأفق أيّ إشارة إلى احتفال ديني، لدى الاحتفال برأس الشهر، أيام داود؛ وما من ذكر قطّ لذبائح، أو تقادم. والدعوة إليه مغلّفة بصبغة "عائلية"، بقدر كبير، يتفوق على الصبغة الطقسية، التي تظهر فيها الشعائر عادة. من جهة، إذًا، تذكّار تقليديّ غاية في القدم والممارسة؛ ومن جهةٍ مقابلة، احتشاد العشائر في دساكرها، وإقامة الولائم، التي تمتدّ يومين، أو ثلاثة.

يشهد المزمور ٨١: ٤ على هذا الجوّ المحيط برأس الشهر؛ ولكنه يدلّ، في الوقت نفسه، على حقبة تالية، بشأن الاحتفال به، في وسط إسرائيل؛ فصاحب المزمور يريد الرجوع برأس الشهر إلى زمن يعقوب، الذي ثبتّه كموعداً لخروج يوسف إلى أرض مصر. ويجعل الاحتفال به "فريضة" و"قضاء" على شعب إسرائيل. ولكنه يضيف على

جوّ الاحتفال آلات طرب متنوّعة، كالدّف، والكثّارة، والعود، والبوق، احتفاءً بهذا اليوم. لا شكّ أنّ آلات الطرب دليل مباشر على طابع دنيويّ، يتّسم به الاحتفال. وما من غرابة في أن يكون استعمالها رافق، أوّل الأمر، الاحتفال برأس الشهر، من باب الطرب والانشغاف بالمناسبة. ولكنّ اللجوء إليها، في الآونة الدنيويّة، لم يكن قطّ أمرًا مستهجنًا أيضًا، بحيث إنّ هذا الزمن المعين، رأس الشهر، قد عبر بسهولة من كونه مناسبة دنيويّة إلى أن يمسي، مع الوقت، مناسبة دينيّة. وفي اعتقادنا أنّ الانقلاب، الذي شهده هذا العيد، تزامن مع شروع خدام الهيكل بوضع "ترتيب طقسّي" للأوقات الدنيويّة القديمة، وإبرازهم موقع السبت، في وسط هذا الترتيب.

٣- محور الدعوة النبويّة

ثمّة اتفاق، بين علماء الكتاب - عندما يتكلّمون على النبوة في إسرائيل - حول الأسلوب الرويويّ، الذي يغلب على كلام الأنبياء، وحول عكوفهم على تقرير الشعب عامّة، والقادة خاصّة، على الخطيئة المستفحلة في حياتهم؛ فالحسّ الدينيّ، الذي كانوا يمتلكونه، مرهف لديهم. وغيرتهم، التي كانوا يحوزونها، متقدّة في صدورهم. وانتماؤهم إلى شعب ذي تاريخ مقدّس قويّ في أذهانهم. لا هذا فقط، بل رأى أولئك الرجال أيضًا مسيرة معاصريهم عن كتب، فاستطاعوا رُوّز الخيارات، التي يتّخذونها، والفصل فيها. ولم يخافوا من البوح بأفكارهم على الملأ، معتنقين ومصوّبين، ومتهدّدين ومهوّلين، الشعب ورؤساءه، على حدّ سواء.

"الإثم" هو مطيّة الأنبياء، التي يمتطونها، لتبليغ الناس رسالتهم، والقادة اغتياظهم من مسالكهم. ويعدّ الأنبياء "إثمًا" قهر المعوز، وابتزاز الضعيف من أبناء الشعب، وإجحاف الأرملة حقّها من الحياة الكريمة. ويرون في انصراف الملوك، ومن يسير في ركبهم من عامّة الشعب، إلى عبادات غريبة، أو إلى تحالفات مشبوهة، كبيرة وجريرة لا يرضى الإله عنهما. كلّ ما يضرّ شعب الله هو "إثم"، في عيني الأنبياء، إثم يقترفه الشعب، فيلحق الأذى بنفسه. ولكنّ الشعب هو أيضًا شعب الله، بالنسبة إليهم. شعب اتّخذه الله "ابنًا له"، بحسب هوشع (١١: ١-٦)، و"عرفه" - بمعنى اقترن به - "من بين جميع عشائر الأرض"، لدى عاموس (٣: ٢)؛ فإذا وُجد هذا الشعب مقدّسًا، من جهة، وآثمًا، من جهة مقابلة، شعبًا محظيًا لدى الإله، بسبب الاختيار، ومنبوذًا، بسبب الخطيئة،

عمد الأنبياء إلى تشذيب ما علق به من مكروهه، وتقريعه على انزلاق خطواته في مهالك مدمرة، لكي يحفظوا للقداسة مقامها، ولدعوة الاختيار حرمتها، فلا تكون رجاسة بعدد، في وسط بني إسرائيل.

يلفت الانتباه، في هذا الخصوص، اغتياض الأنبياء الشديد من الازدواجية المقيت، التي وقع الشعب في برائتها، من جرى آثامه. من أجل هذا، نراهم يلجأون إلى صور مجازية ومتنوعة، للتعبير عن مقتهم الجمع بين متناقضين، الإثم والقداسة. "إن شعبي صنع شرين: تركوني أنا ينبوع المياه الحية (القداسة)، وحفروا لأنفسهم آباراً، آباراً مشققة، لا تمسك الماء (الإثم)" (إر ٢: ١٣). وفي هوشع: "ثم قال لي الرب: "إنطلق أيضاً وأحب امرأة يحبها زوجها (القداسة)، وهي فاسقة... (الإثم)" (١: ٣). ويقول عاموس، في آخر نبوءته: "وأغرسهم (هم الآثمين) على أرضهم... (المقدسة بالموعود)" (٩: ١٥)، إلخ. هذه الازدواجية، التي طالما حرّكت الأنبياء، ليشهروا بني إسرائيل، الذين غرقوا في معارجها، محور قامت عليه دعوتهم قيامة حرب شعواء؛ فهم لم يرضوا قط عن المزج بين انتماء الشعب وانغماسه في عادات غريبة، وقاوموا بشدة كل ميل إلى مثل هذا المنحى.

ففي أش ١: ١٣ ب، يذهب النبي في هذا المنهج، أسوة بسائر الأنبياء. إنه يعلن، في الشطر الأول من البيت، ما هو مقدس في إسرائيل: "رأس الشهر والسبت"؛ ففيهما كليهما، دأب الشعب على عقد اجتماعاته الطقسية، التي كانت تجري فيها احتفالاته. وفيهما كليهما إرث قديم، يرقى إلى ما قبل داود، وذاكرة دينية، تُردّد صداها الذبائح الطقسية، التي كانت تُقدّم هنا وهناك، على مذابح شرعية. وفي كلا المناسبتين، حرصت التقاليد الآبائية المتتالية على تجديد العهد مع الله، متناقلةً بأمانة مثل هذه الاحتفالات. ومن ثم، فالنبي يذكر الشعب بما هو مقدس، وبعلة تقديسه: إنه يذكره بالأوقات، التي يتم فيها الالتقاء بالله. أمّا، في الشطر الثاني، فيعمد النبي إلى إظهار التناقض البغيض، الذي بات الشعب متخبطاً فيه، التناقض بين "الإثم" و"التجمع"، بين ما هو مخالف ورجس، من جهة، وما هو مقدس ومنقول عبر التقليد، من جهة ثانية. هذا التناقض هو ما يكرهه النبي، وهو بؤرة احتدامه كرجل الله.

خاتمة

لم تذهب الترجمة السبعينية هذا المذهب! وفي إثرها جرت ترجمات عديدة عربيّة وأجنبيّة. وحدث حذوها، كذلك، الفولغاتا، الترجمة الشعبيّة اللاتينيّة، التي غالبًا ما اعتمدت الترجمات الأوروبيّة الحديثة عليها. ولا يخفى، على كلّ حال، على أحد دور النقلة، في هذا المجال؛ فهم عمدوا إلى تفسير النصّ، قبل أن يباشروا بترجمته. فإذا اعتبرنا الإسهام، الذي اضطلع به يهود الإسكندريّة، من أجل إعداد نصّ مقدّس باليونانيّة، حقّ الاعتبار، أي محاولة أدبيّة ذات اهتمام دينيّ من قبلهم، على حسب ما ينبغي التفكير به، ومثله إسهام النقلة المسيحيّين، الذين بادروا، في شمال أفريقيا، أولاً، وفي رومة ثانيًا، إلى إعداد الترجمة اللاتينيّة، وجب علينا الخروج بأحد استنتاجين لا ثالث لهما: فإمّا ثمة نصّ عبرانيّ قديم، يعود إلى تلك الفترة، التي عمل فيها أولئك النقلة، يختلف قليلاً عن النصّ الماسوراتيّ السائد منذ قرون، وإمّا عشر هؤلاء في نقل الآية أش ١: ١٣ ب، إذ إنهم فسّروا مقولتها تفسيرًا مغايرًا لمنطوقها.

المراجع

- CAQUOT A., «Remarques sur la fête de la « néoménie », dans l'ancien Israël», *RHR*, 158/1 (1960) 1-18.
- BECHTEL F., "Sabbath", *The Catholic Encyclopedia*, t. 13, 1907-1913, pp. 566-9.
- CARSON D. A. (ed.), *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation* (Grand Rapids: Academic Books, 1982).

أشعيا ٥: ١-٧

نشيد الكرمة

الأب أندره رزق الله

مجاز في الكتاب المقدس

النص

١ لأنشدنَّ لحبيبي نشيد "محبوبي لكرمه".

٢ كان لحبيبي كرمٌ في رابيةٍ خصيبة،

٣ وقد قلبه، وحصاه، وعرّس فيه أفضلَ كرمه، وبنى بُرجًا في وَسَطِهِ، وحفر فيه
مَعَصْرَةً، وانتظر أن يُثْمِرَ عِنْبًا، فَأَثْمَرَ حِصْرًا بَرِّيًّا".

٤ فآلان يا سُكَّانَ أورشليمَ ويا رجالَ يهوذا، أَحْكَمُوا بَيْنِي وَبَيْنَ كَرْمِي.

٥ أَيُّ شَيْءٍ يُصْنَعُ لِلكْرَمِ وَلَمْ أَصْنَعْ لَكْرْمِي؟ فَمَا بِالِي أَنْتَظَرْتُ أَنْ يُثْمِرَ عِنْبًا فَأَثْمَرَ
حِصْرًا بَرِّيًّا؟٦ فآلان لِأَعْلِمَنَّكُمْ مَا أَصْنَعُ بِكْرْمِي: أَزِيلُ سِيَاجَهُ، فَيَصِيرُ مَرْعَى، وَأَهْدُمُ جِدَارَهُ،
فَيَصِيرُ مَدَاسًا،٧ وَأَجْعَلُهُ بَورًا لَا يُقْضَبُ، وَلَا تُقْلَعُ أَعْشَابُهُ، فَيَطْلَعُ فِيهِ الْحَسَكُ وَالشَّوْكَ، وَأَوْصِي
الْغُيُومَ أَلَّا تُمَطِّرَ عَلَيْهِ مَطْرًا،٨ لِأَنَّ كَرْمَ رَبِّ الْقَوَاتِ هُوَ بَيْتُ إِسْرَائِيلَ، وَأَنَاسُ يَهُوذَا هُمُ غَرْسُ نَعِيمِهِ، وَقَدْ أَنْتَظَرُ
الْحَقَّ فَاذَا سَفَكَ الدَّمَاءَ، وَالْبِرَّ فَاذَا الصَّرَاخَ.

النوع الأدبي

المثل^(١)

ليس من الصعب رؤية هذا النشيد في الصور والرموز التي يحتويها؛ فنحن نقف

(١) للتوسع في معنى المثل رج:

أمام ما نسمّيه عادة "المثل". وللمثل في اللغة العبريّة معانٍ متعدّدة يوازيها بالفرنسيّة:
 .métaphore، allégorie، allusion، parabole

إنّه نوع أدبيّ يعطينا صورة عن شيء ما، من خلال تشبيهه لشيء آخر، يفهم المستمع أو القارئ ما يقصده المؤلّف أو ملقّي المثل. هو أسلوب موجود في كلّ الحضارات، وقد استعمله شرفنا بكثرة وما يزال. وقديماً كان هناك فقر بالتعبير من خلال الأفكار المجرّدة (abstraction, idées abstraites) في منطوق اللغات الساميّة، فيحكى، على سبيل المثال، عن الغنيّ والفقير لا عن الغنى والفقير. من هنا كان اللجوء إلى أسلوب التشبيه والاستعارة لإعطاء المعنى العميق في الرسالة التي يريد مؤلّف المثل إيصالها إلى مستمعيه أو إلى قرّائه.

بهذا الأسلوب، يجذب المؤلّف انتباه الحضور، يعطيهم الوسيلة التي تساعد على الحفظ وعدم النسيان، يعرض ما يريد إيصاله بصورة موجزة قابلة للتفسير والتطبيق عند المستمع أو القارئ.

قصيدة^(٢)

إنّ هذا النصّ هو قصيدة، ويحتوي على الكثير من الخصائص الشعريّة التي تميّز الشعر العبريّ في العهد القديم؛ فقارئ الكتاب المقدّس يجد فيه فنّاً شعريّاً وإنّ بدائيّاً. إنّ استعمال الشعر في الكتاب المقدّس هو كاستعماله اليوم وفي أيّ زمان، متعدّد الأهداف. من هذه الأهداف، تسطير أهميّة الموضوع المطروح بطريقة تساعد السامع على الحفظ وعدم النسيان، إذ علينا أن نأخذ بعين الاعتبار أنّ معظم الناس كانوا لا يجيدون القراءة والكتابة.

من أجل القيام بهذه المهمّة، يكون على الشاعر استعمال الأساليب الشعريّة التي تتيح للمستمع أن يحفظ عن ظهر قلب.

ما سأعرضه هو الجزء اليسير ليكون نموذجاً لنا عن هذه الخصائص.

(2) للتوسّع أكثر في القصيدة، أهدافها وخصائصها، رج:

R. ALTER, *L'art de la poésie biblique*, pp. 185-219; W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry*.

أ- **المطلع:** "لأنشدن" (آ ١ أ): هي صيغة كثيرًا ما تتردد في مطلع القصيدة. نراها مثلاً في مطلع المزامير عندما يُعلن العنوان: "عند فراره من وجه أبشالوم ابنه" (مز ٣)، "يوم السبت" (مز ٩٢)، "نشيد المراقي" (مز ١٢٠-١٣٤)، أو من هو المؤلف: "مزمو لداود" (مز ٣؛ ٤؛ ٥؛ إلخ)، أو من هم المنشدون: "لإمام الغناء" (مز ٤؛ ٥؛ ٦؛ ٨...)، أو اللحن: "على الدرجة الثامنة" (مز ٦)، "على لحن الموت في سبيل الابن" (مز ٩)، أو الآلة المستعملة: "على الجيتية" (مز ٨).

ب- **المقاطع:** هذه الآيات هي قصيدة من مقاطع شعرية عدة: آ ١ ب-٢، آ ٣-٦، وآ ٧.

ج- **الأبيات:** تنقسم المقاطع إلى أبيات، وينقسم كلُّ منها إلى قسمين: الصدر والعجز. لا يمكننا هنا المقارنة مع القصائد في اللغة العربية التي استطاعت تطوير الفن الشعري أكثر من العبرية.

د- التأثيرات الصوتية:

• نجد في الآيات نوعاً من الإيقاع، يقارب إيقاعات نعرفها اليوم في الشعر العامي، كالزجل اللبناني، مثلاً:

שִׁירָת דָּוִד לְבָרְכֻם אֲשִׁירָה נָא לְיְיָ הוּא מִטְּלַע הַقְּصִידָה

"أشيرته لذيدي شيرة دودي لكرم...". هو من ٧ مقاطع صوتية في كلِّ من الجزءين لها إيقاعها مثل: "إقبل يا وادّ التايين بحنو حلمك وعذوبتك"

أو "تِك تِك تِك يا (١)م سليمان تِك تِك تِك جَوَزِك وِيْن كَان"

• هناك أيضاً نوعٌ من قافية، وإن بدائية: "كرم" (آ ١)، "بو" (آ ٢)، "بو" (آ ٤)؛ أو "شمين" (١) سُرق (٢)، أو حركة "حرق" إي "بأوشيم/كرمي" (مرتين)...

• ومن الخصائص الشعرية في العبرية الكتابية أيضاً التأثير اللفظي:

- بتكرار حرف ما في بيت أو جزء منه، وهو ما يُسمى بالفرنسية allitération؛ مثلاً: (آ ٢) تكرر حرف الباء: "وييين... بتوخو... يقب... حسب بو".

في الآيتين ٢-٣ هناك تكرار للفظ "أش"/"أش" ("بأوشيم"/"إيش") "أش"/"أش" ("بأوشيم"/"أشير") في الآيتين ٤-٥.

ونلاحظ تكرار حرف الشين عبر القصيدة من أولها إلى آخرها في كافة الأبيات.

- أو بتكرار الحركة نفسها، assonance: "أش يرنّ لذيدي ش يرة دودي"

"قرن بن شمين" هنا تتكرر حركة ségol ولفظها كلفظة é باللغة الفرنسية

. الاستعادة: "ويقاو لعسوت" (٢ آ) ... "مه لعسوت، مدوع قويتي لعسوت" (٤ آ) ...

. الألفاظ: "مدوع... أوديعه" (٤ آ)، واللعب على الألفاظ: "مشفط"/"مشفح"

(٧ آ) "صدقة"/"صعقة" (٧ آ) ومن الممكن أيضًا: "عنبيم" ليدلّ على "عنويم" في

٢ و٤.

. الاستعارة (التشبيه): الكرم، الحبيب، كلّ العمل الذي عمله من حراثة وزراعة

وبناء برج وسياج ومعصرة، كلّها صور واستعارات لها معانيها، كما سنرى.

هذا بعض من السكب الشعريّ في هذه القصيدة، إذ ليس هذا المقال هو المكان

المناسب للتوسّع في دراسة الناحية الشعريّة لهذا النصّ.

من يتكلّم في هذه القصيدة؟

ينتهي النصّ في الفصل الرابع على لسان النبيّ بصيغة الغائب، بعدما أورد ما سبقه في

الفصل الأوّل بصيغة المتكلّم (وكان الربّ هو المتكلّم). فجأة ينتقل إلى صيغة المتكلّم

المفرد في الفصل الخامس. في الفصول السابقة، إذن نرى هذا التبادل مع الفارق أنّ كلّ

مرّة يتكلّم فيها الله، يقولها لنا النصّ: "قال الربّ" أو "كلام الربّ".

أمّا هنا، في هذا النشيد، فلا نجد هذه الصيغ. يصير الانتقال من المتكلّم إلى الغائب،

فالمتكلّم، فالشارح بصيغة المتكلّم بعد أن يخاطب أهل أورشليم ويهوذا (٣ آ). إنّ هذا

التبدّل بين الله وبين النبيّ (المؤلّف) هو شيء اعتياديّ في نصوص العهد القديم^(٣). هو

(٣) لهذه النقطة راجع المقالة التالية:

M. GILBERT, S. PISANO, "Psalm 110 (109), 5-7", *Bib* 61 (1980) 343-356.

أسلوب شائع في الكتاب المقدس. الأمثلة عديدة على ذلك. يكون المؤلف (النبّي أو صاحب المزمور أو غيره) متكلمًا، وفجأة نجد أنفسنا أمام متكلم آخر نكتشف أنه الله، لنجد أنفسنا مجددًا مع المؤلف لاحقًا.

- في آ ١: لأنشدنَّ صيغة المتكلم
- نشيد حببيي لكرمه صيغة الغائب
- في آ ٢: كان لحببيي صيغة الغائب
- فجأة في آ ٣ ينتقل ليخاطب أهل اورشليم ويهوذا صيغة المتكلم
- ليحكموا بينه وبين كرمه (آ ٣). ما هذا القفز؟
- ويستمر الكلام حتّى آ ٦. بصيغة المتكلم
- ثمّ في آ ٧ يصير الكلام على لسان النبيّ على الله صيغة الغائب

ليشرح المشكلة بين الله وبين إسرائيل ويهوذا.

فمن هو المتكلم إذن في كلّ هذه القصيدة؟

إذا أخذنا بسياق النصّ والأسلوب المتّبع في الفصول السابقة، لا نتفاجأ بهذا التنقل المتكرّر، كما أشرنا إليه أعلاه.

فمن هي إذن الشخصية المتكلمة؟

أرى أنّ هو الله من يعلن عن إرادته بإنشاد نشيد وليس النبيّ. ثمّ يعطي عنوان هذا النشيد الذي على ما يبدو كان نشيدًا معروفًا عند يهود ذلك الزمن، وربّما كان نشيدًا زراعيًا، كما يصير اليوم مع البعض من تراتيلنا أو الأغاني، فنعطي مطلعها عنوانًا لها وننشدها مثل: لحن "قوم فولوس" أو لحن "رمرمين" وغيرها.

ويتابع الله إنشاده: "كان لحببيي..."; وعندما يُنهي النشيد في آ ٢، ينتقل ليخاطب أهل اورشليم ويهوذا ليحكموا بينه وبين كرمه (آ ٣)، فيعطيههم كلّ الأسباب التي تجعله يُصدر حُكمًا لأنّه قام بكلّ ما كان يجب القيام به من أجل الكرم ليعطي عبنا جيّدًا، فأعطى حصرمًا، فيعرض بالتالي ما ينوي القيام به للعقاب (آ ٥-٦).

وينتهي الله من كلامه، فيتدخل النبي لشرح ما قاله الله وما أعطى من صور وتشابيه (آ ٧)، وكأنه تبادل للأدوار يكمل أشعيا في هذه الآية ليظهر دور النبي بالعموم، أي الناطق الرسمي باسم الله.

تقسيم النص

من هنا يصير تقسيم النص كالآتي:

١- مقدمة آ ١أ: وتنقسم إلى جزئين

أ- إعلان عن النشيد: "لأنشدن..."، وهو مطلع القصيدة

ب- عنوان أو اسم النشيد: "محبوبي لكرمه".

٢- النشيد: آ ١ب-٢

"كان لحبيبي كرم في رابية خصيبة،^٢ وقد قلبه وحصاه وغرس فيه أفضل كرمه، وبنى برجا في وسطه، وحفر فيه معصرة، وانتظر أن يثمر عنباً فأثمر حصرماً برياً".

أفتح هلالاً هنا لأطرح سؤالاً حول الجزء الأخير من الآية ("وانتظر...") إن كان من أصل القصيدة أم هو إضافة من النبي/الشاعر؟

٣- طرح المشكلة: آ ٣-٤

"فالآن يا سكان أورشليم ويا رجال يهوذا، أحكموا بيني وبين كرمي.^٤ أي شيء يصنع للكرم ولم أصنعه لكرمي؟ فما بالي انتظرت أن يثمر عنباً فأثمر حصرماً برياً؟".

٤- القرار أو الحكم: آ ٥-٦

"فالآن لأعلمنكم ما أصنع بكرمي: أزيل سياجه فيصير مرعى، وأهدم جداره فيصير مداساً^٦ وأجعله بوراً لا يقضب ولا تفلح أعشابه، فيطلع فيه الحسك والشوك، وأوصي الغيوم ألا تمطر عليه مطراً".

٥- الشرح: آ ٧

"لأن كرم رب القوات هو بيت إسرائيل، وأناس يهوذا هم غرس نعيمه، وقد انتظر الحق فإذا سفك الدماء، والبر فإذا الصراخ".

تصير القصيدة كالتالي:

١-	أَشِيرָה נָא לִידִידֵי כָּרֶם הַנָּה לִידִידֵי	שִׁירַת דּוֹדֵי לְכַרְמֵי בְּקֶרֶן בְּרִשְׁמוֹ:
٢-	וַיַּעֲזְבוּ וַיִּסְקְלוּ וַיִּבְנוּ מִגְדָּל בְּחוֹכוֹ וַיִּקְחוּ לַעֲשׂוֹת עֲנָבִים	וַיִּטְעֵהוּ שָׂרָק וַיִּסְבֵּי קֶבֶץ בּוֹ וַיַּעַשׂ בְּאֲשִׁים:
٣-	וַעֲתָה יוֹשֵׁב יְרוּשָׁלַם שִׁפְטֵרָא בִּינֵי	וְאִישׁ יְהוּדָה וּבֵין כַּרְמֵי:
٤-	מַה־לַּעֲשׂוֹת עוֹד לְכַרְמֵי מִדּוֹעַ קִנְיֹתֵי לַעֲשׂוֹת עֲנָבִים	וְלֹא עָשִׂיתִי בּוֹ וַיַּעַשׂ בְּאֲשִׁים:
٥-	וַעֲתָה אֹדִיעָה־נָא אֶתְכֶם מִשׁוֹבְחֹי וְהִנֵּה לְבַעַר הַסֵּר	אֵת אֲשֶׁר־אֲנִי עֹשֶׂה לְכַרְמֵי פְּרִיץ גִּדְרוֹ וְהִנֵּה לְמַרְמָס:
٦-	וְאִשְׁתֵּהוּ בְּתָה וְעַל הָעֵבִים אֲצַוָּה	לֹא יִזְמַר וְלֹא יַעֲדֵר מִהַמְטִיר עָלָיו מָטָר:
٧-	יְהוּדָה צְבָאוֹת בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי כָרֶם וְאִישׁ יְהוּדָה נִטַּע שֶׁעֲשׂוּעָיו וַיִּקְחוּ לְמִשְׁפָּט וְהִנֵּה מִשְׁפָּח	לְצַדִּיקָה וְהִנֵּה צַעֲקָה:

المفردات والصور

١- النشيد: هو قصيدة أو أغنية يتم إلقاؤها أو إنشادها لمناسبات عديدة. هناك أناشيد الفرح بمناسبة ولادة طفل أو زواج أو انتصار في معركة (نشيد دبورة في قض ٥). ونجد أناشيد حزن بمناسبة وفاة. وهناك أيضاً أناشيد لمناسبات الحياة العادية كالحصاد (أش ١٦ : ١٠) وحراسة المدينة (أش ٢١ : ١١-١٢)، والعمل اليدوي كالحفر (عد ٢١ : ١٧-١٨). بعض من هذه الأناشيد صار تقليدياً تتناقله الألسن عبر المكان والزمان.

هنا، في هذا النصّ، يلقي أشعيا نشيداً من وحي عيد الأكواخ الذي كان يقع في آخر الصيف عن انتهاء قطاف الكرمة والزيتون.

٢- الحبيب: ليس المكان الوحيد الذي نجد فيه هذا التعبير، حيث يعلن الله عن

حَبِّهِ لِشَخْصٍ مَا أَوْ لِكُلِّ إِنْسَانٍ (رج تث ٣٣ : ١٢) " وَلِبَنِيَامِينَ قَالَ: حَبِيبُ الرَّبِّ يَسْكُنُ لَدَيْهِ آمَنًا؛ مز ٦٠ : ٧ // ١٠٨ : ٧ : "لَكَيْ يَنْجُو أَحِبَّاءُكَ"؛ مز ١٢٧ : ٢ : "باطلٌ هُوَ لَكُمْ أَنْ تَبْكُرُوا إِلَى الْقِيَامِ، مَوْخَرِينَ الْجُلُوسَ، آكِلِينَ خَبْزَ الْأَتْعَابِ. لَكِنَّهُ يُعْطِي حَبِيبَهُ نَوْمًا".

٣- الكرم/الكرمة^(٤): هي استعارة تتكرر في العهد القديم لترمز إلى الشعب: مز ٨٠ : ٩ : "كِرْمَةٌ مِنْ مِصْرَ نَقَلْتُ. طَرَدْتُ أُمَّمًا وَغَرَسْتُهَا"؛ ١٦ : "وَالغَرَسَ الَّذِي غَرَسْتَهُ يَمِينُكَ، وَالابْنُ الَّذِي اخْتَرْتَهُ لِنَفْسِكَ". أش ٣ : ١٤ : "الرَّبُّ يَدْخُلُ فِي الْمُحَاكِمَةِ مَعَ شَبِيخِ شَعْبِهِ وَرُؤَسَائِهِمْ: وَأَنْتُمْ قَدْ أَكَلْتُمْ الْكِرْمَ. سَلَبَ الْبَائِسُ فِي بَيْوتِكُمْ". وفي ٢٧ : ٢ : "فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ غَنُوا لِلْكَرْمَةِ الْمَشْتَهَاةِ". إر ٢ : ٢١ : "وَأَنَا قَدْ غَرَسْتُ كِرْمَةً سُورَقًا، زَرَعْتُ حَقَّ كُلِّهَا، فَكَيْفَ تَحَوَّلَتْ لِي سُورُوعٌ جَفْنَةٌ غَرِيبَةٌ؟". ثم في ٦ : ٩ : "هَكَذَا قَالَ رَبُّ الْجَنُودِ: تَعْلِيلًا يُعَلِّلُونَ، كَجَفْنَةٍ، بَقِيَّةَ إِسْرَائِيلَ. رَدَّ يَدُكَ كَقَاطِفٍ إِلَى السَّلَالِ". حز ١٥ : ٦ : "مِثْلَ عُودِ الْكِرْمِ بَيْنَ عِيدَانِ الْوَعْرِ الَّتِي بَدَلْتَهَا أَكْلًا لِلنَّارِ، كَذَلِكَ أَبْدَلْتُ سَكَّانَ أُورُشَلِيمَ". ١٧ : ٦ : "فَبِتَّ وَصَارَ كِرْمَةٌ مُنْتَشِرَةٌ قَصِيرَةً السَّاقِ. انْعَطَفْتُ عَلَيْهِ زَرَاجِينَهَا وَكَانَتْ أَصُولُهَا تَحْتَهُ، فَصَارَتْ كِرْمَةٌ وَأَنْبَتَتْ فَرْوَعًا وَأَفْرَحَتْ أَغْصَانًا". في هو ١٠ : ١ : "إِسْرَائِيلُ جَفْنَةٌ مَمْتَدَّةٌ. يُخْرِجُ ثَمْرًا لِنَفْسِهِ. عَلَى حَسَبِ كَثْرَةِ ثَمَرِهِ قَدْ كَثُرَ الْمَذَابِحُ. عَلَى حَسَبِ جُودَةِ أَرْضِهِ أَجَادَ الْأَنْصَابَ".

٤- בְּקֶרֶן בִּבְרִיתָא: بَقْرِنِ بْنِ شִמֹן

يمكن هذا التعبير أن يحمل احتمالات عدّة لمعناه: قد يكون "قِرْنٌ" (كما نقول اليوم قرنة شهبان، قرنة الحمراء)، ثم "بِنِ شִמֹן" قد يكون اسم شخص هو ابن للسيد "شمن". والمعنى الآخر والمستعمل بالأكثر هو قرن، أي الزاوية، كما نراه اليوم مثلاً في تسمية "قرن أيطو" بالقرب من إهدن في شمال لبنان. والتعبير "بن شمن" هو للدلالة على الخصوبة. وهي عادة شرقية لإعطاء صفة ما لشخص أو شيء، فيقال مثلاً: "ابن

(٤) للتوسّع في موضوع الكرمة رج

Irene JACOB and Walter JACOB, "Flora, Vegetables and Fruits, Vine", *Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, Doubleday (1992) 810; M-F. Lacan, "Vigne", *VTB*, Paris (1995), col. 1355-1357.

بولس الفغالي، "عنب"، المحيط الجامع في الكتاب المقدس والشرق القديم، (٢٠٠٣) ٨٧٥-٨٧٧.

الرعد"، أي هو سريع الانفعال. هكذا تكون هذه الزاوية بنت السمنة أي الخصب. لذا صارت الترجمة المتداولة هي "رايبة خصبة".

الإطار

هو ما نعرفه بالمخاصمة، أو كما في العبرية "رَيْب" (٥).

في نشيد الكرمة، هو الله من يخاصم شعبه وكأنه أمام محكمة حيث يعرض مشكلته ويعرض شهوده ليطالب بحقوقه. يُبرز ما عمل وما انتظر نتيجة عمله، ثم يُبرز النتيجة الواقعية أي الفشل من ناحية الخصم، وعندما يُشهد من يُشهد على ذلك، يُصدر حكمه على الخصم.

لمن تتوجّه القصيدة؟

تبدو أن القصيدة تلت تدمير السامرة سنة ٧٢٢ ق. م.؛ فالإشارات من داخل النص قد تجيب على هذا السؤال؛ ففي آ ٣، عندما يُشهد سكان أورشليم ورجال يهوذا، يبدو وكأنّ القصيدة موجّهة إليهم، لكنّ الشرح في آ ٧ يتكلّم على إسرائيل. هل نستطيع المزج بين إسرائيل ويهوذا، ونحن نعلم أنّ النبي كان معاصراً لهاتين المملكتين؟ لقد دمرّ الأشوريون الأولى ولم يعد لها من وجود، ويستفيض النبي مستفيداً من الواقعة ليتوجّه بلسان الله إلى أهل يهوذا لتحذيرهم من شرّ سيأتي عليهم كما صار مع أهل الشمال أي مملكة إسرائيل. هل يستفيد من الحصار الذي أقامه الأشوريون حول إسرائيل سنة ٧٠١؟ من الصعب الإجابة عن هذا السؤال الثاني.

يبدو إذاً أنّ أشعيا يحاول استعمال عناصر زمنه ليوجّه الرسالة إلى من يجب أن تصلهم.

التعليق

يستعمل أشعيا أسلوباً شعرياً ضمن مثل، ليوجّه رسالة من الله إلى حبيبه يهوذا (كشعب). كما أشرنا أعلاه، يستعين النبيّ بنشيد على علاقة بالمناسبة؛ فيما أنّه يُشَبِّه الشعب بالكرمة، فهو يستعمل نشيد الكرمة الذي قد يكون نشيداً معروفاً في زمانه،

(5) Cf. R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Cerf, Paris (1989), 239-241.

يُنشِدونه في وقت انتهاء الغلال. هو بالطبع نشيد فرح وحمد لله على المواسم التي جَنَوْها في آخر الصيف.

لكننا نرى في نصّ أشعيا غير ما قد نتوقَّعه من هذا النشيد؛ فمن المفترض أن يكون نشيد فرح وشكر لله على المواسم بعد تعداد عمل الإنسان من تقليم وحرّاة وذرّ سماء وتحصية الأرض. لكن بعد هذه السلسلة من الأعمال الضرورية لنجاح الموسم، يقفز النشيد إلى المخاصمة كما رأينا. وهنا يبدو أنّ أشعيا يتهمّ على الشعب وهم يعتبرون أنفسهم خاصّة الله ومختاروه.

في هذا النشيد، يؤكّد الله على محبّته للشعب بأن يسمّيه "حبيبه"، وينشد له نشيداً معروفاً باسم "نشيد حبيبي لكرمه".

- ١- في هذا النشيد نرى كلّ العمل الذي يعمله الكرام لكرمه:
 - أ- اختار مكاناً مميّزاً له: قرنة بنت زيت، أي أرض خصبة تقع على تلة أو رابية.
 - ب- قلبه وحصّاه: أي حرث الأرض، وأخرج الحجارة منها ونظفها وأعدّها.
 - ج- غرس أفضل الكرمة: أجود نوع ممكن (يبدو أنّ في المغرب ما يزالون يسمّونه "سورق").
 - د- بنى برجاً لحراسة الكرم، ولم يكتفِ ببناء عرزال أو خيمة.
 - هـ- حفر معصرة: في الصخر.

كلّها أعمال تتطلّب جهداً جسدياً ووقتاً لإتمامها، وهو ما يدلّ على العناية التي أعارها الكرام لكرمه والوقت الذي أعطاه لكي يقوم بهذه الأعمال.

٢- لقد انتظر الزارع، ونعرف كم يحتاج المرء من وقت ليستفيد ممّا يغرسه، فغرسه الكرمة تحتاج إلى سنوات عدّة لتصير في مرحلة بلوغ تُنتج فيها العنب، والانتظار نفسه جهد لا بأس به. وكانت النتيجة عنباً فاسداً، حصرماً برّياً.

لقد قام الله بكل هذا العمل عبر العصور ليعتني بشعبه: رافق إبراهيم وإسحق ويعقوب والأسباط الاثني عشر، ثمّ أخرجهم من مصر، وأعطاهم الشريعة، وكان معهم طيلة عبورهم في الصحراء بعد أن أنقذهم من يد فرعون بشقّ البحر. بعدها أدخلهم إلى

الأرض الموعودة، وكان معهم فأعطاهم القضاة ثم الملوك. لكن ذلك كله يبدو وكأنه انتهى بفشل إذ حتى الملوك المؤمنون على الإيمان كانوا السبّاقين في خيانة الشريعة، وأولهم سليمان، رغم ما أنعم به الله عليه. لقد تأثر بزوجاته الغريبات فسمح بعبادة آلهة أخرى. ثم انقسمت المملكة إلى قسمين متحاربين ومتخاصمين، وصارت العبادة شكلية طقسية؛ فأين إذاً تأثير عمل الله؟

٣- هذه الصورة ينقلها الشاعر/النبّي عن لسان الله ليتابع بكلمة مهمّة مفصليّة، هي "والآن"؛ فبعد سرد الوقائع التحضيرية، والوصول إلى النتيجة السيئة، يطرح الله مشكلته، "والآن"، في إطار المخاصمة مع الكرمة، مُشهداً عليها أهل أورشليم ويهوذا ليحكموا بينه وبين كرمه، وهم في الوقت عينه من يخاصمهم الله (لا نستغرب أن يكون الخصم شاهداً بل وحاكماً في المخاصمات في العهد القديم).

٤- ويطرح السؤال: أيّ شيء... لم أصنعه؟ هو سؤال مهمّ، وكأنه يقول أنه بذل كلّ ما لديه من إمكانيّات دون حساب. قد يجوز أنه قصّر من ناحية ما، ولكن من غير قصد (يبقى احتمالاً).

٥- ويكرّر السؤال عن النتيجة ليكون مقدّمة لإصدار الحكم.

٦- الحكم: الآن (مرّة ثانية) لأعلمتكم.

٧- محتوى الحكم:

أ- إزالة السياج ليصير الكرم مرعى

ب- هدم الجدار ليصير مُداساً

ج- جعله بوراً، لا تقضيّب ولا قلع أعشاب.

د- يُطلع/ يُخرج حسكاً وشوكاً (صورة قويّة من تك ٣: ١٨ عندما عاقب الله آدم. لا يستعمل المفردات نفسها بل الصورة فقط).

هـ- توصية للغيوم بالألّا تمطر عليه.

قد يفهم يهودي ذلك الزمن ما يُقال في هذا المثل القصيدة، لكن لقارئ يومنا علينا تقديم شرح لهذه الأمور.

من التوصية للغيوم بعدم إهطال المطر، يفهم القارئ أن المتكلم هو الله. هو وحده القادر على عمل كهذا.

فماذا عمل الله لشعبه؟

لقد أسسهم، وأخرجهم من مصر، وأدخلهم الأرض، وأعطاهم إياها (القرنة). والأهم، وهو محوري في حياة الشعب، أعطاهم الشريعة (البرج). ثم أعطاهم الآباء والملوك وأنبياء (الكرمة الجيدة). جعلهم شعبه الخاص به، في أرضهم، وجعل نفسه حامياً لهم (أي سوراً)، طالباً منهم الحفاظ على شرائعه، عابدين إياه وحده دون سواه (المعصرة).

كانت النتيجة مخيبة: لقد انقسمت المملكة أولاً ولم يعد هناك من وحدة في الشعب. في الشمال (إسرائيل) عبدوا الأوثان وراحوا باتجاه مادية مسرفة. أما في الجنوب فأخذت عبادتهم الشكل الخارجي بعيداً عن العبادة من القلب، وزاد الشر بينهم.

هذا من الماضي حتى الآن. وتكرّر هذه العبارة مرتين للتأكيد على أن الأمور لم تعد تُحتمل. والآن يجب عمل شيء ما. هل هو تذكير وتحضير لتجديد ما كما صار زمن نوح عندما لم يعد يحتمل الله خطايا البشر، فجدد البشرية بطوفان أغرقها؟

ماذا يعني التهديد كله الذي يعلنه؟

ما هي إزالة السياج؟ هل هو تذكير بسقوط السامرة؟ لقد حدث ذلك. لقد سبى من سبى، وأساء منه قد أحضرت قبائل غريبة لتستوطن المنطقة (المرعى، المّداس). صارت السامرة بوراً (لا بالمعنى الحصري، بل بالمعنى الروحي). لقد نُفذ فيها الحكم. صارت أرضاً يخرج منها الشوك والحسك. وما لانتفاء المطر عن الأرض معنى سوى الموت؛ فالأرض التي لا ترتوي تموت نباتاتها كلها.

أمام صورة مرعبة كهذه، وربّما أمام الحصار الذي عانت منه أورشليم، يرفع الله صوته لينذر شعبه من الموت المحتم إن استمروا بما يقومون به.

أفق مسدود؟

هل هو حكم نهائي بالدمار الشامل والناجز ولا عودة عنه؟

لقارئ أشعيا، في الفصول التي تلي، ورغم تعدد الويلات والتهديدات، نراه في ١١: ١ يستعيد صورة الكرمة معلناً عن خروج غصن من جذع يسى.
لا ننس أن الله بغضبه هذا الظاهر لم ينس أنه أمام حبيبه، وإن هدّد فلأنه يحب، أي أنه يؤدّب لأجل خير من يؤدّبه.

لكن الأفق يفتح مع العهد الجديد ومجيء المسيح بالتجسّد والفداء.

تطبيق للمثل في العهد الجديد

نجد في العهد الجديد استعارة للمثل في مت ٢١: ٣٣. لكن الفارق بين المثلين هو أن أشعيا يحكم على الكرم، بينما متى يحاكم الكرّامين.
وفي يو ١٥، يجعل يسوع من ذاته الكرمة الحقيقيّة.

الآن: نرى في الإنجيل بحسب يوحنا ٥ مرّات: الخلاص هو الآن (يسوع والسامريّة، ٤: ٢٣؛ يسوع بعد شفاء الكسيح في الهيكل، ٥: ٢٥؛ يسوع يتكلّم مع التلاميذ، ١٢: ٣١؛ يسوع في العشاء الأخير، ١٣: ٣١؛ يسوع في العشاء الأخير، ١٧: ٥).

المراجع

النصّ العبري:

Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) .

قواعد اللغة العبريّة الكتابيّة:

GESENIUS-KAUTZSCH, *Hebrew Grammar*, Oxford 201990.

JOÜON P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923, réimpression 1987.

قواعد الشعر العبريّ الكتابي:

WATSON W. G. E., *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*, JSOTSS 26, Sheffield 1984.

ALTER R., *L'art de la poésie biblique*, Lessius, Bruxelles 2003.

قاموس اللغة العبرية الكتابية:

BROWN, DRIVER, BRIGGS, GESENIUS, *Hebrew and English Lexicon*, Massachusetts 1979.

كتب ومقالات:

الفعالي بولس، إسمعي أيتها السماوات، أشعيا ١-٤٩، سلسلة القراءة الربية ١٦، منشورات الرابطة الكتابية، لبنان ٢٠٠٥.

Renckens H., *Isaïe, le prophète de la proximité de Dieu*, DDB, Bruges 1967.

Dennefeld I., *La Sainte Bible, Isaïe – Jérémie – Lamentations – Baruch – Ézéchiel – Daniel*, t. VII, Letouzey et Ané, Paris 1947.

Thomas d'Aquin, *Commentaire sur Isaïe*, IPC, France 2011.

Asurmendi J-M., *Isaïe 1-39*, Cahiers Évangiles 23, Cerf, Paris 1978.

كتب أخرى:

de VAUX R., *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I et II, Paris 1989.

قواميس كتابية:

AAVV, *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols, Belgium 1987.

LÉON-DUFOUR Xavier. (éd.), *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Cerf, Paris 1995.

AAVV, *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, 1992.

الفعالي بولس، المحيط الجامع في الكتاب المقدس والشرق القديم، لبنان ٢٠٠٣.

دعوة أشعيا

أش ٦: ١-٨

الخورى جوزيف نفاع

دكتور فى لاهوت الكتاب المقدس

مقدمة

من أشهر نصوص أشعيا وأكثرها شاعريّةً. لطالما صرخت الكنيسة بلسان النبيّ متقرّبةً من ربّها وقائلةً: "هأنذا فأرسلني". كلّ مفاصله تدغدغ الإحساس الدينيّ بشكل لطيف: ملائكة يسبحون، "قدّوس قدّوس قدّوس". سرافون سداسيو الأجنحة، وإله يحترم حرّيّة النبيّ، فيسأل أو يتساءل: "من أرسل ومن ينطلق لنا؟"؛ وأيضًا حماسة النبيّ، الرسول الشهيد، أشعيا، يتبع إلهه حتّى الموت.

ليس من قبيل الصدفة أن تحافظ الكنيسة على جوّ هذا النصّ في صلب صلاتها الإفخارستية، في الترتيلة التي تسبق كلام التأسيس مباشرةً؛ فالكنيسة أحسّت ومنذ البداية بمدى محوريّة هذا النصّ/الحدث، وهذا ما أريد أن أستكشفه معكم: ما الذي يميّز هذه الدعوة؟ وما الداعي للحضور السرافيميّ؟ ماذا يريد الله؟ وإلى أين انطلق أشعيا صارخًا: "أرسلني"؟

النصّ

في السنة التي مات فيها الملك عزّيّا، رأيت السيد جالسًا على عرش عال رفيع، وأذياله تملأ الهيكل.^٢ من فوقه سرافوم قائمون، لكلّ واحد منهم ستّة أجنحة، بائنين يسترو وجهه، وبائنين يسترو رجليه، وبائنين يطير.^٣ وكان هذا ينادي ذاك ويقول: قدّوس، قدّوس، قدّوس ربّ القوّات، الأرض كلّها مملوءة من مجده.^٤ فتزعزعت أسس الأعتاب من صوت المنادي، وامتلا البيت دخانًا. °فقلت: ويل لي لقد هلكت، لأنّي رجل نجش الشفتين، وأنا مقيم بين شعب نجس الشفتين، ولقد رأيت عيناى الملك ربّ القوّات.

فطار إليّ أحد السرافيم وبيده جمرة أخذها بملقط من على المذبح،^٧ ومسّ بها فمي وقال: ها قد مسّت هذه شفّتيك، فطُهر إثمك، وكُفّرت خطيئتك.^٨ ثمّ سمعت صوت السيّد قائلاً: "من أرسل؟ من يطلق لنا؟" فقلت: "هأنذا فأرسلني".

١- إطار النصّ

١.١- الإطار العامّ

لطالما قرأ الشراح هذا النصّ على أنّه دعوة أشعيا للنبوّة، أي كنصّ دعوة نبويّة كلاسيكية. ولكن، عندما نقرأ النصّ بتمعّن، سيفاجئنا الكمّ الكبير من العبارات التي ترد فقط في هذا النصّ؛ فهو مثلاً الوحيد الذي يذكر لنا هذا النوع من الملائكة، السرافيم، ويصفهم بأجنتهم الستّة، وهذا ما يجعل هذا الظهور الإلهيّ فريداً من نوعه، ويستدعي بالتالي الكثير من التأمّني في فهم ما يقصده الكاتب الملهم وما اختبره في غضون هذه الرويا السرافيميّة.

ويلفت نظرنا أيضاً أنّ هذه الدعوة لا تأتي في بداية السفر بل في الفصل السادس منه؛ فكيف يمكن أن تكون الدعوة في هذا الموضع، أي في مكان آخر غير بداية السفر؟ إنّ كان الله يدعو الآن أشعيا إلى النبوّة، فماذا كان يفعل هذا الأخير في الفصول الخمسة الأولى؟ كان يتنبأ! يشير كلّ الشراح إلى هذه الخصويّة في النصّ، ويفسّرونها في أغلب الأحيان بأنّ هذا النصّ يشكّل مقدّمة كتاب العمّانوييل المتواجد في الفصول ما بين السادس والتاسع من السفر. وبهذا يكون نصّ الدعوة "بداية" قسم، حتّى ولو لم يكن بداية السفر^(١). ولكن، لا أعتقد أنّ جامع السفر لم يلاحظ موقع نصّ الدعوة، أو لم يجرؤ على تغيير موضعه^(٢). لذلك أرى أنّ عدم وجود هذه الدعوة في أوّل السفر بل في الفصل السادس منه، قد يحمل الكثير من الدلالات والمعاني اللاهوتيّة.

(١) بما أنّ أسفار الأنبياء، ومن بينهم أشعيا، كانت قبلاً مجموعة وثائق منفصلة، تمّ جمعها في ما بعد على يد شخص آخر غير أشعيا، فيعتقد العلماء أنّ الذي جمع السفر وضع كتاب العمّانوييل في هذا المكان، وبالتالي أتى نصّ دعوة أشعيا، والذي هو مقدّمة كتاب العمّانوييل، في هذا المكان.

(٢) مثلاً، نجد أنّ نشيد عبد الربّ المتألم، قُسم إلى أربعة أجزاء، وتمّ وضع كل جزء في المكان الملائم.

أرى أننا لسنا بصدد دعوة نبوية عادية؛ فأشعيا قام بعمل نبوي مهم جدًا محفوظ لنا في الفصول الخمسة الأولى، وهذه الفصول تحتوي على أقوال نبوية عديدة ورائعة الجمال. إذًا، كان أشعيا نبيًا قبل هذا النص^(٣)، بالتالي نحن بصدد دعوة "ما بعد نبوية" (post-prophétique) أو بالأحرى، "ما فوق نبوية": أشعيا كان نبيًا، أما الآن فالله يدعو له مهمة خاصة جدًا.

١. ب- الإطار التاريخي

لا بد لنا قبل أن نبدأ بتحليل النص، من أن نضع أنفسنا في إطاره التاريخي؛ خصوصًا أن الكاتب الملهم نفسه يعرضه علينا قائلًا: "في السنة التي مات فيها الملك عزّيّا"، أي أنّ هذه الدعوة هي مرتبطة بشكل وثيق بالأحداث التاريخية والسياسية لتلك الحقبة، ولا يمكننا أن نفصلها عنها. ليست دعوة عامة لعمل ديني عادي، بل هي دعوة مباشرة بسبب أزمة معينة، تزامنت مع فترة حكم عزّيّا ومع موته.

فمن هو عزّيّا؟ هو ملك على يهوذا، ما بين سنة ٧٨١ و ٧٤٠ ق. م.؛ عُرف بإيمانه القويم وبأنه عمل المستقيم في عيني الرب. عضده الله في حروبه ضد أعدائه، وبنى أبراجًا كثيرةً في أورشليم، وحصّن المدينة بالسلاح والمنجنيق.

يُذكر الملك عزّيّا في عدد لا يُستهان به من الأسفار النبوية، كأشعيا وهوشع وعاموس وغيرهم. نستنتج أنّ الحركة النبوية ازدهرت بشكل ملحوظ في هذه الفترة، وذلك بسبب تفاقم المشاكل والانقسام بين اليهود في مملكتي إسرائيل ويهوذا. وموت الملك عزّيّا، حوالي سنة ٧٤٠ ق. م.، يسبق بشكل مباشر بداية الأزمة التي أدت إلى الحرب الكبرى المعروفة بالحرب السورية الإفرائيميّة، التي ستقودنا إلى حلول كارثة السبي إن في الشمال، بشكل مباشر، وإن في الجنوب في ما بعد. هذا الانقسام بين الإخوة وبين أهل الإيمان الواحد هو أوّل ما جعل الأنبياء ينبرون محاربين هذه الظاهرة، إذ فهموا، ومنذ اللحظة الأولى، مدى خطورتها على شعب الله المختار وعلى مشروع الله في

(٣) حتّى أن التقليد اليهودي نفسه يعتبر أن الله يعود إلى دعوة أشعيا مرّةً جديدةً إلى النبوة بعد أن كان قد خسر الوحي بسبب خطيئة ما.

إسرائيل. هذا ما حرك الروح النبوية. ولذلك أيضًا، نجد أنّ الله يسارع، في نصّنا، طالبًا من أشعيا أن ينطلق، ولكن لا لرسالة نبوية عادية، بل لرسالة مميزة.

١. ج- الإطار اللاهوتي

من المعلوم أيضًا أنّ النوع الأدبي الرويوي، الذي ينتمي إليه نصّنا^(٤)، يأتي ليجابو على المخاوف التي تولد في زمن الأزمات المميتة، في زمة الاضطهاد الكبير؛ كما هو الحال في سفر دانيال، أو في سفر روييا يوحنا أيضًا.

نعم، إنّ انقسام الشعب هو خطر كبير على مشروع الله الخلاصي؛ فالله اختار إسرائيل ليكون حامل البشارة إلى باقي الشعوب؛ فالرب، يوم دعا إبراهيم قال له: "بك تبارك جميع قبائل الأرض" (تك ١٢: ٣). واليهود مدعوون إذاً إلى تبشير الأمم باله يحبّهم، ويدعوهم أيضًا إلى عيش المحبة تجاه إخوتهم. ولكن، كيف يمكن لإسرائيل المنقسم أن يبشّر بالمحبة؟ فجواب الأمم الأوّل عليه وعلى تبشيريه سيكون: "أيها الطبيب طبّب نفسك" (لو ٤: ٢٣). لذلك، يرى الله، ومعه النبي، في انقسام المؤمنين ضربة موجعة لا لشعب ولا لأمة، بل لله ولمشروعه الخلاصي. وأكثر من ذلك، لقد قام اليهود، وهم جميعهم إخوة وأبناء إبراهيم، بشنّ الحروب الواحد منهم على الآخر، واستقوا بالشعوب الغريبة المجاورة، الوثنية، كلّ ضدّ أخيه المؤمن؛ فأيّ شعب هو إسرائيل؟ وأيّ بشارة عادت ممكنة الآن؟ والأدهى أنّ كلّ قسم منهما، أي مملكة الشمال ومملكة الجنوب، يدّعي الدفاع عن الله وعن الدين القويم، ولذلك فهو يطلب دعم الله له ضدّ أخيه.

٢- تحليل النصّ

٢. أ- اللوحة الأولى

ويعتبر نصّنا عن هذا الأزمة في صور متعدّدة. يرى أولاً أشعيا الربّ الإله جالسًا على عرش عال رفيع. منظر هائل بجلاله. إنّ الله الملك ذو الجلال والعظمة. يتبادر إلى ذهن

(٤) يظهر النوع الأدبي لهذا النصّ خاصّةً من خلال قول أشعيا نفسه: "رأيت السيّد الربّ" (أش ٦: ١).

أشعيا، كما إلى ذهن القارئ، أنه أمام رؤيا مفرحة ومنظر جميل، وهي بالفعل كذلك، إلا أن فيها أمراً غريباً. نحن في الهيكل، وهو مسكن الله في وسط شعبه. اعتدنا أن نرى الله نازلاً إلى الهيكل على شكل عمود غمام ودخان يملأ المكان، ولكننا هنا نرى صورةً معاكسة، الله يجلس على عرش يرتفع به في السماء مبتعداً بذلك عن هيكله، عن مقرّ سكناه وعن الشعب. إن الله يترك شعبه ليعود إلى سمائه. إن انقسام إسرائيل على نفسه يُفقدّه خصوصيّة أنّه شعب الله. الرب اختار شعباً موحدًا ليقم في وسطه و يقيم معه عهده، وهذا العهد يهدف إلى إظهار الحبّ الإلهيّ للبشر. الله اتحد بشعب ليكون هذا الاتحاد علامةً لمخطّطه الخلاصيّ لكلّ الشعوب. من هنا فإنّ إسرائيل المقسوم على نفسه هو غير صالح تمامًا للقيام بهذه الرسالة. وبذلك، فإنّ الانقسام ينقض العهد الإلهيّ. ولذلك يقرّر الله مغادرة مقرّ سكناه.

من ناحية أخرى، نجد أنّ أذبال الله تملأ الهيكل. علينا أن ندرك أنّ الهيكل، حتّى ولو بعد الانقسام، يمثّل مقرّ العبادة الوحيد لله، لذلك فهو بيت جميع أفراد الشعب؛ هو دليل على هذه الوحدة الكيانية، وما الأذبال المنتشرة في كلّ زواياه، إلا دليل آخر على مدى تمسك الله بهذه الوحدة؛ كآته بذلك يحتضنهم ويضمّمهم إليه. إنّ الصورة التي يرسمها هذا الثوب المتدلّي من فوق والمنشور على كل الهيكل تشكّل خيمةً، تذكّرنا بخباء المحضر في الصحراء، يوم كان إسرائيل قلبًا واحدًا وفكرًا واحدًا، يسير خلف الله بقيادة موسى^(٥).

ولكنّ هذه الصورة للخيمة، على جمالها وذكرياتهما الحلوة، تضعنا مجدّدًا أمام الأزمة. إن كانت أذبال الله تشكّل خيمةً، فهذا يعني أنّ الله أصبح عاليًا جدًّا لدرجة أنّه لم يبق من حضوره في الهيكل سوى الأطراف الأخيرة من ثوبه. أي أنّنا وصلنا إلى

(٥) والدليل الإضافيّ على رمزيّة هذه الصورة هي استحالة تطبيقها من الناحية العمليّة، لذلك فهي رمزيّة لا هويّيّة. فأشعيا موجود في الهيكل. فلو أنّ أذبال الله هبطت من فوق لغطت وجه أشعيا ومنعته بالتالي من مشاهدة الله ومن مشاهدة أيّ شيء، وإلا لافترضنا أنّ أشعيا يقف على أذبال الله، وهذا أمر مشين ومرفوض، وكان أشعيا بالتالي خارج الخيمة الإلهيّة. من هنا نرى أنّه من المستحيل تصوّر تفاصيل هذه الصورة. هذا الأسلوب هو رؤيويّ يامتياز. ويقصد الكاتب من خلاله أن يشدّ انتباه القارئ لا إلى الصورة المادّيّة، بل إلى المغزى اللاهوتيّ العميق الذي يقدمه لنا.

الحدّ الأخير الفاصل. خطوة أخرى ويفصل الله تمامًا عن الهيكل ويتدمر كل شيء. إذا ارتفع الله أكثر ستفصل الأذيال عن الأرض وستتجمع على بعضها، وكانّ هذه الخيمة نُفكّ، أو كانّ ستارًا يُسدل على تاريخ الخلاص. إذاً هذا الظهور الإلهي هو ظهور متأزم بامتياز، وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقرأ ونفهم باقي أقسام النصّ.

٢. ب- القسم الثاني من الرويا

نصوص الدعوة في الكتاب المقدّس كلّها تتبع منهجيّة واحدة، خماسيّة الأقسام:

١- ظهور إلهي: فالله الذي يدعو مختاره لا بدّ أن يتواصل معه بشكل مباشر، لا بدّ من أن يُظهر له نفسه ليتمكّن المدعو من أن يكون "شاهد عيان"، يشهد لمن رأى وسمع واختبر. هذا الظهور يمكن أن يكون فائقًا للطبيعة أو ظهورًا طبيعيًا، يتجلّى فيه الله من خلال كلمته أو من خلال شخص^(٦). وفي نصّنا نجد أنّ الظهور الإلهي تمّ من خلال هذه الرويا.

٢- الرسالة: كلّ دعوة هي مرتبطة حتميًا برسالة يطلبها الله من المدعو، تهدف إلى تحقيق الخلاص؛ فالدعوة لا تخصّ أبدًا شخص المدعو، ولا تنتج عن قداسته أو عن تفضيل الله له، بل هو أداة في يد الله يمدّها إلى شعبه وإلى أقاصي الأرض أيضًا.

٣- رفض المدعو: هي دومًا علامة صدق الدعوة. هذا الرفض لا ينتج لا عن تحاذل ولا عن قلة إيمان المدعو، بل عن وعيه لمدى عظم الرسالة الموكلة إليه، فيرى طبيعيًا أنّه غير أهل لإتمامها؛ فهو يعرض ضعفه أمام الله ويُقرّ بعدم أهليته لهذه الثقة العظيمة.

٤- إصرار إلهي: الله الذي يعرف تمامًا من يختار ولماذا يختاره، يعمد إلى تشديد عزم المدعو، ويؤكد له أنّه الشخص المختار لإتمام هذا الأمر العظيم. غالبًا ما يترافق هذا الإصرار الإلهي مع عملية تطهير لخطايا المدعوّ ليُجعله على استعداد لائق للانطلاق، أو مع هبة جديدة يمنحها الله إياها، تساعد في ما هو منطلق إليه، أو مع آية تظهر مجد الله، فيطمئنّ قلب المدعوّ إلى حقيقة أنّ الله معه.

٥- الإنطلاق: ينطلق المدعوّ طاعةً لله الذي يدعوّه أو حبًا بالرسالة، خاصّةً أنّه يشعر

(٦) كما نرى خاصّةً في العهد الجديد، إذ يدعو يسوع تلاميذه.

الآن بمدى الدعم الإلهي له.

قد يستغرب القارئ ألا يجد بعد الظهور الإلهي رسالة واضحة؛ فالكلام الأول الذي نسمعه في النص هو على لسان أشعيا نفسه، معلناً خطيئته وخوفه. هذا الكلام هو رفض المدعو، فأين الرسالة؟

يعتبر عدد كبير من شرّاح هذا النص أنّ السرافيم يشكّلون جزءاً من الإطار الإلهي، وهذا كلام صحيح. ولكننا نستطيع من خلال هذا المشهد أن نستشفّ الرسالة الموكلة إلى أشعيا؛ فالأسلوب الرويوي يتكلّم غالباً بالصورة بدون كلمات، وهذا من مميّزاته الرمزيّة، خصوصاً أنّ المشهد الإلهي الأول، الله الجالس على العرش العالي الرفيع، بدأ، كما رأينا، بطرح رسالة الوحدة في إسرائيل. إذًا الرسالة هي أن يعود إسرائيل إلى حالته "السرافيمية". هذا ما يجب أن يدعو أشعيا إليه. عليه أن يحوّل إسرائيل إلى ملائكة، أو بالأحرى إلى سرافيم.

لذلك دَعُونَا نحلّل بالتفصيل هذه الصورة، خصوصاً أنّ نصّنا هو الوحيد في الكتاب المقدّس الذي يتكلّم عن هذا النوع من الملائكة واصفًا إيّاهم بهذه الدقّة. من هنا نفهم أيضًا أنّه من المرفوض اعتبار هذا المشهد مجرد إطار، "ديكور"، حول الله. هذه الصورة الفريدة في الكتاب المقدّس يعرضها أشعيا ليخبرنا من خلالها الكثير عن دور شعب الله المختار.

أول ما يجب أن نفهمه هو أنّ السراف ليس ملائكة عادياً. دوره لا يقتصر على تمجيد الله، بل هو يقوم بدور حراسة الله. نجد أنّ هذه الكلمة تستعمل للدلالة على الحيات التي هاجمت الإسرائيليين أثناء عبورهم في الصحراء: "وتكلّم الشعب على الله وعلى موسى... فأرسل الربّ على الشعب الحيات اللاذعة (הַשָּׂרָפִים)" (عد ٢١: ٥-٦). عندما تعرّض الشعب لله ولنبيّه، أتت الحيات السرافيميات لتدافع عنهما، وهذا دليل آخر على أنّ الله يفهم نبيّه أشعيا أنّ الخطر وصل الآن إلى عمق المقرّ الإلهي. يتعرّض مشروع الخلاص للخطر (نرى الصورة نفسها في أيّوب)، لا بل أكثر من ذلك، نجد أنّ السرافيم واقفون فوق الله، أي حول رأسه، وكأنّهم يدافعون عنه ويحمون رأسه. وصل الخطر حتّى الرأس، رأس الله شخصياً.

ولكنّ هؤلاء الحراس الشخصيين لله لا يحملون أيّ نوع من الأسلحة! فماذا يدافعون؟ عندهم فقط أجنحة. لا بدّ أن تكون هي سلاحهم. يصف النصّ السراف بأنّ له ستّة أجنحة. والرقم هنا رمزيّ، أي أنّ له ثلاثة أزواج من الأجنحة؛ فيجب علينا أن نحصي الأجنحة اثنين اثنين^(٧)، والدليل على ذلك أنّ كلّ جناحين من أجنحة السراف الستّة يقومان بدور واحد: باثنين يستر وجهه، وباثنين يستر رجله، وباثنين يطير. والرقم ثلاثة في الكتاب المقدّس يرمز إلى الخلاص. ليس للسراف سلاح له سوى خلاص الله. مرّة أخرى نجد أنّ مشروع الخلاص نفسه هو موضوع هذه الرسالة الموكلة إلى النبيّ أشعيا. ولكن، ما الذي سيحقّق لنا هذا الخلاص؟ ما المطلوب من الشعب، أو ما الذي ينقصه ليخلص؟ تحليل الصورة ضروريّ جدًّا.

أولّ زوج من الأجنحة يغطّي السراف بها وجهه، لأنّه في حضرة الله. إذا السراف يعرف الله ويعرف طبيعته، أنّه لا يرى. هذا الموقف يدلّنا على خلاصة اللاهوت: أن نعرف الله وأن نعرف كيف نقف أمامه. إذا سلاح السراف الأوّل هو علم اللاهوت الذي يقودنا إلى معرفة الله، مخلصنا.

الزوج الثاني يستر به رجله. كلمة رجل في العبريّة تدلّ غالبًا على الأعضاء التناسليّة، أي على العورة؛ فالسراف يستر عورته، حشمةً وأدبًا. إذا، الصورة الثانية تلخّص اللاهوت الأدبيّ الذي يعلم الإنسان كيفية التصرف وحسن الأخلاق. هذا هو السلاح الثاني.

إذا، هذان الزوجان من الأجنحة يختصران كلّ اللاهوت، العقائديّ والخلقيّ والكتابيّ أيضًا، لأنّنا نقرأ آيات من الكتاب المقدّس. هذا هو السلاح الفعّال. الذي ينقص الشعب هو اللاهوت. علم الإلهيات هو ما سيحلّ الخلاص بين الناس؛ فعندما يفقد الإنسان عقيدته يفقد كلّ تعلّقه بالله وبالحيّة أيضًا. من ليس له قضية يدافع عنها، يستमित في سبيلها، كيف يعيش ولمن يعيش؟ من الطبيعيّ أن يعيش الفراغ، فيسعى إلى ملئه بالمصالح الرخيصة، مادّيّة كانت أم سلطويّة، أم سياسيّة أيضًا. من هنا، يُظهر النصّ

(٧) كلّ الحيوانات المجنّحة لها جناحان. من هنا فكلّ جناحين يشكّلان وحدة طيران واحدة.

أن انقسام اليهود عائد إلى أنهم فقدوا لاهوتهم، أي فقدوا قضيتهم.

ويأتي الزوج الثالث من الأجنحة، ليكمل الصورة ويؤكدها: باثنين يطير. إنّه الانطلاق إلى الرسالة؛ فكلّ كنيسة إن لم تكن رسولية هي كنيسة ميتة. أيّ إيمان هذا الذي يحياه الإنسان لوحده وهو مغلق بابه عليه، خوفًا أو كسلًا أو قرفًا أو لأيّ سبب كان. من يعرف الربّ حقّ المعرفة لا يمكنه إلا أن يتفجّر بالبشارة ليلاً ونهارًا. وهذا هو معنى صرخة بولس الرسول الشهيرة: "الويل لي إن لم أبشّر". من لا يبشّر هو مؤمن ميت.

ولكن تلفت نظرنا حركة طيران السرافيم الغريبة؛ فالرسالة كانت تفترض أن ينطلق السرافيم نحو البعيد، حاملين الخبر السارّ. إلا أنّهم يطiron الواحد صوب الآخر، قائلين: قدوس؛ فمن يبشّرون إذا؟ نعم، إنهم يبشّرون بعضهم بعضًا. ومن هنا نستطيع فهم أمرين أساسيين:

– كلنا بحاجة إلى التبشير الدائم، حتّى السرافيم هم بحاجة إلى من يبشّره على الدوام؛ فمعرفة الله لا يمكنها أن تنتهي. ومن اعتقد يوماً أنّه عرف ما يكفي عن الله، أنّه ختم اللاهوت ولم يعد بحاجة إلى السماع، لم يعد بحاجة إلى حضور مؤتمر، هو فعلاً شخص لم يلتق وجه الله يوماً في حياته، ولم يتعرّف عليه. التنشئة اللاهوتية المستمرة هي عنصر أساسي من دعوة كلّ مسيحيّ.

– البشارة، أو الانجلى الجديدة، تبدأ أولاً بين أعضاء الجماعة الواحدة. من السهل أن نفكر بحاجة الآخرين إلى البشارة. إنّما الأهم والأساس هو أن نعي مدى حاجتنا نحن إلى البشارة، حتّى نكون جسمًا ملتحمًا، قلبًا واحدًا، وعقيدةً واحدةً. وهذه الوحدة بين المؤمنين هي التي تكوّن البشارة الحقيقية والناجعة للأمم ولغير المؤمنين.

ويؤكد لنا النصّ فعالية هذه "الخطة الرسولية"، إذ ارتجفت أساسات الاعتبار من صوت المنادي، وذلك إظهارًا لمدى قوّته. بعض الشراخ يتساءلون: هل يمكن أن ترتجف الاعتبار من قوّة صراخ السرافيم؟ لو كان ذلك صحيحًا لأضحت تلك الأصوات غير مفهومة لشدّتها. فيفضّلون شرح الأمر عبر نظرية تجانس الأصوات

(harmonie et résonance)؛ فالمنشدون في جوقات الكنائس، إذا ما توالفوا بشكل دقيق في كورس واحد، نسمع أصواتهم أقوى بعشرات المرّات عمّا هم يُصدرون حقيقةً. والسرافون بذلك يُرشدوننا إلى مدى قوّة الوحدة بين أفراد المؤمنين؛ فهذه الأنشودة البسيطة، قدّوس قدّوس، إذا ما أدّيناها بقلب واحد وفم واحد، قادرة أن تهزّ أساسات الدنيا. وما كانت النتيجة؟ امتلاء البيت دخانًا من مجد الله، أي أنّ الله عاد فهبط إلى بيت قدسه. هذا إعلان واضح عن رغبة قلب الله في أن يكون دومًا في وسط شعبه، وأنّ ابتعاده لا يعبّر عن إرادته الشخصية، بل عن ابتعاد الشعب عنه. الله ينتظر دومًا الفرصة المناسبة ليخلّص.

نصل الآن إلى المرحلة الثالثة من الدعوة أي مرحلة رفض المدعوّ، فنرى أشعيا مرتعبًا، يقول: "ويل لي لقد هلكت لأنّي رجل دنس الشفتين، أقيم في وسط شعب دنس الشفتين". حاول الربيّنيون البحث عن خطيئة ما اقترفها أشعيا، جعلته يخاف من لقاء الله، إلا أنّ سياق النصّ يقودنا في خطّ آخر. يتّهم أشعيا نفسه بخطيئة شعبه نفسها، "دنس الشفتين". من هنا نفهم أنّه يتضامن مع شعبه في خطيئته أكثر من إشارته إلى خطيئة شخصية. لا يبرّئ أشعيا نفسه ولا يفصلها عن باقي المؤمنين، حتّى ولو كانوا مخطئين. وهذه صفة ضروريّة في كلّ مدعوّ، التضامن مع شعبه. من هنا يعلن أشعيا أمام الله أنّه ليس أفضل من الناس، ولذلك فهو غير أهل لأن يكون المصلح بينهم.

ولكن أيضًا، يشير أشعيا إلى أنّ المشكلة التي يطلب الله منه أن يحلّها وقع فيها كلّ أفراد الشعب، أي أنّها أصبحت أزمةً متفاقمة جدًّا، لذلك فهو يقول: أنا أيضًا دخلت في هذا الانقسام، وكأنّ أشعيا يقول لله أنّ الأوان قد فات للإصلاح، ولم يعد هناك من أمل في العودة إلى الوراء. المهمة المطلوبة منه، ليست فقط صعبة، بل شبه مستحيّلة، أو على الأقلّ يجدد أشعيا أنّه غير مؤهّل لهذه الرسالة.

ويأتي الإصرار الإلهيّ رائعًا في قوّته: سراف يطير صوب أشعيا، وجمرة من المذبح. الاتّكال ليس على البشر بل على المذبح. إذا فسد جميع البشر فالليّتورجيتا لا تفسد، لأنّ الله نفسه أسسها، وهي عربون حضوره، وهي أيضًا سرّ حضوره. هي غافرة الخطايا، مهما كبرت. أنا لا أرى في هذه الجمرة مجرد رمز لمغفرة الخطايا، بل هي أكثر من ذلك بكثير. مطلوب من أشعيا ومنا أيضًا إيمان ثابت بقوّة الليّتورجيتا، فهي ليست مجرد

صلاة، إنها فعلاً قوة الله التي تغيّر كلّ يوم وجه العالم. وهكذا نجد أنّ السراف أكمل الدروس اللاهوتية التي ألقاها على مسامع أشعيا: من اللاهوت الكتابي، إلى العقائدي، فالخلقي، ثم الرسولي ليختم هنا باللاهوت الليتورجي.

من ناحية أخرى، طار السراف نحو أشعيا. هنا تبدأ الرسالة بالتوسّع شيئاً فشيئاً؛ فمن الطيران بين بعضهم البعض، ينتقل السراف إلى المرحلة الثانية، الطيران صوب المدعوّ. وهكذا نفهم أنّ الرسالة ليست عملية عشوائية، ولا أن نلقي أنفسنا في التهلكة، بل خطة هادئة تحيّن الفرص المناسبة، كخوف أشعيا هنا، لتوصل إليه كلمة الحياة. وأكثر من ذلك، إذا ما كان السراف يطيرون بين بعضهم، فالآن أصبح أشعيا نفسه واحداً منهم؛ يطيرون صوبه. الجمرّة الليتورجية لم تطهر أشعيا وحسب بل رفعتة إلى مصاف السرافيم: أنت الآن المدافع عن الله وحارسه الشخصي الذي يتكلّ عليه، لإنقاذه! هل الله بحاجة لهذه الحماية؟

يُكمل النصّ موضحةً ذلك، إذ نسمع الله قائلاً: "من أرسل من يذهب لنا؟"، وكأنّ الربّ في حيرة من أمره. هو هنا لا يسأل. الصيغة العبرية المستعملة هنا هي فعل **אָרַס**، "قال"، بدون **ל**، "ل"، فصيغة الكلام هي دوّمًا "قال لفلان"، أمّا عندما يستعمل النصّ عبارة "قال" لوحدها فهي تعني أنّه "قال في نفسه"، أي فكّر أو تساءل. إذّا الله هنا يفكّر باحثًا عن أحد يرسله.

والأصعب هو العبارة الثانية في هذه الجملة، "من يذهب لنا؟"، أي أنّ هذه الرسالة موجّهة لمصلحة الله والسرافيم، وكأنّ الخلاص المطلوب هو للعالم الإلهي وليس للشعب. يعلن الله أنّ مشروعه في خطر وهو نفسه بحاجة لمن يساعده. الله الخالق ومعطي كلّ شيء يطلبك. هو بحاجة إليك؛ وكأنّه في عوز. صورة غير مقبولة إلا في دائرة الحبّ الإلهي. الله يأخذ صورة الأب، أو أفضل صورة الامّ التي تربط حياتها بحياة أبنائها التائبين.

لذلك، يصرخ أشعيا: "هأنذا فارسلني" مدرّكًا تمامًا مدى خطورة هذا الانطلاق. ولكن في زمن الازمات الخطيرة، يصبح مشروع الله على المحكّ؛ فأيّ حياة بدون الله؟ لا يمكن للإنسان أن يخسر أكثر من الله. لم يعد أمام أشعيا خيار آخر. هأنذا، فارسلني.

الخاتمة

يضعنا هذا النصّ أمام ألم الله الناظر إلى أولاده المنقسمين على بعضهم. نراه يصرخ ألمه وكأته هو من يواجه خطر الانقسام. يستدعي حراسه الشخصيين، السرافيم، للدفاع المستميت عن مشروعه الخلاصي. ولكنّ النبيّ أهمّ من الملائكة وهو المخوّل أكثر للعمل معه على إتمام مشروع عهده. الله يتكلّ على الإنسان المخلوق على صورته ومثاله، ليشركه في كلّ شيء.

رسالة الله لنا أنّ لا عذر يسمح لنا بالانقسام؛ فإنّ أخطأ إليك أخوك فهذه فرصتك لتحمل إليه البشارة. ويصرّ النصّ على حقيقة أنّنا كلّنا خطأة، فحتّى الملائكة بيننا يحتاجون إلى بشارة. لذلك، لا يجوز للإنسان التذرّع بخطيئة أخيه لينفصل عنه، بل هو مدعوّ للوقوف إلى جانبه خاصّةً في لحظات ضعفه.

وأخيراً، نجد أنّ أشعيا، وهو الكاهن الشاب، الذي فهم أهميّة عهد الله والذي عاش في صباه جوّ النعمة التي وهبها الله لشعبه، يعلن اليوم أن لا حياة له ولسواه بعيداً عن الربّ، فيقبل أصعب تحدّ، ألا وهو الانطلاق في رحلة الاستشهاد دفاعاً عن قيمة الله في حياة البشريّة.

المراجع

- AHLSTROM G. W. "Isaiah VI 13", *JSS* 19 (1974) 169-72.
- CRABTREE T. T. "The Prophet's Call—A Dialogue with God" *SWJT* 4 (1961) 33-35.
- CAZELLES H. « La vocation d'Isaïe (ch 6) et les rites royaux », *Homenaje a Juan Prado*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1975, 89-108.
- ENGNELL I. *The Call of Isaiah*. UUA 11/4. Uppsala: Lundequistska, 1949.
- EVANS C. A. "The Text of Isaiah 6:9–10", *ZAW* 94 (1982) 415.
- _____, *Isaiah 6:9–10 in Early Jewish and Christian Interpretation*. Diss., Claremont, 1983.
- HABEL N. "The Form and Significance of Call Narratives", *ZAW* 77 (1965) 297-323.
- KNIERIM R. "The Vocation of Isaiah", *VT* 18 (1968) 47-68.
- LIEBREICH L. J. "The Position of Chapter Six in the Book of Isaiah", *HUCA* 25 (1954) 37-40.
- MONTAGNINI F. "La vocazione di Isaia", *BeO* 6 (1964) 163-72.
- WHITLEY C. F. "The Call and Mission of Isaiah", *JNES* 18 (1959) 38-48.

فكر يهوه وإرادته وفكر الملك الأشوري

في أش ١٠: ١٩-٥

الخوري غزوان بحو

دكتور في العلوم البيئية

مقدمة

حينما نبدأ بقراءة كتاب النبي أشعيا الأول، نجد نصوصاً مختلفة تعكس الوضع السياسي الدولي، والذي تهيمن عليه الإمبراطورية الأشورية من خلال غزواتها المستمرة لمنطقة الشرق الأوسط القديم في بدايات الألف الأول قبل الميلاد. في نص أش ١٠: ١٩-٥ تظهر أشور كإل يد المعاقبة ليهوه، والعصا التي تحقق قضاء المعاقب ضد شعبه الذي كان يتعد عنه. وفي الوقت نفسه تظهر أشور كسبب لغضبه، ولهذا فإن النبي يعلن "الويل" لهذه الإمبراطورية العظيمة، موضحاً تفكير الملك الأشوري الذي يبدو أنه يظهر عكس تفكير يهوه.

يعزو النبي قوة الملك إلى يهوه، بينما الملك يعزوها إلى نفسه هو، ولكي يظهر ذلك يذكر قائمة بأسماء المدن التي دمرها، وبكبرياء يهدد أورشليم ويتحدى إلهها. من هنا ينشأ السؤال حول المعنى الديني لقوة أشور السياسية. بالنسبة إلى النبي أشعيا فإن أشور مرسله من قبل الله بمهمة خاصة لمعاقبة شعبه الخاطيء. أشور هي الأداة التي بواسطتها يُعاقب الله شعبه. ولكن الملك لا يفكر كما يفكر يهوه، بأنه أداة في يديه، لأنه يرى بأنه هو بنفسه وبقوة يديه، استطاع أن يخضع شعوباً كثيرة.

ولكي نعرف كيف يفكر الملك الأشوري يجب علينا أن نقرأ بعض النصوص المكتوبة من قبله، أو من قبل حضارته. بالحقيقة يوجد الكثير من النصوص للملوك الأشوريين والتي يظهر فيها تفكيرهم واضحاً في ذلك الوقت. في هذه الأوراق، ومن خلال تفسير نص أش ١٠: ١٩-٥، أحاول أن أبين كيف يفكر الملك الأشوري حسب أشعيا، وما هو المعنى الديني لقوته السياسية، ومن ثم مقارنة مع بعض النصوص من

بلاد الرافدين، لمعرفة كيف كان الملك الأشوريّ يفكر، وما هو معنى قوّته من خلال تلك النصوص الأشوريّة، وهذا ما يساعدنا أكثر في فهم نصّ النبيّ أشعيا والرسالة التي يوجّهها إلى شعبه وإلى كلّ من يقرأ كتابه إلى اليوم.

أولاً: مقدّمة لنصّ أشعيا ١٠: ٥-١٩

١. تحديد النصّ ووحدته

يمكن اعتبار نصّ أش ١٠: ٥-١٩ وحدة أدبيّة مترابطة مع بعضها ومحدّدة في بداية آ ٥ كمدخل إلى النصّ كلّ، وفي نهاية آ ١٩ (وليس في آ ١٥ كما يعتبره البعض)^(١). هذا النصّ مرتبط بالنصّ الذي يسبقه، أش ٩: ٧-١٠: ٤، والذي يتحدّث عن مملكة الشمال وعن ذراع الربّ الممدودة، مع المصطلح **וַיִּבֶן**، "الويل"، مستعملاً ضدّ شعب وثنيّ هو "أشور". نهاية النصّ محدّدة في آ ١٩ تظهر الخلاص القريب^(٢)، ومرتبطة مع النصّ الذي يليه، أش ١٠: ٢٠-٢٣، مع المصطلح **בְּאַחֵר**، "البقيّة".

أسباب اعتبار الآيات ٥-١٩ وحدة أدبيّة مترابطة مع بعضها ومفصولة عمّا يسبقها وعمّا يليها هي ثلاثة:

١- المصطلحات

- وجود المصطلح **וַיִּבֶן** في بداية النصّ، والمصطلح **לְיָמַי**، "لهذا"، في بداية آ ١٦ ممكن أن يكون سبباً قوياً لاعتبار النصّ وحدة أدبيّة مترابطة، حتّى إذا كانت هذه الظاهرة نادرة في الكتاب المقدّس (ال"ويل" فقط مرّتان أخريان مع المصطلح "لهذا" في أش ١: ٤، ٢٤؛ إر ٢٢: ١٣، ١٨).

- مصطلح آخر يمكن أن يكون علامة لاعتبار النصّ وحدة واحدة هو الفعل **וַיִּבֶן**،

(1) K. FULLERTON, "The Problem of Isaiah, chapter 10", *AJSJL* 34 (1917/1918) 176; B.S. CHILDS, "Isaiah and Assyrian Crisis", *SBT* (1967) 39; R. CLEMENTS, "Isaiah and the Deliverance of Jerusalem: a Study of the Interpretation of Prophecy in the Old Testament", *JSOT* 013 (1980) 37; O. KAISER, *Isaia 1-12*. Traduzione e commento (Paidea 17; Prescia 1998), 300.

(2) S.H. WIDYAPRANAWA, *Isaiah 1-39*. The Lord is Savoir, Faith in National Crisis (ITC; Handsel press, Edinburgh 1990), 59; W. BRUEGGEMANN, *Isaiah 1-39* (Westminster Bible Companion; Louisville, KY 1998), 91.

"أرسل"، أنه يربط آ ١٦ مع آ ٦؛ في البداية يرسل يهوه أشور لمعاقبة شعبه، في آ ١٦ سيرسل يهوه أحدًا ما لمعاقبة كبرياء الملك الأشوريّ.

٢- الأفعال: يمكن أن تنقسم إلى ثلاثة مجاميع تصف ثلاثة أزمان:

- الماضي (آ ٥-٧)

- الحاضر (آ ٨-١٥)

- المستقبل (آ ١٦-١٩).

٣- موضوع النصّ كلّ منسّق حول أحداث ثلاثة:

- إرساليّة أشور التي يعلنها يهوه

- كبرياء الملك الأشوريّ التي يعلنها الملك الأشوريّ

- جواب الله الذي يعلنه النبيّ.

مع هذا، فإنّ المصادر ليست كلّها متّفقة مع بعضها في ما يخصّ وحدة النصّ، خاصّة آ ١٢ وآ ١٦-١٩. يعتبر بعض الدارسين آ ١٢ كإضافة أّحمت ضمن خطاب الملك الأشوريّ (آ ٨-١٤)، ولهذا، بالنسبة إليهم، يمكن حذفها كي يصبح النصّ أكثر تناسقاً^(٣). السبب هو أنّ هذه الآية تقطع خطاب الملك الأشوريّ وتجعل النصّ غير متناسق. ولكنّ هذا الرأي غير معمول به، وذلك لأنّ النبيّ يتقصد في قطع قول الملك الأشوريّ لكي يدخل كلام يهوه ويوجّه القارئ إلى كلمة يهوه. في آ ٥-٦ يتكلّم الربّ بالشخص الأوّل، ومن ثمّ هو نفسه يتحدّث إلى أشور بالشخص الثالث في آ ٧-٩.

في آ ١٠-١١ يعطي النبيّ المجال للملك الأشوريّ بالكلام في الشخص الأوّل، بينما في آ ١٢ يتمّ الكلام عن الربّ في الشخص الثالث، بحيث يتغيّر أيضًا أسلوب

(3) E.J. KISSANE, *The Book of Isaiah*: Translated from a Critically Revised Hebrew Text with Commentary (Dublin 1960), 121; S.A. IRVINE, *Isaiah*. The Eight-century Prophet. His Times and his Prophecy (Nashville, Abingdon 1987), 254; C.R. SEITZ, *Isaiah 1-39*. Interpretation (Louisville, KY 1993), 92; A. PENNA, *Isaia* (Marietti; Torino - Roma 1958), 122; W. SKEHAN, "A Note on Is 10,11b-12a", *CBQ* 14 (1952) 236.

الكلام من شعر إلى نثر. حتّى في ما إذا كانت كلّ الاحتمالات تشير إلى أنّ آ ١٢ هي إضافة للنصّ، إلّا أنّ هناك إشارات توضح أنّها أيضًا مرتبطة بالآيتين ١٠-١١، وذلك من خلال المصطلح **מַעֲשֵׂה**، "عمله"، الذي يشرح التناقض بين ما يعمله الملك الأشوريّ وبين ما يعمله الله. يشرح أيضًا التناقض بين مخطّط يهوه وبين مخطّط الملك الأشوريّ. نتيجة هذا التناقض هي إدانة آشور (كان يهوه قد أعطى لأشور مهمّة، ولكنها أهملت من أرسلها، وهي قد نسبت إلى نفسها كلّ ما استطاعت أن تعمله قائلة بأنّ "يدي قد فعلت ذلك"). يهوه يدين ثمرة كبرياء قلب الملك الأشوريّ وعيونه المتشامخة (أش ١١: ٢ و ٩: ٨). في هذه الحالة فإنّ آ ١٢ تكمل الفكرة التي بدأت في آ ١٠-١١. كذلك فإنّ الانتقال المباشر من آ ١١ إلى آ ١٣ ليس واضحًا بالكفاية؛ آ ١٣ ترتبط بصورة واضحة مع الكلمات الأخيرة للآية ١٢، وهذا يُظهر تناسق النصّ الذي لا تشوبه آ ١٢، كما أشرنا سابقًا.

وحدة النصّ المترابطة تظهر أكثر وضوحًا في استعمال العبارة **לְיְהוָה שָׁלוֹם וְלְיִשְׂרָאֵל** التي يقولها الملك الأشوريّ في نهاية آ ١١؛ جوابًا لهذا التعاليّ يتدخّل الله مستعملًا المصطلح نفسه، **אֵת-כָּל-מַעֲשֵׂה**، وفي بداية آ ١٣ يعطى السبب الذي من أجله يتدخّل الله، خاصّة أنّ الملك الأشوريّ تلفّظ بالعبارة **בְּכֹחַ יְדֵי עֲשִׂיתִי**.

إذن ما يحدث هو "عمل يدي يهوه" وليس "عمل يدي الملك الأشوريّ"؛ هذه الفكرة توضحها آ ١٢ والتي توازي آ ٧. هذه الآية تتضمّن بوضوح أنّ يهوه سيعاقب آشور، وهذا ما سيتحقّق حينما يكمل يهوه عمله التاريخيّ فوق جبل صهيون (أش ٣٨: ١٢). بعض المصادر تعتبر آ ١٦-١٩ مضافة لاحقًا بحيث لم تكن جزءًا من النصّ أش ١٠: ١٩-٥. بعد آ ١٥ كان مهمًّا إضافة إعلان قضائيّ لإدانة آشور، لكي يتمّ ملء الفراغ الذي تركه نقل نصّ ١٤: ٢٤-٢٧ إلى مكان آخر^(٤). وبالنسبة إلى البعض فإنّ هذه الآيات هي ضدّ يهوذا وليس ضدّ آشور، ولهذا يجب أن توضع بعد آ ٣٤ بحيث تصبح جسرًا للانتقال إلى الفصل ١١، ويمكن أن تعطي معنى منطقيًّا للنصّ. سبب آخر هو قواعديّ لأنّ هذه الآيات تفاجئنا بوجود ضمائر شخصيّة تشير إلى آشور، والتي

(4) G.B. GRAY, *The Book of Isaiah I. Critical and Exegetical Commentary* (Edinburgh 1912).

لا يتمّ ذكرها أبداً. وفي النهاية، فإنّ الآيات إذا كانت تشير إلى آشور، فإنّ صورة النار الملتهبة تشير بشكل خاصّ إلى دمار الإمبراطورية؛ بالنسبة إلى يهوذا ممكن أن يشير إلى السبي في أش ١: ٣١؛ ٦: ١٣. ولكن هناك أسباب أكثر إقناعاً بأنّ هذه الآيات مرتبطة بما يسبقها، وبالتالي فإنّها تشير إلى آشور. قبل كلّ شيء فإنّها مستمرة مع الفكرة التي بدأت في آ ٥، والتي تبدأ مع المصطلح **אֲשׁוּר**، "الويل"، مشيراً إلى آشور. في آ ١٦ يأتي جواب يهوه ضدّ كبرياء الملك الأشوريّ، مع المصطلح **אֲשׁוּר**، "لهذا".

هناك ارتباط آخر مع آ ٦ من خلال الفعل **אָרַס**، "أرسل"، بحيث أنّ يهوه يرسل آشور لمعاقبة شعبه، ولكن بعد وصف تصرّف الملك الأشوريّ، يهوه نفسه يرسل أحداً لمعاقبة آشور. السبب الأخير لاعتبار هذه الآيات بأنّها ضدّ آشور هو من خلال الصور الموجودة في نصوص بلاد الرافدين، في حملات الملوك الأشوريين. تشامخ الملك الأشوريّ تجلت-فلاسر الثالث ضدّ ملك بابل، أو ضدّ ملوك آخرين مثل الملك رصين، بحيث أنّ الملك الأشوريّ يروي بكبرياء كلّ ما فعله في الأراضي التي احتلّها هو بنفسه، والمثل الذي يعطيه للتأكيد على ذلك هو قطع الأشجار لبناء هيكل الاله أنو وأدد^(٥).

آ ١٩ بهذا المعنى هي جواب لهذا الكبرياء لتظهر بأنّ الربّ هو أقوى من كلّ الآلهة، وبأنّ الملك الأشوريّ هو أداة في يديه، وهو خادم له. إذن، هذه الآيات الأخيرة تظهر الصورة الحقيقيّة ليهوه، المسيطر على العالم، عكس صورة آشور التي هي عبارة عن رجل سمين بدون حول ولا قوّة ويقتله المرض. هذه المقارنة يُظهرها النبيّ من خلال استعماله مصطلحات تبرز بشكل كبير تسامي الربّ في العالم: **הָאֲדֹנָי יְהוָה לְבָאֵת**، "السيد يهوه ربّ القوات".

٢. تقسيم النصّ

إنطلاقاً من وحدة النصّ المحدّدة بين آ ٥ وآ ١٩، يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أقسام (أ، ب، ج):

(أ) آ ٥-٧ ال **אֲשׁוּר**، "الويل"، ضدّ آشور وإرساليتها، والأفعال المستعملة هي في الزمن الماضي.

(5) ANET 275-276; 278-280.

٣٠٠ _____ فكر يهوه وإرادته وفكر الملك الأشوريّ في أش ١٠: ٥-١٩

* ٥آ التي فيها "الويل" ضدّ أمةٍ غريبةٍ هي المقصودة بالقول النبويّ.

* ٦آ تتحدّث عن إرساليّة آشور، بحيث يظهر الفعل "أرسل".

* ٧آ تشير بصورة خاصّة إلى الفرق بين المهمّة المعهودة إلى آشور، وبين رغبتها في تدمير الأمم.

(ب) ٨آ-١٥ خطاب الملك الأشوريّ يبدأ ب ٦ وتصرفه، والأفعال المستعملة هي في الزمن الحاضر.

* ٨آ-١١ الخطاب الأوّل للملك الأشوريّ، الاتّهام الأوّل ضدّ آشور: "لأنّه يقول".

* ١٢آ تقطع خطاب الملك الأشوريّ، وفيها يظهر النبيّ قوّة يهوه.

في الجزء الأوّل من ١٢آ يغيّر الربّ أسلوبه مع آشور.

وفي الجزء الثاني من ١٢آ توجد كلّ الخصائص المتعلقة بإعلان أمر قضائيّ.

* ١٣آ-١٤ الخطاب الثاني للملك الأشوريّ، الاتّهام الثاني الذي يبدأ ب ٦،

"لأنّه يقول".

* ١٥آ هي مثلّ يقوله النبيّ، يظهر فيه أنّ الملك الأشوريّ هو فقط أداة بيدي يهوه.

(ج) ١٦آ-١٩ إدانة آشور، وخلص شعب الله، والأفعال المستعملة هي في الزمن المستقبل.

* ١٦آ إدانة آشور تفسّرها كلمة ٦، "لكن"، الربّ سيرسل لمعاقبة (الحكم موضّح

في أش ١٠: ٢٤-٢٧).

* ١٧آ-١٩ هي قول خلاصيّ لإسرائيل (القول الخلاصيّ موضّح في أش ١٠:

٢٠-٢٣).

٣. ترجمة نصّ أش ١٠: ٥-١٩

° ويلٌ لأشور، قضيبيّ غضبيّ، وعصا في أيديهم سخطي.

٦ على أمةٍ كافرةٍ أردتُ إرساله، وعلى شعبٍ غضبيّ أردتُ إرساله، ليسلب السلب،

وَيَنْهَبُ النَّهْبَ، ويدوسهم كوخلٍ، في الخارج.

٧ لَكِنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَرَى هَكَذَا، وقلبه لم يكن يفكر هكذا، لأنّه كان يريد في قلبه أن يَسْتَأْصِلَ، ويبيد أُمَّمًا لَا تُحْصَى،

٨ لَأَنَّهُ فِي الْحَقِيقَةِ يَقُولُ: أَلَيْسَ أُمْرَائِي جَمِيعُهُمْ مَلُوكًا؟

٩ أَلَيْسَتْ كَرَمِيشْ هِيَ مِثْلَ كَلْنُو؟ أَوْ مِثْلَ أَرِبَادِ أَلَيْسَتْ أَيْضًا حِمَاةً؟ وَمِثْلَ دَمِشَقِ أَلَيْسَتْ أَيْضًا السَّامِرَةُ؟

١٠ كَمَا أَصَابَتْ يَدِي مَمَالِكَ الْأَوْتَانِ، وَصُورَهَا الْمُنْحَوْتَةَ كَانَتْ أَكْثَرُ مِنْ تِلْكَ الَّتِي لِأُورُشَلِيمَ وَلِلْسَّامِرَةِ.

١١ أَوْلَيْسَ كَمَا صَنَعْتُ بِالسَّامِرَةِ وَبَأَصْنَامِهَا، هَكَذَا سَأَصْنَعُ كَذَلِكَ بِأُورُشَلِيمَ وَبَأَوْتَانِهَا؟

١٢ وَيَكُونُ، بَعْدَمَا الرَّبُّ اسْتَكْمَلَ كُلَّ عَمَلِهِ فِي جَبَلِ صِهْيُونَ وَفِي أُورُشَلِيمَ، أَنِّي (يهوه) سَأَعَاقِبُ ثَمْرَةَ كِبْرِيَاءِ قَلْبِ مَلِكِ أَشُورَ وَافْتِخَارَ عَيْنِيهِ.

١٣ لَأَنَّهُ قَالَ: بِقُوَّةِ يَدِي عَمِلْتُ وَبِحِكْمَتِي، لِأَنِّي فِطِنُ. فَنَقَلْتُ حُدُودَ الشُّعُوبِ، وَنَهَبْتُ كَنُوزَهُمْ، وَقَوِي كَمَا أَنَا، خَلَعْتُ عَنِ الْعَرْشِ مَنْ كَانُوا عَلَى الْعَرْشِ.

١٤ وَقَدْ أَصَابَتْ يَدِي، مِثْلَ فِي عَشٍّ، ثَرْوَةَ الشُّعُوبِ، وَكَمَا يُجْمَعُ الْبَيْضُ الْمُهْمَلُ، الْأَرْضَ بِأَسْرِهَا جَمَعْتُ، وَلَمْ يَكُنْ مَنْ يُحَرِّكُ جَنَاحًا، أَوْ يَفْتَحُ فَمَا أَوْ يُزْقِزِقُ.

١٥ أَتَفْتَحِخُ الْفَأْسَ عَلَى مَنْ يَقَطِّعُ بِهَا؟ أَوْ الْمُنْشَارُ يَتَكَبَّرُ عَلَى مَنْ يُحَرِّكُهُ؟ كَأَنَّ الْقَضِيبَ يُحَرِّكُ رَافِعَهُ، وَكَأَنَّ الْعَصَا تَرْفَعُ مَا لَيْسَ بِخَشَبٍ؟

١٦ فَلذَلِكَ سَيُرْسِلُ الرَّبُّ يَهُوهَ الْقَوَاتِ عَلَى سَمَانِهِ هَزَالًا، وَبَدَلًا مِنْ مَجْدِهِ سَيُشْعِلُ هُوَ نَارًا،

١٧ وَنُورَ إِسْرَائِيلَ سَيُصْبِحُ نَارًا، وَقُدُوسُهُ لَهِييًّا، فَيُحْرِقُ وَيَلْتَهُمْ شُوكُهُ، وَحَسَكُهُ فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ،

١٨ وَمَجْدَ غَابِهِ وَجَنَّتِهِ، مِنَ النَّفْسِ إِلَى الْجَسَدِ سَيَفْنِي، وَسَيَكُونُ كَمَرِيضٍ يَذُوبُ.

١٩ وَمَا يَبْقَى مِنْ شَجَرٍ غَابَتِهِ، يَكُونُ مَعْدُودًا، حَتَّى أَنْ صَبِيًّا يُدَوِّنُهُ.

ثانيًا: التفسير

١. تفسير آ ٥٢-٧

المصطلح الأوّل الذي يوضح معنى آ ٥ هو ١٦٦، "الويل"^(٦)، والذي يتكرّر في الكتب النبويّة، ما عدا مرّة واحدة في ١ مل ١٣: ٣٠. إستعماله يعود إلى فترة قديمة جدًّا بحيث يظهر في كتابات بلاد الرافدين في نصّ سومريّ للرثاء على دمار مدينة أور من قبل العيلاميين والسوبريانتيين، يعود النصّ إلى النصف الأوّل من الألف الثاني ق. م.، فيه يظهر المصطلح في صيغة "واه أنا هو"^(٧). هذا الاستعمال قريب من الاستعمال الكتابي أيضًا كجزء من الرثاء على الموتى، والذي يكون دائمًا مصحوبًا باسم؛ يوجد مثال على ذلك في ١ مل ١٣: ٣٠ بحيث أنّ نبيًا شيخًا يبكي رجل الله الميت قائلا: "واه يا أخي". وكذلك في نصّ إر ٢٢: ١٨ بحيث أنّ الربّ يقول ليوياقيم ابن يوشيا، ملك يهوذا: "١٨ لذلك هكذا قال الربّ ليوياقيم بن يوشيا، ملك يهوذا: لا يندبونه قائلين: "أها يا أخي أو أها يا أختي!"، ولا يندبونه قائلين: "أها واسيداه أو أها وجليلاه!"^(٨). بينما في إر ٣٤: ٥ سوف يكون رثاء للملك صدقيًا قائلا: "آه ياربّ!". هكذا يظهر واضحًا بأنّ المصطلح في نصّ أشعيا ليس له هذا الاستعمال، لأنّه لا يعمل رثاء موتى لأشور. الاستعمال الثاني هو أداة منفصلة نجدها في أش ١: ٢٤؛ ١٧: ١٢؛ ٥٥: ١؛ إر ٣٠: ٧؛ ٤٧: ٦؛ زك ٢: ١٠، ١١. في الاستعمال الثالث يكون المصطلح ١٦٦ متبوعًا إمّا باسم المفعول، والذي يتكرّر كثيرًا، أو متبوعًا بحرف جرّ أو صفة، أو اسم علم. الأمثلة على ذلك نجدها في أش ١٨: ١؛ ٢٩: ١؛ ٣٠: ١؛ نا ٣: ١. الاستعمال الأخير هو حينما يتبعه مصطلح آخر هو ١٦٦، والذي يظهر بوضوح العقاب أو التهديد، نجده في نصوص عديدة مثل إر ٢٢: ١٣، ١٨؛ أش ١: ٤. ٤؛ ٢٤: ١٠؛ ٥، ١٦. هذا الاستعمال ممكن أن يساعدنا في تحديد الجنس الأدبيّ للنصّ، وانطلاقًا من تقسيمات النصّ يمكننا أن نجد كلّ الخصائص الثلاثة للقول الويليّ ١٦٦^(٨):

— "الويل" + مفعول غير مباشر (المعنيّ بالقول، أشور في آ ٥)؛

(6) W. BAUMAGARTNER – L. KOELHER (ed.), "١٦٦", *BDHAOT* (Leiden 1998).

(7) *ANET* 455-563.

(8) E. GERSTENBERGER, "The Woe-Oracles of Prophets", *JBL* 81 (1962) 253; R.J. CLIFFORD, "The Use of Hoy in the Prophets", *CBO* 28 (1966) 458-464; S. NIDITCH, "The Composition of Isaiah 1", *Bib* 61 (1980) 516-518.

- الاتهام (وصف الأخطاء في آ ٧-١١ و ١٣-١٥)؛

- العقاب الذي يبدأ بالمصطلح לְעִנּוּן ، آ ١٦-١٩.

يمكن إذاً اعتبار هذا النصّ قولاً في ٦٦٦، والذي يُعلن حكماً قضائياً ضدّ أعداء إسرائيل^(٩)، وفي الوقت نفسه يعلن النبيّ الخلاص لشعب الله. وهذا المعنى يؤكّده استعمال مصطلحات أخرى مثل וַיִּכְרַח و וַיִּשְׁפֹּט ، والتي توجد في نصوص تصف عقاب الله (كما مثلاً العصا التي تُستعمل لضرب مصر في خر ٤: ٢-٣؛ ١٧: ٥، أو لضرب آشور في أش ٣٠: ٣١). ولهذا فإنّه لا يمكن اعتباره مجرد جنس أدبيّ للمناقشات المرتبطة بالحاضر والماضي، والتي تحاول توضيح معنى الأشياء التي وقعت وكانت غير مفهومة، كما تقول بعض المصادر^(١٠).

المصطلحان الآخران المهمّان في آ ٥ هما וַיִּכְרַח و וַיִּשְׁפֹּט . الأوّل يعني "عصا، قضيب، صولجان" أو "قبيلة"، والثاني يعني "جذع، قضيب، عصا، صولجان" أو "قبيلة". في المعنى الأوّل يستعمل المصطلحان للإشارة إلى "العصا" بصورة عامّة، أو عصا الراعي، أو عصا المرّيّ أو صولجان الملك خاصّة كرمز للسلطة^(١١)، والذي هو معنى هذين المصطلحين في حالة آ ٥. يستعمل أشعيا هذين المصطلحين مع بعضهما ليعطي أهميّة أكبر للسلطة المنسوبة إلى يهوه (أش ٩: ٣؛ ١٠: ٥؛ ١٥: ١٠؛ ٢٤: ١٤؛ ٥: ٢٨؛ ٢٧: ٣٠؛ ٣١: ٣٢). مع بعضهما يصفان صولجان سلطة الملك^(١٢)، وأشعيا يعني بذلك إظهار أنّ يهوه سيستعمل سلطته الملوكيّة على الأمم. في الوقت نفسه مع بعضهما يصفان يهوه كالأب الذي يعاقب أبناءه بأدوات العقاب: العصا والقضيب. بهذا المعنى فإنّ וַיִּשְׁפֹּט يستعمل خاصّة في كتاب الخروج بحيث أنّ عصا موسى تستعمل سواء لعقاب مصر أو كرمز لتحرير الشعب من مصر (خر ٤: ٢-٥؛ ٧: ١٥؛ ١٤: ١٦؛ ١٧: ٥). إذن هنا كما في خر ١٤: ١٦ فإنّ رفع العصا هو رمز لعقاب الأعداء، وكذلك رمز

(9) C. WESTERMANN, *Basic Forms of Prophetic Speech* (Philadelphia 1977), 204.

(10) C. HARDMEIER, *Texttheorie und biblische Exegese. Zur rethorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie* (München 1978), 378.

(11) H. SIMIAN-YOFRE, "וַיִּשְׁפֹּט, *matteh*", *GLAT IV*, 1107-1116.

(12) S.A. IRVINE, "Isaiah, Ahaz, and the Syro-Ephraimite Crisis", *SBL.DS 123* (1990) 256.

لتحرير إسرائيل.

هكذا يظهر في نصنا بأنّ المصطلحين مرتبطان بتوازي الكلمات (بحيث أنّ أحد المصطلحين يكمل الآخر)^(١٣)، بحيث يعلن **נִשְׁבַּח** بأنّ آشور هي أداة لعقاب قرّره يهوه، وهذا المعنى يؤكّده أيضاً وجود الكلمتين **נִשְׁבַּח** **נִשְׁבַּח** مع بعضهما يفهم السامع بأنّ آشور هي مجرّد عصا، أي فقط أداة للعقاب. من جهة أخرى، يشرح **נִשְׁבַּח** بأنّ هذا العقاب يؤدّي إلى الاهتداء، وكنتيجة يؤدّي إلى التحرير من الخطيئة؛ هذا المعنى يتم شرحه في أش ١٠: ٢٤-٢٧ بحيث أنّ الله يحفز شعبه على ألاّ يخاف من آشور الذي يضره بالقضيب والعصا، لأنّه بعد فترة قصيرة سيحطّم غضب الربّ آشور، وسيخلّص شعبه كما كان قد فعل في مصر.

التوازي بين هذين المصطلحين تتمّ تقويته أكثر باستعمال ضمير الشخص الثالث المفرد، والذي يشير إلى غضب الله؛ النبيّ يجعل يهوه يتكلّم قائلاً: "غضبي هو عصا يديهم، أعطيته أنا لهم". استعمال هذه الأداة يتمّ شرحه بواسطة مصطلحين آخرين متوازيين بينهما ويشيران إلى الله، هما **נִשְׁבַּח** و**נִשְׁבַּח**.

معنى جذر الكلمة **נִשְׁבַּח** ممكن أن يكون "عَضِبَ"، والذي منه تأتي المعاني "أنف" و"غضب". الفعل يتكرّر دائماً مرتبطاً بالله كفاعل، بينما الاسم ممكن أن يعني غضب الإنسان أو غضب الله^(١٤). هذا المصطلح يجعل المستمع يركّز مباشرة على حالة الله، فيكون توازياً واضحاً لكي نفهم بأنّ آشور والله ليسا متساويين.

معنى **נִשְׁבַח** هو "تهديد" أو "عمل الأذية"، وهذا يظهر واضحاً أكثر مع كلمات مثل "لعن"، مع أفعال "يعاقب، يحكم"، أو مع حالة النفس التي هي أساس الفعل. هذا المصطلح يظهر ليبيّن حالة غضب يهوه المشتعل، والذي يؤكّده التوازي مع المصطلح المشابه **נִשְׁבַח**.

الأفعال المرتبطة بـ**נִשְׁבַח** لها صفة القضاء. في الحقيقة يتمّ وصف **נִשְׁבַח** يهوه من

(13) H. SIMIAN-YORE, "Diacronia: I metodi storico-critici", *Metodologia dell'Antico Testamento* (ed. H. SIMIAN-YORE) (EDB 25; Bologna 2002), 106.

(14) J. BERGMAN, "נִשְׁבַח", 'ānaḥ', *GLATI*, 753-780.

خلال الظلم الذي يعانيه شعب إسرائيل من قبل قوى خارجية مثل تلك التي نجدها في أش ١٣: ٥^(١٥).

بمقارنة النصّ مع نصّ أش ١٠: ٢٤-٢٧ والذي هو قول قضائيّ ضدّ أشور، يتوضّح معنى القضيبي والعصا بشكل أكثر. يقول الربّ لشعبه بالأّ يخاف من أشور (آ ٢٤) "التي تضربك بالقضيبي"، **בַּשִּׁבְטֵי יַבְדֶּהָ**، "وعصاها التي ترتفع ضدّك"، **וּמַזְיָהוּ וְשֹׁאֵל-עַלְיָיָךְ**، من هذا يتضح بأنّ الإسرائيليين هم مضطهدون من قبل الأشوريين. هذا المعنى تؤكده آ ٢٦ أثناء الإشارة إلى مدين، والذي يذكرهم بفترة القضاة. في قض ٦: ١ يقول: "وصنّع بنو إسرائيل الشرّ في عينيّ الربّ، فأسلمهم الربّ إلى أيدي مدين سبع سنين". وكذلك في قض ٧: ٢٥ يرسل الربّ جدعون لكي يخلّص شعبه من مدين. كما في وقت العبوديّة في مصر، فإنّ الربّ كان قد أرسل موسى لكي يحرّر شعبه من مصر. في خر ١٤: ١٦-١٨، ٢٧-٢٨ يرفع موسى عصاه كرمز لتحرير الشعب، لكي يظهر قوّة الربّ، ذراعه المبسوطة للخلاص. في أش ١٠: ٥ يعلن النبيّ، من خلال استعمال مصطلحات معروفة لجماعته، كما في وقت الخروج (قضيبي وعصا وغضب وسخط)، بأنّ كلّ ما يحدث هو بأمر من الله، وكلّ ما تملكه أشور يعود لله، أي أنّها اللحظة المناسبة لتدخّل الله لكي يخلّص شعبه.

هذا المعنى يظهر واضحًا من خلال التوازي التوضيحيّ (parallelismo explicativo) بين مقطعيّ الآية (بحيث أنّ الجملة الثانية توضح جزءًا من محتوى الجملة الأولى).

הוּי אַשּׁוּר שִׁבְטֵי אִפִּי

וּמַזְיָהוּ-הוּא בְיָדָם זְעָמִי:

في آ ٦٦ يتمّ شرح السبب الذي من أجله الربّ غاضب على شعبه، وفي الوقت نفسه يتمّ شرح سبب المهمّة المعطاة لأشور.

المصطلح **הוּי** في حالة المفرد يمكن أن يكون له معنى "شعب" أو "أمة" بالمعنى

(15) B. WIKLANDER, "זְעָמִי", *GLAT II*, 661-666.

العامّ في تك ١٠: ٥؛ ١٢: ٢؛ ١٧: ٢٠. يتمّ استعماله سواءً لشعب الله بمعنى إيجابيّ في خر ٣٢: ٦٦؛ ٦٧: ١٠، "شعب كبير"، وفي خر ١٩: ٦؛ ٦٦: ٦؛ ٦٧: ٦؛ "شعب مقدّس"، أو يستعمل لكلّ الأمم التي سوف تتبع المسيح، ٦٦: ٦؛ ٦٧: ٦؛ في أش ١١: ١٠، في هذه الحالة فإنّ الجمع ٦٦: ٦ يعني "الأمم".

من جهة أخرى، يستعمل المصطلح المشابه ٦٦: ٦ والذي عادة هو المصطلح المستعمل لشعب الله، أيضًا لأمم أخرى، كما في أش ١٩: ٢٥ بحيث أنّ مصر وأشور كما الحال لإسرائيل يتمّ تسميتهما ٦٦: ٦، "شعبي". فيما المصطلح ٦٦: ٦ يمكن أن يكون مرتبطًا بيهوه، ولكن لا يوجد هذا الاستعمال مع المصطلح ٦٦: ٦، ولا أيضًا مع ضمير يشير إلى الله والذي يتكرّر كثيرًا في أشعيا (٦٦: ٦)، مع ضمير متّصل للشخص الأوّل المفرد، يظهر في أش ١: ٣؛ ٣: ١٢؛ ١٥: ٥؛ ١٣: ١٠؛ ٢: ٢٤؛ ١١: ٢٥؛ ٢٢: ٤؛ ٢٦: ٢٠؛ ٣٢: ١٣؛ ١٨، ومع ضمير متّصل للشخص الثالث يظهر في أش ١: ٤؛ ٧: ٢؛ ١١: ١١؛ ١٦؛ ١٣: ١٤؛ ١٤: ١٤؛ ٣٢: ١٤؛ ٢٥: ٨؛ ٢٨: ٥؛ ٣٠: ٢٦). ولهذا لا يمكن أن يكون صدفة تجنّب استعمال ٦٦: ٦ مرتبطًا بالله. يمكن القول أنّه، خلال كلّ الفترة التي كانت فيها إسرائيل ويهوذا مستقلّين سياسيًا، من وقت داود الملك إلى سقوط مملكة الشمال، ومن ثمّ سقوط مملكة الجنوب، فإنّ المصطلح ٦٦: ٦ كان له معنى إيجابيّ، وكان يشير إلى جماعة تسكن منطقة معيّنة وذات لغة معيّنة، وكان يُستعمل كذلك مرادفًا للمصطلح ٦٦: ٦ والذي يشير إلى قرابة دمويّة ونسل مشترك^(١٦). وبعد ذلك حاول التاريخ الاشتراعيّ (الديوتيرونوميّ) أن يعطي قيمة سلبية للمصطلح ٦٦: ٦ كما مثلاً في مل ١٧: ٨، ١١، ١٥، ٣٣، إلى درجة أنّه، وبحسب إرميا، فإنّ القاعدة هي: كلّ من ليس مختونًا فهو ٦٦: ٦، وكلّ من هو مختون فهو ٦٦: ٦ (إر ٩: ٢٥).

كخاتمة، إنّ المصطلح بحدّ ذاته ولذاته لا يعني "أمة وثنيّة، غير إسرائيليّ"، ولكن يمكن أن يكون ببساطة مرادفًا للمصطلح ٦٦: ٦. من الواضح في نصّنا بأنّ المصطلحين هما مرادفان ومرتبطان بتوازٍ توضيحيّ (parallelismo esplicativo)، ولغرض إعطاء

(16) G.J. BOTTERWECK, "٦٦: ٦, gôy", *GLATI*, 1973-1986; H. SIMIAN-YOFRE, *Sofferenza dell'uomo e il Silenzio di Dio*. Nell'AT e nella Letteratura del Vicino Oriente Antico (StBib 2; Roma 2005), 142.

معنى سلبّي للمصطلحين، فإنه يتم ربطهما مع مصطلحات أخرى، أي **חַנּוּךְ** و**וּבְבָרָה**.
المصطلح الأوّل يأتي من الجذر الفعلي **חנך** أي "تدريس، تكفير". في أش ٣٢:
٦-٧ يتم وضع "المدنّس" في مستوى **נְכַל** نفسه، وكذلك **יְעִשֶׂה-אֶנֶן**، أي "ذلك الذي
يقترف الإثم ويتكلّم بالضلال على الربّ".

يعتبر نصّ إر ٣: ١، مع الإشارة إلى تث ٢٤: ١-٤، النصّ الوحيد الذي فيه يتم ربط
المصطلح مع وضع قانونيّ معروف. كما إنّه، حينما يتمّ بطلان عقد الزواج لكي يتزوّج
بأخرى، فإنه لا يجوز الزواج من الشريك السابق نفسه، كذلك الشيء نفسه حينما
يفضّل الشعب اتباع آلهة أخرى تاركًا الربّ، فإنه يدنّس الأرض **חַנּוּךְ הָאָרֶץ חַנּוּךְ**
(يتكرّر المصطلح مرّتين للتأكيد على الحالة). خانت إسرائيل زوجها، الربّ، لكي تتبع
آلهة أخرى، بالتالي هي شعب دنس، وهذا يجعلنا نتذكّر "الشعب الخاطئ" في أش ١:
٤، وليس بعد "الشعب المقدّس" في خر ١٩: ٦. يتمّ شرح هذا المعنى بشكل أوضح
بواسطة المصطلح الثاني الذي يأتي من الجذر الفعليّ **עבר** والذي يعني "عبور"، أو
"تعدّي"، وممكن أن يكون له معنى "متعجرف" أو "غاضب"، ولكنّه يشير هنا إلى
مصطلح روحانيّ، أي الإنسان الذي يخلف بالعهد **לְעַבְדָּהּ בְּרִיחָה**، كما في تث ١٧: ٢.

يُظهر أشعيا أنّ يهوه كان يبحث من البداية عن شعب مقدّس يبتّ عهدًا معه، كما في
تث ٢٦: ١٩، "وَأَنْ يَجْعَلَكَ فَوْقَ جَمِيعِ الْأُمَمِ، **הַגּוֹיִם**، الّتي خَلَقَهَا مَجْدًا وَاسْمًا وَبَهَاءً،
وتكون شعبًا مُقَدَّسًا، **גוֹי קָדְשׁ**، رَبِّ إِلَهِكَ، كما قال". ولكن ها هنا شعب دنس يخلف
العهد مع الله، بالتمام كذلك الزوجة المدنّسة في تث ٢٤: ٤، والتي بحسب الشريعة لا
تستطيع من بعد الرجوع إلى زوجها. ولكن، على العكس من ذلك، فإنّ الله سوف يعمل
المستحيل لكي يرجع شعبه كـ"نور" (أش ١٠: ١٧)، ولذلك فإنّ السبب يظهر واضحًا
بأنّ يهوه غاضب على شعبه، وكنتيجة فإنه يبعث أشور لمعاقبته.

الأفعال المستعملة للتعبير عن مهمّة أشور في آ ٦ هي **שׁלח** والذي يعني "إرسال"، و**צוּה**
الذي يعني "أمر"، "أوصى". هذا الأخير يستعمل لتعليم الأب لابن في ١ صم ١٧: ٢٠،
والملك لخدمه في ٢ صم ٢١: ١٤ (كما أيضًا في حالة "قضيّب" و"عصا")، وكان
يجب على إسرائيل أن تحيد عن وصيّة الله في تث ٥: ٢٣. المصطلحان مربوطان مع

بعضهما لتقوية مفهوم هيمنة الله على آشور والتي هي رسوله، هكذا أيضًا يقول رئيس السقاة الأشوري في أش ٣٦: ١٠: "والآن أتراني بدون موافقة الربَّ صعدت على هذه الأرض لأدّمّرها؟ فالربُّ هو الذي قال لي: إصعد على هذه الأرض ودّمّرها". يوضح الفعلان أكثر بأن آشور هي أداة في يد الله، وهو يستطيع أن يستعملها كما يريد، يقدر أن يرسلها ويأمرها.

في هذا المفهوم فإنَّ الفعل **אָרַס** يعبر عن طريقة تقييمية، أي أن النبي يجعل الرب يتكلم قائلاً: "إنه أنا هو الذي أردت أن أرسله"، ومن السياق نفهم بأنه يعبر عن وضع يستمر أو يتكرّر مرّات عدّة، أي يتمّ التشديد على حالة الاستمرارية: "إنه أنا هو الذي أرسلته دائماً"، إنه واضح بأن الزمن هو في الماضي، "أنا أرسلته" (كما مثلاً في أي ١: ٥: "هكذا كان يعمل أيوب دائماً"). كذلك الفعل الثاني **אָרַס** في حالة تقييمية، "إنه أنا هو الذي أردت إرساله"، مع حالة الاستمرارية، في زمن الماضي، "أنا الذي أرسلته". يمكننا إذن أن نفهم الجزء الأول من الآية بهذا الشكل: "ضدّ شعب دنس ليس هو بعد شعبي المقدّس، وأنا هو الذي أردت إرسال آشور، كما هو أنا أيضًا الذي أرسل دائماً. أردت أيضًا أن أمر آشور بأن تعاقب الشعب الذي خالف وصاياي". يتمّ توضيح محتوى مهمّة آشور في آ ٦ من خلال زوج من الأفعال: **אָרַס** و **אָרַס**. الأول يعني "نهب، سلب، تحريد"، بينما الاسم المنحدر منه يعني "المسلوب". الفعل يستعمل دائماً موازياً مع **אָרַס** والذي دائماً يرتبط بالحرب والعنف، مشيراً إلى أخذ أشخاص وأشياء بالقوّة، في أكثر الأحيان كغنيمة حرب. يستعمله النبي كاسم رمزيّ بإعطاء الاسم لابنه في أش ٨: ٣. بعض المصادر تشير إلى أن هذا اللعب على الكلمات يظهر وضعا قريياً من وضع الحرب الأرامية الإفرائيمية، ولهذا فإنّ المصطلح **אָרַס** يمكن أن يشير إلى مملكة الشمال في تلك الفترة. ولكن هذه الأفعال هي دائماً مرتبطة بمفهوم الطاعة لله. إذا أطاع إسرائيل الله فسوف ينهب عدوّه كما حدث في وقت الخروج، وغزو كنعان كما في عدد ٣١: ٩، ٣٢، ٥٣؛ يش ٨: ٢، ٢٧، فقط هكذا يستطيع أن يكون شعباً مقدّساً. ولكن إذا لم يطع إسرائيل إلهه، فسيتمّ سلبه ليس فقط من قبل أعدائه ولكن أيضًا مع بعضهم البعض، كما في ٢ أخ ٢٨: ٨؛ إر ٢٠: ٥؛ حز ٢٣: ٤٦؛ عا ٣: ١١. فقط في نهاية الأزمنة سوف يستطيع إسرائيل سلب الذين سلبوه (أش ٤٢: ٢٢، ٢٤؛ إر ٣٠: ١٦؛ حز ٣٩: ١٠)، ويصبح "نوراً" (أش ١٠: ١٨). الجذران في كثير من الأحيان هما مرادفان، ويُستعملان في تركيبات

مثل **בַּזָּז** في عد ٣١: ٣٢؛ ٢ أخ ٢٦: ١٣؛ حز ٢٩: ١٩؛ ٣٨: ١٢-١٣؛ أو **בַּשָּׁלָל** في حز ٢٩: ١٩؛ ٣٨: ١٢. في النصوص النبوية تتكرر في أقوال قضائية أو في أقوال الخلاص، كما في نصنا حيث يقال عن آشور بأنه جاء "لِيسْلُبَ السَّلْبَ وَيَنْهَبَ النَّهْبَ"، وفي إر ١٥: ١٣؛ ٢٠: ٥؛ حز ٣٨: ١٢، فإنّ البابليين "سيسلبون وسيأخذون إلى بابل" كنوز أورشليم^(١٧).

يكتمل هذا المعنى مع الجملة الأخيرة مع الفعل **שׂים** أي "يضع"، مرتبطاً مع الاسم **מְדַבֵּר** الذي يأتي من الفعل **דַּבַּר**. يشير إلى "يدوس بعض الأشياء" (أش ٤١: ٢٥)، "قد أنهضته من الشمال فأتى، ومن مشرق الشمس يدعو باسمي، ويطأ الحكام مثل الوحل، وكالخرزاف يدوس الطين"، بحيث أنّ الفعل مستعمل مع المصطلح **טִינָה** الذي في الآية نفسها هو مرادف لـ **מְדַבֵּר**، الذي يعني "طين أو وحل" (كذلك في نا ٣: ١٤). بالأسلوب التصويري يفيد المصطلح **מְדַבֵּר** للتعبير عن فكرة "ما هو ضعيف"، بحيث أنّ آشور تدوس إسرائيل كالوحل في الشوارع، ويداس الطين في الخارج.

المصطلح **מְדַבֵּר** مستعمل في الإشارة إلى الجماعة، أو إلى المدينة، أو إلى محلّة إسرائيل: يتم طرد غير الأطهار إلى الخارج (عد ٥: ٣)؛ مريم أخت موسى تبقى سبعة أيام خارج المحلّة لكي تتطهر (عد ١٢: ١٤)، ويتم إرسال العجل إلى خارج المحلّة حاملاً خطايا الشعب (لا ٤: ١٢). يستعمل الجمع في ٢ صم ٢٢: ٤٣، أش ٥: ٢٥، مي ٧: ١٠، زك ٩: ٣، ١٠: ٥. لهذا المصطلح إذن علاقة بالخطيئة، الشعب خاطيء، دنس وغير طاهر، ولهذا فإنه يُداس ويُطرد خارجاً كالوحل لكي يتطهر.

العقاب إذن معبر عنه في آ ٦ ب بواسطة تركيبية معروفة عند أشعيا: الفعل المصدر، زائداً الاسم الذي يأتي من الفعل نفسه كمفعول به. التركيبية هي **בַּשָּׁלָל** و**בַּזָּז**. يساعد استعمال المصدر في مضاعفة كل كلمة، لكي يركز على مهمة آشور، والتي تعتبر عقاباً لـ "شعب الدنس" و "الشعب المتعدّي"، أي شعب الله.

وللتعريف بمهمة آشور، في آ ٥-٦، **אָפִי** و**אֶשְׁלָחְנִי**، **אֶבְדִּי** و**אֶצְדִּנֶנּוּ**، فإنّ النبي يستعمل ضميرين شخصيين في صيغة الشخص الأول المفرد، مشيراً إلى يهو، وكذلك

(17) H. RINGGERN, "בַּזָּז, בַּשָּׁלָל", *GLATI*, 1181-1187.

استعمال أفعال بصيغة الشخص الأول والتي فاعلها هو يهوه ومفعولها هو آشور، هذا يشدّد بصورة خاصّة على ذلك الذي يرسل، أي يهوه.

في آ ٧ يتغيّر المشهد، إستعمال حرف العطف العكسيّة والضمير الشخصيّ في صيغة الشخص الثالث المفرد **אֲנִי**، يتمّ التشديد على من يعني بـ **אֲנִי**، "الويل". ترتبط الأفعال بأشور مع الضمير المتصل في صيغة الشخص الثالث المفرد، ويشرحه أشعيا من خلال زوجين من الأفعال: الأول هو **אֲנִי** ويعني "يفكر، يتبته، يخطّط"^(١٨). في الوزن العبريّ "يقتل" يشير إلى حالة خبريّة، يخبر بأنّ شخصًا ما هو في وضع معيّن، أي أنّ آشور هو في حالة تفكير، "ولكنّ آشور لا يفكر هكذا، كما يفكر يهوه". من خلال السياق نفهم بأنّه يعبر عن حالة معتادة بمعنى "أنّ آشور معتاد على التفكير دائمًا هكذا، بشكل يختلف عن يهوه". ومن الواضح بأنّ الزمن هنا هو في الحاضر: "أشور معتاد دائمًا أن يفكر بشكل يختلف عن يهوه، حتّى الآن لا يفكر مثله". هذا المعنى يتوضّح أكثر بواسطة الفعل الثاني مثل "تواز توضيحيّ"، **אֲנִי** والذي يعني في الأصل "يجمع، يضمّ" (عد ٢٣: ٩)، ومن ثمّ فإنّه يستعمل بمعنى ثانويّ ليشير إلى تركيب الأعداد، والحساب والعدّ، وكذلك التخطيط بمعنى سواء "يحسب" أو "يخطّط". في هذه الحالة يمكن الكلام عن "العمل الفكريّ" أو يفكر، بحيث يعبر عن "عمل فكريّ واقعيّ". المعنى الموضوعيّ والشخصيّ يتمّ التشديد عليه في نصوص مختلفة بإضافة **בְּלִבָּב**^(١٩). المصطلح **בְּלִבָּב**، أي "قلب"، يعتبر ليس فقط مصدر كلّ العواطف، ولكن أيضًا مصدر الفكر والإرادة^(٢٠).

أول خطوة في الإرادة هي "التفكير في داخله"، والتي هي عادة جمل إسميّة، فكر معيّن يظهر في قصد القلب، كما في ١ صم ١٤: ٧: "إعمل ما في نفسك! إستعدّ واذهب! ها أنا ذامعك: كما قلبك كذلك قلبي، **כְּלִבִּי אֲשֶׁר בְּלִבָּבְךָ כִּי לִבִּי אֲשֶׁר בְּלִבָּבְךָ**: يظهر المعنى نفسه أيضًا في ٢ صم ٧: ٣: "إذهب وافعل ما في فكرك تريد أن تفعله، **כִּי אֲשֶׁר בְּלִבָּבְךָ לֵךְ לַעֲשֹׂה**. بالنسبة إلى أنبياء ما قبل السبي، فإنّ كبرياء القلب يُنسى الله، وهذا ممكن أن يكون أنا، وهذا هو نتيجة إشباع إسرائيل في هو ١٣: ٦.

(18) H.D. PREUSS, "דָּמָה, dāmāh", *GLAT* II, 286-294.

(19) K. SEYBOLD, "חָשַׁב, hāšab", *GLAT* III, 292-305.

(20) G. VON RAD, *Old Testamento Theology* (Edinburgh 1962) I, 153.

يعرّف أشعيا هذا الكبرياء المتعالي (أش ١٠: ١٢) كـ "ثمرة القلب"، **הַיִּי-דָבָר לֵבָב**، مطبقاً إياها على أشور، وفي خطاب آخر مباشر قائلاً: "أنت كنت تفكر في قلبك"، **בְּאֵהָרָה אֲמַרְתָּ בְּלִבְךָ** (أش ١٤: ١٣)^(٢١). بهذا المصطلح **לֵבָב** المستعمل مرتين في هذه الآية و مرّة أخرى في آ ١٢، يكشف النبي بوضوح رغبة قلب أشور التي يتمّ شرحها في آب بواسطة زوج من الأفعال: الفعل الأوّل هو **בָּשַׁם** والذي يعني "محطم، تحطيم، تدمير"؛ الأفعال التي تتكرّر مع هذا الفعل هي دائماً أشخاص، أو شعوب (تث ٤: ٢٦؛ ٧: ٢٣)، ولكن في صيغة "هَفْعِيل" يعني "قلع، تدمير شامل" (لا ٢٦: ٣٠؛ ١ صم ٢٤: ٢٢؛ حز ٢٥: ٧).

الفعل الثاني هو **כָּרַח** بمعنى "يقطع، يستأصل، يبيد"، بصيغة "هَفْعِيل" ممكن أن يستبدل عنه صيغة "هَفْعِيل" للفعل **כָּרַח** كما في تث ٤: ٣؛ حز ١٤: ٨، ومع الفعل **אָבַד** دائماً بصيغة "هَفْعِيل" في لا ٢٣: ٣٠. في المعنى "يستأصل، يبيد" يستعمل الفعل **כָּרַח** بشكل واسع للتعبير عن العقاب الإلهي في الأقوال ضدّ الأمم (أش ١٤: ٢٢؛ إر ٤٧: ٤؛ ٤٨: ٤؛ ٥١: ٦٢؛ حز ٢١: ٨-١٩؛ ٢٥: ١٣، ١٦؛ ٢٩: ٨؛ ٣٠: ١٥؛ ٣٥: ٧؛ عبد ١٤). من خلال ذلك يظهر يهوه سيّد التاريخ الكلّي، ويقدم الدليل على هيمنته الكاملة، منظّفاً الساحة من الأصنام والآلهة الوثنيّة (نا ١: ٤؛ ٢: ١٤؛ ٣: ١٥). يشمل يهوه في عقابه أيضاً الإمبراطوريّة الأشوريّة، التي ذهبت أبعد من المهمّة التي كانت قد عهدت إليها لإبادة شعوب كثيرة (أش ١٠: ٧). وكذلك بابل، التي كانت أيضاً قوّة عالميّة عظيمة (أش ١٤: ٢٢) والتي سوف يكون لها المصير نفسه، بحيث يختفي اسمها ولن يكون لها بقايا، وكلّ نسلها سوف يلغى من الوجود^(٢٢). باستعمال المصطلح **לֵבָב דָּבָר**، أي "ليس قليلاً"، يظهر أشعيا بأنّ أشور تريد أن تاخذ محلّ الله: لأنّها تريد إبادة شعوب بأكملها.

بمقارنة الأفعال المستعملة للتعبير عن المهمّة المعطاة من قبل يهوه لأشور، في آ ٦، مع الأفعال المستعملة في آ ٧، تتوضّح الرغبة الحقيقيّة لأشور معاكسة لرغبة يهوه وكما يلي:

(21) H.J. FABRY, "לֵבָב, lēb", *GLAT IV*, 636-682.

(22) G.F. HASEL, "כָּרַח, kārat", *GLAT IV*, 568-579.

يهوه يرسل ويأمر آشور: **شَلַח** و**לַח** و**לַח** علانية لكي **שָׁלַל** و**זָבַד** ضدّ **נָבִי**.

أشور تفكّر وترغب في: **דַּמָּה** و**חָשַׁב** في قلبها **לִבָּב** لكي **שָׁמַד** و**כָּרַח** ضدّ **נָבִי**.

يتفق مع هذا النصّ القول القضائيّ ضدّ آشور في أش ١٤: ٢٤-٢٧، خاصّة آ ٢٤، فإنّ تفكير يهوه ومخطّطه يختلفان عن تفكير آشور ومخطّطه، ويشرح بصورة أوضح كيف أنّ آشور لا يفكّر مثل الله. آشور لا "يفكّر" بالعقاب الذي يريده يهوه، ولكن في عجزفته يهدف إلى الإبادة والقضاء التامّ على الخصم. موضوع هذا الكبرياء نجده في أش ١٤: ١٤ (٢٣).

يبدأ أشعيا في آ ٧ بزواج من النفي لكي يكشف مباشرة رغبة الملك الأشوريّ الذي يريد أن يتصرّف باستقلالية. المصطلح **לִבָּב** مستعمل مرّتين لكي يشير إلى الرغبة الداخلية للملك. تعطى أهميّة للفعلين **כָּרַח** و**שָׁמַד** (دمار شامل)، اللذين يعبران عن مخطّط الملك الأشوريّ في أش ١٤: ٢٤-٢٧. يميّز أشعيا بوضوح بين مهمّة الملك الأشوريّ المعهودة إليه من قبل يهوه لكي **שָׁלַל** و**זָבַד**، وبين هدف الملك الأشوريّ **שָׁמַד** و**כָּרַח**. أرسل يهوه آشور لكي يسلب وينهب النهب (آ ٦ ب)، بينما طموح الملك الأشوريّ هو الدمار الشامل للشعوب (كما في حالة استعمال الفعل **אָכַד** أو **כָּרַח** للإبادة)^(٢٤). المهمّة كانت لعقاب شعب **נָבִי** في صيغة المفرد (آ ١٦)، بينما آشور ينوي تدمير شعوب **נָבִי** في صيغة الجمع (آ ٧). ولكي يتمّ التأكيد على الجمع فإنّ أشعيا يضيف **לְאֵל מְעַלְטָא** النفي يشير أيضًا إلى تجنّب تعريف محدد: لا توجد حدود للرغبة الشريرة لأشور. الطموح السياسيّ لأشور موضّح بشكل مفصل في آ ٩؛ إذن توضح تركيبة آ ٧ بأنّ الله أراد إرسال آشور في مهمّة خاصّة فقط للعقاب. إنّ مصدر القوّة السياسيّة لأشور هو كونه مرسلًا من قبل يهوه، ولكنّ آشور لا يفكّر هكذا، بل بشكل مختلف، ويرغب في أن يصبح هو سيّد التاريخ.

٢. تفسير الآيات ٨-١٥

(23) A. MARIA, *Isaïe 1-39* (CE 23; Paris 1978), 36.

(24) Y. GITAY, "Isaiah and his Audience: The Structure and Meaning of Isaiah 1-12", *SSN 030* (1991) 199.

في الجزء الأول (الآيات ١-٧)، حينما جعل النبي الله يتكلم، أظهر بأنه هو الميهمن على العالم، وأشور هو فقط أداة في يده. أرسل الرب أشور في مهمة لكي يعاقب شعباً واحداً، بينما أشور أرادت أن تتصرف باستقلالية وتدمر شعوباً كثيرة، لأنها تفكر بشكل يختلف عما يفكر الله به. وفي الجزء الثاني (آ ٨-١٥) فإن النبي، جاعلاً الملك الأشوري يتكلم، **אֲמַר**، يظهر ما يريد أن يصحبه: الميهمن على العالم ضد الله.

آ ٨ تبدأ بأداة الربط **וְ** التي تعرض أداة استفهامية، "لماذا"، كنتيجة لحدث سابق، واضعاً التشديد على ما يلي **אֲמַר**؛ في هذه الحالة يشدد على ما يقوله الملك الأشوري، مشدداً إياه باستعمال أداة الاستفهام **הֲלָא**، الذي يتكرر في أش ٣٦: ١٢ حينما يتكلم مبعوث الملك الأشوري مع الملك حزقيا: **הֲלָא לַלְהָאֲנַשִּׁים**. يستعمل هذا السؤال مرّة واحدة فقط في أشعيا الثاني، حيث السؤال هو من الله إلى شعبه. في أش ٤٤: ٨، الذي هو نصّ ضد الوثنية، يظهر الله نفسه كالإله الوحيد، ويذكر شعبه بكلّ ما كان قد فعله له قائلاً: "لا تززعوا ولا تضطربوا! ألم أسمعكم من ذلك الوقت وأخبركم"، **הֲלָא מֵאָז הַשְׁמַעְתִּיךָ וְהַדְרַתִּי؟** أنتم شهودي، فهل من إله غيري؟ ما من صخر ولا علم لي به". ومن المهمّ الملاحظة بأنّ هذا السؤال يتكرر مرّة أخرى في أشعيا الثالث فقط في نصّ ضدّ الوثنية؛ ومن جديد فإنّ الربّ يذكر شعبه بما قد فعله له قائلاً: "فممن خشيت وخفت حتى كذبت؟ فإنك لم تذكريني ولم تبالي بي. ألم أكن ساكناً وذلك من الأزل؟ فأنت لهذا لا تخافيني"، **הֲלָא אֲנִי מִחֻשָּׁה וּמֵעֲלָם וְאֹתִי לֹא חִירָאִי** (أش ٥٧: ١١). من هذه النصوص يمكننا أن نفهم التناقض بين ما يقوله الملك الأشوري وما يقوله يهوه، وخاصة حينما يبدأ بالكلام مستعملاً مصطلحين مهمين، **יָרַךְ** و**וּמָלַךְ**. الأول **יָרַךְ** يعني "أمير، حاكم، رئيس"، في صيغة الجمع يشير إلى رؤساء إسرائيل في عد ٢١: ١٨، وإلى رؤساء يساكر في قض ٥: ١٥، وإلى رؤساء مدين في قض ٧: ٢٥، وإلى رؤساء الفلسطينيين في ١ صم ٢٩: ٢-٣، وإلى رؤساء موءاب في إر ٤٨: ٧، وإلى رؤساء العمونيين (ملوكهم وأمرائهم) في عا ١: ١٥. في صيغة المفرد يشير إلى قائد عسكري، في ١ صم ٢٢: ٢ داود هو رئيس مجموعة من الرجال، في قض ٤: ٢ سيسرا يدعى "رئيس جيشه"، **יָרַךְ-צָבָא**، في ١ صم ١٧: ٥٥ أنبیر يدعى "رئيس جيش إسرائيل" خلال فترة مملكة شاوول، **יָרַךְ הַצָּבָא**. من المهمّ الملاحظة أنّه، في يش ٥: ١٤-١٥،

المصطلح **לַמְּלָכִים** الذي يعني "رئيس جيوش الرب" يظهر لتشجيع يشوع قبل غزو أريحا. المصطلح **לַמְּלָכִים** يشير أيضًا إلى رئيس ديني، رئيس مجموعة من الكهنة في عز ٨: ٢٤، إلى رؤساء قبائل في ١ أخ ٢٧: ٢٢، وإلى الشيوخ في حز ١١: ١. في أش ٩: ٥ يدعى المسيح **לַמְּלָכִים**، "رئيس السلام" (٢٥).

هناك نصّ مهمّ يساعد في فهم أكثر لهذا المصطلح لأنه يتحدّث عن الملوك والرؤساء وموظّفين آخرين (أم ٨: ١٥-١٦). في البداية يتمّ ذكر "الملوك" الذين يملكون، **מְלָכִים** **בְּמַלְכוֹתָם**، ثم "القضاة" الذين يطبقون العدالة، **בְּדִבְרֵי הַמִּשְׁפָּט**، وفي النهاية "الرؤساء"، هم الذين يحكمون، **בְּיָדָם**.

في هذا النصّ يضع أشعيا المصطلح **לַמְּלָכִים** في مستوى المصطلح **בְּמַלְכוֹתָם** نفسه، لكي يقول بأنّ "كلّ رؤسائي هم ملوك". في الوقت نفسه يلعب أشعيا على التشابه بالكلمات للمصطلح العبري **לַמְּלָכִים**، والذي يعني "رئيس"، والمصطلح الأكديّ "شازو" والذي يعني "ملك"، يؤكّد ضمنيًا بأنّ الملك الأشوريّ ليس له أيّ سلطة أو قوّة، أي بأنّه ليس ملكًا فعليًا، ولكنّه مجردّ رئيس.

المشكلة الوحيدة في هذه الآية هي كيفة ترجمة الفعل **בְּמַלְכוֹתָם**، بحيث أنّ البعض يترجمه في المستقبل لكي يعطي له توجّهًا مستقبليًا لما يقوله الملك الأشوريّ ويفكرّ فيه. بينما الترجمة الإيطالية البولسيّة تترجمه في الماضي، وكذلك الأفعال في آ ٦-٧ تترجمها في الماضي "أرسل، فكر، قال". ولكن إذا أخذنا بنظر الاعتبار صيغ الفعل العبريّة "يقتل"، نفهم من السياق أنّ أشور تفكرّ بصورة مختلفة عن يهوه، وبكبرياء يقول: "أليس كلّ رؤسائي هم ملوك؟". يريد الملك الأشوريّ إذا تحدّي يهوه لكي يسيطر على العالم؛ هذه الفكرة يوضحها أكثر أشعيا في الآيات التي تتبع بحيث أنّ الملك الأشوريّ يروي نجاحاته في غزواته العسكريّة التي قام بها.

٩ آ تعطينا قائمة بالممالك التي تمّ إخضاعها، مظهرًا على شكل أسئلة بلاغيّة كبرياء الملك الأشوريّ. يركّز تتابع تلك المدن على الطريق الذي سلكه الجيش الأشوريّ، عبورًا بنهر الفرات الكبير، بالقرب من كركميش، وصولًا إلى حدود يهوذا. ولهذا ليس

التتابع التاريخي للمدن المحتلة ذات أهميّة.

نحن في الفترة ما بين ٧٤٤ و ٦٨١ ق.م.، التي هي فترة السيطرة الآشورية وقوتها المتزايدة خلال حكم أربعة ملوك مشهورين: تجلت-فلاسر الثالث، شلمناصر الخامس، سرجون الثاني، وسنحاريب. من خلال غزواتهم استطاعوا في هذه الفترة أن يوحّدوا منطقة الشرق الأوسط القديم كلّها. في القديم كانت الغزوات من وجهة نظر اقتصادية تعتبر ربّحاً، كان يتأتّى من غنيمة الحرب، وكذلك إذا كان بالإمكان تثبيت السيطرة الدائمة، هو أيضاً مصدر لأرباح جديدة من خلال دفع الجزية.

في هذه الفترة بالذات، في السنة التي مات فيها عُزّيّا (أش ١ : ١)، يبدأ أشعيا رسالته النبويّة (أش ٦ : ١)، وقد حدث ذلك بين سنتي ٧٤٠ و ٧٣٤ ق.م. أوّل تدخّل لأشعيا (أش ٧-٨) كان أثناء فترة الملك آحاز (٧٣٥-٧٢٥ ق.م.)، خلال فترة الحرب الآرامية-الإفرائيميّة والتي فيها كانت دمشق والسامرة ضدّ أورشليم، فاستنجد آحاز بالملك الآشوريّ تجلت-فلاسر الثالث^(٢٦). يخبرنا الكتاب الثاني للملوك بأنّ رصين ملك آرام وفقح بن رمليا ملك إسرائيل حاصراً أورشليم، فقام آحاز بإرسال مبعوثين إلى تجلت-فلاسر الثالث ملك آشور لطلب المساعدة قائلاً: "أنا عبدك وابنك، فاصعد وخلصني من يد ملك آرام ويد ملك إسرائيل القائمين عليّ" (٢ مل ١٦ : ٧). هذا أيضاً كان التدخّل الأوّل للملك الآشوريّ في المنطقة القريبة من أورشليم. كان الملك آحاز قد أخذ الذهب والفضّة من الهيكل، وأرسلها إلى الملك الآشوريّ الذي قام بمساعدته، فقتل الملك رصين وسبى شعبه، وجعل دمشق تدفع الجزية لأشور في سنة ٧٣٢ ق.م. بعد موت تجلت-فلاسر الثالث، خلفه شلمناصر الخامس، فحكم لفترة قصيرة (٧٢٦-٧٢٢ ق.م.)، وكان منشغلاً في بابل. كما يحدث عادة، فإنّ تغيير الحكم يتبعه قيام تمرّدات، يروي ٢ مل ١٧ : ٤ بأنّ الملك الآشوريّ اكتشف بأنّ هوشع كان قد بعث رسلاً إلى ملك مصر آملاً بأنّ مصر ستكون هذه المرّة مستعدّة للدخول في مواجهة ضدّ آشور. ولهذا فإنّ هوشع ملك إسرائيل توقّف عن دفع الجزية للملك الآشوريّ الجديد،

(26) B. ODED, "Ahaz's Appeal to Tiglat-Pileser III in the Context of the Assyrian Policy of Expansion", *Studies in the Archeology and History of Ancient Israel* (ed. M. HELTZER - A. SEGAL - D. KAUFMAN) (Haifa 1993), 67.

فقام شلمنصر الخامس مباشرة بإرسال حملة عسكرية لمعاينة إسرائيل، واحتلّ المناطق المحيطة بالسامرة وحاصر المدينة. كان أيضًا الملك الفلسطينيّ فَرِحًا بموت تجلت-فلاسر الثالث، ولذلك طلب من مملكة يهوذا أن تتمرد ضدّ آشور، ولكنّ شعب يهوذا لم يشارك في التمرد، ولهذا فإنّه يخلص، كما يروي القصة أش ١٤: ٢٨-٣٢. مع صعود سرجون الثاني إلى عرش آشور (٧٢١-٧٠٥ ق. م.) دخلت الإمبراطورية الأشورية في مرحلتها الأخيرة، وهي مرحلة وصولها إلى ذروة قوتها. استطاع سرجون الثاني، في بداية حكمه، أن يخنق بعض التمردات وأن يوسع الحدود. في سنة تولّيه العرش بالذات أكمل حصار السامرة، الذي كان قد بدأه من كان قبله في الحكم، واستطاع أن يحتلّ المدينة ويدمرها ويضع نهاية لمملكة إسرائيل في سنة ٧٢١ ق. م. (وسى شعبها إلى نينوى)، في السنة الثانية من حكمه دمر أرباد وحماة ودمشق اللتين كانتا قد تمردتا ضده في سنة ٧٢٠ ق. م.، بحيث يقول أحد النصوص حول احتلال هذه المدن: "لقد دمّرتها عملاً بأمر ربّي آشور". في سنة ٧١٧ ق. م.، تمردت أيضًا كركميش فدمّرها سرجون الثاني قائلاً: "في السنة الخامسة لحكمي، كسر بيريص ملك كركميش القسم الذي كان قد أقسمه للآلهة العظيمة، فقامت بنفي سكان كركميش والذين كانوا معه إلى آشور. وفي مدينة كركميش وضعت سكاناً آخرين من آشور، ووضعت عليهم نير آشور، ربّي"^(٢٧). في سنة ٧٠٥ ق. م.، مات سرجون الثاني في المعركة في منطقة تابال، فكانت الفوضى فريدة من نوعها، ويحتاج الموقف، من وجهة نظر الحضارة والديانة الأشوريّتين، إلى تفسير: لا بدّ أن يكون الملك سرجون قد اقترف خطيئة، لكي يستحقّ هذا العقاب الإلهيّ الشنيع^(٢٨).

تولّى سنحاريب ابنه عرش آشور (٧٠٤-٦٨١ ق. م.) واستطاع أن يسيطر على بعض التمردات في سوريا وفلسطين، ولكن حتّى في نهاية حكمه لم يستطع احتلال أورشليم (ولهذا فإنّ الملك حزقيّا استغلّ هذا الوضع وبدأ بتجديد العبادة في هيكل أورشليم وتقوية عاصمته). إنطلاقاً من هذه الفترة، وخاصة بعد تثبيت العاصمة الجديدة في نينوى، أصبح آشور إمبراطورية مترامية الاطراف وغير قابلة بعد للتوسع، خاصة بعد

(27) ANET 285.

(28) M. LIVRANI, *Antico Oriente. Storia, Società ed Economia* (Bari 2003), 802.

حملات سرجون الثاني التوسعية. واحد من الأعمال الكثيرة التي قام بها هذا الملك هو إعادة إعمار هيكل الإله آشور، والذي فيه غير الكثير من التصميم في البناء، الأمر الذي كان له تأثير أيضًا في العبادة. وبالنسبة إلينا فإن هذه الفترة هي المعروفة أكثر ما يكون لدينا بفضل كثرة الكتابات والوثائق التاريخية لكتابات سنحاريب العسكرية، وكذلك من مصادر كتابية (٢ مل ١٨-١٩؛ أش ٣٦-٣٧). خلال فترة حملات سنحاريب (٧٠٤-٧٠١ ق.م.) قام حزقيّا ملك يهوذا (٧٢٥-٦٨٧ ق.م.) باستشارة النبي أشعيا (أش ٣٧: ٢؛ ٣٩: ٣). كجواب على استشارته، أعلن أشعيا بأن الشعب سوف يخلص، والجيش الأشوريّ ستتمّ معاقبته من قبل الله، والملك الأشوريّ سيقتل (أش ٣٧: ٢٩، ٣٨). وهذا يظهر بأنّ أشعيا كان شخصية تابعة للبلاط الملكيّ، وكان قد تعلّم في البلاط، ولهذا يعتبر مستشارًا للملك^(٢٩). في الكتابات الملوكية يتمّ شرح سبب موت الملك الأشوريّ سنحاريب: قام بنقل صنم الإله مردوخ من بابل إلى آشور، ممّا سبّب إزعاجًا للشعب الأشوريّ، وكذلك قام بإعلان ابنه الأصغر أسرحدون (٦٨٠-٦٦٩ ق.م.) خليفة له على العرش، وهذا خلق حركة مضادة سيقع هو ضحيتها. في سنة ٦٧١ ق.م.، استطاع أسرحدون احتلال مصر، وهكذا أصبحت آشور القوّة العظمى الوحيدة في منطقة الشرق الأوسط القديم.

بالنسبة إلى النبيّ أشعيا فإنّه لا يتبع التسلسل التاريخيّ للغزوات الأشورية، وإنما يعطي قائمة بستّة مدن احتلّها آشور. كركميش هي المدينة الأولى التي تمّت الإشارة إليها، نجدها في نصّين كتابيّين آخرين: ٢ أخ ٣٥؛ إر ٤٦: ٢، بحيث يتمّ الكلام عن الحرب بين نبوخذنصر الثاني ملك بابل والفرعون نيقاو الثاني بالقرب من كركميش. هذه الفترة لا تهتمّنا الآن لأنّ هذه المدينة كان آشور قد احتلتها قبل هذه الفترة. تتمّ الإشارة إليها في نصوص من بلاد الرافدين للفترة ما بين الألف الثالث والألف الأوّل ق.م.، بالاسم الأكديّ "كركميش"، والذي يعني "العنة الإله كميّش". كانت كركميش

(29) J. WHEDBEE, *Isaiah and Wisdom* (Abingdon Press, Nashville 1971), 144.

تدفع الجزية لتجلبت-فلاسر الثالث (٧٤٤-٧٢٧ ق. م.^(٣٠))، والذي معه تبدأ المرحلة الثانية من السيطرة الأشوريّة في توحيد الشرق الأوسط القديم، وتمّ إخضاعه كلّ من خلال سلسلة من الغزوات والحروب للملوك الأشوريّين.

قام تجلبت-فلاسر الثالث أولاً بمواجهة الممالك الآرامية في الجنوب الأوسط، ومن ثمّ الممالك الحيثيّة في الشمال. قام مباشرة بحصار أرباد ومن ثمّ معاقبتها بشدّة، وبعدها مملكة حماة، ودمشق، والمناطق الحدوديّة لإسرائيل، وصولاً إلى ساحل البحر الأبيض المتوسط. أجبر مدن فينيقيا وفلسطين، ومن ضمنها إسرائيل ويهوذا، وكرميش وأرباد وحماة وكلان ودمشق، على دفع الجزية، حسب ما يقوله هو في حملاته ضدّ سوريا وفلسطين: "أخذتُ جزية من بيريس من كرميش"^(٣١). تمّ تدمير كرميش من قبل الملك سرجون الثاني في سنة ٧١٧ ق. م.، بعد أن كانت قد أخلفت القسم المعمول للآلهة، وهذا أيضاً السبب نفس الذي من أجله سوف تعاقب أورشليم. المدينة الحاليّة تقع في طرابلس على الضفة الغربيّة لنهر الفرات^(٣٢).

المدينة الثانية هي كلنو، وفي اللغة الأكديّة هيكلولانيا، وفي الكتاب المقدّس تتكرّر في نصّين آخرين: في تك ١٠: ٨-١٠، وهي إحدى مدن مملكة نمرود الأوّل الذي أصبح بطلاً في المنطقة، وفي عا ٦: ٢ هي مذكورة مع مدينة حماة، في سياق القول ضدّ إسرائيل، والذي يدور حول دمار هذه الأخيرة. قول معلن من قبل يهوه جاء فيه: "هل أنتم أفضل من تلك الممالك؟"، *הַטּוֹבִים מִן-הַמְּמַלְכוֹת הָאֵלֶּה*. في أشعيا يستعمل هذا الأسلوب الملوك الأشوريّون عندما يقولون: "أنظروا إلى الممالك الأخرى؟". هذه

(30) A.K. GRAYSON, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (Locust Valley, NY 1975), 70; *Idem, Assyrian Rulers of the III and II millennia BC to 1115 BC* (University of Toronto press – Buffalo – London 1987), 3; A.K. GRAYSON, *Assyrian Rulers from 1114-859 BC* (University of Toronto press – Buffalo – London 1991), 5I; DEM, *Rulers of Babylonian from the II Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination 1157-612 BC* (University of Toronto press – Buffalo – London 1995), 133.

(31) H. TADMOR, *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria* (Jerusalem 1994), 58-63.

(32) E. ERICH – M. BRUNO (ed.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* (Berlin 1983) VI, 426-446.

المدينة كان قد احتلها تجلت-فلاسر الثالث في سنة ٧٣٨ ق. م.، وهي مدينة كلو التي تبعد ١٠ كلم من مدينة أرباد، في سوريا الشماليّة، في السهل الشرقيّ لأنطاكيا^(٣٣).

أرباد تتكرّر في خمسة نصوص أخرى، دائماً مع حماة، في سياق أش ١٠ : ٩ نفسه، التهديد الأشوريّ ضدّ أورشليم (٢ مل ١٨ : ٣٤ ؛ ١٩ : ١٣ ؛ أش ٣٦ : ١٩ ؛ ٣٧ : ١٣ ؛ إر ٤٩ : ٢٣). كانت تدفع الجزية لتجلت-فلاسر الثالث، دمّرت من قبل سرجون الثاني في سنة حكمه الثانية مع السامرة ودمشق، في سنة ٧٢٠ ق. م.، اليوم توجد في رقاد شمال حلب^(٣٤).

حماة تتكرّر في الكتاب المقدّس دائماً مع أرباد في نصوص أخرى مثل ٢ صم ٨ : ٩ ؛ تك ١٠ : ١٨ ؛ أش ١١ : ١١ ؛ ١ مك ١٢ : ٢٥. كانت تدفع الجزية لتجلت-فلاسر الثالث. في سنة ٧٢٠ ق. م. دمّرها سرجون الثاني في السنة الثانية من حكمه، خلال الثورة التي قام بها أرباد وسيميرا، ودمشق والسامرة ضدّ سرجون الثاني. هي مدينة حماة الحاليّة^(٣٥).

دمشق كانت قد بدأت بدفع الجزية لتجلت-فلاسر الثالث في سنة ٧٣٢ ق. م.؛ وفي سنة ٧٢٠ ق. م. دمّرها سرجون الثاني^(٣٦).

السامرة دمّرها سرجون الثاني في سنة ٧٢١ ق. م. خلال الثورة ضدّ آشور مع دمشق وحماة^(٣٧). ومن المهمّ أن نذكر أنّ سرجون الثاني كان أيضاً قد دمّر أشدود في سنة ٧١١ ق. م.، والتي لا يتمّ ذكرها في هذه القائمة، ولهذا يمكننا أن نقول أنّ هذا النصّ لأشعيا ممكن أن يكون قد كتبه قبل تلك الفترة، أي بين ٧١٧ و ٧١١ ق. م.^(٣٨) وبالعكس يمكننا أن نقول بأنّ النبيّ يريد أن يُظهر بأنّ آشور استطاع أن يُخضع ستّة مدن، ويحاول الآن أن يُخضع السابعة لكي يصل إلى رقم الكمال، ولكنّه غير قادر على ذلك. وهذا ما نراه حينما يصل الخطر في النهاية إلى أبواب أورشليم من خلال تقدّم

(33) ANET 282; ERICH, RAVA V, 305.

(34) Idem, ANET, 285; ERICH, RAVA I, 153.

(35) ERICH, RAVA IV, 67.

(36) Idem, RAVA II, 104.

(37) ANET 284-285.

(38) FULLERTON, "The Problem of Isaiah", 175; IRVINE, Isaiah, 251.

الملك سنحاريب في سنة ٧٠٥ ق.م.، ومحاصرته، والذي يعتبر سياق نصّ أش ١٠: ١٩-٥. هذا الحدث المذكور في مصادر كتابيّة عدّة وخارج الكتاب المقدّس. بدأ إيمان الشعب في هذه الفترة يضعف حينما رأى جيوش آشور الكبيرة على أبواب أورشليم. يهوذا المذكورة من قبل تجلت-فلاسر الثالث أثناء غزواته، بحيث كانت تدفع الجزية له، وأورشليم المذكورة من قبل سنحاريب^(٣٩). أورشليم رأت كيف أنّ مملكة الشمال قد تمّ تدميرها من قبل هذه الجيوش الأشوريّة، وهو هو الخطر على أبواب أورشليم. هذا ما خلق لمملكة إسرائيل أوّلاً ومن ثمّ لمملكة يهوذا وضعاً جديداً للغاية، بحيث أنّ العبادات الوطنيّة والآلهة المحليّة، أصبحت موضع نقاش^(٤٠)، ويهوه أيضاً من ضمنها. إذن تظهر آ ٩ هذه قوّة الملك الأشوريّ وسيطرته، وضعف شعب إسرائيل ويهوذا.

ولهذا السبب بالذات تقطع آ ١٠ سلسلة الأسئلة التي تقدّمها הָלֵא، "أليس؟"، والتي بدأت في آ ٨، ومن ثمّ أيضاً في آ ١١، وهي في الوقت نفسه تشرح آ ٩، حيث أنّ النبيّ يوضح بأنّ كلّ الممالك السابقة كانت ممالك وثنيّة، ومن ضمنها أيضاً السامرة. ومن ثمّ تنتهي بسؤال معلق يكتمل في آ ١١ ب. ولهذا فإنّ بعض المصادر^(٤١) تعتبر هذه الآية إضافة إلى القصيدة السابقة للآية ١١، والتي بدورها تُدخل فكرة جديدة نسبة إلى الآيات ٨-٩؛ ولهذا فلا يمكن تأكيدها لأنّ الفكرة تستمرّ باستعمال أفعال هذه الآية.

الفعل מָצָא يعني "يجد"؛ يمكن أن يكون له أيضاً معنى فعل الحركة "يصل، يلحق"^(٤٢)، كما في مز ٢١: ٩ حيث يقول: הַמָּצָא יָדָה לְכָל-אִיבֹיָהּ בְּמִינָהּ הַמָּצָא שִׁנְאִיָּהּ، "يدك يمكن أن تصل إلى كلّ عدوك، يمينك ستصل إلى كلّ من يكرهك"؛ وفي أي ١١: ٧ يقول: הַחֲקֵר אֱלוֹהַּ הַמָּצָא אִם עַד-תִּכְלִית שִׁדְיֵי הַמָּצָא، "تعتقد بأنك تستطيع معرفة أعماق الله؟ أو أن تفهم كمال كلّ القدرة؟".

في نصّ أشعيا الفعل مستعمل بمعنى "يصل"، في صيغة "قتل" العبريّة، غير أوّليّة، يعبر

(39) ANET 282.

(40) J. BLENKINSOPP, *Storia della Profezia in Israele* (Riveduta e aumentata) (Brescia 1997), 83.

(41) B.S. CHILDS, "Isaia and Assyrian Crisis", *SBT.LTD* (1967) 42.

(42) G. GERLEMAN, "מָצָא, māšā', Trovare", *DTAT I*, 794.

عن الماضي، مثل "وَيَقْتُلُ" (بصيغة المضارع المقلوب إلى الماضي)، دون أن يشكّل سلسلة روائية. زمن الفعل هو حدث حصل في نقطة معيّنة من التاريخ، ويحدث لمرة واحدة فقط في الماضي؛ إنه لا يتكرّر. طريقة حدوث الفعل هي عمليّة تعبّر عن قدرة الذي يتكلّم بحيث يستطيع تطبيق الحدث، ولهذا يمكننا الترجمة بهذا الشكل: "كما إنّ يدي استطاعت أن تصل". يظهر النبيّ بواسطة هذا الفعل بأنّ يد الملك الأشوريّ استطاعت أن تصل إلى هذه الممالك، وفي الوقت نفسه يبيّن بأنّ هذه الممالك هي ممالك ضعيفة لأنّها ممالك أوثان، לַמִּמְלָכֹת הָאֵלִיל. المصطلح אֵלִיל له معنى "يكون ضعيفاً، ناقصاً"، وهو مستعمل في الكتاب المقدّس لكي يعبّر عن أشياء للعبادة، مثل الآلهة، خاصّة آلهة مصنوعة بأيدي البشر. بصيغة المفرد يستعمل فقط هنا وفي زك ١١: ١٧، بينما بصيغة الجمع يستعمل في نصوص مختلفة (لا ١٩: ٤؛ ٢٦: ١؛ أش ٢: ٨، ١٨، ٢٠؛ ١٠: ١١؛ ١٩: ١، ٣؛ ٣١: ٧؛ حز ٣٠: ١٣؛ عبد ٢: ١٨؛ مز ٩٦: ٥؛ ٩٧: ٧). يستعمل خاصّة في جمل بارزة التي من خلالها يعبّر العهد القديم بصورة تهكميّة عن احتقاره للوثنيّة. النصوص الأقدم التي يستعمل فيها هذا المصطلح هي أش ٢: ٨؛ ١٠: ١١؛ ١٩: ١، ٣، ولهذا نستطيع أن نفكر بأنّ المصطلح ممكن أن يكون قد ابتكره أشعيا. يقول أش ٢: ٦-٢٢ أنّ هدف النصّ ورسائله هو إظهار ضعف الأصنام وسقوطها. ويصف نصّ أش ١٩: ١-١٥ مجيء يهوه للدينونة، الذي يحمل معه دمار الأصنام. ويظهر مز ٩٦: ٥ و ٩٧: ٧ عدميّة الأصنام، ويؤكد على الإيمان بالله الخالق، والذي يظهره من خلال التناقض بين مصطلحين مستعملين مع بعضهما، אֵלִילִים و אֱלֹהִים، في تناقض مع يهوه. يفيد هذا المصطلح إذاً في إظهار قوّة يهوه وسيطرته وعظمته في تناقض مع ضعف وزعزعة وعدميّة الأصنام بشكل واضح. كذلك تستعمل هذا المصطلح أيضاً نصوص مجموعة قوانين القداسة في لا ١٩: ٤ و ٢٦: ١ لكي تبرز بشكل متناقض وحدة واختلاف يهوه. نجد الاستعمال الواضح لهذا المصطلح في هوشع الذي يعتبر الأصنام بأنّها ليست آلهة (هو ٨: ٦)^(٤٣).

المصطلح אֵלִיל يأتي من الجذر الفعلّي עִלַּל والذي يعني "ينحت على الحجر". يظهر في ثلاثة سياقات مختلفة، في الأول يظهر مرتبطاً بمنع المنحوتات، كما في

(43) H.D. PREUSS, "אֵלִיל", *GLATI*, 611-614.

خر ٣٤: ١؛ تث ١٠: ١. والثاني مرتبط بديانة الشعوب الغريبة، كما في خر ٣٤: ١٣؛ تث ٧: ٥. والثالث مرتبط بالمجادلات ضدّ المنحوتات الإلهية والتي تظهر بشكل خاصّ في أشعيا الثاني^(٤٤). يظهر أيضًا مع المصطلح **אֱלֹהִים** في ثلاثة نصوص ذات أهميّة كبيرة ضدّ الوثنيّة في تث ٧: ٢٥؛ ١٢: ٣؛ في أش ٢١: ٩ يطلب الربّ من شعبه أن يحرق منحوتات آلهتهم أو أن يحطّمها. يستعمل المصطلح إذاً في نصوص ضدّ عبادة الأصنام، كما أيضًا في أش ١٠: ٥-١٩.

في آ ١١ تتمّ مقارنة أورشليم مع السامرة على مستوى الألوهة. كان تحطيم أصنام آلهة الشعوب المحتلة هو سياسة الملوك الآشوريين لكي يظهرها قوتهم، كما نقرأ في الكتابات الملوكيّة^(٤٥). يحاول الملك الآشوريّ أن يضع الأصنام ويهوه في المستوى نفسه، كما في ٢ مل ١٩: ١٠-١٣، ولكنّ عقاب يهوه سيضربه ليظهر له خطأه. بعد أن أظهر الملك الآشوريّ قوته باحتلاله الممالك الستة المذكورة في آ ٩، محطّمًا آلهتهم، يتحدّى أيضًا أورشليم وإلهها. هذا يتمّ شرحه من خلال مصطلحات أخرى، خاصّة الأفعال المنسوبة إلى الملك الآشوريّ في هذه الآية.

الفعل الآخر المستعمل في النصّ هو **לַעֲשׂוֹת**، أي "يعمل"، "يتصرّف"؛ يُستعمل في تعابير مختلفة، كما في تك ١٤: ٢ "يعمل الحرب"، **לַעֲשׂוֹת מְלַחְמָה**؛ في تك ٣٢: ١١ "يظهر الأمانة"، **וּמְכַלְהָאֱמֶת אֲשֶׁר לַעֲשִׂיהָ**؛ في خر ١٠: ٢٥ "تقديم ذبيحة"، **וּלְעֲשִׂינוּ לַלְוִיִּם**؛ في تث ٢٢: ٢١ "يعمل بجنون"، **לַעֲשׂוֹת בְּבִלְוָה**؛ في قض ١: ٢٤ "يستعمل رحمة"، **וּלְעֲשִׂינוּ לְיִמְדָה חֶסֶד**. في هذه النصوص، في معنى "يعمل"، فإنّ التشديد موضوع على المفعول، بينما في معنى "يقترف" يستعمل المصطلح للتعبير عن الأخطاء المقترفة، كما في هو ٦: ٩، واضعًا التشديد على العمل المقترف.

حينما يستعمل مع الله، فإنّ المصطلح عادة يشدّد على عمل الله في التاريخ. يذكر موسى الأعمال العظيمة التي حقّقها الله في مصر، مذكّرًا الشعب بكلّ ما عمله الله له (تث ٢٩: ١)، بينما ما يفعله الله للشعوب هو شهادة لتدخله في التاريخ، في يش ٢٣: ٣

(44) C. DOHMEN, "פָּסָל", *TDOT* XII, 33.

(45) M. CAGON, *Imperialism and Religion*. Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E. (Missoula 1974), 22-41.

و ١ مل ٨: ٣٩. كثيراً ما يستعمل المصطلح للإشارة إلى الآيات التي قام بها الله خلال التاريخ، في يش ٢٤: ١٧، مز ٩٨: ١، أش ٢٥: ١. العمل الأول الذي يقوم به الله في التاريخ هو الخلق، والذي فيه يستعمل الفعل مع الفعل "يخلق"، כִּבֵּן. هذا المعنى يتم استعماله أيضاً في آ ١٢٢، عندما يتدخل يهوه نفسه بصيغة الشخص الأول. الفعل לַעֲשֶׂה في صيغة "قتل" العبرية يعبر أولاً عن الماضي، وله مظهر الاستمرارية، وحالته عملية، "استطعت أن أعمل"، بحيث أنه يؤكد على الماضي، بينما في صيغة "يقتل"، אֶפְשָׁה هو يعبر أولاً عن حالته العملية، وله مظهر الاستمرارية، وزمنه يعبر عن المستقبل، "سأستطيع أن أعمل"، ولهذا فإنه يؤكد على طريقة العمل. لذا فإن الملك الأشوري الذي يتكلم بكبرياء عن كل ما استطاع أن يعمل في الماضي، يستطيع أن يؤكد بأنه سيستطيع أن يعمل ذلك أيضاً في المستقبل بأورشليم. من جهة، يذكر هذا الفعل بتدخل الله في تاريخ شعبه وبكل ما عمله لكي يخلصه، ومن ناحية أخرى، فإن الشعب المختار كان يجب عليه أن يعمل ما كان قد أمره الله في خر ٢٣: ٢٢، لا ١٩: ٣٧ وتث ٦: ١٨: "إذا أصغيت إلى صوته وعملت كل ما سيقوله لك". هذا الاستعمال للفعل في نصنا يظهر بأن آشور يريد الآن أن يأخذ مكان الله في التاريخ، ويريد أن يصبح المهيمن الوحيد في التاريخ؛ وأكثر من ذلك، فإنها تقارن أورشليم مع الشعوب الأخرى وخاصة السامرة. هذا المعنى يتأكد من المقارنة التي يعملها الملك الأشوري بين آلهة السامرة وآلهة أورشليم مستعملاً المصطلح לַעֲשֶׂה، أي "منحوت"، "شكل"، "صنم"، والذي يعود إلى مصطلحات الأصنام^(٤٦). في جذره الثاني، فإنه يستعمل مرتين في أي ١٠: ٨، "يديك عملتاني وشكلتاني كلي مع بعض، والآن تريد أن تحطمني". نجده أيضاً في إر ٤٤: ١٩ بحيث أنه في صيغة "هفعل"، يعني "يعمل منحوتاً"، بينما الاسم يستعمل بتكرار في صيغة الجمع في أش ٤٦: ١. هكذا فإن آشور لا تميز بين أصنام الشعوب الأخرى وبين الله الحقيقي. ولهذا فإن النبي يعلن الدينونة لأشور في الآية اللاحقة.

في آ ١٢٢ الفعل כָּצַח يعني "يقطع"؛ استعماله الواقعي (الحائك الذي يقطع الجزء المظفر) يوضح المعاني الأخرى التي تنحدر منه، "يقطع حبل الحياة، يقطع جزءاً، أي

(46) A. GRAUPNER, "לַעֲשֶׂה, 'āšāb", *TDAT XI*, 281.

أن يكون له جزؤه الخاص، يربح"^(٤٧). ثلاثة نصوص يمكنها أن تشرح بشكل أوضح معنى هذا الفعل، في أش ٣٨ : ١٢؛ حزقيًا في نشيده بعد شفائه يقول: "قَدِ انْقَلَعَ مَسْكِنِي، وَنُفِي عَنِّي كَخَيْمَةِ الرَّاعِي. طَوَيْتَ حَيَاتِي، كَالْحَائِكِ فَصَلَّتْنِي عَنِ السَّدَى. مِنَ النَّهَارِ إِلَى اللَّيْلِ أَنْتَ تُفْنِينِي"، **כְּאֲרֵג חַיִּי מִדֹּלֶה יִבְצָעֵנִי מִיּוֹם עַד-לַלַּיְלָה תְּשָׁלִימֵנִי**، أي أن حياة حياة حزقيًا قد وصلت إلى النهاية.

النص الآخر هو أي ٦ : ٩ حيث يطلب أيوب من الله أن ينهي حياته: "يا ليت الله يسحقني، ويمدّ يده وينهيني!"، **וַיֹּאֲלֵ אֱלֹהִים וַיִּדְכָּאֵנִי יַחַד יְדֹוּ וַיִּבְצָעֵנִי**.

النص الثالث هو مرا ٢ : ١٧ الذي فيه يظهر واضحًا معنى الفعل في صيغة "يبعل" (المبالغة)، كما في نصنا، "الربّ كلّ ما كان قد قرّره، حقّق كلامه، الذي كان قد قرّره في الأيام القديمة"، **עָשָׂה יְהוָה אֲשֶׁר זָמַם בַּעֲדֵ אֲמֹרָתוֹ אֲשֶׁר צָוָה מִיְּמֵי-קֶדֶם**. في نصنا يعلن النبي ما سيحدث، **וְהָיָה**، عندما ينتهي يهوه "من كلّ عمله"، **כָּל-מַעֲשָׂהוּ**، على جبل صهيون وفي أورشليم. في هذه الحالة نستطيع أن نتساءل ما هو "عمل الربّ على جبل صهيون وفي أورشليم"؟ المصطلح **מַעֲשָׂה** يعبر عن مفعول الفعل **עָשָׂה**، تنفيذه ونتيجة التنفيذ. يظهر بوضوح الاستعمال اللاهوتيّ حينما يتمّ الكلام عن تصرف الله. تشرح الصفة العامة للفعل تدخل الله في التاريخ، وفي الطبيعة، وفي حياة الإنسان، وفي الشعوب، كما أيضًا في الخلق، في الماضي، وفي الحاضر، وفي المستقبل. كما كانت قد تمّت الإشارة إلى هذا المعنى للفعل في آ ١١ حينما شرحنا عمل الله الخلاق (تك ١ : ٢٦): "لنصنع الإنسان"، **וַיַּעַשׂ אֱדָם**، في تك ١ : ٣١، "ورأى الله كلّ ما كان قد صنعه"، **וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת-כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה**. وفي تك ٢ : ٤ب، "عندما الربّ الإله صنع الأرض والسماء"، **בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם**، بحيث أنّ كلّ الخليقة "هي عمل يدي الله". الفعل **עָשָׂה** يعبر أيضًا عن تدخل الله الخلاصيّ في تاريخ إسرائيل، في بداية تاريخ الآباء في تك ١٢ : ٢، وفي الخروج من مصر في خر ١٤ : ١٣، ٣١. يهوه يحمل المساعدة في خر ١٤ : ١٣، ويخلص وينتصر ويحرّر في ١ صم ١١ : ١٣، ٢ صم ٢٣ : ١٠، ١٢، يصنع العجائب في ١٥ : ١١، وأعمالًا عجيبة في خر ٣ : ٢٠، ٣٤ :

(47) D. KELLERMANN, "בַּעֲדֵ", bš⁷, *GLATI*, 1490.

١٠، ودمارًا في أش ٢٣: ١٠، إر ٤: ٢٧، ٥: ١٨، ٣٠: ١١، ٤٦: ٢٨، حز ١١: ١٣، صف ١: ١٨. في أشعيا تشير المصطلحات المستعملة لتظهر أن يهوه هو سيّد التاريخ، إلى ما يعمل في الحاضر وفي المستقبل كما في أش ٥: ١٢ حيث يقول: "لا يتبهون لعمل الرب، ولا يرون عمل يديه"، **וְאַתּ פֶּעַל יְהוָה לֹא יִבְיֹטוּ וּמַעֲשֵׂה יְהוָה לֹא יִרְאוּ**. وفي أش ٥: ١٩ يقول: "لِيُبَادِرْ وَلِيُعَجِّلْ فِي عَمَلِهِ (יְמַהֵר יְחִישֶׁה מַעֲשָׂהוּ) حَتَّى نَرَى، وَلِيَقْتَرِبْ وَيَحْضُرْ تَدْبِيرُ قُدُوسِ إِسْرَائِيلِ حَتَّى نَعْلَمَ". وفي أش ٢٨: ٢١ سيقوم لكي يكمل عمله، عملاً رائعاً ومشروعاً وحيداً (**לַעֲשׂוֹת מַעֲשָׂהוּ זֶר מַעֲשָׂהוּ**).

إنّ "عمل الله" في هذا النصّ هو إذا كلّ التدبير الخلاصيّ الذي عمله الربّ لشعبه، في الماضي وفي الحاضر، حتّى إذا في بعض المرّات يتضمّن العقاب الذي يؤدّي إلى الخلاص في المستقبل، كما في أش ١٥: ١٢، ١٥: ٢٨؛ ٢١: ٢١؛ مز ٦٦: ٦، ١٠٧: ٢٤؛ ١١٨: ١٧. من خلال استعمال هذا المصطلح، **מַעֲשָׂה**، من قبل يهوه، فإنّ الفعل **לַעֲשׂוֹת** من الجذر نفسه مستعمل من قبل الملك الأشوريّ؛ يريد النبيّ أن يُظهر بأنّ الملك الأشوريّ بكبرياء يستعمل أسلوب الله نفسه، ويريد أن يأخذ مكانه كسيّد العالم. وفي الوقت نفسه يظهر التناقض بين مشروع الله، الذي فيه صهيون هي مركز "عمله"، ومشروع الملك الأشوريّ الذي ينوي تدمير صهيون. ولهذا السبب فإنّ النبيّ يُظهر مباشرة تدخّل يهوه كجواب لمشروع الملك الأشوريّ هذا.

يتّم التعبير عن تدخّل يهوه شخصيًّا من خلال الفعل **פָּקַד** والذي يعني "يتفقد الشخص أو الشيء بانتباه أو بنية الاختبار"، والذي يتكرّر كثيرًا في الاستعمال اللاهوتيّ في العهد القديم كما في ١ صم ١٤: ١٧؛ ٢٠: ٦؛ ٢ مل ٩: ٣٤؛ أش ٢٧: ٣؛ والذي يعطي المجال لمعنى آخر هو "يبحث"، "يزور الشخص لرؤيته أو شيء ما". إنّ استعمال الفعل **פָּקַד** في العهد القديم واسع جدًّا بمعنى "يزور"، ويتعلّق بتدخّل يهوه الذي ينوي من خلاله أن يطلب حسابًا للأخطاء المرتكبة^(٤٨). صفة الاختبار تظهر بوضوح في نصوص مثل مز ١٧: ٢-٣، والتي تشير إلى الاعتراف ببراءة صلاة المتهم، فإنّ الفعل **פָּקַד** يشير إلى اختبار القلب الذي يعمل يهوه، مع الفعل **בָּחַן**، "يמתحن"، "يختبر"،

(48) W. SCHOTTRUFF, "פָּקַד, pāqād, visitare", *DTAT* II, 424-430.

ولا^{٦٦}، "يمتحن". في أش ٢٦: ٢١ ومرا ٤: ٢٢، الفعل פקד مرادف للفعل כסה وللفعل גלה، "يكشف". في نصوص أخرى الفعل פקד يظهر مع مصطلحات أخرى توضح هذا الفعل פקד وترادفه للتأكيد على المعنى الذي يشير إلى تدخّل يهوه ليعاقب الخطايا والذين اقترفوها. في أش ٢٩: ٦ واضح معنى العقاب، والذي يتوضّح باستعمال مصطلحات أخرى تشير إلى تدخّل يهوه لكي يعاقب: مثل רעם، أي "رعد"، רעש، أي "زلزال"، וקול גדול، أي "ضجيج كبير"، סופה וסערה، أي "إعصار"، ויהיב אש אדולה، أي "شعلة نار ملتهبة". نصّ إر ٢١: ١٤ يوضح تدخّل يهوه العقابي، والذي يعبّر عنه بمصطلحات مثل: "سأعاقبكم بحسب ثمرة أعمالكم"، ופקדתי עליכם פקדי מעליכם. تدخّل يهوه العقابي مرتبط بوقت معيّن هو الذي يحدّده، كما في أش ١٣: ٩-١١؛ إر ٩: ٢٤؛ ٢٥: ١٢. هذا التدخّل يتمّ تعريفه بيوم تفقّد يهوه: كما في خر ٣٢: ٣٤؛ أش ١٠: ٣؛ عا ٣: ١٤؛ صف ١: ٨-١٩؛ إر ٩: ٢٤. هذا المعنى يتمّ توضيحه أيضًا من خلال المصطلح الآخر הפקדה، الذي يأتي من الجذر الفعلي פאד ويعني "يمجد". هذا الجذر يتكرّر كثيرًا في أشعيا، سواء كفعل أو كاسم، ٢٧ مرّة من مجموع ٦٤ مرّة من تكرار الجذر. حينما لا يستعمل الفعل استعمالاً لاهوتيّاً كما في أش ١٠: ١٥، فإنّ الفعل يستعمل في صيغة "هتفعّل"، أي "افتخار" بصيغة مطاوعة، والذي يتمّ مقارنته بالفعل المطاوع גדל، أي "يتباهى". الاسم يشير إلى كلّ ما يفرّح الإنسان أو يجعله يفتخر، "زخرفة، روعة، قوّة، كبرياء".

في معظم النصوص يتمّ استعمال الجذر لاهوتيّاً بحيث يعكس فرح إسرائيل من عمل الله، كما في أش ٤٤: ٢٣ وأش ٢٨: ٥، والذي يعبّر عن الخلاص الذي يعطيه. في نصوص أخرى يشير الجذر، سواء الفعل أم الاسم، إلى الفرح والافتخار، كنتيجة للعمل الذي من خلاله يحاول الإنسان تحدّي عمل الله، كما في قض ٧: ٢، أو كإعلان قضائيّ في أش ٣: ١٨؛ ١٣: ١٩؛ ٢٨: ٤؛ إر ١٣: ١٨، ٢٠؛ حز ٢٤: ٢٥، أو اتّهام، كما في أش ٢٠: ٥ و٢٨: ١^(٤٩). من هذه النصوص نفهم بأنّ يهوه اكتشف ما يفكر فيه أشور في قلبه، والنبّي يعرفه ككبرياء القلب، ولهذا فإنّ تدخل يهوه لا محال منه، بحيث حان زمن تدخله ليعاقب الملك الأشوريّ. يظهر النبيّ أهميّة تدخّل يهوه من خلال التغيير

(49) D. VETTER, "פאד, pā'ār, glorificare", *DTAT* II, 348-350.

بصيغة الفعل **בצלא** من صيغة الشخص الثالث في بداية الآية إلى صيغة الشخص الأول للفعل **בפך** في الجزء الثاني من الآية. لا يمكن أن نعتبره خطأً مطبعياً للكاتب كما تعتبره بعض المصادر^(٥٠) وبعض الترجمات التي تترجم في الشخص الثالث، مثل الترجمة البولسية الإيطالية وترجمة أورشليم الإيطالية.

١٣٢ تكمل خطاب الملك الأشوري الذي بدأ في آ ٨ بالصيغة "يقتل" للفعل **אמר** لكي تؤكد أسلوبه في الكلام، ولكن الآن بواسطة الصيغة "قتل" تشير إلى زمن الكلام، أي أن الملك الأشوري قد تكلم في الماضي: "بقوة يدي عملت كل ذلك". ولهذا فإننا لا نستطيع اعتبار هذا الفعل إضافة لتكملة خطاب الملك الأشوري والذي تقطعه آ ١٢٠.

يصل تحدي الملك الأشوري ليهوه هنا إلى قمته، ويصبح أكثر وضوحاً باستعمال المصطلح **בכח ידיו**، والذي هو في تناقض مع آ ٥ بحيث أن النبي أظهر بأن الملك الأشوري هو أداة بيد يهوه. العصا التي يملكها الملك في يديه لمعاينة الشعب هي غضب يهوه. بهذا المصطلح يريد الملك الأشوري إظهار قوته وكبريائه. يذكرنا بالخروج: في خر ٣٢: ١١ يهوه بـ"قوة يده القوية والعظيمة" خلص شعبه (**בכח ידו וברדו וברדו וברדו**)؛ في تث ٩: ٢٩ "بقوة عظيمة وذراع ممدودة" (**בכחך הגדול וברדעך הגבוהה**)؛ وفي مل ٢ مل ١٧: ٣٦ أخرج يهوه شعبه من مصر "بقوة عظيمة وذراع ممدودة" (**בכח גדול וברדע גבוה**). إرميا مستعملاً هذه المصطلحات يشير إلى الخلق في ٥: ٢٧ و ٣٢: ١٧ بحيث أن يهوه يقول: "أنا صنعت الأرض، والإنسان، والحيوانات الذين على الأرض، بقوة عظيمة وذراع قوية" (**בכחי הגדול וברדעי הגבוהה**). بالإشارة إلى الحكمة والفطنة في ١٠: ١٢ و ٥١: ١٥ يقول إرميا: "هو الذي كون الأرض بقوة، ثبت العالم بحكمة، وبفطنة بسط السماوات" (**עשה ארץ בכחו וברדעו בכח חכמתו وברדעו גבוהה**). يحذر التاريخ الاشتراعي الشعب بأنه، في وقت الراحة، سيقول إسرائيل: "قوتي وجبروتي يدي كسبتا هذا الغنى"، ولكن بالحقيقة الله هو الذي يعطي الغنى في تث ٨: ١٧-١٨ (أنظر الغنى الغبي في العهد الجديد). هكذا فإن الإنسان يتصور بأنه بقوته هو نفسه، والملك

(50) PENNA, *Isaia*, 121; BRUEGGEMANN, *Isaiah 1-39*, 91.

الأشوريّ ينسبها إلى حكمته وفطنته.

المصطلحان בַּיָּד וּבְכֹחַ يشيران إلى الحكمة في التخطيط للمشاريع المهمة وإلى الفطنة في اختيار الوقت والوسائل الملائمة لتحقيقها. يقول الملك الأشوريّ منتفخاً من الكبرياء: "عملت ذلك بقوة يدي وبحكمتي لأنني فطن"، ولكن في الحقيقة هو فقط أداة بيد يهوه. والملك الأشوريّ لا يتوقّف عند هذا الحد بل يذهب أبعد من ذلك بحيث ينسب إلى نفسه أحداثاً أخرى والتي هي تنسب عادة إلى يهوه. المصطلح בְּבוֹלַח له معنى لاهوتيّ، يأتي من الفعل בָּלַח، والذي يعني "تبيّت الحدود" في تث ١٩: ١٤، و"تحديد" في يش ١٨: ٢٠. الاسم يعني "حدود أو إقليم". في إسرائيل، كما أيضاً في كلّ منطقة الشرق الأوسط القديم بشكل عامّ، كان هناك احترام كبير للحدود، سواء كانت حدود الشعوب أو القبائل أو الحدود الشخصية. كانت الاتفاقات حول الحدود تتمتع بحماية إلهية، ومن كان يخلف بالوعد كانت تحلّ عليه اللعنة. يشهد الاستعمال المتكرّر للمصطلح בְּבוֹלַח في إسرائيل على معرفة عميقة دينية لحدود الإقليم الوطنيّ، والذي كان الربّ الإله سيّده. كما هو واضح في نصّ ١ صم ٦: ٩، عندما يدخل تابوت عهد الربّ في إقليم الفلسطينيين وهم يريدون أن يخرجوه من إقليمهم قائلين: "أنظروا: في ما إذا ذهب باتجاه إقليمه" (וּרְאִיחֶם אִם-יִדְרֹךְ בְּבוֹלַח יִעֲלֶה). ولكنّ قوّة يهوه تصل إلى خارج إقليم إسرائيل في ملا ١: ٥، لأنّه هو الخالق وهو الذي نظّم الكون كلّهُ. وضع حدّاً لمياه الفوضى الأولى في مز ١٠٤: ٩، خلق الرمال حدّاً للبحر في إر ٥: ٢٢، تبيّت حدود الأرض كلّها في مز ٧٤: ١٧، وثبتّ حدود كلّ الشعوب في تث ٣٢: ٨ (יָצַב בְּבוֹלַח עַמִּים). في توزيع الأقاليم تبيّت يهوه الحدود بواسطة موسى في عد ٣٤: ٣، ومن خلال القرعة في يش ١٤: ٢ و ٢٢: ٢٥ يؤكّد أنّ يهوه شخصياً تبيّت الحدود^(٥١). إذاً، بما أنّ الملك الأشوريّ يريد تغيير حدود الشعوب، يعني بأنّه يريد تغيير النظام الذي تبيّته الله، يريد هو نفسه أن يصبح سيّد العالم. في نصوص الكتابات الملوكية، يظهر الملك الأشوريّ بأنّه قادر على احتلال أراضي الشعوب المتمرّدة وإلحاق أقاليمها بأرض الإمبراطورية الآشورية، كإجابة على أمر الإله آشور^(٥٢).

(51) M. OTTOSSON, "בְּבוֹלַח", g^e bûl", *GLATI*, 1839.

(52) P. MACHINIST, "Assyria and its Image in the First Isaiah", *JAOS* (1983), 725.

التحدّي الآخر هو تجريد الشعوب من غناها (𐎗𐎍𐎐). يستعمل هذا الفعل في الكتب التاريخية في التركيبة 𐎠𐎗𐎍𐎐 في قض ٢: ٦، ١٤؛ ١ صم ١٤؛ ١٧؛ ٢ مل ١٧: ٢٠، التي تشير إلى تسليم الشعب بأيدي العدو من قبل الله بسبب خطيئته. يشير إذاً إلى أنّ يهوه هو الذي سلّم شعبه في يدي آشور. بينما الملك الآشوريّ يفتخر بأنّه هو الذي جرّد الشعوب متناسياً بأنّه أداة في يدي يهوه. في النهاية، يقدم الملك الآشوريّ نفسه كبطل يطرد الأقياء من عروشهم عندما يقول: 𐎠𐎗𐎍𐎐 𐎠𐎗𐎍𐎐. المصطلح 𐎠𐎗𐎍𐎐 يعني "ثور، قوي"، يوجد في صيغتين، واحدة مع التشديد والأخرى بدونه. الرأي العامّ يقول بأنّها صيغة معمولة من قبل الماسوريين لتجنّب، بأيّ شكل من الأشكال، تشبيه يهوه بثور العبادة في عبارات مثل 𐎠𐎗𐎍𐎐 𐎠𐎗𐎍𐎐، في أش ١: ٢٤؛ تك ٤٩: ٢٤؛ أش ٤٩: ٢٦؛ ٦٠: ١٦؛ مز ١٣٢: ٢، ٥ (٥٣).

في الاستعمال اللغويّ العاديّ يمكن أن يشير إلى الرجال الأقياء: رئيس الرعاة في ١ صم ٢١: ٨، بطل في أش ١٠: ١٣، القويّ في أي ٢٤: ٢٢، وفي مرا ١: ١٥ يشير إلى أقياء يهودا، وإلى أقياء القلب في أش ٤٦: ١٢. باستعمال المصطلح 𐎠𐎗𐎍𐎐 يعلن النبيّ أيضاً الفرق بين يهوه والملك الآشوريّ الذي هو مجرد بشر، حتّى ولو استطاع أن يطرد ملوكاً من عروشهم، فهذا لا يعني بأنّه سيستطيع أن يفعل ذلك في أورشليم أيضاً.

آ ١٤ تظهر كبرياء الملك الآشوريّ الذي استطاع أن يخضع قوى الشعوب وكلّ الأرض بطريقة سهلة. حتّى العصفور الضعيف يحاول أن يدافع عن بيضه بأيّ شكل من الأشكال، ولكنّ الشعوب الخاضعة لم تتجرّأ حتّى أن تظهر أية مقاومة. من المستحيل بأنّ كلّ تلك الشعوب لم تقاوم الاحتلال الآشوريّ، ولكنّ النبيّ يستعمل هذا الأسلوب التهكميّ لكي يركّز على كبرياء الملك الآشوريّ، كما في أش ٣٦: ١٨. يفتخر سنحاريب، بالرغم من أنّه لم يستطع أن يحتلّ أورشليم، بأنّه حبس حزقيّا كعصفور في القفص: "هو نفسه جعلته سجيناً في أورشليم، بلاطه الملكيّ، كعصفور في القفص" (٥٤).

المصطلح 𐎠𐎗𐎍𐎐 يعني "قوة، جبروت"، يمكن أن ينسب بصورة عامّة إلى الله كما في

(53) A.S. KAPELRUD, "𐎠𐎗𐎍𐎐, 'ābîr", GLAT I, 90.

(54) ANET 288.

مز ٥٩: ١٢، أو إلى الإنسان القويّ كما في ١ مل ١: ٤٢. يستعمل أيضًا في الأسلوب الحربيّ كما في ٢ مل ١٥: ٢٠، **כָּל־בְּבוּרֵי הַחַיִל**. في تث ٨: ١٨ يستعمل للتعبير عن القوّة المعطاة من قبل الله للإنسان: "لأنّه هو الذي يعطيك القوّة لكي تحصل على الغنى" (**הוּא הַנָּתֵן לְךָ כֹּחַ לְעֲשׂוֹת חַיִל**)؛ الفعل **אסף** يعني "يجمع"، "يحرّك"؛ يستعمل بالمعنى العامّ للتعبير عن وحدة العائلة المتجمّعة حول الأب في حالة الموت، كما في خر ٤٩: ٢٩، ٣٣؛ تث ٣٢: ٥٠. إستعمال مهمّ للفعل مرتبط بالحصاد مع **קציר**، كما في را ١: ٢٢؛ ٢: ٢٣؛ ١ صم ٦: ١٣. هناك أيضًا استعمالات رمزيّة، كما في تدمير الحصاد، تشير إلى عقاب الله في أي ٥: ٥؛ أش ١٦: ٩؛ إر ٥: ١٧. يشير وقت الحصاد إلى وقت الدمار في إر ٥١: ٣٣؛ هو ٦: ١١. بهذا المعنى يستعمل الفعل للقول بأنّي أنا الذي جمعت كلّ الارض، كما يفعل السيّد في يوم الحصاد. الفعل **לאסוף** يعني "يترك"؛ يستعمل في صيغة المبنيّ للمجهول فقط في أش ١٧: ٢، حينما يتكلّم عن دمار دمشق التي مدنها ستترك للأبد. يستعمل الفعل في الصيغ الأخرى في ثلاثة أشكال مختلفة لكي يشدّد على "يترك"، "يهجر" و"يحلّ". ترك الأشخاص في تك ٤٤: ٢٢؛ عد ١٠: ٣٠؛ را ١٦: ٢؛ مل ٤: ٣٠. ترك المكان في ٢ مل ٨: ٦؛ إر ١٨: ١٤؛ ٢٥: ٣٨. ترك الأشياء التي يمكن التخلّي عنها في تك ٣٩: ١٢-١٣؛ ٥٠: ٨؛ خر ٩: ٢١. "يترك" ممكن أن يعني "يعهد" في تك ٣٩: ٦، أي ٣٩: ١١، "يضع" في أي ٣٩: ١٤، "يسمح" في را ٢: ١٦، "يسمح بالاستمرار" في يش ٨: ١٧، ٢ أخ ٢٤: ٢٥، حز ٢٣: ٢٩، "يضع جانبًا" في أي ٩: ٢٧. يمكن الفعل أن يكون فاعله الإنسان، هو يستطيع أن يترك، مثلاً، الارتداد. يتمّ التعبير بهذا المعنى عن إسرائيل في كثير من الحالات: تث ٢٨: ٢٠؛ ٣١: ١٦؛ قض ١٠: ١٠؛ إر ١: ١٦. ترك الله وأتباع آلهة أخرى يظهر ذنب الإخلال بالعهد في تث ٢٩: ٢٤؛ ١ مل ١٩: ١٠، ١٤، الزنى في هو ٤: ١٠.

هذا الترك كان واضحًا في ترك الهيكل في ٢ أخ ٢٤: ١٨، نح ١٠: ٣٩. يمكن أن يكون الله هو فاعل الفعل والإنسان هو المفعول به. وعد الله لا يمكن أن يترك الصديق يقع في يدي الشرير، في مز ٣٧: ٢٥، ٣٣، الفقير والمظلوم لن يتركهما الربّ (مز ٩: ١٠؛ أش ٤١: ١٧). في مز ٢٢ المزمّر مقتنع في البداية بأنّه متروك من قبل الله فيصرخ: "إلهي، إلهي، لماذا تركتني؟" (**אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי לָמָּה עָזַבְתָּנִי**)، وفي النهاية المزمّر مملوء من

الثقة بالربّ يعلن بأنّ ذرية الذين يخدمون الربّ ستروى للأجيال اللاحقة، و"سيعلمون عدالتهم-التي حقّقها هو- لشعب قد ولد" (בבארו וינידו זבדקתו לילם נולד כי עשה). هذا الشعور من قبل المزمّر بأنّه متروك من قبل الله، لا يجعله يفقد الثقة بأنّ الربّ سوف يتدخّل لخلاصه، كما كان قد وعد آباءه. في آ ٥ يقول المزمّر: "بك وثق آباؤنا، وثقوا وأنت خلّصتهم". بهذا المعنى إذاً لن يترك الربّ شعبه إذا وثق به، كما كان قد وعد الملك داود، حتّى إذا ترك أبنائه الوصايا الإلهيّة، فإنّ الله لن يتخلّى عن وعده لسلالة داود في مز ٨٩: ٣٠-٣٧.

الفعل צפנ يستعمل فقط في كتاب أشعيا بصيغة "بيليل"، ومستعمل فقط ٤ مرّات في أشعيا: ٨: ١٩؛ ١٠: ١٤؛ ٢٩: ٤ و ٣٨: ١٤. في أش ٣١: ٥، بقول ضدّ أشور يعلن النبيّ بأنّ ربّ الجنود سوف يحمي أورشليم كما تحمي الطيور فراخها. يستعمل أش ٨: ٨ ب مباشرة صورة الطير الكبير، مفسّراً هذا الظهور على ضوء صيغة ظلّ جناحي يهوه اللتين تؤمّنان الحماية، كما في مز ١٧: ٨؛ ملا ٣: ٢٠. إذا كان الملك الأشوريّ يعلن بأنّ البيوض كانت متروكة ولا أحد حرّك جناحاً، لا يعني بأنّ الربّ لن يتدخّل، بل بالعكس، فإنّ النبيّ يعلن مباشرة تدخّل الله في الآيات اللاحقة؛ فالشعب الذي كان قد ابتعد عن الله بسبب خطيئته، يجد نفسه الآن كعشّ متروك بدون حماية من قبل الأب. أشور هي كسارق، تستطيع فقط أن تتصرّف فقط عندما يظهر بأنّ سيّد العالم يبدو غائباً. أشور تريد أيضاً أن تتحدّى فكرة أنّ الربّ لا يستطيع أن يحمي شعبه، كما كانت تقول في آ ٨-٩، وتقول أيضاً في أش ٣٧: ١٨. هذا الكبرياء يظهر أيضاً من استعمال الأفعال بصيغة الشخص الأوّل من قبل الملك الأشوريّ. كان الله قد أرسل أشور ضدّ شعبه فقط، والآن يتحدّث عن كلّ الأرض. كلّ الأرض تعود فقط إلى الله وليس لأشور.

آ ١٥ التي هي مثل لأحقّار الحكيم^(٥٥)، تظهر أيضاً تأثير الحكمة على كتاب أشعيا، وفي الوقت نفسه يؤكّد النبيّ بأنّ يهوه هو معلّم الحكمة. تكشف المهمّة الحقيقيّة لأشور وهويّتها. تظهر عدم فهم أشور المتكبّر والذي يفكر بأنّه حكيم وفهيم، في

الحقيقة هو فقط أداة بيدي الربّ. المصطلحات الرئيسيّة نجدها في بداية النصّ: الشائبيّ "عصا" و"قضب"، ويتمّ إغناؤه بشائبيّ آخر، هو "الفأس والمنشار"، وهما أداتان يمكن أن تفيدان كوسائط، ولكنهما تصبحان وضعيتين إذا فُكرتا في أن تحدّيا من يستعملهما⁽⁵⁶⁾.

في أش ٢٩: ١٦؛ ٤٥: ٩؛ إر ١٨: ٦، يتمّ استعمال صورة الخزف الذي ليس له أيّ سلطة على الخزّاف. هنا يفضّل استعمال الأدوات لكي يتمّ التأكيد أكثر على أشور، والتي تدعى "عصا" و"قضب" في آ ٥. هذا البطل العظيم، ممثّل تاريخ البشر هو فقط قطعة من خشب ضعيفة (إر ١٠: ٨) يستطيع الشخص استعمالها كما يريد، وكما هو واضح من استعمال الأفعال. الفعل **צלב** يعني "يقطع"، "يقطع بأداة". في الاستعمال الميتافوريّ مرتبط بتأثير قوّة كملة الأنبياء في إسرائيل في هو ٦: ٥، بخصوص شعب إسرائيل في أش ٥١: ١، في مز ٢٩: ٧ يستعمل للنار، نور الربّ. الفعل **קבץ** يعني "يقبض"، "يمارس"، ويستعمل في المعنى العامّ لاستعمال الأدوات في خر ٢٠: ٢٥؛ تث ٢٣: ٢٥؛ ٢٧: ٥؛ أش ٣٠: ٢٨. استعمال الفعل هذا يقوّي فكرة أنّ أشور هي فقط أداة في يد يهوه.

٣. تفسير ١٦٢-١٩

في آ ١٦ المصطلح **אֲדָנָי** يعني "سيّد"، ويمكن أن يشير إلى الإنسان في المعنى العامّ لكي يشير إلى صيغة الاحترام، "سيّدي"، كما في تك ٢٤: ٢٧؛ ٣١: ٣٥، أو ليشير إلى "السيّد" بمعنى "الرئيس"، "الذي يأمر"، كما في مز ١٠٥: ٢١، بحيث أنّ يوسف بقدر ما هو **אֲדָנָי** له سلطة على كلّ بيت فرعون، بينما هو **אֲדָנָי** مدير كلّ ما يملك⁽⁵⁷⁾. هذا المصطلح يشير إلى يهوه، مع بعض الأسماء الأخرى التي تشيد بقوّته، والتي تضيف إلى **אֲדָנָי** وزناً وثقلاً كبيرين. النصوص الأكثر أهميّة لفهم هذا المصطلح، للتأكيد بصورة واضحة على الانطباع الذي كان يتركه استعمال هذا المصطلح، أي أنّ

(56) F. MONTAGNINI, *Isaia 1-39. L'Occhio del Profeta sugli Eventi della Storia* (Brescia 1990), 27.

(57) O. EISSFELDT, "אֲדָנָי, 'ādôn", *GLATI*, 132.

هذا الاسم كان يضيف إلى يهوه سيادة متسامية، عالميّة هي: "يهوه، الربّ، إله إسرائيل" (خر ٣٤: ٢٣)، "يهوه، إلهكم، هو إله الآلهة وربّ الأرباب" (تث ١٠: ١٧)، "يهوه، ربّ كلّ الأرض" (يش ٣: ١٣)، "قول الربّ، يهوه صباؤوت، قويّ إسرائيل" (أش ١: ٢٤)، "الربّ، يهوه صباؤوت" (أش ٣: ١ و ١٠: ٣٣)، "ليهوه ربحهم وللربّ كلّ الأرض غنيمتهم" (مي ٤: ١٣)، "ربّ كلّ الأرض" (زك ٦: ٥؛ مز ٩٧: ٥)، "إرتجفي أيتها الأرض بحضور الربّ، أمام إله يعقوب" (مز ١١٤: ٧)، "عظيم هو يهوه، وربّكم هو أعظم من كلّ الآلهة" (مز ١٣٥: ٥)، "إشكروا يهوه، إله الآلهة، وربّ الأرباب" (مز ١٣٦: ١-٣).

أمام هذه الصورة ليهوه يتمّ تقديم أشور كرجل سمين (ܡܘܫܩܝܢ)، ومتكبر (ܦܒܘܕ)، الملك الأشوريّ هو مجرد إنسان. المصطلح الأول يشير إلى الغنى والحياة الرغيدة المعطاة من قبل الله للإنسان، كما في تك ٢٧: ٢٨ و ٢٩. هذا الغنى يضربه يهوه نفسه عندما يبعث ܐܘܪܘܘܬܝܢ "ضعف" و"استهلاك" (مي ٦: ١٠).

في آ ٦٦ ب يستعمل النبيّ تركيبة من ٦ مصطلحات، ثلاثة منها لها الجذر نفسه، والرابع له معنى الثلاثة الأولى نفسه، ܝܩܪ ܝܩܪ ܕܝܩܪܐ ܐܫܘܐ، هذه التركيبة تعطي التشديد على الحدث، وهو أنّ عقاب الله قد تمّ تحديده. وهذا يظهر بأنّه حتّى الصفة الأخيرة للملك الأشوريّ، ܦܒܘܕ، يتمّ حرقها بالنار (ܐܫ)؛ هذه الصورة لعقاب الله بواسطة النار معروفة في الكتاب المقدّس. في عا ١: ٤ - ٢: ٥ يبعث الربّ النار لمعاقبة الشعوب، مثل دمشق وفلسطين وصور وأدوم وعمّون وموآب ويهوذا؛ بينما إرميا يستعمل ܐܫ ܕܝܩܪܐ ܕܝܩܪܐ ܕܝܩܪܐ ܐܫ للعقاب بواسطة النار في ١٧: ٢٧ و ٤٩: ٢٧. في تك ١٩: ٢٤ يُسقط يهوه النار والكبريت على سدوم وعموره، والتي هي صورة تتكرّر في حز ٣٨: ٣٣.

في آ ١٧، بدلاً من مجد الملك الأشوريّ، فإنه سيظهر "نور إسرائيل" (ܐܘܪܝܠܝܐ) "وقدوسه هو شعلة" (ܐܘܪܝܠܝܐ ܕܝܩܪܐ ܕܝܩܪܐ). النور هنا له معنى خلاصيّ يذكّر بنصّ أش ٢: ٥ حينما يدعو النبيّ بيت يعقوب للسير في نور الربّ، وبنصّ أش ٩: ١ حيث رأى الشعب السالك في الظلمات نورًا. نور إسرائيل هذا هو نار يأكل عرشه، في يوم واحد (يعني بأنّ الربّ قد قرّر، وأنّ الوقت قد انتهى). يذكّرنا أيضًا بنصّ أش ٢: ٤-٦

"في ذلك اليوم... الرب سيأتي... كنار آكلةٍ وشعلةٍ في الليل" (וַיָּבֵר יְהוָה אֵשׁ לְהִלָּהּ לַיְלָה). المصطلح לְהִלָּהּ يظهر مع אֵשׁ في نصوص مختلفة للتأكيد على فكرة "نار الرب التي تلتهب" (عد ٢١: ٨؛ قض ١٣: ٢٠؛ أي ٤١: ١٣؛ مز ٢٩: ٧؛ ٨٣: ١٥؛ ١٠٥: ١٤؛ ٣٢: ١٠٦؛ ١٨: ٤؛ ٥: ٥؛ ٢٤: ١٣؛ ٨: ٢٩؛ ٦: ٣٠؛ ٣٠: ٤٣؛ ٢: ٤٧؛ ١٤: ٦٦؛ ١٥: ٤٨؛ ٤٥: ٣؛ ٢١: ٣؛ هو ٧: ٦). يظهر الفعل בער أولاً في النصوص التي تعبر عن الظهورات الإلهية. مثلاً، العليقة التي فيها يظهر يهوه لموسى "تشتعل" (בעر) "دون أن تحترق" (בעر) "بالنار"، في خر ٣: ٢-٣. في تث ٤: ١١؛ ٥: ٢٣؛ ٩: ١٥، يتم التأكيد ثلاث مرّات بأنّ جبل حوريب، عندما كان يهوه يظهر، كان يشتعل بالنار: וַהֲרַר בְּעַר בְּאֵשׁ. وثانياً يتكرّر الفعل أيضاً للتعبير عن غضب الله. في أش ٣٠: ٢٧، في العبارة التي يظهر فيها يهوه: "إسم يهوه يأتي من بعيد وغضبه مشتعل" (בעر אפוי)، و"كنار ملتبهة" (בְּאֵשׁ אֶכְלָה)، وفي ٣٠: ٣٣ شهيق يهوه هو "كسيل من الكبريت الذي يحرق" (בערה) الأماكن التي يمرّ بها. يتم التأكيد هنا على القوّة المدمّرة لغضب الله. وثالثاً يتكرّر الفعل للتعبير عمّا يحقّق عقاب يهوه. غضبه "يشتعل" (וַיִּחַר אַפּוֹ) ضدّ الشعب المتدمّر في الصحراء، "إلتهبت نار يهوه" (וַחֲבַעְרֵם אֵשׁ יְהוָה) ضدّهم، والتهمت (וַחֲאִכַּל) نهاية المحلّة، في عد ١١: ١. في أش ١: ٣١ يظهر المصطلح في علاقة مع نار دينونة يهوه، بحيث أنّ القويّ وأعماله سيحترقون مع بعض، دون أن يستطيع احد أن يطفئه (וּבְעָרוּ שְׂנֵיהֶם יְהוָה וַאֲיִן מִכְבֵּה)؛ في أش ٩: ١٩ الذنب يحرق كالنار (כִּי-בְעָרָה בְּאֵשׁ)، ويدمّر كلّ ما ينبت^(٥٨).

وفي النهاية، في نصّ أش ١٠ سيصبح قدّوس إسرائيل شعلة تحرق وتستهلك أرزه وشجيراته الشوكية، وهذا حضور مهمّ يُظهر بأنّ الربّ لم يترك شعبه، كما كان يبدو للملك الأشوريّ في آ ١٤.

في آ ١٨ يتحوّل الكلام مرّة أخرى عن كبرياء الملك الأشوريّ الذي جاء ليدمّر، وستكون له نهاية سواءً لنفسه أم لجسده الذي سينصهر. سيصبح هذا الجسد جثّة ميتة،

(58) H. RINGGEN, "בער, bā'ār", GLATI, 1480.

كما في أش ٣٧: ٣٦. ويؤكد النبي بأن ما سيتبقى مما لم تلتهمه النار سيكون قليلاً، بحيث أن طفلاً سيستطيع أن يجمعه. في نصّ أش ١٧: ٤-٦ نجد توازياً في البنية والمحتوى في القول القضائي ضد مملكة الشمال، إسرائيل. هنا أيضاً في الافتتاحية نجد تمثيل المملكة برجل ضخم وسمين. هنا أيضاً التحذير هو بأنه سوف يصبح ضعيفاً. تليه بعد ذلك مقارنتان مأخوذتان من الحصاد لكي توضح كيف ستكون الدينونة. في النهاية، حتى نتيجة الدينونة هي أيضاً معبر عنها بواسطة المشابه بعالم الزراعة.

في آ ١٩ تشير العبارة "البقية الباقية من الأشجار" (וְשָׂרֵי יֶזֶעַ) إلى أن بعض الأشجار سوف يتم إبقاؤها، أي أن العقاب لا يأتي على كل الغابة، ولكن بعض الشجيرات ستبقى حية، وقادرة على النضوج بواسطة اللقاحات. ممكن أن تشير هذه العبارة إلى حملة سنحاريب في سنة ٧٠١ ق.م.، وإلى دمار جيشه على أبواب أورشليم، نور إسرائيل الذي يلتهم. من الواضح أنه ليست نهاية الإمبراطورية الآشورية، ولكن على الأقل أن الرجل السمين تم الانتصار عليه وأصبح ضعيفاً. أش ٣٧: ٣٦-٣٧ يشرح لنا عقاب الجيش الآشوري على أبواب أورشليم واندحار الملك سنحاريب. في أش ٣١: ٨ آشور تقع تحت رحمة سيف ليس لرجل، وإنما سيف ملاك يهوه. في أش ٣٠: ٣٠-٣٢ لدينا صورة للنار الملتهبة ضد آشور والتي يتم ضربها من قبل قضيب وبضربات العصا. الله غيور ويسهر على من ينتمي إليه، إنه نار ملتهبة في تث ٤: ٢٤ و ٩: ٣. الله

يساعد شعبه ويحمي خاصته بالقضاء على القوة العالمية التي تهددهم. في أش ٣٧: ١٨-١٩ يشير حزقيّا أثناء صلواته إلى كل ما عمل الملك الآشوري لبقية الشعوب، كيف رمى آلهتهم في النار، والتي بالحقيقة لم تكن آلهة، ولكن كانوا عمل يدي الإنسان (כִּי אֱסִמְעֵשָׁה יְדֵי-אָדָם)، ولهذا تم تدميرها. ولكن في آ ٢٠ يطلب حزقيّا تدخل الله ليحرّرهم من أيديهم لكي تعلم جميع ممالك الأرض (כָּל-מַמְלָכוֹת הָאָרֶץ) بأن الرب هو الإله الوحيد (כִּי-אֵתָהּ יְהוָה לְבַדָּה). هذه الصلاة يستجيبها الرب الذي بواسطة النبي يظهر حكمه الأخير ضد الملك الآشوري الذي شتم الرب، ورفع الصوت، والعيون المتكبرة، ضد قدّوس إسرائيل في آ ٢٣:
 וְעַל-מִי הָרִימוּתָהּ קוֹל וַחֲשָׂא מְרוֹם עֵינֶיךָ אֶל-קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל.

بهذا المعنى ١٦٦-١٩ هي الجواب المعطى من قبل النبيّ لكي يقول بأنّ الربّ يهوه لم يترك شعبه، ولكنّه يتدخّل في الوقت المناسب لكي يعاقب أعداءه ويحرّر شعبه.

ثالثاً: المقارنة بين أش ١٠: ١٩-٥ وبين نصوص من بلاد الرافدين

١. ترجمة نصّ تجلت-فلاسر الأوّل^(٥٩)

الإله آشور، السيّد العظيم، الذي يحكم كلّ الآلهة،^٢ واهب الصولجان والتاج، حامي المملكة.^٣ الإله بيل، السيّد، ملك كلّ آلهة أنوناكو،^٤ أب كلّ الآلهة، ربّ الأراضي.^٥ الإله سين، الحكيم، سيّد قرص القمر،^٦ مرفوع في البهاء.^٧ الإله شمش، قاضي السماء والأرض (وتحت الأرض)،^٨ الذي يكتشف خيانة العدو،^٩ والشرير.^{١٠} الإله أدد، البطل، الذي يضرب كالإعصار المناطق المعادية،^{١١} جبلاً وبيوتاً.^{١٢} الإله نينيب، الجبّار، قاتل المجرم والشرير،^{١٣} مكملّ نيات القلوب.^{١٤} الإلهة عشتار، رئيسة الآلهة، سيّدة الإثارة،^{١٥} منظمّة الحروب.^{١٦} آيتها الآلهة الكبيرة، حاکمة السماء والأرض،^{١٧} التي هجمها هو حرب ومصارعة.^{١٨} التي تجعل كبيرة مملكة^{١٩} تجلت-فلاسر، الأمير المحبوب،^{٢٠} المرغوب من قلوبكم، الراعي المنتبه، الذي في ملء (ثبات) قلوبكم اخترتم.^{٢١} عليه وضعتم التاج العالي، لكي يملك^{٢٢} على أرض الإله بيل، وكنتم قد انتخبتموه.^{٢٣} له أكّدتم القيادة، السيادة، والقوّة،^{٢٤} وأعلّنتم بأنّ سيادته للسيطرة،^{٢٥} يجب أن تكون قويّة، وذريّته الكهنوتيّة،^{٢٦} يجب أن يكون لها موقع في إيخرساكوركورا،^{٢٧} للأبد.

٢٨ تجلت-فلاسر، الملك القويّ،^{٢٩} ملك كلّ الكون، الذي ليس له مثل، ملك جهات (العالم) الأربع.^{٣٠} ملك كلّ الأمراء، ربّ الأرباب، القويّ، ملك الملوك.^{٣١} الكاهن المتعالي، الذي بأمر الإله شمش،^{٣٢} الصولجان الساطع أعطي، الذي حكم

(٥٩) النصّ الأصليّ لتجلت-فلاسر الأوّل باللغة الأكاديّة مكتوب على أربع إسطوانات، يحتوي كلّ منها على نسخة من النصّ. اكتشفت الإسطوانات في المعبد الكبير لأدد في مدينة آشور (قلعة الشرايط في العراق)، موجودة حالياً في متحف لندن. يعود النصّ الى سنة ١١٠٠ ق. م. ومنه أخذت فقط العمود الأوّل من الإسطوانة الأولى، الذي يحوي ٩٤ سطراً، وقد تمّ نشره لأوّل مرّة من قبل:

E.A. WALLIS BUDGE, *Annals of the King of Assyria* (The British Museum 1902) 27-38; A.K. GRAYSON, *Assyrian Rulers from 1114-859 BC* (University of Toronto press – Buffalo – London 1991) 12-14.

الشعوب. ٣٣ فاعل للإله بيل. ٣٤ الراعي الشرعي للجميع. ٣٥ الذي أعلن على كل الأمراء. ٣٦ القاضي المتعالي، الذي جيوش آشور ٣٧ قاد، الذي يجب أن يكون راعي الجهات الأربع (للعالم). ٣٨ أعلن اسمه للأبد، فاتح ٣٩ الأقاليم البعيدة في الأفاصي، ٤٠ للأمم المرتفعة والمنخفضة، في اليوم اللامع، ٤١ الذي سطوعه دمر الجهات (العالم). ٤٢ الشعلة القويّة، التي كما مطر ٤٣ الإعصار غطى الأراضي العدوّة. ٤٤ الذي بأمر الإله بيل ليس له مثل، ٤٥ كان قد انتصر على أعداء آشور. ٤٦ الإله آشور والآلهة العظيمة، الذين كانوا قد جعلوا مملكتي كبيرة، ٤٧ والذن أمنوا القوّة والجبروت كملك لي، ٤٨ أمروني بأن أوسّع حدود أراضيهم. ٤٩ قوّة جيوشهم، ٥٠ قوّة الحرب، سلّموا ليديّ. أراضي، جبال، ٥١ مدن، وممالك، أعداء آشور، ٥٢ وأنا فتحت، وأقاليمهم، ٥٣ أخضعت. مع ستين ملكاً، ٥٤ عنيّفين أنا حاربت، ٥٥ وانتصارات في حروب عليهم، ٥٦ وأنا حققت. شبيه آخر في الحرب، ٥٧ أو آخر قويّ في القتال لا يوجد. ٥٨ لأشور ألحقت أرضاً، لشعوبه ٥٩ أضفت شعوباً. حدود أرضي، ٦٠ وأنا وسّعت، وكلّ أراضيهم غزوت.

٦١ في بداية مملكتي عشرون ألف رجل ٦٢ من أرض موشكي وخمسة من ملوكهم، ٦٣ الذين لمدة خمسين سنة كانوا يملكون أراضي شمزو ٦٤ وبوروكوزو الذين دفعوا الجزية ٦٥ والضريبة لأشور سيدي، ٦٦ ولا ملك في القتال ٦٧ استطاع أن ينتصر عليهم، في قوتهم ٦٨ وثقوا وجاؤوا ليأخذوا أرض خمحو. ٦٩ بمساعدة إله آشور سيدي، ٧٠ جمعّت عرباتي وجيوشي، ٧١ لم أنظر خلفي، جبل كاشيار، ٧٢ في منطقة صعبة اجتزت. ٧٣ مع عشرين ألف محارب منهم ٧٤ وخمسة ملوكهم في أرض خوموهي ٧٥ أنا قاتلت وانتصرت عليهم. ٧٦ جثت أبطالهم ٧٧ في حرب مدمرة كالإعصار ٧٨ رميتهم. دماؤهم في الوديان ٧٩ وفي جبال عالية سفكت. ٨٠ قطعت رؤوسهم، وخارج ٨١ مدنهم، كحظة كثيرة، تراكت. ٨٢ غنيمتهم، خيراتهم، وأملاكهم ٨٣ بلا حساب أخذت. ستة آلاف ٨٤ المتبقّي من جيوشهم، الذين أمام ٨٥ جيشي، هرب ورجلي ٨٦ لحقته، أخذت، ٨٧ وكساكني بلدي حسبتهم. ٨٨ في ذلك الوقت حتّى ضدّ أرض خوموهي، التي كانت في ثورة ٨٩ والتي رفضت دفع الجزية والضريبة للإله آشور سيدي، ٩٠ أنا تقدّمت. أرض خوموهي ٩١ بالطول والعرض أنا غزوت. ٩٢ غنيمتهم، خيراتهم، وأملاكهم ٩٣ أخذت. مدنهم أحرقتها بالنار.

العناصر المشتركة مع نصّ أش ١٠: ٥-١٩

العناصر المشتركة	نصّ أش ١٠: ٥-١٩	نصّ تجلت-فلاسر الأوّل
قضييب وعصا (تاج)	יִשְׁבֵּט אֶפֶי וּמִטָּה-הוּא ٥٢	نادين حطي و آكي (سطر ١-٢)
إرسال إلى الحرب	אֲצַוְנָה אֶשְׁלַחְנֹה ٦٢	انا سيخير (سطر ٢٣)
رغبة القلب	וְלִבְבוֹ לֹא-כֵן יַחֲשֵׁב ٧٢	بييل لبيكون (سطر ١٩)
تغيير حدود الشعوب	וְאֶסִיר בְּבוֹלֹת עַמִּים ١٣٢	إيشروكوني ميصير ماطيشونو (سطر ٤٨)
بقوّة يدي	בְּכַח יָדֵי ١٣٢	انا دانايشونو (سطر ٦٨)
سلب ونهب	לְשָׁלַל שְׁלַל וְלָבוֹז בָּז ٦٢	شاللسونو بوشاشونو (سطر ٨٣، ٩٣)
النار التي تحرق	כִּיקוֹד אֵשׁ ١٦٢	أوشاصو الانيشونو (سطر ٩٤)

المقارنة بين نصوص تجلت-فلاسر الأوّل

من إحدى الأفكار الرئيسيّة التي يمكن إيجادها في نصوص بلاد الرافدين هي تلك التي بموجبها يتمّ إرسال الملك الأشوريّ إلى الحرب بأمر إلهي. يظهر لأول مرّة في كتابات شمشي-أدد الأوّل الذي يقول: "شمشي-أدد، ملك الكون، باني معبد الإله آشور، مصالح أرض ما بين دجلة والفرات، بأمر إله آشور الذي أحبّه، الذي أنو والإله إنليل قد دعيا بالاسم لعظمة الملوك الذين كانوا قبل" (٦٠).

(60) A.K. GRAYSON, *Assyrian Royal Inscription* (Wiesbaden 1972) I, 19-20.

يكّرر الفكرة نفسها أيضاً الملك توكولتي-نينورتا الأول الذي يقول: "توكولتي-نينورتا، ملك الكون، ملك قوي، ملك آشور... عندما آشور، سيدي، بأمانة اختارني لخدمته، أعطاني الصولجان لأرعى، أعطاني أيضاً القضيب لخدمتي كراعي، أمّني السلطة لقتل أعدائي وإخضاع الذين لا يخافون مني". حينما نصل إلى زمن الملك تجلت-فلاسر الأول تصبح الفكرة أكثر نضوجاً، نجد في كتاباته فكرة كونه أداة في يدي الآلهة، تأمره الآلهة بالذهاب إلى الحرب. الملك هو كراع، يعاقب الشعوب المتمردة، وله يعطى الواجب لكي يوسّع حدود الأرض التي تنتمي إلى الإله آشور. الفكرة يأخذها ويطورها أربعة ملوك آشوريين معاصرين لأشعيا، هم سبب الأزمة لإسرائيل، تجلت-فلاسر الثالث وسرجون الثاني وسنحاريب وأسرحدون. بمقارنة نصوص من كتابات هؤلاء الملوك، وخاصة نصّ تجلت-فلاسر الأول مع نصّ أش ١٠: ٥-١٩ يمكننا أن نجد عناصر مشتركة، سواءً على مستوى الفكرة التي سوف يعبر عنها، أو على مستوى المصطلحات. في أش ١٠: ٥-١٩ رأينا كيف أنّ آشور هي أداة في يدي يهوه الذي يرسل ويأمر. إنها عصا غضب يهوه، وسخطه هو عصا يبيدهم. وفي أش ٣٦: ١٠ الملك الأشوري يقول أنّ الربّ نفسه أرسلني لأذهب إلى الحرب ضدّ اورشليم"، والآن لربّما سعدت دون إرادة الأبديّ ضدّ هذا البلد لكي أدمره؟ الأبديّ قال لي: إصعد ضدّ هذا البلد ودمره". في نصّ تجلت-فلاسر الأول نجد فكرة أنّ الملك الأشوريّ مرسل إلى الحرب بأمر الإله آشور، الذي هو قائد جيش الآلهة، وأيضاً قائد الجيش الأشوريّ (كما رأينا في الجزء الأول التاريخي، بحيث أنّ البانيون الأشوريّ يمثل البلاط الملكيّ الأشوريّ على الأرض). في السطر ١-٢ يسلم الإله آشور إلى الملك الأشوريّ الصولجان "نادين حاطي"، رمز سلطته، والتاج "أكّي"، رمز ملوكيته، لكي يثبت ملكه "موكين شاروتي". في أش ١٠: ٥ الملك الأشوريّ هو قضيب (𐎗𐎗𐎗) غضب الربّ، وسخط الربّ هو عصا (𐎗𐎗𐎗) بيديه، هذه الأدوات هي أيضاً رمز السلطة للملك الأشوريّ معطى بيديه من قبل يهوه نفسه. في السطر ٢٣ تؤمّن الآلهة للملك الأشوريّ الأمر "أشاريدوتا"، السيادة "صيروتا"، والجبروت "خاردوتا"، لإرساله إلى الحرب بأمر الإله "انا سيخري" لينتصر على أعداء الإله آشور، في السطر ٤٤-٤٥، بينما في أش ١٠: ٦ الملك الأشوريّ يتم إرساله من قبل يهوه ليعاقب شعبه

الخطأ، ويتمّ التأكيد على ذلك من قبل أش ٣٦: ١٠.

الملك الأشوريّ هو ذلك الذي يكمل مشيئة الإله آشور والآلهة الأخرى (سطر ٣-١٤)؛ إرادتهم ورغبة قلبهم "بييل لبيكون" (سطر ١٩)، هي الذهاب إلى الحرب وتدمير شعوب أخرى (سطر ١٥-٢٠). هذا هو السبب الذي من أجله يهوه في أش ١٠: ٧ يغيّر تصرّفه بالنسبة إلى الملك الأشوريّ، الذي لا يفكر مثل يهوه وهو **לֹא-כֵן יִדְמָה**، ولكن في قلبه يفكر في تدمير شعوب كثيرة (**כִּי לְהַשְׁמִיד בְּ לִבּוֹ וְלְהַכְרִית גּוֹיִם לֹא מְעַט**). سبب آخر الذي من أجله يهوه يتّهم الملك الأشوريّ هو تغيير حدود الأقاليم التي كان حدّدها للشعوب في أش ١٠: ١٣ **וְאַסִּיר בְּבוּלֹת עַמִּים**، بالنسبة إلى الملك الأشوريّ فهو أمر من إله آشور والآلهة الأخرى الذين يطلبون منه أن يوسّع حدود أراضيهم "إشروكوني ميصير ماطيشونو" (سطر ٤٨). ولهذا فإنّهم يؤمّنون للملك القوّة والجبروت كملك له، "شا كيشوتا و دانانا كير انا إشخيا"، في السطر ٤٧. هذه الفكرة تتأكد أيضًا من خلال نصوص أخرى لهذا الملك، مثلًا نصّ احتلال أرض موسري قائلًا: "الإله آشور، سيّدي، أمرني باحتلال أرض موسري" (٦١). نصّ آخر لملك تجلت-فلاسر الأوّل هو المتعلّق باحتلال جبل لبنان حيث يقول: "بأمر من الآلهة (أشور)، أنا وأدد، الآلهة العظيمة، سادتي، أنا تقدّمت ضدّ جبل لبنان" (٦٢). في مكان آخر يقول: "بأمر من الإله نينورتا الذي يحبّني، أنا تقدّمت ضدّ كاردونياش. غزوات مدن دور-كوريكالزو، سير-دي-شمش، سير-دي-انونيتو، بابل، اوبيس التي على ضفة نهر دجلة، مركز العبادة الكبير لكاردونياش ومعهم قلاعهم الحصينة" (٦٣). في نصّ تجلت-فلاسر الأوّل، شعوب الأقاليم المحتلّة هم أعداء الإله آشور (سطر ٥٢)، الذين خانوا آشور ولم يعودوا يدفعون الجزية (سطر ٦٥). من وجهة النظر هذه فإنّهم جميعًا خطأ، والأكثر من ذلك هو أنّهم اعتمدوا على قواهم "انا دانانيشونو" (سطر ٦٨). في نصّ أش ١٠: ١٣ تتمّ معاقبة الملك الأشوريّ من قبل يهوه للسبب نفسه، لأنّه خان رسالته قائلًا: "بقوّة يدي عملت كلّ هذا" (**כִּי אָמַר בְּכַח יָדִי עָשִׂיתִי**).

(61) WALLIS BUDGE, *AKA*, 75.

(62) GRAYSON, *ARI* II, 26.

(63) *Idem*, 27.

العقوبة التي عملها الملوك الآشوريون تتضمن أيضاً سلب الأعداء وغنيمتهم، خيراتهم وأملاكهم، "شالاسونو بوشاشونو نامكورشونو" (سطر ٨٣، ٩٣). هذا كان السبب الذي من أجله كان يهوه قد أرسل الملك الآشوري في أش ١٠: ٦ب: *لְשָׁלַל שָׁלַל וְלָבַז וְזָבַז*. وفي النهاية، فإن مدن الأعداء الخاسرين يتم حرقها، "أوشاوا الانيشونو انا إشاتي" (سطر ٩٤). بينما في أش ١٠: ١٧ سيصبح نور إسرائيل ناراً وقدوسه لهيباً يحرق الملك الآشوري: *וְשִׁמְרוּ וְהָיָה אֹרֶן-יִשְׂרָאֵל לְאֵשׁ וְקָדְשׁוֹ לְלֶהָבָה וּבְעֵרָה וְאָכְלָה שִׁיתוּ* .

٢. إشارات إلى نصوص الملوك في فترة أشعيا

فكرة المرسل إلى الحرب بأمر إلهي نجدها في نصوص ملوك معاصرين لزمان أشعيا، بحيث أنّ حتى الحرب بأمر من الآلهة هي رمز غضبهم، لأنّ البشر ارتكبوا خطيئة، هم خطأ، ولهذا يستحقون عقاباً يتم بواسطة الملك الآشوري^(٦٤). إحدى الخطايا المرتكبة من قبل الشعوب العدوّة هي عدم احترام القسم المعمول للآلهة، والذي يستحقّ عقوبة إلهية^(٦٥)، ونسيان قوّة الإله آشور، والوثوق بقواهم، "دانان آشور بيليا إمشيم لإطاكيل انا إموق رمانوشو"^(٦٦). الملك تجلت-فلاسر الثالث يقول بأنّ آشور سيّده دعمه بجلالة وقوّة، "لتي و داناني"، ليقاتل ضدّ الأعداء^(٦٧). ويقول أيضاً بأنّه وضع نير آشور، "نيري آشور"، على الأعداء الخاسرين.

سرجون الثاني يقاتل ضدّ أورسا، ذلك الذي لم يطع أمر الإله آشور والإله مردوخ، "لا نصير زيكير آشور مردوخ"، وخلف المرسوم الصارم للإله شمش، قاضي الملوك، سنة بعد سنة دون استثناء، "شا شمش ديتّر كلّ إلاني زيكر شو كبتو لا ناصروما شاطيشام شمش لا إيكي إيتيقيقو أوصورتاشو". في ذلك الوقت عاقب أورزانا، الملك الذي حكم لأنّه لم يحترم مرسوم الإله آشور، "زيكير آشور لا إشهوتوما"^(٦٨). ويعلن بأنّ الإله آشور

(64) K. VAN DER TOORN, *Sin and Saction* (Assen, Netherlands 1985), 56.

(65) B. ODED, *War, Peace and Empire. Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions* (Wiesbaden 1992), 121.

(66) F.M. FALES, *Assyrian Royal Inscription: New Horizons* (Roma 1981), 177.

(67) P. ROST, *Die Keilschrifttexte Tiglat-Pileser III* (Leipzig 1893), 12.

(68) F. THUREAN-DANGIN, *Testi Cuneiforme di Louvre. Sargon II* (Paris 1912), 16.

يسحق حكام كل العالم في غضبه المشتعل، "دندنو شا انا اوزات تيكيمتيشو" (٦٩).
لدينا هنا الفكرة نفسها في أش ١٠: ٥ بحيث أنّ الملك الأشوريّ هو أداة غضب يهوه
ليعاقب شعبه الخاطيء، יִשְׁבַּח אֱלֹהֵי וּמַטְהָרֵהוּא בַיָּדָם זְלֵמִי.

يشرح الملك سنحاريب سبب دمار بابل (في سنة ٦٨٩ ق. م.) والذي كان لتهدئة
قلب الإله آشور، سيّده، الذي يجب أن تصبح القوى والشعوب خاضعة له: "انا نخر
بايليّ إشبوروني أنا نوحى ليبي آشور بيليا تنيّتي دتوتيشو نيشي شمش دللي". يأخذ
أملاك الشعوب الخاطئة وخيراتها بمساعدة الآلهة (٧٠).

يوكّد نبونيدوس بأنّ سنحاريب دمّر بابل وحمل صنم مردوخ إلى آشور، فعل ذلك
كنتيجة غضب الإله، لكي يهدّي قلب الإله آشور (٧١).

بينما الملك أسرحدون يفسّر دمار بابل كنتيجة شرّ الشعب البابليّ في ما يخصّ
الآلهة. الشعب كان قد ترك آلهته وكان قد احتقرها. بسبب ذلك كان الإله مردوخ
غاضباً ضدّهم، وقلبه كان ساخطاً. وفي غضبه كان قد قرّر هجر المدينة وتركها.
للسبب نفسه كان يهوه ساخطاً ضدّ شعبه الذي كان يتبع آلهة أخرى مبتعداً عن إلهه
الحقيقيّ، ولهذا فإنّه يدعوه في أش ١٠: ٦ "شعباً دنساً" (בְּנֵי חַנְנִי) و"شعباً تمرّدياً"
(לֹאם לַבְּרָחִי). من جهة أخرى، فإنّ البابليّين نفسهم يفسّرون قتل سنحاريب من قبل ابنه
كانتقام للإله مردوخ الذي كان سنحاريب قد حمل تمثاله إلى آشور.

أسرحدون كان له الأمر ليحارب ضدّ كلّ بلد يرتكب جرائم بحقّ الإله آشور،
"مات انا آشور إهطو أوما إرويتي يواشي". أخذ رخصة لكي يهجر ويعيد الإسكان
في أش ١٠: ٦ هو גְּשֻׁלָּהּ שְׁלָלָהּ וְגָבַהּ בָּא، لكي يوسّع حدود آشور، "أشور اب إلاني
شودو شوشوبو ميصير مات آشور روبش إومالاً قاتوا"، الذي في أش ١٠: ١٣ هو
וְאַסִּיר בְּבוּלַח זְלֵמִים. وتدمير كلّ الذين ارتكبوا أعمالاً شرّيرة واحتقروا الإله آشور، "انا

(69) W. MAYER, "Sargons Feldzug gegen Uratu", *MDOG* 115 (1983), 78.

(70) D.D. LUCKENBILL, *The Annals of Sennacherib* (OIP II; Chicago 1924), 83, 138.

(71) *ANET* 309.

رَسَاب نكيري، نانأشور إحطو أوقليلو إشييتي" (٧٢)، بحيث أنه في أش ١٠ : ١١ يحتقر الملك الأشوري آلهة كل الممالك المحتلة، ومن ضمنها أيضًا السامرة، ويتحدى في النهاية يهوه معتقدًا بأنه يستطيع أن يعمل في أورشليم أيضًا كما فعل في ممالك الآلهة، כַּאֲשֶׁר מְצַאָה יְרִי לְמַמְלַכַת הָאֱלִיל.

رابعًا: النصّ في سياقه: صورة يهوه وأشور التي يقدمها النصّ

البيئة التاريخية التي عاش فيها أشعيا النبي تُظهر كيف أنّ الفترة ما بين النصف الثاني من القرن الثامن ق. م. والنصف الثاني للقرن السابع ق. م.، كانت مهمّة جدًّا في تاريخ بلاد الرافدين والتاريخ الكتابي. نستطيع أن نرى هذه الفترة من وجهة نظر لاهوتية، مقسّمة إلى فترتين مهمّتين: هي فترة تنامي قوّة مملكة آشور وتوسّعها وفرض سيطرتها على العالم ومن ثمّ تبعها فترة ضعف المملكة الآشورية وفقدان سيطرتها.

تبدأ الفترة الأولى في فترة حكم الملك تجلت-فلاسر الثالث وخلفائه، بحيث يبدأ تنظيم الإمبراطورية الآشورية، والتي تؤدّي إلى احتلال الممالك القريبة. في النهاية استطاع هؤلاء الملوك الآشوريون توحيد كلّ منطقة الشرق الأوسط القديم لأول مرّة في التاريخ من خلال سلسلة مستمّرة من الغزوات والحروب. في هذه الفترة تصبح آشور القوّة الوحيدة العالميّة؛ إنّها هي سيّدة العالم.

بالنسبة إلى أشعيا، بعد سقوط السامرة، حاليًا فقط يهوذا، فإنّها فترة عقاب الله، بسبب الخطايا المرتكبة. آشور هي الأداة التي من خلالها الله يتصرّف لكي يعاقب شعبه. أشعيا الذي يعيش في هذه الفترة يعكس هذه الفكرة في نصوص عدّة، وإحداها هو نصّ أش ١٠ : ٥-٧. في الآيات ٥-٧ نفهم بأنّ آشور هي أداة غضب في يدي الربّ، يستطيع أن يرسلها ويأمرها ضدّ شعب دنس ومتمرّد. هذا الشعب الذي كان أمينًا ترك الله، وتدّنس مثل المرأة التي تخون زوجها وتتبع رجلاً آخر، ولهذا فإنّها تستحقّ بأن تعاقب من خلال شعب غريب. إذا المهمّة المعطاة لأشور هي معاقبة الشعب، سحقه ونهبه. هذه الفكرة يتمّ التأكيد عليها في أش ٣٦ : ١٠، بحيث أنّ النبي يضعها في

(72) R. BORGER, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien* (Graz 1956), 46, 98, 104.

فم الملك الأشوريّ الذي يقول: "لربّما تقدّمت ضدّ هذا البلد لتدميره دون إرادة الربّ؟ الربّ قال لي: تقدم ضدّ هذا البلد ودمره".

من وجهة نظر الملك الأشوريّ، وفي الكتابات الملوكتية، فهو يعتقد بأنّه أداة في يدي الآلهة الأشوريّة. يؤكّد بأنّه مرسل إلى الحرب بأمر من الآلهة لكي يعاقب الشعوب العدوّة التي تمردت ضدّ الإمبراطوريّة الأشوريّة، ووثقوا بقواهم، ولهذا فهم من وجهة نظره خطأة. من جهة أخرى، بحسب إرادة الآلهة نفسها، فإنّ الملك الأشوريّ يجب أن يوسّع الإقليم الأشوريّ الذي ينتمي إلى الإله آشور، ولهذا كان يجب عليه أن يحتلّ مدن الأعداء وإلحاقها بأرض آشور. إرادة الآلهة "ليبي إلاني" كان لها دور مهمّ في بداية حكم الملك، خاصّة فيما إذا حكم هذا الملك ضدّ إرادة الآلهة "كي لايبي إلاني"، فإنّه كان يعاقب. في حكمة أحيقار، هذه الإرادة يتمّ التعبير عنها أيضًا بالمصطلح *lil* كما مثلاً "إرادة القلب" تعني الانتباه لمشئته الآلهة^(٧٣).

الفترة الثانية هي المنتصف الثاني للقرن السابع ق.م.، عندما تبدأ تضعف قوّة مملكة آشور، بالنسبة إلى أشعيا هي فترة عقاب آشور من قبل يهوه لأنّها خانت رسالتها وذهبت أبعد من الواجب المعهود إليها. سوف يعاقب الربّ أيضًا الملك الأشوريّ لأنّه خان رسالته، وأنّه في قلبه يفكر بشكل مختلف عن يهوه. في آ ٨-١١ و ١٣-١٤ يُظهر النبيّ كبرياء الملك الأشوريّ من خلال خطابه، والذي فيه تظهر عناصر مختلفة مشتركة مع نصوص بلاد الرافدين. الجملة التي يقولها الملك الأشوريّ في آ ٨، "لربّما رؤسائي ليسوا جميعاً ملوكاً؟"، نجدها أيضًا في نصّ تجلت-فلاسر الأوّل في السطر ٣٠ حيث يقول: "شار كلّ ملكي"، "ملوك هم كلّ رؤسائي". في آ ٩ كلّ المدن المسيطر عليها نجدها في نصوص بلاد الرافدين.

الملك الأشوريّ يقول في كبريائه: "كما أنّ يدي استطاعت أن تضرب شعوبًا كثيرةً، هكذا أيضًا سأستطيع أن أعمل في أورشليم"؛ على هذا الكبرياء يجاوب الربّ في آ ١٢، والذي يرتبط بنصّ أش ١٤: ٢٤-٢٧ بحيث أنّ يد الربّ ستضرب كبرياء الملك الأشوريّ وستكمل عملها على كلّ الارض. هذا الكبرياء الذي رأيناه وجدناه أيضًا في

نصوص من بلاد الرافدين في الكتابات الملوكية عندما كان الملوك الآشوريين يعلنون الحرب بأمر إلهي. من وجهة نظر الملك الآشوري، فإن الحرب كانت واحداً من أهم الواجبات السامية للملك الآشوري الذي يعتبر رسول الآلهة، الذي يستلم الأمر من الآلهة لكي يبدأ بحملات الحروب.

في الفكر الآشوري القديم تكون الحرب شرعية فقط إذا كانت حسب مشيئة الآلهة، إذ كان يعبر عنها بالعبارة "انا سيكير/انا قبييت". الإمبراطورية الآشورية هي شرعية كونها نتيجة لسلسلة طويلة من "الحروب الشرعية"^(٧٤). أثناء حملة الملك الآشوري سنحاريب في سنة ٧٠١ ق. م، ضدّ أورشليم، في وقت الملك حزقيا، كانت كل المنطقة المجاورة خاضعة ومدمرة من قبل الملوك الآشوريين، فقط أورشليم كانت قد سلمت بفضل الجزية الضخمة التي كان عليها دفعها. التصادم بين الإمبراطورية الكبيرة في هذه الفترة وعمل الله هو واحد من المواضيع المهمة التي يعود دائماً أشعيا. يظهر واضحاً من خلال نصّ أش ١٠: ٥-١٩ والذي يعود إلى هذه الفترة بالذات بأن مركز اهتمام يهوه هو صهيون. لخلاص صهيون يجب سحق آشور "على جبال يهوه".

الوضع السياسي، إذاً، وأهميته التي تتكرر في أوقات دائماً جديدة هي أساس بعض الأقوال، توضع لخدمة الرسالة الدينية، والتي لا يتعب أشعيا في إعلانها. ولهذا السبب فإنه يمكننا أن نجد بعض التأثيرات في التأليف ضدّ آشور في بعض النصوص. هذا هو المبدأ الأساسي لقوة الإمبراطورية الآشورية بحسب أشعيا، عندما تطيع ذلك الذي يرسلها ويأمرها لكي تكمل مهمتها. إذن صورة آشور التي تظهر في هذا النص هي: "آشور هي فقط أداة بيدي يهوه، هو السيد الحقيقي للعالم، ومن خلال هذه الأداة يتدخل في تاريخ شعبه، وفي الوقت نفسه يمجد ذاته في العالم".

في الشرق القديم كانت الفكرة السائدة أثناء القيام بحروب وغزوات هي أنّ الملك ينفذ أمر الآلهة الغاضبة على الشعوب التي أهملت واجباتها تجاه الآلهة، أي كانت

(74) B. ODED, "The command of the God as a Reason for Going to War in the Assyrian Royal Inscriptions", *Eph'al, Ah, Assyria ... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography presented to Hayim Tadmor* (ed. M. Cocan) (Jerusalem 1991), 229.

شعوبًا خاطئة. لذلك نجد سنحاريب يطبّق هذه الفكرة لكي يبرّر حملته ضدّ يهوذا، مؤكّدًا بأنّه استلم أمرًا من يهوه الذي يطلب منه أن يدمّر المملكة (أش ٣٦ : ١٠). وفي أش ١٠ : ١٩-٥ يصف النبيّ آشور كأداة دينونة، قضيب أو عصا بيدي يهوه. هذا هو اللاهوت الذي ظهر في وقت ضعف إسرائيل، والذي يؤكّد على أنّ يهوه أراد أن يبعث الأعداء ضدّ شعبه غير الأمين. هذه الفكرة نجدها أيضًا في التاريخ الاشتراعيّ في مل ١٨-١٩. في الشكل نفسه أيضًا يعلن إرميا بأنّ يهوه عهد السيطرة على العالم إلى الملك نبوخذنصر خادمه (أنظر إر ٢٧ : ٥-٧). وأشعيا الثاني يرى في قورش ملك الفرس، الذي يحتلّ ممالك ميديا، وليديا وبابل، "المسيح" المدعوّ من قبل يهوه لشعبه إسرائيل ولكي يرفعه أمام شعوب الأرض (أنظر أش ٤٥ : ١-٣).

الخاتمة

منذ بداية الألف الثالث ق.م. كان الملوك يعلنون بأنّهم مرسلون من قبل الآلهة لكي يشنّوا الحرب، كما في نصوص الكتابات الملوكيّة للملوك الأشوريّين. في الكتاب المقدّس (العهد القديم) نجد الفكرة نفسها، سواءً الملك الأشوريّ وسواءً ملك إسرائيل، همّا مُرسلان من قبل الله لشنّ الحرب ضدّ الخاطئين. وكذلك في تاريخ العالم وتاريخ الكنيسة، إلى الفترة المعاصرة والحرب ضدّ الإرهاب في بداية الألف الثالث الميلاديّ، فإنّ رؤساء العالم اليوم يعلنون أيضًا حروبهم بأمر إلهيّ وبركة إلهيّة.

إنطلاقًا من هذه الفكرة ينشأ السؤال: من هو المسؤول الحقيقيّ عن الحرب؟ الآلهة أم الله، أم الإنسان؟ بحسب نصّ أش ١٠ : ١٩-٥ فإنّ يهوه هو الذي يبعث آشور لكي يعاقب شعبه الخاطيء. وبحسب نصوص بلاد الرافدين الأشوريّة، فإنّ الملك الأشوريّ كان يُرسل إلى الحرب بأمر من الإله آشور. بمقارنة هاتين الفكرتين، الكتابيّة وتلك التي من بلاد الرافدين، أردت أن أكتشف المعنى الدينيّ لقوّة آشور، إحدى القوى الكبيرة في العالم القديم. هذه القوّة الكبيرة، بحسب النبيّ أشعيا، لا تتصرّف حسب مشيئة يهوه، ولكنها تريد أن تصبح سيّدة العالم بأخذ مكان سيّد العالم الحقيقيّ. في افتخارها تتحدّى يهوه لأنّه كما استطاع أن يدمّر الشعوب الأخرى وآلهتها، هكذا أيضًا سيستطيع

أن يعمل بأورشليم وبتمثيلها، واضعاً الله في مستوى الأصنام نفسها. ولهذا فإنّ يهوه يقرّر أن يتدخل لكي يعاقب آشور ويخلص هو بنفسه شعبه بعد أن يكمل كلّ عمله على جبل صهيون وأورشليم.

على ضوء هذا النقاش ومن خلال المقارنة التي عملناها مع نصوص بلاد الرافدين الآشورية نستطيع أن نكتشف كيف يفكر آشور. الفكرة التي تتكرّر في نصوص من الكتابات الملوكية الآشورية، وفي نصوص كتابية، هي بأنّ الحرب لها معنى ديني. الحرب بحسب نصوص بلاد الرافدين هي شرعية إذا كانت بأمر من الآلهة، ومن جهة أخرى، في الكتاب المقدّس يمكن الحرب أن تنجح إذا كانت بحسب مشيئة يهوه. الملك الآشوريّ، بحسب أشعيا، هو أداة بيدي يهوه، الذي يرسله في مهمّة لكي يعاقب الخاطئين، وفي الوقت نفسه الملك الآشوريّ، بحسب نصوص بلاد الرافدين، هو أداة بيدي الإله آشور ليكمل أمراً إلهياً ويحارب ضدّ الأعداء الخاطئين.

إذاً تظهر في أشعيا آشور بحالتين: الأولى هي أداة بها يهوه يريد معاقبة شعبه الخاطي، ومن ثمّ بعد أن تكمل هذا الواجب تتمّ معاقبتها هي أيضاً لأنّها خانت رسالتها. هذا هو المعنى الدينيّ لقوّة الإمبراطورية الآشورية سواء بحسب نصّ أشعيا، التي هي أداة بيدي يهوه، سواء بحسب نصوص بلاد الرافدين الآشورية والتي هي أداة بيدي الإله آشور. ليست رسالتها من قبل يهوه تدمير الشعوب، ولكن أن تعاقبها على خطيئتها، وتجعلها تعترف بذنوبها وبخطيئتها، وترجع إلى إلهها وخالقها ومخلصها، يهوه. نفهم في الختام بأنّ يهوه هو سيّد التاريخ وإله كلّ الشعوب، وعلى إسرائيل أن تطيعه وتعرّف الشعوب باسمه.

المختصرات

ABC	Assyrian and Babylonian Chronicles
AKA	Annals of the King of Assyria
AnOr	Analecta Orientalia
ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament
ARI	Assyrian Royal Inscription
BDHAOT	Bilingual Dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament
Bib	Biblica
CBQ	Catholic Biblia Quartely
CE	Cahiers Evangile
CEI	Edizione della Bibbia a cura della Conferenza Episcopale Italiana
DTAT	Dizionario Teologico dell'Antico Testamento
EDB	Edizione Devoniene Bologna
EIP	Edizione Italiana della Bibbia delle Paoline
GLAT	Grande Lessico dell'Antico Testamento
HELOT	A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament
IOS	Israel Oriental Studies
ITC	International Theological Commentary
JAOS	Journal of America Orient Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JThS	Journal of Theological Studies
MAOG	Mittediluogen der Altorientalischen Gesellschrift
NCBC	New Central Bible Commentary
OIP	Oriental Institute Publications
OTL	Old Testament Library
RAVA	Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie

SBL.DS	Society of Biblical Literature. Dissertatation Series
SSN	Studia Semitica Neerlandica
StBib	Studia Biblica
SubBib	Subsidia Biblica
TDOT	Theological Dictionary of the Old Testament
TLOT	Theological Lexicon of the Old Testament
TM	Testo Masoretico
WBC	Word Biblical Commentary

المراجع

- BAUMAGARTNER, W. – KOELHER, L. (ed.), *A Bilingual Dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament*. English and German (Leiden 1998).
- BLINKINSOPP, J., *Storia della Profezia in Israele* (Riveduta e aumentata) (Brescia 1997).
- BORGER, R., “*Babylonisch-Assyrische Lesestücke*”, *AnOr* 54 (Roma 1994) 1-50.
- , *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien* (Graz 1956).
- BOTTERWECK, J. – RINGGREN, H. (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart 1970-) I-X; tr. ingl. *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids 1977-) I-XII; tr. it. *Grande Lessico dell’Antico Testamento* (Brescia 1988-) I-IV.
- BROWN, F. – DRIVER, S. R. – BRIGGS, C.A. (ed.), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (USA 1979).
- BRUEGGEMANN, W., *Isaiah 1-39* (Westminster Bible Companion; Louisville, KY 1998).
- COGAN, M., *Imperialism and Religion*. Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E. (Missoula 1974).
- CHILDS, B.S., *Isaiah* (OTL; Luoisville, KY 2001).
- , “Isaiah and Assyrian Crisis”, *SBT* (1967) 11-127.

- CLEMENTS, R.E., "Isaiah and the Deliverance of Jerusalem: A Study of the Interpretation of Prophecy in the Old Testament", *JSOT* 013 (1980) 9-51.
- CLIFFORD, R.J., "The Use of Hoy in the Prophets", *CBQ* 28 (1966) 458-464.
- VAN DRIEL, G., *The Cult of Aššur* (Assen 1969).
- DRIVER, G., "Isaiah 1-39", *JThS* 34 (1933) 36-57.
- ELLIGER, K. – RUDOLPH, W.(ed), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart 1967-1997).
- ERICH, E. – BRUNO M. (ed.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* (Berlin 1980) I-VI.
- FALES, F.M., *Le Lettere dalla corte Assira*. Traduzione e Commento (Venezia 1992).
- , *Assyrian Royal Inscription: New Horizons* (Roma 1981).
- FULLERTON, K., "The Problem of Isaiah, chapter 10", *AJSL* 34 (1917/1918) 170-184.
- GERSTENBERGER, E., "The Woe-Oracles of the Prophets", *JBL* 81 (1962) 249-263.
- GIANTO, A., "Mood and Modality in Classical Hebrew", *IOS* 18 (1998) 187-191.
- GITAY, Y., "Isaiah and his Audience: The Structure and Meaning of Isaiah 1-12", *SSN* 030 (1991) 191-211.
- GRAY, G.B., *The Book of Isaiah I*. Critical and Exegetical Commentary (Edinburgh 1912).
- GRAYSON, A.K., *Assyrian Royal Inscription* (Wiesbaden 1972) I-II.
- , *Assyrian and Babylonian Chronicles* (Locust Valley, NY 1975).
- , *Assyrian Rulers of the III and II millennia BC to 1115 BC* (University of Toronto press – Buffalo – London 1987).
- , *Assyrian Rulers from 1114-859 BC* (University of Toronto press – Buffalo – London 1991).
- , *Rulers of Babylonia from the II Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination 1157-612 BC* (University of Toronto press – Buffalo – London 1995).

- HARDMEIER, C., *Texttheorie und bibliche Exegese. Zur rethorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie* (München 1978).
- HOLLOWAY, S.W., *Aššur is King! Aššur is King! Religion in Exercise of Power in the Neo - Assyrian Empire* (Leiden 2002).
- HROUDA B., *Mesopotamien* (München 1997).
- IRVINE, S.A., *Isaiah. The Eight-Century Prophet. His Times and his Prophecy* (Nashville, Abingdon 1987).
- , “Isaiah, Ahaz, and the Syro-Ephraimite Crisis”, *SBL. DS 123* (1990) 251-271.
- JENNI, E. – Westermann, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (München 1971) I-II; tr.ingl. *Theological Lexicon of the Old Testament* (Peabody 1997) I-III; tr.it. *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento* (Torino, 1982) I-II.
- JOHON, P. – MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBib 14/1-2; Roma 32000) I-II.
- KAISER, O., *Isaia 1-12. Traduzione e Commento* (Paidea 17; Brescia 1998).
- KISSANE, E.J., *The Book of Isaiah: translated from a Critically Revised, Hebrew text with Commentary* (Dublin 1960).
- KURT, B. – DIETRICH, M. (ed.), *Alter Orient und Altes Testament* (Germany 1988).
- LEICK, G. (ed.), *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology* (London – NY 1991).
- LISOWSKY, G. (ed.), *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament* (Stuttgart 1993).
- LIVERANI, M., *Antico Oriente. Storia, Società ed Economia* (Bari 2003).
- LUCKENBILL, D.D., *The Annals of Sennacherib* (OIP II; Chicago 1924).
- MACHINIST, P., “Assyria and its Image in the First Isaiah”, *JAOS* 103 (1983) 719-737.
- MARIA, A., *Isaiae 1-39* (CE 23; Paris 1978).

- MAYER, W., "Sargons Feldzug gegen Uratu", *MDOG* 115 (1983) 78-79.
- MONTAGNINI, F., *Isaia I-39. L'occhio del profeta sugli eventi della storia* (Brescia 1990).
- NIDITCH, S., "The Composition of Isaiah 1", *Bib* 61 (1980) 516-518.
- ODED, B., "The Command of the God" as a Reason for Going to War in the Assyrian Royal Inscriptions", *Eph'al, Ah, Assyria ...Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography presented to Hayim Tadmor* (ed. M. Cocan) (Jerusalem 1991).
- , *War, Peace and Empire. Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions* (Wiesbaden 1992).
- , "Ahaz's Appeal to Tiglat-Pileser III in the Context of the Assyrian Policy of Expansion", *Studies in the Archeology and History of Ancient Israel* (ed. M. HELTZER – A. SEGAL – D. KAUFMAN) (Haifa 1993).
- PENNA, A., *Isaia* (Marietti; Torino – Roma 1958).
- PRITCHARD, J.B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton 1969).
- VON RAD, G., *Old Testament Theology* (Edinburgh 1962) I-II.
- RAHLES, A. (ed.), *Septuaginta* (Stuttgart 1984) I-II.
- REYMOND, P., *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques* (Paris 1991); tr.it. J.A. SOGGIN et al. (ed.), *Dizionario di ebraico e aramaico biblici* (Roma 1995).
- ROST, P., *Die Keilschrifttexte Tiglat-Pileser III* (Leipzig 1893).
- SEITZ, C.R., *Isaiah 1-39. Interpretation* (Louisville, KY 1993).
- SIMIAN-YOFRE, H., *Metodologia dell'Antico Testamento* (EDB 25; Bologna 2002).
- , *Sofferenza dell'uomo e silenzio di Dio, nell'AT e nella Letteratura del Vicino Oriente Antico* (StBib 2; Roma 2005).
- SKEHAN, P.W., "A Note on Is 10,11b-12a", *CBQ* 14 (1952) 236.
- VON SODEN W., *Akkadisches Handwörterbuch* (Wiesbaden 1965-1981) I-III.

- SOGGIN, J.A., *Storia d'Israele*. Introduzione alla storia d'Israele e Giuda dalle origini alla rivolta di Bar Kochbà (Brescia 2002).
- TADMOR, H., *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria* (Jerusalem 1994).
- THE PESHIṬTA INSTITUTE (ed.), *The Old Testament in Syriac* (Leiden 1972-).
- THUREAN-DANGIN, F., *Testi Cuneiforme di Louvre. Sargon II* (Paris 1912).
- VAN DER TOORN, K., *Sin and Sanction* (Assen, Netherlands 1985).
- VATTIONI, F. (ed.), *Bibbia Sacra della CEI* (Bologna 1971).
- VOLGATA, *Biblia sacra iuxta latinam Volgatam versionem ad codicum fidem* (Urbe; Romae 1926-1995) I-XVIII.
- WALLIS BUDGE, E.A., *Annals of the King of Assyria* (The British Museum 1902).
- WATT, J., *Isaiah 1-33* (BWC 24; Waco 1985).
- WESTERMANN, C., *Basic Forms of Prophetic Speech* (Philadelphia 1977).
- WHEDBEE, J.W., *Isaiah and Wisdom* (Abingdon Press, Nashville 1971).
- WIDYAPRANAWA, S.H., *Isaiah 1-39. The Lord is Savoir, Faith in National Crisis* (ITC; Handsel press, Edinburgh 1990).

أشعيا ١١: ١-٩

"وَيَخْرُجُ عُصْنٌ مِنْ جَذَعِ يَسَى . . ."

الأب سمير بشارة اليسوعي

يُعتَبَرُ نَصُّ أش ١: ١-١١ من أبرز النصوص "المسيحانية". إطاره التاريخي واضح: نحن في زمن انتظار مجيء مُخَلَّصٍ يُحَرِّرُ إسرائيل من نير الاحتلال الأشوري (قرن ٨ ق. م). يتألف النشيد من خمسة أقسام تتعاقب حسب ديناميكية لاهوتية:

- أ- "هوية" المسيح (آ ١)؛
- ب- "دعوة" المسيح (آ ٢-٣)؛
- ج- "رسالة" المسيح (٣ ب-٥)؛
- د- "السلام الشامل" (آ ٦-٨)؛
- هـ- "الخلق الجديد" (آ ٩).

سنعالج - في إطار هذه المحاضرة - كل قسم تدريجيًا، ونهني بطرح بعض التساؤلات.

أ- "هوية" المسيح

"وَيَخْرُجُ عُصْنٌ مِنْ جَذَعِ يَسَى، وَيَنْمِي فَرْعٌ مِنْ أُصُولِهِ" (١).

تتبع بنية هذه الآية الافتتاحية تَوازياً متناوباً يتمحور حول كلمة مركزية:

		وَيَخْرُجُ	
		عُصْنٌ	
	مِنْ جَذَعِ		
يَسَى			
	مِنْ أُصُولِهِ		
	وَيَنْمِي	فَرْعٌ	

إنَّ "يَسَى" هو أبو داود وِجَدَّ جَمِيعِ مُلُوكِ يَهُودَا: يَرِدُ اسْمُ "يَسَى" ٥٠ مرَّةً في الكتاب المقدَّس، مِنْهَا ٤٠ مرَّةً بِصِفَتِهِ "أَبُ لِدَاوُدَ"...: عَلَى الْمَسِيحِ الْمُتَنَزَّرِ أَنْ يَكُونَ مَلِكًا إِذَا، وَمِنْ سُلَالَةِ دَاوُدَ "بَنِ يَسَى" !

ب- "دعوة" المسيح

"وَيَحِلُّ عَلَيْهِ رُوحُ الرَّبِّ

رُوحُ الْحِكْمَةِ وَالْفَهْمِ

رُوحُ الْمَشُورَةِ وَالْقُوَّةِ

رُوحُ الْمَعْرِفَةِ وَالتَّقْوَى

وَيُوحَى لَهُ مَخَافَةُ الرَّبِّ" (٢-١٣).

يَفْتَتِحُ هَذَا الْقِسْمَ وَيُخْتَمُهُ فِعْلَانِ مُرْتَبِطَانِ بِعَمَلِ الرُّوحِ: "يَحِلُّ عَلَيْهِ" - "يُوحَى لَهُ".

لَا يَتَمَيَّزُ الْمَلِكُ بِأَيِّ عَمَلٍ أَوْ نَشَاطٍ ("حَلَّ عَلَيْهِ"؛ "أُوحِيَ لَهُ")، بَلْ هُوَ فِي حَالَةٍ

اسْتِسْلَامٍ كَلْمِي.

لَيْسَتْ الدَّعْوَةُ هُنَا بِمِثَابَةِ "وِظِيفَةٍ" أَوْ "عَمَلٍ إِرَادِيٍّ"، بَلْ "وَضَعٌ دَاخِلِيٌّ" يَتَجَاوَبُ فِيهِ

الْمَلِكُ مَعَ نِدَاءٍ خَاصٍّ هُوَ: "الْوَلَاءُ" وَ"الْخُضُوعُ" لِمَوَاهِبِ الرُّوحِ.

يَتَفَرَّعُ الرُّوحُ إِلَى سَبْعِ "مَوَاهِبٍ" (حَسَبِ التَّرْجُمَةِ السَّبْعِينِيَّةِ) - تَتَوَزَّعُ بِشَكْلِ ثُنَائِيٍّ

- وَتُجَهَّزُ الْمَلِكُ لِتَوَلَّى مَسْئُولِيَّتَهُ عَلَى أَكْمَلِ وَجْهِ: رُوحُ "الْحِكْمَةِ وَالْفَهْمِ"، رُوحُ

"الْمَشُورَةِ وَالْقُوَّةِ"، رُوحُ "الْمَعْرِفَةِ وَالتَّقْوَى"، وَ"مَخَافَةُ" الرَّبِّ. بِحَسَبِ التَّقْلِيدِ الرَّبَّانِيِّ:

- "الْحِكْمَةُ وَالْفَهْمُ" يُجَهَّزَانِ الْمَلِكَ ذَهْنِيًّا:

الْحِكْمَةُ: هِيَ التَّصَرُّفُ الْحَسَنُ بِحَسَبِ مَشِيئَةِ اللَّهِ؛ وَالْفَهْمُ: هُوَ التَّمْيِيزُ الدَّاخِلِيُّ فِي

سَبِيلِ الْحَقِّ.

- "الْمَشُورَةُ وَالْقُوَّةُ" يُجَهَّزَانِ الْمَلِكَ إِدَارِيًّا:

الْمَشُورَةُ: هِيَ فِي حُسْنِ الْإِدَارَةِ وَالْقِيَامِ بِالْمَشَارِيعِ الصَّالِحَةِ؛ وَالْقُوَّةُ: هِيَ فِي الطَّاقَةِ

وَالزَّخْمِ اللَّذِينَ يُسَهِّلَانِ التَّنْفِيزَ.

- "المعرفة والتقوى" يُجهّزان المَلِكَ روحياً:

المعرفة: هي في مَحَبَّةِ اللَّهِ والطَّاعَةِ له؛ والتَّقْوَى: هي في الصِّدْقِ الداخليِّ والأمانةِ لله

- تَحْتُمُ هذه المَوَاهِبُ "المَخَافَةَ": وهي الوَرَعُ الإلهيِّ والثِّقَّةُ بالله.

غَنِيٌّ بِكُلِّ هذه المَوَاهِبِ، يَسْتَطِيعُ المَلِكُ أن يَقومَ بِرِسالَتِهِ أَحسَنَ قِيام.

ج- "رسالة" المسيح

ولا يَحْكُمُ بِحَسَبِ سَمَاعِ أُذُنِيهِ	"فلا يَقْضِي بِحَسَبِ رُؤْيَةِ عَيْنِيهِ
وَيَحْكُمُ لِإِنْسِي الأَرْضِ بِالاستِقامَةِ	بل يَقْضِي لِلضُّعْفَاءِ بِالْبِرِّ
وَيُمِيتُ الشَّرِيرَ بِنَفْسِ شَفَتِيهِ.	وَيَضْرِبُ الأَرْضَ بِقَضِيْبِ فَمِهِ
والأمانةُ حِزَامُ حَصْرِهِ" (٣ب-٥).	ويكونُ البِرُّ حِزَامَ حَقْوِيهِ

تَتَضَمَّنُ رسالةُ المَلِكِ مَهَامًا وتَحَدِّيَاتٍ يُشيرُ إليها سَبْعُ أفعالٍ تترادفُ أيضًا بِشَكْلِ ثنائِيٍّ:

لا يَقْضِي - لا يَحْكُمُ // يَقْضِي - يَحْكُمُ // يَضْرِبُ - يُمِيتُ // يكونُ تعَبَّرَ هذه الأفعالُ المتصاعدةُ عن "دراما الرسالة" التي على المَلِكِ أن يواجِهاها.

يَخْتُمُ الفِعْلُ "يكونُ" سِلْسِلَةَ هذه الأفعالِ المتناوبةِ ويشيرُ إلى عَمَلِ الروحِ المطلقِ الذي يحتلُّ "كيانَ" المَلِكِ بكاملِهِ: "العَيْنِيْنَ - الأذُنِيْنَ - الفَمَ - النَّفْسَ - الشَّفَتَيْنِ - الحَقْوِيْنَ - الحَصْرَ"، "سَبْعُ مُصْطَلِحَاتٍ" تَدلُّ على انْسِجَامِ المَلِكِ الكَلْبِيِّ والحِجْسِيِّ مع حَرَكَةِ الروحِ.

تَخَصُّ رسالةُ المَلِكِ فِئَةً خَاصَّةً مِنَ الشَّعْبِ: الضُّعْفَاءُ وبائِسيِّ الأَرْضِ. ولا بدُّ أن يَخوضَ - لافْتِدَاءِ هذه الفِئَةِ المُهمِّشَةِ - مَعْرَكَةَ حَاسِمَةٍ ضِدَّ "شَرِّيرِ الأَرْضِ". وعليه أن يُجْري "قَضَاءً" و"حُكْمًا" و"إِبَادَةً".

ويَحْتَاجُ المَلِكُ بِطَبِيعَةِ الحَالِ، كي يَنْتَصِرَ، إلى "أسلحة" ... يَسْتَعِينُ بِهَا - وهي هنا ثَلَاثَةٌ: "البِرُّ" و"الاستِقامَةُ" و"الأمانةُ".

في اللاهوت الرباني، البر هو في حفظ الوصايا وتكريس الرحمة الإلهية؛ والاستقامة هي الحكم بالفطنة والاعتدال والوداعة؛ والأمانة هي بالمحافظة على عهد المحبة والثبات فيه. تكون نتيجة وثمرة هذه الحكم "البارّ والمستقيم والأمين": إنتشار السلام.

د - "السلام الشامل"

"فَيَسْكُنُ الدَّبُّ مَعَ الْحَمَلِ

وَيَرِيضُ النَّمْرُ مَعَ الْجَدْيِ

وَيَعْلِفُ الْعِجْلُ وَالشِّبْلُ مَعًا

وَصَبِيٌّ صَغِيرٌ يَسُوقُهُمَا

تَرْعَى الْبَقْرَةُ وَالذَّبُّ مَعًا

وَيَرِيضُ أَوْلَادُهُمَا مَعًا

وَالْأَسَدُ يَأْكُلُ التَّبْنَ كَالثَّوْرِ

وَيَلْعَبُ الرَّضِيعُ عَلَى حُجْرِ الْأَفْعَى

وَيَضَعُ الْفَطِيمُ يَدَهُ فِي جُحْرِ الْأَرْقَمِ" (٦-٨).

يذكر أشعيا لائحة تتضمّن اثني عشر نوعاً من الحيوانات؛ ويصف "التعايش السليم" القائم بين الحيوانات الأليفة والوحشية. تُشير هذه "اللائحة الرمزية" إلى أسباط إسرائيل الاثني عشرة التي سيُعْمِها السلام والأمان بفضل مجيء المسيح الملك. ويقود هذه الخليقة السلمية "رضيع - فطيم - صبي": قد يكون - بنظر النبي - "حزقيّا" بن "أحاز" الذي أصبح راشداً واستلم الحكم مع نوايا الاستقلال... هل يرمز هذا الصبي، في وسط الجنة، إلى "آدم الجديد" والذي، بتسميته الحيوانات كلها، يتسلط بلطف على جميع أصفياه؟

هـ - الخلق الجديد

"لَا يُسَيِّئُونَ وَلَا يُفْسِدُونَ فِي كُلِّ جَبَلٍ قُدْسِي

لَأَنَّ الْأَرْضَ تَمْتَلِئُ مِنْ مَعْرِفَةِ الرَّبِّ

كَمَا تَغْمُرُ الْمِيَاهُ الْبَحْرَ!" (٩).

لا يُسَيِّئُونَ وَلَا يُفْسِدُونَ... تَسْتَعِيدُ هُنَا الْخَلِيقَةَ "بِرَاءَتِهَا الْأَصْلِيَّةَ" حَيْثُ لَا مَكَانَ بَعْدَ الْيَوْمِ لِلخَطِيئَةِ وَالشَّرِّ. إِنَّهُ خَلَقَ جَدِيدًا (لَا حَظَّ الْعُنَاصِرُ الْمَذْكُورَةُ: الْأَرْضُ وَالْمِيَاهُ وَالْبَحْرُ) تُمَيِّزُهُ "حَالَةٌ جَدِيدَةٌ"... لَمْ يَحْظَ بِهَا الْخَلْقُ الْأَوَّلُ أَلَا وَهِيَ: "نَيْلُ الْمَعْرِفَةِ"! الْمَعْرِفَةُ الَّتِي حُرِّمَ عَنْهَا آدَمُ بِسَبَبِ مَعْصِيَتِهِ وَالتِّي، بِفَضْلِ مَجِيءِ الْمَسِيحِ، سَتَعْمُرُ الْمَسْكُونَةَ كُلَّهَا^(١)...

نطرح في الختام وفي ضوء ما سبق ثلاث تساؤلات:

- هوية المسيحي أن يكون "ملكاً": ماذا يعني هذا اليوم؟

- دعوة المسيحي واحدة: العيش حسب مواهب الروح: هل نرفع هذا التحدي وكيف؟

- ما هي العناصر "غير الأليفة" التي بحاجة إلى "ترويض" في مجتمعنا اليوم؟

(١) سيدشن يسوع المسيح "ابن داود بن يسي"، بعد ثمانين قرون، هذا الخلق الجديد، مُستعيداً السلام الفردوسي المفقود، ومانحاً، بسرِّ فدائه، "المعرفة التامة" لجميع المعمدين بروحه.

آية العمانوئيل (أش ٧: ١٤-١٧)

الخوري نعمة الله الخوري

دكتور في لاهوت الكتاب المقدس

طلب الله من أشعيا الذهاب لملاقة آحاز عند البركة العليا ليُطمئنهُ أنّ الأعداء الذين يُحاصرونه سيفشلون؛ في هذا السياق، تظهر آية العمانوئيل^(١) ضمن قَوْلَيْنِ نبويّين مُتوازَيْنِ ومُتكاملَيْنِ (٧: ١-١٧) يُوردان تدخل أشعيا قرب الملك، وكلّ خبر منهما تسبقه مُقدّمة تاريخيّة تضعه في إطاره الزمنيّ الذي كُتب فيه؛ هكذا تظهر المُعطيات التاريخيّة (٧: ١-٣) قبل القول النبويّ الأوّل الذي يحمل عنواناً: "هزيمة المُتحالفين" (٧: ٤-٩)، مثلما نجد ما يُشبهها (٧: ١٠-١٣) قبل القول النبويّ الثاني الذي يحمل عنواناً: "آية العمانوئيل" (٧: ١٤-١٧).

يتدخل أشعيا في السياسة التي يجب أن ينتهجها الملك، ويؤجّهه نحو خيارات تتلاءم مع وعد الله لسلالة داود التي ستحتفظ بعرش يهوذا؛ غير أنّ آحاز غير المؤمن له خيارات أخرى! إنّ الانقطاع بين الملك والله دفع أشعيا إلى الإعلان عن مجيء العمانوئيل قريباً، وهكذا ظهر الرجاء المسيحانيّ الذي وصل إلى القديس متى حيث تنطبق ولادة الطفل يسوع، عمانوئيل، مع الوعود التي أطلقها أشعيا.

تطرح هذه المقطوعة تساؤلات عدّة: لماذا طلب الله من أشعيا أن يصطحب معه ابنه شار يشوب؟ لماذا رفض آحاز الآية المعروضة عليه من الله؟ من هو عمانوئيل الموعود ومن هي أمّه؟ سنحاول أن نعطي توضيحات لهذه التساؤلات من خلال قراءة مُتتالية للمقطوعة التي نعالجها.

(١) حول آية العمانوئيل، رج:

P. AUVRAY, *Isaïe 1-39*, Paris, Gabalda, 1972.

J. VERMEYLEN (dir.), *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe* (BETL, 81), Louvain, 1989.

E. JACOB, *Esaië 1-12*, (Coll. Commentaire de l'AT, VIIIa), Labor et Fides, Genève 1987.

١ . صعوبات تواجه النقد الأدبي

حين نقرأ هذين القولين النبويين نتفاجأ بوجود بعض الكلمات أو العبارات التي تُسيء إلى التسلسل المنطقي الروائي للمقطوعة (٧: ١-١٧)، ففتحنا بعض تلك العبارات إلى حقبة زمنية لا تعكس الأجواء التي دفعت أشعيا إلى إطلاق كلامه النبوي؛ كما أن الحوار مع آحاز ينتقل أحياناً من صيغة الغائب إلى صيغة المتكلم، وهذه المسألة تزيد الأمور تعقيداً، فلا نعلم من هو المتحاور مع آحاز^(٢): الله أم النبي؟ فلنحاول أن نستعرض بطريقة سريعة تلك الصعوبات التي تجعل قراءة النص مُتعثرة.

١ . أ . في آ ٤، يقول أشعيا لآحاز: "لا تخف من ذنبي هاتين الشعلتين المُدخنتين بحموى غضب رصين وآرام وابن رمليا"؛ بعد أن ذكر النبي الشعلتين المُدخنتين اللتين تُهددان آحاز، كُنَّا ننتظر اسمين توضيحيين لهما، في حين أن ثلاثة أسماء لِمَلِكِينَ وشعب تظهر لتكشف هوية الشعلتين!

١ . ب . في آ ٨-٩ يقول النبي: "إن رأس آرام دمشق، ورأس دمشق رصين - وفي مدة خمس وستين سنة ينكسر إفرائيم حتى لا يكون شعباً - ورأس إفرائيم السامرة، ورأس السامرة ابن رملياهو"؛ نرى بوضوح أن الجملة الاعتراضية تقطع التسلسل المنطقي للجملة، فلو حُدِث لوجدنا الترتيب الأولاني للنص!

١ . ج . تقول آ ١٠: "ثم عاد الرب فكلم آحاز قائلاً؛ كيف غاب أشعيا عن مسرح الأحداث ليظهر الرب مكانه ويكمل الحوار مع المَلِك؟

١ . د . في بداية آ ١٣، تظهر صيغة المُخاطب الجمع "أنتم" في الكلام النبوي (إسمعوا يا بيت داود)، في حين أن الخطاب في آ ١١-١٢ يتوجه إلى النبي آحاز! ما هو سبب الانتقال من المُخاطب المفرد إلى المُخاطب الجمع؟ هل تعير المستمعون وأضحينا في إطار مُختلف؟ لماذا يظهر المُخاطب المفرد من جديد في آ ١٦-١٧: "أنت خاشٍ مَلِكِهَا... يجلب الرب عليك...!"

(٢) رج:

١. هـ. في نهاية آ ١٧، لا نستطيع أن نفهم سبب وجود عبارة "أي ملك أشور" التي لا تتطابق مع السياق الذي تدرج فيه وتُسيء إليه!

حاول الشّراح تذييل هذه الصعوبات، فظهرت الدراسات المتعدّدة^(٣) التي شرحت المقطوعة التي نعالجها، بشكل لم يسبق له مثيل لأي نصّ من نصوص العهد القديم، خاصّة وأن آية العمّانوئيل تجد امتداداً لها في العهد الجديد، ضمن الحوار بين الملاك ويوسف، خطيب مريم (مت ١: ٢٢-٢٣). يبدو أنّ القولين النبويين اللذين أطلقهما أشعيا خضعا لتاريخ تدويني طويل ومُعقّد، كما أنّ إدراج الإضافات التوضيحية في صلب الحوار بين أشعيا وآحاز لم يُسوّى إلى أقوال النبي الأولانيّة، لذلك ظهرت بعض الزيادات التي أقيمت لاحقاً في النصّ الأشعياي غير مُتلائمة مع السياق الذي أُدرجت فيه.

٢. القول النبويّ الأوّل: هزيمة المُتحالفين

عرض أشعيا الظروف التاريخيّة التي دفعته إلى لقاء آحاز عند طرف قناة البركة العليا (٧: ١-٣)، ثمّ أطلق قوله النبويّ الأوّل حول هزيمة المُتحالفين (٧: ٤-٩).

٢. أ. الظروف السياسيّة المتزامنة مع القول النبويّ (٧: ١-٣)

يؤكد النبيّ أنّ اللقاء بين أشعيا وآحاز حدث حين صعد رصين ملك دمشق، وفاقح ملك السامرة إلى أورشليم لمحاربتها؛ هذه الأحداث التاريخيّة رافقت الحرب السوريّة-الإفرائيميّة^(٤) التي تُشكّل أحداثها الإطار التاريخيّ الذي دفع أشعيا إلى إعلان نبوءته حول العمّانوئيل عام ٧٣٤. ما هي أسباب هذه الحرب، وكيف تتابعت فصولها؟ جلس تغلت فلاسر الثالث^(٥) على العرش الأشوريّ عام ٧٤٥، فترأس مجموعة ملوك

(٣) نرى لائحة مُفصلة بالدراسات النقديّة التي تطرقت إلى شرح المقطوعة التي نعالجها، في: J. COPPENS, *Le Messianisme royal*, Paris 1968, p. 69.

(٤) للمزيد من المعلومات حول هذه الحرب، رج: J.M. ASURMENDI, *La guerra siro-efraimita*. Historia y profetas, Valence-Jérusalem, 1982.

(٥) حول حملة تغلت فلاسر الثالث بين العامين ٧٣٤ و٧٣٢، رج: P. DUBROVSKY, "Tiglath-Pileser III's Campaigns in 734-732 BC : Historical Background of Isa 7 ; 2 Kgs 15-16 and 2 Chr 28-28", *Bib* 87 (2006) 173-170.

لهم طموحات بتوسيع مملكة شكّلت تهديداً كبيراً لجيرانها. تحتلّ مملكتنا يهوذا وإسرائيل (إفرائيم^(٦)) بحسب القول النبويّ) موقعاً جغرافياً استراتيجياً يسمح لأشور بالوصول إلى البحر الأبيض المتوسط، وهذا يُساعد على التقدّم نحو مصر التي تملك قوّة عسكرية كبيرة. نظّم تغلت فلاسر الثالث عام ٧٣٨ حملة عسكرية أولى وصلت إلى سوريا (بلاد آرام) التي لم تقاوم الزحف الأشوريّ، ثمّ خضعت مملكة إسرائيل، فدفع ملكها منحيم فدية مائيّة قيمتها ألف وزنة من الفضة، وقد فرض على كلّ غنيّ خمسين قطعة فضّة وهكذا أنقذ مملكته واحتفظ بعرشه (٢ مل ١٥ : ٢٠).

بعد فترة وجيزة من الهزيمة التي لحقت بالمملكتين، شكّلتا تحالفاً ضدّ الملك الأشوريّ بغية التخلص من نير العبوديّة، وقاد رصين^(٧) ملك دمشق هذا التحالف إلى جانب فاقح الملك الجديد على السامرة وبعض الممالك الصغيرة المُجاورة. يبدو أنّ يوتام، والد آحاز، رفض الانضمام إلى هذا التحالف، لكنّ الموت فاجأه عام ٧٣٥، فجلس ابنه آحاز على عرش اليهوديّة، فظنّ رصين وفاقح أنّ تغيير الملك سيكون مناسبة لانضمام مملكة يهوذا إلى تحالفهما^(٨)، علماً أنّهما يخافان استحداث جبهة في جنوب مملكة السامرة، في حين أنّهما يهتمّان بمواجهة الأشوريّين شمالاً. رفض آحاز بدوره

(٦) إنّ مملكة شمال إسرائيل هي المعنيّة بهذه الحرب، لكنّ اسم قبيلة إفرائيم يظهر هنا لأنّها كانت الأقوى بين قبائل إسرائيل العشر وهي كانت تُمثّلهم.

(٧) رج:

N. NA'AMAN, "Rezin of Damascus and the Land of Gilead", ZDPV 111 (1995) 105-117.

(٨) ماذا حدث بعد تحالف ملكي دمشق والسامرة ضدّ مملكة اليهوديّة؟ هل قاومهم آحاز وأبعدهم مُنهمين عن مملكته؟ هل تراجع الملكان المتحالفتان إثر الحملة العسكرية الواسعة التي قام بها الملك الأشوريّ؟ يقول المؤرّخون إنّ تغلت فلاسر الثالث قام آنذاك بحملته العسكرية الثانية، فانقضّ على الفلسطينيين وترك في أرضهم قاعدة عسكرية ثمّ، توجه إلى مملكة الشمال التي تحاشت حدوث دمار شامل، فاغتيل ملكها فاقح على يد هوشع بن إيلا الذي خضع للملك الأشوريّ ودفع جزية كبيرة لتغلت فلاسر الثالث متفادياً اختفاء مملكته التي صمدت حوالي عشر سنوات قبل سقوطها نهائيّاً عام ٧٢٢. بعدها توجه تغلت فلاسر الثالث إلى دمشق وحاصرها، لكنّها قاومت الحصار ثلاث سنوات، ثمّ سقطت عام ٧٣٢ وخسرت استقلالها منذ ذلك الوقت؛ هكذا نجت أورشليم من الخطر المحدق بها.

التعاون معهما، فقرّرًا اقتحام مملكة اليهودية لتغيير ملكها واستبداله بملك مُتآلف معهما، وهو ابن طَبَائِل^(٩).

ارتعب آحاز الذي رأى مُستقبل سلالته الملكية ينهار (٢ أخ ٢٨ : ٦)، وتَفَاجَأ بهجوم الأدميين الذين استولوا على جنوب مملكته انطلاقاً من مدينة إيلات (٢ مل ١٦ : ٦؛ ٢ أخ ٢٨ : ١٧)؛ كذلك انتشر الفلسطينيون في النجب واستولوا على مدن عدّة. صعد الملك آحاز إلى البركة العليا خارج أورشليم ليُشرف على صيانة قناة المياه، إستعداداً للحصار الذي سيفرضه ملكاً دمشق والسامرة، فأمر الربّ أشعيا بالذهاب إلى ملاقاته هناك.

٢ . ب . شَارِ يَشُوب (٣٢)

إصطحب أشعيا ابنه شَارِ يَشُوب^(١٠) الذي يحمل اسماً رمزياً، "بقية ستعود"، إلى قناة البركة العليا؛ ما هو دور شَارِ يَشُوب في اللقاء مع آحاز؟

٢ . ب . ١ . تُخبرنا الكتب التاريخية (٢ مل ١٦ : ٣؛ ٢ أخ ٢٨ : ٣) أنّ آحاز قدّم ابنه ذبيحة للآلهة حين أحرقه بالنار، وهذه التضحية تكشف عن إيمان آحاز بعبادات وثنية، لهذا قام الملك بتضحية بانسة وغير مُجدية في سبيل إنقاذ عرشه. في هذه الحالة، يعني وجود شَارِ يَشُوب الرمزّي أنّه، في الأيام الصعبة، تُوجد وسيلة أخرى تختلف عن التضحية بالأبناء؛ يتضمّن موضوع "البقية الباقية" إعلاناً عن كارثة كونية (زلازل) أو بشرية (حروب)، ولكن يلوح دائماً في الأفق الوعد بإعطاء حياة جديدة؛ هكذا نجد دافعاً خفياً يقضي بالتأثير على الملك ومنعه من التضحية بابنه ذبيحة للآلهة كما فعل سابقاً. هذه الفرضية مُمكنة، ولكننا لا نجد سنداً لها في الإطار المباشر للنصّ.

٢ . ب . ٢ . هناك توجّه آخر في شرح المعنى الرمزّي لابن أشعيا: ربما يُذكر اسم

(٩) هوية هذا الشخص ليست واضحة، وهناك حلول عدّة مُقترحة؛ حول هذه المسألة، رج: J.A. DEARMAN, "The Son of Tabeel (Isaiah 7.6)", dans S.B. REID (dir.), *Prophets and Paradigms*. FS G.M. Tucker (JSOTS 229), Sheffield, 1996, pp. 33-47.

(١٠) لا نعرف عن هذا الصبي شيئاً سوى أنّه يحمل اسماً رمزياً.

الصبيّ الرمزيّ آحاز الملك أنّ الواقع الحرج الذي تمرّ فيه المملكة ليس ميؤوساً منه، فالله يستطيع أن يُحافظ على بقيّة باقية تستطيع التوبة والعودة إليه. تُشير البقيّة في الأصل إلى قلة من الشعب نجت من كارثة أو من حرب. دعا أشعيا ابنه بهذا الاسم لأنّه، مثل عاموس (٥: ١٨-٢٠)، كان يؤمن بدنوّ يوم يهوه^(١١)، يوم القضاء الذي لن يترك إلاّ بقيّة ضئيلة ستكون الضمانة لمستقبل مُشرق وهكذا يكون أشعيا وابنه آية بأنّ وعود الله ستتحقق مع قلة مؤمنة من الشعب، وقد توسّع أشعيا لاحقاً (١٠: ٢٠-٢٣) في تطبيق هذا المعنى الرمزيّ على إسرائيل الذي ستبقى منه بقيّة ضئيلة حتّى ولو كان كرمّل البحر. هذا الاقتراح مُمكن، ولكنّ فكرة البقيّة الباقية أو التابئة ستصبح موضوعاً مركزياً في تعليم أشعيا اللاحق وفي الكتابات التي رافقت الجلاء؛ ولكن، ساعة لقاء أشعيا مع آحاز، كانت هذه المسألة ذات أهميّة غير ملحوظة.

مهما تعدّدت الاقتراحات التي تشرح الرمزيّة الكامنة في اسم ابن أشعيا، نقول إنّ وجود شار يشوب قرب والده أثناء اللقاء مع آحاز له معنى رمزيّ واضح: ستحلّ مصيبة كبيرة لن ينجو منها سوى القليلين إذا رفض آحاز الثقة بالرّب، واستمرّ في طلب الحماية من الأشوريّين.

٢ . ج . حقل مُنظف الثياب^(١٢)

يجب أن يتمّ اللقاء بين آحاز وأشعيا في آخر قناة البركة العليا^(١٣)، في الطريق المؤدّي إلى حقل مُنظف الثياب وهذه إشارة إلى صناعة محلّيّة يلزمها الكثير من الماء. إنّ تحديد المكان الذي التقى فيه آحاز وأشعيا يطرح بعض الصعوبات على المستوى الجغرافيّ:

(١١) رج:

G. Von RAD, "The Origin of the Concept of the Day of Yahweh", *JSS* 4(1959) 97-108.

(١٢) للمزيد من المعلومات حول حقل مُنظف الثياب، رج:

S. SIMONS, *Jerusalem in the OT*, Leiden 1952, p. 334-337; L. H. VINCENT et A. STEVE, *Jérusalem de l'AT*, Paris, 1956, p. 289-295; G. BRUNET, « Le terrain aux Fouloux », *RB* 71 (1964) 230-230.

(١٣) سيلتقي النبيّ بالملك في نفس المكان، بعد عشر سنوات، حيث سيهزأ راب شاكمي الأشوريّ بالله وشعبه (٣٦: ٢ = ٢ مل ١٨: ١٧).

٢. ج. ١. هل تقع قناة البركة العليا في شمال المدينة، كما اقترح (سايمونز)؟ هذه الفرضية غير مُمكنة لأنّ البركة التي كانت موجودة هناك هي مُجرّد خزان إصطناعيّ للماء.

٢. ج. ٢. هل يقع مكان اللقاء في جنوب غرب المدينة حيث تتواجد مياه أورشليم وبركة جيحون وعين روجل؟ الموقع ممكن؛ هذا الخزان الفوقانيّ، كان كناية عن حوض يُنظّم المياه التي تنبع من عين جيحون، وهو يُشكّل نقطة انطلاق لقناة^(١٤) تمرّ قرب مُنحدر الهضبة، وتُستخدَم لريّ الحدائق الملكيّة الواقعة خارج الأسوار. لكن، في حالة الحصار، هذه المياه لا تُجدي نفعًا، لذلك أكمل آحاز القناة وأوصلها إلى الخزان السفليّ (أش ٢٢: ٩).

نستطيع أن نفترض أنّه، أثناء اللقاء بين آحاز والنبيّ، كان الملك يُراقب الأعمال المُلحة التي تقضي بنقل المياه من خارج الأسوار إلى داخلها، وذلك بالاعتماد على وسائل بدائيّة اقتضاها آنذاك الحصار.

٢. د. سقوط آرام وإفرائيم (آ ٤-٩)

تمرّ مملكة يهوذا في ظروف عصيبة؛ فالأعداء يُحيطون^(١٥) بها من كلّ جانب: آرام وإفرائيم شمالاً، الأمونيّون والفلسطينيّون جنوباً؛ هذا التهديد الذي سبّبه جيران آحاز، دفع هذا الأخير إلى الاستغاثة بالملك الأشوريّ؛ نجد في كتاب الملوك الثاني نصّ الرسالة التي أرسلها آحاز إلى تغلت فلاسر الثالث طالباً منه العون وقائلاً: "أنا عبدك

(١٤) يقع نبع جيحون (١ مل ١: ٣٣) خارج أورشليم؛ حفلاً حزقيّا قناة في الصخر لإدخال الماء إلى بركة شيلوح (يو ٩: ٧؛ أش ٢٢: ١١؛ سي ٤٨: ١٧) الواقعة داخل الأسوار. حلّت هذه القناة الجديدة محلّ القناة القديمة التي كانت تجري في الهواء الطلق على المنحدر الشرقيّ لجبل صهيون حيث كانت المياه تنتقل إلى بركة يقلّ ارتفاعها عن بركة شيلوح. بسبب الحصار، وصل آحاز المياه من البركة الفوقانيّة إلى البركة السفليّ التي تُسمّى عادة: "البركة الحمراء" الواقعة في المنفذ الذي يقود إلى هضبة تيروبيون.

(١٥) المزمور ١١٨ يضعنا في أجواء حقبة تاريخيّة شبيهة بواقع يهوذا التي تُحيطها الجيوش من كلّ صوب؛ "الاعتصام بالربّ خير من الاتكال على العُظماء (آ ٩)؛ "أحاطت بي جميع الأمم، باسم الربّ أقطّعها" (١٠ آ).

وابنك، إصعد وخلصني من يد ملك آرام ومن يد ملك إسرائيل القائمين عليّ" (٢ مل ١٦: ٧-٩).

٢ . ٥ . ١ . دعوة إلى الحذر (آ ٤)

قال أشعيا لآحاز: "احترز واهداً. لا تخف ولا يضعف قلبك من أجل ذنبي هاتين الشعليتين المدختين" (آ ٤)؛ يجب أن يتوخى آحاز الحذر فلا يرمي نفسه في مغامرة متسرعة تفتقد إلى الروية؛ لن ينجح مخطط آرام لأن يهوه هو سيد الموقف ويوجه أحداث التاريخ. يدعو النبي الملك إلى عدم الخوف لأن رصين وفاقح هما "ذنبان مدختان" (آ ٤)، وهذه العبارة لا تعني أن العدو ضعيف لا يشكل خطراً، بل هي تقصد القول إن الحماية الإلهية ستكون أقوى بكثير.

٢ . ٥ . ٢ . محاولة فاشلة لتغيير الملك (آ ٥-١٩)

يُريد ملكاً آرام وإفرائيم أن يخلعوا آحاز عن عرش يهوذا، وإنهاء السلالة الداودية من خلال فرض ابن طبائيل^(١٦)، وهو ملك جديد متحالف مع سياستهما في أورشليم؛ هل ينتمي ابن طبائيل (اسمه يعني: "ابن غير النافع لأي شيء") إلى عائلة يهودية نافذة ومناهضة لسياسة آحاز؟ هل هو أمير عموني؟ نحن نعلم أن العمونيين تربطهم باليهود رابطة القربى؛ فقد كانت والدة رحبعام بن سليمان عمونية (١ مل ١٤: ٢١). ربّما كان ابن طبائيل من مدينة صور؛ فقد وجد العلماء^(١٧)، على مسلة تروي أخبار تغلت فلاسر الثالث، وتعود للعام ٧٣٧؛ اسم ملك صور المدعو "طبائيل بن حيرام"، وله ولد يُدعى حيرام، وقد أنزله الأشوريون عن عرشه. ولكن، لكي يتطابق هذا الافتراض مع ابن طبائيل الذي يذكره النصّ الأشعياي، يُفترض انضمام صور إلى التحالف المناهض للأشوريين، ونحن لا نملك معلومات وافية حول هذه المسألة.

"يقول الربّ: لا تقوم لا تكون. لأنّ رأس آرام دمشق ورأس دمشق رصين... ورأس إفرائيم السامرة، ورأس السامرة ابن رمليا" (آ ٧-٩أ).

(١٦) لا يهتم أشعيا بإيراد اسم هذا الملك البديل، بل يكفي بذكر اسم والده فقط.

(١٧) حول هذه المسألة، رج: E. JACOB, *op. cit.*, p. 113.

يريد أشعيا التأكيد أنّ الممالك التي يخاف منها آحاز يحكمها بشر، ولكنّ هؤلاء لا يستطيعون أن يقاوموا مُخطّط الله؛ فالذين يكونون رؤوساً سيُضحون أذناً "ذنيوت" (آ ٤). يبدو أنّ التسلسل المنطقيّ في (آ ٨-٩) يفتقد إلى التماسك: يؤكّد أشعيا أنّ رأس دمشق هو رصين، ورأس السامرة هو ابن رملياهو، لكنّ الجملة الأخيرة من كلام أشعيا هي غائبة فمن المُفترض أن يتتبع التحليل بإضافة ما يلي: "رأس أورشليم هو بيت داود" أو "رأس أورشليم هو يهوه". حتّى ولو غابت هذه الجملة، فإنّ مُستعني أشعيا يفهمون المقصود من كلامه؛ الإيمان هنا هو وسيلة ساخرة للتعبير عمّا يجول في فكر النبيّ: يهوه هو رأس أورشليم التي تحكمها سلالة يهوذا، وهذه الأخيرة ستبقى على العرش إلى الأبد.

٢ . ٥ . ٣ . الحاشية المُقحّمة: هزيمة إفرائيم (آ ٨ ب)

نستغرب وجود العبارة: "في مدّة خمس وستين سنة، ينكسر إفرائيم حتّى لا يكون شعباً" (آ ٨ ب) في سياق النصّ الذي تقطعه لتُحيلنا إلى ظروف تاريخيّة مُختلفة. إذا قرأنا هذه الجملة في معناها الحرفيّ، فإنّ أشعيا الذي يتنبأ حوالي العام ٧٣٤ يقصد بكلامه أنّ مملكة إفرائيم ستتلاشى بعد ٦٥ عاماً؛ هذه العبارة تضعنا في أجواء أحداث عام ٦٧٠ حين فرض آشور حُدود الحصار على السامرة؛ يُخبرنا كتاب عزرا (عز ٤: ٢) أنّه، أثناء حُكم ذاك الملك الأشوريّ، جاءت شعوب من بلاده واستقرّت في مُدن مملكة الشمال بعد أن سُبي أهلها إلى آشور (٢ مل ١٧: ٢٤). يؤكّد أشعيا أنّ التحالف السوريّ الإفرائيميّ سيسقط، في حين أنّ مملكة يهوذا ستنجو من الخطر المُحدق بها. إنّ المواعيد التي قطعها الله مع داود وسلالته تبقى ثابتة مهما كانت طبيعة الأحداث السياسيّة المُتبدّلة.

٢ . ٥ . ٤ . "إن لم تؤمنوا لن تثبتوا" (آ ٩ ب)

يريد أشعيا التأكيد أنّ الإيمان يرتكز على حقيقة معروفة أماننا، ولا يُمكننا التغاضي عنها. كان موقف آحاز منطقيّاً حين استغاث بالملك الأشوريّ، ولكنّه يفتقد إلى الإيمان بقدره يهوه على إنقاذ مملكته من التهديد المُحدق بها. يجب أن يختبر آحاز معنى البحث عن مساعدة أرضيّة: هو يطلب النجدة من آشور، ولكنّ هذه المملكة ستُضحى

العدو الأكبر لشعب الله الذي سيسعى إلى التحرر من استعبادها. أما أشعيا فله نظرة مُختلفة وواقعيّة، وهو يرى الأحداث في بُعد نبويّ يرتكز على الإيمان: إذا غاب الإيمان لن تكون هناك استمراريّة. يعرف النبيّ مُخطّط الله الخلاصيّ، وهو يؤمن أنّ تاريخ شعب الله يرتكز على ثوابت: الابتعاد عن الله يعني الزوال، في حين أنّ الإيمان به يُعطينا ضماناً للحياة. بين آحاز وأشعيا، لا نجد تعارضاً بين السياسة التي يمارسها الملك وبين الإيمان الذي يتمسك به النبيّ، بل بين سياسة ترتكز على الإيمان (وهذا هو موقف أشعيا) وبين سياسة تتجاهله (كما هي الحال مع آحاز).

٣ . القول النبويّ الثاني: آية العَمَانُوئِيل

فشلت محاولة النبيّ في إقناع آحاز الملك بالعدول عن تحالفه العسكريّ مع الملك الأشوريّ؛ يبدل الآن أشعيا جهداً إضافياً مؤكّداً حضور الله مع شعبه في الأيام العصيبة التي يمرّ بها. يُورد أشعيا الحوار بين الله وآحاز (٧: ١٠-١٣)، فيُحضّرنا لفهم الأسباب التي دفعته إلى إطلاق القول النبويّ حول العَمَانُوئِيل (٧: ١٤-١٧).

٣ . أ . الإطار الروائيّ (٧: ١٠-١٣)

يبدأ في آ ١٠ قول نبويّ جديد؛ فقد تغيّر مكان اللقاء، ونستطيع أن نفترض أنّنا في القصر الملكيّ بعيداً عن الخزّان الفوقانيّ للمياه. لا يبدو شارّ يشوب حاضراً، غير أنّ الفترة الزمنيّة التي تفصل الخبرين هي قصيرة جداً لأنّ آحاز لم يأخذ الوقت الكافي للتفكير بتغيير سياسته المتحالفة مع الأشوريّين والبعيدة عن الله، كما اقترح أشعيا عليه في القول النبويّ الأوّل.

٣ . أ . ١ . الربّ المُتكلم أم أشعيا؟ (آ ١٠)

تبدأ المقطوعة كما يلي: "عاد الربّ فكلم آحاز قائلاً... (آ ١٠)؛ هل جرى الحوار بين يهوه وآحاز في غياب النبيّ؟ يبدو أنّ أشعيا هو الذي يتكلم، كما تُشير بعض خصوصيّات النصّ:

٣ . أ . ١ . أ . يقول الربّ لآحاز: "أطلب لنفسك آية من الربّ إلهك" (آ ١١)؛ لو كان الله هو المُتكلم، لكان من المفروض أن يستعمل صيغة الشخص الأوّل المُتكلم:

"أطلب لنفسك آيةً مني".

٣. أ. ١. ب. يقول آحاز في آ ١٢: "لا أُجرب الربَّ" في صيغة الغائب بدلاً من صيغة المُحاطَب: "لا أُجربك أيُّها الربَّ" وهذا يعني أنَّ الله غائب عن الحوار.

٣. أ. ١. ج. إنَّ عبارة: "نزعجون إلهي" (آ ١٣) تجعلنا نفهم أنَّ أشعيا هو المُتكلِّم من دون أيِّ شك.

حاول البعض أن يُصحِّحو النصَّ فقرأوا (آ ١٠) كما يلي: "عاد أشعيا فكلمَّ آحاز قائلاً..."، غير أنَّ هذا التصحيح هو اعتباطي ولا يركز على أسس تأويلية.

إنَّ ظهور الله في الحوار مع آحاز لا يدفعنا إلى الاعتقاد أنَّه وجه كلامه مباشرة إلى الملك فالله لا يملك لساناً يتكلَّم به لذلك يستعين بالنبِّي؛ نقرأ في (٧: ٣): "قال الله لأشعيا"، ونستطيع هنا أن نستعيد طريقة الحوار نفسها لأنَّ أشعيا يأخذ دائماً دور الوسيط فهو يقوم مقام الله.

٣. أ. ٢. آية مرفوضة (١١٦-١٢)

يستطيع آحاز أن يسأل آية مأخوذة من الأعماق أو من الأعالي (آ ١١)؛ ربَّما تعني هذه الجملة الغامضة أنَّ آحاز يُمكنه أن يطلب أي نوع من الآيات، حتَّى ولو كانت غير اعتيادية؛ ولكنَّ آية العمانوئيل غير المألوفة تجول في رأس النبيِّ، وهي تتفوق على غيرها من الآيات التي يُمكن أن يطلبها الملك.

رفض آحاز الآية التي اقترحتها عليه النبيِّ قائلاً: "لا أطلب ولا أُجرب الربَّ" (آ ١٢). تهرَّب آحاز مدَّعيًا أنَّه مُتدين وهو بذلك يُحاول أن يخدع النبيِّ، فيؤهمه أنَّه رجل تقوي يقف أمام الله ويعرف الكتب المُقدَّسة؛ وبالفعل يقول كتاب الخروج إنَّ موسى وجه اللوم إلى الإسرائيليين الذين طلبوا الماء في الصحراء قائلاً لهم: "لماذا تُجربون الله" (خر ١٧: ٢؛ رج تث ٦: ١٦)^(١٨). هل يُريد آحاز التأكيد أنَّه يمتنع عن تجربة الله لأنَّه مؤمن لا يُريد التشبُّه بالأباء في الصحراء؟ هذه الطريقة في التحليل غير ممكنة لأنَّ آحاز لا يملك الإيمان الذي يُعتبر شرطاً أساسياً للحصول على الآية؛ لم يقتنع آحاز بضرورة تغيير

(١٨) استعان يسوع بهذا المقطع أمام الشيطان الذي جرَّبه حين كان صائماً (مت ٤: ٧ وز).

سياسته، فارتمى في حزن أشور وملِكها، وربط مصير أورشليم بحملة تغلت فلاّسر الثالث العسكريّة^(١٩)؛ تجاهل آحاز الإيمان، وفضّل العيش في العبوديّة، ورذل حرّيّة أبناء الله؛ هكذا فشلت مهمّة النبيّ أمام أشعيا الذي سيتوجّه الآن إلى مُستمعين جُدّد.

٣ . أ . ٣ . آية تتوجّه إلى بيت داود (آ ١٣)

يقول النبيّ: "إسمعوا يا بيت داود" (آ ١٣ أ)، وهو يتوجّه الآن إلى أهل يهوذا، ولم يعد آحاز مقصوداً بالكلام؛ إنّ الانتقال من المخاطب المفرد (حين يتوجّه الكلام نحو آحاز) إلى المخاطب الجمع^(٢٠) (بيت داود) يجعلنا نفهم بصعوبة معنى تتمّة الآية التي تقول: "هل هو قليل عليكم أن تُزعجوا الناس حتّى تُزعجوا إلهي أيضاً" (آ ١٣ ب)؛ فالملك وحده هو الذي يُزعج الله. لا نستطيع أن نعتبر أنّ القول النبويّ يتوجّه إلى أهل اليهوديّة حصريّاً لأنّ آحاز لا يزال في مركز الحوار، غير أنّ اهتمام النبيّ يتوجّه إلى أهل اليهوديّة، وهم جميعاً معنيّون ببقاء السلالة الداوديّة على العرش: إنّ فشل الحوار مع الملك أرغمه على التوجّه بكلامه نحو أهل بيته.

ما هو معنى التعارض بين العبارتين "تُزعجون الناس" و"تُزعجون إلهي"؟ قلنا قبل برهة أنّ آحاز هو المعنيّ بهذا الكلام، فمن هم الناس الذين يُزعجهم هذا الملك؟ هل هم النبيّ ومؤيّدوه؟ في هذه الحالة، يُصبح المعنى: حين رفضت الآية، أنت تُواجهني مع مؤيّدِي، وتُواجه الله الذي أرسلني؛ هكذا يُذكر النبيّ آحاز بكرامة دعوته ورسالته النبويّة. هل يقصد القول النبويّ أهل اليهوديّة الذين لا يُؤيّدون سياسة الملك المُقرّبة من الأشوريّين؟ لا نملك معلومات وافية حول الواقع التاريخيّ لهذه المدينة في تلك الحقبة^(٢١)؛ ما يهّمنا أن نقوله هو أنّ أشعيا يؤكّد وجود تناقض بين تصميم الله وموقف

(١٩) يقول المؤرّخون إنّ الملك الأشوريّ استجاب فعلاً لنداء آحاز، ولكنّه استولى على كلّ الممالك التي اقتحمها، ووقعت مملكة يهوذا بدورها تحت النفوذ الأشوريّ.

(٢٠) نجد بتواتر، في الكتاب المقدّس، الانتقال من المفرد إلى الجمع دون أن يطرح هذا الانتقال مشكلة على الكاتب؛ يقول مز ٨٤: "تشتاق وتذوب نفسي... طوبى لسكان بيتك... طوبى لأناس عزّهم بك.... يعبرون في وادي الجفاف..... يا ربّ الجنود إسمع صلاتي...".

(٢١) رج:

R. E. CLEMENTS, *Isaiah 1-39* (NCBC), Eedermans, Grand Rapids, 1980, p. 85-89; R. MARTIN-ACHARD, « Esaïe et Jérémie aux prises avec les problèmes politiques », *RHPPhR* 47 (1967) 208-224.

آحاز لأنّ رفض طلب الآية هو علامة انتفاضة وثورة.

لا بُدّ من الإشارة هنا إلى أنّ النبيّ يقول لآحاز: "أنت تُزعج إلهي"؛ آمنت مملكة يهوذا على مدى قرون أنّ الملك هو ابن الله، أمّا الآن فلم يعد يهوه إله آحاز، بل أضحي إله أشعيا الذي يقول: "إلهي"؛ انتقل مسار التاريخ من يدي الملك إلى النبيّ دون أن نصل إلى حدّ القول إنّ النبيّ سيحلّ محلّ الملك، لأنّ تتمة النصّ تؤكّد بوضوح أنّ الوعد الذي قطعه الله لداود بواسطة ناتان لا يزال قائماً.

٣ . ب . آية العمّانويّل (١٤-١٧)

٣ . ب . ١ . "يعطيكم السيّد آية"

تأتي الآية لتلعب هنا دوراً أساسياً بعكس الدور المركزيّ الذي لعبه شَار يشوب في اللقاء الأوّل بين النبيّ والملك. الآية هي علامة تستطيع أن تتوجّه إلى الماضي أو إلى المُستقبل؛ لا تتضمّن الآية أموراً غريبة أو عجيبة (التنبؤ بأحداث كونيّة أو بحدوث وقائع غير اعتياديّة)، بل تلعب دوراً مُحدّداً في التاريخ، فهي تُذكر بخبرة معروفة؛ إنّ تدخّل الله المُباشر لتحرير العبرانيين من عبوديّة مصر هو آية تدفع الإسرائيليين إلى الاعتراف أنّ يهوه هو الله. هذا التذكّر لأحداث الخلاص يقود الإنسان إلى الإيمان بالحدث الذي تُشير إليه الآية.

عادة يطلب الإنسان الآية من الله؛ فالمزمور يقول: "سلني فأعطيك الأمم ميراناً لك" (مز ٢: ٨)؛ غير أنّ آحاز امتنع عن ذلك لأنّ همّه الأساسيّ التحالف مع الأشوريين الذين سيُنقذونه من أيدي أعدائه بهدف الحفاظ على عرشه؛ في هذه الأجواء، لا يستطيع الملك أن يُعبّر عن إيمانه بالله. رفض آحاز طلب الآية، وبالرغم من ذلك يُعطيها الله بلسان أشعيا: "ها العذراء (هَعَلْمَه) تحمل وتلد ابناً وتدعو اسمه عمّانويّل". تُبرهن هذه الآية حضور الله مع الشعب من خلال تدخّله في التاريخ: السلالة الملكيّة في خطر، ولكنها ستنجو. نجد في خلفيّة هذا الإعلان وعد الله الذي نقله ناتان للسلالة الداوديّة (٢ صم ٧): بما أنّ الله وعد بالمحافظة على سلالة الملك، فهو سيدعم في هذه الظروف

العصيبة العرش المُهدّد بالسقوط^(٢٢).

هذا الإعلان النبويّ شبيهه بالإعلانات البيبليّة؛ فالملاك قال لساره: "ها أنت حُبلي، فتلدين ابناً وتدعين اسمه إسماعيل، لأنّ الربّ قد سمع لمَدَّتْكَ (تك ١٦: ١١)؛ الحمل تحقّق، والولادة مُنتظرة في وقت قريب (رج أيضاً إعلان ولادة شمشون، قض ١٣: ١-٧؛ ولادة صموئيل، ١ صم ١: ٢٠). نجد في هذه الأقوال رسمة بيبليّة معروفة: إعلان الحمل، والولادة، وإعطاء الاسم.

٣ . ب . ٢ . هَعَلَمَهُ (العدراء)

سُيولد العمّانوييل، وستضعه امرأة صبيّة (عَلَمَهُ) يعرفها آحاز والمُقرَّبون منه. تُطرح كلمة "عَلَمَهُ" مشاكل عديدة أمام النقاد: يستعملها العهد القديم ثماني مرّات؛ فهي تدلّ أحياناً على فتاة صبيّة جميلة جذّابة جاهزة للزواج (تك ٢٤: ٤٣؛ خر ٢: ٩)، وتدلّ أحياناً أخرى على نساء صبيّات يُشكّلن حاشية الملك (نش ١: ٣؛ ٦: ٨)، كما تدلّ الكلمة على فتيات مُكلّفات بأعمال طقسية (مز ٤٦: ١؛ ٦٨: ٢٦؛ ١ أخ ١٥: ٢٠)؛ وتظهر الكلمة في معنى مختلف في أم ٣٠: ١٩.

من هي تلك المرأة الصبيّة؟ هل هي زوجة آحاز؟ هل هي زوجة النبيّ؟ هل تُحيلنا إلى امرأة لا ترتبط بالزمان والمكان؟ سنحدّد هويّة تلك المرأة الصبيّة حين نتطرّق إلى هويّة العمّانوييل المولود من تلك "عَلَمَهُ".

٣ . ب . ٣ . إعطاء الاسم

من يُعطِ اسم عمّانوييل للصبيّ؟ تقول الآية: "العدراء تحمل، وتلد ابناً، وتدعو (في العبريّة: وَقَرَات) اسمه عمّانوييل"؛ نجد في النصّ العبريّ الفتحة على القاف والراء، في حين أنّنا لا نجد أية حركة على الألف والتاء، لذلك أدّى غياب الحركات عن آخر الفعل إلى ظهور قراءات عدّة:

٣ . ب . ٣ . أ . الفتاة الصبيّة هي التي تُعطي الاسم: (هي "ها علماه" تدعو: "وقرّات"، في اليونانية "كاي كاليبسي").

(٢٢) يُشبه هذا المقطع معظم فصول كتاب أشعيا التي تُشدّد على الملكية الداوذية، فتأخذ هذه الأخيرة أهميّة مركزيّة.

٣ . ب . ٣ . ب . آحاز هو الذي يُعطي الإسم: (أنت "آحاز" تدعو: "وق رات"، في اليونانية "كاي كاليسيس") وقد تبنت الترجمة السبعينية هذه القراءة التي نجدها في قول الملاك ليوسف: "أنت تدعو اسمه يسوع" (مت ١ : ٢١).

٣ . ب . ٣ . ج . الله هو الذي يدعو: (يُدعى "وق ر"؛ نجد هذه القراءة في قمران وفي السريانية "ينتقري" وفي اللاتينية الفولغاتا "باليونانية: كاي كاليسيتاي").

٣ . ب . ٣ . د . هم يدعونه: ("كاي كاليسوسي"؛ تبنت بعض المخطوطات السريانية هذه القراءة التي نجدها في إنجيل متى ١ : ٢٣).

أمام هذه الاحتمالات المتعددة^(٢٣)، لا نستطيع أن نحدّد بدقة من سيعطي إسم عمّانويل للطفل الذي سيولد؛ في البيبليا، الأم^(٢٤) هي التي تُعطي عادة الإسم (رج مثلاً: زوجة منوّح تُعطي إسم شمشون لطفلها قض ١٣ : ٢٤)، خاصة حين يجري الحديث عن ظهور إلهي مُمَيَّر، كما هي الحال عليه في أش ٧ : ١٤ .

٣ . ب . ٤ . عمّانويل

لا نجد هنا شرحاً للإسم الذي سيعطى للطفل، وعلينا أن ننتظر ٨ : ٨-١٠ حيث نفهم معناه: "الله معنا". هذا المعنى الإيجابي هو تعبير عن رغبة بوجود الله معنا؛ وعد الله شعبه بالحماية، وهو أمين لهذا الوعد الذي سيتحقّق من خلال ولادة العمّانويل الذي يُعتبر آية خلاص أرسلها الله إلى يهوذا. عمّانويل ليس طفلاً عادياً لأنّ التوضيحات المتعددة حول مصدره، طعامه، واسمه، تتناقض مع هذا الأمر. من هو عمّانويل؟ هل هو ابن حزقيّا؟ هل هو ابن أشعيا؟ هل هو المسيح المُخلّص؟

٣ . ب . ٤ . أ . عمّانويل ابن آحاز

يريد أشعيا القول إنّ السلالة الملكية مُهدّدة بالزوال بسبب هجوم الأعداء من كلّ

(٢٣) حول هذه الاحتمالات المتعددة، رج: E. JACOB, *op. cit.*, p. 119 .

(٢٤) يصف أشعيا الصبيّ وأمه بتعابير قريبة من مي ٥ : ١؛ سيُرسل الله قريباً هذا الملك العظيم الذي تنتظره شعوب المشرق، وبخاصّة شعب إسرائيل، بسبب وعد الله الذي قطعه لداود: سيكون وضع الشعب في حالة أفضل كما لو كان في الجنّة.

صوب على مملكة يهوذا، لكنّ الله أمين بعهوده تُجاه السلالة الداوديّة التي ستستمرّ إلى الأبد؛ في هذا الإطار نفهم أنّ المرأة الصبيّة الحامل والتي ستلد قريبًا هي الملكة، زوجة آحاز، ويكون عمّانوييل ابنها حزقيّا الذي سينخلف والده على العرش.

هذه الفرضيّة تصطدم بصعوبات؛ فقد وُلد حزقيّا قبل أحداث الحرب السوريّة الإفرائيمة بعدة سنين، علمًا أنّ النقاد لا يستطيعون أن يُحدّدوا بدقّة سنة ولادته^(٢٥)، ولكنّهم يعتبرون أنّ السنة المُحتملة لموت آحاز هي ٧٢٨؛ أطلق أشعيا قوله النبويّ عام ٧٣٤، فلا يُمكن أن يجلس حزقيّا على العرش وهو في عمر ستّ سنوات!

٣ . ب . ٤ . ب . عمّانوييل ابن أشعيا

دعا أشعيا أبناءه بأسماء رمزيّة: "شَار يَشوب"، "بقية ستعود" (٧: ٣)، مَهْر شَلال حاش بَز"، سلبٌ سريع، نهبٌ قريب" (٨: ١؛ رج: ٨: ٤)؛ وفي هذا الإطار يقول النبيّ: "أنا والأولاد الذين أعطانيهم الربّ آيات وعجائب في إسرائيل" (٨: ١٨)؛ في هذه الحالة يكون عمّانوييل الابن الثالث لأشعيا!

يجب أن نستبعد فرضيّة مُطابقة عمّانوييل مع ابن أشعيا؛ فإذا أُدرج عمّانوييل في عائلة النبيّ، لا نعلم كيف يتطابق إسمه الرمزيّ مع رسالة هذا الأخير أمام آحاز! في هذا المقطع الذي نعالجه، تدور المسائل حول الملكيّة الداوديّة، في حين أنّ الواقع العائليّ لأشعيا ليس موضوع بحث: إنّ الطفل عمّانوييل هو وسيلة لتحقيق الوعود لداود، لذلك تُستبعد المسيحانيّة الملكيّة كليًا حين نعتبر أنّ الطفل الذي سيُولد هو ابن أشعيا.

٣ . ب . ٤ . ج . عمّانوييل والمسيح ابن مريم (٢٦)

رأى الشرح التقليديّ في آية العمّانوييل إعلانًا لمجيء المسيح، وهكذا يُشير القول

(٢٥) إنّ كرونولوجيًا ولادة حزقيّا لها سمات غير أكيدة نظرًا لتضارب المعطيات التاريخيّة التي نجدها في كتاب الملوك الثاني؛ نكتفي بالإشارة، إلى أنّ ٢ مل ١٨: ١-٢ يعتبر أنّ حزقيّا كان له من العمر ٢٥ عامًا حين ارتقى إلى العرش.

(٢٦) رج:

R. TOURNAY, « L'Emmanuel et sa Vierge-Mère », *Revue Thomiste* 55 (1955) 254.

النبيّ إلى الطفل يسوع وأمه مريم. يقبل الكثير من الشراح طرح الشرح التقليديّ الذي يعتبر إنَّ عمّانويل هو المسيح بالمعنى الحرفيّ والمباشر دون ارتباط بشخص تاريخيّ مُعاصر. حين نقل المترجمون النصّ العبريّ إلى اليونانيّة، لم يجدوا كلمة تتطابق مع "عَلْمَهُ" (إمرأة صبيّة)، فاختاروا كلمة "بارثينوس"، "عذراء". عندما دوّن متى إنجيله، استند إلى السبعينيّة، فرأى تحقيق آية العمّانويل المولود من عذراء في شخص الطفل يسوع الذي وضعته العذراء مريم في بيت لحم؛ هكذا ربط الشرح التقليديّ الكنسيّ بين العذراء التي ستلد العمّانويل، وبين مريم الحبلى بالمسيح، علماً أنّ الآية لم تتضمن أصلاً بُعداً إسكاتولوجياً ومسيحانياً.

غير أنّ هذا التحليل بدوره يصطدم بصعوبات، فقد أهملت هذه القراءة المسيحانيّة^(٢٧) الإطار التاريخيّ الذي دفع أشعيا إلى إطلاق نبوءته حول العمّانويل؛ في هذا المنظور كيف نشرح ارتباط الأقوال النبويّة بالحقبة الزمنيّة المتعلّقة بأحداث عام ٧٣٤؟ لا نستطيع أن نفصل بين الصبيّ عمّانويل وبين الملكين اللذين يُشكّلان تهديداً لمملكة يهوذا، علماً أنّهما سيخسران عرشهما حين يستطيع عمّانويل أن يُميّز بين الخير والشرّ؛ من ناحية أخرى، كيف نفهم أنّ نبوءة ستتحقّق بعد سبعة قرون تستطيع أن تكون حلاًّ يقترحه النبيّ على أورشليم التي تُعاني من الحصار الذي سيُدمرها قريباً؟

مهما تعدّدت المحاولات^(٢٨) لتحديد هويّة العمّانويل، يجب أن نضع نصب أعيننا أنّ أشعيا يُريد أن يصف الوارث عمّانويل الذي سيأتي دوره قريباً ولا يهتمّ بولادته أو بالأُم التي ستضعه: يريد النبيّ التأكيد أنّ الله سيبقى مع شعبه في هذا الوقت الحاسم الذي تمرّ فيه المملكة بالمخاطر الحقيقيّة. الله المُتعالى المخوف أضحى قريباً من البشر، الله معنا^(٢٩)، وقد دخل في علاقة مع شعبه؛ مع كلّ الشعب؟ لا، بل مع بقية باقية.

(٢٧) رج:

J. COPPENS, *Le messianisme et sa relève prophétique* (BETHL, n. 38; Gembloux, 1974); A. FEUILLET, « Le Messianisme du livre d'Isaïe. Les rapports avec l'histoire et les traditions d'Israël », *RSR* 36 (1949) 182-228.

(٢٨) ربّما يضعنا اسم عمّانويل أمام تمّن: فليكن الله معنا! إنّ النصّ الموازي في ١ مل ٨: ٥٧ يوجّهنا صوب هذا المعنى.

(٢٩) الله معنا! إعترفت العصور القديمة في ديانة إسرائيل أنّ الله يُقيم مع إنسان أو مجموعة من البشر؛

٣ . ب . ٥ . الزبد والعسل (١٥ آ)

جرى نقاش حول معنى الطعام الذي سيأكله الطفل عمانوئيل؛ كلمة "الزبد"، "حمّاه"، نادرة في الكتاب المقدّس (عشر مرّات فقط) وهي ترد في ارتباط مع العسل (دبّش) (تث ٣٢: ١٣-١٤؛ ٢ صم ١٧: ٢٩؛ أي ٢٠: ١٧)؛ الزبد هو علامة الوفرة والغنى والكرم. سينال العمانوئيل طعامًا غنيًا ووافرًا، وهذا الغذاء^(٣٠) الصحيّ والسليم قادر على تعليمه التمييز بين الخير والشرّ^(٣١).

٣ . ب . ٦ . أرض فارغة (١٦ آ)

"قبل أن يعرف الصبّي أن يرفض الشرّ ويختار الخير، تُخلى الأرض التي أنت خاش من ملكيها" (١٦ آ)؛ يريد النبيّ القول إنّه، بعد سنوات عدّة من ولادة العمانوئيل، حتّى قبل بلوغه سنّ الرشد، ستجري أحداث حاسمة ستُغيّر واقع اورشليم المحاصرة: ستُخلى الأرض التي يُهدّد ملكاها أمن يهوذا. يجري الحديث عن ملكي دمشق والسامرة وبلديهما؛ سؤال يطرح نفسه: كيف يرتبط ملكان بأرض واحدة؟ آرام وإفرائيم هما مملكتان مُتمايزتان، واستعمال المفرد غريب! يبدو أنّ النبيّ تحاشى استعمال كلمة "إرئص"، "بلاد"، التي تحمل نبرة سياسية، فاستبدلها بكلمة "أدّمة"، "أرض" للحرّاة، وهي كلمة عامّة، ربّما تمتد هذه الأرض على مساحة المملكتين. ما هي الأحداث التاريخيّة التي يُشير النبيّ إليها؟ نستطيع أن نفكر بشلمنصر الخامس، ملك آشور، الذي حاصر السامرة، عام ٧٢٤، بعد أن انتفض ملكها هوشع رافضًا دفع الجزية: سقطت المدينة عام ٧٢٢ وتحقّقت أقوال النبيّ.

هكذا يؤكّد التقليد الموسويّ: "سأكون معك" (خر ٣: ١٢؛ يش ١: ٥)؛ في التقليد الملكيّ الأورشليميّ: "يهوه ربّ الجنود معنا" (مز ٤٦: ١٢؛ الله الصباؤوت معنا)؛ سيكون الله مع الملك بشكل خاصّ (٢ صم ٧: ٩؛ ١ مل ١: ٣٧؛ ١١: ٣٨). إنّ حضور الله مع شعبه هو قانون إيمان مُعتمد في اليهوديّة (مي ٣: ١١).

(٣٠) لا نجد في النصّ الأشعيايّ الارتباط بين اللبن والعسل كما فعلته بعض النصوص البيبليّة (خر ٣: ٨، ١٧؛ ٣٣: ٣؛ ...): البلاد التي يجري فيها اللبن والعسل تعني أنّها غنيّة وخصبة، وهي طبعًا إشارة إلى أرض الميعاد.

(٣١) رج:

A. FEUILLET, « Le Signe proposé à Achaz et l'Emmanuel (Isaïe 7, 10-25) », RSR 30 (1940) 129-151.

٣ . ب . ٧ . يهوذا تعيش أيامًا مُميّزة (آ ١٧ أ)

يقول النبيّ: "يجلب الربّ عليك وعلى شعبك وعلى بيت أبيك أيامًا لم تأت منذ اعتزال إفرائيم عن يهوذا" (آ ١٧ أ)؛ ستعيش مملكة يهوذا تلك الأيام الفريدة؛ لا نجد هنا إشارة زمنيّة ولا شيء يُبرهن أنّ أحداث هذه الآية ترتبط زمنيًا بما أُعلن عنه في آ ١٦ أ. نجد طريقتين لفهم هذه الآية؛ تتضمن كلمة "علّ"، "عليك"، معنى سلبيًا: "عليك" = "ضدّك"، وفي هذه الحالة يُعلن النبيّ أنّ مملكة يهوذا ستشهد أيامًا عصيبة شبيهة بتلك الأيام التي تلت انقسام المملكتين بعد موت سليمان عام ٩٣٠. ولكنّ الإطّار يدعونا بالأحرى إلى أن نفهم كلمة "علّ" في معناها الإيجابي: سيؤتي الله عليك وعلى شعبك وبيت أبيك أيامًا مجيدة مُزدهرة شبيهة بأيام الحقبة الملكيّة في أيام داود وسليمان قبل انفصال المملكتين.

٣ . ب . ٨ . ملك أشور (آ ١٧ ب)

تظهر عبارة "ملك أشور" في نهاية آ ١٧ دون أن يكون لها ارتباط مع سياق الجملة؛ إنّها إضافة توضيحيّة سترد لاحقًا في (٧: ٢٠؛ ٨: ٧)؛ إنّ وجود عبارة "ملك أشور" في غير مكانها يُمكن تبريره في رغبة الكاتب الذي يريد التشديد على سقوط المملكتين المُتحالفتين (آ ١٦): سيقوم ملك أشور، شلمنصر الخامس، بهذا الدور التدميريّ عام ٧٢٢ ليزول التهديد عن أورشليم.

خاتمة

لم يُصغ أحاز لنداء النبيّ، وبالرغم من ذلك لن يترك الله شعبه، بل سيبقى معه كاشفًا حضوره. سيكون تدخّل الله دينونة للكثيرين الذين لم يضعوا ثقّتهم ورجاءهم بالله، والذين لم يتجاوبوا مع نداء النبيّ في حين أنّه سيكون عمل خلاص للبقية الباقية المؤمنة. يتعلّق أشعيا بإفراط بأورشليم التي تُمثّل بالنسبة إليه عاصمة لا يُمكن اغتصابها، وهي رمز الوحدة واستمراريّة شعب الله بالرغم من خطاياها الكثيرة. يحتفظ النبيّ بذكرى الحقبة المجيدة أثناء حكم داود وسليمان حين أُطلق العهد (٢ صم ٧) بين الله والسلالة الداوديّة التي ستحتفظ بعرش أورشليم الذي سيجلس عليه الطفل عمّانوئيل.

تغذى أشعيا من هذه الأشكال المتعددة للانتظار المسيحاني، فأعطاهما أبعاداً جديدة ومُتماسكة لأنه نبي يُحرّكه الروح. توسّع في ذهنه الرجاء بمسيحانية ملكية: أمام آحاز الذي يرفض الخيارات، يُعلن قدوم ملكٍ مُختلف عن آحاز، طفل ليست له هيبة بشرية، بل يتمنّع بحماية إلهية ستتحقق في حقبة تُعيد إلى الأذهان إشراق الماضي المثالي؛ وُلد الطفل يسوع ومنح الفرح للكثيرين بمولده؛ فقد تحقّقوا أنّ الله باق على مواعيده لأنه أرسل عمانوئيل، إلهنا معنا.

المراجع

- ASURMENDI J.M., *La guerra siro-efraimita*. Historia y profetas, Valence-Jérusalem, 1982.
- AUVRAY P., *Isaïe 1-39*, Paris, Gabalda, 1972.
- BRUNET G., « Le terrain aux Fouloux », in RB 71 (1964) p. 230-230.
- CLEMENTS R. E., *Isaiah 1-39 (NCBC)*, Eedermans, Grand Rapids, 1980, p. 85-89; R. MARTIN-ACHARD, « Esaïe et Jérémie aux prises avec les problèmes politiques », RHPH 47 (1967) 208-224.
- COPPENS J., *Le messianisme et sa relève prophétique* (BETHL, n. 38; Gembloux, 1974).
- _____, *Le Messianisme royal*, Paris 1968, p. 69.
- DEARMAN J.A., “The Son of Tabeel (Isaiah 7.6)”, dans S.B. REID (dir.), *Prophets and Paradigms*. FS G.M. Tucker (JSOTS 229), Sheffield, 1996, pp. 33-47.
- DUBROVSKY P., « Tiglath-pileser III's Campaigns in 734-732 BC : Historical Background of Isa 7 ; 2 Kgs 15-16 and 2 Chr 28-28 », dans *Bib* 87 (2006), pp. 173-170.
- FEUILLET A., « Le Signe propose à Achaz et l'Emmanuel (Isaïe 7, 10-25) », RSR 30 (1940) 129-151.
- _____, « Le Messianisme du livre d'Isaïe. Les rapports avec l'histoire et les traditions d'Israël », RSR 36 (1949) 182-228.

- IRVINE S.A., *Isaiah, Ahaz, dans the Syro-Ephraimitic Crisis* (SBLDissSer, 123), Atlanta, 1990.
- JACOB E., *Esaïe 1-12*, (Coll. Commentaire de l'AT, VIIIa) labor et Fides, Genève 1987.
- NA'AMAN N., "Rezin of Damascus and the Land of Gilead", dans *ZDPV* 111 (1995), pp. 105-117.
- RAD G. von, "the Origin of the Concept of the day of Yahweh", *JSS* 4(1959) p. 97-108.
- SIMONS S., *Jerusalem in the OT*, Leiden 1952, p. 334-337.
- TOURNAY R., « L'Emmanuel et sa Vierge-Mère », *Revue Thomiste* 55 (1955) 254.
- VERMEYLEN J. (dir.), *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe* (BETL, 81), Louvain, 1989.
- VINCENT L. H.; A. STEVE, *Jérusalem de l'AT*, Paris, 1956, p. 289-295.

مكانتها في كتاب أشعيا

وأسلوبها الأدبي وبنيتها وتفسيرها

الأب كميل وليم سمعان

دكتور في العلوم البيئية

استحوذ هذا الجزء من كتاب أشعيا أكثر من غيره على اهتمام الدارسين سواء تحليلياً أو تفسيرياً. تنوّعت وتعدّدت المسائل التي درسها الباحثون.

١. المكانة والأسلوب الأدبي

النقطة الأولى التي تناولها الدارسون هي علاقة هذه الفصول بكتاب أشعيا. ولم يصل الباحثون إلى اتفاق. ابتداءً من دراسات دوم (DUHM) اعتبر العلماء أنّ هذه الفصول حالة خاصّة (*sui generis*)، وعلاقتها بباقي فصول الكتاب، إن كانت هناك علاقة من الأساس، قليلة وواهية للغاية. نتيجة لذلك اضطر العلماء إلى تفسير هذه الفصول ودراستها بمعزل عن باقي كتاب أشعيا، سواء لغويّاً أم تاريخيّاً، ثمّ بحثوا عن اقتراحات جديدة لدور هذه الفصول داخل كتاب أشعيا.

أما النقطة الثانية فهي: هل هناك تناسق في البنية الأدبية أم لا؟ لقد اقترح دوم (DUHM) الفصل التام بين النبوءات الأخيرة والأنشيد الطقسية. ولقي اقتراحه هذا توافقاً ملموساً، حتّى وإن حاول بعضهم في ما بعد أمثال بروكش (PROCKSCH)، وليندبلوم (LINDBLOM) إدخال بعض التعديلات على هذه النظرية. لقد ظهرت في السنوات الأخيرة نماذج من دراسة تاريخ شكل النصّ (Formgeschichte) ونماذج نقدية حول مسألة التحرير والمفردات ركّزت كلّها على التباين والاختلاف (VERMEYLEN و MILLAR و Fohrer).

النقطة الثالثة والأخيرة هي تاريخ هذه الفصول. التاريخ الذي يقترحه العلماء لهذه الفصول يتراوح ما بين القرن الثامن حتّى الثاني قبل الميلاد. ما استطاع الباحثون الاستناد على الإشارات التاريخية داخل هذه الفصول، لأنّها كلّها عامّة، وخضعت، بشكل كبير، للأسلوب الأدبي. لذلك لجأ الباحثون إلى طرق أخرى. لجأ MILLAR إلى

تحديد إطار تاريخيّ بالاستناد على تقنيّات مدرسة هارفارد. أمّا PLOEGER فإنه لجأ إلى المعلومات المتعلقة بصراعات الشيع اليهوديّة المختلفة في الزمن الهلينيّ. لقد اختطّ الباحثون مسارًا يضمّ الموضوعات الرويويّة وأدخلوا فيه أش ٢٤-٢٧. ولكن بالرغم من المجهودات الجبّارة لم يتوصّل الباحثون إلى اتفاق في هذا الشأن.

لقد عرض هذه النظريّة عديدون (JOHNSON-MILLAT-KAISEF)، لذلك نحيل إلى الدراسات السابقة. لا نريد بذلك أن نقلّل من أهميّة مجهودات هؤلاء. تظلّ مجهودات RUDOLPH في دراسته لتطوّر النصّ جيّدة وصالحة، حتّى وإن كان رأيه في إعادة ترتيب النصّ ترتيبًا جذريًا لم يفرض نفسه.

علينا أن نعيد النظر في عنصرين أساسيين متواجدين ومؤثرين في الخطّ التفسيريّ كلّهُ. العنصر الأوّل هو افتقاد الفصول ٢٤-٢٧ لسياق أدبيّ حقيقيّ، ولذلك يجب تناولها بمعزل عن باقي الكتاب. الأمر الثاني هو إمكانية ربط النصّ الكتابيّ بأحداث تاريخيّة محدّدة، وبالتالي يمكن فهم الإشارات العامّة الغامضة في السياق المعاد بناؤه. اعتقد أنّه واضح أنّ الأمرين مخطئان ويبرران مسبقًا جمود الوضع.

خطّ العلماء JOHNSON , SEITZ , SWEENEY اتجاهات جديدة. أوّل هذه الاتجاهات كان البحث -بطرق عديدة- عن سياق أدبيّ ل أش ٢٤-٢٧، تكون له علاقة مع النصوص القانونية في اتساعها. فحاول SEITZ أن يتعرّف على هدف زمنيّ لكلّ فصل من هذه الفصول، داخل السرد النبويّ الأكثر اتساعًا. أمّا SWEENEY فقد استطاع أن يحدّد معنى استشهادات هذه الفصول بنصوص الكتاب الأخرى.

أمّا الخطّ الثاني فهو البحث عن إطار تاريخيّ يحاول أن يأخذ بجديّة طبيعة هذه النصوص الأخيريّة. ليست النصوص تقاطعًا خارجيًا الزمن بل هي نصوص تعكس جوانب مختلفة لتتابع زمنيّ يقاس فيها الزمن على معيار زمن رضى الله. يتردّد صدى ردّ بني إسرائيل الأمانء داخل لحظات محدّدة في التاريخ، سواء كان ذلك اختبار دينونة غضب تنسكب على العالم أجمع (أش ٢٥) أو اختبار الفرح والتهليل أمام علامات الخلاص القريب (أش ٢٦).

يقوم الخطّ الثالث في محاولات حديثة مثل محاولات SEITZ، التي قيّمت المضمون

اللاهوتيّ في شهادة الأنبياء في هذه النصوص تقيماً سليماً، ليس فقط لكونها تحتوي مفاهيم دينية هامة، بل لأنها تتضمن تحذيراً وتشجيعاً إلهيين موجّهين إلى جماعة مؤمنين تعيش تحت ضغط شديد وتقاوم لكي تتلمّس في خبراتها التاريخية سبل الله في الوجود الإنسانيّ.

إنّها ليست صدفة أن تأتي الفصول ٢٤-٢٧ بعد الفصول ١٣-٢٣ التي تدور حول دينونة الأمم. عبّرت الفصول السابقة عن عزم الله أن يمارس سلطته على الأمم. بدأ هذا الجزء بروية أخيرة للنبيّ حول يوم يهوه (١٣-١٤) والتي عبّر عنها بسقوط بابل، القوّة العظمى التي جمعت وجسّدت في ذاتها صلف القوى الأرضيّة وكبرياءها. لقد هوى ملك بابل الذي ادّعى الصعود إلى السماء (١٤). لقد رأى الكتاب المقدّس في خراب بابل تحقيق الحكم أيضاً على أشور العظيمة كنوع من عقاب الله العادل، يلي ذلك تحقيق حكم الله على الأمم بالتفصيل: موآب ودمشق ومصر وفلسطين وصور.

ولكن في هذا المجال بالذات يلاحظ المرء الاختلافات المذهلة التي تميّز الفصول ٢٤-٢٧ سواء كان ذلك في الشكل أو في المضمون. لا يرد ذكر بابل على الإطلاق. تركّز هذه الفصول على الآخرة وتهدف إلى إعلان عزم الله الأخير، واصفة دينونة الكون، ثمّ تجديده المجيد. كما تصف الفصول خلاص بني إسرائيل كخروج من رماد العالم الملوّث الفاسد. ومن ينالون الخلاص هم ليس فقط "بقية". يؤكّد ف ٢٥ خلاص جميع الشعوب التي ستحتفل بالنظام الإلهيّ الجديد عندما يبعد الموت إلى الأبد (٢٥: ٨).

ما زال الجدل محتدماً بين الباحثين حول طبيعة هذه الفصول وهل يجب اعتبارها رؤيويّة أم لا. الأمر الحاسم هو تحديد الأسلوب الرؤيويّ وما المقصود به وكيف يمكن تطبيق هذا المفهوم في التفسير. إذا اعتبرنا هذه الفصول رؤيا فإنّ الكتاب الرؤيويّ النموذجيّ هو كتاب دانيال، إذ تنطبق عليه كلّ شروط الأدب الرؤيويّ وخصائصه وهي:

أ. أن يكون النصّ مجهول الكاتب أو ينتحل الكاتب اسم كاتب آخر ويكتب تحته.

ب. كثرة الأحلام والرؤى.

ج. تقديم حدث تمّ في الماضي في صيغة نبوءة لم تتحقّق بعد.

د. الأسلوب الرمزيّ.

هـ. الكشف المسبق إمّا عن طريق الله أو غالبًا عن طريق ملاك.

و. وجود وسيط يفسر الأحداث.

وبالفعل هناك تشابه بين كتاب دانيال وأش ٢٤-٢٧. ولكن إذا قرأنا كتاب أشعيا من هذا المنظور فإننا نتعرض فورًا لصعوبة. وبالفعل، لا يطابق أش ٢٤ رأي دانيال في الزمن الأخير، كما تنقص أش ٢٤-٢٧ بعض العناصر الهامة المميّزة للأدب الرؤيويّ. عندما يتناول أشعيا النظام الجديد الآتي فإنه لا يجعله يجتاح التاريخ. ولا يولي نصّنا أيّ اهتمام للأسرار التي تكشف فقط لبعض المختارين المؤهلين لذلك، كما أنه لا يتعرّض لأرقام غامضة تقود إلى أسرار سماويّة وتقتضي وجود مفسّر خاصّ يشرحها. لذلك يؤكّد عدد من المفسّرين الحديثين على أنّ "الأسلوب الرؤيويّ" لا ينطبق على هذه الفصول ورفضوا تسميتها "رؤيا أشعيا الكبرى".

ومع ذلك نقول إنّ هناك بعض الأجزاء الخاصّة في أش ٢٤-٢٧ التي، إذا فُسرّت بالطريقة السليمة، يمكن نسبتها إلى الأدب الرؤيويّ. تركّز هذه الفصول على الدينونة الأخيرة وعلى الشّر في الكون والذي يعاقبه الله. تنتظر هذه الفصول مجيء ملكوت الله (٢٤: ٢٣) كما أعلنت نبوءات عديدة ذلك، ولكن يظلّ الصراع قائمًا بين نهاية الأزمنة الماضية وحلول الأزمنة الجديدة، وهذا الصراع ليس من خصائص رسالة الأنبياء ولا من أساليبهم الأدبيّة (رج هو ١٤، عا ٩ ومي ٤). تعلن جماعة بنى إسرائيل وتشير بنوع خاصّ إلى طريق الحياة التي يجب أن يتبعها المرء في الفترة التي تقع بين الأزمنة التي تنقضي والأزمنة التي تأتي. وكثيرًا ما يتراوح نمط الحياة هذا ما بين الاشتراك في آلام العالم أجمع (٢٤: ١٦) والاحتفال بالأزمنة الجديدة التي تأتي حيث يشارك الجميع في مائدة الله الأخيريّة (٢٥: ٦).

مشكلة هذه الفصول الأساسيّة هي الطريقة التي يحاول بها الكاتب الاحتفاظ بعلاقة دقيقة بالتاريخ في عالم واقعيّ به ملوك ظالمون ومدن متعطّسة، وفي الوقت نفسه اعتبار الأحداث كنوع من النموذج الأوسع لخطة الله الأخيريّة. تمتاز هذه الفصول بطابع Typologique وتعليمي، يجعلها تختلف اختلافاً كبيراً عن الفصول ١٣-٢٣ ويفسّر هذا الأمر فشل مجهودات المفسّرين في التوصل إلى تحديد مجموعة أحداث تاريخيّة غامضة.

هناك أخيراً خاصية للفصول ٢٤-٢٧ وهي أنّ الكاتب أعاد، في عرضه لخطة الله النهائية، استخدام العناصر الموجودة في فصول أشعيا السابقة على عمله الأدبي. ويعود الفضل الأكبر في اكتشاف أهمية طريقة التعبير هذه إلى SWEENEY في مؤلفيه *New Gleaning* و *Textual Citations*. يعود غالباً عدم تعرّف الدارسين في الماضي على التوافق الأدبي لنصوص أشعيا وإهمال الربط بين النبوءة وتتميمها إلى إهمالهم قراءة أشعيا قراءة كليّة وخاصة الفصول ١-١٢ و ١٣-٢٣.

لا توجد وحدة أدبية أخرى في كتاب أشعيا يمكنها أن تفسّر عبارات أدق من عبارات هذه الوحدة أهميّة شرح نصوص العهد القديم كقانون إيمان وحياة. إنّ إهمال قراءة من هذا النوع يعني استبعاد نظرية أنّ إيمان بني إسرائيل بالله وتطور وعمق هذا الإيمان قام وتثبت بقدر تأملهم في النصوص المقدّسة، وبذلك أصبحت الكتب المقدّسة مرشداً يقود الأجيال اللاحقة على درب الله في الحاضر والمستقبل.

٢. البنية

١/٢- أش ٢٤: ١-٢٣

كان الرأي الكلاسيكي في بنية أش ٢٤ هو أنّه ينقسم إلى جزئين أساسيين: ١-٣ و ١٤-٢٣. ثم جاءت مبادرة مؤثرة اقترحت تقسيم النصّ، على أساس تطوره، إلى ثلاث أو أربع مراحل. أهمّ رواد هذا الرأي هم VERMEYLEN و WILDBERGER و CLEMENTS. يرى الباحثون الآن أنّ ١-٦ و ١٤-٢٠ هي الطبعة الأساسية، ثمّ أضيفت إليها في ما بعد ثلاث مقاطع هي ٧-٩ و ١٠-١٢ و ١٣. واستعان الدارسون بالرأي الذي اقترحه DUHM والذي يميّز بين نبوّات أخيريّة وأناشيد لاحقة، للتعرف على طبقات النصّ المختلفة (٢١-٢٣)، حتّى وإن لم يصل الباحثون إلى اتفاق على الفترة والطريقة اللتين تمّ فيهما هذا التوسّع.

لقد قام، في السنوات الأخيرة، العالمان SWEENEY و SEITZ بتحليل عميقين يدافعان فيهما، بنجاح كبير، عن وحدة التأليف العامّة. حاول كلّ منهما بطرق مختلفة عن الآخر، شرح العلاقة المعقّدة بين هذا الفصل وباقي كتاب أشعيا، وخاصة إعادة تفسير هذا الفصل لنصوص نبويّة سابقة. يبدو طرح SEITZ مقنعاً، إذ يقدّم نظرة شاملة

٣٦٦ ————— أش ٢٤-٢٧، مكانتها في كتاب أشعيا وأسلوبها الأدبي وبنيتها وتفسيرها

لصور عهد الله مع نوح وتطور تطبيقاته اللاهوتية. أما SWEENEY فإنه يعرض تحليلاً مفصلاً لبنية الفصل ويدخل جزءي الفصل في فئات الأشكال الأدبية وبالتحديد إعلان نبوي (للدينونة) (٣-١٣) والمخاصمة النبوية (١٤-٢٣).

أما في ما يخص تاريخ هذا الجزء فيرى SEITZ علاقة وثيقة بين أش ٢٤-٢٧ والفصول السابقة ١٣-٢٣. إن ٢٤-٢٧، في رأي Seitz، هي آخر مرحلة في تحرير النص في الزمن البابلي، أي أنها تعبر عن نية المحرر: بابل هي ديان العالم. لقد وجد محرر هذه الفصول ذاته، في رأي SEITZ، في لحظة تاريخية خاصة فيها وصلت بابل إلى أوج قوتها كأداة عقاب الله. بالإضافة إلى هذا يرى SWEENEY أن كتابة هذه الفصول ترجع إلى القرن السادس قبل الميلاد وبالتحديد عند عودة المسبيين إلى اورشليم في بداية الزمن الفارسي. ويبرهن على رأيه بالأدلة الآتية:

أ. البعد الكوني الشامل.

ب. التشابه مع أشعيا الثاني، بالإضافة إلى التشابه مع هوشع وإرميا وعاموس وميخا. خلاصة القول، يرفض كل من SWEENEY و SEITZ الآراء السابقة التي تعتبر أسلوب هذا الفصل أسلوباً رؤيويًا نشأ في إطار مشابه لإطار نشأة دانيال. ما زال هذا الرأي يحظى بقبول عريض لدى المفسرين.

٢/٢- أش ٢٥: ١-١٢

قسم الباحثون عمومًا هذا الفصل إلى جزئين: ١-٥ و ٦-١٢، مع بعض التقسيمات الداخلية الفرعية في القسم الثاني (مثلاً ٦-٨ و ٩-١٠ و ١٠ب-١٢). هذه التقسيمات النوعية هامة خاصة وأن الرأي هو أن ٢٥ يتعد عن دينونة أش ٢٤ الرؤيوية. رأى العلماء في أش ٢٥: ١-٥ صلاة غير متصلة بأش ٢٥: ٦. لكن هذه النظرية ذاتية وترجع إلى التقسيمات التي اقترحها DUHM للتمييز بين الإعلانات الرؤيوية والأناشيد الطقسية. يرى أغلب المفسرين أن أش ٢٥، هو رد إسرائيل على نبوءة سقوط المدينة الحصينة. وبرز النص نية إظهار التناقض بين رد غير مناسب ولا ملائم (٢٤: ١٤ ي) وبين الرد المناسب النابع من الإيمان في ٢٥: ١-٥. بعد اعتراف بمجد الله، يلي إعلان

الاحتفالات بسيادة الله الجديدة. وينبئ النصّ على أنّ الاشتراك في هذا الاحتفال غير قاصر على إسرائيل وحده بل يمتدّ إلى جميع الشعوب. إلاّ أنّه لا يجب الاعتقاد أنّ هذا الاحتفال احتفال مسكونيّ شامل، إذ أنّه يستبعد منه موآب (١٠ ي). إنّ كبريائه يجعله خارج جماعة الإيمان.

يرجع تعدّد الأساليب والصيغ الأدبيّة المختلفة، في رأيي، إلى إعادة ترتيب ماهرة منطقيّة تقدّم ردّ إسرائيل النموذجي المنهجيّ على إعلان حكم الإبادة الإلهيّيّ وخطّة الله الأخيرة لخلاص إسرائيل والأمم. في هذا السياق لا يكون موآب، أدبيّاً، خارج السياق، بل يقوم بدور رمزيّ يشير إلى المقاومة الوجوديّة لنيّة الله تجاه مخلوقاته ويتمّ استبعاد موآب من الخلاص بسبب كبريائه.

٣/٢- أش ٢٦: ١-٢١

يقسم الفصل عادة إلى قسمين، ١-٦ و ٧-٢١ (WILDBERGER و CLEMENTS) و (KAISER). إلاّ أنّ آخرين يقترحون تقسيمات أخرى. أمّا بخصوص الأسلوب الأدبيّ فيعتبر العلماء أنّ أش ٢٦: ١-٦ مزموّر حمد أو نشيد نصر وأش ٧-٢١ رثاءً جماعيّاً. أمّا SWEENEY فإنّه يعتبر الوحدة الأدبيّة كلّها رثاءً جماعيّاً، ولذلك يحاول أن يتعرف في التقسيمات الداخليّة على تنوّع الإشكال الأدبيّة الكبير.

لكن تظلّ المشكلة أنّ شروط تفسير هذا الفصل الأساسيّة ترتبط بشكل كبير بتحديد أساليبه الأدبيّة وتبويبها. يشير SEITZ إلى المسألة المركزيّة ويقول: "أنّ مسألة الترتيب الزمنيّ هي أكثر أهميّة من برهان وجود أشكال أدبيّة مختلفة في الفصل". لذلك فإنّ هذا الشرط يظلّ أمراً يهّم أولئك الذين ينادون بحركة متناقضة في ف ٢٤-٢٧ وأنها ليست مجرد قصّ ولزق عبارات رؤيويّة ممتزجة بأناشيد مختلفة تعكس امتداد فترة زمنيّة طويلة. يصاب القارئ بالدهشة والحيرة بسبب الحديث عن المدينة الحصينة في الفصل السابق، لأنّ المدينة قد هدمها مضطهد إسرائيل. وكذلك الحديث عن المادبة الأخيرة التي يتمّ الاحتفال بها أمام إله كلّ الشعوب، وكذلك رؤيا اختفاء الموت في زمن الملك الإلهيّيّ على الجبل المقدّس.

يحاول SEITZ أنّ يخفّف من حدّة التضادّ بين هذه الفصول، مشيراً إلى أنّ خاصيّة

مزامير عديدة هي عدم تحديد حركة الزمن في عمل الله الخلاصيّ. فقد يشيد المرثم في لحظة ما بالنصر، ثمّ يختم بأنّ النصر النهائيّ لم يتمّ بعد (مز ٢٥). كما أنّه من الممكن أنّ يمرّ المرثم بحالة من المراوحة بين الأمل الواثق والاستسلام الذي يقترب من حالة اليأس. إنّها ملحوظة هامّة وصحيحة، ولكن يظلّ السؤال إذا ما كان هذا التبرير كافياً لشرح عدم الاتساق بين هذه الفصول.

أكدنا حتّى الآن، أنّ هذه الفصول ٢٤-٢٧ هي عرض منهجيّ لما تكون عليه الحياة آخر الأزمنة ولا يمكن الادعاء أنّ طريقة الاقتراب الصحيحة منها هي تفسير عناصرها دائماً بطريقة مجردة، إذ يظلّ الوصف زائراً بالتفاصيل ويظلّ ذا ملمح واضح على ضوء صور الخطاب الرؤيويّ والمصطلحات اللفظيّة الطقسيّة. ولكن يبدو أنّه من الواضح أنّ الكاتب يريد أن يأخذ مسافة من الأحداث التاريخيّة المحدّدة التي يقدّمها كعوامل تزيّن نماذج أخرى أكثر اتساعاً. نوجز: يضيف الكاتب على نصّه لونا رمزياً (Typologique) خاصاً. إنّ لا يذكر بابل على الإطلاق، بل يتكلّم عن "مدينة الفوضى" التي تنال عقابها. لا يأتي العقاب من عدوّ محدّد معروف، بل هو رعب يحتاج الكون عندما يفتح الله "كوى السماء". أليست أورشليم هي المدينة القويّة ومنها وفيها يبدأ الله خلاص؟ أية مدينة أخرى يمكنها أن تقوم بهذا الدور؟ لا يعلن الكاتب صراحة ذلك إنّما يتكلّم عن مدينة بلا اسم تنتظر دخول الأبرار. أخيراً لا يصف الخلاص بأنّه هروب من الظالمين الأرضيين، بل هو حياة مع الله لا تخضع للموت والفناء.

نتيجة لطريقة التحرير الأدبيّة هذه لا يقوم الاتساق في تتابع زمنيّ منتظم يفصل فيه الأبرار عن الأشرار وتلي الأزمنة الجديدة سابقتها. يتمّ ترتيب المقطع بصورة خياليّة رمزيّة (Typologique)، ويعرض كلّ فصل مشهداً خاصاً، حتّى وإن استخدم الكاتب مصطلحات تتراكم الواحدة فوق الأخرى. على سبيل المثال: هناك تشابه كبير في الأسلوب الأدبيّ والمضمون بين ٢٥: ٦-١ و ٢٦: ٦-١، وفي الفصل ٢٥ يلي الرّد الصحيح والمناسب على دينونة الله التي تقترب، وصف الاحتفالات السماويّة. أمّا في ف ٢٦ فيلي الرّد الأمين - وهو الصلاة - على دينونة الله التي أصابت المدينة المتكبّرة (٢٦: ٣) تأمل طويل لجماعة المؤمنين الواقعة تحت طائلة غضب الله (٢٦: ٢).

يقدم ف ٢٦، إذا أشكالا أدبية عديدة متنوعة، ولكنه في النهاية يجد تفسيره في عرض لاهوتي عميق موجه إلى المؤمنين "والذين يشهدون بآثار نصر الله" والذين يستمرّون في معاناة الدينونة الإلهية بواسطة أيادي بشرية. لقد اختبروا جيّدا خلاص الرب. إن حكمه العادل هو موضوع اعترافهم. ولكن يتم وصف الخلاص بعبارات تفوق كل خبرة بشرية.

يتناول ف ٢٥ حياة انتزعت من الموت انتزاعًا، والفصل ٢٦ الوعد بالقيامة لحياة بعد الألم والموت.

٢/٤- أش ٢٧: ١-٢٧

يتفق الدارسون على تقسيم الفصل كالآتي: ٢، ١-٥(٦)، ٧-١١، ١٢-١٣. ويدور الفصل حول تفسير أش ٥ أي نشيد الكرم. ويعتقد الدارسون أن آ ٦ هي تفسير خطاب الله على لسان النبي. وبين الباحثين الحديثين ينفرد WILDBERGER بمحاولة ربط الآية بالوحدة التالية، ولكنه يفشل في مسعاه. والآية الأولى هي نبوءة مستقلة بذاتها، وتتصل النبوءة، في ما يخص الموضوع، بباقي الفصل. أما آ ١٢-١٣ فهي تختم الفصل ٢٧، وتختتم، في الآن ذاته، الوحدة الأدبية ٢٤-٢٧ بنبرة تفاعل: وعد بتجديد بني إسرائيل وتجميعه في الجبل المقدس. أما أكثر الأجزاء إثارة للجدل فهي ٧-١١. ويزيد غموض النصّ العبري هذا الجزء صعوبة، فليجأ المترجمون إلى التوفيق أو التلفيق عند محاولتهم ترجمة آ ٨. كما تظلّ هناك صعوبات أخرى مثل هل يجب اعتبار الضمير المتصل مذكّرًا أم مؤنثًا. أما الصعوبة الأكبر التي تقوم أمام تفسير النصّ فهي تاريخية. كثيرًا ما اعتبر العلماء أنّ هذا المقطع يعكس تقاليد مملكة الشمال، ولكنّ صياغته تختلف عن صياغه باقي الفصل. أما VERMEYLEN فإنه يؤكد أنّ الكاتب استعمل مواد سابقة لكي يربط بين مصير مملكة الشمال وعاصمتها (التي زالت من الوجود) بالمصالحة التي يجريها الله مع يهوذا. إذا تتبّعنا هذا الخطّ فإنّ المدينة الحصينة (١٠) تكون هي السامرة ويكون ما يسميه "شعب لا فهم له" هم سكان السامرة. بذلك يكون المقطع قد استخدم، في المادّة التحريرية، كانعكاس للصراع الدائم بين اليهودية والسامرة، ويفسّر لماذا رفض الله السامريين. ولكنّ هذه

النظرية بها نقاط توفيق (تلفيق) عديدة ولا تتفق مع سياق ف ٢٧ العام.

ليس من الحكمة التمسك بنظرية محدّدة لتفسير هذه الآيات الصعبة، بل يجب اختيار الأسلوب الذي يناسب كلّ جزء مع الأخذ بعين الاعتبار الوحدة الأدبية بكاملها. يبدو أنّ للمقطع اتساقاً إذا اعتبرنا أنّ الآيات رسالة إيجابية موجّهة إلى يهوذا. يقترح SWEENEY اعتبار النبوة صيغة مخاصمة موجّهة إلى إسرائيل وتصرفاته. ويمكننا أن نتعمّق أكثر في مسألة إذا ما كان من الإنصاف حشر المقطع في هذا الأسلوب الأدبيّ. ولكن آ ٧ تثير مشكلة كبيرة ردّاً على تفسير مثل الكرمة (٢٧: ١-٦). هل كان الله بالفعل عادلاً في أحكامه؟ ما يلي هو تبرير عقاب الله ورفضه ذنب بني إسرائيل بدرجة مساوية لخطئهم ذاته. بذلك يكون مستقبل بني إسرائيل مضاداً للمدينة الحصينة التي هي رمز لكبرياء البشر وصلفهم. سكان المدينة الحصينة لا فهم لهم، لذلك لن يرحمهم الله.

إنّ قراءة كهذه لهي قراءة متّسقة ومنطقية تنتهي بنبرة صفح إلهي إسكاتولوجية ويتجمع المشتتين إلى الجبل المقدّس كما سبق ووعدا أشعيا (أش ٢: ٢-٣).

أما التفسير الأوسع فإنّه يخصّ هدف المحرّر الأخير الذي ربّب موادّ هذا الفصل بالطريقة التي هي عليه الآن داخل موسوعة أشعيا. كان عرضنا حتّى الآن يقوم على اعتبار أنّ بنية هذه الفصول (٢٤-٢٧) ذات هدف تعليمي رمزيّ (Typologique) هو تحذير وتعليم جماعة من المؤمنين تعيش في الأزمنة الأخيرة، وبالتالي يكون تأصيل الوحدة في نقطة التقاء مرحليّ التدبير الإلهي. مرت جماعة بني إسرائيل بخبرة دينونة رهيبية عن يد بابل، التي ترمز إلى السطوة البشرية الغاشمة. وقطفت الجماعة ذاتها أولى ثمار زمن ملك الله. ولكن بالرغم من الواقع الجديد، إلا أنّ جزءاً كبيراً من الواقع القديم مازال حاضراً. يواجه الفصلان ٢٥ و ٢٦ مسألة لاهوتية هي وضع شعب الله في الزمن سواء قبل الدينونة الإلهية أو بعدها من خطّة الله؛ فالجماعة التي تسعد بخلاصها (٢٥: ٦) تنتظر في ف ٢٦ حضور الله وتتوق إلى نوره. بعد ذلك يحاول هذا الفصل أن يوجّه شعب الله في هذا السياق الزمنيّ المضطرب إلى طريقة الحياة المنشودة. الوحدة ٢٤-٢٧ لا تلجأ إلى نموذج بسيط متّسق ومتجانس ولا تعرض الأحداث في تتابع زمنيّ فعليّ وواقعيّ. ولكنّ الكاتب يواجه المسألة من زوايا مختلفة يبرهن بها على حقيقة حضور الله التام والدائم، كما سبق ووعده بذلك.

ويمكن اكتشاف خط فكريّ متناسق في بنية ف ٢٧، يهدف إلى تشجيع الله لشعبه.

أ. ٢٧: ١ يلجأ إلى مفردات الأسطورة لكي يعلن أنّ الله، في زمنه، يهدم كلّ أبعاد الشرّ الوجوديّة. إنّه لا يهدم فقط أشكال الشرّ التاريخيّة، بل يقضي مرّة وللأبد على مصدر الشرّ في الكون.

ب. ٢٧: ٢-٦ عودة إلى الحديث عن دينونة الله لبنى إسرائيل ملكيّة الله الخاصّة. كما يعلن هذا الجزء أنّ قرار الله انقلب رأساً على عقب. لم يعد إسرائيل بعد موضع غضب الله بل تحت حمايته التامة. سوف يزدهرون وتملاً ثمارهم العالم كله.

ج. ٢٧: ٧-١١ تتناول هذه الآيات ذنب بني إسرائيل وعلاقته بذنوب الأمم الواقعة الآن تحت عقاب الله. نال بنو إسرائيل عقابهم العادل ولكن التكفير والعفو الشاملين ينتظران ردّ فعلهم بالطاعة والعودة إلى الله. أمّا من يضطهدون إسرائيل، وترمز إليهم المدينة الحصينة، فإنّ حالهم يرثى له. إنهم مازالوا بلا فهم، بالرغم من كلّ ما وقع بهم من عقاب إلهيّ.

د. ٢٧: ١٢-١٣ تؤكّد أنّه في زمن الله سيجمع بني إسرائيل من شتاتهم ويعود المشرّدون والتائهون لعبادة يهوه على جبل صهيون المقدّس.

يحدّد إذًا ف ٢٧ المراحل العديدة داخل خطة الله ويفسّر معنى حكم الله ودينونته ووعوده بخصوص المستقبل، وذلك على ضوء إعلان الله المتجدّد والتزامه بتحقيق الأمان والنصر. وبذلك يضع هذا الفصل حياة بني إسرائيل في فترة حياة تعدّ يكون فيها الشعب كرم الله الخاصّ. إلا أنّ تطهير بني إسرائيل النهائيّ من أخطاء الماضي وخطاياهم يقتضى منه أن يثمر ثمار برّ وحقّ حسب ترتيبات الله ووصاياهم.

من المهمّ أن نذكر أنّ ف ٢٧ لا يؤكّد خطة خلاص تمت، بل هو رؤيويّ بامتياز، لأنّه يبدأ بالدينونة النهائيّة ويغطي فقط فترة الصدام الأخيريّ بين القديم والجديد، بين بني إسرائيل المفقدين وبين بني إسرائيل الذين لم ينالوا الخلاص بعد. يشرح هذا الهدف اللاهوتيّ استحالة تأريخ هذا النصّ تاريخاً دقيقاً، لأنّ الهدف يقوم في رمزيّة مشروع الله لشعبه، وهو مشروع يفوق كلّ لحظة تاريخيّة عاشها بنو إسرائيل.

٣. تفسير أش ٢٤

٣-١-١ / أش ٢٤: ١-٣

هذه الآيات هي مقدّمة للوحدة الأدبيّة المتسعة (٢٤-٢٧) وفي الآن ذاته مقدّمة للفصل ٢٤. هذه المقدّمة هي إعلان نبويّ يفيد أنّ الله ينوي إبادة الأرض، وأنّ يغيّر شكلها ويبدّد سكّانها. إنّهُ عقاب يطال الجميع، ولا يفلت منه أحد؛ فلا تمييز بين الطبقات الاجتماعيّة. ويرهن على قوله هذا ذاكراً لائحة طويلة يعلن فيها زوال الفوارق: لا فرق بين العبد والسيد، بين الشاري والبائع، بين الدائن والمدّين. يطال العقاب، بالتالي، جميع سكان الأرض دون النظر إلى حالتهم الاجتماعيّة ولا السياسيّة ولا الاقتصاديّة. ويؤكد هذه النية الإلهيّة باللجوء إلى صيغة نبويّة شائعة "لأنّ الربّ قد تكلم".

ولكنّ وظيفة هذه الصيغة ليست مجرد وظيفة تقليديّة، إذ يريد الكاتب أن يقيم، عن طريقها، علاقة بين هذه الوحدة وبين ما سبقها من فصول. وبالفعل تبرز فوراً التوازنات مع الفصل الـ ١٣ سواء كان ذلك على مستوى المفردات والصيغ الأدبيّة أم على مستوى المضمون. تناول الفصل الـ ١٣ تدمير الأرض كلّها (أش ١٣: ٥)، "ويجعل الأرض خراباً" (أش ١٣: ٩)، "وأعاقب الدنيا بشرّها" (أش ١٣: ١١)، ويتشابه الفصلان كذلك في كثرة المفردات والمفاهيم الأخيريّة. يطال الحكم الجميع في الفصلين. كما يدخل الفصلان الواقع الزمنيّ في الواقع الكونيّ، وينتهي الحكم الإلهيّ في كليهما بالانقضاء على الشرّ في الأرض.

ليس هناك ما يشير إلى نية وصف لحظتين تاريخيّتين مختلفتين. إنّهُ إعلان عن نهاية رويويّة لتاريخ البشريّة كلّها. وإذا أردنا أن نستخدم مفردات كتابيّة فإننا نقول إنّها تنبّر على نوعيّة التدخّل الإلهيّ الذي يختم نهائيّاً مرحلة تاريخيّة. ومع ذلك نقول إنّ هناك بعض الاختلافات تصادف نهاية العالم في ف ١٣ سقوط بابل، عدوّ بني إسرائيل الأوّل والأشرس. إنّ "يوم الربّ" الذي ينفجر فيه غضب الله على كلّ تجرّب و صلف بشريّ هو اليوم الذي يتدخّل فيه الله لإبادة بابل. إنّهُ تميم حكم الله الذي سيتمّ على نموذج سابق هو إبادة سدوم وعمورة (أش ١٣: ١٩).

٢/٣ - أش ٢٤ : ٤ - ١٣

يحتفظ ف ٢٤ بالطابع الرؤيوي، ولكن هناك فارق أساسي لأن الوصف الذي يرد فيه يستمر في إعطاء شكل وطابع للفصل كله لا بل للوحدة الأدبية ٢٤-٢٧. تبدأ آ ١٣-٤ في شرح أسباب النيّة الإلهية وذلك بعرض أسس حكم الله بالإدانة الشاملة لاهوتياً. سبب الإبادة ليست هي فقط خطايا بابل بالتحديد، بل بُعد الشرّ الذي يسقم السماء والأرض على السواء. لقد أدت مخالفة شريعة الله والابتعاد عن سننه إلى تدنيس الأرض. يفترض بعض المفسرين، إستناداً على ذكر الشريعة الإلهية، أنّ النبي يتكلم عن عهد الله مع موسى. ولكنّ هذا الرأي مستبعد. تعطى الإشارة إلى مخالفة "العهد الأبدي" مؤشرات لغوية عن الإشارة إلى العهد مع نوح (تك ٩ : ١٦). بالإضافة إلى ذلك لا تقف آفاق القصّة عند نبيّ إسرائيل، بل تمتدّ إلى العالم أجمع. وتقع اللعنة على العالم كله ويعاني سكّان من تبعاتها. ويرى SEITZ، عن حقّ، أنّ كلّ الصور الواردة في ف ٢٤ تتطابق مع التقاليد المتعلقة بنوح "ورأى الربّ أنّ شرّ الإنسان قد كثر على الأرض وأنّ كلّ ما يتصوّره قلبه من أفكار إنّما هو شرّ طوال يومه" (تك ٦ : ٥). لقد أعلن الله في تكوين بداية تاريخ جديدة، ويعلن في أشعيا نهاية هذا التاريخ.

ويؤكّد ملمح آخر في ف ٢٤ الطابع الرؤيوي للمشهد. تتكلم آ ١٠ عن "مدينة الباطل"، بدون أيّة تحديدات أخرى وتستمرّ صورة المدينة في لعب دور هامّ في هذه الفصول (٢٤ : ١٠، ٢٥ : ٢، ٢٦ : ٥، ٢٧ : ١٠). تنال المدينة، مرّة واحدة، صفات إيجابية "حصينة وسور خلاص" في ٢٦ : ١. وتعرف البعض في هذه المدينة على أورشليم، وآخرون على بابل وآخرون على السامرة. ولكنّ هذه التحديدات هي محاولة لتحديد أحداث تاريخية لا توجد في النصّ الكتابي؛ فالنصّ يقدم بصورة عامّة سلطة البشر في الأرض التي تقاوم بكلّ ما أوتيت من قوّة حلول ملكوت الله وهو أمر هامّ في وظيفة هذه الفصول.

أمر آخر هامّ يجب مراعاته عند تفسير هذه الآيات ألا وهو التوازي بين الفصلين ١٧ و ٢٤. لقد اكتشف هذا الأمر منذ سنوات عديدة. يرجع الفضل في ذلك إلى العالم الكبير SWEENEY في دراسته 24، *Textual Citations*، فيستشهد، مثلاً، أش ٢٤ : ١٣ ب

و١٧: ٦، "وتبقى فيه قصاصة كما عند نفخ الزيتونة". تدين نبوءة ف ١٧ مملكة الشمال للدور الذي لعبته في الحرب الأرامية-السامرية. ولكنّ SWEENEY يلاحظ، وبحقّ، أنّ النبوءة لحقها التعديل، وبدلاً من أن تدين مملكة الشمال فقط امتدّت لتدين كلّ الأمم. كما يلاحظ SWEENEY أمراً آخر هاماً هو أنّ الوظيفة الموكلة للفصل ١٧ في النصّ بوضعه الحاليّ ليست عشوائية، ولكنّها تقوم على القراءة الشاملة لهذا الفصل باعتبار أنّ عقاب بني اسرائيل يتبعه عقاب الأمم.

٣/٣- أش ٢٤: ١٤-١٦

يشير تفسير آ ١٤-١٦ جديلاً واختلافاً كبيرين. دفع استهلالها باسم الإشارة "هؤلاء" بعض المفسّرين إلى اعتبار أنّ الوحدة الأدبيّة تبدأ في آ ١٣، ولذلك تعتبر سابقة لـ "البقية" التي يشير إليها اسم الإشارة "هؤلاء". لكن يصعب إثبات هذا الرأي سواء على المستوى الشكليّ أو مستوى المضمون. يدور الجدل حول إذا ما كان اسم الإشارة "هؤلاء" يشير إلى الشعوب المختلفة المنتشرة في العالم كلّ، (SWEENEY, Isaiah 1-39) أو أنّه يشير إلى يهود الشتات. يؤرّخ WILDBERGER الحدث ويعتبر أنّ "هؤلاء" هم يهود الشتات في العصر الفارسيّ. بينما يتفق آخرون معه على أنّ المقصود هم يهود الشتات ولكن في الزمن الهلينيّ (لمزيد من الآراء نحيل إلى JOHNSON). ولجأ المفسّرون أحياناً كثيرة إلى مخرج نفسيّ (PLÖGER) بالقول إنّ النبيّ يعترض على سعادة بني إسرائيل السطحيّة، التي تأتي قبل أو أنها، تجاه المصائب التي تحلّ بالأمم.

أنا أرى أنّ هذه الاعتراضات واهية. ولا تأخذ بعين الاعتبار طبيعة وصف مشيئة الله اللاهوتيّة تجاه الأمم وبني إسرائيل، وهي ذات طابع برغماتيّ. إنّ المفردات المستعملة للتعبير عن الرضا واضحة ومحدّدة بحيث لا يمكن أن يكون المحترفون إلاّ من بني إسرائيل. إنّ أناشيد الفرح والتهليل ليهوه وتمجيد بني إسرائيل اسم الله، هما العنصران الأساسيّان لأناشيد التمجيد التي يرفعها بنو إسرائيل. ويرز التوازي بين أش ١٢: ٣-٦ و٤٢: ١٠-١٢ أنّ هذه المفردات هي مفردات "النشيد الجديد"، ردّاً على تحقيق النظام الجديد الذي وعد به الله. لا تقوم المشكلة في السطحيّة بقدر ما تقوم في خطأ الحساب الزمنيّ. يصف ف ٢٤ لحظة دينونة الله الأخيرة للعالم في إطار المخطط الإلهيّ. بلغ النظام القديم نهايته. وتباد، بنفس الطريقة، قوّات السماء وملوك الأرض

قبل أن يبدأ ملك الله في صهيون "فيخجل القمر وتخزي الشمس لأن رب القوّات يملك في جبل صهيون، وفي أورشليم ومجده أمام شيوخه" (٢٤: ٢٣).

ويزداد هذا المفهوم اللاهوتي عمقاً وتأصيلاً خلال ردود فعل النبي في آ ١٦، "فقلت: تبأ لي تبأ، الخونة يخونون، الخونة يخونون خيانة" (رج ٢٢: ٤). لقد أساء بنو إسرائيل قراءة علامات الأزمنة. يعاني النبي ويتألم لأنّ تميم حكم الله ودينوته للعالم لم يأت بعد. وتقيم آ ١٦ العلاقة مع ٢١: ٢ "كشفت لي رؤيا قاسية: الخائن يخون والمدمر يدمر. إصعدي يا عيلام، حاصري يا ميديا". تحدّد آ ١٦، كما كان الحال بالنسبة إلى بابل في ٢١: ٢، الزمن الذي فيه يتعامل المغيرون مع العدو، بلا خداع. ولكنّ هذا لم يتمّ بعد، ويتمّ التعبير عن سقوط العدو الآخر بعبارات شاملة وعمامة.

٣/٤- أش ٢٤: ١٧-٢٣

تؤكد الآيات التالية هذا التفسير. تتواصل النبوءة، التي تعلن طريق تحقيق حكم القريب التي بدأها في آ ١١-٣، وتتواصل الآن بتصعيد ملحوظ. ولكنّ اعتبار آ ١٤-١٦ إضافة لاحقة تقطع السياق هو تجاهل لحركة هذا الفصل الشاملة المتصلة، وتفتتت وحدة أدبية متماسكة إلى فقرات صغيرة منعزلة كلّ واحدة منها عن الأخرى.

يجتاح الرعب سكان الأرض كلّهم (آ ١٧). لقد سبق وعبرّ عاموس (٥: ١٨-١٩) عن مصير الذي ينجو من خطر فيقع في ما هو أشدّ منه. وهذا ما تعبّر عنه آ ١٨ "فالهارب من صوت الرعب يقع في الحفرة والصاعد من الحفرة يؤخذ بالفخ...". يؤكد التشابه مع ١٣: ٩-٢٢ أننا هنا أمام دينونة رويوية أخيرية لا تنطبق على لحظة تاريخية محدّدة. كما تشبه صورة "كوى السماء" المفتوحة، مثيلتها في وصف الطوفان في (تك ٧: ١١)، ولكنّ نصّنا يدخل إظلام الشمس والقمر، "فيخجل القمر وتخزي الشمس" (٢٣) في سياق انقلاب كونيّ، في خصائص الهرمجدون الموصوف في إر ٢٣: ٤ وحز ١٩: ٣٨-وغل ٤: ١٥ ورؤ ١٦: ١٧ ي و١٨: ٢١... إلخ. عندما يكون الكلام عن جمع أسرى في الجب وغلّق السجن عليهم (رج ٢٤: ٢٢) فلا يسع المرء إلا أن يتذكّر السخرية من قوّة ملك بابل وبطشه: "بل تهبط إلى مستوى الأموات إلى أقاصي الجب" (١٤: ١٥).

لقد بلغ حكم الله على العالم ودينوته له هدفه "لأنّ ربّ القوّات يملك في جبل صهيون وفي أورشليم ومجده أمام شيوخه" (٢٤: ٢٣ ب). وتشير هذه النقطة النهائية إلى بداية نظام الله الجديد وآثاره على مؤمني هذا الدهر، سواء كانوا من بني إسرائيل أو من الأمم، "فلذلك أكلت اللعنة الأرض، وعوقب الساكنون فيها، ولذلك احترق سكان الأرض، فبقي نفر قليل" (٢٤: ١٦).

٥/٣- تفسير ف ٢٥

٥-١/٥/٣- أش ٢٥: ١-٥

اعتبر خبراء الصيغ الأدبيّة هذه الآيات مزموّر حمد. ويرد المزمور على لسان المتكلّم المفرد. ويعتبر العلماء أنّ وراء المتكلّم المفرد تخبىء جماعة كبيرة تؤدّي العبادة. ويقدم العلماء دليلاً على ذلك المزمور ٣٠، الذي يرد في صيغة المفرد المتكلّم ويحمل عنوان "مزمور النشيد لتدشين البيت"، ويستنتجون من ذلك أنّ صيغة المتكلّم المفرد كانت شائعة للتعبير عن العبادة الجماعيّة. يبدو أنّ صيغة إيمان بني إسرائيل الأوّليّة البسيطة كانت: "أيها الربّ أنت إلهي" (٢٥: ١). من ناحية أخرى، سهولة الانتقال إلى صيغة الجمع في ٢٥: ٦، وخاصّة ٢٦: ١: "لنا مدينة حصينة..."، يؤكّد ما سبق وقلناه عن الانتقال من المفرد إلى الجمع.

ترد في المزمور كلّ مكوّنات عبادة بني إسرائيل التقليديّة. يُمجّد الله من أجل التدابير العجيبة التي أجراها، أي أعماله الخلاصيّة، بعضها خارق العادة وبعضها الآخر غير خارق العادة، وكلّها تظهر أنّ يد الله تعمل لصالح بني إسرائيل. يدرك المرنم أنّ تدخّلات الله ليست صدفة أو عشوائية، ولكنها تتبع خطّة وضعها هو مسبقاً. تكشف هذه الخطّة أمانته ومثابرته.

وبالرغم من أنّ صيغة مزمور الحمد تقليديّة الصياغة، إلّا أنّه هناك إشارات عديدة تدلّ على أنّه أدخلت، بعناية شديدة، تعديلات على النصّ لكي يقوم المزمور، في النصّ، بوضعه الحاليّ في إطار الوحدة الأدبيّة ٢٤-٢٧، بالتأكيد على أنّ خطّة الله موجهة بالتحديد لتحطيم "المدينة الحصينة"، وبذلك تقوم علاقة وثيقة مع الفصل السابق "حطمت مدينة الباطل... (٢٤: ١٠). ولا يذكر هنا أيضاً اسم المدينة، ولكنّ النصّ

يقتصر على تحديد دورها الرمزي. ولكنّ القارئ يستطيع أن يدرك من سياق النصّ أنّها إشارات إلى سقوط بابل وخاصّة اللازمة، "لا تعمر إلى جيل فجيل" (١٣ : ٢٠)، "واستأصل من بابل الأسم والبقية والذرية والعقب" (١٤ : ٢٢). وظيفة فرح الأمم الأخرى بسقوط المدينة الحصينة هو إذا التذكرة بـ ١٤ : ٧: "قد استراحت الأرض كلّها وسكنت واندفعوا بالهتاف" وهو فرح العالم كلّه. ويجدر القول أنّ آ ٤-٥ يبدو أنّها تذكر أش ٤ : ٥-٦ التي تصف الكوخ الذي يقي من حرّ النهار والسيول والأمطار. يستعمل كاتب ف ٢٥ عناصر أناشيد الشكر هذه ليصف هزيمة المدينة الحصينة ودمارها. وليس من الواضح إذا ما كانت الحماية قاصرة على صهيون، لأنّ النصّ لا يحدّد من هم الفقراء والمحتاجون. من الممكن أن تكون تقصد الإشارة إلى "الشعوب كلّها" التي تحتفل فوق الجبل في آ ٦ بعداً أوسع.

٣/٥-٢- أش ٢٥ : ٦-٨

تعود هذه الآيات مرّة أخرى إلى الموضوع الذي يتناوله ف ٢٤، "فيخجل القمر وتخزي الشمس، لأنّ ربّ القوّات يملك في جبل صهيون وفي أورشليم ومجده أمام شيوخه" (٢٤ : ٢٣). بعد دمار "مدينة الباطل" وهي رمز نهاية النظام القديم الذي اتّصف بالعنف والصلف، يملك الله على جبل صهيون، معلناً حضوره المجيد. يقيم الله على هذا الجبل، أي على أورشليم احتفال تنصيبه ملكاً. وتشمل هذه الإحتفالات، كما يرد في تث ١٤ : ٢٦، أفضل أنواع اللحوم وألذّ المشروبات. ولكن هنا يتمّ التأكيد، وهذا أمر أساسيّ ذو مغزى خاصّ، أنّ النظام الإلهيّ الجديد يمتدّ إلى كلّ الشعوب". ولا يرد هذا الأمر بتواتر في أش ٢٤-٢٧، ولكنّ الموضوع ذاته يظهر تطوّرًا هامًا في أشعيا الثاني وأشعيا الثالث (رج ٥٦ : ٧؛ ٦٠ : ١؛ ٦٦ : ١٨؛ إلخ).

أثارت إزالة الغطاء المغطّي الشعوب (آ ٧) بعض الجدل. يفترض البعض أنّ المقصود بها العمى الروحيّ، وإن كان من الأفضل، في سياق الإحتفالات هذا، أن يكون المقصود هو غطاء الشكوى الذي يتحوّل إلى ثوب احتفال وعيد. ويؤكّد بعض الشّراح أنّ سياق آ ٨ عن زوال الموت ليس في مكانه لأنّه يتخطّى حدود وصف احتفال أري للغاية ويصل إلى ما بعد الموت، على أساس الرجاء غير الأرضيّ الفائق، لحياة أبدية. بالرغم من هذا

الوصف "السمائيّ" هو الوحيد في الوحدة الأدبية ٢٤-٢٧، إلا أنه من الصعب جدًّا، إن لم يكن مستحيلًا، تحديد تاريخ دخول هذا العنصر الجديد تاريخًا دقيقًا. بالإضافة إلى ذلك نقول إنه لا شك في وجود نية برغماتية تجتاح كل هذه الفصول، ولا يمكن استبعاد مسبق لصياغة أخيرة دقيقة وواضحة لملكوت الله، ملكوت خال من الألم والموت. إن موضوع سماء جديدة وأرض جديدة يتم عرضه بطريقة مفصلة ووافية في الفصول الأخيرة (٦٥-٦٦) وخاصة في ١٧: ٦٥-٦٥ و ٦٦: ٢٢-٢٣). ولكن حتى وإن اقترح البعض أن هذا ناتج عن محرّر متأخر، إلا أن تأثير هذه الفرضية، إن صحّت، لا يؤثر على تفسير النصّ.

٣/٥/٣- أش ٢٥: ٩-١٢

تقيم الآيات المتقابلة تضادًا بين إيمان بني إسرائيل من ناحية واستبعاد موبّاب من ناحية أخرى. قد يبدو للوهلة الأولى أنه منطقيّ اعتبار هذه الصلاة صلاة جميع الشعوب، كما هو الحال في آ ٦. ولكن الصوت الذي يتجاوب مع خلاص الله يستخدم فقط مفردات بني إسرائيل الأمانة. إن صيغ صلاة العبادة الأمانة تصبغ كتاب المزامير (مز ٢٥: ٣، ٥، ٢١؛ ٢٧؛ ١٤؛ ٣٧؛ ٣٤)، وهي أيضًا من أهم عناصر مختلف أجزاء كتاب أشعيا (٨: ١٧؛ ٣٠؛ ١٨؛ ٣٢؛ ٢؛ ٤٠؛ ٣١؛ ٤٩؛ ٢٣؛ ٥٩؛ ٩؛ ٦٠؛ ٩؛ ٦٤؛ ٤). إنها تعبير عن انتظار قلق للخلاص الذي وعد به الله. ويذكر أن إحدى مكونات مزامير الشكوى هي آلام المصلّي ومعاناته لتأخر الخلاص. ويرهن المصلّي على أمانته بانتظاره الصابر (مز: ٣٧: ٧، ٦٩: ٣). وبالطريقة نفسها، في كتاب أشعيا، يوجب الإيمان انتظار النور حيث يسود الظلام لأن الله أخفى وجهه (أش ٨: ٧). إن الفرح الذي يعبر عنه أش ٢٥: ٩ سببه أن زمن الانتظار انقضى وأن المؤمنين يختبرون الآن عمليًا خلاص الله. لقد حلّت بركة الله على الذين صبروا فنالوا الخلاص.

ويرى بعض المفسرين أن إعلان استمرار استبعاد موبّاب وعقابه أمر غير ملائم ولا ضروريّ، ويرجع إلى كراهية الكاتب اليهوديّ الشديدة لهذا الشعب (أش ١٦؛ أر ٤٨؛ صف ٢). لا ينكر أحد العداوة المستحكمة الدائمة بين بني إسرائيل وموبّاب، ولكن هذه العداوة لا تبرّر بطريقة كافية دور هذا النصّ في سياق ف ٢٥. إننا بالفعل

تجاه عملية برغماتية أخرى تصل قمتها في آخر آية في الكتاب (أش ٦٦ : ٢٤). إن إصلاح الخليقة الشامل الذي يجريه الله، كما يصفه النبي، لا يزال، بالكامل، الصراع بين الخير والشر.

إن سرّ خلاص الله للعالم يسمح بأن يرفض من يشاء دعوة الله الدائمة له. يحفظ ف ٢٥ عقاباً صارماً لموآب، لالعدواة واحتقار شخصيين، بل كنوع من الرمز لصلف من يرفض أن يشترك مع كل الشعوب في ملك يهو، رب الصباوت. إنه الأمر نفسه الذي يتناوله كتاب الرؤيا (روؤ ٢ : ١٤ ؛ ٢١ : ٢٧).

يجب أن نقرّ أنّ مفهوم الشمول الديني كما نفهمه الآن، والذي يمتاز بامتداده لكل البشر بعيد جداً عن خلاص الله كما يرد في هذا النصّ (رج SEITZ).

٦/٣ - تفسير الفصل ٢٦

١/٦/٣ - أش ٢٦ : ١-٦

تحتوي آيات الافتتاح عناصر تقليدية من أناشيد النصر والثقة. تتناول الآيات، بطرق متعدّدة، الموضوعات التي سبق وتناولتها آ ٢٥ : ١-٥. إنها تصف الله بالحصن المينع وبملجأ المؤمنين، وتشهد بقدرته الله على حطّ كبرياء البشر. ولكن هناك بعض الملامح المتميّزة التي تعطي المقطع شكلاً ودوراً خاصين.

يتم وصف الوحدة على أنّها نشيد أخيريّ يشبه إلى حدّ كبير أش ١٢ : ١-٦، مع الفارق أنّه يتدبّر به في أرض يهوذا. يرد النشيد في صيغة المتكلم الجمع، ويشيد بالله الذي أقام مدينة خلاص حصينة مزوّدة بأسوار وحصون. إنها بالتأكيد أورشليم، حتّى وإن لم يذكر اسمها. أبوابها مفتوحة للأمة البارّة الأمانة. إنّ وصف المشاركين في خلاص الله بعبارات "أمة بارّة" يقود الفكر فوراً إلى المشاركين في مائدة الاحتفال أمام الله. وتتسع الدائرة بعبارات فضفاضة لتشمل كل الأمم، إمّا من يصفهم شعب الله، فإنّ ما يحدّدهم هو ردّهم الصحيح والملائم. ويواصل وصف المدعوّين إلى مدينة الخلاص إذ يتمتّعون "بالسلام السلام"، وهو سلام الله ويثبتون عليه بفضل أمانة الله القادرة على تحريك إيمان البشر.

يلي فعل التأكيد فعل أمر، "توكّلوا على الربّ للأبد" (٢٦: ٤)، فالله هو سند دائم ومصدر الثبات غير المتغيّر الذي يمكن للمرء أن يركن إليه. وهناك ضمان لهذه الثقة. لقد برهن الله على أنّه يستطيع أن يحقّق خططه متصرّاً على الأشرار ومخزياً المتكبرين ومحطاً المدينة المنيعة. يتذوّق الآن الفقراء والمحتاجون لحظات هذا النصر. إذا قرأنا أش ٢٥: ١-٥ ب أش ٢٦: ١-٦ نلاحظ أنّ هناك تقدماً إذ يصف ٢٦: ١-٦ حالة المقيمين داخل أبواب الخلاص بالسلام والأمان.

١٥-٧: ٢٦: ٢/٦/٣- أش ٢٦: ٧-١٥

تناول المقاطع التالية الموضوع ذاته، وهو سبيل الأبرار، ويعمّقه أكثر فأكثر. "سبيل البارّ استقامة تشقّ للبارّ طريقاً مستقيمة" (٢٦: ٧)، ولكنّ القارئ ليس مهتماً لوصف هذا السبيل الذي يتبع شرائع الربّ. وتبرز الجماعة الأمينة كجماعة ما زالت تنتظر خلاصها. وتبرز أيضاً رغبة حضور الله التي تجتاح كتاب المزامير كلّ. وشارك المصلّي أسباب هذا الطلب "يستطيع سكان العالم أن يتعلّموا برّ الله" (مز ٩٦: ١٠-١١؛ ١١٩: ٤٦).

لكن تظهر فجأة نغمة نشاز؛ فالأشرار، بالرغم من جودة الله، لا يفهمون ولا يعون ذلك، بل يستمرّون في غيهم وظلمهم ولا يعتبرون عظمة الله. إنّ عظمة ملك الله التي يصفها المصلّي غير ظاهرة ولا واضحة للجميع. ويعلن المصلّي خيبة أمله قائلاً: "يدك مرتفعة وهم لا يرون" (١١: ١)، أعمالك واضحة وجليلة، ولكنّ الأشرار لا يتعرّفون عليها ولا يعترفون بها. عندئذ يلجأ المصلّي إلى عبارات الشكوى التقليدية: "فليروا غيرتك على شعبك... لتلتهم النار أعداءك" (آ ١١ ب). يلاحظ المرء أنّ نمط الحياة التي تسبق النهاية ما زال فعّالاً، ما زال الأشرار يمارسون أنشطتهم الشريرة، وإسرائيل يعاني من ضغوط قوّات تظلمه. وبالرغم من ذلك تواصل جماعة المؤمنين إعلان أمانتها لله وحده. إنّها تعبّر عن الاقتناع بنهاية الأشرار الذين سيهزمون ويموتون: حياتهم هي مظهر حياة وليست حياه حقيقية. أمّا الأمة البارّة فإنّها تنمو في الأرض وتعكس مجد الله.

١٨-١٦: ٢٦: ٣/٦/٣- أش ٢٦: ١٦-١٨

يوكّد سايتز (SEITZ)، وبحقّ، أنّ القطع الحقيقيّ هو في آ ١٦. بالرغم من أنّه كثيراً ما تكون الروايات النبوية الموصوفة في الفصول ٢٤-٢٧ وصفاً لما بعد اليوم الأخير

ويوم الدينونة، يؤكد (SEITZ) أن آ ٢٦: ١-١٦، من حيث الزمن، تتناول وضع المؤمن قبل يوم الغضب. ولذلك فإنه، بحسب هذه الرمزية، تستمر حياة بني إسرائيل الأمان في الأزمنة الأخيرة مصبوغة بعناصر الحياة السابقة على هذه النهاية. معنى هذا أنه عندما يقَرّ المؤمنون أنهم اختبروا يد الله التي تجري الآيات لصالحهم ورأوا علامات ملك الله تتجلى بالبر، فإن الجماعة تظل "بين الزمنين"، الأزمنة الماضية التي في طريقها إلى الزوال، والأزمة الجديدة التي ستأتي عليها.

تصف آ ١٦ جماعة المؤمنين وهي تصلي باتضاع في ضيقها الشديد. إن انتظار الجماعة تدخّل الله انتظارٌ واثقٌ مشوب بالقلق. تركز الثقة على تدخّلات الله في الماضي. "وضمير المتكلّم "نحن" يشبه ذاته بامرأة مؤمنة إيماناً واثقاً بأنّها حامل، بالرغم من آلام الوضع وتوتّر انتظار الوضع، إلاّ أنّها لا تلد إلاّ ریحاً. وإذا شعر بنو إسرائيل بالإحباط، فذلك لأنّه يبدو أنّ شيئاً لم يحدث: "حبلنا وتضوّرنا وكأنا ولدنا ریحاً فلم نجعل خلاصاً في الأرض ولم يولد سكان الدنيا" (آ ١٨).

ما تحقّق شيء من وعود الله بأزمة جديدة وبإسرائيل مختار مزعم أن يغيّر وجه الأرض.

١٩ : ٢٦ - ٤/٦/٣

يتّم وصف ما يلي (آ ١٩) بأنّه قول نبويّ يؤكّد الخلاص: خلاص الربّ يأتي. إنّ القول النبويّ الذي يؤكّد الخلاص هو الأسلوب الأدبيّ الذي هو النوع الأدبيّ الغالب في أشعيا الثاني: خطّة الله لخلاص بني إسرائيل وخلاص العالم (٤١: ٤؛ ٤٣: ١ي). ولكنّ الوعد الذي يرد في آ ١٩ يتخطّى كلّ وعود أشعيا الثاني، وتمّت صياغته خصيصاً ليلائم سياق ف ٢٦.

يتفق الجميع الآن أنّ هذا التمييز قليل الأهميّة، في ما يخصّ فهم دور الوعد في ف ٢٦. يتجه رجاء الذين يعيشون بين الزمانين، إلى ما بعد الموت، إلى قيامة حياة وانتصار نهائيّ على الموت. اختلف الدارسون طويلاً حول إذا ما كان الوعد بالتجديد يخصّ الأمة (رج خر ٣٧: ١ي)، أو إذا ما كان هذا الرجاء يشمل أيضاً قيامة الأموات الشخصية الفردية. بدأ هذا التحديد الواضح بين الأمرين في القرن التاسع عشر بين

دارسي العهد القديم، عندما أصبح توجه مجدد لتاريخ المفاهيم الدينية اليهودية مقبولاً لديهم (العلماء). يتفق كثيرون الآن على أن التمييز بين الأمر قليل الأهمية في ما يخص دور الوعد في أش ٢٦. يؤكد الدارسون الآن أن حالة جماعة المؤمنين اليهودية، التي تعيش ما بين فترتي الخلاص اللتين تديرهما خطة الله الخلاصية، لاتحددهما قوانين العصر البائد. إن علامة الزمن الجديد ليست هي زوال الألم والفقر، بل أن الوعد بملكوته الذي يمتد إلى ما بعد الموت. إنها المرة الأولى في العهد القديم التي يرد فيها الكلام على أن نور الله يخترق عالم الظلال (مز: ١٣٩). ليست صدفة أن يتخذ انتصار الله النهائي، سواء في اليهودية أم المسيحية، من الإيمان بقيامة الأموات حجر الزاوية، الذي يعضد المؤمنين الذين ينتظرون نهاية هذا الدهر.

٢١-٢٠: ٢٦ أش ٥/٦/٣

هاتان الآيتان هما قول تشجيع نبويّ موجّه إلى "شعبي". تعود مفردات عهد نوح للظهور مرة أخرى. يصدر الله أمره لشعبه "أدخل مخادعك، وأغلق أبوابك عليك" (٢٦: ٢٠، تك ٧: ١٦)، وأن يتواروا قليلاً، حتى يجتاز غضب الله. يتمّ التأكيد، من جديد، على أن الله يأتي ليدين ويعاقب شرور العالم، وتبعات ذلك رهيبه. عندما تجاوبت الكنيسة الأولى مع دعوة يسوع: "إنّي آتي سريعاً"، بقولها آمين، "تعال أيّها الربّ يسوع" (رو٢٢: ٢٠)، فإنّها شاركت قديسي العهد القديم موقفهم، وعاشت تماماً مثلهم، بين الوعد وتحقيقه.

٢٧-٧/٣ أش ٢٧

١-٧/٣ أش ٢٧: ١

تقدّم لهذا الفصل الصيغة الأخيرة، "في ذلك اليوم"، والتي تتكرّر في آ ٢١ و ١٢ و ١٣ لكي تربط الوحدة كلّها معاً. وتمثّل الآية الأولى وحدة مستقلة، سواء بسبب الشكل أو المضمون. إنّها مستقلة عمّا يسبقها وكذلك عمّا يلحقها. ولكنّ الإيماء السطوريّ المتعلّق بقتل الحيّة الملتوية (التنين) واللاويathan يلعب دوراً هاماً في النبوة. كانت تيامات ورهب معروفتين في التقاليد اليهودية وتمّ استعمالهما في قصص الخلق، قبل أن يتمّ اكتشاف نصوص أوغاريت في سوريا. ولقد أبرز العالم جونكل (GUNKEL)،

في كتابه الشهير الخلق والفوضى (Schöpfung und Chaos) الذي نشره عام ١٩٢١،
الزمن الأولي (Urzeit) والزمن النهائي (Endzeit).

باكتشاف نصوص أوغاريت اتضحت الجذور الكنعانية لأساطير الشرق الأدنى أكثر
وأكثر. تحكي هذه الأساطير عن محاولة بعل، سيد الأرض، الانتصار على سيد البحر
لويثان، أو التين ذي الرؤوس السبعة. نزع العهد القديم عن هذه الأساطير كل هالات
اللاهوت. ومع ذلك ترد صور هذه الأساطير في المزامير ٧٤: ١٤؛ ١٠٤: ٧؛ وفي
أش ٥١: ٩ وأي ٤٠: ٢٥. ويتضح من أش ٢٧ أن هذه الصور ترد في صيغها القديمة
وتساعد في تناول مسألة أصل الشرّ الأولي. إن وعد الرؤيا بزم جديد لحكم الله يتميّز
بقتل التين أو الحيّة القديمة (رج رؤ ١٢: ١ي).

٦-٢-٢٧: ٢-٧/٣

هذه الوحدة هي بمثابة قلب الفصل ومركزه، وتقوم في إعادة قراءة نشيد الكرم
الذي يرد في أش ٥: ١-٧. يرد النشيد الجديد على لسان الله في صيغة المفرد المتكلم.
ويفسره النبي ذاته في آ ٦. ويعتبر النشيد الأصلي (٥: ١-٧) بمثابة مثل، ولكن يتحوّل
في ف ٢٧ إلى أليجوريًا (مجاز). والمجاز هو استعارة مطوّلة، فيه يقال شيء ويفهم
شيء آخر. ويتناول مجاز الكرم كل عنصر من عناصر المثل (٥: ١-٧) ويعطيها معنى
جديداً.

وبالتالي، بدلاً من أن يهمل يهوه الكرم يصبح حارساً له، وبدلاً من أن يجفّ بسبب
قلّة المياه، فيهوه هو الذي يرويه. وبدلاً من أن يكون الشوك والحسك علامة عقاب
وإهمال، فإنّهما يصبحان رمزاً للأعداء بني إسرائيل الذين يحاربهم الله بنفسه. وبدلاً من
أن يكون الكرم مليئاً بصراخ المظلومين والمقهورين وبالدم المسفوك، يصبح مركز
سلام الله. وبدلاً من أن يقطعه الله بحكم دينونة نهائيّ، فإنّه لا يحمل أيّ غضب على
شعبه. وبذلك لا يكون يعقوب أرضاً مهجورة، بل شجرة تضرب بجذورها، وفروعها
تملاً العالم كلّها (قارن الصور الموازية في مز ٨٠: ٢٩؛ هو ١٠: ١؛ ١٤: ٤ي).

١١-٧: ٣-٧/٣

تقطع آ ٧-١١، بطريقة مفاجئة غير متوقّعة، الخطّ الفكريّ للفصل. يُطرح سؤال

هَامٌ جَدًّا يَبْدُو أَنَّهُ يَضَعُ مَسْأَلَةَ تَكَافُؤِ دِينُونَةَ إِسْرَائِيلَ مَعَ تِلْكَ الْمَحْفُوظَةِ لِلْأُمَّمِ. هَلْ ضَرَبَهُ كَمَا ضَرَبَ ضَارِبَهُ؟ يَرَى SWEENEY أَنَّ هَذَا السُّؤَالَ الْإِسْتِنكَارِيَّ جُزْءٌ مِنَ الْجِدَالِ الَّذِي يَحْتَجِّجُ عَلَيَّ انْهِزَامِيَّةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ. أَمَّا أَنَا فِإِنِّي أَعْتَقِدُ أَنَّ دَوْرَ هَذِهِ النُّبُوَّةِ تَعْلِيمِيٍّ مِّنْذُ الْبَدْءِ وَيَقْتَضِي رَدًّا بِالنَّفْيِ عَلَى السُّؤَالَ. يَثِيرُ النَّبِيُّ السُّؤَالَ حَوْلَ اللَّهِ فِي أَحْكَامِهِ السَّابِقَةِ، وَبِذَلِكَ يَدْعُو الْمَعْنِيِّينَ إِلَى التَّأَمُّلِ وَالتَّفَكِيرِ. مَا هُوَ الْفَرْقُ بَيْنَ مَعَامَلَةِ اللَّهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ وَمَعَامَلَتِهِ لِلْأُمَّمِ؟

آ ٨ غامضة. وربما يظلّ تفسير BARTHELMY لها هو التفسير الأكثر قبولاً: "كيل بكيل". وبالفعل تتبع معظم الترجمات هذا الرأي. إن معنى هذه الآية هو أنّ الله عاقب بالفعل بني إسرائيل سواء بإنقاص عددهم أم بالهجوم عليهم وبإجلانهم. أفاد العقاب بني إسرائيل لكي يكفروا عن خطأ يعقوب، ولكنّ تطهير بني إسرائيل الكلّي يتمّ عندما يتجاوزون مع الله ويرفعون باقي آثار عبادة الأصنام. إذاً هناك سبب تربويّ لعقاب بني إسرائيل، بينما يغيب هذا السبب في عقاب الأمم.

يظلّ تفسير آ ١٠-١١ موضع جدال. ويرتبط هذا التفسير ارتباطاً وثيقاً بالمعنى الشامل العامّ للفصل كلّ. يرى البعض أنّ وصف المدينة الحصينة المعزولة (١٠) إشارة إلى أورشليم كنوع من التوازي مع (١: ٧-٩). في حين يرى آخرون أنّ هذه المدينة هي السامرة التي دمرت ويرون أنّ الصراع، موضع الحديث، هو الذي دار بين مختلف الأحزاب اليهوديّة في الزمن الفارسيّ وفي الزمن الهلينيّ. على أيّ حال لم يتطوّر أيّ من هذه الآراء بالكفاية موضوع نبوءة آ ٧.

أما إذا تمّ فهم آ ١٠-١١ على أنّها تضادّ مع آ ٧-٩، فإنّ الخطّ الفكريّ والتعليميّ للمقطع كلّ يصبح متسقاً. تظلّ المدينة المعزولة رمزاً مركزيّاً وأساسياً للسلطة الزمانيّة والظلم على الأرض. هناك تضادّ بين العقاب الذي أنزله الله على بني إسرائيل في الماضي، وهو عقاب عادل ومساوي لخطاياهم، وفي الوقت نفسه عقاب تأديبيّ، وعقاب سكّان تلك المدينة التي دمرت، ويظلّون شعباً بلا تمييز، وليس لهم أن ينتظروا أيّة رحمة إلهيّة؛ إذاً لا يوجد خلاص شامل عامّ في العهد القديم، بل إنّ مقاومة سلطة الله تظلّ إمكانيّة حقيقيّة مرعبة.

تختم النبوة الجملة الأخيرة "في ذلك اليوم" التي تستسهل الآيتين. تشبه العبارات المستخدمة هنا العبارات التي ختمت ف ١١ والتي توضح أنّ خطة الله هي وعد بتجميع بني إسرائيل من الشتاتهم بين الأمم التي غزتهم وسبّتهم. أما عدم ذكر بابل فإنه ليس ذي مغزى كبير. كما أنّ ذكر شتات اليهود لا يمكن أن يزودنا بمعطيات تساعد على تحديد تاريخ دقيق. يظلّ انتظار العودة النهائية لصهيون هدف جميع أفراد بني إسرائيل هدفهم الدائم في كلّ عصر وزمن: إنّ هويّة أيّ من أفراد بني إسرائيل معجونة بالوعود الكتابيّة.

مراجع

- ANDRSON G.W., *Isaiah XXIV-XXVI Reconsidered, in Congress Volume*. Bonn 1962, VTSup 9. Leiden 1962, 118-126.
- COGGINS R.J., "The Problem of Isaiah 24-27", *ExpT* 90 (1979) 328-333.
- DAY J., "A Case of Inner Spiritual Interpretation: The Dependence of Isaiah XXVI, 13-XXVII,11 on Hosea XIII,4-XIV,10 and Its Relevance to Some Theories of the Redaction of the Isaiah Apocalypse", *JTS* 31 (1980) 309-319.
- FOFRER G., "Der Aufbau der Apokalypse des Jesaiaabuches (Jesaia 24-27)", rist. in *Studien zur Alttestamentarischen Prophetie (1949-1965)*, BZAW 99, Berlin 1967, p. 170-181.
- HENRY M.-L., *Glaubenskrisse und Glaubenbewaehrung in den Dichtungen der Jesaiaapokalypse*, BWANT 86, Stuttgart 1967.
- JOHNSON D.G., *From Chaos to Restoration: An Integrative Reading of Isaiah 24-27*, JOSTSup 61, Sheffield 1988.
- LINDBLOM J., *Die Jesaja Apokalypse: Jes 24-27*, Lund 1938.
- LOHANN P., „Die Selbstaendigen lyrischen Abschnitte in Jes 24-27“, *ZAW* 37 (1917-1918) 1-58.
- MILLAR W.R., *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic*, HSM 11, Missoula 1976.

- OTZEN B., "Translations and Structures of Isaiah XXIV-XXVII", *VT* 24 (1974) 196-206.
- PLOEGER O., *Theocracy and Eschatology*, Oxford 1968, 53-78.
- RINGGREN H., "Some Observations on Style and Structure in the Isaiah Apocalypse", *ASTTI* 9 (1973) 105-115.
- RUDOLPH W., *Jesaja 24-27*, BWANT 62, Stuttgart 1933.
- SMEND R., „Anmerkungen zu Jes. 24-27“, *ZAW* 4 (1884) 161-224.
- SWEENEY M.A., *New Gleanings from an Old Vineyard: Isaiah 27 Reconsidered*, in *Early Jewish and Christian Exegesis: Studies in Memory of William Hugh Brownlee*, edd, C.A. Evans – W.F. Stinespring, Atlanta 1987, 51-66.
- SWEENEY M.A., "Textual Citations in Isaiah 24-27: Toward an Understanding of the Redactional Functions of Chapters 24-27 in the Book of Isaiah", *JBL* 107 (1988) 39-52.
- VERMEYLEN J., *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique I*, Paris 1977, p. 349-381.

أش ٩: ١-٦

"وُلِدْنَا لَنَا وَوُلِدْنَا"

الأخت روز أبي عاد

دكتورة في لاهوت الكتاب المقدس

مقدمة

يحتوي أشعيا ٩: ١-٦ على كمّ من التناقضات، فهو يبدأ بتباين بين الظلمة والنور، ثم يليه التعارض بين الفرح والابتهاج من ناحية، ووزر الاحتلال المرموز إليه بالتير الثقيل، وعصا الكتف وقضيب المسخر من ناحية أخرى، ويصل إلى ذروة التعارض حين يعرض الأسماء التي تُطلق على المولود المنتظر: فهو ولد ولكنه إله، هو ملك ولكنه مشير، هو جبار ولكنه رئيس السلام، وأخيرًا هو مولود ولكنّ رئاسته لن يكون لها انقضاء. ويتفاهم الالتباس المتعلق بالنوع الأدبي للنص: فهل هو نشيد احتفال بمولود ذكر أم هو نشيد ليتورجيّ كان يُتلى أثناء تتويج الملك؟ بعد تراكم التساؤلات هل نعجب من أن يشكّل هذا النشيد المقطع الأكثر تنازعًا عليه؟

هذا، وفي خضمّ تباينات الآيات الست التي نحن بصددّها، تُشرق علينا رسالة الرجاء بأنّ وعود الربّ الأنفة إلى سلالة داود ستتمّ بالرغم من الظروف الحالكة التي واجهتها الأمة إبان حكم الملك آحاز. فالنور، والابتهاج، ونهاية الحرب، كلّها أمورٌ سترافق قيام ملكٍ سويٍّ من سلالة داود، مُنح سلطة من لدن الله نفسه، وبحضوره سيبيد الظلام الذي عمّ الأمة خلال الحرب الآرامية-الإفرائيمية. هذا الرجاء سيكون مدعاة حثّ لأشعيا ليمضي قديمًا في التبشير بكلمة الله، حتّى ولو لم يسمع له معظم الشعب أو لن يفهموه (أش ٦: ١٠-١١).

تحديد النصّ

لا نجد إجماعًا حول تحديد بداية النصّ، وهذا الالتباس ربّما ينتج عن تفاوت الترقيم

بالآيات، بحيث توازي ٨ : ٢٣ ما نجده في النصّ العبري ٩ : ١^(١). أمّا نحن فنفضّل تحديد بداية النصّ بالآية ٩ : ١ حسب الترقيم العبري، إذ إنّه ما من حاجة لذكر أيّ مكان جغرافي أثناء إعلان ولادة ملك، وبالتالي، تصبح ٨ : ٢٣ جملة انتقالية تمهّد للنشيد ٩ : ١-٦.

أمّا بالنسبة إلى نهاية النصّ، فليس هناك أيّ غموض، إذ إنّ الآية السابعة تُدخلنا بموضوع جديد مغاير كليّاً لما ورد في أش ٩ : ١-٦.

تاريخ النصّ

يعرض لنا هذا النصّ مشكلة تحديد زمن تدوينه، والسبب يعود إلى أنّ المواضيع التي يتطرّق إليها يمكن أن تعود إلى فترات زمنية عدّة.

فمن ناحية يمكننا أن نفترض أنّ أش ٩ : ١-٦ هو نوع من التشجيع للعبرانيين ليتحدوا في يهوذا تحت إمرة ملكها، وذلك بعد سقوط مملكة الشمال^(٢)، وبالتالي يتوافق مع الأفكار الواردة في أش ٦-٨ والفترة الزمنية نفسها؛ فأشعيا كان ينتظر أن يأتي الغزاة إلى مملكة الجنوب وبالتحديد إلى عاصمتها أورشليم وأن يُطيحوا بالملكيّة^(٣). وبعد أن يكون يهوذا قد شرب كأس الدلّ من الأشوريين^(٤) يأتي الأمل الذي يحمله عمّانوئيل (٨ : ١٦ ي) والذي سيصل إلى أوجه في ٩ : ١-٦.

ومن ناحية أخرى، يمكننا أن نعتقد أنّ أش ٩ : ١-٦ يعود إلى زمن المنفي أي إلى مرحلة ما بعد الجلاء^(٥)، أو حتّى يمكننا تأريخه إلى ما بعد مرحلة الحرب المكابيّة أي حوالي ١٤٠ ق. م. عندما أزيل نير السلوقيين عن العبرانيين (١ مك ١٣ : ٤١) وذلك

(١) نأخذ على سبيل المثال الترجمة اللاتينيّة الشائعة، La Vulgate، والترجمة الفرنسيّة، Louis Segond (1910)، والترجمة الإنكليزيّة (1611/1769)، King James Version، والترجمة العربيّة، فاندايك ١٨٦٥.

(2) Cf. John D. W. WATTS, *Word Biblical Commentary: Isaiah 1-33*, Dallas, Word 2002, 136.

(٣) رج أش ٣ : ١؛ ٥ : ٥ ي.

(٤) رج أش ٧ : ١٧؛ ٨ : ٣ ي.

(5) Cf. O. KAISER, *Isaiah 1-12*, Philadelphia, Westminster 1972, 203-218.

بسبب رواج فكرة انتظار الملك المسيحاني في تلك الفترة الزمنية.

بالنسبة إلى تحديد تاريخه في زمن المنفى، نجد فيه عدّة نقاط مشتركة مع حزقيال؛ فغيرة الربّ هي التي ستجلب الإنقاذ والانتصار للشعب^(٦)، كذلك فإنّ حزقيال الموجود في المنفى يتكلّم عن الجماعة المقدّسة بسبب حضور الله في وسطها. أمّا إذا وضعناه في مرحلة ما بعد الجلاء، فنجد تقاربًا مع النصوص التي تتكلّم عن عرش داود^(٧)، أو عن إقامة نبت لداود وإعطائه اسمًا (إر ٢٣: ٦)، أو كسر النير الغريب (إر ٣٠: ٨-٩)، أو عن إقامة العدل والحقّ^(٨)، أو عن إعادة توحيد المملكة^(٩).

النوع الأدبيّ

هل نحن بصدد نشيد يُتلى أثناء تنصيب الملك؟ هذا ما ارتآه بعض المفسّرين^(١٠)، ولكن كلمة "ولد" تفيدنا أنّنا بالحريّ بصدد ولادة وليس تنويج، ثمّ إنّه لو كان كذلك لكان الله تكلمّ مع الملك بصيغة المخاطب كما هي الحال في المزمور حيث يتوجّه إليه مباشرة: "قال لي: أنت ابني وأنا اليوم ولدتك" (٧: ٢). أخيرًا، وبالمقارنة مع حفل تنصيب الفرعون في مصر القديمة، كان يُعطى الملك المصريّ خمسة أسماء تجسّد ما ينتظره الشعب من الملك العتيد، أمّا نشيد أشعيا فيعطى الملك المثاليّ أربعة أسماء لا غير.

(٦) بالنسبة إلى المراجع عن غيرة الربّ، أنظر حز ٥: ١٣؛ ١٦: ٣٨؛ ٢٣: ٢٥؛ ٣٦: ٥؛ ٣٩: ٢٥-٢٩؛ أش ٤٢: ١٣؛ ٥٩: ١٧؛ زك ١: ١٤؛ ٨: ٢؛ يوء ٢: ١٨؛ ي؛ نح ١: ٢؛ وعليه، يمكننا أن نستنتج أنّ فكرة غيرة الربّ لم تُذكر قبل المنفى، ولكنها إمّا معاصرة له، وإمّا تليه في الزمن.

(٧) رج أش ١٦: ٥؛ ١٧: ٢٥؛ ٢٢: ٢، ٤؛ ٣٣: ١٧، ٢١.

(٨) رج أش ١٦: ٥؛ ٢٣: ٥؛ ٣٣: ١٥.

(٩) رج إر ٣٣: ٢٤؛ هو ٢: ١-٣؛ ٣: ٥.

(١٠) نذكر على سبيل المثال سويني (SWEENEY) الذي يُشير إلى أنّ الملك المتوجّح هو مَهْر شَلَلْ حَشْ بَزْ، وهو الذي سينجّي يهوذا من التحالف الإفرائيميّ - الأراميّ، كما يقدم الكاتب طرحًا آخر إذ يعتبر أنّ هذا المزمور يتعلّق بتنصيب حزقيّا ملكًا:

Cf. Marvin SWEENEY, *Isaiah 1-39: With an Introduction to Prophetic Literature*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company 1996, 182.

ربّما يكون هذا التقارب بين الولادة والتتويج الملكي ناتجاً عن أنّه في الشرق القديم، وفي مصر خاصّة، عندما كان يولد ولد من ذرّيّة ملكيّة، كان ينطلق عهده منذ يوم ولادته، كما أنّه، من ناحية أخرى، كان يُحتفل بتبني الملك كأبن الله يوم تتويجه. هذا ما يبرّر موضوع تداخل ولادة الملك وتتويجه.

إطار النصّ

حوالي سنة ٧٣٥ ق. م. وبالتزامن مع استلام آحاز المُلك، جرى تغيير سياسيّ خطير. فقد تحالف ملك آرام وملك إسرائيل ضدّ تجلات فلاسر الأشوريّ، ولم ينجحاً بإقناع ملك أورشليم بالانضمام إليهما. لذلك صعدا كلاهما لمحاربتة، ممّا جعل قلبه يضطرب "اضطراب شجر الغاب في وجه الريح" (أش ٧: ٢)، وفكر في الاستنجاد بالأشوريين ليردّ حملة ملكي آرام وإسرائيل، وهذا ما حدا بأشعيا لأن يتدخّل لمزات ثلاث بغية إقناع آحاز بتبني موقفٍ يليق بملك يهوذا. في كلّ من التدخّلين الأوّل (٧: ١-٩) والثاني (٧: ١٠-١٧) يشجّع أشعيا الملك آحاز لأنّ أورشليم مُصانة من الله، في حين أنّ أعداءها سُهزَمون لا محالة. ولكنّ آحاز لم يقتنع بكلام أشعيا فاستنجد بملك آشور ووافق الشعب هذا القرار، ولذلك سيتدخّل أشعيا للمرة الثالثة وسيلجأ إلى استعمال كلمات قاسية ضدّ شعبه الذي استحسن مياه الفرات ونبد مياه سلوام أيّ أنّه فضّل اللجوء إلى الغرباء عوض أن يستند على الإيمان بالله. وعليه، يتحتّم على الملك والشعب أن يتكبدوا النتائج الوخيمة لهذا الخطأ السياسيّ والدينيّ، بحيث سيعلو الفرات ويطفو على جميع شطوطه ويغمر يهوذا إلى العنق. إذًا، باءت تدخّلات أشعيا الثلاث بالفشل، لذلك سيعتكف عن التدخّل في الحياة السياسيّة على المستوى القياديّ وسيكتفي بأن يوجّه إichاءاته إلى تلاميذه (٨: ١٦).

ولكنّ وعود الربّ لا يمكن أن تُدحض، في هذا الصدد يمكننا أن نفسّر القصيدة الأولى (٩: ١-٦) بعد أن تحققت التهديدات التي سبق وأنذر بها أرض الجليل باجتياح تجلات فلاسر^(١١)؛ فالمنفيّون هم الشعب الذي يسلك في الظلمة، يمكننا أن نخالهم بحالةٍ يرثى لها إذ هم مكبلون بالقيود، الأغلال في أيديهم، يتنون تحت وزر أمتعتهم،

(١١) رج ٢ مل ١٥: ٢٩.

النساء يحملن الأطفال على أكتافهنّ أو على أذرعهنّ، في حين أنّ الجنود الذين عُهدت إليهم الحراسة يحملون السوط لضربهم. ولا ننسى همجية المحتلّ الذي غالبًا ما كان يفتقأ عيون المسيّيين لاسيّما الذين كانوا يقودون الشعب آنفًا^(١٢)، وهذا ما يُضفي المعنى الحرفي على نصّ أشعيا الذي يصف شدّة الظلمة التي يسير فيها هؤلاء البؤساء^(١٣). ولكن إزاء هذا الاجتياح، يُعلن أشعيا ما ليس بالحسبان: في خلفيّة الغزو الأشوريّ ونفي أهل الجليل، تظهر ملامح الـ "عمّانويل" الذي سيُدشنّ مُلكًا مدهشًا. هذا الولد الإلهيّ سيعزيّ الشعب، إذ سيُنهضه من إذلاله وسيوشّحه بالمجد والنور والتحرير والسلام. أمّا القصيدة الثانية التي سيتلوها في ١١ : ٩-١، فسيشدّد فيها على سيادة الروح وما ستؤول إليه من عدلٍ وأمانةٍ وسلامٍ وأخوّة، وكلّها هي ثمر "معرفة الربّ".

إذًا في أش ٩ : ١-٦ يكمل النبيّ ما كان قد بدأه في ٧ : ١٠-١٧؛ فبدل ملكٍ غير مؤمنٍ بالله وذي رؤيةٍ سياسيّةٍ قصيرة المدى ستودي بالأمة إلى الهاوية، يبقى بصيص أملٍ متعلّق بالملك المثاليّ، الذي سيضع حدًّا لكلّ الحروب وسيثبت مُلكًا أبدئيًّا قائمًا على البرّ والحقّ على الرغم من سنّه اليافع. يشكّل أش ٩ : ١-٦ لبّ الرسالة التي ائتمن الربّ أشعيا عليها ليوصلها إلى الشعب والتي ستصل إلى ذروتها في ١١ : ٩-١، حيث يصف سليل داود الذي سيحقّق تصميم الربّ الخلاصيّ بتنسيقه معه وخدمته له.

الدراسة التحليلية

١٢

אֲשֶׁר (حُ ش خ: ظلمة): تعبّر الظلمة التي يجتازها الشعب عن نمط عيشهم؛ فحياتهم كلّها يلفّها الغموض والظلام، ظلمة من الخارج وظلمة من الداخل؛ فالظلمة الخارجيّة مصدرها المحنة التي سبّبتها احتلال الأشوريّين لأرض زبولون وأرض نفتالي^(١٤)،

(١٢) رج إر ٣٩ : ٧؛ ٥٢ : ١١.

(13) Cf. Jean STEINMANN, *Le prophète Isaïe, sa vie, son œuvre et son temps*, Paris, Cerf 1955, 117-120.

(١٤) زبولون ونفتالي هما قبيلتان كانتا تقعان شمال شرقيّ أرض الميعاد، وقد غزاهما تجلات فلاسر الأشوريّ (رج ٢ مل ١٥ : ٢٩).

والظلمة الداخلية متأتية من الجهل أو المعاناة أو الابتعاد عن الرب. أما السير في الظلمة فهو استعارة للحياة التي هي بمثابة رحلة أو مسيرة، ويصبح السير في الظلمة كناية لعيش حياة مجبولة بالعسر والبؤس والشدة.

٦٦٤ (أ و ر: نور): على هذا الشعب المكروب أشرق نور عظيم. عندما كان النبي يعلن نبوءته لم يكن النور قد بزغ بعد، ولكن أشعيا كان أكيداً أنه سيكون زاهياً وبهياً؛ فعوض ظلمة فاجعة الغزو الأشوري، رأى الشعب نورَ السلام، وعوض حلوك ظلام الملوك أبصر ضياءً الحق والعدل، وبدل غياهب الجهل رأى مشعل المعرفة، وعوض عتمة الخطيئة شاهد منارة الخلاص. لقد سطع حقاً ضياءً النجاة، فانقلبت حياة الشعب من الضيق الى الانفراج. كانت هذه الظلمة داكنة لدرجة أنها كانت توحى بالموت، فلم يكن من قوّة يمكنها اختراقها وطردها بعيداً سوى قوّة نور الحياة.

٢٢

יְהוָה - שָׁמַח (سَم ح: فرح، ج ي ل: إبتهج): عندما يشرق النور على الشعب، سيكون سبباً لاجتذاب الأمم إليهم، هكذا سيزيد عددهم، فتكثر الأمة وينمو الفرح؛ فالفرح هو نتيجة الكثرة، والكثرة هي علامة البركة الإلهية. إنه فرح مدهش، نراه على وجوه الناس التي تحصد الغلال الوفيرة أو تنقاسم الغنائم^(١٥).

٣٢

יָבִיבָה، יִשְׂמַח، לָא (عُ ل: نير، م ط ه: عصا، ش ب ط: قضيب): تتراكم في آية واحدة ثلاث استعارات لتشير إلى عبء الحمل الذي أصبح الشعب ينوء تحت وطأته. تدلّ لفظتا التبر والعصا على جور المحتلّ وقد كان يلجأ إليهما هذا الأخير ليجعل الشعب المنهزم يعمل بسخرة وكأنّه فقد شيئاً من إنسانيّته^(١٦)، كما تُشيران إلى ثقل الحمل الناتج عن ارتفاع الضرائب التي يفرضها المحتلّ الطاغى. هذا ويبدو ضرب

(١٥) بالنسبة إلى الابتهاج الذي تُحدثه الغلال الوفيرة، رج أيضاً مز ٤: ٧، ١٢٦: ٥؛ أما فرح الغنائم فنجدّه في مز ١١٩: ١٦٢؛ أش ٣٣: ٢٣؛ قض ٥: ٣٠.

(١٦) رج أش ١٠: ٢٤-٢٧؛ فالنير والعصا يستعملان للحيوان وليس للإنسان.

المساجين بالعصا بارزاً في النقوش الأشورية، كما يرد تعبير "جرّ النير" في تقارير انتصارات ملوك آشور^(١٧)، ولكن بقدر ما يثقل النير وتشدّ وطأة العصا ويقسو قضيب المسخر، بالقدر عينه يأتي الانتصار الذي هو بمثابة الانتصار المحقق يوم مدين حيث أجرى الله بواسطة جدعون خلاصاً باهراً لشعبه من أعدائهم، إذ بهرهم بنور المشاعل التي يحملها رجاله، هذا النور الساطع يبدو أنه يُنبئ بذلك النور الذي سيفيضه الربّ على أسرى الجليل^(١٨). كما يمكننا إقامة مقارنة أخرى لذكر جدعون؛ فعلى منطقة عفرة حيث تراءى ملاك الربّ لجدعون قال له: "الربّ معك أيّها المحارب الباسل" (قض ٦: ١٢)، فأجابه جدعون: "إن كان الربّ معنا لا يهزمنا" (ع م ن و) فلماذا أصابنا هذا كلّه؟" (قض ٦: ١٣)، وهذا ما حدا بأشعيا أن يربطه باسم لاوي^(١٩)، "عمّانويل". هنا يكمن سبب الابتهاج العظيم لأنّ الربّ قد أجرى نجاة كبيرة.

٤٢

بعد تحقيق الانتصار يأتي توطيد السلام؛ فكلّ ما يمتّ الى الحرب بصلة من أحذية عسكرية وأتواب ملطّخة بالدماء تُرمى في النار، لأنّه لن يكون لها من حاجة في ما بعد إذ يدخل الشعب في حقبة سلام كاملة، كما يمكن أن نفسّر إلقاء الأحذية التي تُحدث جلبة والأتواب الملطّخة بالدماء بالغنيمة التي يتركها عسكري يفرّ هارباً، هذه الغنيمة يجب أن تكرّس لله هو الذي يحقّق الانتصار^(٢٠).

٥٢

للمرّة الثالثة وعلى التوالي تبدأ الآية بالأداة السببية **כי** (ك ي)، "لأنّ"^(٢٠)؛ فالكاتب يحاول إيجاد سبب الفرح والابتهاج اللذين أعلنهما في أش ٩: ٢، ويأتي تعليل الفرح بصورة تصاعديّة إذ يبلغ ذروته في ولادة ولد ليس كسائر الأولاد. وبالتالي، تشكل

(17) Cf. J. STEINMANN, 1955, 117-120.

(١٨) كانت مدين تشكّل قبيلة بدويّة، وكان العبرانيون قد تشاجروا معهم خلال الخروج من مصر وخلال احتلال كنعان؛ رج عد ٣١: ٣-١٢؛ قض ٧: ١-٢٥.

(١٩) رج يش ١١: ٦، ٩؛ حز ٣٩: ٨-١٠.

(٢٠) فالآيات ٩: ٣، ٤، ٥ تُستهلّ بلفظة "لأنّ".

الآيتان الخامسة والسادسة تنويجاً للقول النبوي، ذلك أن النهاية السعيدة تتجسد بولادة الملك، الحاكم الداوديّ الحقّ الذي يختلف جذرياً عمّن سبقه. لقد أنهى الربُّ الحرب، والعلامة الحسيّة لهذه النهاية هي ولادة شخص ملكيّ^(٢١). يحمل الولد الملكيّ الرئاسة على كتفه لإظهار التباين مع النير الذي يثقل كتف الشعب.

יָבִיג (ي ل د: وُلِدْ): لقد أثارت مفردة "ولد" جدلاً عظيماً^(٢٢)، بحيث حاول بعضهم أن يطبق أوصاف هذا الولد على حزقيّا الملك، الذي سيتولّى عرش الحكم إثر آحاز، ولكنّ التمعّن في الأوصاف المعطاة لهذا الولد لا يمكن أن تطبق على أيّ كائن بشريّ^(٢٣)، كما حاول آخرون أن يعطوا هذه الأوصاف لله^(٢٤)، أما الأمر الأكثر إقناعاً فهو أنّ هذا المولود الملك هو إنسان وإله في الوقت عينه^(٢٥)، وكونه ولداً لهو أكبر دليل على عناية الربّ الذي بيده تاريخ البشر.

יָבִיג (ي ل د: وُلِدْ): وردَ هذا الفعل في الأصل العبريّ بصيغة الماضي المجهول "وُلِدْ". بالرغم من أنّ النبيّ أشعيا يعي تماماً أنّ هذا الحدث سيتمّ في المستقبل، فإنّه

(٢١) إذا تبصّرنا في أش ٩ : ١-٦ لا نجد كلمة "ملك"، ولكن بالمقابل ترد كلمة "رئاسة" مرتين في الآيتين ٥ و٦، كذلك نجد كلمة "عرش" في آ ٦. ربّما تعمّد النبيّ أشعيا إخفاء تسمية لفظة "ملك" وذلك بسبب الفساد اللاحق بها؛ رج:

G. VON RAD, *Old Testament Theology*, 2 vols. Tr. D. M. G. STALKER, Edinburgh, Oliver and Boyd; New York, Harper & Row 1962-1965, 171-173; W. HARRELSON, "Non-royal Motifs in the Royal Eschatology," in *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*, ed. B. W. Anderson and W. Harrelson, New York, Harper & Row 1962, 151.

(٢٢) بالرغم من أنّ أشعيا كان قد ذكر هذه المفردة في أماكن أخرى؛ رج أش ٧ : ١٤، ١٤، ١٤، ٨،

١١ : ١١، ٦، ٨.

(23) Cf. John N. OSWALT, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986, 245; S. MOWINCKEL, *He That Cometh*, Tr. G. W. Anderson, Nashville, Abingdon, 1954, 36-38.

(24) Cf. L. RIGNELL, "A Study of Isaiah 9:2-7", *LQ* 7 (1955) 31-35; John GOLDINGAY, "the compound Name in Isaiah 9: 5(6)", *CBQ* 61 (1999) 239-244.

(25) Cf. J. D. DAVIS, "The Child Whose Name is Wonderful," *Biblical and Theological Studies*. Princeton Centenary Volume, New York, Scribner's 1912; J. COPPENS, « Le roi idéal d'Is 9, 5-6 et 11, 1-5, est-il une figure messianique? (oui) », in *Memoire A. Gelin*, Le Puy, Editions Xavier Mappus 1961, 85-108.

يستعمل الماضي النبوي وكأنّ ولادة الطفل قد حصلت فعلاً. أمّا في ما يخصّ صيغة المجهول، فإنّ مجرد النظر إلى الآية التالية يوضح لنا أنّ الله هو الفاعل. لا تأتي نبوءة ولادة هذا الولد على سبيل الصدفة بل تُطابق ما ورد في أش ٧: ١٤-١٥، إذ يتوافق النصّان على أنّ المولود يأتي من سلالة داود.

יְהוָה יִבְרָאֵנוּ (بِ ن: ابْن، نِ تَ ن: أعطي، لَ ن و: لنا): علاوة على كونه ولدًا، يشدّد أشعيا على أنّه أيضًا ابنٌ. ربّما يودّ بهذا أن يلفت النظر إلى أنّه ابن داود، إنّه الوريث الشرعيّ لعرش داود وسيجعل "مفتاح بيت داود على كتفه" (أش ٢٢: ٢٢).

أمّا عبارة "لنا" فيمكننا أن نربطها بـ أش ٧: ١٤ حيث سيُدعى الولد "عمّانوثيل" أي "الله معنا"، وبالتالي، فولادة الولد تعود بالخير والبركة على كلّ من تشمله عبارة "لنا" (٢٦).

יְהוָה יִבְרָאֵנוּ (وَيِ ق رَا: دُعي، شِ م و: اسمه): بالعودة إلى أش ٧: ١٤ الأمّ هي التي تعطي الاسم لابنها، أمّا هنا^(٢٧) فيرد الفعل بصيغة المجهول. في الكتاب المقدّس نجد ثلاثة أدلّة للاسم: أولاً، يمكن للاسم أن يدلّ على شخصيّة الإنسان وعلى ما سيكون مشروع حياته، ولهذا غالباً ما يرافق الإنسان منذ ولادته وعلى مدى حياته. ثانياً، يمكن للاسم أن يعكس الإيمان بالله، وثالثاً يمكن للاسم ألاّ يعبر عن أيّة علاقة بالله^(٢٨). بالنسبة إلى النصّ الذي نحن بصدده، تنتمي الأسماء المعطاة إلى الملك إلى الفئة الأولى بحيث تصف المسمّى بها وتعلن مسبقاً ما سيكونه هذا المولود الجديد، وكلّ اسم على حدة

(٢٦) لقد سبق لأشعيا ونذد بالأولاد الذين يتسلّطون على أورشليم، إذ رأى في سلطنتهم عقاباً للمدينة وليهوذا بأسره (رج أش ٣: ٤)، أمّا هنا فالوضع يختلف تماماً، والولد سيكون ملكاً وحاكماً ورئيساً.

(٢٧) أي في الترجمة حسب النصّ العبري.

(٢٨) بعض الأمثلة التي تشير إلى أنّ الاسم يصف الشخص الذي يحمله: إبراهيم أي أب عدد كبير من الأمم (تك ١٧: ٥)، جبرائيل أي جبروت الله (رج لو ١: ١٩)، ثمّ الأسماء التي تعبّر عن الإيمان بالله نذكر منها: زكريّا أي الربّ يتذكر، يوحنا أي الربّ حنان، أمّا الأسماء التي لا تشير إلى أيّة علاقة بالله فنذكر منها: مَهْر شَلُّ حَشْ بَز وهو اسم الابن الثاني لأشعيا وهذا الاسم هو نذير سقوط آرام وإسرائيل على يد آشور.

يُلقي الضوء على ناحية من طبيعته. أمّا في ما يخصّ عدد أسمائه، فليس هناك أيّ إجماع، إذ هناك مَنْ يقول إنّها أربعة وهناك مَنْ يعطيه خمسة أسماء ويصبح عدد الأسماء في الترجمة اللاتينيّة الشائعة ستة^(٢٩). من جهتنا، نفضّل تبني الأطروحة الأولى وذلك بهدف المحافظة على التوازي بين هذه الأسماء التي تتركّب كلّها من اسمين.

ⲉⲓⲛⲁⲓ (فِ لِ ه: عَجَبٌ): تعني هذه اللفظة: "عجبا"، "دهشة"، "معجزة"؛ يبدأ أشعيا باستعمال الفكرة المجرّدة، فيصبح اسم الولد "عجبا" عوض أن يكون "عجيبا". هذا وإن إطلاق اسم الصفة بدل الاسم الموصوف يسترعي الانتباه بحيث إنّ الولد ليس عجيبا وحسب بل هو العجب بحدّ ذاته، علما أنّ استعمال كلمة "عجب" يوحي بالتأثير الذي يُحدثه التدخّل الفائق الطبيعة لله^(٣٠). وبما أنّ العجب يرتبط مباشرة بالمشورة أي بالرأي الصائب، نستدلّ أنّ الملك المولود هو "عجيب المشورة"^(٣١). ممّا تقدّم نستنتج أنّ الولد ليس فقط كائنا يفوق الطبيعة بل هو العجب بذاته من حيث شخصه وكيانه، إنّهُ يفوق التفكير البشريّ والقدرة البشريّة، هو الله بذاته. أن يشير النبيّ إلى الولد كونه العجب في جوهره يعني أنّه يشهد على ألوهيّته. تأخذنا الدهشة من موقع هذا الاسم في بداية سلسلة الأسماء التي تعطى للمولود. فكأنّ الأسماء الباقية تستظلّ في حماه إذ إنّ الاسم الأوّل هو الذي يغلب في التسمية.

ⲉⲓⲛⲁⲓ (ي و ع ص: مُشير): يأتي اسم الفاعل هذا من الفعل ⲉⲓⲛⲁⲓ (ي ع ص) الذي

(٢٩) عجيبا، مشيرا، إلهيا، جبّارا، أب الأبد، رئيس السلام:

Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, Pater futuri saeculi, Princeps pacis.

(٣٠) نجد كلمة "عجب" في مز ٧٨: ١٢ حيث يمكننا أن نفهم مدى قوّة معناها؛ فالربّ صنع العجائب أمام الشعب في أرض مصر، كما فلق البحر وجعلهم يعبرون بين المياه التي أقامها كأسوار، وأثناء إقامتهم في الصحراء رافقهم كالغمام في النهار وفي الليل بعمود النار، كما عاد وفلق الصخر في البريّة ليسقيهم بغزارة. جميع هذه الآيات القديرة هي عجائب الله وليس أعمال البشر. من جهة ثانية، يسترعي ما جاء في قض ١٣: ١٨ حيث يجيب ملاك الله منوح بأنّه يُدعى "عجيبا" أي إنّهُ يصعب على الإنسان أن يدرك كنهه، وبهذا يشير إلى الله الذي أرسله.

(٣١) في مكان آخر ألحق أشعيا هذه المزيّة برّب الجنود كونه "عجيب المشورة وعظيم الفهم" (أش ٢٨: ٢٩).

يعني "خَطَط، صَمَم" (٣٢) أو "أعطى رأياً" (٣٣) أو "نصح، أرشد، أشار إلى" (٣٤). إنه إذ كانت رتبة المستشارين ذات أهمية في البلاط الملكي، كان يحظى هؤلاء بتقدير مميّز لدى الشعب (٣٥). وعليه، فإنّ هذا الحاكم الجديد سيكون مشيراً وسيحلّ مكان المرشدين الفاسدين الذين سيدينهم الله (أش ٣: ١٤)، كما سيتحلّى بحكمة غير معهودة، ليكون على قدر المسؤولية الملقاة على عاتقه، فيوجد مخطّطاً رائعاً ويطبّقه على يهوذا ليحلّ فيه السلام ويتمكّن من تثبيت الملك. في هذا الملك ستُخبأ كلُّ كنوز المعرفة والحكمة، هي السلاح الذي يمكنه من تخليص الشعب. وعليه تصبح لفظنا "مشير" و"ملك" مترادفين (٣٦). ولكنّ التناقض الواضح هو أنّه إذا أصبح الملك مشيراً فلن يعود بحاجة إلى مستشارين يحيطون به، هذا على الصعيد الإنساني. أمّا في نصّنا هذا فلا غرو أن تُعزى إلى هذا المولود الخصائص المتناقضة لأنّه لا يوازي قطّ أيّ إنسان عاديّ.

בְּבוֹרָא (إل: إله، ج ب و ر: جبار): في الكتاب المقدّس، يُطلق اسم "إله جبار" على الله ذاته ولا مجال لأن يُسند إلى أيّ أحد سواه (٣٧). من هنا يصعقنا إطلاقه على كائن بشريّ لما يحمل في طبيّاته من معانٍ وأبعاد. إنّه اسم يبعث الرهبة، ويصعب على الفكر أن يدركه، هو الذي يملأ الأرض كلّها من مجده، وهو القدّوس المتعالي الذي لا مجال لرجّه مع الإنسان النجس الشفاه (٣٨). بفضل هذا الاسم يستمدّ هذا الملك قوّته من الله، وسيقوى على مناهضيه لأنّ رضى الربّ ينجح عن يده (٣٩). قد تحمل تسمية "جبار" في طبيّاتها صفة المحارب التي تُطلق عادة على المقاتلين، ولكنّ أشعيا

(٣٢) رج أش ١٤: ٢٧؛ ١٩: ١٢؛ ٢٣: ٩.

(٣٣) رج ١ مل ١: ١٢؛ إر ٣٨: ١٥.

(٣٤) رج ١ مل ١٢: ٨-٩.

(٣٥) نأخذ على سبيل المثال مشورة أحيثوفل التي كانت مشورته على داود أو على ابنه أبشالوم "كمشورة من يسأل الله" (٢ صم ١٦: ٢٣).

(٣٦) كما نجد في مي ٤: ٩ "أليس فيك ملك؟ أهلك مُشيرك؟".

(٣٧) رج أش ١٠: ٢١؛ كما نجد الوصف ذاته في لائحة أسماء الله في تث ١٠: ١٧؛ إر ٣٢: ١٨؛ نح ٩: ٣٢.

(٣٨) رج أش ٦: ٣، ٥.

(٣٩) رج أش ٥٣: ٢-١٠؛ ٥٩: ١٥-٢٠؛ ٦٣: ١-٩.

سيستدرك مباشرة ويدعوه "رئيس السلام". والسؤال البديهي الذي نطرحه: ماذا كان يقصد أشعيا باستعماله اسم إله؟ هل كان العقل بإمكانه أن يتقبل ألوهية شخص يظهر على شكل بشر؟

אֲבִיעַד (أ ب ي ع د: أ ب أ بدي): يمكننا أن نترجم هذا الاسم المركب تحت شكلين: إما اسم وصفة فيصير "أباً أبدياً"، أو مضاف ومضاف إليه فنحصل على "أب الأبد"؛ فكلمة אֲבִיעַד (ع د) تعني الأبدية أو طول المدّة^(٤٠)، والمقصود بها ولاية الملك التي كانت تشكل لغة البلاط في الشرق وتحتمل استعمال المبالغة، إذ طالما كانت أمنية الشعب بأن يدوم حكم الملك إلى ما لا نهاية. نقرأ في سفر الملوك الأول أن داود الملك، بعد أن حلف لامرأته بتشابع أن يملك بعده سليمان ابنها ويُجلسه على عرشه، إنحنت بتشابع بوجهها إلى الأرض للملك وقالت: "ليحي سيدي الملك داود إلى الأبد" (١ مل ١: ٣١). والحال أنها أتت إليه لتحلّ مسألة شائكة تتعلق بمن يرثه في ملكه، إذ قد غدا على فراش الموت. إذا، ربّما يودّ أشعيا باستعماله لفظة "الأبد" أن يقول إن الولد سيعيش لسنين مديدة تماماً كما كانت الحال بالنسبة إلى الآباء الأقدمين^(٤١). في هذا الإطار، ترد صفة الأبدية المتعلقة بالملك الثابت والعرش الراسخ، عندما أوصى الربّ ناتان النبي أن يوصلها إلى داود الملك: "يكون بيتك ومُلكك ثابتين للأبد أمام وجهك، وعرشك يكون راسخاً للأبد" (٢ صم ٧: ١٦). المشكلة تكمن في إلحاق صفة الأبوة على هذا السليل الملكي، وهذا أمرٌ غير معقول في العهد القديم إذ لا يُعقل إسناد لقب "أب الأبد" إلى أي ملك كان، لأنّه لقب يختصّ حصراً بالله. لقد سبق للربّ وعرف عن

(٤٠) كما تعني الاستمرارية وربما الخلود، كما نجد في أش ٥٧: ١٥: "لأنّه هكذا قال العليّ الرّفيّع ساكنُ الخلود الذي قدوس اسمه".

(٤١) بما أن حزقيّا سيتبوأ العرش بعد آحاز، هناك من نسب نشيد ٩: ١-٦ إليه، إذ سلك الملك الجديد سلوك رجل أمين للربّ، Cf. P.R. ACKROYD, "Isaiah 36-39: Structure and Function", *Von Kanaan bis Kerala: Festschrift für Prof. Dr. J. P. M. van der Ploeg*, Neukirchener 1982, 16-20. ولكن يبقى الفرق شاسعاً بين الملك الموعود به في أش ٩: ١-٦ وتحقق الوعد في الملك حزقيّا، إذ عندما مرض هذا الأخير وشارف على الموت راح يبكي بكاء شديداً حتى أرسل له الربّ أشعيا النبي الذي أضاف له خمس عشرة سنة على أيامه (رج أش ٣٨). ما تقدّم لا يوافق قطّ النبوءة في أش ٩: ٦ حيث تدوم رئاسة الملك المعنيّ إلى الأبد.

نفسه، على لسان ناتان النبي، أنه سيكون "أباً" لداود ولسلالته بما تحمله هذه الصفة من الحنان والحب والراحة^(٤٢)، ومن خلال الملك سبيسط أبوته على الشعب بأسره، ولكن لا نجد قط أنّ أيّ ملك كان أباً لشعبه. ويعود أشعيا يؤكد في الآية التالية أنه يتكلّم عن حاكم أبديّ على عرش داود، فيكون هذا الأب الأبديّ الوارد ذكره في الآية السابقة هو نفسه الحاكم. هذا الاسم يجعلنا نطرح السؤال: من هو هذا المولود الذي يأخذ ما يختصّ بالله الخالق؟ إذ على الله وحده، ودون سواه، تُطلق صفة الأبدية، وهو وحده يدوم إلى الأبد^(٤٣).

لدى تمعّنه بما تحمله الأسماء الثلاثة الأولى في طياتها من عظام المولود الملك خلّص بعضهم إلى القول بأنه ما من إمكانية لأيّ كائن بشريّ أن يحمل هذه الأوصاف ويعمل بموجبها^(٤٤). كما ونقرأ في الترجوم ما يلي: "الإله الذي يدعى والذي هو عجب ومشير والإله القدير والأب الأبديّ ويدعى اسمه أمير السلام"^(٤٥)؛ فهذه الترجمة لا تمتّ بصلة لا من قريب ولا من بعيد إلى ترتيب الكلمات الوارد في النصّ العبريّ، ثمّ إنّه في النصّ العبريّ تتوقع أن نجد صفات الولد وليس صفات الله، فالولد هو المعوّل عليه جلب السلام المرتجى. في سياق ما يأتي في الترجوم، هناك من يقول إنّ الله القويّ، الأب الأبديّ، أمير السلام يحلّ عليه أمر عجيب^(٤٦). في بنية هذه الجملة يصبح "أمر عجيب" مفعولاً به، وما تبقى من سائر الصفات يتحوّل إلى فاعل؛ ولكن كيف يمكننا تبرير التحوّل في هيكلية الجملة؟ ثمّ، لو أنّ غاية أشعيا التشديد على حكمة الله، لماذا كدّس جميع هذه الصفات التي لا تووّل إلى تنفيذ مبتغاه؟

(٤٢) رج ٢ صم ٧: ١٤-١٧؛ كذلك مز ٢: ٧.

(٤٣) بالرغم من أنّ لقب "أب" يُنسب إلى الربّ وينساب بمرونة في آذاننا، ولكن من المبكر جدّاً التكلّم عن الأقانيم الثلاثة المتساوية في الطبيعة الواحدة والجوهر الواحد والعظمة الواحدة والأبدية الواحدة والإرادة الواحدة.

(44) Cf. L. RIGNELL, 1955, 31-35; W. HOLLADAY, *Isaiah: Scroll of a Prophetic Heritage*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978; John GOLDINGAY, 1999, 239-244.

(45) Cf. LOUIS FINKELSTEIN, *The Commentary of David Kimchi on Isaiah*, New York, Columbia University 1926, 62.

(46) Cf. Samuel David LUZZATTO, *Il profeta Isaia volgarizzato e commentato ad uso degli Israeliti*, Padova 1855.

שָׁר יְהוָה (س ر: رئيس أو حاكم، ش ل و م: سلام): رئيس السلام، هذا الاسم هو الأقل تنازعاً عليه، إذ يُتَظَر من كلِّ ملك أن يحمل السلام والازدهار لشعبه^(٤٧). فكلمة "سلام" لا تقتصر فقط على غياب الحرب أو العداوة، بالرغم من أن هذه الحالة هي ضرورة مسبقه لتأسيس نظام قائم على العدالة والحق؛ فالسلام هو ما نحصل عليه عندما يعمّ النظام الحق^(٤٨)، وهذا البرّ هو ما يأخذه النظام الملكيّ على عاتقه أو ما يهتمّ أن يثبته؛ فإذا كانت الحرب تجلب العوز والحاجة، فالسلام يحمل معه الهناء والرفاهية والازدهار والبركات. نرى هذا الارتباط بين القدرة السياسيّة، وتوطيد السلام وتأمين النظام في آ ٦٢، علماً أن هذه الأمور جميعها تحصل بفضل غيرة ربّ الجنود.

٦٢

לְיָהוָה אֱלֹהֵינוּ (ل ش ل و م: لسلام، أي ن: لا، ق ص: نهاية): يتميّز عهد الولد-الملك بأربعة أمور، أولاً: سيعمّ السلام طيلة فترة حكمه، ربّما يتكلّم أشعيا عن فترة إسكاتولوجيّة. ثانياً: إنّ هذا الحاكم سيملك على عرش داود وسيرمّم مملكته، وهذا ما نستشفّه عن عهد مسيحانيّ ليس كسائر العهود الباقية. ثالثاً: سيتأسّس نظام حكمه على الحقّ والبرّ عوض العنف والظلم، وهذا ما يعزّز ما ورد في أش ٧: ١٥ بأنّ الولد المنتظر سيرذل الشرّ ويختار الخير (أش ٧: ١٥)^(٤٩). رابعاً: سيحكم لمُدّة لا انقضاء لها، كما ورد في نبوءة ناتان لدواد حول الرئيس الذي يخرج من صُلب داود بحيث سيكون عرش مُلكه ثابتاً للأبد (٢ صم ٧: ١٦). فالملك الموعود به لن يكون كواحد بين الملوك، إنّهُ الملك الداوديّ المثاليّ الذي سيُظهر حقيقة "الله معنا"، ليس فقط بالخلاص من التهديد الإفرائيميّ-الأراميّ، بل بفرض قاعدة العدل والحقّ والسلام التي لا تعرف نهاية. جميع صفات الملك التي أوردناها لا تطابق البتّة الملوك الذين توالوا على عرش يهوذا منذ زمن أشعيا وما بعده، أي آحاز وحزقيّا ويوشيا.

(٤٧) يفصّل النبيّ أشعيا خصائص السلام المنشود من رئيس السلام في ١١: ٦-٩.

(٤٨) رج أش ٣٢: ١٧.

(٤٩) رج أيضاً: أش ١١: ٤ "يقضي للضعفاء بالبرّ، ويحكم لبائسي الأرض بالاستقامة، ويضرب

الأرض بقضيب فمه، ويميت الشرير بنفس شفتيه".

קְנִיָּה יְהוָה צְבָאוֹת תַּעֲשֶׂה-זָמַח (ق ن أة: غيرة، ي ه و ه: رب، ص ب أ و ت: الجنود، ت ع س ه: تصنع، ز ا ت: هذا): بهذه العبارة يقرّ أشعيا أنّ الصورة التي رسمها لن تتحقّق في مسار الحياة اليوميّة للأُمور، بل إنّ حميّة الربّ الشغوف هي وحدها التي تُنمّ هذه الأُمور؛ فالحميّة والغيرة هما الوجهان لمفهوم واحد. كلتاها تعبّران عن الاهتمام بشخص ما والرغبة في امتلاك عواطفه بصورة حصريّة. وأشعيا كان على يقين من حبّ الله لشعبه لدرجة الغيرة والحميّة^(٥٠)، وهذا الحبّ المتّقد يدفعه لئلاّ يبقى في حالة سأمٍ منهم أو عدم اهتمام بهم، لا بل سيمنّ عليهم بالخير حتّى يستر جمعهم إليه ويمنحه المُلْك العابق بالراحة.

الخلاصة اللاهوتيّة

في كلامه عن الظلمة، ربّما يستعيد النبيّ أشعيا ظلام الخواء الذي كان يعمّ المسكونة قبل أن يقتحمها نور الربّ، هذا الظلام الذي يذكرّ العبرانيين بحالتهم في مثنوى الأموات حيث ييسط الديجور نفوذه، والشعب السائر في الظلمة هو كأُموات في مثنوى الجحيم، والمسيّون هم أموات—أحياء. هذا النور العظيم الذي سطع على الغارقين في الظلام لم يكن مرعبًا كما كانت حال ظهور الربّ على أشعيا في الهيكل، بل هو نور مؤاس وموّد إلى فرح التهليل والغبطة، جسده النبيّ بتعابير الحميّة والحماس التي يسببها الحصاد والانتصارات العسكريّة والتي كانت تُعدّ بمثابة خيرات إلهيّة. مع إطلالة العهد الجديد جاء المسيح يسوع وسطع نوره على الرغم من كثافة الديجور الذي حاول أن يخفت من أوجه^(٥١). لم يكن المسيح يسوع النور المشرق من العلى فحسب بل فيه كانت الحياة وبدونه لم يكن شيء ممّا كان^(٥٢).

نجد في أش ٩: ١-٦ إحدى النبوءات المسيحيّة الأكثر وضوحًا في العهد القديم؛

(٥٠) يحظى موضوع "غيرة الربّ" بمكانة مهمّة في العهد القديم وتكثر المراجع التي تشير إليه، نذكر منها: خر ٢٠: ٥؛ ٣٤: ١٤؛ لا ٢٦: ١؛ تث ٤: ٢٤؛ ٥: ٩؛ يش ٢٣: ١٦؛ قض ٢: ١٢؛

مل ٩: ٦؛ ٩: ١١؛ ٣٣: ٢٢؛ ٥٤: ٢ مل ١٧: ١٦، ٣٥؛ ٢ أخ ٧: ١٩؛ حز ٣٨: ١٩؛ إلخ.

(٥١) رج أش ٤٢: ٦؛ ٤٩: ٦؛ مت ٤: ١٢-١٦؛ يو ٨: ١٢؛ ٩: ٤؛ إلخ.

(٥٢) رج لو ١: ٧٨-٧٩؛ يو ١: ٩؛ ٨: ١٢.

فالمسيح المنتظر هو الـ "عمّانوئيل"، الله معنا. صحيح أنّ المسيح الملك لن يحمل اسم عمّانوئيل بل إنّ حياته ستكون تحقيقاً له^(٥٣)؛ فألوهيته وأزليته بينتان في إنجيل يوحنا إذ "في البدء كان الكلمة والكلمة كان لدى الله والكلمة هو الله" (يو ١ : ١)، كما أنّه سيتمتع بكلّ سلطة في السماء وعلى الأرض^(٥٤).

في عالم يظمأ إلى السلام، لا يكتفي هذا النشيد بأن يمنحنا أسس السلام الحقيقي الذي لا يوطد إلاّ على الحقّ والبرّ، بل يمنحنا صورة الرئيس المثاليّ الذي يجب أن نتبعه، إنّهُ "رئيس السلام" هو الذي جاء وبشّر الذين كانوا أباعد، كما بشّر بالسلام الذين كانوا أقارب^(٥٥).

وفي زمن يحاكي الأيام التي كان يمرّ فيها أشعيا، يشكّل هذا النشيد بشرى سارة لكلّ من فقد رجاءه في حكام عالمنا هذا داعياً إيّاه للإقلاع عن تعليق الأمانى على المعاهدات السياسيّة وعلى كلّ ما يمتّ إليها بصلة، ذلك إنّ الربّ هو نبع الرجاء الحقّ دون سواه. فلا "الملك آحاز" ولا أيّ شخص آخر يمكنه أن يجلب الرجاء بالسلام التامّ والعدل الكامل، ولكنّ تصميم الربّ العجيب وحده يمكنه أن يحقّق الانتظارات المرجوة.

وأخيراً يعيد نشيد أشعيا إلى ذاكرتنا أنّه ما من أمر يعجز الله^(٥٦)، ولذلك فلا نعجب من أن يجمع الملك المنتظر في شخصه جملة من التناقضات، كذلك فالمسيح يسوع الذي سمعناه ورأيناه وتأملناه ولمسناه هو الذي كان منذ البدء لدى الله. ولذا سيكون صخر شكّ لكثيرين على أنّه "طوبى للذين يؤمنون ولم يروا"^(٥٧).

(٥٣) نجد وصفاً للمسيح الملك في مز ٤٥ : ٧؛ عب ١ : ٨؛ رؤ ١ : ٦.

(٥٤) رج مت ١١ : ٢٧؛ ٢٨ : ١٨؛ يو ٥ : ٢٢، ولكنّ سلطته روحيّة (يو ١٨ : ٣٦).

(٥٥) رج أف ٢ : ١٧.

(٥٦) رج تك ١٨ : ١٤؛ لو ١ : ٣٧.

(٥٧) رج ١ يو ١ : ١-٢؛ يو ٢٠ : ٢٩.

المراجع

- ACKROYD P.R., "Isaiah 36-39: Structure and Function", *Von Kanaan bis Kerala: Festschrift für Prof. Dr. J. P. M. van der Ploeg*, Neukirchener 1982.
- BLENKINSOPP Joseph: *Isaiah 1-39: A New Translation With Introduction and Commentary*. New Haven; London, Yale University Press 2008.
- BRILEY Terry R., *Isaiah*, Joplin, Missouri, College Press 2000-c2004.
- COPPENS J., « Le roi idéal d'Is 9, 5-6 et 11, 1-5, est-il une figure messianique? (oui) », in *Memoir A. Gelin*, Le Puy, Editions Xavier Mappus 1961, 85-108.
- DAVIS J. D., "The Child Whose Name is Wonderful", *Biblical and Theological Studies*. Princeton Centenary Volume, New York, Scribner's 1912.
- FINKELSTEIN L., *The Commentary of David Kimchi on Isaiah*, New York, Columbia University 1926.
- GOLDINGAY John, "The Compound Name in Isaiah 9: 5(6)", *CBQ* 61 (1999) 239-244.
- HARRELSON W., "Non-Royal Motifs in the Royal Eschatology", in *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*, ed. B. W. Anderson and W. Harrelson, New York, Harper & Row 1962.
- HOLLADAY W., *Isaiah: Scroll of a Prophetic Heritage*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978.
- KAISER O., *Isaiah 1-12*, Philadelphia, Westminster 1972.
- LUZZATTO Samuel David, *Il profeta Isaia volgarizzato e commentato ad uso degl'Israeliti*, Padova 1855.
- MOWINCKEL S., *He That Cometh*, Tr. G. W. Anderson, Nashville, Abingdon, 1954.
- OSWALT John N., *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986.

- RIGNELL L., "A Study of Isaiah 9:2-7", *LQ* 7 (1955) 31-35.
- STEINMANN Jean, *Le prophète Isaïe, sa vie, son œuvre et son temps*, Paris, Cerf 1955.
- SWEENEY Marvin, *Isaiah 1-39: With an Introduction to Prophetic Literature*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company 1996.
- RAD von Gerhard, *Old Testament Theology*, 2 vols. Tr. D. M. G. Stalker, Edinburgh, Oliver and Boyd; New York, Harper & Row 1962-1965.
- WALKER Larry L., Elmer A. Martens, *Cornerstone Biblical Commentary*, Vol. 8: *Isaiah, Jeremiah, & Lamentations*, Carol Stream, Illinois, Tyndale House Publishers 2005.
- WATTS John D. W., *Word Biblical Commentary: Isaiah 1-33*, Dallas, Word 2002.

حرب الكلمات في خطاب رئيس سقاة ملك آشور (أش ٣٦: ١-٢٢) تحليل سردي

الأب توما عدلي

مدرّس للكتاب المقدّس - القاهرة

مقدمة

يخبرنا هذا الفصل من سفر أشعيا عن جزء من حملة سنحاريب ملك آشور على مملكة يهوذا وفتح جميع مدنها المحصّنة وحصار أورشليم ذاتها في السنة الرابعة عشر من ملك حزقيّا ملك يهوذا الذي بدأ ملكه تقريبًا عام ٧٢٧ ق. م.، أي أنّ حملة سنحاريب بحسب النصّ الكتابي كانت حوالى عام ٧١٣ ق. م.، حتّى وإن اختلف هذا قليلاً مع بعض الوثائق الآشوريّة التي تمّ اكتشافها مؤخرًا في لاكيش والتي توّرخ لهذه الحملة عام ٧٠١ ق. م.^(١).

ونجد في سفر أشعيا أنّ الفصول ٣٦ - ٣٩ (ما عدا بعض القراءات) هي تكرار للفصول ٢ مل ١٨: ١٧ - ١٩: ٢٠. وقد تمّ اقتباس هذه الفصول من سفر الملوك الثاني ووضعها في نهاية القسم الأوّل من سفر أشعيا - والذي يُسمّى مجازًا "سفر أشعيا الأوّل" - وذلك لاستكمال مجموعة من التقاليد الخاصّة بالنبّي.

وفي هذا المقال سيتمّ التعامل مع نصّ أش ٣٦: ١-٢٢ بأسلوب التحليل الروائيّ الذي لا يلقي الضوء كثيرًا على تاريخيّة الحدث أو التطوّر التاريخيّ للنصّ، بقدر ما يهتمّ باستراتيجيّة الراوي في سرد الحدث. وسيكون هدفُ هذا التحليل السردّي إبرازَ

(1) Cfr. W. F. ALBRIGHT, "The Chronology of the Divided Monarchy of Israel", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 100 (1945) 16-22; EDWIN R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*. 3rd edition, (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 1965², P.118-140.

Quoted by Mordechai COGAN, Hayim Tadmor, II Kings: *New Translation and Commentary*, The Anchor Bible, (Doubleday Publishers Date published, USA: 1988) p. 228.

الحرب النفسية التي يقودها رئيس سقاة ملك آشور في خطابه الموجه إلى حزقيّا وشعب إسرائيل المحاصر داخل أسوار أورشليم.

الوقت في الرواية^(٢)

يجب التمييز في أيّ رواية بين نوعين من الوقت:

(١) وقت الرواية (Narration time): وهو الوقت الذي يستغرقه الراوي في رواية حدث معين؛

(٢) الوقت المروي (Narrated time): هو الوقت الفعلي الذي استغرقه ذلك الحدث عند حدوثه في التاريخ؛ فمثلاً شعب إسرائيل ظلّ تائها في البرية لمدة أربعين سنة، وعندما حاول الراوي التكلّم عن ذلك الحدث استغرق - على سبيل المثال - ساعتين، فيكون وقت الرواية ساعتين والوقت المروي أربعين سنة. والنسبة بين هذين الوقتين هي التي تحدّد سرعة الإيقاع في الرواية؛ فكلّما قلّ وقت الرواية بالنسبة إلى الوقت المروي زادت سرعة الإيقاع، والعكس.

يتساوى الوقت المروي مع وقت الرواية عندما يذكر الراوي الحوارات بين الشخصيات أو الخطب التي تلقيها شخصيات الرواية، وهذا يعطينا الدلالة على أهميّة كلمات الحوار أو الخطبة بالنسبة إلى الراوي.

الحرب النفسية المستخدمة في حملة سنحاريب على يهوذا

سوف نعرض في هذا الجزء للحرب النفسية التي يشنّها رئيس سقاة ملك آشور على حزقيّا الملك وشعبه، ولكننا لن نتعرّض للأعمال المخابراتية في مملكة آشور بصفة عامّة.

(2) J.L. SKA, "Sincronia: l'analisi narrativa", *Metodologia dell'Antico Testamento* (ed. H. SIMIAN-YOFRE) (EDB: Bologna 1994) 139-170. J. L. SKA, *Le forme verbali della narrazione biblica*, dispensa del seminario "Tecniche narrative dell'AT" (PIB), anno accademico 2005-2006. J.L. SKA, "Our Fathers Have Told Us". *An introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Subsidia Biblica 13; Roma 2000).

الحرب النفسية في أيّ حملة عسكرية يسبقها بالضرورة عمل مخابراتي كبير من جمع معلومات ودراسات لواقع المدينة والشعب المزمع احتلاله. ومن السهل اكتشاف هذا بوضوح في ٢ مل ١٨ - ٢٠؛ أش ٣٦ - ٣٩. ويمكننا ملاحظة أربع مشاهد للحرب النفسية على حزقيّا الملك وشعبه. **المشهد الأول** (٢ مل ١٨ : ١٦ ١٣؛ أش ٣٦ : ١) وصول تقارير سقوط جميع مدن مملكة يهوذا المحصّنة إلى حزقيّا الملك، وهنا يرسل حزقيّا رسالة إلى ملك آشور يقول فيها: "خطئت، فانصرف عني" (٢ مل ١٨ : ١٤). **المشهد الثاني** (٢ مل ١٨ : ١٧-٢٧) يتمثل في أش ٣٦ : ١-١٢.

حيث يقوم رئيس السقاة بالضغط على وفد البلاط الملكي لحزقيّا الملك حتى أنهم يطلبون منه أن يكلمهم بلغة لا يفهمها شعب مملكة يهوذا (أش ٣٦ : ١٢).

المشهد الثالث (أش ٣٦ : ١٣-٢٢؛ ٢ مل ١٨ : ٢٨-٣٥) يتمثل في حديث رئيس السقاة مباشرة إلى شعب يهوذا المحاصر عند أسوار مدينة أورشليم، حتى أنّ الشعب يصمت تماماً ولا يجيبه بكلمة، ويعود وفد البلاط الملكي إلى حزقيّا ممزق الثياب (أش ٣٦ : ٢١-٢٢).

المشهد الرابع (أش ٣٧ : ١٠-٢٠؛ ٢ مل ١٩ : ٩ب-١٣) حيث يطلب رئيس سقاة ملك آشور من حزقيّا عدم الاعتماد على يهوه، ويسأله متهكّماً عن مصير آلهة المدن التي سقطت قبل ذلك على يد ملك آشور، فالتجأ حزقيّا إلى الصلاة^(٣).

وسائل الحرب النفسية في خطاب رئيس السقاة (أش ٣٦ : ١-٢٢)

١ - التحقير والتهم

يستخدم رئيس السقاة أسلوب التحقير لحزقيّا ملك يهوذا، حيث إنّه عندما يتكلّم عن ملك آشور يقول "الملك العظيم"، لكنّه يذكر اسم حزقيّا خمس مرّات بدون تلقيبه

(3) Peter DUBOVSKÝ, Hezekiah and the Assyrian spies: *Reconstruction of the Neo-Assyrian Intelligence Services and its Significance for 2 Kings 18-19*, Pontificio Istituto Biblico, Roma : 2006, p. 13-27. Peter Dubovský, "Assyrian Downfall through Isaiah's Eyes (2 Kings 15-23): the Historiography of Representation", *Biblica*, 89 (2008) 1-16.

بالمملك، وقد وعى الراوي بذلك فذكره كما حدث، بينما يسبق هو - أي الراوي - اسم حزقيا دائماً بلقب "المملك".

ويتهكم رئيس السقاة على حزقيا المملك في سؤاله البلاغيّ (أش ٣٦: ٤-٥): "ما هذا الاتكال الذي أتكلته؟" (מָה הַבְּטָחוֹן הַזֶּה אֲשֶׁר בְּטַחְתָּ). كذلك في قوله، "قلت في نفسك إن مجرد كلام الشفتين هو بمثابة مشورة وبسالة لخوض الحرب"، فهو يتهكم ناعتاً حزقيا بأنه ملك لا يملك إلا "كلام الشفتين" (הַדְּבַר-שֶׁפְּתַיִם).

ويتهكم أيضاً على تحالفه مع مصر التي لا تستطيع حماية نفسها، وكأنهما أعمى يقود أعمى.

٢- أسلوب الحديث المباشر

يستخدم رئيس السقاة أهم الأدوات البلاغية، ألا وهي أسلوب الحديث المباشر، ليصبغ القوّة على كلامه ويخيف السامعين؛ فهو ينقل فقط كلمات الملك العظيم، ملك آشور. ويستخدم رئيس السقاة كلمة "هكذا يقول الملك العظيم ملك آشور" (כֹּה-אָמַר הַמֶּלֶךְ הַגְּדוֹל מֶלֶךְ אַשּׁוּר)، مستعيراً بذلك الكلمات التي يستخدمها الخطاب النبويّ، "هكذا يقول الربّ" (כֹּה אָמַר יְהוָה). لذلك يستخدم رئيس السقاة ضمير المتكلم المفرد في نقل كلام ملك آشور، وهذا يعطي المزيد من القوّة والسلطة لكلماته.

٣- الصور المجازية

يستخدم رئيس السقاة في خطابه أسلوباً بلاغياً آخرًا هو "الصور المجازية" وهي مثل التشبيه المكتمل العناصر أو التشبيه الذي يتقصّى أحد عناصره الأربعة (المشبه - المشبه به - وجه الشبه - أداة التشبيه).

نجد في خطاب رئيس السقاة الاستعارة التصريحية، التي هي تشبيه حذف أحد أركانه الأساسية وهو المشبه، ففي صورة "القصبه المرضوضة" التي هي مصر التي اتكل عليها حزقيا؛ فهو هنا يشبه مصر، حيث إنها تشتهر بالقصب، بأنها قصبه ضعيفة مكسورة لا تساعد أحد، بل على العكس إن القصبه المكسورة لها طرف ينشب في

يد من يتكئ عليها (أش ٣٦: ٥-٦)^(٤).

كذلك نجد سؤالاً بلاغيًا، "أَلَعَلَّه إِلَى سَيِّدِكَ وَإِلَيْكَ أَرْسَلَنِي سَيِّدِي لِأَقُولَ هَذَا الْكَلَامَ؟ أَلَيْسَ إِلَى الرَّجَالِ الْقَائِمِينَ عَلَى الشُّورِ، الْمُضْطَّرِّينَ إِلَى أَكْلِ بَرَاذِهِمْ وَشُرْبِ بَوْلِهِمْ مَعَكُمْ؟" يبرز لنا الصورة المجازية للشعب الذي يأكل برازه ويشرب بوله (أش ٣٦: ١٢) نتيجة الحصار الشديد على المدينة. نجد هذه الصورة المجازية أيضًا مرّة أخرى في العهد القديم في (حز ٤: ١٢-١٧) في العمل الرمزي الذي يُنتهى بحصار أورشليم. لذلك فإنّ هذه الصورة المجازية تبدو وكأنّها صورة معروفة في العقليّة اليهوديّة. ولعلّ أهمّ ما وضعه رئيس السقاة التنبير عليه في كلامه في هذه الصورة المجازية هو أنّ هذا المصير الحتمي للشعب الواقف خلف سور أورشليم هو أيضًا مصير حتمي للملك ولرجال البلاط الملكي "المُضْطَّرِّينَ إِلَى أَكْلِ بَرَاذِهِمْ وَشُرْبِ بَوْلِهِمْ مَعَكُمْ".

وبعد هذه الصورة القائمة لمصير الشعب والبلاط الملكي تحت الحصار، يقدّم الخطاب عرض الملك سنحاريب بعقد الصلح (أش ٣٦: ١٦-١٧) من خلال صورة مجازية جميلة جدًا، مليئة بالكروم وأشجار التين والآبار لكلّ فرد، صورة لأرض ممتلئة بالحنطة والخبز والخمر، بشرط عقد الصلح والخروج خارج أسوار المدينة، أي تسليمها. هذا كلّ من شأنه أن يُضعف إرادة حراس الأسوار والشعب الواقف من خلفهم ويقوّض عزيمتهم؛ فالتناقض صارخًا بين الصورتين، الموت جوعًا وعطشًا خلف أسوار أورشليم أم الحياة المتنعّمة خارج أسوارها.

٤ - تفويض ثقة الشعب في الملك

يبرز في الخطاب أيضًا عنصر آخر هامّ جدًا في الحرب النفسيّة، هو محاولة إضعاف وتفويض ثقة الحراس والشعب في حكمة قيادتهم. هذا العنصر خطير لأنّه يقوم بإضعاف الحافظ للاستمرار في القتال وقتل الحماس والرغبة في الصمود^(٥). يحاول رئيس السقاة

(4) Peter DUBOVSKÝ, *Hezekiah and the Assyrian Spies: Reconstruction of the Neo-Assyrian Intelligence Services and its Significance for 2 Kings 18-19*, op. cit., p. 15-19.

(5) Paul LINEBARGER, *Psychological Warfare*, 1st ed. (Washington, D.C.: Infantry Journal Press, 1948), p. 155.

أن يظهر ضعف حزقيّا الملك كقائد، حيث أنه لا يستطيع توفير وتدريب الفرسان على قيادة الخيل -إن وجدت- في الحرب. كما إنه يظهره أنه أضعف من أن يقاوم أصغر الضباط والحكام في مملكة آشور (أش ٣٦: ٨-٩).

كذلك يظهر حزقيّا كفاشل في حركة الإصلاح الديني التي قام بها؛ فإزالة المشارف والمذابح وتركيز العبادة في اورشليم أغضب يهوه، لذلك عاقب الربّ الشعب كلّه بسبب عدم حكمة ملكه (أش ٣٦: ٧).

٥- إظهار قوّة آشور بإظهار قدرتها على جمع المعلومات

كانت أعمال الجاسوسية منظمة وقوية جدًّا في مملكة آشور؛ فقد كان للمملكة شبكة معقّدة جدًّا من العملاء ومنتشرة في كلّ المدن التابعة للمملكة، وغير التابعة لها، كذلك في ما يسمّى بالمدن المخدّات التي تقع على الحدود بين آشور والممالك المحيطة. كذلك كانت المملكة تمتلك الكثير من العملاء داخل الممالك الأخرى. وكان للمملكة نظام صارم وقويّ لاختبار أمانة العملاء وقدرتهم على جمع المعلومات وسرعة إرسال التقارير إلى الملك.

وقد قام رئيس السقاة باستعراض قدرة مملكته على معرفة كلّ ما يحدث في مملكة يهوذا، فهو يعلم بالتحالف الذي تمّ بين مملكة يهوذا وبين مصر. ويعلم مدى ضعف يهوذا وعدم امتلاكها فرساناً مدرّبين للحرب. كذلك هو على دراية بحركة الإصلاح الديني التي قام بها حزقيّا وإزالة المشارف والمذابح، ويعلم أيضًا بكلام حزقيّا ودعوته الشعب للاتكال على الربّ وعدم الخوف. كلّ هذه المعرفة في الحرب النفسية من شأنها أن تصيب شعب يهوذا بالصدمة والإحساس بالقوّة الهائلة لمملكة آشور وتنظيماتها القوية، وبالتالي الإحساس بالضآلة الشخصية والدونية والإحباط.

٦- إظهار تعارض الواقع مع معتقدات الشعب الدينية

هناك نظرية أصبحت ركنًا أساسيًا في علم النفس، هي نظرية "التنافر المعرفي" (Cognitive Dissonance)، وتذهب إلى أن وجود اتجاهات أو معتقدات متعارضة عند الشخص أمر يثير عنده القلق، ولذا يحاول الإنسان تغيير تلك الاتجاهات والمعتقدات

ليجعلها أكثر اتساقاً في ما بينها^(٦)، أي أنّ هذه النظرية ترى أنّ تعارض المعرفة العقلية مع باقي مكونات الإنسان تسبّب له صدمة وقلقاً وإحباطاً. وهذا ما حاوله رئيس السقاة عندما بدأ يشكك الشعب في قدرة إلهه على الإنقاذ، وبدأ يشكك الشعب في جدوى إيمانه؛ فقد حاول رئيس السقاة إظهار التعارض بين إيمان الشعب بيهوه وثقته به، وبين واقع سقوط كلّ مدن يهوذا المحصّنة وعدم قدرة آلهتها على حمايتها؛ فقد أكد بداية أنّ يهوه هو من أرسله إلى هذه الأرض لتدميرها (أش ٣٦: ١٠)^(٧). ثمّ طرح على الشعب في كلامه ثلاثة أسئلة بلاغية للتشكيك في إيمانه (أش ٣٦: ١٨-٢٠): "أَلَعَلَّ إِلَهَةُ الْأُمَمِ أَنْقَدُوا كُلُّ وَاحِدٍ أَرْضَهُ مِنْ يَدِ مَلِكٍ أَشُورٍ؟ أَيْنَ إِلَهَةُ حَمَاةٍ وَأَرْفَادٍ؟ أَيْنَ إِلَهَةُ سَفَرَوَائِمٍ؟ أَلَعَلَّهَا أَنْقَدَتِ السَّامِرَةَ مِنْ يَدِي؟ وَمَنْ مِنْ جَمِيعِ إِلَهَةِ تِلْكَ الْبِلَادِ أَنْقَدَ أَرْضَهُ مِنْ يَدِي، حَتَّى يُنْقِدَ الرَّبُّ أورشليمَ مِنْ يَدِي؟".

الخاتمة

بعد هذا الخطاب الطويل المليء بالأساليب البلاغية المختلفة، الصور المجازية والتشبيهات والاستعارات والأسئلة البلاغية، واستخدامها كأدوات لشنّ حرب نفسية على شعب مملكة يهوذا وملكه حزقيا. وبعد أنّ استخدم الخطاب كلّ المعلومات

(٦) أسطورة الثعلب والعنب هي من الأساطير المعروفة. تتجلى في هذه الخرافة فكرة التنافر المعرفي حينما يحاول المرء أن يتمسك بأفكار عدّة لا تتفق مع بعضها في وقت واحد، يحدث التنافر بتقليل أو بتغيّر الفكرة والرغبة كما حدث لثعلب عندما استخفّ وانتقص من رغبته في العنب، ومع أنّ ذلك يعدّ سلوكاً غير سويّ. وملخص الخرافة أنّه كان هناك ثعلب يتضور جوعاً عندما شاهد عنقيد العنب تتدلى من أكمة عالية؛ كانت الشجرة مثقلة بعناقيد العنب لكنّها عالية؛ قفز الثعلب لكي يصل إليها مرّات عدّة دون جدوى، فلمّا نيس من الوصول إليها مضى في طريقه وهو يقول: "على كل حال إنّ العنب لم ينضج بعد، إنّهُ حصرم".
المعزى الأخلاقيّ: "كثيراً ما يلوم الإنسان الظروف التي وجد فيها، بطريقة الثعلب نفسها، مع أنّ فشله يعود إلى عجزه هو".

(٧) يبدو كلام رئيس السقاة في هذه الآية وكأنّه تحقيق لقول الربّ على لسان أشعيا (أش ١٠: ٥-٦): "ويل لأشور، قضيب غضبي! إنّ سخطي عصا في أيديهم. على أمة كافرة أرسلته، وأمرته على شعب حل عليه غضبي، ليسلب السلب وينهب النهب، ويدوسهم كوحل الشوارع". لكن يقول إنّ الفكر الآشوريّ يؤمن أنّ الآلهة المحليين يتركون دائماً أتباعهم ليلتحقوا بالهة آشور.

المتاحة لمملكة آشور من قبل أجهزة الجاسوسية التابعة لها، وتمت قراءة كل الأحداث، التي حدثت حول مملكة يهوذا، قراءة آشورية - أي من وجهة نظر مملكة آشور - لإظهار القوة الهائلة للمملكة. استطاع رئيس السقاة أن يصل إلى هدفه، فيخبرنا أش ٣٦: ٢٢ ٢١ أن الشعب صمت تمامًا ولم يُجب بكلمة واحدة، وعاد وفد البلاط الملكي لحزقيًا ممزق الثياب علامة على الحزن الشديد والقلق والإحباط مثلما حدث تمامًا لحزقيًا في أش ٣٧: ١: "فَلَمَّا سَمِعَ الْمَلِكُ حِرْقِيًّا، مَزَّقَ ثِيَابَهُ وَلَبَسَ مِسْحًا وَدَخَلَ بَيْتَ الرَّبِّ".

وتستدعي هذه الحرب الكلامية إلى أذهاننا ما يحدث في بلادنا وحياتنا الواقعية اليوم من حرب كلامية بين كافة القوى المتنازعة على السلطة، والتي من شأنها أن تضرب كل بارقة للأمل والرجاء في حياة كريمة لمجتمعاتنا.

كذلك تذكرنا هذه الحرب النفسية بالحروب التي كانت تشنها قوى الشر على رهبان الأديرة في مسيرة جهادهم الروحي، كما يروي لنا التقليد النسكي للرهبنة القبطية. ولا يسعنا إلا أن نقول لملك آشور مع أشعيا النبي (أش ٣٧: ٢٢-٣٣): "هذا هو الكلام الذي تكلم به الرب عليه: إحتقرتك وسخرت منك العذراء بنت صهيون، وهزت رأسها وراءك بنت أورشليم. من شتمت وعلى من جدفت وعلى من رفعت صوتك ورفعت عينيك إلى الغلاء؟ على قُدوس إسرائيل... لذلك هكذا يقول الرب في ملك آشور: إنه لا يدخل هذه المدينة ولا يرمي إليها سهمًا ولا يتقدم عليها بترس ولا ينصب عليها مردومًا، لكن في الطريق التي جاء منها يرجع، وإلى هذه المدينة لا يدخل، يقول الرب، فأحمي هذه المدينة وأخلصها بسببي وبسبب داود عبدي".

المراجع

- ALBRIGHT W. F., "The Chronology of the Divided Monarchy of Israel, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 100, 1945.
- CHILDS B. S., *Isaiah and the Assyrian Crisis*, SBT 2nd Series 3 (1967).
- COGAN Mordechai, Tadmor Hayim, *II Kings: New Translation and Commentary*, The Anchor Bible (Doubleday Publishers Date published, USA: 1988).
- DUBOVSKÝ Peter, *Hezekiah and the Assyrian Spies: Reconstruction of the Neo-Assyrian Intelligence Services and its Significance for 2 Kings 18-19*, Pontificio Istituto Biblico, Roma: 2006.
- , "Assyrian Downfall through Isaiah's Eyes (2 Kings 15–23): the Historiography of Representation", *Biblica*, Vol. 89 (2008) 1-16.
- EDWIN R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*. (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans³1965).
- LINEBARGER Paul, *Psychological Warfare*, 1st ed. (Washington, D.C.: Infantry Journal Press, 1948).
- SKA J.L., "Sincronia: l'analisi narrativa", *Metodologia dell'Antico Testamento* (ed. H. SIMIAN-YOFRE) (EDB: Bologna 1994).
- , *Le forme verbali della narrazione biblica*, dispensa del seminario "Tecniche narrative dell'AT" (PIB) anno accademico 2005-2006.
- , "Our Fathers Have Told Us", *An Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Subsidia Biblica 13; Roma 2000).

الاستشهاد الأطول لمتى في العهد القديم

أش ٤٢: ١-٤؛ مت ١٢: ١٥-٢١

الخوري ميشال صقر

كاتب ومن كهنة أبرشية جبيل المارونية

مقدمة

يعتاد القارئ في إنجيل متى على معرفة المسيح من خلال صفحات العهد القديم؛ فهو الإنجيل الذي كُتب للجماعة المسيحية من أصل يهودي، وقد بين أن يسوع الناصري هو المسيح المنتظر والموعود به من قبل الأنبياء. وقد حاول أحد الباحثين "Jean Miller" جمع كل التلميحات والاستشهادات للعهد القديم^(١) في متى، فوصل إلى العدد ١٧٢. ولكن ما هو مثبت ومعروف من الجميع أن متى يستعمل عشر مرات "استشهاد التتميم" (Citation d'accomplissement) أي الاستشهاد الصريح الذي يتمم العهد القديم من خلال تكرار هذه الكلمات أو ما شابهها: "هذا كله جاء حتى يتم ما قيل على لسان النبي". وهذه هي مراجع استشهادات التتميم العشرة في مت ١: ٢٢-٢٣؛ ٢: ١٥ و ١٧-١٨ و ٢٣؛ ٤: ١٤-١٦؛ ٨: ١٧؛ ١٢: ١٧-٢١؛ ١٣: ٣٥؛ ٢١: ٤-٥؛ ٢٧: ٩-١٠. من خلالها يُبرز متى أن الأحداث ليست من نسيج الصدفة أو مُخترعة من الناس، إنما تتوافق مع الكتب المقدسة التي من خلالها أوحى الله مخطّطه الخلاصي^(٢).

إذا قارنا بين استشهادات التتميم العشرة في متى وعددنا مفرداتها لوجدنا أن

(١) رج:

J. MILLER, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1999, 361-367.

(٢) رج:

K. STOCK, *Il racconto della passione nei vangeli sinottici*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2003, 19.

مت ١٢: ١٧-٢١ هي الأطول أو الأكثر من حيث عدد الكلمات. تأتي في سياق الحديث عن تأمر الفريسيين^(٣) على يسوع ليهلكوه؛ فلما علم بذلك انصرف من هناك لأنه "لا يخاصم ولا يصيح"؛ فصفة الوداعة والتواضع ليسوع في إنجيل متّى هي صفة أساسية وإن كانت موجودة مع صفة متعارضة معها، وهي صفة يسوع الثائر والغاضب في وجه الشرّ، والتي نجد أبرز معالمها في الويلات السبع داخل الهيكل (مت ٢٣: ١٣-٣٦)؛ فليست هاتان الصفتان، الوداعة والثورة، سوى وجهين لقماش واحد اسمه "يسوع المخلّص"، متمم رسالة الأنبياء الداعية للخلاص.

لشرح تواضع يسوع ومكوّناته في إنجيل متّى سنلجأ إلى المنهجية "البراغماتيكية الألسنية"^(٤) التي هي فرع من العلوم الاتصالية المكتوبة، والتي تحدّد أولاً بنية قارئ النصّ، أي إطار النصّ من خلال إنتظارات قارئه، ومن ثمّ تحدّد تأثير تصميم ومضمون النصّ على القارئ؛ فالكاتب المثل يلتقي مع القارئ المثل من خلال النصّ، الذي بقوّته البراغماتيكية يجاوب عن إنتظارات القارئ، كلّ قارئ على ممرّ العصور،

(٣) بين الإزائيين، إنّ متّى هو من يشدّد على هذا الصراع الكلامي بين يسوع والفريسيين؛ فكما أداّن المجلس الأعلى اليهودي يسوع في محاكمته الدينيّة وحوّله أمام محكمة مدنيّة رومانيّة ليُصلب، قاضيًا بذلك على حياته، كذلك فعل الفريسيون وكتبتهم أثناء تعليم يسوع في حياته العلنيّة إذ كان صراعه معهم حول العقيدة. السنهدريم في أورشليم قتل "حياة" يسوع، والفريسيون، أثناء حياته العلنيّة، حاولوا قتل "تعليم" يسوع. حول هذا الموضوع راجع أطروحة الدكتوراه للكاتب والتي نُشرت في سويسرا تحت العنوان التالي:

M. SAKR, *Le sévère Sauveur, Lecture pragmatique des sept «OUAI» dans Mt 23, 13-36*, Peter Lang XXIII/808, Bern 2005 .

(٤) القراءة البراغماتيكية للنصوص الأدبيّة تعود للفيلسوفين اللغويين الأميركيين شارل بيرس (١٨٣٩-١٩١٤) وشارل موريس (١٩٠١-١٩٧٩). في العقود الأخيرة ممكن قراءة Paul RICOEUR, *Du texte à l'action*, Paris 1986; Claudia BIANCHI, *Pragmatica del linguaggio*, Roma 2003

أمّا تطبيق هذه المنهجية على النصوص البيبليّة فهو جديدٌ نسبياً؛ ممكن، على سبيل المثال،

مراجعة:

Massimo GRILLI, *Comunità e missione*, Frankfurt 1992; Detlev DORMEYER, *Evangelium als literarische und theologische Gattung*, Darmstadt 1989.

مسائلاً تصرّفه الأدبيّ.

١- بناء قارئ نصّ مت ١٢: ١٥ب-٢١

فرضيتنا تقول أنّ نصّ مت ١٢: ١٥ب-٢١ هو محضّرٌ جدًّا قبله؛ فقارنه لا يظهر فجأة في داخله، إنّما قد بُني من خلال الخيط السرديّ في ما قبل النصّ. هذا ما يسمّى إطار النصّ الذي يعرض انتظارات قارئه؛ فمنذ بداية الإنجيل حتّى الفصل ١٢ عرف القارئ أنّ يسوع يشفي المرضى وأنّه حبيب الآب؛ من صفاته الوداعة والتواضع وتحقيق الدينونة والعدالة؛ ورسالته تصل إلى تبشير الأمم. هذه المواضيع التي عرفها القارئ خلقت عنده انتظارات سيوضح معالمها نصّ مت ١٢: ١٥ب-٢١ الذي نجد فيه كلّ هذه المواضيع والذي سيعطيها قوّة براغماتيكيّة جديدة؛ فكيف بُني قارئ هذا النصّ؟ وما هي انتظاراته؟ هذا ما سنعرفه من خلال دراسة إطار النصّ البعيد والقريب ما يُسمّى سردياً بـ "بناء القارئ".

١/١- شفاءات يسوع

عندما يقول النصّ أنّ يسوع شفى جمعاً غفيراً كان يتبعه (مت ١٢: ١٥ب)، فليست هذه المرّة الأولى التي يتحدّث فيها الإنجيل عن هكذا شفاء؛ فقد ظهر الفعل *therapeuō*، "شفى"، للمرّة الأولى عند بدء رسالة يسوع التبشيريّة بعد أن دعا التلاميذ الأربعة الأوائل، وشاع ذكره في كلّ بلاد سوريا وإسرائيل، بدأ يشفي من كلّ مرض وعلّة (مت ٤: ٢٣-٢٤)، فكان التبشير بملكوت السموات يترافق مع علامة الشفاء للمرضى. وبعد أن أعطى عظة الجبل شفى كثيراً من المرضى: الأبرص، وصبيّ خادم المئة، حماة بطرس وكثيراً من الممسوسين، وكانت مناسبة للإنجيليّ لكي يضع للقارئ استشهاد التتميم: "أخذ أسقامنا وحمل أمراضنا" (أش ٥٣: ٤؛ مت ٨: ١٧). بعدها يشير متى إلى موجز آخر عن شفاءات جماعيّة ليسوع (مت ٩: ٣٥). وهكذا، بعد أن علّم بالكلمة (مت ٥-٧) وبالفعل (مت ٨-٩)، أرسل يسوع تلاميذه موصياً إيّاهم بشفاء المرضى (مت ١٠: ١ و ٨). وأثناء الصلاة داخل المجمع يوم السبت شفى رجلاً يده شلّاء (مت ١٢: ١٠)، فتسبّب بتأمّر الفرّيسيّين

عليه ليهلكوه؛ وإذ انصرف يسوع من هناك تبعه، جمع غفير فشفاهم جميعًا. كل هذا يشكّل انتظارات القارئ حول موضوع الشفاء!

حقًا إنَّ القارئ قد تعرّف إلى يسوع الشافي في إنجيل مّتي، لكنّه يجد في الشفاء الجماعيّ يوم السبت، بعد تأمر الفرّيسين عليه ليهلكوه (مت ١٢ : ١٥ ب)، علامةً جديدة في هذا الموضوع تجاوب عن انتظاراته السابقة، وتعطي قوّة لاستشهاد التّميم الأطول في الإنجيل؛ سنحاول بعد قليل كشفها عند دراستنا للنصّ.

٢/١ - حبيب الله

يتحدّث النصّ عن يسوع كـ "حبيبٍ" *agapêtos* لله (مت ١٢ : ١٨ ب)، مع صيغة المتكلّم: "حبيبي". وهذا التعبير ليس إلّا صدّيّ لحدث العماد عندما أظهر الله نفسه بشكل ثالث منذرًا ببداية رسالة يسوع الخلاصيّة ومعلنًا هويّته الحقيقيّة إنّ ابنه "الحبيب" (مت ٣ : ١٧)؛ فحدث العماد خلّف عند القارئ انتظارًا لمعرفة كيف سيقوم ابن الله برسالته، وإذ به يرى، عند تكرار الكلمة "حبيب" للمرّة الثانية في الإنجيل، أنّها تترافق، لا مع كلمة "ابن" بالنسبة إلى يسوع بل مع كلمة *païs*^(٥)، صبي، فتى (مت ١٢ : ١٨ أ)؛ فلماذا تحوّل الابن إلى صبيّ أو فتى؟ هذا ما يجيب عنه النصّ في قوّته البراغماتيكيّة.

٣/١ - الوداعة والتواضع

من البديهيّ أنّ القارئ يستشفّ من نصّ مت ١٢ : ١٥ ب-٢١ تواضع يسوع

(٥) إنّ لفظة *païs* اليونانيّة لها معان عدّة تجمع بين الصبيّ والابن والفتى والخادم؛ فهي كلمة مفتوحة على كلّ هذه المعاني. أمّا كلمة *uios* فمعناها الوحيد "ابن". وبما أنّ مّتي يستعمل للعبد لفظة *doulos*، ويستعمل لفظة *païs* كمرادف لابن في مت ١٧ : ١٤-١٨، فقد أعطى الباحثون لهذه اللفظة في الإنجيل تارةً معنى "ابن" (مت ٨ : ٦)، وطورًا معنى "عبد" (مت ١٢ : ٨)؛ رج:

ووداعته، ولكنته تحضّر سابقاً لهذا الموضوع في مكانين مختلفين^(٦). المرجع الأول في عظة الجبل عندما تأتي للمرّة الأولى في الإنجيل كلمة *praiis*، "وديع": "طوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض" (مت ٥ : ٥)؛ فهذه التطويبة الثالثة مرتبطة جداً بالأولى، "طوبى لفقراء الروح لأنّ لهم ملكوت السموات" (مت ٥ : ٣)، لأنّ الودعاء والفقراء^(٧) يضعون ثقتهم بالله، فينتظرون كلّ شيء منه، لذلك هم "أبرار" (*tsediqim*) يرثون الأرض، كما يقول المزمور: "الأبرار يرثون الأرض ويسكنونها للأبد" (مز ٣٧ : ٢٩).

والمرجع الثاني الذي تحدّث فيه يسوع عن موضوع الوداعة والتواضع هو عندما دعا المتعبين بأثقال الشريعة والمُرهقين بتقاليد الفريسيين للمجيء إليه والتعلّم منه أنّه "وديع ومتواضع القلب" (مت ١١ : ٢٩)، لأنّ شريعة يسوع لا تُرهق من يعتنقها ويعيشها؛ فالمسيح الداودي لا يعلم مثل كتبة الشعب (مت ٧ : ٢٩) بل كمن له سلطان يستمدّه مباشرة من الآب السماويّ، إذ إنّّه ليس معلّماً عادياً إنّما ابن الله المخوّل وحده إعطاء الشرح الأساسيّ والنهائيّ لإرادة الله الخلاصيّة للبشر: كونه ابن الله يعرف فكره وإرادته تمام المعرفة! وبذلك فهو يكشف أفكار الله فقط للصغار والأطفال والودعاء والمتواضعين.

وهكذا اتضّحت لدى قارئ متى في الفصول السابقة ملامح وجه المسيح المتواضع والرافض للعنف، وقد خلّفت عنده انتظارات وتساؤلات حول كميّة عيش هذه الوداعة

(٦) حول هذا الموضوع رج:

J. RADERMAKERS, «Recensions» *Nouvelle Revue Théologique* 130/2 (2008) 347.

وخاصّة كتاب

J.R. KIM, "Perché io sono mite e umile di cuore" (*Mt 11, 29*). *Studio esegetico-teologico sull'umiltà del Messia secondo Matteo. Dimensione cristologica e risvolti ecclesiologicali*, Tesi Gregoriana - Serie Teologia 120, Roma, 2005.

(٧) هكذا فهِمَت التطويبتين الأولى والثالثة وربطتهما ببعضها الترجمة الإسبانية لأميركا اللاتينية سنة

٢٠٠١، وترجمة *Biblia de Jerusalén* لسنة ١٩٦٧ و١٩٧٦.

والتواضع، وهذا ما سيحاول نصّ مت ١٢ : ١٥-١٥ ب-٢١ الإجابة عنه^(٨).

٤/١- تحقيق الدينونة والحقّ

لفظة *krisis*، "دينونة" أو "حقّ"، تأتي مرّتين في نصّ مت ١٢ : ١٥-٢١، والقارئ المتأويّ جمّع بعض المعلومات حولها إذ وجدها أثناء السرد، قبل نصّنا، مرّات عدّة. هذه المعلومات هي في الوقت نفسه بمثابة انتظارات للقارئ لأنها تحرّك عنده تساؤلات من المفترض أن يجاب عنها النصّ في قوّته البراغماتيكيّة.

تأتي كلمة *krisis*، للمرّة الأولى في عظة الجبل عندما يقول يسوع أنّه ليس فقط من يقتل يستوجب "الإدانة" إنّما أيضًا من يغضب على أخيه (مت ٥ : ٢١-٢٢). وهنا معنى كلمة *krisis* هو "إحقاق الحقّ" في القضاء؛ فالعلاقات بين الناس ضمن الجماعة المسيحيّة ليست منظمّة فقط من حيث التشريعات القانونيّة، وبذلك نقرب من فكرة يوحنا في رسالته: "كلّ من أبغض أخاه فهو قاتل" (١ يو ٣ : ١٥)؛ فإرادة المسيح هي أن تكون ردّات فعل الإخوة المسيحيّين بتروّ وبمخاطبة شفّافة ولائقة تعبّر عن محبتهم لبعضهم البعض، أمّا اللجوء إلى القضاء فهو للذين يشذّون عن قاعدة المحبة الأخويّة، وبالتالي للذين ليسوا من الجماعة المسيحيّة.

ومن ثمّ تأتي لفظة *krisis* في تحذير للمدن التي لا تستقبل المبشّرين (مت ١٠ : ١٥) والتي لم تتب بالرغم من إجراء كثرة المعجزات فيها (مت ١١ : ٢٢ و ٢٤)، مستعملًا يسوع لفظة "يوم الدينونة"، ومتوجّهًا بالمخاطب إلى تلك المدن من خلال العبارة التالية: "إنّ أرض صور وصيدا وسدوم وعمورة سيكون مصيرها يوم الدينونة أخفّ وطأة من مصيرك". وبذلك نعرف أنّ يوم "إحقاق الحقّ/الدينونة" هي عبارة تعبّر عن

(٨) إنّ نصوص مت ٥ : ٥ و ١١ : ٢٩ و ١٢ : ١٥-٢١ تحضّر القارئ لاستعمال الأخير لكلمة *praius* في مت ٥ : ٢١ الذي يصف المسيح، استنادًا إلى نبوءة زك ٩ : ٩، داخلًا أورشليم "وديعًا رابكًا على أتان وجحش ابن دابة"؛ وسيكون هذا الاستعمال إشارة أخيرة "كلاميّة" حول هذه الوداعة قبل أن تتحقّق "بالفعل" في المسيح المصلوب فادي البشريّة.

إسكاتولوجيًا مستقبلية تتحقّق يوم نهاية العالم في مجيء المسيح الثاني^(٩)، مع العلم أنّ متى لا يحدد "متى" يجيء المسيح الديان النهائي^(١٠) بل يعرض "كيف" يأتي و"كيف" على المؤمنين أن يكونوا قد تصرّفوا لكي يستحقّوا المكافأة. همّ متى الأوليّ تسليط الضوء على الحياة الأدبيّة الحالية التي تقوم على الإيمان بالمسيح والاعتراف بأعماله واستقبال المبشّرين به.

٥/١ - بشارة الأمم

ترد كلمة *ethnê*، "أمم"، مرّتين في نصّ مت ١٢: ١٥-ب ٢١ معلنّة أنّ رسالة حبيب الآب تتعدّى حدود إسرائيل لتصل إلى جميع الأمم. لكنّ يسوع متى هو مسيح إسرائيل بالدرجة الأولى^(١١)، والمعلوم أنّ رسالته اقتصرت على أراضي إسرائيل بينما تلاميذه، فقد أرسلهم بعد قيامته إلى العالم أجمع، ليحملوا رسالة الخلاص إلى جميع الأمم. إذًا، من جهة، إنّ المسيح هو مسيح إسرائيل، ومن جهة أخرى، إنّ رسالته ورسالة

(٩) هناك عبارة متآوية أخرى تشير إلى القصص الأبديّ الذي يعانيه فعلة الإثم الذين لم يؤمنوا بالمسيح الموعود، والذين لم يطبقوا الشريعة وأعمال البرّ، هي عبارة "هناك يكون البكاء وصريف الأسنان"، أكثر متى من استعمالها إذ ترد عنده ست مرّات وعند لوقا مرّة واحدة (مت ٨: ١٢؛ ١٣: ٤٢ و ٥٠؛ ٢٢: ١٣؛ ٢٤: ٥١؛ ٢٥: ٣٠؛ ولو ١٣: ٢٨). رج ميشال صقر، "الدينونة العامّة في الكتاب المقدّس"، المنارة ٤٩ (٢٠١٢) ٢٣٥-٢٥١.

(١٠) في خاتمة خطبة النهايات يشبّه يسوع مجيئه بأربعة أمثال: ربّ بيت سافر وعاد في يوم غير متوقّع (مت ٢٤: ٤٥-٥١)، عريس أتى في نصف الليل (مت ٢٥: ١-١٣)، غنيّ وزّع أمواله على خدمه ثمّ عاد للحساب (مت ٢٥: ١٤-٣٠)، وملك ديّان جالس على عرش مجده (مت ٢٥: ٣١-٤٦). والجواب الأسهل حول كيف على المؤمنين أن يتصرّفوا هو: "إسهرُوا وكونوا مستعدّين!" لكن في هذه الأمثلة الأربعة الختاميّة لخطبة النهايات نجد مواقف أدبيّة عدّة أخرى مطلوبة، منها: إعطاء الطعام في حينه، إحضار زيت الأعمال الصالحة، المتاجرة بالوزنات وتميية المواهب الخاصّة، وأخيرًا القيام بأعمال الرحمة الستة. كلّ هذه الشروط الأدبيّة، وغيرها المبعثر في الإنجيل، تعبّر عن "كيف" على المؤمن أن يستعدّ لملاقاة ابن الإنسان.

(١١) رج:

M. GRILLI, «Vangelo secondo Matteo», in L. PACOMIO - F. DALLA VECCHIA - A. PITTA, ed., *La Bibbia Piemme*, Casale Monferrato Alessandria 1995, 2309-2310.

تلاميذه تصل إلى جميع الأمم؛ فالقارئ المتأويّ اعتاد على موضوع شموليّة الخلاص منذ صفحات الإنجيل الأولى.

لمّا ولد المسيح في بيت لحم اليهوديّة، أوّل الواصلين والمهثّين كانوا مجوساً (مت ٢: ١) أتوا من المشرق، والمعروف أنّ المجوس ليسوا يهود، وأنهم يرقبون النجوم، وقد أتوا أورشليم للسجود للطفل ولتقديم الهدايا له. وبالتالي منذ ولادة الطفل المسيح حسب متّى، شملت رسالته كلّ بلاد المشرق، وعبر المجوس كلّ شعوب العالم.

وبعد اعتقال يوحنا المعمدان، على عتبة رسالته العلنيّة، يقول متّى أنّ يسوع لجأ إلى شاطئ بحر الجليل (مت ٤: ١٥) ليبشّر بالنور والخلاص القابعيين في ظلمة الموت والسي؛ ومستعنياً بنصّ أش ٨: ٢٣ - ٩: ١ الذي يقول أنّ "جليل الأمم" أصبح مكان التميم الإسكاتولوجيّ لبدء إشراق النور على الأمم.

بعدها، يشير متّى إلى قارئه كيف تتصرّف الأمم الوثنيّة التي تهتمّ، فهم يهتمون بالأكل والشرب واللباس (مت ٦: ٣٢)، أمّا تلاميذ الملكوت فيتكلمون على العناية الإلهيّة.

وفي عظة الإرسال يحذّر المسيح تلاميذه بعدم الدخول إلى أرض الوثنيّين، أثناء حياته العلنيّة (مت ١٠: ٥)، لأنّ الرسالة يجب أن تبدأ من اليهود في المرحلة الأولى. وبعد الخبرة التي سيكتسبونها في أرض إسرائيل يمكنهم، بعد القيامة، الذهاب إلى جميع الأمم (مت ٢٨: ١٩). لم يعد المسيح رسله برسالة مقبولة بسهولة إنّما أنبأهم باضطهادات قائلاً: "سيُسلمونكم إلى المجالس...، وتُساقون إلى الحكام والملوك من أجلّي، لتشهدوا لديهم ولدى الوثنيّين" (مت ١٠: ١٧-١٨). وبالتالي، يفهم القارئ أنّ رسالة التبشير بالملكوت لن تكون سهلة، لا عند اليهود ولا أمام الأمم؛ لكن، على النور أن يصل إلى أقاصي الأرض، مهما كان الثمن؛ إنّ روح الله سيتكلّم بلسان المرسلين.

كلّ هذه المعلومات حول موضوع شموليّة الخلاص والرسالة إلى الأمم، من المجوس إلى جليل الأمم، إلى تصرّف الوثنيّين في حياتهم ومحاكمتهم مع المبشرين المسيحيّين الذين هم بالدرجة الأولى مرسلون إلى أرض إسرائيل، شكّلت انتظارات القارئ وخلفت عنده تساؤلات سيُجيب عنها نصّ مت ١٢: ١٥ ب-٢١.

٦/١- الإطار الزمني

بعد أن عرضنا الإطار السرديّ البعيد لنصّ مت ١٢: ١٥ ب- ٢١ نعرض الآن الإطار الزمنيّ القريب الذي نجد نصّنا فيه.

يأتي هذا النصّ في سياق مواجهة مع الفرّيسيّين تمّت يوم السبت. ليست المواجهة الأولى معهم، فالقارئ المتأوّي تنبّه إلى وضعهم السلبيّ منذ بشارة المعمدان حينما كانوا مُقبلين إلى معموديّته إذ قال: "يا أولاد الأفاعي، مَنْ أراكم سبيل الهرب من الغضب الآتي" (٣: ٧). ومن بعدها في خطبة الجبل، مرّ فقدان الثقة بهم من خلال أمرين: برّهم الناقص (٥: ٢٠)، وطريقة تعليمهم (٧: ٢٩). لم يعطهم متىّ الكلام قبل الفصل ٩. يدخلون على مسرح يسوع كمجادلين حول غفران الخطايا (٩: ١-٨)، وحول الرحمة الحقيقيّة (٩: ٩-١٣). والآن مع مسألة يوم السبت (١٢: ١-١٤) نرانا أمام مجادلات أولى تأخذ بالأزمة صُعودًا حتّى الانفجار داخل الهيكل (مت ٢٣: ١٣-٣٦)؛ فيوم السبت دافع يسوع عن تلاميذه الذين جاعوا فأخذوا يقلعون السنبل ويأكلون؛ وبعد أن دخل أحد المجامع، شفى رجلاً يده شلّاء. في كلّتي الحادّتين، يؤكّد يسوع أنّ يوم السبت هو لعمل الخير والرحمة، وهذا ما أزعج الفرّيسيّين الذين، ولأوّل مرّة، يعتقدون مجلسهم بنيّة قتل يسوع، فيستبق الإنجيليّ بذلك الإعلانات الثلاثة عن الآلام والموت والقيامة ليشير إلى خطورة التوتر في العلاقة بين الفرّيسيّين ويسوع.

ولا بدّ من الإشارة إلى أهميّة استعمال فعل *anakhôreo* في إنجيل متىّ. هذا الفعل يعني "انسحب"، "رحل" و"ابتعد"^(١٢)، ومن هذا الفعل اليونانيّ أتى الاسم الفرنسيّ *anachorète*، الزاهد، الناسك والمتوحّد. ولذلك في الأصل لا يعني الفعل ذهابًا

(١٢) رج:

M. CARREZ – F. MOREL, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève 1991, 31.

عاديًا، إنّما فيه نوعٌ من الهروب لعدم مواجهة واقع ما^(١٣). نجد هذا الفعل مع الفاعل يسوع للمرّة الأولى بعد اعتقال يوحنا المعمدان (مت ٤ : ١٢)، فانسحب يسوع إلى الجليل، وكأنّه يبدأ رسالته العلنيّة على أثر فاجعة لا يريد مواجهتها الآن، إنّما في ما بعد، في أورشليم، عندها سيسأل رؤساء اليهود إن كانت معموديّة يوحنا من السماء أم لا (مت ٢١ : ٢٥). ونجد فعل *anakhôreo* مع فاعله يسوع^(١٤) للمرّة أخرى في مت ١٢ : ١٥، بعد أن تأمر الفرّيسيّون عليه ليهلكوه (مت ١٢ : ١٤)، فانسحب يسوع من هناك مرّة أخرى ليوجّل المواجهة، إلى داخل الهيكل، حين سيصرخ في وجه الفرّيسيّين والكتبة سبع مرّات: "الويل لكم أيّها المراؤون" (مت ٢٣ : ١٣-٣٦). وسينسحب يسوع مرّة ثالثة بعد خبر استشهاد يوحنا المعمدان (مت ١٤ : ١٣). نتيجة لذلك، وتحديدًا للنصّ، لا يمكننا فصل آ ١٤ من آ ١٥. فنحدّد نصنّا ابتداءً من النصف الثاني من آ ١٥، أي عند اتّباع الجموع ليسوع وشفائه لهم. أمّا نهاية النصّ فلا مشكلة في تحديدها إذ تقع في نهاية الاستشهاد من سفر أشعيا (مت ١٢ : ٢١)، لأننا نتنقل في

(١٣) نشير مع بيار بونار إلى الأمر التالي:

« Son retirement n'est pas comme celui de l'anachorète en vue d'une solitude contemplative, et son silence dans les places publiques ne nie pas sa volonté salvifique » (P. BONNARD, *L'évangile selon Saint Matthieu*, Commentaire du Nouveau Testament 1, Neuchâtel 1970, 179).

(١٤) سنجد أيضًا هذا الفعل *anakhôreo* مع فاعله يسوع مرّة أخرى بعد الجدل حول الظاهر والنفس (مت ١٥ : ٢١)، وبعد الطلب الثاني لآية (مت ١٦ : ٤). والمعلوم أنّ يسوع في مّتي يحاول جاهدًا خلق علاقة حميمة مع تلاميذه لتنشئتهم (مت ٨ : ١٨؛ ١٣ : ٣٦؛ ١٤ : ٢٢). بالنسبة إلى القارئ، إن كان خوفًا من اليهود أو تقرّبًا من تلاميذه، هذه "الانسحابات" تعلن عن توتّر تصاعديّ في علاقة يسوع مع إسرائيل. راجع بالنسبة إلى التعلّق الاستشهاد الآشعويّ بالفرّيسيّين وبالجموع التي شُفيت في مّتي؛ رج:

J. DUPONT, *Les Béatitudes III. Les évangélistes*, Études Bibliques, Paris 1973, 521 .

وبالنسبة إلى السرد المتّاوّي كشرح لاهوتيّ للقطعة مع اليهود، رج:

E. CUVILLIER, «Matthieu et le Judaïsme: Chronique d'une rupture annoncée», *Cahier Biblique de Foi et Vie* 92/5 (1993) 47-51.

الآية التي تليها (آ ٢٢) إلى موضوع آخر مع ظرف الزمان *tote*^(١٥). وبذلك يكون نصنا محددًا بالآيات التالية: مت ١٢: ١٥-٢١. سنحاول في يلي دراسة قوّته البراغماتيكيّة التي ستجاوب عن انتظارات القارئ الماضية، والتي ستدفعه إلى تغيير واقعه الحالي وتصرفه الأدبيّ.

٢- قوّة النصّ البراغماتيكيّة

لكلّ نصّ أدبيّ استراتيجيّة من حيث الشكل والمضمون تعبّر عن الاتّصال الممكن بين نيّة الكاتب وفهم القارئ. بمجرد الدخول في عالم النصّ ومحاولة تطبيقه على الحياة في عالم اليوم هذا يدلّ على حوار دائم بين الكاتب والقارئ الذكيّ من خلال النصّ^(١٦)؛ فعلى إنسان اليوم أن يدرس النصّ الكتابيّ من خلال عناصر السرد والمضمون التي أرادها الكاتب المُلمّهم، محاولاً أن يجد علاقةً مع حياته الحاليّة. هذا ما يسمّى بالقوّة البراغماتيكيّة للنصّ، التي، انطلاقاً من عالم النصّ يحاور القارئ الذكيّ نيّة الكاتب لكي يفهم ما عليه أن يعمل^(١٧). إن كانت نظريّة النصّ هذه، التي هي في أساس علم الاتّصال وعلم الألسنيّة، تُطبّق على النصوص الأدبيّة، فكم بالحريّ أن تُطبّق على نصّ الكتاب المقدّس الذي يحوي على كلمات حيّة أبداً، حسب قول صاحب الرسالة إلى العبرانيين: "إِنَّ كَلَامَ اللَّهِ حَيٌّ نَاجِعٌ، أَمْضَى مِنْ كُلِّ سَيْفٍ ذِي حَدَّيْنِ، يَنْفُذُ إِلَى مَا بَيْنَ النَّفْسِ وَالرُّوحِ، وَمَا بَيْنَ الْأَوْصَالِ وَالْمَخَاخِ، وَيُؤَسِّعُهُ أَنْ يَحْكُمَ عَلَى خَوَاطِرِ الْقَلْبِ وَأَفْكَارِهِ، وَمَا مِنْ خَلْقٍ يَخْفَى عَلَيْهِ، بَلْ كُلُّ شَيْءٍ عَارٍ مَكْشُوفٌ لِعَيْنَيْهِ، وَلَهُ يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ

(١٥) إن كلمة "Tote" تعلن لقارئ متى الانتقال إلى وحدة أدبيّة أخرى:

« Non è classico l'uso di "tote" come particella congiunzionale, in particular modo caratteristico di Mt, per introdurre l'evento susseguente (quindi, allora) invece che l'accaduto in un momento determinato (in quel tempo) », F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, (§ 459,2), ISB.S 2, Brescia 1997, 560.

(١٦) للنظريّات حول "النصّ" من ناحية المنهجية السردية يمكن مراجعة

L. ALONSO SCHÖKEL, «L'herméneutique à la lumière du langage et de la littérature», *Bible et Vie Chrétienne* 60 (1964) 21-36.

(١٧) رج:

P. RICOEUR, *La sémantique de l'action*, Paris 1977; *L'herméneutique biblique*, Paris 2001.

نُوَدِّي الحِساب" (عب ٤ : ١٢-١٣).

سنحاول في ما يلي وضع تصميم للنصّ ودرس مكوّناته من حيث الشكل والمضمون، مستخرجين مستلزمات التطبيق العمليّة في حياة قارئ اليوم، ومجاوبين بذلك عن كلّ انتظاراته السابقة للنصّ من خلال إنجيل مّتي التي رأيناها في ما سبق.

١/٢- فعالية الشكل

من الناحية اللغويّة، إنّ الطريقة النثرية في آ ١٥-١٧ تختلف عن الأسلوب الشعريّ النبويّ في آ ١٨-٢٠؛ وأهمّ من ذلك، إنّ تغيير الضمائر يفرض انتقالاً إلى قسم جديد داخل النصّ؛ ففي آ ١٨ يظهر ضمير المتكلّم المفرد، ممّا يجعل ما قبله قسمًا أوّلاً وما بعده قسمًا ثانيًا. هذا الضمير في استشهادات التميم يأتي لأوّل مرّة في إنجيل مّتي معلناً أهميّة كلام الله للبشر من خلال الكلمات الست: "فناي"، "اخترت"، "حبيبي"، "نفسى"، "أجعل"، و"روحي". تدوي هذه الكلمات في آذان القارئ صدى كلمات الآب في عماد يسوع: "هذا هو ابني الحبيب الذي عنه رضيت" (مت ٣ : ١٧)؛ فمن حيث الشكل والمضمون تردّد كلمات أشعيا هذه صوت الآب للمرّة الثانية في الإنجيل معلنة للقارئ أهميّة ما يقوم به يسوع يوم السبت ومؤكّدة، من خلال الآب، صحّة عمله.

من جهة أخرى لنلاحظ الأشخاص الموجودة في النصّ^(١٨)؛ ففي المرحلة الأولى (١٥-١٦) يرى القارئ كلمة *polloi*، "الكثُر" أو "الجموع"، وهي مرتبطة بيسوع، إذ يشفيها ويعطيها بعض التعليمات. بعدها يدخل النبيّ أشعيا على المسرح (آ ١٧). من ثمّ يأتي صوت الربّ مع ضمير المتكلّم "أنا" (آ ١٨ أ). وفي النهاية (١٨ ب-٢١) يأتي ضمير الغائب المفرد "هو" ويتكرّر حتّى آخر آيات النصّ مع أفعال مستقبلية، سارداً أعمال الفتى *païs*، وقارناً إياه بكلمة *ethné*، "الأمم"، التي تنكرّر مرّتين (في آ ١٨ ب

(١٨) إنّ التفاصيل، كالزمان والمكان والأشخاص وصيغة الأفعال وغيرها، التي يستعملها الكاتب في

السرّد، هي بالغة الأهميّة والتأثير على القارئ وليست ثانوية. رج:

D. MARGUERAT, (ed.), *Quand la Bible se raconte*, Lire la Bible 134, Paris 2003, 27.

و (٢١)، مشكّلة تضميناً لغويّاً بالغ الأهميّة.

خلاصة القول، يرى القارئ أنّ نصّ مت ١٢: ١٥-٢١ هو قسمان، وكلّ قسم جزءان؛ نعطي ترجمته من خلال الشكل التالي:

A1 ^{١٥} و تَبَعْتَهُ جَموعٌ كَثيرة فَشَفَاهُم جَميعاً ^{١٦} وَأوصاهم ألاً يجعلوه ظاهراً

A2 ^{١٧} لكي يَتَمَّ ما قيلَ بِأشعيا النبيّ القائل:

B1 ^{١٨} هُوَذَا فتاي الذي اختَرْتُهُ، حبيبي الذي عَنهُ رَضِيتَ نفسي، أَجْعَلُ رُوحِي عَلَيْهِ،

B2 ^{١٨} فسيبُشِّرُ الأُمَّمَ بِالْحَقِّ

^{١٩} لن يُخَاصِمَ، ولن يَصيحَ، ولن يَسْمَعَ أحدٌ صوتَهُ في السَّاحات. ^{٢٠} الفَصْبَة المَرضُوضَة لن يَكسِرَ، والفتيلة المُدخّنة لن يُطفئَ، حتّى يُخرَجَ الحَقُّ إلى النَّصْر، ^{٢١} وفي اسمِهِ الأُمَّمُ ستترجى.

وممكن ملاحظة الفروقات بين نصّ متّى ونصّ أشعيا العبريّ واليونانيّ من خلال الجدول التالي ^(١٩):

(١٩) تجدر الملاحظة أنّ نصّ متّى اليونانيّ يختلف عن الترجمة السبعينيّة التي بدورها تختلف عن النصّ الماسوريّ العبريّ. بالنسبة إلى الترجمة العربيّة اخترنا ترجمة الخوري جوزيف نفاع، "النشيد الأوّل لعبد الربّ المتألّم (أش ٤٢: ١-٤)", مجلة بيبليا ٣١ (٢٠٠٦) ٣٦. يمكن مراجعة أيضاً نصّ الأبوين بولس الفغالي وأنطوان عوكر، العهد القديم العبريّ. ترجمة بين السطور عبريّ-عربيّ، الجامعة الأنطونيّة، بعداً ٢٠٠٧، ٦٩٦. وبما أنّ عمل المقارنة بين هذه النصوص قد أنجز من قبل MENKEN، نكتفي في هذا المقال بالإشارة إليه دون العودة إلى تكراره. رج: M.J.J. MENKEN, "The Quotation from Isaiah 42,1-4 in Matthew 12,18-21: Its Textual Form", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 75 (1999) 32-52.

وأيضاً يمكن مراجعة:

R. BEATON, *Isaiah's Christ in Matthew's Gospel*, Cambridge 2002 ; J.H. NEYREY, "The Thematic Use of Isaiah 42,1-4 in Matthew 12", *Biblica* 63 (1982) 457-473.

<p>أش ٤٢: ١-٤ (العبري)</p> <p>هوذا عبدي الذي أعضده مختاري الذي رضيته نفسي قد وضعتُ روحي عليه الحكم للأمم يُخرج لا يصرخ، لا يصيح ولا يُسمع في الشوارع صوته القصبه المنثية لا يقطع^٣ والفتيلة المدخنة لا يُطفئ بأمانة يُيدي الحكم لا يضعف ولا ينثني إلى أن يضع في الأرض الحكم وتنظر الجزر توراته</p>	<p>أش ٤٢: ١-٤ (اليوناني)</p> <p>يعقوب فتاي الذي أعضده إسرائيل مختاري الذي رضيته نفسي قد وضعتُ روحي عليه فسيُخرج الحكم للأمم لا يصرخ، لن يصيح ولن يُسمع في الخارج صوته القصبه المنثية لن يقطع^٣ والفتيلة المدخنة لن يُطفئ لكنه بأمانة يُيدي الحكم لن يضعف ولن ينثني إلى أن يضع في الأرض الحكم وفي اسمه الأمم سترجي.</p>	<p>مت ١٢: ١٨-٢١</p> <p>هوذا فتاي الذي اخترته^{١٨} حبيبي الذي عنه رَضيتُ نفسي، أجعلُ روحي عليه، فسيُبشّر الأمم بالحقّ لن يُخاصم ولن يصيح ولن يسمع أحدُ صوته في الساحات القصبه المرصوصه لن يكسر والفتيلة المدخنة لن يُطفئ حتى يُخرج الحقّ إلى النّصر وفي اسمه الأمم سترجي.^{٢١}</p>
--	--	---

٢/٢- فعالية المضمون

من خلال التصميم المبني على علم اللغة وقواعدها نلاحظ أنّ نصّ مت ١٢: ١٥ب-٢١ يتحدّث عن أربع أفكار رئيسية مرتبطة بالأجزاء الأربعة المحددة سابقاً؛ فالنصّ يتوقّف أولاً على علاقة يسوع بالجموع: شفاؤه لها ونهيه لها بإفشاء سرّه؛ ثمّ ينتقل النصّ إلى النبيّ أشعيا، وهي ليست المرّة الأولى في إنجيل متّى حيث يتمّ فيها اللقاء بين هذا النبيّ والإنجيل؛ بعدها يشرح النصّ علاقة الفتى بالله من خلال استعمال الضمير المتكلم لسّت مرّات في جملة واحدة؛ وفي النهاية يسرد النصّ أعمال الفتى وعلاقته بالأمم.

١/٢/٢ - يسوع والجموع، A1 (مت ١٢ : ١٥-١٦)

تحدّد علاقة يسوع بالجموع من خلال ثلاثة محاور: إتباعها ليسوع، شفاؤه لها ونهيه لها عن كشف أمره.

أولاً: إتباع الجموع ليسوع. إنّ الجموع^(٢٠) في إنجيل متى تتبع يسوع منذ أن دعا التلاميذ الأوّلين الأربعة وبدأ التبشير، فتخطّى صيته حدود إسرائيل، ووصل إلى سوريا (مت ٤ : ٢٣-٢٥). وكانت الجموع مندهشة من تعليم يسوع لأنّه كان يعلم بسلطان لا مثل كتبتهم (مت ٧ : ٢٨-٢٩). وكثيراً ما حنّ عليها يسوع لأنّها كانت كخرافٍ لا راعي لها (مت ٩ : ٣٦)؛ فاتّباعها له لم يراع انتقادات السلطات اليهودية. وهذه هي قوّة النصّ البراغماتيكية حول هذا الموضوع: إنّ مقارنة يسوع لموضوع السبت ومراده الرحمة بدل الذبيحة (مت ١٢ : ١-١٥)، كلّ هذا هو مقبولٌ من قبل الجموع؛ فقد ارتاحت لهكذا تصرّف، وردّة فعل ضدّ الفريسيين، لذلك هي تتبعه. وهل يجد قارئ اليوم في كلام يسوع، على غرار تلك الجموع، صوتاً عذباً يتبعه، وجملاً خفياً يحمله؟ لا زال صوت يسوع يدوي في آذاننا: الإنسان هو سيّد السبت، ويجب على وصية احترام يوم الربّ ألاّ تحجب عمل الخير، وبذلك يدعو النصّ القارئ على مرّ العصور إلى إتباع يسوع، كالجموع، والابتعاد عن الروح الفريسية التي تفضّل القانون على الإنسان.

ثانياً: شفاء يسوع لأمراض الجموع. ليست المرّة الأولى التي فيها يشفي يسوع الجموع بالجملة في إنجيل متى؛ فالشفاء كان يوم طافت حوله شعوب سوريا وإسرائيل في بداية تبشيره (مت ٤ : ٢٣-٢٤)، ومن ثمّ في الجليل بعدما رآهم كغنم لا راعي لها (مت ٩ : ٣٥)؛ ومن ثمّ أولى تلاميذه هذا السلطان (مت ١٠ : ١ و ٨). عمل المسيح

(٢٠) في متى، إنّ كلمة *okhlos*، "جموع"، تختلف عن كلمة *laos*، "شعب"؛ فالجموع ممكن أن تكون مختلطة من وثنيين ويهود، أما الشعب فهو فقط يهودي. لذلك يطلق يسوع على السلطات اسم "مسؤولو الشعب" (٢١ : ٢٣؛ ٢٦ : ٣)؛ وأثناء المحاكمة أمام بيلاطس، تحمّل الشعب - وليس "الجموع" - مسؤوليّة الدم قائلين: "دمه علينا وعلى أولادنا" (٢٧ : ٢٥). بالنسبة إلى موضوع "الجموع" عند متى، رج:

الشفائي أثناء إعلانه ملكوت السموات ليس إلا علامة على بركة الله بسبب أمانة الشعب كما جاء في تث ٧: ١٢-١٥: "فَإِذَا سَمِعْتُمْ هَذِهِ الْأَحْكَامَ وَحَفِظْتُمُوهَا وَعَمِلْتُمْ بِهَا (...) يُبْعِدُ الرَّبُّ عَنْكُمْ كُلَّ مَرَضٍ". ويأخذ هذا الشفاء الجماعي قوته البرغماتيكية إذ يأتي يوم السبت بعد أن شفى يسوع في المجمع رجلاً يده شلأ (مت ١٢: ١٣)؛ فإن المسيح لا ينفك يوم السبت يبحث عن الخروف المجروح والواقع في الحفرة، ويفهم القارئ أن عليه عمل الخير والرحمة دائماً وخاصة يوم الرب.

وثالثاً: نهي يسوع للجموع عن إفشاء سرّه. تؤكد الشروحات أن موضوع نهي الجموع عن إفشاء سرّ يسوع في إنجيل متى^(٢١) ليس بقصد لاهوتي متعلق بالسرّ المسيحاني كما في مرقس، إنما فقط يعلن متى تواضع المسيح، بعد تأمر الفريسيين عليه ليقتلوه، ويحضر استشهاد التتميم اللاحق الذي يقول أنه لا يبحث عن مجدٍ علني، اجتماعي، أو عن مواجهة شرسة مع الأعداء؛ فهو لا يريد الإخبار عن هويته في الساحات، خاصة أنه قد يسأ فهمها. وهنا أيضاً ينتبه القارئ إلى أن عليه الابتعاد عن حبّ الظهور والمجد الباطل، متبعاً بذلك المسيح المتواضع حتى الموت، موت الصليب.

٢/٢/٢- النبي أشعيا وإنجيل متى، A2 (مت ١٢: ١٧)

في الجزء الثاني من النص نجد مقدمة استشهاد التتميم: "لكي يتم ما قيل بأشعيا النبي القائل" (مت ١٢: ١٧). وبما أن عنوان مؤتمرننا هو "سفر أشعيا"، فسنبين علاقته الخاصة بإنجيل متى؛ فلهذا السفر حصّة كبيرة في متى الذي تعود قارئه على الإيحاءات والاستشهادات الكثيرة من العهد القديم. لكننا نكتفي الآن بعرض الاستشهادات من أشعيا، مع العلم أنها نوعان: "استشهاد تميم" واضح تمام الوضوح من العهد القديم، واستشهاد آخر هو عرضي ليس بصريح العبارة.

(٢١) في إنجيل متى نجد هذا النهي عن إخبار أحد فقط ٤ مرّات: للأبرص (٨: ٤)، للأعميين (٩: ٣٠)، للجموع (١٢: ١٦) وللتلاميذ (١٦: ٢٠). في إنجيل متى يفهم هذا تواضعاً من قبل المسيح (مت ١١: ٢٨-٣٠) الذي لا يريد سوء فهم رسالته، وخاصة من الناحية السياسية المنتظرة من مسيح اجتماعي، فهو بالدرجة الأولى "مسيح مصلوب". رج:

A. FUMAGALLI, *Gesù crocifisso, straniero fino alla fine dei tempi. Una lettura de Mt 25,31-46 in chiave comunicativa*, Europäische Hochschulschriften XXIII/707, Frankfurt am Main 2000.

فمن النبيّ أشعيا نجد خمسا من "استشهادات التتميم" العشرة: العمانوئيل (مت ١: ٢٣ وأش ٧: ١٤)، النور العظيم الذي أشرق على جليل الأمم (مت ٤: ١٥-١٦ وأش ٨: ٢٣ - ٩: ١)، أخذ أسقامنا وحمل أمراضنا (مت ٨: ١٧ وأش ٥٣: ٤)، قولوا لبنت صهيون هوذا ملكك آتٍ (مت ٢١: ٥ وأش ٦٢: ١١)، والنص الذي نحن بصدده (مت ١٢: ١٨-٢١ وأش ٤٢: ٤-١) والذي هو الأطول من حيث عدد الكلمات وعدد الآيات.

وهناك أربعة استشهادات أخرى واضحة من أشعيا هي التالية: صوت منادٍ في البرية أعدوا طريق الربّ (مت ٣: ٣ وأش ٤٠: ٣)، تسمعون سماعاً ولا تفهمون، فقد غلظ قلب هذا الشعب (مت ١٣: ١٤-١٥ وأش ٦: ٩-١٠)، هذا الشعب يكرّمني بشفتيه أمّا قلبه فبعيدٌ عنيّ (مت ١٥: ٨-٩ وأش ٢٩: ١٣)، وعبارة "بيتي بيت صلاة يُدعى" (مت ٢١: ١٣ وأش ٥٦: ٧).

يُضاف إلى هذه الاستشهادات التسعة إحياءات^(٢٢) أخرى كثيرة مأخوذة من أشعيا. ولكن يبقى السؤال: ما هي القوّة البراغماتيكية من هذه الاستشهادات؟ ماذا تقول

(٢٢) يختلف "الاستشهاد" عن "استشهاد التتميم" في أنّ الأوّل لا يحمل صريح العبارة: "هذا كلّ جاء ليتمّ ما قيل على لسان النبيّ". ونعني بكلمة "إحياء" تلميحا إلى ما هو من العهد القديم كخلفيّة للنصّ. يمكن ذكر التلميحات المهمّة التالية لأشعيا في متّى: عنه رضيت (مت ٣: ١٧ وأش ٤٢: ١)؛ أرسلني لأبشّر المساكين وأجبر منكسريّ القلوب (أش ٦١: ١-٢)، مع التطويبات: طوبى للمساكين بالروح، للودعاء ولأنقياء القلوب (مت ٥: ٣-٨)؛ لا تخافوا تعبير الناس ومن شتائمهم لا ترتعوا (أش ٥١: ٧ ومت ٥: ١١-١٢)؛ السماء عرشي والأرض موطن قدمي (أش ٦٦: ١ ومت ٥: ٣٤-٣٥)؛ العمي يبصرون، والعرج يمشون، والموتى يقومون، والفقراء يُبشّرون (مت ١١: ٥ وأش ٣٥: ٦-١١)؛ الكرم الذي فيه معصرة وبرج (مت ٢١: ٣٣ وأش ٥: ٢-١)؛ وفي قصّة الآلام تلميحات كثيرة. إنّ كل هذه التلميحات والاستشهادات من العهد القديم في متّى قد دُرست في:

J. MILLER, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu*, op. cit., 361-367.

وفي ما يخصّ استشهادات أشعيا بمتّى رج

J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I. 1,1 - 13,58*, Commentario Teologico del Nuovo Testamento, Brescia 1990, 659.

للقارئ عن علاقة متى بالعهد القديم؟

قد يكون أشعيا، الذي يحمل في طيات سفره ملامح المسيح العمانوئيل منذ ولادته إلى رسالته وحتى مماته وقيامته، هو السفر الأكثر استعمالاً من متى وجماعته اليهودية المسيحية. ولكن، بالطبع، إن الاستشهادات بأشعيا أو بالعهد القديم لا تعني أنّ ما قاله أشعيا أو وعد به في الماضي يحدث الآن، فهذا سخيف ليكون حقيقة! وبالطبع أيضاً، إنّها لا تعني أنّ ما يتحقّق الآن هو التحقيق الوحيد لتلك الكلمة؛ فماذا تعني إذا؟ إنّ متى يعلمنا أن نرى القديم والجديد مع بعضهما البعض، أن نضعهما معاً، أي أنه يعلمنا أن نعمل صلة أو علاقة (relation) بين ما يحدث اليوم وما حدث في الماضي، لأنّ الربّ أمين وفي بوعوده؛ كما أعطى خلاصاً في الماضي، يعطي أيضاً اليوم خلاصاً من خلال ابنه. القديم والجديد هما في علاقة (rapport). يقول الفيلسوف الشهير Lévinas: "يعرف الإنسان الآخر عندما ينظر إلى وجهه، عندها يعرفه"^(٢٣). القديم والجديد ينظران إلى بعضهما ويفهمان بعضهما البعض؛ فليست العلاقة نقصاناً وزيادة أو تكميلاً، إنّما جاء المسيح ليعود إلى الحقيقة الأساسية التي هي أصلاً في تصميم الله. وبذلك يفهم القارئ أنّ الله سيّد التاريخ، وأنّ كل مجريات الأحداث هو وحده يتحكّم بها ويتمّمها في أوانها.

٢/٢-٣ - العلاقة الفريدة للفتى بالله، BI (مت ١٢ : ١٨)

تظهر العلاقة الفريدة للفتى بالله من خلال ضمير المتكلم المفرد الذي يظهر ست مرّات في نصف آية. والفرق الأساسي بين نصّ متى اليوناني (مت ١٢ : ١٨) والترجمة السبعينية من حيث يستقي نصّه (أش ٤٢ : ١) هو أنّ متى يستبدل كلمة *eklektos*

(٢٣) من أقواله:

« L'autre se présente comme visage, dépassant l'idée de l'autre en moi...
Le visage parle, il fait sens, il est déjà discours, il manifeste la présence de
l'extériorité ».

رج:

E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris, 1993; *Transcendance et
Intelligibilité*, Labor et Fides, Genève 1984.

"مختار"، بكلمة *agapêtos*، "حبيب"، جاعلاً من الفتى حبيب الله وليس فقط مختاره، مذكراً من خلال ذلك بحبيب إبراهيم (تك ٢٢: ٢) الذي كان ابنه الوحيد إسحق؛ فحوّل إذّا متى الاستشهاد الذي كان أصلاً عن يعقوب-إسرائيل إلى إسحق، وجعل من يسوع لا عبداً مختاراً بل ابناً حبيباً وحيداً لله، تربطه بأبيه علاقة فريدة من خلال الروح الذي يجمع بينهما؛ فهذه الصورة الثالوثية لله ليست إلا استنباطاً مسيحياً من خلال التأمل بسرّ يسوع الذي يجمعه مع الآب والروح علاقة مميزة منذ الولادة (مت ١: ١٨) والعماد (مت ٣: ١٦-١٧).

أما الفتى *païs* في سفر أشعيا فليس سوى عبدٍ (*ébed*) لله، غير الله، له صورة فردية وجماعية، يُنشده أشعيا من خلال أربعة مقاطع (أش ٤٢: ١-٤؛ ٤٩: ١-٦؛ ٥٠: ٤-٩؛ ٥٢: ١٣ - ٥٣: ١٢) وتحديداً، دلّت كلمة *païs* على الأشخاص التاليين: إسرائيل بجملته، إسرائيل بنخبته، أشعيا الثاني نفسه، والملك الفارسيّ قورش^(٢٤). وفي النشيد الأوّل (أش ٤٢: ١-٤) يصوّر العبد بصورة النبيّ المكلف بمهمة إيصال الدينونة والعدالة إلى الأمم، ويرافق اختياره فيضّ من الروح كما كان الأمر في شأن الرؤساء الأقدمين أصحاب المواهب، القضاة (قض ٣: ١٠)، والملكيّن الأوّلين شاول وداود (١ صم ٩: ١٧؛ ١٦: ١٢-١٣)، والأنبياء (إر ٧: ٢٥ وعا ٣: ٧). ويهمّنا القول أنّه بالنسبة إلى متى ليس يسوع "عبداً" (حسب النصّ العبري) بل "فتى" (حسب النصّ السبعيني)؛ فالفتى يُظهر علاقة مع مُربّله، أما العبد فيُظهر خضوعاً أعمى للسيد إذ يختلف عنه بالدرجة والقيمة.

فالقارئ المتأوّي يرى عند يسوع علاقة فريدة مميزة بالله السماويّ إذ يقول: "ما من أحد يعرف الابن إلا الآب، ولا من أحد يعرف الآب إلا الابن، ومن شاء الابن أن يكشفه له" (مت ١١: ٢٧)؛ فهو يدعو "أبت" (مت ١١: ٢٥)، والآب يدعو يسوع بالعماد

(٢٤) رج "عبيد الله وعبد الله" في مدخل إلى سفر أشعيا في الكتاب المقدّس، العهد القديم، دار المشرق، بيروت ١٩٩١، ١٥١٩-١٥٢١. رج أيضاً:

"ابني" (مت ٣: ١٧). وهنا تكمن القوّة البراغماتيكيّة لهذا الجزء من النصّ: هذه العلاقة المميّزة بين يسوع والله تمتدّ إلى سائر التلاميذ والمؤمنين، فيُشرك كلّ قارئٍ فيها، إذ ينبّهه أنّ له أباً "يرى في الخفية وهو يجازيه" (مت ٦: ٤ و ٦ و ١٨)، ويعلمه أن يدعو الله "أبانا الذي في السماوات" (مت ٦: ٩)، وهذا الأب يعتني بأولاده كما يعتني بالطيور وزنايق الحقل (مت ٦: ٢٥-٣٤). ويبقى الشرط الأساسيّ للدخول في هذه العلاقة المميّزة هو أن يكون القارئ صغيراً وبسيطاً (مت ١١: ٢٥)، وأن يشهد له بين الناس (مت ١٠: ٣٢).

٢/٢/٤ - رسالة الفتى، B2 (مت ١٢: ١٨-٢١)

إنّ رسالة الفتى لواضحة في هذا الجزء الأخير من النصّ من خلال استعمال ضمير الغائب في ثماني كلمات تشير إلى ثماني مهمّات مختلفة، نجتمعها في ثلاث فئات هي التالية:

أولاً، تبشيره للحقّ: تقتصر رسالة الفتى بالدرجة الأولى على إعلان الحقّ وإيصاله إلى النصر، وذلك واضح من خلال العبارتين: "فسيبشّر الأمم بالحقّ"، و"حتّى يُخرج الحقّ إلى التّضرّ". التعبير اليونانيّ *krisis* الذي يترجم العبري "مَشْبَبُ" يعني الحقّ من خلال إحلال عدالة شاملة ورحمة وعظيمة^(٢٥). في خلفيّة هذا الاستشهاد، يوجد حقّ شرعيّ لكلّ إنسان باختبار الرحمة والخير (مت ١٢: ٧ و ١٢)، وله أيضاً واجب عمل الرحمة والخير للآخرين؛ فالأمم تنتظر هذه الرحمة المُحقّقة التي تنتصر على أكاذيب التستّر وراء شريعة حرف ظالمة. وهنا تكمن القوّة البراغماتيكيّة لرسالة المسيح الأولى في هذا النصّ: إنّ ينصر حقّ الرحمة على حرف الشريعة، ونتيجة لذلك يرى الإنسان نفسه مدعوّاً إلى اختبار هذه الرحمة ومن ثمّ التبشير بها.

ثانياً، ما لن يفعله: يُخبر النصّ عن المهمّة الثانية للفتى بطريقة غير مباشرة، معرضاً ما لن يفعله، ومستعملاً لذلك أدوات النفي *ouk*، *ou*، و *oude*، "لن"، مع فعل في صيغة المستقبل: "لن يُخاصِمَ، ولن يصيح، ولن يسمّع أحدٌ صوته في السّاحات، الفصبة

(25) M. GRILLI – C. LANGNER, *Comentario al evangelio de Mateo*, op. cit., 326.

المَرَضُوعَةُ لِنِ يَكْسِرِ وَالفَتِيلَةُ المُدَخَّنَةُ لِنِ يُطْفِئُ". يعكس هذا الاستشهاد فهم متى لهويّة يسوع ورسالته؛ فالتصرّف الوديع والمتواضع للمسيح وتطبيقه للكتب المقدّسة يُطمئنان الجموع التي تسير وراءه مندهشة من تعليمه وسلوكه، ومبتعدة بالوقت نفسه عن تكبّر الفريسيّين وتعجرفهم؛ فالمسيح والكتب المقدّسة يشهدان لبعضهما بطريقة متبادلة: من خلال سلوكه وتفسيره للتوراة يتمّم يسوع الكتب المقدّسة، وبدورها، تشهد الكتب (وهنا نصّ أشعيا) لرسالته وتعليمه، مؤكّدة أنه ابن الله المطيع لإرادته وعامل الخير للناس. وهنا تكمن القوّة البراغماتيكيّة لهذا الدور الثاني لفتى الله: إنّه يطمئن القارئ بأنّه لن يعمل ما يضرّ به، لن يحمله أحمالاً ثقيلة وقوانين مُتعبة، ولن يكون له سوى مثالٍ في التواضع^(٢٦) وحمل الصليب حتّى الموت والقيامة. وبشكل رئيسيّ، حقّقت آلام المسيح هذا التواضع الصامت غير المخاصم وغير الكاسر لأحكام رؤساء هذه الدنيا، وبذلك أوصل الحقّ إلى النصر. يتعلّم القارئ إذاً من المسيح حمل صليب الحياة، راجياً نصراً عتيداً ومؤمناً بعدالة إلهيّة أفضل من عدالة البشر.

ثالثاً، ترجّي الأمم في اسمه (آ ٢١). إنّ نصّ متى المتّفِق مع الترجمة السبعينيّة، يختلف عن النصّ العبريّ الذي يجعل من الجزر البعيدة محطّ انتظار توراة المسيح؛ فعند متى، النظرة لعمل المسيح هي أكثر روحانيّة، إذ أنّ التبشير باسم المسيح يحرك عند الأمم الوثنيّة رجاء عميقاً وخلاصاً. وبالرغم من أنّ المسيح هو بالدرجة الأولى مسيح إسرائيل (مت ١٠: ٦ و ١٥: ٢٤)، إلّا أنّه أيضاً مسيح الأمم لأنّ كلّ الشعوب تنتظره (مت ٢: ١ و ٢٨: ١٩). وهنا تكمن القوّة البراغماتيكيّة لهذه الرسالة الثالثة للفتى إذ تصبو إلى شموليّة الخلاص: فالقارئ، كلّ قارئ، أينما كان، في جزيرة قريبة أو بعيدة، لن ينتظر التوراة أو الشريعة اليهوديّة لنيل الخلاص، إنّما يترجّى في المسيح خلاصه لأنّ المسيح

(26) A. POPPI, *I quattro vangeli. Commento sinottico*, vol. 2, Padova 1997, 151.

حلّ مكان التوراة^(٢٧). ليست عبادة التوراة والحرف هي التي تعطي الفرح والرجاء إنّما عبادة اسم المسيح.

خلاصة لاهوتية

لا يتفق نصّ متى مع النصّ العبريّ الأصليّ لأشعيا ولا مع النصّ اليونانيّ السبعينيّ؛ فمن الواضح أنّ متى استعمل نصّاً تقليديّاً خاصّاً^(٢٨)، وقضده أن يكمل وصفه ليسوع الذي "نيره لطيف وحمله خفيف" (مت ١١ : ٣٠)؛ فيسوع هو الرفق، والرحمة، والتواضع، والممتلئ من فيض الروح وقدرة الله، والسائر بالحقّ إلى النصر، وهو رجاء شعبه وكلّ الشعوب^(٢٩). كلّ هذه الميزات الكريستولوجية التي يتمحور حولها نصّ مت ١٢ : ١٥-٢١ تجد أساسها عند متى في اللقب "ابن الله"^(٣٠)، الذي يحقّق النبوءات المسيحانية؛ فيسوع متى هو بالدرجة الأولى ابنّ مطيعّ للآب أتى ليحقّق إرادته. لذلك، في ختام هذا المقال، نتوقف عند صفة الوداعة والتواضع كمكوّن أساسيّ للكريستولوجيا المتأويّة وتساءل عن ربطها، في الإنجيل نفسه، بصفة القساوة والعنف.

(٢٧) هكذا يشرح شارل برّو العمل المدراسيّ الذي قام به المسيحيّون اليهود في القرن الأوّل: "بالنسبة إلى اليهوديّ القرن الأوّل، إنّ نصّ التوراة هو الأساسيّ والمنظم للحياة... أمّا بالنسبة إلى المسيحيّين، فقد أصبح المسيح القائم هو المرجع الأساسيّ، ونتيجة لذلك أصبحت الكتب المقدّسة خادمة لكلمة الله الجديدة، وقد حلّ المسيح مكان التوراة:

«Jésus est substitué à la Torah». رج:

Ch. PERROT, « Les récits de l'enfance de Jésus », *Cahiers Évangile* 18 (1976) 15.

(28) F. GUIGAIN, *Évangélique selon la récitation orale des Apôtres*, Cariscript, Paris 2008, VII-X.

(٢٩) الكتاب المقدّس، العهد الجديد، كليّة اللاهوت الحبريّة، جامعة الروح القدس، الكسليك ١٩٩٢، ٩٣.

(٣٠) يعتقد ميشال كينال أنّ اللقب الأساسيّ ليسوع عند متى هو "ابن الله" الذي يتّم النبوءات: « Le titre "Fils de Dieu" est celui auquel le récit de Matthieu fait aboutir, comme centre de la confession de foi, les autres dénominations de Jésus (s'effaçant) comme provisoires ou secondaires » (M. QUESNEL, *Jésus-Christ selon Saint Matthieu. Synthèse théologique*, Jésus et Jésus-Christ 47, Paris 1991, 5).

١- صفة الوداعة والتواضع كمكوّن أساسي للكريستولوجيا المتأوية

في إنجيل متى فقط نجد تصريح يسوع مرّتين، "رحمةً أريد لا ذبيحة" (مت ٩: ١٣ و ١٢: ٧)، مستشهداً بالنبي هو ٦: ٦. وقد قال إنّه "وديع ومتواضع القلب" (مت ٢٩: ١١) عندما دعا تلاميذه إلى حمل نيره والتلمذ في مدرسته. نفهم هذه الوداعة من خلال طابعها الحكميّ (سي ٥١: ١-٣٠)، ونجد فيها تلميحا إلى موسى "الأكثر وداعة في الأرض"، حسب عد ١٢: ٣ وخر ٣٣: ١٢-١٤. وقد وضع متى مرّة أخرى صفة الوداعة *prais* ليسوع في إطار دخوله إلى أورشليم (مت ٢١: ٥؛ زك ٩: ٩). وإذا أراد أن يُشرك تلاميذه في هذه الصفة، دعا الكبير أن يكون خادم الجميع (مت ٢٠: ٢٦-٢٧)، ودعا المصفوع على وجهه أن يعرض الآخر (٥: ٣٨-٤٨)، وطوّب فقراء الروح والودعاء (٥: ٣-٤). تُوجت كلّ هذه التصرفات والتعاليم في مشهد الآلام، إذ جعل من طاعته للآب قبولاً بتسليم حياته بين أيدي البشر.

في الواقع، نجد في نصّ مت ١٢: ١٥ ب-٢١ مختصراً عن مُجمل حياة يسوع، لا سيّما آلامه، وقيامته، وإرساله التلاميذ إلى العالم؛ لأنّ هذا النصّ يصف سلوك يسوع السلميّ، وبالوقت نفسه، يجعله ينشر عدالة الله حتّى أقاصي الأمم. لكننا نشير إلى أنّ فتى الله ليس فقط رجل آلام خانع وساكت، إنّما سلوكه هو سلوك الرحوم والمخلص. إنّ رسالته قامت على الدعوة إلى التوبة (مت ٤: ١٧) من أجل إعطاء الخلاص (مت ١: ٢٣)؛ فسكوته في الساحات لا ينفي إرادته الخلاصيّة، ولا انسحابه من أمام الفرّيسيّين (مت ١٢: ١٥ أ) هو انسحاب الزاهد والمفتّش عن وحدة تأملية. تواضعه هو تواضع الباحث عن وسيلة سلاميّة لإعطاء الخلاص.

٢- ماذا عن قساوة يسوع في إنجيل متى؟

إنّ موضوع فتى الله الوديع والمتواضع هو الجهة الأخرى للعملة النقدية نفسها التي اسمها يسوع، المخلص القاسي؛ ففي إنجيل متى نراه من جهة متواضعا، ومن جهة أخرى هو قاس على الكتبة والفرّيسيّين (مت ٢٣: ١٣-٣٦)، ومعنّف مدن البحيرة والباعة في الهيكل (مت ٢٠-٢٤: ٢١ و ١٢-١٧)؛ فليست طيبة يسوع ما تشكّل عائقاً عند قراء الإنجيل إنّما الطابع القاسي لبعض أقواله وتصرفاته. إنّ الأزمة بين يسوع وأبناء شعبه من مسؤولين دينيين ومدنيين تبدأ في بداية الإنجيل، وتتفاقم حتّى

الانفجار في الهيكل من خلال سبع ويلات قاسية، وتنتهي في قصة الآلام والقيامة. وقد ذهب بعض المفسرين إلى الاعتقاد أن يسوع متى هو ضد اليهود^(٣١)، وقد فاتهم أن إنجيل متى هو المعروف عالميًا بالإنجيل اليهودي، ويسوع متى هو مسيح إسرائيل بالدرجة الأولى (١٠: ٦؛ ١٥: ٢٤)؛ ففي المجتمع اليهودي للقرن الأول كثرت الفئات الدينية التي تزعم فهمها للتوراة أكثر من غيرها؛ من هذه الفئات كانت جماعة متى المسيحية التي رأت في يسوع المسيح المنتظر، مما حرّك انتقادًا لاذعًا للفئات الأخرى ضدها، فاقتضى منها التوضيح والردّ. هذه الخلافات ليست سوى "خلافات عائلية"^(٣٢) بين "إخوة أعداء" يعيشون تحت سقف واحد هو سقف الشريعة. ويمكننا القول أيضًا إن قساوة يسوع في إنجيل متى يجب أن تُفهم كامتداد للقساوة النبوية. على غرار الأنبياء في العهد القديم، يستعمل يسوع متى أسلوبًا قاسيًا، ولكن في الوقت نفسه يريد الخلاص لشعبه، فهو الذي "يخلص شعبه من خطاياهم" (١: ٢١) من خلال إراقة دمه (٢٦: ٢٨).

لذلك وجب على القارئ المتأوي التحلي بالصبر والتواضع والوداعة على مثال يسوع فتى الله الحبيب، ولكنه أيضًا، عندما تدعو الحاجة، عليه أن يؤنّب ويؤيخ ولا يوفّر

(٣١) أسباب هذا الاعتقاد تعود إلى الإشارات الكثيرة داخل متى إلى تفضيل إيمان الوثنيين على اليهود، إضافة إلى تضخيم صورة الصراع مع السلطات اليهودية من خلال روايات المحادثات والتعابير القاسية والمُدنية لهم. وقد بالغ البعض في القول: إسرائيل الحقيقي والأمة الجديدة هي الكنيسة (تريلنغ)؛ مسؤولو إسرائيل يعملون تحت سيطرة الشيطان (كينغسبوري)؛ متى هو إلى جانب المسيحيين من أصل وثني الذين أعادوا كتابة الإنجيل اليهودي-المسيحي زائدين عليه مقاطع ضد اليهود (فلوسر)؛ عبارة "جميع الأمم" (٢٨: ١٩) يجب أن تُفهم بمعنى إذهبوا إلى جميع الوثنيين دون اليهود (لوز). رج الخوري ميشال صقر، "قمة الصراع بين يسوع والفرّيسيين" الإنجيل بحسب القديس متى، دراسات ببليوية ٤٨، الرابطة الكتابية بيروت ٢٠١٢، ٤١٣.

(٣٢) هذه التعابير استعملت للمرة الأولى من قبل

R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, Beiträge zur evangelischen Theologie 33, München 1963, 55,

وأعيد استعمالها من قبل دانيال مارجورا:

(D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu*, MoBi 6, Genève 1995, 578).

وسيلة إلا ويستعملها كي يصل إلى الهدف: إعطاء الخلاص من الخطايا ونصر الحق على الباطل. وهكذا، من أشعيا إلى متى إلى قارئ اليوم الدعوة هي نفسها، علنا نترجمها عملياً في حياتنا: سلوك متواضع، كالخميرة في العجين، يغيّر العالم ويعطي الخلاص.

المراجع

"مدخل إلى سفر أشعيا"، في الكتاب المقدس، العهد القديم، دار المشرق، بيروت ١٩٩١، ١٥١٩-١٥٢١.

صقر ميشال، "قمة الصراع بين يسوع والفريسيين"، الإنجيل بحسب القديس متى، دراسات ببليوية ٤٨، الرابطة الكتابية، بيروت ٢٠١٢، ٤١٣.

صقر ميشال، "الدينونة العامة في الكتاب المقدس"، المنارة ٤٩ (٢٠١٢) ٢٣٥-٢٥١.

الفغالي بولس وعوكر أنطوان، العهد القديم العبري. ترجمة بين السطور عبري-عربي، الجامعة الأنطونية، بعدا ٢٠٠٧، ٦٩٦.

الكتاب المقدس، العهد الجديد، كلية اللاهوت الحبرية، جامعة الروح القدس، الكسليك ١٩٩٢، ٩٣.

نفاع جوزيف، "النشيد الأول لعبد الرب المتألم (أش ٤٢: ١-٤)"، مجلة ببلييا ٣١ (٢٠٠٦) ٤٤-٣٥.

ALONSO SCHÖKEL L., « L'herméneutique à la lumière du langage et de la littérature », *Bible et Vie Chrétienne* 60 (1964) 21-36.

BEATON R., *Isaiah's Christ in Matthew's Gospel*, Cambridge 2002.

BLOSS F.- A. DEBRUNNER - F. REHKOPF, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, (§ 459,2), ISB.S 2, Brescia 1997, 560.

BONNARD P., *L'évangile selon Saint Matthieu*, Commentaire du Nouveau Testament 1, Neuchâtel 1970, 179.

- CARREZ M.– MOREL F., *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève 1991, 31.
- Claudia BIANCHI, *Pragmatica del linguaggio*, Roma 2003.
- CUVILLIER E., « Matthieu et le Judaïsme: Chronique d'une rupture annoncée », *Cahier Biblique de Foi et Vie* 92/5 (1993) 47-51.
- D. MARGUERAT, ed., *Quand la Bible se raconte*, Lire la Bible 134, Paris 2003, 27.
- DORMEYER Detlev, *Evangelium als literarische und theologische Gattung*, Darmstadt 1989.
- DUPONT J., *Les Béatitudes III. Les évangélistes*, Études Bibliques, Paris 1973, 521.
- FUMAGALLI A., *Gesù crocifisso, straniero fino alla fine dei tempi. Una lettura de Mt 25,31-46 in chiave comunicativa*, Europäische Hochschulschriften XXIII/707, Frankfurt am Main 2000.
- GNILKA J., *Il vangelo di Matteo. I. 1,1 – 13,58*, Commentario Teologico del Nuovo Testamento, Brescia 1990, 659.
- GRILLI M.– LANGNER C., *Comentario al evangelio de Mateo*, Evangelio y Cultura 5, Navarra 2011, 203-204 et 320.
- GRILLI M., « Vangelo secondo Matteo », in L. PACOMIO – F. DALLA VECCHIA – A. PITTA, ed. *La Bibbia Piemme*, Casale Monferrato Alessandria 1995, 2309-2310.
- GRILLI Massimo, *Comunità e missione*, Frankfurt 1992.
- GUIGAIN F., *Evangélique selon la récitation orale des Apôtres*, Cariscript, Paris 2008, VII-X.
- HUMMEL R., *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, Beiträge zur evangelischen Theologie 33, München 1963, 55
- KIM J.R., *Perché io sono mite e umile di cuore» (Mt 11,29). Studio esegetico-teologico sull'umiltà del Messia secondo Matteo. Dimensione cristologica e risvolti ecclesiologici*, Tesi Gregoriana - Serie Teologia 120, Roma, 2005.

- LEVINAS E., *De l'existence à l'existant*, Paris, 1993; *Transcendance et Intelligibilité*, Labor et Fides, Genève 1984.
- MARGUERAT D., *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu*, MoBi 6, Genève 1995, 578.
- MENKEN M.J.J., "The Quotation from Isaiah 42,1-4 in Matthew 12,18-21: Its Textual Form", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 75 (1999) 32-52.
- MILLER J., *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1999, 361-367.
- MOTYER J.A., « Messia nell'Antico Testamento », in *Dizionario Biblico GBU*, Roma 2008, 1000-1001.
- NEYREY J.H., "The Thematic Use of Isaiah 42,1-4 in Matthew 12", *Biblica* 63 (1982) 457-473.
- PERROT Ch., « Les récits de l'enfance de Jésus », *Cahiers Évangile* 18, 1976.
- POPPI A., *I quattro vangeli. Commento sinottico*, vol 2, Padova 1997, 151.
- QUESNEL M., *Jésus-Christ selon Saint Matthieu. Synthèse théologique*, Jésus et Jésus-Christ 47, Paris 1991, 5.
- RADERMAKERS J., « Recensions », *Nouvelle Revue Théologique* 130/2 (2008) 347ss.
- RICOEUR P., *Du texte à l'action*, Paris 1986.
- ___, *L'herméneutique biblique*, Paris 2001.
- ___, *La sémantique de l'action*, Paris 1977.
- SAKR M., *Le sévère Sauveur. Lecture pragmatique des sept « OUI » dans Mt 23,13-36*, Peter Lang XXIII/808, Bern 2005.
- STOCK K., *Il racconto della passione nei vangeli sinottici*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2003, 19.
- TILBORG S. van, *The Jewish Leaders in Matthew*, Nijmegen 1972.

النشيد الثالث لعبد الربّ

أشعيا ٥٠ : ٤-٩

الأب نجيب إبراهيم

النصّ

٤آ

آتاني السيّد الربُّ لسانَ تلميذ
لأعرف أن أسندَ المعبي بكلمة
ينبّه أذني صباحًا فصباحًا لأسمع كتلميذ.

٥آ

السيّد الربّ فتح أذني
وأنا لم أعصِ ولا رجعتُ إلى الورا.

٦آ

أسلمتُ ظهري للضّاريين وخدي للناثقين
ولم أستر وجهي عن الإهانات والبُصاق.

٧ : ٥٠

السيّد الربّ ينصرني

لذلك لم أخجل من الإهانة
لذلك جعلتُ وجهي كالصّوّان
وعرفتُ أنّي لن أخزي.

٨آ

قريبٌ مبرّري فمن يخاصمُني؟

فلنمثل معاً

مَن صاحبُ دعوى عليّ؟

فليتقدّم إليّ.

٩٢

ها إنّ السيّدَ الربّ ينصرُّني

فمن الذي يُجرِّمُني؟

ها إنّهم جميعاً كلباسٍ يبلّون

العثّ يأكلهم.

مقدمة

في أشعيا الثاني (أش ٤٠-٥٥)، تحتلّ أناشيد عبد الربّ مكانة مميّزة (٤٢ : ٤١-٤)؛ ٤٩ : ٤٦-٥٠ ؛ ٤ - ٩ ؛ ٥٢ : ١٣-٥٣ : ١٢). من حيث النوع الأدبيّ تولّف هذه النصوص نوعاً من الدراما المقدّسة التي تنتهي بموت وتمجيد عبد الربّ^(١). في النشيد الأوّل يقدّم الربّ مختاره واصفاً دعوته ورسالته في نشر الدين الحقّ في العالم كلّه. في النشيد الثاني (٤٩ : ٦-١)، يتكلّم عبد الربّ على دعوته ورسالته والصعوبات التي تواجهه في التبشير بكلام الله. أمّا هدف رسالته فهو جمع أبناء الشعب والقيام بدور وسيط الخلاص للبشر. في النشيد الثالث (٥٠ : ٤-٩) يصف عبد الربّ رسالته كمعلّم يواجه معارضة قويّة، على أنّه يكمل الرسالة بعون الربّ. في النشيد الأخير (٥٢ : ١٣-٥٣ : ١٢) وصفٌ للآلام وللموت الفدائيّ لعبد الربّ البريء، إذ هكذا يبرّر الناس أمام الله.

تختلف آراء المفسّرين حول أصل هذه الأناشيد وعلاقتها بسياق أشعيا الثاني. هناك فئة تقول أنّ هذه الأناشيد هي دورٌ مستقلٌّ عن السياق، وفئة أخرى تحاول إظهار

(1) Cf. S. VIRGULIN, *Isaia. Versione - Introduzione - Note* (Nuovissima vesione della Bibbia), Cimisella Balsamo (Milano) 1989, 238-241.

علاقتها الأدبية مع سائر فصول أشعيا الثاني. حسب النظرية الثانية كاتب السفر هو نفسه واضع الأناشيد، مع إمكانية أن يكون أحد تلاميذ أشعيا الثاني قد أدخلها لاحقاً في هذا الجزء من سفر أشعيا. أعتقد أنّ النظرية الثانية هي الأرجح، خاصة في هذه المرحلة من الدراسات البيبلية التي تشدّد على التفسير المتزامن (synchronique) والقانوني للنصوص، خلافاً للتفسير التعاقبي (diachronique).

كما يبحث المفسّرون في علاقة هذه النصوص بعضها ببعض. هل هي أناشيد لشخصية واحدة، أم يجب قراءة كلّ نشيد في سياقه الخاصّ لتحديد هوية عبد الربّ، إذ يرجع اللقب إلى شخصيات مختلفة في سفر أشعيا؟

يرتبط هذا النقاش بالجدال الحادّ حول تحديد هوية عبد الربّ^(٢). من هو عبد الربّ في قصد الكاتب الملمهم؟ علينا أن نبحث عن معنى لقب "عبد الربّ" في الكتاب المقدّس وفي أشعيا الثاني لتحديد هوية صاحب الأناشيد.

اللقب في الكتاب المقدّس

إنّ لقب شرف وتكريم^(٣): إبراهيم هو عبد الربّ (تك ٢٦ : ٢٤)؛ إسحق عبد الربّ (١ مل ١٦ : ١٣)؛ موسى عبد الربّ (يش ١٤ : ٧) وكذلك يشوع (يش ٢٤ : ٢٩) وداود (٢ صم ٣ : ٨) ودانيال (دا ٦ : ٢٠).

يدلّ هذا اللقب على رسالة معيّنة: مثلاً، رسالة صموئيل في ١ صم ٣ : ١٠-١٤؛ ومهمّة الملك نبوخذنصر في إر ٢٧ : ٦ وقورش في أش ٤٤ : ٢٨-٤٥ : ٣. وأخيراً هذا اللقب يدلّ على رسالة "عبد الربّ" في أش ٤٢ : ١-٤. ولا ننسى بولس الرسول الذي يقول في مقدّمة رسالته إلى أهل رومة: "من بولس عبد المسيح يسوع دعي ليكون رسولاً وأفرد ليعلن بشارة الله".

(2) Cf. C. WIENER, *Le deuxième Isaïe* (Cahiers Évangile 20), Paris 1977, 53-58; VERMEYLEN, J., « Isaïe », in RÖMER T. - MACCHI, J.-D. - NIHAN, C. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible, n° 49), Genève 2004, 341-343.

(3) Cf. M. CONTI, *La vocazione e le vocazioni nella Bibbia* (Pubblicazioni dell'Istituto pedagogico. Pont. Ateneo Antonianum 27), Brescia 1985, 279-299.

اللقب في أشعيا الثاني

يرد هذا اللقب ٢١ مرّة في أشعيا الثاني (الكلمة "عبد" - "عبادة" ترد ٢٣ مرّة في ٢١ آية: ٤١: ٨ و ٩؛ ٤٢: ١ و ١٩؛ ٤٣: ١٠ و ٢٣ و ٢٤؛ ٤٤: ١ و ٢ و ٢١ و ٢٦؛ ٤٥: ٤؛ ٤٨: ٢٠؛ ٤٩: ٣ و ٥ و ٦ و ٧؛ ٥٠: ١٠؛ ٥٢: ١٣؛ ٥٣: ١١؛ ٥٤: ١٧).

يرد هذا اللقب في أشعيا الثاني كاسم جماعيّ وكاسم شخصيّ أيضًا. إسرائيل، مثلاً، يُدعى "عبد الربّ"، ويدلّ الاسم على العلاقة التي تربط الشعب بالربّ، وعلى الرسالة الموكلة إليه، وهي أن يكون شعبًا كهنوتيًّا ونبويًّا وملوكيًّا بين سائر الشعوب (اقرأ ٤١: ٨-٩؛ ٤٣: ١٠ و ٢٠؛ ٤٨: ١٠).

ويرد أيضًا هذا اللقب كاسم فرد يُطلق على قورش في ٤٨: ١٤-١٥، مع الملاحظة أنّ اسم قورش يرد بشكل واضح في ٤٤: ٢٨.

ولكنّ لقب "عبد الربّ" يرد بمعنى اسم فرديّ ويدلّ على شخص أكثر منه على جماعة في أناشيد عبد الربّ. لهذا الأخير صفات هي قبل كلّ شيء صفات شعب الله، يعقوب، إسرائيل. إذا باستطاعتنا القول إنّ عبد الربّ يمثّل دعوة إسرائيل، ويحقّق رسالته في شعب الله وحتىّ أقاصي الأرض.

على أنّنا لا نستطيع فصل النصّ عن تفسيره. بحسب التقليد اليهوديّ الموثق^(٤) في الترجموم وفي التفسير اليهوديّ القديم، وبحسب التقليد المسيحيّ كما يظهر جليًّا في العهد الجديد، فإنّ عبد الربّ هو المسيح. أناشيد عبد الربّ نبوءة تكشف عن أسلوب المسيح في الرسالة، وخاصّة عن آلامه وتمجيده لفداء العالم.

إذاً هناك ما يوحد هذه الأناشيد، فراها سيرة واحدة لشخصيّة واحدة، تترابط لترسم صورة عبد الربّ بأسلوب دراميّ متسلسل يصل بالقارئ إلى المعنى الكامل فقط في النشيد الأخير. وإذا أردنا دفع هذه الرؤية إلى نتائجها الأخيرة لقلنا أن لا معنى نهائيًّا

(4) Cf. P. GRELOT, *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique* (Lectio divina 103), Paris 1981; B. CARRA de VAUX SAINT-CYR - C. DEFÉLIX - J.-N. GUINOT, *Le Serviteur souffrant (Isaïe 53)* (Cahiers Évangile. Supplément 97), Paris 1996.

لهويّة عبد الربّ إلّا في العهد الجديد. انطلاقاً من هذه المبادئ نقرأ النشيد الثالث: بنية النصّ وسياقه وتفسيره على ضوء رسالة أشعيا الثاني ووحدة الكتاب المقدّس في عهديه القديم والجديد.

النشيد الثالث، نبيّ يتألّم من أجل رسالته

يبدأ هذا النصّ (٥٠ : ٤-٩) بكلام نبيّ لا نعرف لقبه إلّا في التعليق التابع في ٥٠ : ١١-١٠. في هذا النشيد يعبر عبد الربّ عن ثقته بالله في متابعة رسالته رغم المعارضة. من الواضح أنّ الرسالة تخصّ الشعب اليهوديّ الذي يحتاج إلى تشجيع أحياناً وإلى توبيخ أحياناً أخرى، كما هو الحال في الفصول السابقة (٤٢ : ٢٢ ؛ ٤٣ : ٢٢ ؛ ٤٦ : ١٢ ؛ ٤٨ : ٤ و ٤٩ : ١٤)، خاصّة ما يرد في ٤٠ : ٢٧-٣١، حيث نجد التعبيرات نفسها: "فَلِمَ تَقُولُ يَا يَعْقُوبُ وَتَتَكَلَّمُ يَا إِسْرَائِيلُ: "طريقي تخفى على الربّ وحقّي يفوت إلهي؟"؛ أما علمت أو ما سمعت أنّ الربّ إله سرمدّي خالق أقاصي الأرض لا يتعب ولا يعيب ولا يُسبّر فهمه. يوئّي التعب قوّة ولفاقد القدرة يكثرّ الحول. الفتیان يتعبون ويعيون والشبّان يعثرون عثراً. أمّا الرّاجون للربّ فيتجدّدون قوّة، يرتفعون بأجنحة كالعقبان، يعلدون ولا يعيون، يسرون ولا يتعبون". يتكلّم إذاً عبد الربّ على أبناء شعبه، إذ بعضهم يقبلون رسالته وبعضهم الآخر يرفضونها.

المعارضة التي توصلت إلى استعمال العنف ظهرت من بين أفراد الجماعة اليهوديّة، إذ ليس هناك ما يدعو إلى اعتبار الاضطهاد آتياً من السلطة السياسيّة البابليّة: المتكلّم في السجن ينتظر حكم القضاء. تدلّ عبارة "ظلمات" على السجن في الكتاب المقدّس، كما في أش ٤٢ : ٧ و ٤٩ : ٩. على أنّ عبارة "السير في الظلمات" لها معنى مجازيّ يدلّ على عدم معرفة كلام الله: "لا يعلمون ولا يفهمون، وفي الظلمة يسرون" (مز ٨٢ : ٥)؛ فالعنف الذي يتحمّله عبد الربّ لا يأتي من السلطة السياسيّة بل من أبناء شعبه الذين لا يقبلون تعليمه.

يواجه المفسّرون صعوبات في تحديد سياق النصّ في أشعيا الثاني (٤٠-٥٥). لا نجد ما يربط النشيد بما يرد قبله، على أنّ ما يتبع في الفصل ٥١ له علاقة به؛ فالكلام موجّه إلى الشعب الذي ما زال يؤمن بالخلاص بوجه من يعارضه: "إسمعوا لي يا عارفي

البرّ، الشعب الذي في قلبه شريعتي، لا تخافوا إهانة الناس، ومن شتائمهم لا ترتاعوا" (٥١ : ٧). كما تجدر الإشارة إلى أنّ الكاتب يستعمل الصورة نفسها للتعبير عن مصير هؤلاء الخصوم: "لأنّه كالثوب يأكلهم العثّ، وكالصّوف يقرضهم السّوس" (٥١ : ٨؛ رج ٥٠ : ٩).

وما هو أهمّ في فهم سياق النصّ يكمن في الأسلوب. أش ٥٠ : ٤-٩ واحد من التّصوّر النبويّة حيث الأفعال بضمير المتكلّم، والنبّي يتكلّم على ذاته، على رسالته. نسمع هذا الصوت لأوّل مرّة باحثًا عن رسالته في أش ٤٠ : ٦: "صوتٌ قائل: "ناد". فقال: "ماذا أنادي؟". وفي النشيد الثاني لعبد الربّ، نسمع هذا الصوت من جديد يتكلّم على خبرة فشل في الرسالة: "فقلّت: "إنّي باطلاً تعبتُ، وسدى وعبثًا أتلفتُ قوّتي". إلاّ أنّ حقّي عند الربّ وأجري عند إلهي" (٤٩ : ٤). بوسعنا الاستنتاج إذاً أنّنا نسمع الصوت نفسه في ٥١ : ٤-٩؛ فالنبّي يواجه صعوبات أكبر في رسالته لدى الشعب. وعليه يقول جوزف بلنكينسوب^(٥) أنّ المتكلّم في النشيد الثاني لعبد الربّ (أش ٤٩ : ٦-١) والنشيد الثالث (٥٠ : ٤-٩) هو الكاتب نفسه "أشعيا الثاني"، الذي يواجه معارضة متنامية ضدّ رسالته، إذ لا فرق في اللغة والأسلوب بين النشيد الثالث لعبد الربّ والصفات العامّة لأشعيا الثاني؛ نذكر على سبيل المثال ما يتعلّق بعبارات القضاء في آ ٨-٩.

يقول كلاوس واسترمن^(٦) أنّه يمكن فهم هذا النشيد أكثر من أناشيد عبد الربّ الأخرى، إذ بالإمكان تحديد مصدر كلّ أجزاءه. يؤكّد كثيرٌ من المفسّرين أنّ النوع الأدبيّ لهذا النشيد هو الشكوى، كما يظهر في ٥٠ : ٥-٦، على أنّنا لا نجد الشكوى في كلّ الآيات. ومنها ما يعبر عن الثقة بالله الذي ينصر البارّ كما في آ ٧ و ٨ و ٩. لذلك يجب تحديد العلاقة بين آيات الشكوى وآيات الثقة بالله. وبما أنّ الكلام يدور حول مساعدة المعني، يجب القول أنّ هذا النشيد هو من فئة شكوى الوسيط الذي يعرض الآلام التي يحتملها بسبب الرسالة الموكلة إليه. نجد هذا النوع الأدبيّ في نصوص

(5) J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40 - 45. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 19 A), New York 2002, 320.

(6) C. WESTERMANN, *Isaia. Capitoli 44-66*, Brescia 1978, 273.

قليلة، خاصة ما يرد في اعترافات إرميا النبي^(٧). تظهر في هذه النصوص العلاقة بين الرسالة والشكوى.

تحمل الآيتان ٥ و ٦ صدى آلام كبيرة، كالتّي يعبر عنها إرميا في صلوات الشكوى التي يرفعها إلى الربّ، وفيها عبارات الثقة بالله رغم المعاناة بسبب الرسالة الموكلة إليه: "قد استغويتني يا ربّ فاستغويت، قبضت عليّ فغلبت، صرتُ ضحكةً كلّ النهار، فكلّ واحدٍ يستهزئُ بي...، فصار لي كلامُ الربّ عارًا وسُخريةً طولَ النهار" (٢٠: ٧-٨). لا يمكن فهم هذه الشكوى إلا على ضوء الرسالة الموكلة إلى النبيّ، إذ عليه أن ينقل كلام الربّ إلى شعب لا يريد الإصغاء.

هكذا تظهر جليّة العلاقة بين الآيات الأولى من النشيد الثالث للعبد (٥٠: ٤-١٥) والآيات التالية، بين قبول رسالة الكلمة والمعاناة من أجلها. ما يبيّن صفات التشابه بين هذا النشيد وشكوى إرميا النبيّ: أش ٥٠: ٤-٩ هو اعتراف ثقة وسيط كلمة الربّ. في هذا النشيد يعبر إذا عبد الربّ عمّا يحدث له من معاكسات وما يتحمّله من إهانات بسبب طاعته لكلام الله.

* * *

تلميذ الربّ (أش ٥٠: ٤-١٥)

"أتاني السيّد الربّ لسان تلميذ، لأعرف أن أسند المعيني، بكلمة يبتّه أذني صباحًا فصباحًا لأسمع كتلميذ. السيّد الربّ فتح أذني".

ترد عبارة "السيّد الربّ" (אֲדֹנָי יְהוִה) أربع مرّات في هذا النشيد، وهي فريدة إذ لا ترد في الأناشيد الأخرى. ترسم هذه الآية والقسم الأوّل من الآية التالية وجه من يصغي إصغاء يوميًا ويقوم برسالته رغم المعارضة. إنّه مؤهل لنشر كلام الله، إذ إنّ الله نفسه يلقّنه ما يجب أن يقول (رج ٥٤: ١٣). وفي حالتها الإصغاء والتكلّم يظهر عبد الربّ كتلميذ يقبل الكلام من الله وله يقوم بالرسالة. يكشف الكاتب الملهم عن دور الربّ الأوّل في الإصغاء وفي الكلام. إذ لا يمكن أن يسمع إن لم يبتّه الربّ أذني التلميذ، ولا

(٧) هذا ما يؤكّده أيضًا جوزيف بلنكينسوب، ٣٢٠.

يتكلم إن لم يهبه لسان تلميذ. يعبر المتكلم عن إيمانه بدعوته الإلهية؛ فالرب هو الذي يعطي هبة الإصغاء والكلام على السواء. يفتح أذن التلميذ وقلبه ليقبل الكلمة بإيمان. يستعمل الكاتب فعل "تبه"، "أيقظ" الأذن، وهذا يقابل عبارة أكثر استعمالاً في الكتاب المقدس: "والرب كَشَفَ أُذُنَ صَمُوئِيلَ" (١ صم ٩ : ١٥). والآية تدل على الاستعداد الدائم لقبول وحي الله، خاصة في الصباح، والصباح في التقليد هو الوقت المناسب لقبول الوحي، على ما نقرأ في المزمور: "يارب في الصباح تسمع صوتي، وفي الصباح أتأهب لك وأترقب" (٥ : ٤؛ رج ٤٦ : ٦). أما الضرورة المطلقة للإصغاء إلى هذا الصوت الإلهي في داخل الإنسان فهي تقليد نبوي أكيد. يقول النبي ميخا لرسول الملك الذي يطلب منه أن يتكلم بخير الملك مثل سائر الأنبياء: "حي الرب! لن أقول إلا ما يقوله الرب لي" (١ مل ٢٢ : ١٤).

كما يؤكّد عبد الرب أنّه لا يأتي بالكلام مثل معلّم، إذ إنّه يبقى كتلميذ عندما يقوم بالرسالة؛ فالمعلّم وسيّد الكلمة هو الرب، وما رسالة عبد الرب سوى نقل لما يقبله بإيمان وتواضع من الرب. تجدر الإشارة إلى أسلوب النبي في الرسالة: يقوم أمام الله صباحاً فصباحاً فاتحاً قلبه للإصغاء ليتعلّم كيف ينقل كلام العزاء إلى الناس.

يقوم العبد بالرسالة في ظروف معيّنة، إنّهُ يتعلّم كيف يُسند المعبي، كما يفعل الله في آ ٢٨-٣٠ من الفصل أربعين، حيث يقول النبي أنّ الرب "لا يتعب ولا يُعبي ولا يُسبِرُ فهمه"، وهو "يوثي التعب قوّة، ولفاقد القدرة يُكثِرُ الحول" (أش ٤٠ : ٢٨-٢٩). في هذا النصّ إسرائيل هو التعب، والرب يسنده ويقوّيه ليسير ولا يتعب. هنا أيضاً إسرائيل هو التعب المحتاج إلى من ينهه ليعلم كلمة العزاء من الرب.

باستطاعتنا وصف رسالة النبي في هذا النصّ، والذي يتلخّص بالإصغاء وبالتكلم كتلميذ. تلميذ هو من يذهب إلى المدرسة لتعلّم. وفي هذا خصوصيّة وظيفة النبي: يفتح النبي أذنيه كلّ يوم، عليه أن يدع الله يفتح أذنه ليكون باستطاعته مساندة المعبي. تجدر الإشارة إلى أنّ عبارة "لمود" تدلّ على التلميذ الذي يتعلّم على يدي إنسان معلّم، كما نقرأ في أش ٨ : ١٦. أمّا هنا فنحن أمام تلميذ يقبل الكلمة مباشرة من الله. وهذا هو حال النبي في شعب العهد. يدعو الله لرسالة معيّنة، كاشفاً له عن كلمته الخلاصيّة التي يجب عليه أن ينقلها إلى الشعب. في هذه الآيات الأولى من النشيد يصف إذاً عبد الرب

دعوته كنيي. على أننا لا نجد لقب "عبد الرب" في آيات النشيد (٥٠ : ٤-٩)، بل في ١٠ : ٥٠. والعبد أكثر من تلميذ.

* * *

قبول الآلام الرسالة (أش ٥٠ : ٥-٦)

"وأنا لم أعص ولا رجعتُ إلى الوراء. أسلمتُ ظهري للضَّارِبين وخذِي للناتقين، ولم أستُر وجهي عن الإهانات والبُصاق".

تُظهرُ الترجمة أنّ حرف العطف في العبريّة (וְ) له معنى اعتراضِي استدراكي: وأنا فلم أعص، لكنني لم أعص. وكأني بالكاتب ينوّه بخبرة عداوة ومواجهة وإهانة. أمّا الاستدراك فيدلّ على أنّ عبد الرب لم يتراجع ولم يعص. لا يفصح العبد عن سبب الإهانات والعداوة، بل يعبر عن إيمانه بدعوته رغم كل شيء. وبهذا يختلف عبد الرب عن إرميا النبي في الشكوى، إذ يقبل الألم حبًّا برسالة الكلمة. نحن أمام منعطف كبير في تاريخ الخلاص: بعد شكوى وسيط الكلمة بسبب الاضطهاد والاحتقار تبرز ولأوّل مرّة الموافقة على هذه الآلام؛ ففي الآيات الأولى (٤ و ٥) نرى أنّ عبد الرب لم يرفض الإصغاء إلى كلام الله والتبشير به رغم المعاناة. هناك من يحاول صدّه عن الإصغاء ولكنه لم يتراجع أمام الضغوط. في آ ٦ يرفع عبد الرب شكواه بسبب الإهانة والألم، كما هو الأمر في كل شكوى. على أننا لا نجد ما يقابلها في سائر أسفار العهد القديم. يؤكّد كلاوس وسترمن أننا أمام تحوّل جذريّ في تاريخ إسرائيل وفي كل التاريخ القديم، إذ لا يتعرّض عبد الرب للإهانة والضرب فحسب، بل "يسلم ظهره للضَّارِبين وخذّه للناتقين"، وكأني به يرى الآلام آتية من عل!

* * *

ثمن إكمال الرسالة (أش ٥٠ : ٧)

"والسيد الرب ينصرني، لذلك لم أخجل من الإهانة، لذلك جعلت وجهي كالصوّان وعرفتُ أنني لن أخزي" (٧ : ٥٠).

هنا أيضًا واو العطف لها معنى اعتراضِي استدراكي: ولكنَّ السَّيِّدَ الرَّبَّ، ممَّا يظهر نوعًا من التباين بين هذه الآية وآ ٦، بين الثقة بنصرة الله والآلام التي يتحمَّلها. يبدو أنَّ الرَّبَّ يقبل ما يصيب عبده من آلام، والعبد بدوره يتحمَّلها وكأنَّها آتية من لدنه. والمفارقة بين الآيتين تظهر في استعمال الكلمات؛ فالفعل "أخجل" (בְּכִלְיֹמִי) والاسم "إهانات" (בְּכִלְיֹמִי) كلمتان من مصدر واحد (כָּלַם). ولا يمكن اعتبار التباين مجرد تعاقب زمني: اليوم أتحمَّل الإهانات ولكنَّ الرَّبَّ سوف يزيلها عني في الغد. حتَّى ولو أخذنا بهذا التعاقب الزمني، من الأكيد أنَّ الكاتب يريد إبراز علاقة كلِّ هذه الأحداث بعمل الله الخلاصِي. يقبل عبد الرَّبَّ ما يصيبه لأنَّه يعرف أنَّ الله يسمح بها في تصميمه الخلاصِي. يقول عبد الرَّبَّ: "وأنا عالمٌ بأنِّي لا أخزي"، لذلك "جعلتُ وجهي كالصَّوَّان". ولنا في إرميا (١: ١٨) وحزقيال (٣: ٨-٩) ما يشبه هذه العبارة مع فارق مهم. في إرميا وحزقيال نجد وصفًا لما وهبه الله للنبِيِّ ليشجَّعه على المضيِّ في الرسالة رغم الصعوبات. يقول الرَّبُّ لإرميا: "فإنِّي هاءنذا قد جعلتك اليومَ مدينةً حصينةً وعمودًا من حديد، وأسوارًا من نُحاس على كلِّ الأرض، على ملوك يهوذا ورؤسائه وكهنته وشعب الأرض، فيحاربونك ولا يقوون عليك، لأنِّي معك، يقول الرَّبُّ، لأنقذك" (١: ١٨-١٩). وفي حزقيال نقرأ: "هاءنذا قد جعلتُ وجهك صلبًا كوجوههم، ووجهتك صلبة كجباههم. لقد جعلتُ جبهتك مثل الماس وأصلب من الصَّوَّان، فلا تخف منهم ولا ترتعب من وجوههم، فإنهم بيتٌ تمرَّد" (٣: ٨-٩). بينما في هذا النشيد، يتكلَّم عبد الرَّبَّ على نفسه. والفارق يكمن في أنَّ عبد الرَّبَّ يتقبَّل بشكلٍ إيجابيٍّ ما يصيبه من ضربات وإهانات. لذلك جعل وجهه كالصَّوَّان. نرى في ملامح عبد الرَّبَّ ما يشبه الأنبياء، على أنَّه يحمل خطأ جديدًا في تاريخ الخلاص، ما يبيِّن ارتقاء الوحي الإلهيِّ نحو ملئه.

* * *

الرَّبُّ ينصُرني (أش ٥٠: ٨-٩)

"قريبٌ مبرِّري فمن يخاصمني؟ فلنمثل معًا. مَنْ صاحبُ دعوى عليّ؟ فليتقدَّم إليّ. ها إنَّ السَّيِّدَ الرَّبَّ ينصُرني، فمن الذي يُجرِّمُني؟ ها إنَّهم جميعًا كلباسٌ يبلون، العثُّ يأكلهم."

يعبر الكاتب الملهم عن الثقة بأن الله إلى جانب عبده بتعابير الدعوى القضائية. يعدد المفسرون تعابير المحاكمات في هذه الآية:

- مبرري (מִבְּרִי): إثبات براءة المتهم أو إصدار حكم بالبراءة (رج أش ٤٣ : ٩ و٢٦؛ ٥٣ : ١١).

- من يُجرّمني، يديني (וְדִישִׁינִי): إثبات جرم المتهم أو إصدار حكم بأنه مذنب (رج أش ٥٤ : ١٧).

- فمن الذي يخاصمني (מִי־יַרִיב אֵתִי): دعوى قضائية ضدّ جهة أخرى (رج أش ٤١ : ١١ و٢١؛ ٤٩ : ٢٥).

- فلنمثل معًا (וְלַעֲמֹדָה יִחַד): المشاركة في دعوى قضائية (رج أش ٤٤ : ١١؛ ٤٧ : ١٣).

- من صاحب دعوى عليّ؟ (מִי־בִעַל דְּבוּרָי) (رج أش ٤١ : ١؛ ٥٣ : ٨).

- فليتقدّم إليّ (וַיִּנָּשׂ אֵלַי): مباشرة دعوى (رج أش ٤١ : ١ و٢١-٢٢؛ ٤٥ : ٢٠-٢١).

يستعمل بولس الرسول تعابير مشابهة في رسالته إلى أهل رومة ٨: "إذا كان الله معنا، فمن يكون علينا؟ ... فمن يتهم الذين اختارهم الله؟ الله هو الذي يبرّر! ومن الذي يُدين؟" (رج ٨ : ٣١-٣٨). يدعو عبد الربّ أولئك الذين يضطهدونه بالشتيم والضرب إلى المحكمة، فهو على ثقة بأنّ الله سوف يبرّره ولن يقوى أحد على إدانته. أمّا بالنسبة إلى مضطهديه فهو مذنب ينال عقابه، ممّا يجعل من الصعوبة بمكان الإجابة على سؤال عبد الربّ: "ها إنّ السيّد الربّ ينصّرني، فمن الذي يجرّمني؟". وآ ٩ لا تجيب بشكل واضح نهائيّ على السؤال، ولا تتعدى كونها أمنية بحسب تقليد المزامير: "ها إنّهم جميعًا كلباس يبلون، العثّ يأكلهم". يبقى التساؤل مفتوحًا إلى أن نجد الجواب في النشيد الرابع، لا بل أبعد من ذلك في العهد الجديد.

يختلف المفسرون حول تفسير الآيتين ١٠-١١: هل هي جزء من النشيد أم تعلّق

عليه؟

بما أنّ الأفعال ما عادت بصيغة المتكلم، يظهر أش ٥٠ : ١٠-١١ كنوع من التعليق لتنبية السامعين إلى ما يجب اختياره: خوف الربّ والإصغاء إلى صوت عبده، أو السير في الظلمات بعيداً عن نبع النور. يبدو أنّ أحد تلاميذ عبد الربّ يقوم بهذا الدور لتوعية أبناء الشعب. إنه يميّز بين الذين يخافون الربّ ويقبلون الرسالة النبوية، مشجّعاً من هم في حيرة من أمرهم ليثقوا بأنّ كلامه سوف يتحقّق، وبين أولئك الذين يختارون الحياة في نورهم الشخصي وهو ليس إلاّ ظلّمة ومصيرهم الموت. لا تساهم هذه الخاتمة في فهم النصّ وحسب، بل في إلقاء الضوء على أش ٤٠-٦٦؛ فالكلام موجّه إلى "السائرين في الظلمة" حتّى يثقوا بكلام عبد الربّ. والحكم على العصاة في آ ١٠ يذكّر في خاتمة الكتاب: "ويخرجون ويرون جثث الناس الذين عصّوني، لأنّ دودهم لا يموت، ونارهم لا تُطفأ، ويكونون رُذالةً لكلّ بشر" (أش ٦٦ : ٢٤).

الخاتمة

يظهر النشيد الثالث لعبد الربّ بمثابة سيرة ذاتية تحكي قصّة نبيّ أمين لرسالته، وهو مستعدّ لتحمّل المسؤولية حتّى النهاية، رغم الصعوبات والمعارضة والعنف. يحقّق عبد الربّ رسالته الموكلة إليه كنيي. تساهم القراءة الشاملة للأناشيد الأربعة على كشف دراما في تطوّر نحو القمّة في النشيد الأخير. في النشيد الأوّل نرى كيف أنّ الله يدعو عبده للرسالة، وفي النشيد الثاني يعترف عبد الربّ بصعوبة المضيّ قدماً بسبب الفشل، وهو القائل: "إني باطلاً تعبت، وسدىّ وعبثاً أتلفت قوتّي" (أش ٤٩ : ٤). على أنّه يثق بالله إذ يقول: "إلاّ أنّ حقّي عند الربّ، وأجري عند إلهي". والربّ يرسله من جديد لا ليجمع إسرائيل وحسب، بل ليكون نوراً للأمم (رج ٤٩ : ٤-٦). أمّا في النشيد الثالث فنحن أمام تطوّر مهمّ، إذ ينتقل عبد الربّ من خبرة الشكوى والفشل إلى خصومة عنيفة. لا يشكو أمره للربّ، كما في النشيد الثاني، بل يقبل الضربات والإهانة بإيمان من يعرف أنّ الله منتصر له ومبرّره لا محال.

إنطلاقاً من السياق التاريخي باستطاعتنا القول أنّ رسالة عبد الربّ تكمن في تهيئة الشعب للعودة من الجلاء في بابل إلى الأرض المقدّسة (أش ٤٠-٤٨)، والعمل على ترميم ما تهدّم في الدّين والمجتمع لإظهار مجدّ الله أمام الأمم (أش ٤٩-٥٥).

وقد أوكل إليه، بصفته نوراً للأمم، أن يعلن أمام الملائمة الشمولية الخلاص، ذلك الخلاص الذي تنتظره الجزر البعيدة (أش ٤٢ : ٤). يضع عبد الرب كل قواه في خدمة رسالة التجديد الروحي لشعبه (أش ٤٩ : ٥-٦)، ونشر الدين القويم في الأرض كلها (أش ٤٢ : ١-٤). وهو يقوم برسائله بأسلوب سلمي منفتح على الرجاء، إذ لا يصيح، ولا يرفع صوته، ولا يُسمع صوته في الشوارع. القصبة المرضوضة لن يكسرها، والفتيلة المدخنة لن يُطفئها (أش ٤٢ : ٢-٣). بصفة نبي على صورة موسى يقدمه الرب لكل الأمم وسيطاً للوحي ومعلماً ومشرعاً للدين القويم (أش ٤٢ : ١ و ٤). يبدأ عبد الرب رسائله، وهو غني بمواهب روح الرب، بالتجديد الروحي لأبناء شعبه، لينتقل إلى رسالة تشمل كل البشر، داعياً إلى الخلاص في وحدة الدعوة النبوية والكهنوتية والملكية لشعوب تعبد وتمجد الله الواحد (أش ٤٥ : ١٤-١٩ ؛ ٥١ : ٤-٨). يُعطى عبد الرب ألقاب شعب العهد. وهو بذلك يوجز في شخصه دعوة شعب الله ورسائله في تاريخ الخلاص، لا بل يظهر وكأنه مندوب الله على الأرض بسبب إعطاء بعض العبارات إلى الرب وإلى عبده (رج ٥١ : ٥ و ٤٢ : ٤ ؛ ٤٢ : ١ و ٤٩ : ١ ؛ ٤٥ : ١٩ ؛ ٥١ : ٤-٨). يجمع عبد الرب في شخصه ورسائله الملامح الأكثر تميزاً في أبطال شعب العهد القديم وأنبياؤه. إذ نكتشف فيه خلاصة التيارات الروحية النبوية منها والحكمية والكهنوتية وما نجده في فقراء الرب (العناويم) والمسيحية الملكية. على أن رسائله تتميز بعبء روحي شمولي متحرر من كل ربط سياسي وطني، لذلك لا مثيل له في العهد القديم^(٨).

يحقق هذا النبي المجهول دعوته كعبد متألم، إذ إن الأمانة للرسالة حتى الاستشهاد، تمنح عبد الرب تحقيق ذاته لا كنبوي وحسب، بل كشهيد بار (أش ٥٠ : ٥-٦). أعمل عبد الرب الفكر بما جرى أثناء فترة الجلاء وبعده وما قام به الأنبياء، خاصة إرميا وحزقيال، وبما آلت إليه أحوال الشعب من إذلال واضطهاد وألم، فتوصل إلى فهم القيمة الخلاصية لآلامه. وبمنطق الرب قبل سر الألم في رسائله النبوية (أش ٥٠ : ٦)، ليصبح خادم الخلاص لا بالكلمة وحسب، بل بالآلام أيضاً. يروي النشيد الرابع آلام عبد الرب في صورة ضحية من أجل خلاص الشعب وسائر البشر. في النشيد الرابع نصل إلى خاتمة دراما عبد الرب وفيها ينال الشعب الخلاص والعبد نصيباً بين العظماء.

(8) Cf. S. VIRGULIN, *Isaia*, 249.

أبعد من الأصل التاريخي والمعنى الأول، تلقى أناشيد عبد الرب امتداداً جوهرياً في العهد الجديد^(٩)، إذ يعطيها ملء المعنى^(١٠). باستطاعتنا القول أنّ عبد الرب هو الشخصية الأقرب إلى المسيح، فادي الجنس البشري^(١١). للنشيد الثالث أصداء في بعض النصوص، نذكر منها لوقا القائل في يسوع: "ولمّا حانت أيام ارتفاعه، قسّى وجهه للاتّجاه نحو أورشليم" (٩ : ٥١)؛ في رو ٨ : ٣٣-٣٤ يستعمل بولس مفردات الدعوى القضائية، كما فعل الإنجيلي في يو ٨ : ٤٦. نذكر خاصّة رواية آلام المسيح (رج مت ٢٦ : ٢٧؛ ٢٧ : ٣٠ والنصوص الموازية).

يقتدي بولس الرسول بالمسيح معطياً معنى خلاصياً لعمله الرسولي. أتمّ المسيح الخلاص بموته وقيامته ولا ينقص شيء لعمل الخلاص، على أنّ الرسول يرى في أتباعه الرسولية خدمة من أجل نشر الإنجيل الذي يعطي الخلاص لمن يقبله بإيمان. هكذا يمكن القول أنّه يشارك المسيح في عمله الخلاصي. لا يقبل الألم في الرسالة وحسب، مثل عبد الرب، بل يجروء بالمسيح على القول: "يسرّني الآن ما أعاني لأجلكم، فأتمّ ما نقص من شدائد المسيح في جسدي، في سبيل جسده الذي هو الكنيسة" (كول ١ : ٢٤). من نبّي يشكو أمره لله، ويقبل لاحقاً آلام الرسالة لشفاء الناس من الشرّ، نصل في العهد الجديد إلى تظهير الصّورة، وتوضيح الهوية في المسيح، وسرّ آلامه الخلاصية، ولا يبقى لمن يتبعه بالإيمان والمحبة سوى فرح الاتّحاد بموته وقيامته في سبيل الكنيسة والإنسانية جمعاء.

(9) Cf. VERMEYLEN, J., « Isaïe », in Römer T. - Macchi, J.-D. - Nihan, C. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible, n° 49), Genève 2004, 343.

(10) Cf. WIÉNER, C., *Le deuxième Isaïe*, 55-56; P. BENOIT, « Jésus et le serviteur de Dieu », in: J. DUPONT, *Jésus aux origines de la christologie*, Leuven-Gembloux 1989, 110-140.

(11) S. VIRGULIN, *Isaïa*, 249.

المراجع

- BENOIT, P., « Jésus et le serviteur de Dieu », in: DUPONT, J., *Jésus aux origines de la christologie*, Leuven-Gembloux 1989, 110-140.
- BLENKINSOPP, J., *Isaiah 40 - 45. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 19 A), New York 2002.
- CARRA de VAUX SAINT-CYR, B. - DEFÉLIX, C. - GUINOT, J.-N., *Le Serviteur souffrant (Isaïe 53)* (Cahiers Évangile. Supplément 97), Paris 1996.
- CONTI, M., *La vocazione e le vocazioni nella Bibbia* (Pubblicazioni dell'Istituto pedagogico. Pont. Ateneo Antonianum 27), Brescia 1985.
- GRELOT, P., *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique* (Lectio divina 103, Paris 1981.
- VERMEYLEN, J., « Isaïe », in RÖMER T. - MACCHI, J.-D. - NIHAN, C. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible, n° 49), Genève 2004, 329-344.
- VIRGULIN, S., *Isaia. Versione - Introduzione - Note* (Nuovissima vesione della Bibbia), Cinisella Balsamo (Milano) 1989.
- WESTERMAN C. , *Isaia. Capitoli 44-66*, Brescia 1978.
- WIÉNER C., *Le deuxième Isaïe* (Cahiers Évangile 20), Paris 1977, 53-58.

أش ٥٥ : ١-٥

دعوة إلى عهد جديد في أورشليم المتجددة

المطران نيقولا أنتيبيا (قب)

باحث في الكتاب المقدس

تمهيد

ها إن نهاية المنفى تظهر في الأفق، بالرغم من أن انتهاك الشريعة سبب العقاب للشعب مما أدى إلى خسارة الملكية، وخراب الهيكل، واستيلاء البلاد وجلاء السكان... كل ذلك وضع طابعاً مميزاً على فترة طويلة من تاريخ إسرائيل (رج أش ٤٠ : ٢)؛ فالرسالة التي حملها النبي المجهول، تلميذ مترسخ في تقليد النبي أشعيا الذي يطلق عليه أشعيا الثاني، والموجهة الآن إلى شعب معاقب، تحمل في طياتها بشارة مختلفة عما قبل: ليس هناك عودة من جديد إلى الماضي أو أيّ لحمة مع ذلك الماضي. أجل، يعلن هذا النبي بالتالي العودة من المنفى، ولكنه يصفها كأنها علاقة جديدة لإسرائيل بإلهه، وكذلك بداية تطوي صفحات قديمة وتمحي ما مضى، وفي الوقت نفسه تكمل ما قد سبق. سلسلة من النصوص النبوية (أش ٥٤ ؛ ٥٩ ؛ ٢١ ؛ إر ٣١ : ٣١-٣٧ ؛ ٣٢ : ٢٨-٤٤ ؛ ٣٣ ؛ حز ١٦ ؛ ٢٣ ؛ ٣٦-٣٧) تتطرق إلى هذه الفترة الزمنية، وتصف افتتاح هذا العهد من خلال الأدب النبوي، وهكذا تنبأ بالعهد الجديد انطلاقاً من القديم. هي تغدو فترة اختبار لإيمان الشعب وإنتاج مثمر لتفكيره.

الإطار العام

يرتبط هذا المقطع (أش ٥٥ : ١-٥) الذي اخترناه لدراستنا بالفصل السابق (أش ٥٤)، من جهة، كما إنه يتعلّق، من جهة ثانية، بسفر أشعيا الثاني والذي يؤلّف ما يسمّيه الباحث "كتاب تعزية إسرائيل" (أش ٤٠ - ٥٥)^(١).

(1) Cf. P. BONNARD, *Le second Isaïe, Études Bibliques*, éd. Gabalda, Paris 1972, p. 55s; *TOB, Ancien Testament, Cerf*, Paris 1980, p. 861, note O.

يبدو أن أش ٥٥ جزء مكمل لما سبق، فالنبي يتكلم إلى المجلّين ويعلن لهم أنهم سيعرفون في أورشليم المجدّدة حياة أجمل من ذي قبل، ويحدّد لهم طبيعة هذه الحياة الجميلة ويشرح لهم شروطها. ويبان لنا أنّ بُنية هذا الفصل قريبة من بعض التصاميم التي نجدها في تاريخ التّيار التّشريعيّ الثاني (Courant deuteronomique) كما هي على سبيل المثال في "صلاة سليمان" (رج ١ مل ٨ : ٢٢ ي). وهكذا يُقسم أش ٥٥ : ١-١٣ إلى مقاطع عدّة: فالمقطع الأوّل (آ ١-٥)، وهو الذي يؤلّف دراستنا، يأخذ العنوان التالي: "نعمة الله التي تمنح الحياة والعهد كما في زمن داود"؛ والثاني (آ ٦-٩) ضرورة الرجوع إلى الله الذي يغفر بحنان؛ والثالث (آ ١٠-١١) أمانة الوعود الإلهيّة؛ والأخير (آ ١٢-١٣) الحياة المتجدّدة^(٢).

ونضيف إلى ذلك أنّ أش ٥٥ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بكتاب التعزية" إذ إنّه يبدو كخاتمة له، ويمثّل الدفّة الثانية مع أش ٤٠. كذلك يؤلّف قولاً نبويّاً في التعزية، غير أنّه يتضمّن في الوقت نفسه كلمات لوم وعتاب وحثّ على العمل^(٣). ونجد في هذين الفصلين بعض المواضيع المماثلة من الإنباء بالخروج الجديد مثل الخروج من مصر، وقوّة فاعليّة الكلمة الإلهيّة، وسموّ الله، وعظمته التي تتعدّى كلّ شيء وتستطيع أن تحقّق كلّ شيء. وهذا ما دعا البعض إلى القول بأنّ مقطع أش ٥٥ : ١-٥ "يشير إلى مدينة أورشليم الجديدة التي عادت إليها الخيرات حيث يملك الله كملك. ويؤلّف نقطة الذروة للفصول السابقة كما للسفر بأكمله"^(٤).

تظهر الرسالة النبويّة في أش ٤٠-٥٥ من خلال الخصوصيّات المميّزة نفسها؛ فهي أخيريّة، تتمحور حول الله، مدفوعة بروح وطنيّة عالية، وبالوقت نفسه مشبعة بشموليّة لم يُعرف لها مثيل قبلها؛ وهي أخيريّة لأنّها تبشّر بالفترة الحاسمة لملكوت الله. أجل،

(2) Cf. W. BRUEGGEMANN, "Isaiah 55 and Deuteronomic Theology", *ZAW* 80 (1968) 191-203.

(3) Cf. E. LIPINSKI, « La parole et le pain », *Assemblées du Seigneur*, n*60, Bruges 1963, p. 40-62, spéc. 48-51.

(4) Cf. H.C. SPYKERBOER, *Isaiah 55:1-5: The Climax of Deutero-Isaiah. An invitation to Come to the New Jerusalem*, in *Le Livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, par J. Vermeylen et alii, BETL 81, Leuven 1989, p. 357-359.

سينتهي المنفى، ويعود الله إلى إعطاء إسرائيل المستعبد الخلاص النهائي لكي، بدوره، يحمله إلى العالم أجمع. ويؤلف الله الموضوعَ المحور في هذه الرسالة النبوية وهو الذي يجذب الانتباه. لم يكن إسرائيل السببَ الهامَّ في هذه الرسالة، بل ملكوت الله. أجل، إنها الغاية التي يسير إليها تاريخ العالم في تطوره. وهي تشكّل الكلمة الأخيرة التي يعطيها النبي وتختصر تعليمه: "ويكون ذلك للربّ اسماً، وآية أبدية لا تنقرض" (أش ٥٥: ١٣). إننا بإزاء إيمان عظيم، فالله الذي يخلق تاريخ الكون، هو نفسه السيد الذي يستطيع كل شيء والذي لا يتعدّر عليه تحقيق أي شيء يصعب على المفهوم البشري؛ فالكتاب المقدس يضمّ الإنسان إلى مجموعة الخليقة والعالم، وبالتالي الحكيم والقوي بعنفها. كذلك، يرفع أشعيا من شأن الربّ سيّد العهد كأنه الربّ الوحيد للعالم بأسره. أجل يبقى الله أميناً لوعوده لأنّه هو باري الخليقة والعالم، وبالتالي الحكيم والقوي وحده^(٥). وهكذا ينصرف النبي في كتاب تعزية إسرائيل (أش ٤٠-٥٥) ليدلّل على طابع "العدالة" الإلهية الخيّر والإيجابي، وليشدّد على دورها الهامّ والضروري في بناء الشعب الذي تبني العهد الإلهي.

يُشبّه النبي المنفيين في بلاد ما بين النهرين بشعب مهدّد بالمجاعة والعطش، كما أنّ انتهاء المنفى يرسم علامة نهاية ذلك الوضع الصعب. غير أنّ النبي، عوضاً أن يبشّر مباشرة بالتحريّر القادم، يدعو بطريقته الشعرية الخاصة جميع المجلّون إلى الفرح، ويطمئنهم بأنّ الله سيلبّي رغبات شهيتهم التي يحظون بها حتّى الآن (آ ١)^(٦). كذلك يشدّد الرائي على أنّ مساعيهم القديمة التي قاموا بها ليحصلوا على الخيرات والسرور الناجم عنها قد باءت بالفشل وخبّبت آمالهم؛ غير أنّهم سيكافأون الآن لأنّهم برهنوا على أنّهم مطيعون لكلام الله ويتقبّلونه بفرح (آ ٢). هذا هو الشرط الأساسي والضروري لأنّ يقطع الله "عهداً أبدياً" جديداً معهم، هذا العهد الذي يعيد بطريقة أكثر احتفالية عظمة

(5) Cf. A. FEUILLET, « Isaïe », DBS IV, Paris 1949, col. 698ss, ici col. 701-705.

(6) يلحظ البعض أنّ المقطع الذي نحن بصدد دراسته لا يتطرق إلى الجماعة كلّها، بل "إلى تلك النفوس الفردية، التي يدعوها إلى التوبة وإلى تناول الغذاء من الخيرات غير المنظورة التي تقدّمها لهم كلمة الله. يظهر لنا ذلك كعظة في مجمع يهودي"؛ رج A. FEUILLET ، مرجع مذكور،

ما وعد الله به داود، وكان ذلك من امتيازهِ (آ ٣). بينما تصف لنا آ ٤-٥ دور إسرائيل الفخريّ الذي يقوم على تقديم الشهادة بين الشعوب، هذا الشعب الذي حاز على الاختيار الإلهيّ.

نقسم دراستنا إلى قسمين كبيرين، نتطرّق فيهما أولاً إلى دراسة المبنى من حيث الصرف والنحو في النصّ النبويّ لتنبهه في دراسة المعنى الذي نستطيع أن نستخلصه من تفسيرنا لهذا المقطع النبويّ. يتضمّن المحور الأوّل آ ١-٣ حيث يدعو الله بفم نبيّه المجلّوبين أن يتناولوا الطعام الصلب المكوّن من تعليمه، والذي يمنح الحياة بكمالها؛ وأمّا في المحور الثاني المؤلف من آ ٣ب-٥ فيشدّد الربّ على أنّه سيعيد ذلك الإشعاع الذي كان من امتيازات داود.

دراسة المبنى

يبنى الشاعر هذا المقطع النبويّ على طريقة المقابلة (parallélisme)، وعلى ترداد بعض المفردات التي يريد أن يشدّد عليها؛ فهناك العديد من المقابلات المتعارضة: المجانيّة في العطاء والشبع، والحرمان ودفع المال، غير أنّها تؤلّف معاً سلسلة متصاعدة تمنح النصّ حركة تدفعه إلى الأمام انطلاقاً من الأشياء المادّيّة حتّى الوصول إلى علاقة العهد. يضع النصّ هذا المقطع في إطار يتمحور حول نقطة مركزيّة: إنّها علاقة العهد بين الله والشعب من خلال شخص داود الذي اختاره الله ليكون ملكاً ("جعلته" آ ٤). مقابل هذا "الأنا" نجد "الأنت" (آ ٥). تدوم هذه العلاقة وتستمرّ من خلال الوعد الذي قطعه الله مع شعبه، وذلك لتدلّل على "حضوره" (آ ٦)^(٧).

١) القسم الأوّل: ١٢-١٣ أ

١ "هيا، أيها العطاش، إلى المياه، هلموا إلى المياه.

والذين لا فضّة لهم هلموا!

اشترُوا (أطلبوا القمح) وكلوا.

هلمّوا اشترُوا (إشربوا) بغير فضّة ولا ثمن

(7) P. BEAUCHAMP, « Vous êtes, tous, les invités de l'alliance. Is 55, 1-3 », *Assemblées du Seigneur*, NS 49, 1971, p. 6-11.

خمرًا ولبنًا حليبيًا .
 ٢ لماذا تزنون فضةً لما ليس بخبز (لا يغذي)
 وتتعبون لما لا شبع فيه؟
 إسمعوا لي سماعًا وكلوا الطيب؛
 ولتلتذذ بالدسم نفوسكم.
 ٣ أميلوا أذانكم وهلمّوا إليّ،
 إسمعوا فتحيا نفوسكم".

١ - أ: نلاحظ في هذا الجزء الأوّل دور الضمير المتكلم "أنا" الذي يبرز كالمركز الرئيسي للعمل: إنّه الشخص الذي يدعو، وفي الوقت نفسه سيقوم بالعمل الذي تنطلق منه الخيرات الموعود بها. "هلمّوا" (آ ١)، "إسمعوا لي" (آ ٢)، "أميلوا أذانكم، هلمّوا إليّ، إسمعوا"، "أعاهدكم" (آ ٣). تجدر الإشارة إلى طريقة الدعوة الموجهة إلى الناس. يرّد الشاعر فعل "هلمّوا" (هَلِّمُوا من لَحَمًا، من هَلِّمُوا) بصيغة الأمر (٣ مرّات في آ ١) ليدلّل على إلحاحه وعلى أنّ الدعوة مفتوحة.

إنّه من البديهيّ لنا، نحن الشرقيين، معرفة الأسواق والساحات العامّة حيث يكثر الباعة من جميع البضائع والسلع، وسماع الأصوات التي تتعالى من كلّ صوب وحذب لتجذب المشتريّ. لا بدّ من أنّ طريقة تلحين الصوت لها أيضًا تأثير فعّال عليه في الاختيار، وقد تساعدنا هذه الأصوات في تفكيرنا. نسمع صرخة ١٦٣ (آ ١ و ٢)، وقد عزّيناها إلى "هيّا" بمعنى "تعال"، "أسرع"^(٨). إنّها نوع من الدعوة وصرخة للتشجيع التي قد نسمعها في ساحة السوق حيث يتبارى البائعون في تقديم بضاعتهم الأكثر جودة، ويعرضونها على الشاري، ويسعون في إقناعه على شرائها، وأنّ القيمة التي يطلبونها هي أقلّ بكثير ممّا يجده عند بائع آخر.

تصدر هذه الصرخة ليس من أيّ بائع كان، بل من نبيّ يتكلّم باسم الربّ. لا يعرض على المارّة بضاعة تتألّف من موادّ غذائيّة أو تتأتّى من محاصيل الأرض فحسب، بل إنّها

(٨) استقينا النصوص الكتابيّة من الكتاب المقدّس - العهد القديم، دار المشرق، بيروت ١٩٨٩، وقد زدنا عليها بعض التفسيرات وصدّرها في كلتي الدارستين.

تعدّ ذلك بمعناها الأولي. إنّه يتطرق إلى فئة من الناس: "جميع العطاش" (כָּל-צִמְיָא). نعرف قيمة "الماء" في شرقنا، ونحن لا نزال نشتره ونبيعه حتّى اليوم؛ فكثرة الماء وبالتالي عدم شرائه يشيران إلى وجود الناس في بحبوحة مادّية ورفاهية؛ فالعطاش، حسب أشعيا الثاني، هم المنفيون الذين يعطشون إلى الحرّية التي فقدوها: "البائسون والمساكين يلتمسون ماء وليس ماء" (أش ٤١ : ١٧)، وأيضاً "أفيض المياه على العطشان، والسيول على اليبس" (أش ٤٤ : ٣)، كذلك "قولوا قد افتدى الربّ عبده يعقوب. ولم يعطشوا في القفار التي سيّرههم فيها، بل فجّر لهم المياه من الصخر...". (أش ٤٨ : ٢٠-٢١). غير أنّ النصّ الكتابي يوفّر لنا فهمًا أكثر من ذلك، لأنّ رمزية الماء تدلّ أيضاً على الخيرات الروحية الفائقة الطبيعة كما يظهر ذلك من العهدين القديم والجديد (مز ٣٦ : ١٠؛ ٤٦ : ٥؛ عا ٨ : ١١؛ إر ٢ : ١٣؛ يو ٤ : ١٠ و ١٤؛ ٧ : ٣٧-٣٩). كما أنّ موضوع الماء يشغل مكاناً كبيراً في التطلّعات إلى تجديد شعب الله؛ فبعد جمع كلّ المشتّين، سوف يفيض الله بكثرة المياه المطهّرة، التي تغسل قلب الإنسان، لتسمح له بحفظ شريعة الله بأمانة تامّة (حز ٣٦ : ٢٤-٢٧)^(٩). تعبّر هذه المياه عن الحياة التي يمنحها الربّ للذين في الصحراء وخصوصاً في أورشليم، حيث يخرج من الهيكل ينبوع يصبح نهراً عظيماً لا ينضب. ويشدّد سبايكربوير^(١٠) منطلقاً من طرح حول نهر جيحون أنّ نبع جيحون الأورشليمي هو النهر الفردوسيّ نفسه، ويتكلّم عن صهيون التي تمثّل نقطة العالم المركزيّة التي تسيل منها المياه، وهي صورة عن الخلاص الذي يعطيه الله؛ فالله هو الملك الذي يملك على الأرض كلّها، والذي سيعود إلى صهيون، وهي الإشارة الأولى المميّزة لإعادة إعمار أورشليم (أش ٥٢ : ٧-١٠)^(١١).

١ - ب : يرى بعض الباحثين أنّ كلمة כָּבַח وتعني "القمح"، ومنها الفعل "اشترى القمح"، تُهمل في الإطار الحاليّ لتعني "اشترى" (تعاد مرّتين) فقط إذ إنّنا بصدد شراء

(٩) لم تدرجها الطبعة اليسوعيّة، الكتاب المقدّس - العهد القديم، دار المشرق، بيروت ١٩٨٩، ولا طبعة جمعيّة الكتاب المقدّس في الشرق الأوسط، لبنان ١٩٩٨.

(١٠) رج كلمة "ماء"، في معجم اللاهوت الكتابي، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦، ص ٦٩٩.

(١١) مرجع المذكور، ص ٣٥٧.

بعض المشروبات، وتحذف بالتالي كلمة "كلوا"^(١٢)، غير أن آخرين يقولون عليها ليشددوا على أن المجلّوين هم جياع وعطاش معاً^(١٣). يتماشى معاً الفعلان "اشترى" القمح و"أكل" من الخبز الضروري للعيش. كذلك يعتبر الخمر واللبن من المنتوجات المحليّة في الأرض المقدّسة. زد إلى ذلك أن اللبن الحليب هو غذاء ذو أهميّة حيويّة، وهو أيضاً أحد الأطعمة التقليديّة عند البدو الرّحل في حضارة الرعاة العبرانيين في الصحراء. نلاحظ إنّها الموادّ الضروريّة ليس فقط للعيش ولكن ليستطيع الشخص أن يتقوى بها ويكون عاملاً نشيطاً في جماعته ومحيطه. كما أنّ هذه الموادّ تؤلّف عوامل تجمع بين الأشخاص لتضمن لهم حياة الجماعة البشريّة. يتصوّر النبيّ العودة من الجلاء البابليّ، كالخروج من مصر (خر ٣: ٧-٨)، دخولاً إلى أرض تكثرت فيها الخيرات. لذا يوجّه الدعوة من جديد إلى أوّلئك الناس ليأكلوا من تلك الخيرات التي سيمنحها الله، وهي المحاصيل المنتوجة من جراء كثرة الماء، وقد أصبحت متوفّرة عند هذا الشعب الذي يعمل في الأرض. كما تجدر الإشارة إلى أنّ الخمر واللبن يدلّان على "الأطياب" كما جاء في نش ٥: ١: "... شربت خمري مع لبني. كلوا أيّها الأخلاء، إشبوا، واسكروا أيّها الأحباء"^(١٤). لا بدّ هنا من التنويه أيضاً إلى أنّ اللبن، وهو المنتج الذي تعطيه الأرض التي "يسيل منها اللبن والعسل"، يشير إلى "النصيب الجيّد" من الأرض. يقول النبيّ: "لكي ترضعوا وتشبعوا من ثدي تعازيها، وتحلبوا وتتغنّموا من درّة مجدها" (أش ٦٦: ١١؛ رج أش ٦٠: ١٦). ويقول النبيّ يوثيل: "وفي ذلك اليوم تقطر الجبال نبيذاً، وتفيض التلال لبناً، وجميع محاري يهوذا تفيض مياهاً..." (٤: ١٨). ونلاحظ كيف أنّ هذا النبيّ ضمّ هذه العناصر الثلاثة (الماء والنبيذ واللبن) لتكون عربوناً في "زمن التجديد".

١ - ج: ستكون جميع هذه الخيرات المحيية مجاناً، إذ إنّ المجلّوين مدعوون ليأكلوا ويشربوا بدون مقابل، بدون أن يدفعوا الثمن. ويكرّر النبيّ هذه الفكرة بقوله: "الذين لا فضّة لهم... بغير فضّة ولا ثمن" (بلاؤنا ٦٦: ١١). تختلف هذه

(12) H. EISING, "gichon" in TDOT, vol. II, Grand Rapids, MI 1975, p. 466-468.

(١٣) رج E. LIPINSKI، مرجع مذکور، ص ٤٨، حاشية ١.

(١٤) رج P. BONNARD، ص ٣٠١؛ كما نفضّل اتّباع النصّ العبريّ.

الدعوة النبوية عن دعوة التاجر الواقف في الساحة والذي يطلب من الشاري أن يدفع له ثمن البضاعة التي يتقاضاها؛ أجل، إننا هنا أمام عملية لا تبادل فيها^(١٥). وهذا ما يذكرنا بما حصل مع الرسول بولس في آثينا في ساحة الآريوباغس، إنه أراد أن يعطيهم مجاناً علمه وبشارته لا أن يبيعهم بضاعته. تجدر الإشارة أيضاً إلى أن الأقوال النبوية السابقة تشدد على الوعود التي لا يدفع ثمن لها، فهي "الفداء والتحرير" (أش ٥٢ : ٣)، والعودة إلى الأرض المقدسة وبناء اورشليم (أش ٤٥ : ١٣)؛ فالدعوة مفتوحة للجميع، ولا يبقى أحد خارجاً!

١ - ه : يريد النبي في هذه الآية (٢) أن يضع حدّاً للاهتمام الزائد بالرأفة المادية، فالأمور الضرورية للحياة كافية (الخبز)، وأما الباقي فهو زائد لا فائدة منه. أجل، يشتري الإنسان الغذاء ويدفع ثمنه ولو زهيداً، غير أنه لا يرضيه كفاية، إذ يشبعه لوقت قصير فقط. يستعمل الشاعر عبارة "يزنون الفضة" ليشير إلى دفع مبلغ ما مقابل ما يشترونه، إذ كانت العادة حتى فترة الحكم الفارسي تقضي بأن يضعوا في الميزان بعض قطع المعادن الثمينة من ذهب أو فضة ليدفعوا بها ثمن البضاعة^(١٦). وكما قلنا آنفاً، نجد في هذا القول النبوي لوماً وتأنياً في الطريقة المتبعة في تحصيل المتعة والشبع.

١ - و : يتابع النبي هنا الحث على الطاعة المرتبطة بالمكافأة التي تتضمن حياة آمنة تجعل الإنسان في جو من الرغد، فيغيّر النبي أسلوب كلامه ويرتفع من المادي إلى العقلاني. يتطرق الآن إلى حاسة "السمع" الهامة، وهي الطريقة المميزة التي تجمع بين شخصين مختلفين: يلقي الله كلمته للإنسان ليوصل إليه إرادته. من جهته، يستطيع الإنسان أن "يسمعها" ويقبلها، كما إنه حرّ "بعدم سماعها" وبالتالي رفضها؛ فالأنبياء، كثيراً ما استعملوا فعل "اسمعوا" لدعوة الناس وللتشديد على أن سلطتهم هي من لدن الله (عا ٣ : ١؛ إر ٧ : ٢). ويردّد اليهودي التقّي كل يوم هتاف "إسمع يا إسرائيل" ليتشبع من إرادة الله (ث ٦ : ٤). لا يعني سماع كلمة الله وقبولها الاستماع إليها بأذن صاغية

(١٥) تضع ترجمة الطبعة اليسوعية في الهامش المرجع النبوي لأشعيا ٥٥ : ١-٢، مرجع المذكور، ص ١٣٨٧.

(١٦) رج C. WESTERMANN الذي يذكره P. BEAUCHAMP في مرجع المذكور، ص ٩، حاشية ٢.

فحسب، بل يتضمّن فتح القلب لها أيضًا. غير أنّ الإنسان لا يريد أن يسمع (تث ١٨ : ١٦ و ١٩)، ويصمّ أذنيه، ويغلق قلبه عن نداءات الله (إر ٦ : ١٠) (١٧). يظهر لنا أنّ النبيّ مقتنع اقتناع تامًّا من ذلك، حتّى إنّه يستعمل الفعل "إسمعوا" (שמעו) نفسه مرّتين، مضيّقًا إليه مرادفين آخرين: "هلمّوا إليّ" و"أميلوا آذانكم" إليه. ويشدّد على هذا الفعل، ويستعمل صيغة المفعول المطلق (שמעו) كما وردت في أي ١٣ : ١٧ ليقول "إسمعوا بانتباه". نضيف إلى ذلك، أنّ النبيّ قد يضع "شرطًا"، ونستطيع أن نترجمها: "إذا سمعتم إليّ، تأكلون..."، حسب ما يرتأيه الأب جوون: "إنّ الجملة هي افتراضية شرطية" (١٨).

١- ز: ويضيف إلى هذا السماع حاسّة الذوق بقوله "كلوا... تلذّذوا" من الأطعمة الدسمة التي ترمز إلى البركات الإلهية، وبالتالي تعبّر عن استيعاب تعاليم الربّ. دعاهم النبيّ أوّلًا إلى تناول الغذاء المجانيّ الذي يتألّف من الأطعمة التي تعطيها الأرض والتي يرزقون منها، إذ هي من تعب أيديهم. أمّا الآن، فيسألهم النبيّ بأن يأكلوا من "الطيبات". لا بدّ هنا من التذكير بكلمة כֹּחַ الشمولية (آ ٢) "الطيب // الخيرات"، والتي تدلّ على المأكولات في إطار الوعد بالأرض (تث ٣٢ : ١٣؛ ي ٢ : ١٠؛ سي ٣٩ : ٢٦؛ مز ٤ : ١٠-١٤)، كما تشير إلى وضع الإنسان الذي يُظهر جودة الله. كذلك تعيدنا الفكرة إلى ما يصدر عن الله في خلقه، إذ إنّ كلّ ما خلقه الله كان "حسنًا جدًّا" (כֹּחַ ٦٦؛ تك ١ : ٣١).

يضيف النبيّ على الدعوة إلى الطعام "التلذّذ" (לִדְדוּ) بهذه الطيبات التي تصبح بدورها "دسمة" (דְּסָמָה) (١٩). لا بدّ هنا من التذكير بأهميّة "الدسم"، وبالتالي الشحم في رتبة الذبائح، وهو من نصيب الله: "... كلّ شحم هو للربّ" (لا ٣ : ١٦)، وهذا ما يقوله أشعيا: "في هذا الجبل سيضع ربّ القوات لجميع الشعوب مأدبة مسنّات، مأدبة نبذ معتق، مسنّات ذات مخّ ونبذ مروّق" (أش ٢٥ : ٦؛ رج إر ٣١ : ١٤؛ مز ٦٥ : ١٢). نلاحظ أنّ هذه الأطعمة التي يقدّمها النبيّ لا تخدم الإنسان فحسب، بل الربّ الإله نفسه.

(17) Cf. A. PENNA, *Isaia*, Roma 1958, p. 547.

(١٨) رج كلمة "سمع" في معجم اللاهوت الكتابي، ص ٤٣٢-٤٣٣.

(19) Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923, p. 123, l. 4.

يدعو النبيّ المجلّون إلى الجلوس إلى مائدته حيث تُقدّم لهم كلمات الربّ وتعاليمه، وهكذا تحيا "نفوسكم" (נַפְשֵׁיכֶם) (مرّتين)، ويستعيد كل كيانهم الحياة التي تفتتق في الحرّيّة التي يكتسبونها في تلك الجماعة التي تربطهم بعلاقتهم بالله والواحد مع الآخر. أجل، إنّ المحافظة على وصايا الربّ موضوع هامّ في تعليم الأنبياء، تعطي الحياة بفيض (رج حز ٣ : ١٨ و ٢١ ؛ ١٨ : ٩...). هذه العطية تصل إلى "النفس" (נַפְשֵׁי؛ ٢١ و ٣)، أي إلى الشخص بكامله المكوّن من جسم وروح. ويتحدّد مكان هذا الاجتماع للمشاركة في الطعام في صهيون: "... علينا أن نفهم التعابير "هلمّوا إلى المياه... إشتروا بغير فضّة ولا ثمن خمراً ولبناً حليياً... كلوا الطيب ولتلتذّ بالدم نفوسكم"، كدعوة للمجيء إلى أورشليم الجديدة التي سيملك الربّ فيها، وإلى المشاركة في غناها" (٢٠).

٢) القسم الثاني: ٣٢ب-٥

٢ "فإنّي أقطع معكم عهداً أبدياً

(الذي يتضمّن) الخيرات التي وُعد بها داود.

٤ هاءنذا جعلته للشعوب شاهداً

للشعوب قائداً وأمرأ.

٥ ها إنك تدعو أمة لم تكن تعرفها

وإليك تسعى أمة لم تكن تعرفك

بسبب الربّ إلهك

وقدّوس إسرائيل الذي مجدك".

٢ - أ: يتكلّم النبيّ في هذا الجزء الثاني من الآية عن العهد الجديد المذكور في الفصل السابق (٥٤ : ١٠)، ويشدّد خصوصاً على استقراره، فهو "أبديّ"، وعلى مثال العهد الداوديّ. يؤكّد الربّ لهم ما ينفعهم، ويعلن أنّه سيجعل معهم عهداً "أبدياً" (בְּרִית לְאָדָם). تُعيد عبارة "أبديّ" العهد الماضي الذي قطعه الله منذ الأجيال السابقة مع نوح وإبراهيم ويعقوب وموسى وداود، وتذكّر به، غير أنّ الله لم يبدل

ولن يبدل مستقبلًا في عهده بالرغم من جميع الصعوبات والاختبارات التي حلت بالشعب. لقد ظهر سخاء الله منذ الأزل، وسيظهر من جديد إلى الأبد بفيضه عطاياه على بني إسرائيل: "وأذكر أنا عهدي معك في أيام صباك، وأقيم معك عهدًا أبدًا" (حز ١٦: ٦٠). يقول كاهمان: "يشبه عهدُ الفترة المسيحانية... العهد الداوديّ. إنّه في استمراريّة العهد المقطوع مع داود، وهو التحقيق النهائي له"^(٢١). سننظر لاحقا في الكلام عن هذا العهد وعن شخص داود.

٢ - ب : فهذه الخيرات (בְּרָכָה) الممنوحة لإسرائيل بواسطة العهد قد أتت من خلال شخص داود، لأنّ النبي يعلن أنّ هذا العهد، وهو عهد رحمة صادق، سيزهر من جديد. يشدّد المؤلّف المرتبط بالشرعية الثانية على أنّ الله يمنح شعب إسرائيل خيراته "نظرًا لداود عبدي" أو "بسببه" (١ مل ١١: ١٣؛ ٢ مل ٨: ١٩؛ ٢٠: ٢٠). كذلك صاحب المزامير، بعد أن ذكّر بوضع تابوت العهد على العرش بواسطة الملك الشاب، يرفع صلاته إلى الربّ: "من أجل داود عبدك، لا تردّ وجه مسيحك" (مز ١٣٢: ١٠). كذلك نجد الفكرة نفسها في سفر الأخبار عندما يرفع الكاتب صلاته إلى الله: "أيّها الربّ الإله، لا تردّ وجه مسيحك، واذكر مراحم داود عبدك" (٢ أخ ٦: ٤٢). وعلى مثال النبي أشعيا، لا يفكر كاتب الأخبار بالخير الذي فعله الله لداود، بل بالخير الذي فعله داود من عند الله. يذكر النبي الأعمال العظيمة التي عملها داود دون أن ينسى الأعمال الإلهية، بل يريد أن يشدّد عليها. وتعلّم البيبليا أنّ الأعمال العظيمة البشرية ما هي إلاّ نعم من الله، وها هو النبي يردّد ذلك بقوله في الآية التالية: إنّ الله هو الذي جعل داود عظيمًا! ونعود إلى المراجع الهامة التي تشدّد على أهميّة داود (رج ٢ صم ٧)، ونجد أنّها ترفع أولاً من شأن عظام الله (رج مز ٨٩: ٢ و ٣ و ٢٥...) وعهده مع داود (رج مز ٨٩: ٤ و ٢٩...).

لقد بقي الله أمينًا في وعوده مع داود الذي أوصل هذه الخيرات لشعبه. أجل هذه الخيرات "صادقة وأمينة" (בְּרָכָה וְאֵמֶנָה). أجل، بقيت هذه الوعود محافظًا عليها بالرغم من الظواهر المعاكسة التي دعت إلى إذلال الشعب الذي راح يرثي نفسه أمام الله:

(٢١) رج سبايكربوير، مرجع المذكور، ص ٣٥٨.

"(أيها الربّ ...)، لكثك نذت ورذلت // وعلى مسيحك غضبت. عن عهد عبدك أعرضت // وتاجه في التراب دنّست" (مز ٨٩ : ٣٩-٤٠). وأيضًا: "نسمة أنوفنا، مسيح الرب، // أخذ في حفرهم // ذلك الذي قلنا فيه: // في ظلّه نحيا بين الأمم" (مرا ٤ : ٢٠). يقف النبيّ أشعيا الثاني أمام هؤلاء المجلوّين المذلّولين والمحبطين ليعلن طابع أعمال داود التي تدوم: هذه أورشليم التي استحوذ عليها الملك وجعل منها "مدينته" (رج ٢ صم ٥ : ٩)، ستعود وتزدهر من جديد؛ هذا الهيكل الذي سعى في بنائه، سيكون من جديد بيتًا للربّ؛ هذه السيطرة التي أظهرها على الأمم والتي رفعت من شأن مملكته، ستصبح من جديد ميزة شعبه. لم يعطِ النبيّ بدقة الطريقة لازدهار أورشليم العالميّ، غير أنه سيشدّد على القدرة الإلهيّة الحقيقيّة التي تجذب الكلّ؛ فها بولس الرسول في عظته في أنطاكية بسيدية يعلن جهازًا، ومستعيدًا مفردات النبيّ أشعيا، أنّ الذي أوصل إلينا الخيرات الإلهيّة المرموزة في داود هو الربّ يسوع نفسه الذي صلب ومجد وقادر على أن يقدّسنا (رج أع ١٣ : ٣٤).

٢ - ج : لم يتبقّ النبيّ من الخيرات التي تركها داود للشعب غير مكانته بين الغرباء؛ فالله الذي جعل من أوّل ملك على أورشليم "شاهدًا له"، جعله أيضًا "قائدًا أو رئيسًا" (١٦٦) ، وتردّد في مواضع عدّة (٢ صم ٧ : ٨؛ نبوءة ناتان؛ ١ مل ١ : ٣٥)، و"أمرا أو وصيًا" (١٦٦) ، وهو اسم فاعل، ويكون مرجعًا للشعوب الذين حوله. هذا ما يذكرنا بما قاله المزمور ١٨ المنسوب إلى داود حين أنقذه الله من يد شاول: "من مخلصات الشعب تنجّيني // ورأسًا على الأمم تقيمني // شعب لم أعرفه يخدمني" (٤٤ آ). لم يفكر أشعيا الثاني في إحياء الحكم الملكيّ ولا انتظار ملك داوديّ، بالرغم من أنّنا نجد هذا الانتظار عند إرميا وحزقيال. لقد تكلم أشعيا عن تلك الشعوب التي انشغفت بإسرائيل، الذي "أصبح نورًا للأمم ليلبغ خلاصي إلى أقاصي الأرض" (أش ٤٩ : ٦؛ رج ٤٥ : ٢٠-٢٥). وهنا يعود النبيّ ليقول إنّ السبب الرئيسيّ الذي أعاد هذه الشعوب إلى أورشليم، هي أنّها اكتشفت من خلال عودة الشعب من المنفى ونهوضه من مصائبه، تدخّل الإله الحقيقيّ، ومن خلال هذه المأثرة، انعكاس "مجد" الإله القدّوس.

٢ - هـ : يطبّق كلّ ما قيل عن داود (رج ٢ صم ٢٢ : ٤٤ ي // مز ١٨) على الشعب. إسرائيل مدعوّ لأن يقوم بدور قيادة لجميع الأمم الوثنيّة وإنارة لها (أش ٤٢ : ٦؛

٤٩ : ٦). ينتظر الله من شعبه أن يكون "شاهدًا" (أش ٤٣ : ١٠ ؛ ٤٨ : ٦)؛ وتحصل الشهادة من خلال تظاهرة قوّة كاحتلال مقاطعات عدوّة أو غير ذلك؛ فالعودة من المنفى والظهور القومي يدلّان على تدخّل الله المباشر في تاريخ إسرائيل، هذا التاريخ الذي يصبح إعلانًا مستمرًا للقدرّة الإلهيّة. يشير الإطار الذي نحن بصدده إلى أنّنا على خلفيّة "مسيحانيّة" للشعب اليهوديّ الجديد وليس لشخص فرد، كما نستخلصه من منظار أش ٢ : ٢. ستجتمع الشعوب كلّها إلى إسرائيل المؤمن على الوعود الإلهيّة والديانة الصحيحة. لقد بارك الربّ من خلال رحمته ذريّة إبراهيم (رو ٩ : ٤ ي). لا يتكلّم النصّ على الانتصارات العسكريّة أو السياسيّة، بل على الاعتراف العامّ الذي تقرّه الأمم في أنّ الربّ وضع رضاه في الشعب العبريّ.

ويتابع الرائي تفسيره في أنّ الذي يجسّد هذه الوعود لا يكون شخصًا فردًا، بل كلّ شعب أورشليم المستقبليّ، وبالتالي إسرائيل كلّها. ويتأتّى من ذلك كلّها، وخصوصًا من آ ٥ أنّ الشعب كلّه يرث في المستقبل الوعود التي قطعها الله لداود. يعيدنا هذا إلى الإطار الذي وضعه المؤلّف في أش ٢ : ٢، والذي نجده أيضًا في القسمين الأوّل والثاني من السفر النبويّ. لا غرو أنّ النظرة "الشموليّة والروحانيّة" تسيطر على النظرة "الفردية والقوميّة"، وإنّه من الصعب التفرقة بين العالمين الماديّ والروحيّ. ويقول أندره فوييه: في نظر أشعيا "يصبح الشعب المختار كلّه مسؤولاً عن وظيفة دينيّة أخيريّة، حسب مخطّط موسى عندما قطع العهد مع الله" (٢٢).

دراسة المعنى

يكتب جان دانيالو حول "صور الإفخارستيّا" : "عرفت الليتورجيا اليهوديّة مآدبة طعام مقدّس، يأخذه المجتمعون في الهيكل، على جبل أورشليم، وكانت العلامة الحسيّة لانتماء شعب الله. كانت رتب مآدبة الشريعة صورة للمآدبة المقدّسة التي تتضمّن الخيرات المسيحيّة المحفوظة لآخر الأزمنة. وهذا ما يقّمه أش ٥٥ : ١-٣ حيث يتكلّم على الفرح المسيحانيّ كمآدبة. تقوم هذه المآدبة في "بيت الحكمة"

(22) J. KAHMANN, "Die Heilsukunft in ihrer Beziehung zur Heilsgeschichte nach Is 40-55", *Biblica* 32 (1951) 87.

(أم ٩ : ١)، أي في الهيكل على جبل صهيون حيث يسكن الربّ وحيث يتمّ الظهور المسيحانيّ^(٢٣). ويتفق جميع الباحثين الكتابيين على أنّ النصّ الذي نحن بصدد دراسته يتضمّن دعوة إلى مأدبة طعام يدعو الله إليها جميع الشعوب إلى أورشليم المتجدّدة.

(١) المأدبة والحكمة

ينطبق الفنّ الأدبيّ في أش ٥٥ : ١-٣ مع الفنّ الحكميّ الذي يؤلّف دعوة الحكمة ليجلس الناس إلى مائدتها، وخصوصاً في سي ٢٤ : ١٩-٢١ وأم ٩ : ٥^(٢٤). ويشدّد كليفوردي من خلال قراءته للنصّ الموازي في زك ٢ : ١٠-١١، حيث يجد ثلاث مرّات الظرف ١٦٦، "هيا"، على أنّ "الوليمة" تكون في صهيون وحيث يسكن الربّ في وسط شعبه^(٢٥)؛ فالخطاب الحكميّ "كالمفتاح" يساعدنا إلى الدخول في فهم هذا المقطع الكتابيّ.

يقدم لنا الخطاب الحكميّ نوعاً مختلفاً من الوحي. تتكلّم الحكمة في الأمكنة المكتظة بالناس في الشوارع والساحات ومداخل المدينة، أمكنة سهلة الوصول للجميع أكثر منها على الجبال حيث يسمع صوت الله (أم ١ : ٢٠؛ ٨ : ١-٣؛ ٩ : ٣...). نزلت الحكمة لتتكلّم إلى الناس (حك ٩ : ١٠)، ولم تطلب منهم أن يصعدوا إليها. تعطي هذه السهولة لوناً خاصاً للعهد الذي تريد أن تقطعه، وهو مختلف عن العهد السينائيّ. نلاحظ في كثير من الأحيان أنّ الحكمة نفسها تدعو إلى تناول الطعام إلى طاولة في وليمة (أم ٩ : ٥)، أو تحت شجرة الحياة الفردوسية (أم ٣ : ١٨؛ سي ٢٤ : ١٩) حيث استطاعت أن تجد طريقها. قد يكون تناول الطعام معها أو مع الله إلى طاولة العهد، أو الأكل من ثمرة شجرة الخلود، غير أنّها تعدّ ما لا تستطيع المأكولات الأرضية أن توفره. يعني ذلك أنّه علينا أن نقرأ النصّ النبويّ مثل حركة تنطلق من منظار أرض الموعد إلى وعود الحكمة التي لا تنكر الآمال السابقة.

نلاحظ هنا كما في سفر الأمثال أنّ الحكمة نفسها لا تتكلّم، بل إنّ الله، حسب

(٢٣) مرجع مذکور، ص ٧٠٨.

(24) J. DANIELOU, « Les figures de l'Eucharistie », *Bible et Liturgie*, Cerf, Paris 1951, p. 209-211.

(٢٥) رج J. Begrich في P. BEAUCHAMP، مرجع مذکور، ص ٩، حاشية ٣.

الطريقة النبوية كما ورد في سفر أشعيا الثاني. كذلك يعطي غياب النبي أكثر وقعا للنص حيث إن الجميع قادرون على السماع. نجد أن الله والنبي قريبان الواحد من الآخر في شبه وضع عائلي. هذا ما يدفعنا إلى التشديد على أن النص موضوع في نهاية هذه المجموعة النبوية ليكون من خلال تفسيره إمضاءً وختمًا حكميين في آخر الرسالة التي يأتي بها منذ البداية شخص مجهول الاسم ("صوت"، "كلمة؛ أش ٤٠: ٣)، غير أنها مسموعة من الجميع دائماً وفي كل مكان (رج أش ٤٠: ٢١).

نلاحظ أن هذه الأطعمة التي يقدمها النبي لا تخدم الإنسان فحسب، بل الرب الإله نفسه. أجل، إن الوليمة التي تنتظر المجلوين في صهيون والتي أعيد بناؤها، ستشبع كل حاجاتهم الضرورية. يشتري الإنسان الغذاء الذي يقدمه الإنسان وهو من تعب يديه. هذا الغذاء له ثمن زهيد وهو يشبع لوقت قصير، بينما الغذاء الذي يقدمه الرب فلا أحد يستطيع شراؤه لأنه مجاني ولا ثمن له، ويشبع دائماً. يذكرنا ذلك بما قالته الحكمة المجسدة: "تعالوا إلي أيها الراغبون فيّ، واشبعوا من ثماري..." (سي ٢٤: ١٩). رأينا كيف أن الآيتين ١-٢ أظهران الاختلاف بين طريقتين في الغذاء، بينما تشرح الآيتان ٢ب-٣ بطريقة واضحة هذا الفرق؛ فالغذاء المميز الذي يستحق أن يكون غذاء صحيحاً يتكوّن من "سماع" الله. هكذا دعت الحكمة إلى مائدتها: "تعالوا... واشبعوا... من سمع لي فلا يخزي..." (سي ٢٤: ١٩-٢٢). كذلك، تبشّرنا هذه المائدة بمأدبة ملكوت الله التي سيفتحها المسيح، وكما وردت في سفر الرؤيا الذي يستعيد عبارات أشعيا الثاني نفسها: "إني سأعطي العطشان من ينبوع ماء الحياة مجاناً... من كان عطشان فليأت، ومن شاء فليستق ماء الحياة مجاناً" (رؤ ٢١: ٦؛ ٢٢: ١٧)، وأيضاً بما قاله المسيح الحكمة نفسها: "لا تعملوا للطعام الذي يفنى، بل اعملوا للطعام الذي يبقى فيصير حياة أبدية" (يو ٦: ٢٧ و ٣٥).

يقول ليينسكي، بعد أن تطرّق إلى موضوع المأدبة، ما يلي: "لا يفكر الشاعر (النبي) بالجوع والعطش الماديين، وقد أدرك ذلك أحد الكتبة الذي زاد آ ٣أ: "أميلوا أذانكم وهلموا إلي، إسمعوا فتحيا نفوسكم". إنه الجوع والعطش إلى الخيرات الدينية التي كان المجلوون يحتاجون إليها. دون ذكر اسمه، يدخل الشاعرُ الله نفسه على مسرح القصيدة. تمثل هذه "المرطبات" المقدمة مجاناً رموزاً إلى الخيرات الروحية والدينية

التي تنعش نفس الشعب، أكثر منها إلى الخيرات المادّية^(٢٦). ندرك أنّ المحاصيل الزراعيّة من القمح والحليب والنبيد مع الماء تؤلّف جزءاً هاماً من الوليمة التي يدعو إليها الرائي. وبالرغم من أنّ هذه المنتجات هي عاديّة للغاية، إلّا أنّها تجعلنا نفكر بطبيعتها وأهمّيّتها في فترة البجوحه والرفاهيّة الروحيّة (رج إر ٣١ : ١٢). كذلك هذا الطعام هو كلمة الله التي علينا أن "نسمعها بإصغاء"، أي أن نتقبّلها بالطاعة، والذين يتقبّلون دعوة الربّ بكلّ قواهم يظهرون مدعنين لكلامه، ويسيرون في سبيله، ويختارون "ما هو طيّب". هكذا يحصلون على الخير الحقيقيّ، ويتمتّعون من مكاسب العهد الجديد.

(٢) العهد وداود

٢- أ: يتضمّن مفهوم العهد هذه الفكرة الأساسيّة: يريد الله أن يقود البشر بأجمعهم نحو حياة الشركة معه، كما يدلّ على علاقة وبالتالي ارتباط، وليس على شيء يحدّ ذاته. يتمّ تحديده من خلال تلك الأفعال الهامّة التي نجدّها في نصّ أش ٥٥ : ١-٥ : المجيء، الإصغاء والسماع، وإبرام العهد من خلال مأدبة الطعام^(٢٧). أجل، كما في البيبليا كلّها، نرى أنّ الله يبيّن علاقة بينه وبين شعبه، وحواراً يتعدّى بُعد "الأنا - الأنت"، إذ يتضمّن عنصرًا ثالثًا يتألّف من الوعد وشروط الوجود والحياة الحقيقيّة في عالم متجدّد. علينا ألاّ ننسى أنّ العهد ليس علاقة فحسب، بل إنه عطية إذ إنّ الله يمنح بكامل حرّيته ميثاقه ويفرض شروطه. وتظهر مجانيّة العهد في اختيار الشعب دون أيّ فضل من جانبهم: "... أعلم أنّه لا لأجل بركّ يُعطيك الربّ إلهك هذه الأرض الطيّبة لثرتها..." (تث ٩ : ٦). سيكون هذا الشعب شعبه الخاصّ مختلفاً عن تلك "الشعوب الوثنيّة" (ذ١١٦:٥)، ويقومون بعبادته. مقابل ذلك، يضمن الله لهم عونهم وحمايتهم وقد "حملهم على أجنحة النسور" (خر ١٩ : ٤).

إنّ الذي ينادي "هلمّوا" يشير أوّلاً إلى المجيء نحوهم، ويلجّ بالدعوة إلى منح العطية، وبالتالي إلى مشاركته في الطعام الذي يؤلّف جزءاً من العهد الذي كان يُبرّم بين الشريكين. نضيف إلى ذلك أنّ الله يضع ضماناً على هذا العهد - العطية، إنّ عهد "أبدي" (آ ٣).

(٢٦) رج سبايكربوير، مرجع مذکور، ص ٣٥٨، حاشية ٥.

(٢٧) مرجع مذکور، ص ٤٩.

وترتكز هذه الضمانة على الشخص "الأمين" الذي يقترحها، وبالتالي هذه هي العطيّة الرئيسيّة. تتضمّن هذه البنود في العهد "الخيرات الصادقة" والتي أعطيت بأمانة. أجل، تتضمّن كلمة (בְּרִיתָם) كلّ ذلك. ونلاحظ أنّها مجّانيّة لأنّها لا تضع شروطاً وشرائع، بل تتطلّب المحييء والإصغاء وبالتالي تقبّل هذه الهبة. وكما أشرنا آنفاً، وانطلاقاً من اختيار هذا الشكل الأدبيّ في هذا المقطع، تظهر هذه الدعوة منذ الفصل ٥١، حيث يستعمل الشاعر الأفعال في صيغة الأمر: "هلمّوا أيّها العطاش جميعاً"، و"الذين لا فضّة لهم"، وبالتالي إلى الشعب المحتاج للتعزية؛ فالدعوة إلى المشاركة في الحياة الوافرة للتجدّد والموجّهة إلى الشعب الجائع والفقير والمنفيّ، تؤلّف النقطة المركزيّة^(٢٨). أجل، يبشّر هذا العهد الذي لا رجوع عنه، بالرجاء الذي يضعه في قلوب الضعفاء والمجلّولين ويحييهم ويعزّيهم: إنهم "ذوو الإرادة الحسنة" الذين يبحثون عن البرّ. كما تجدر الإشارة إلى أنّ هذا العهد "الجديد" يختلف عن العهود السيناويّة لأنّه "أبدّي"، وهذا لا يفي أنّ الدعوة إلى الطعام قد تكون مرتبطة بشعائر وليمة العهد (خر ٢٤: ١١).

٢ - ب : يظهر داود بغتة مع عبارة "الخيرات التي وعد بها داود" والتي تدلّ على "العهد". لقد نوّهنا أنّ هذه "الخيرات" أو "الرحمة الصادقة" (בְּרִיתָם) تصف لنا موقفاً يعبر عن وضع الشخص المرتبط بعهد مع آخر، يكون له صديقاً ومخلصاً ومساعداً. ونقول مع بوشان: "لا يعني ذكر داود أنّنا بصدد إحياء الحكم الملكيّ الداوديّ بعد الجلاء، بل إنّّه يساعدنا على أن نتفهّم نوعيّة هذا العهد المقطوع بين الله وداود"^(٢٩). أجل، إنّ عهد يشدّد على اختيار شخص دون سواه، وبالتالي على مجّانيّة هذا الاختيار بدون وضع أيّ شروط على المحافظة هذه العلاقة: غير أنّ انتهاك العهد يؤديّ إلى العقاب من دون قطع العلاقة (٢ صم ٧: ١٤-١٦؛ مز ٨٩: ٣٠-٣٨)؛ فعهد إبراهيم (تك ١٧: ١٧ و١٣ و١٩: "عهد أبديّ")، وعهد نوح (تك ٩: ١٦: "عهد أبديّ")؛ أش ٥٤: ٩-١٠)، وعهد داود الآن... هذه النماذج تلتقي بالرغم من بعض الاختلافات

(٢٨) رج "عهد" في معجم اللاهوت الكتابي، ص ٥٧٣؛ رج أيضاً:

M. WEINFELD, "berith" in *TDOT*, vol II, *op.cit.*, p. 253ss, ici 272.

(٢٩) رج سبايكربوير، مرجع المذكور، ص ٣٥٨.

"النوعيّة" (٣٠). في هذه الفكرة من العهد حيث نجد الجدة والأبديّة والمجانبة مترابطة ومتلازمة. ويرتبط مفهوم مجانبة هذه الوعود مع النبوءة الواردة في ٢ صم ٧ : ٨-١٦. ويقول بِنَّا (Penna): "إذا افترضنا أنّ هذا المقطع (أش ٥٥ : ١-٥) قد أُلّف في آخر الجلاء، ندرّك المعنى الروحيّ والمسيحانيّ لنبوءة ناتان" (٣١).

سبق وقلنا إنّ الخطاب الحكميّ هو مفتاح قراءة هذا المقطع، غير أنّ العهد يبقى أخذًا صورة الطريقة التقليديّة التي وردت من خلال التعبير التشريعيّ الثاني (deutéronomique). أجل، يتكلّم أشعيا الثاني عن عهد جديد وفي شكل متجدّد. يأخذ عمومًا يهو، سيّد العهد، بعين الاعتبار ما عمله قديمًا قبل أن يتكلّم عمّا سيتابع عمله مستقبلًا، وهذا ما يظهر من خلال ذكر اسم داود. هنا يتدخّل الصوت الحكميّ ليخلق جوًّا مختلفًا آخر، وهو الحاضر (٣٢). يبقى الله أمينًا على عهده ولا ينقضه، ويبقى هذا العهد يظلّل الزمن كلّ متضمّنًا الماضي والحاضر والمستقبل. أجل، يدوي صوت الربّ الآن كشيء جديد، لا يستطيع أحد أن يضع حاجزًا بينه وبين الذين يناديهم: "إنّه قريب" (رج آ ٦). يشدّد هذا العنصر الأدبيّ على أنّ أرض الميعاد مفتوحة اليوم وليس كما في عهد سيناء. كذلك تبقى أبواب بهو الوليمة مفتوحة "لجميع العطاش"؛ فارتباط اليوم وأبديّة العهد نجدها في مكانها الصحيح عند أشعيا الثاني كما نجد جوّ الفرح الذي يعمّ وليمة العرس. تجدر الإشارة إلى أنّه، بين فترة الماضي والمستقبل، يُجبر العهد "سماع صوت الربّ" الذي يعطي الشريعة. يبقى سماع الشريعة ضروريًّا من خلال الوعود التي قام بها الله لشعبه.

منذ الآن فصاعدًا سيأخذ شعب إسرائيل هذا الدور. هذا ما يذكّرنا بما قاله مز ١٨ المنسوب إلى داود حين أنقذه الله من يد شاول: "من مخاصمات الشعب تنجّيني // ورأسًا على الأمم تقيمني // شعب لم أعرفه يخدمني" (آ ٤٤). ويستطيع الشعب أن يتّخذ هذا القول نفسه مردّدًا أش ٥٥ : ٥أ. نلاحظ الآن كيف أنّ الامتيازات التي حصل

(٣٠) مرجع مذكور، ص ٨.

(٣١) رج الكتاب المقدّس - العهد القديم، دار المشرق، ص ٨١، حاشية ٤.

(٣٢) مرجع مذكور، ص ٤٨٨.

عليها داود تحوّلت إلى الشعب، وقد زاد عليها النبيّ هذا الرجاء "المسيحانيّ". كذلك، سيكون الشعب محطة أنظار الشعوب المندهشة به، فيصبح "شاهدًا" (٦٦)، و"قائدًا" (٦٦)، وأمراً" (٦٦). لقد تكلم أشعيا عن تلك الشعوب التي انشغفت بإسرائيل الذي "أصبح نورًا للأمم ليلبغ خلاصي إلى أقاصي الأرض" (أش ٤٩: ٦؛ رج ٤٥: ٢٠-٢٥). يقول فوييه: "يفهم البعض أحياناً، أنّ يهوه في أش ٥٥: ٣-٤، هو الذي يحكم العالم من خلال داود جديد (آ ٣)...، غير أنّ المؤلّف يشدّد في آ ٤-٥ على أنّ يهوه اتّخذ داود التاريخيّ ليجعل منه "شاهدًا له بين الشعوب"، كما أنّه يريد الآن أن يجعل الشعب المختار شاهدًا له بين الأمم الوثنيّة (٦٦)، لا ليسطر عليها سياسياً، ولكن ليقودها إلى الدين الحقيقيّ" (٣٣).

تجدر الإشارة إلى أنّ هذا المقطع يتضمّن الدعوة إلى المجيء إلى "المياه"، أي إلى أورشليم (آ ١)، أو "إلّي"، أي إلى الله (آ ٣). كذلك الدعوة إلى السماع "لي" (آ ٢ و٣). هذا يحثنا على التفكير أنّ هذه الآيات تحتوي دعوة إلى المجيء إلى أورشليم حيث استعاد الربّ ملكه أمام جميع الأمم (أش ٥٢: ٧-١٠). وهنا يعود النبيّ ليقول إنّ السبب الرئيسيّ الذي أعاد هذه الشعوب إلى أورشليم، هي أنّها اكتشفت من خلال عودة الشعب من المنفى ونهوضه من مصائبه، تدخّل الإله الحقيقيّ، ومن خلال هذه المأثرة، انعكاساً "لمجد" الله القدّوس. يصبح هذا المقطع النبويّ بالتالي أحد المقاطع التي تتطرّق إلى العودة إلى أورشليم حيث سيملك الربّ كملك. ونلاحظ من خلال هذا النصّ القصير أنّ الفنون الأدبيّة في التراث العبريّ تتداخل معاً لتؤلّف مقطّعاً جميلاً مؤلّفاً من صراخ التاجر البائع، ودعوة الحكمة، وافتتاح العهد الأبديّ الجديد.

خاتمة

يعرض نصّ أش ٥٥: ١-٥ بطريقة نبويّة مضمون العهد الجديد والأبديّ وشروط تحقيقه. كذلك يُسمعننا الانجيل الصرخة نفسها: إنّها بشارة الحياة للعطاش والمتعبين. يقف الصمم حاجزاً أمام هذه البشارة، غير أنّ القرار الهامّ هو أن يقبل الإنسان أو يرفض هذه الدعوة إلى الوليمة المسيحانيّة. ويحقّق الإنجيل بنوع كامل حضور الذي يدعو

ويصرخ، مجسداً صوت الحكمة الغامض والخفيّ، الذي يصبح قريباً ومألوفاً وملموساً من خلال شخص يسوع. أجل، يفتح المسيح الباب واسعاً أمام جميع الذين يتعرفون إلى نغم صوته ويريدون في الوقت نفسه أن يتحولوا عن طريقهم الشخصية الأولى. غير أنّ المسيح يضع شرطاً أساسياً للدخول، ألا وهو أن يسمعوا ويدخلوا ولا يؤجلوا موعد الدخول في هذا العهد الأبديّ. وتعطينا حكمة الله علامة واضحة لذلك تتمثل بالجلوس إلى الوليمة مع يسوع، هذه الوليمة التي تتضمن الحقيقة الأخيرة لعلاقتنا مع العالم الذي حولنا ومع الآخرين، وتؤكد على حضوره في وسطنا.

مراجع

الكتاب المقدّس - العهد القديم، دار المشرق، بيروت ١٩٨٩

معجم اللاهوت الكتابي، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦.

BEAUCHAMP P., « Vous êtes, tous, les invités de l'alliance. Is 55,1-3 », *Assemblées du Seigneur*, NS 49, 1971, p. 6-11.

BONNARD P., *Le second Isaïe*, Études Bibliques, éd. Gabalda, Paris 1972.

BRUEGGEMANN W., "Isaiah 55 and Deuteronomic Theology", *ZAW* 80 (1968) 191-203.

DANIÉLOU J., « Les figures de l'Eucharistie », *Bible et Liturgie*, Cerf, Paris 1951, p. 209-211

EISING H., "gichon", *TDOT*, vol. II, Grand Rapids, MI 1975, p. 466-468.

FEUILLET A., « Isaïe », *DBS* IV, Paris 1949, col. 698ss, ici col.701-705.

JOÜON P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923, p. 123, l, 4.

KAHMANN J., "Die Heilszukunft in ihrer Beziehung zur Heilsgeschichte

- nach Is 40-55”, *Biblica*, 32 (1951) 87.
- LIPINSKI E., « La parole et le pain », *Assemblées du Seigneur*, n°60, Bruges 1963, p. 40-62.
- NEGOITĂ A. et RINGGERN H., “deshen”, *TDOT*, vol. III, 1978, p. 310-312.
- PENNA A., *Isaia*, Roma 1958, p. 547
- SPYKERBOER H.C., “Isaiah 55:1-5: The Climax of Deutero-Isaiah. An Invitation to Come to the New Jerusalem”, in *Le Livre d’Isaïe*, BETL 81 (1989) 357-359.
- TOB*, Ancien Testament, Paris 1980.
- VERMEYLEN J. et ALII, *Les Oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l’ouvrage*, BETL 81, Leuven 1989.
- WEINFELD M., “berîth”, *TDOT*, vol. II p. 253ss, ici 272.

أشعيا ٦١

بُشرى الخلاص

الأخت كليمنص حلو

بُشرى الخلاص، خلاص المساكين، تخترق كل كتاب أشعيا، وعلى الأخص الجزء الثالث منه (يشعِيَهُو: يهوه يُخلِّص). من نبوءة إلى نبوءة، في غمرة أوهام التاريخ، ترتسم رؤيا إله الرحمة والغفران. مسيرة مذهلة لا تدخل في سرّها سوى القلوب المنفتحة الذهنيّة، الفقيرة القلب.

أولاً، إنَّ بُشرى الخلاص لا يحتكرها الفصل ٦١، بل هي تخترق كتاب أشعيا كلّ

سنعطي عنها لمحةً في مراجعه. الجزءان الأوّل والثاني يهيّئان لهذه البُشرى.

أ. الجزء الأوّل (١-٣٩): تتجمّع النبوءات التي تفوّه بها أشعيا في القرن الثامن، في قلب تاريخ يتفجّر فيه العنف من كلّ صوب، في حروبٍ بين أطماع الإمبراطوريّة الأشوريّة ومحاولات المجابهة من التحالف الآرامي-الأفرائيميّ. في هذا الجزء تتناوب كلمات الدينونة ووعود الخلاص. هذا النصّ يطفح من قلب الأحداث المؤلمة برجاءٍ غير منتظر، كما بالفرح والشكران. معه تتساءل: "يا حارس، ماذا بقي من الليل؟" (٢١: ١١)، فيأتينا الوعد بأن نرى الصباح يتجلّى ومعه نور الخلاص وبهجته. "حجارة الخلاص" تبني هذا النصّ: النبوءة بعمّانويّل (الفصل السابع) والمستقبل الموعود بالخلاص للجميع، المرتكز على "جذر" سرّي سيتجدّد منه بيت داود.

ب. الجزء الثاني (٤٠-٥٥) يحمل تعلق يهوه بإسرائيل شعبه وإغداقه عليه الوعود. هذا القسم يعود لأنبياء مجهولين قد يكونون من تلاميذ أشعيا وتابعا وروحاوية الخلاص في قلب المنفى، في القرن السادس. أوّل نشيدٍ لعبد الله (٤٢: ١-٧) سيجمع إسرائيل والأمم في التسيب ليهوه، ويتدىء تاريخ جديد للخلاص (٤٧-٤٨). ثلاثة أناشيد جديدة لعبد الله (٤٩: ١؛ ٥٠: ٤-١١؛ ٥٢: ١٣-٥٣؛ ١٢)، يُدعى الأخير منها

"العبد المتألم". جميعها تُبشّر بخلاص غير منتظر؛ فالعبد المتألم سيتمجد بطريقة عجيبة غير متوقعة: "في جراحه كلُّنا شُفينا"؛ فالخلاص يطال العبد الذي يتبرّر بالفداء، ويُبرّر الذين كانوا سبب آلامه. وأورشليم أيضاً، تنال الفداء بعذابها: "رَنمي يا أورشليم، أيُّتها العاقر التي لا ولد لها"، "لا تخافي، لأنَّ زوجك خالقك"، "وفاديك قدوس". والخلاص في نهاية هذا القسم يركز على محبّة الله الأمانة الفاعلة.

ت. في الجزء الثالث (٥٦-٥٩) تُتّوَّج بُشرى الخلاص بانفتاح طريق بعد الرجوع من المنفى، يتبدى ولا ينتهي. الطريق الأولى هي مسيرة التوبة الحقيقية (٥٦-٥٩). وكذلك رؤيا بهاء أورشليم بنور الله الأبديّ وبهائه. إنَّها "مدينة يهوه" المتعالية بمجدها، تقصدها الأمم قوافل من كلِّ صوب، استباقاً لتهافت المجوس نحو بيت لحم المستتيرة بميلاد المسيح (٦٠-٦٢). وهناك "بقية باقية" من العائدين من المنفى تصرخ إلى الربّ ليعود بذاته ويخلص شعبه الذي سبق أن غمره برحمته وعهده وخروجه من مصر: "ليتك تشقّ السماوات وتنزل..." (٦٣: ١٩)؛ فيهوه هو موسى الجديد بالنسبة إليهم، وهم بحاجة إلى خروج جديد (٦٣-٦٤).

هذا الخلاص المطلوب هو ولادة جديدة: "سماوات جديدة وأرض جديدة" حيث أورشليم هي "الفرح" والسلام (أش ١١: ٦-٩). "وكلُّ بشرٍ يرى خلاص الربّ". وصهيون كحواء جديدة تلد ذكراً (٦٦: ٧). هذه الولادة أضافت مزيداً من التفهّم والوضوح على النبوءة العجائبيّة "عمّانوئيل" في الفصل السابع. وبرجاء كبير تجتمع الشعوب في إسرائيل "أمام وجه الربّ"، وتتغلب على تشبّت بابل (٦٥-٦٦): "هوذا خلاص الربّ آتٍ".

فكتاب أشعيا الواحد، قد دام تأليفه حوالى خمسة قرونٍ وحتى سته قرون. أقسام الكتاب اثنان أو ثلاثة حسب العلماء، وهي متماسكة ومرتبطة بخيطة واحدٍ حسب ترداد أحداثها ورموزها وأهدافها. ومن غاياتها الأساسيّة إعلان بُشرى الخلاص على الجميع. هذا الخلاص ينساب بين السطور من البداية حتى النهاية، ويعطينا كتاباً أسسه أشعيا على خبرة دعوته (ف ٦) وسماعه صوت الربّ قائلاً: "من أرسل؟"، فأجاب: "ها أنا لك فأرسلني". هذه الدعوة ستكون نموذجاً لكلّ الدعوات في كتاب أشعيا، "أمير الأنبياء".

علامَ تقوم الدعوة في "بُشرى الخلاص" (ف ٦١)؟ وإلى من تتوجّه؟ وهل هي فاعلةٌ فينا حتّى الآن؟

ثانياً، "بُشرى الخلاص" (ف ٦١)، والدعوة إليها، والمهمّة الملقاة على عاتقها

فما هي بُنية هذه الدعوة وعلاقتها بباقي الدعوات في هذا السفر وفي لوقا ٤ الذي هو صدها بنوعٍ خاصّ؟ وما هي مهمّة هذا النصّ بالنسبة إلى شعب الله وإينا اليوم؟ يتوسّط الفصل ٦١ المجموعة ٦٠-٦٢ من القسم الثالث من أشعيا. إنّه نشيدٌ يتعلّق بسيرة المسيح الممسوح الذاتية، يكشف بها عن وجه المُرسَل لبُشرى الخلاص. هذا النبيّ يتكلّم بكلمات الله، وهو دون شكّ تلميذٌ لأشعيا في روحانيّته وتراثه، وقد جمع معلوماته ونسّقها بعد العودة من المنفى، وذلك بغية زيادة وثوق الشعب بأمانة الله، وتجديد الإيمان بالعهد معه.

١. بنية النصّ: ف ٦١ دعوة "النبيّ" (مسيح الربّ)، الممسوح بالروح القدس ليُبشّر المساكين.

يمكننا اكتشاف أربع بُنى متداخلة فيها. إنّ المسيح يحضر بذاته ويُعلن عن الخلاص (٣-١). إنّه رسوله ومحقّقه. هذا النصّ هو في وسط نشيدَين لأورشليم الجديدة الممجدّة بعد خرابها (٦٠-٦٢). ويُظنّ أنّ هذه المجموعة الثلاثيّة هي من تأليف كاتبٍ واحد.

أ. هذا النصّ الوسطيّ (٦١) في هذه المجموعة هو قلب القسم الثالث من سفر أشعيا كلّهُ. وهو يؤلّف رأس الهرم حيث تتناسق حوله الفصول اثنين اثنين، بصورةٍ محوريّةٍ تُعيد مقاطع سابقة من الجزئين الأوّلين، وتشرحها في جوٍّ جديد، ولهجةٍ متجدّدة، حيث يبتدئ الكتاب وينتهي بالخلاص الموعود كخليقةٍ جديدة، وفرحٍ وسلامٍ وتعزية: "كَمَنْ تُعزِيه أُمّه أَعزِيكم أنا"، يقول الربّ (٦٥-٦٦).

ب. هذه التركيبة المحوريّة نجدها في ف ٦١ ذاته الذي يمكن أن يُقسم إلى ثلاثة أقسام:

- القسم الأوّل: رسالة "مسيح الربّ" والإعلان والتعزية (آ ٣-١).

- **القسم الثاني:** مضمون بشرى الخلاص (٤-١١): إعادة البناء (آ ٤)، قيام الغرباء بسدّ حاجات إسرائيل المادّية بعد أن أصبح شعب الله مغموراً بالمجد (٥-٧)، وتدخّل الله ليقيم مع شعبه عهداً أبدياً (٨-٩). أمّا الآيتان ١٠-١١ فهما شكرٌ يرفعها النبيّ باسم الشعب المُجسّد بصهيون.

- القسم الثالث؟؟؟؟

هذه القصيدة صدى لأناشيد العبد المتألّم (رج ٤٢: ١، ٧؛ ٤٩: ٩)، وكذلك ٥٠: ٤-١١ حيث يُكلّم العبد نفسه كما في باقي الدعوات.

ج. أقسام هذه الدعوة القصيدة ومضمونها

القسم الأوّل يُختصر بكلمتين: "مَسَحْنِي وأرسلني". ويبدأ وينتهي بكلمة "الروح": "روح الربّ عليّ... روح الإعياء" (١-٣).

القسم الثاني يصف مهامّ النبيّ (مشيح الربّ)، "أرسلني لأبشر الفقراء، ولأجبر منكسريّ القلوب، ولأنادي بإفراج عن المسبّين، لأعلن سنة رضى عند الربّ، ويوم انتقام لإلهنا، لأعزّي جميع النائحين، لأفّرّج نائحي صهيون". ثمّ يوسّع الكاتب قائمته في تركيبة ثلاثية تصف الخلاص بعد المحنة.

"لأمنّهم التاج بدل الرماد، وزيت الفرح بدل النوح، وحلّة التسييح بدل روح الإعياء، فيدعون أشجار سنديان البرّ، وأغراساً للربّ يتمجّد بها". هذا هو الاسم الجديد الذي أُعطي لهم.

والجزء الأخير من القسم الثاني يدخل ثلاث موجات حول كلام الربّ المركزي: "لأنّي أنا الربّ" بين "هم" و"أنتم".

٢. بنية تبنّي هذا النصّ من قبل يسوع، وهو "ممتلئ بقوّة الروح القدس"، عندما "جاء إلى الناصرة حيث نشأ" (لو ٩: ١٤-٢١). ويمكننا أن نسردها بكاملها كتركيبة محوريّة ونقابلها مع نصّ أشعيا (ف ٦١)، ونلمس ما التطوّر فيها من حيث "بشرى الخلاص".

"دخل المجمع وقام ليقرأ، فدفع إليه سفر النبيّ أشعيا، ففتح السفر فوجد المكان

المكتوب فيه: 'روح الربِّ عليّ لأنّه مسحني لأبشّر الفقراء، وأرسلني لأعلن للمأسورين الحرّيّة، وللعُميان عودة البصر إليهم (مركز الثقل)، وأُعطي الحرّيّة للمظلومين، وأعلن سنّة رضى عند الربِّ'، ثمّ طوى السّفْر، فأعادَه إلى الخادم وجلس.

أهل المجمع كانت عيونهم كلّهم شاخصّة إليه، فأخذ يقول: "اليوم تمّت هذه الكلمات التي تلوّتها على مسامعكم".

الجديد في نصّ لوقا: إعادة الحياة إلى النبوءة بلسان يسوع، وتشديده على الحرّيّة، وعلى الأخصّ عودة البصر للعُميان، وإهماله "يوم انتقام لإلّهنّا" في أشعيا.

والأهمّ من كلّ ذلك تأوينه لهذا النصّ، وتطبيقه على حياة يسوع ورسالته، رسالة الخلاص: "اليوم تمّت هذه الكلمات التي تلوّتها على مسامعكم"، يقول الربّ.

٣. دعوات تأسيسيّة ومقاربات لغويّة متكرّرة

دعوة أشعيا التأسيسيّة (٦: ١-٨) هي الشرارة. منها انطلق سفر أشعيا وفتح الكنز. ثمّ تتكرّر الدعوات بين أناشيد عبد يهوه (ف ٤٠-٥٥) وبين دعوة مشيح الربّ ف ٦١، ومن ثمّ استساغته في لوقا ٤ بعد أن قرأ يسوع المقطع ثمّ أعلن عن تمامه في شخصه.

وبين هذه الدعوات تقارب بالصيغة اللغويّة لمهمّة المرسل. وهي تكرار اللام في بدء كلّ مصدرٍ يشير إلى مهمّة من مهامّه. يقول مشيح الربّ: أرسلني "الأبشّر"، أي لحمل أخبار سارّة هي بشرى الإنجيل، "الإعلان الحرّيّة"، "الإعلان سنة الربّ"، "لتعزية النائحين"، "لأمنحهم...، وهذه المهمّات تجد إثباتاً لها في ذكر الربّ في البداية والنهاية" (٦١: ١، ١١).

ثالثاً، واقع مهمّة الرسول في الزمان والمكان

يصف الفصل ٦٠ مجدّد صهيون العتيّدة. وفي أوائل آيات ف ٦١ يكشف المحرّز عن ذاته وعن غنى الخلاص الذي يحمله؛ فمن هو هذا الرسول المخلّص؟ يُكرّر أكثر المفسّرين أنّه هو النبيّ الكاتب. ولكن هناك افتراض آخر أنّه صورة مسبقة عن المسيح، كما فسّره يسوع في مجمع الناصرة (لو ٤)، لأنّ الذي يعلن عن ذاته، يقول البعض، ليس فقط «الإنجيليّ» الذي يحمل بشرى الخلاص بل هو المخلّص بالذات (آ ٣). هو

الذي يحقّق مستقبلاً لصهيون كما وعد في الفصل السابق. فالمرسل الإلهي، كما وصفه الفصلان ٤٢ و ٥٣، قد امتلأ من الروح القدس. وتُشير مسحتهُ إلى ثلاث مهام: إنّه ليس فقط ملكاً وكاهناً، بل هو أيضاً نبيّ ومشيح الربّ.

أ. والبشرى هي إنجيل يسوع في العهد الجديد الذي كرز به طيلة حياته، ورسالته تتوجّه على الأخصّ إلى المساكين الذين في خزيمهم واكتئابهم، والذين على الأخصّ يفتقرون إلى الربّ، وينتظرون خلاصه.

وهذا الخلاص يُختصر بالحرّيّة في إعلان سنة الرضى، أي اليوبيل، وهو طقسٌ تقليديّ في إسرائيل فرضته الشريعة في سفر الخروج، وتثنية الاشتراع، واللاويين. وقد دعاه حزقيال النبيّ سنة الحرّيّة (٤٦-٤٧). إنّه عهد نعمة وعود في الفصلين ٦١ و ٦٢، يليه يوم نقمة ودينونة (ف ٦٣). واليوبيل انعقادٌ وفرصة انطلاقٍ وتجديدٍ للتحرير من الظلم والبلوغ إلى المساواة والإخاء.

وبُشرى الخلاص تُصوّرُها رموز عدّة: فرح العيد (التاج) بدل الاكتئاب والحداد (الرماد)، والعطر (زيت الفرّح) الذي كان يُدهن به رأس المدعوّ إلى وليمة (مز ٢٣: ٥؛ ٤٥: ٨؛ لو ٧: ١٦). بدل فقدان الأمل (النوح)، ولباس الفرّح والنشوة والإنشاد (حلّة التسيّح) بدل الانحطاط والسويداء (الإعياء) وتغيير الاسم: فالمختارون يشبهون سديانة البرّ والقداسة لأنّهم زرع مقدّس (٦٠: ٢١)، و"جذر" يتجدّد (٦: ١٣). وهم يُمجّدون الله الذي غرسهم (٣٤: ٣-٤؛ ٦٠: ٢١).

ب. تحقيق وعود الممسوح من الربّ (٦١: ٤-٩)

يبتدئ تحقيق هذه الوعود بعد الرجوع من المنفى (٥٤: ٣؛ ٥٨: ١٢). الوثنيّون سيساعدون الإسرائيليين في عمل الترميم، فيصبح شعب الله عائلةً كهنوتيةً بين الأمم المرتدّة أو الخادمة كرعاةٍ وحرّاث وكِرّامين. والمستقبل الموعود هو انقلابٌ على الوضع الحاليّ: إسرائيل مكرّم، بينما الأمم مستعبدة. يأكل غنى الأمم ويفتخر بمجده. يرث في أرضه ميراثاً مضاعفاً بإعادة ما خسره عند النفي وإضافة غنى الأمم. هذه الأمم تعطي جزيّةً للمالكين أو هبةً بمثابة العطاء للكهنة. وهذا الفرّح بالغنى المضاعف يرافق العائدين من المنفى الذين فداهم الربّ (٣٥: ١٠).

وأهمُّ وعدِ يثبته الربُّ بذاته عندما يظهر في وسط النصِّ مؤكِّداً على صدق وعوده: "لأنِّي أنا الربُّ محبُّ الحقِّ"، أُميِّز الدينونة للظلم الذي لحق بالشعب وبين المكافأة للمظلومين. ولكن، أبعد وأعمق من الحقِّ وميزانه، فالربُّ يعدُّ بالمحبَّة والرحمة التي تفوق الحقِّ بأضعاف. إنَّه يُعاهد شعبه عهداً أبدياً. يُجدِّد وعده وعهده لهم منذ البداية (تك ١١: ٢-٣)، لأنَّهم من الذين باركهم مع ذريَّته (أش ٦٥: ٢٣).

ت. هذا الشعب المُفتدى يُعبِّر عن شكرانه للخلاص المؤكَّد

يُقدِّم المُفتدُون الشكران والتسبيح كما العذراء مريم في نشيدها: "تُعظِّم نفسي الربُّ، وتبتهج نفسي بالله مخلصي" (لو ١: ٤٦-٤٧)؛ فالخلاص والبرِّ هما عطاء الربِّ الحيِّ المجاني لشعبه. "هذا ميراث عبيد الربِّ، وبرُّهم منِّي، يقول الربُّ" (١٧: ٥٤). بهما يلتحف الشعب ويتزيَّن كما بثياب عيد. هذا الشعب أشبه "بالجمهور الكبير" في رؤيا يوحنا، الذين هم "من كلِّ أُمَّةٍ وقبيلةٍ وشعبٍ ولسان"، وهم "يلبسون ثياباً بيضاء، ويحملون بأيديهم أغصان النخل"، لأنَّهم شهداء قد انتصروا على الموت. "إنَّهم غسلوا ثيابهم وجعلوها بيضاء بدم الحَمَل" (رؤ ٧: ٩، ١٤). إنَّهم "يلبسون ثياب العرس" (مت ٢٢: ١١).

في هذا الشكران والتسبيح، العرس قائم على الدوام؛ "فالعريس" يلبس التاج "كعصاية غار" أو "إكليل العرس"، الذي كان يلبسه وقت الاحتفال بالعرس، وهو كان يدوم أيَّاماً (تش ٣: ١١). "والعروس" تزَيَّنت "وأعطيتُ أن تلبس الكتَّان الأبيض الناصع، والكتَّان هو أعمال القديسين الصالحة" (رؤ ١٩: ٨).

فللروح والعروس، أُعطيت الكلمة، في ختام رؤيا يوحنا، بعد أن أُغلق الكتاب: "وأُنذر كلُّ مَنْ يزيد أو يحذف منه شيئاً"، يقول الربُّ (رؤ ٢٢: ١٨). في العرس القائم، مافتئى الروح والعروس يقولان دون هوادة: "تعال"، ومجيء الربِّ رهن قولهما. به يكتمل إنجيل الخلاص.

هذه الكلمة غرسها من "السيد الربُّ"، فأينعت بخصب نباتها ومزروعاتها كالأرض السخِّيَّة بعطائها. كذلك السيد الربُّ "ينبت البرِّ" والنبت، حسب أشعيا، هو أشبه

بالمملك المشيحي. هذا ما ردّده النبي مرّات عدّة (٤: ٢؛ ٦: ١٣؛ ١١: ١). وفي زك ٣: ٨ تصبح كلمة "نبت" لقبًا مشيحيًا. وكذلك "ثمرة الأرض"، فهي "النبت البار" (إر ٢٢: ٥).

ونشيد الشكران والتسبيح، في هذه الآية الأخيرة، يلمح أيضًا إلى نموّ الشعب الجديد بالإيمان والعدل كما تنمو النبتة في الأرض الخصبة. وهذا النموّ الروحيّ هو الأهمّ. تسمع أناشيد الشعوب البعيدة، وتُشيد بأمانة هذا الشعب وحبّ الربّ له ورحمته تجاه أخطائه. هذه البشري السارة التي اختبرها مشيح الربّ، فنقلها إلى تلاميذه داعيًا إيّاهم إلى الثقة والرجاء والفرح والثبات في عرس دائم في العلاقة مع الربّ. هذا العرس وحده يُغيّر الحياة والمحيط، ويُنميها: "كالنبت" و"الفرخ" المقدّس دون هوادة.

ختامًا، ماذا يمكننا أن نستخلص من هذا التأمل ليومنا ولغدنا؟

الاستنتاجات كثيرة نخصرها ببعض المحطات السريعة.

إنّ دعوة مشيح الربّ هي دعوتنا بمسح الروح والإرسال إلى مَنْ هم بحاجة إلى الشفاء والحريّة والتعزية والفرح. هذه هي التطويبات الإنجيليّة مجسّمة. ولكن، هذه التطويبات تنمو فينا أولاً، تُحوّلنا في علاقة حميمة مع الربّ وتدفعنا للخدمة الرسوليّة، خدمة المحبّة: "طوبى للجوع والعطاش إلى البرّ" (مت ٥: ٦).

قراءة الفصل ٦١ من سفر أشعيا هي كمنارة تقود إلى طريق لا تزال أمامنا. كلماته النبويّة تتوجّه إلى إنسان عصرنا الغارق في انقساماته وصراعاته، على الأخصّ في شرقنا الأوسط؛ فنحن نمرّ في أزمة ليست فقط اجتماعيّة وسياسيّة بل روحيّة حقيقية. ولكنّ الأزمة مفترق (Krisis)، يتوقّف علينا فرديًا وجماعيًا أن نسعى لتخطّيها بنعمة الروح القدس وفعاليّته؛ فالنبيّ أشعيا يصف لنا ظلامه شعب في المنفى وظلمه. إنّه يتحوّل إلى وادٍ مليءٍ بالعظام اليابسة: "فقال السيّد الربّ: "تعال أيّها الروح، من الرياح الأربع وهبّ في هواء الموتى فيحيون" (حز ٣٧)؛ فمن هذه الأعماق سيقوم شعبٌ جديدٌ بفعل الإيمان والرجاء والسعي. أليست هذه القصة قصّتنا؟ المهمّ أن نضع يدينا بيد الآخرين، فنحوّل "الرماد" إلى "تاج". هذا ما تدعوننا إليه الآيتان ٣ و ٤، فلنا في بلد "الرسالة" حظّ

مسكونيَّ خارق العادة، تنبعث منه خليقةٌ جديدةٌ تعطينا اسمًا جديدًا (تك ٢ : ١٩) وتستعيد مكانها، في جنَّة البرّ. عندئذٍ يرى السالكون في الظلام نورًا عظيمًا؛ فما لنا إلاّ أن نُردّد مع أشعيا النبيّ: "ليتك تشقّ السماوات وتنزل!"؛ ومع "الروح والعروس" في الرؤيا، نصرخ: "تعال أيّها الربّ يسوع" (رؤ ٢٢ : ٢٠).

المسيح بَشَّر بسنة الرضى جامعاً بين العهدين القديم والجديد. إنّها من "اليوم"، وكلّ يوم، كلمةٌ وعمل. إنّها بُشِّرَى سارّة تتوجّه إلى "المساكين" والفقراء، وسعيّ لتحرير كلّ مظلوم وأسير، وتوقُّ بالتالي إلى حياةٍ جديدة. وسنة الرضى هي سعيّ إلى فتح عيون العميان والجهّال، وإعتاقٍ للمسجونين. سنة الرضى أهلٌّ لأن نصارع من أجل إحلالها؛ فهذا الصراع كما تبناه يسوع هو مسيرة أفرحٍ متتالية: "أليس هذا هو كلام النعمة الخارج من فمه؟" (لو ٤ : ٢٢).

Bibliographie

كُتِب الأنبياء، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨.

SKA, J.-L. « Sincronia: l'analisi narrativa », *Metodologia dell'Antico Testamento* (a cura di H. SIMIAN-YOFRE) (Studi biblici 25 ; Bologna 1994).

FEUILLET, A., *Recherche de Science Religieuses : Le messianisme du livre d'Isaïe*, 1949.

ORIGÈNE, *Le Serviteur, figure individuelle ou collective ? Contre Celse*, I, 55, Cerf, Coll., « Sources chrétiennes », no 132, pp. 224-227 : traduction de Marcel BORRET.

JEAN CHRYSOSTOME, *Interprétation allégorique de la vigne. Commentaire sur Isaïe*, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », no 304.

THÉODORET DE CYR, *Sois illuminée Jérusalem ! Et Isaïe annonce avec clarté le Salut*, Commentaire sur Isaïe, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », no 276.

Le Monde de la Bible : no 49, 1987, « Isaïe face aux invasions assyriennes » ; no 131, « Prophètes et vision du futur », 2000.

JANTHIAL, Dominique, *L'oracle de Nathan et l'unité du livre d'Isaïe*, Berlin, De Gruyter, BZAW 343, 2004.

PELLETIER, Anne-Marie, « Le livre d'Isaïe et le temps de l'histoire », *Nouvelle Revue Théologique* 112, 1990, p. 30-34.

RENNAUD, Bernard, *Nouvelle ou éternelle Alliance ? Le message des prophètes*, Paris, Cerf, « Lectio Divina » 189, 2002.

VERMEYLEN Jacques, *The Book of Isaïe*, Louven University, 1989.

BEAUCHAMP Paul, *L'un et l'autre testament*, Essai de lecture, Paris Seuil, 1977.

أش ٦٢: ١-٥

"وكفرح العريس بالعروس يفرح بك إلهك"

الأب ريمون الهاشم

المقدمة

سنحاول من خلال دراستنا للنصّ أش ٦٢: ١-٥ إيجاد السبل المناسبة لاستخراج المعاني اللاهوتية التي استعان بها النبيّ أشعيا الثالث من أجل التوجه إلى شعب شعر نفسه متروكاً من الله خلال فترة من الفترات التي أوهم نفسه فيها بأنّه نال الخلاص واسترجع مكانته بالنسبة لله وإلى الأمم المحيطة به.

أما التصميم الذي سنتبعه فهو يتضمّن النقاط التالية: ١- الإطار التاريخي الذي كتب فيه أشعيا والمراحل التي مرّ فيها الكتاب ليصبح ثلاثة أجزاء، ٢- النصّ في سياقه الأدبي واللاهوتي، ٣- النصّ في إطاره القريب، ٤- تقسيم النصّ وتحديده، ٥- شرح النصّ، الخاتمة.

الإطار التاريخي

اسم أشعيا في اللغة العبرية يعني الربّ يخلّص. يلخص اسم أشعيا وحده محتويات الكتاب، لذلك فهو بمثابة عنوان له. وبما أنّ الخلاص المُعطى من الله لا يُعبّر دائماً عن مُحتوى رغبات البشر، لذلك فرسالة هذا الكتاب هي دائماً مثيرة للدهشة.

ويتمّ تنظيم الفصول الـ ٦٦ في ثلاثة أقسام رئيسية، الموافقة لثلاث فترات مختلفة من تاريخ شعب الله.

الجزء الأوّل (ف ١-٣٩) يشير إلى الناس وأحداث السنوات ٧٤٠-٧٠٠ ق. م. أصبح أشعيا حامل الكلمة ومتحدّثاً باسم الله في أورشليم في فترة خطيرة ومليئة بالتوتر الإقليمي: مصر قوّة عظمى في الجنوب، تعاني من اضمحلال التأم، بينما في الشمال

القوى الآشورية أصبحت تهدد بوجودها على نحو متزايد.

سنة ٧٣٤ ق. م، كان يملك آحاز على أورشليم، وكانت ممالك سوريا وإفرائيم (شمال إسرائيل) تتآمر ضدّ يهوذا لإجباره على الانضمام إليهم ضدّ التهديد الآشوري، فكانت الحرب السورية-الإفرائيمية.

٧٢٢-٧٢١: نهاية المملكة الشمالية، وعاصمتها السامرة تؤخذ من قبل الآشوريين في حين تمّ ترحيل السكّان.

٧٠١: في عهد حزقيا حاصر الآشوريون أورشليم وشرذموا مملكة يهوذا.

خلال هذه الفترة يظهر أشعيا كبطل لا هوادة فيه من قبل الله، الذي هو دائماً رسالة ضدّ التيار الجارف.

الجزء الثاني (ف ٤٠-٥٥) هو كتاب المواساة لإسرائيل الذي كُتب في سياق تاريخي مختلف، والذي فيه حلّ البابليّون، محلّ الآشوريين كقوة مهيمنة في المنطقة، إذ احتلّوا أورشليم في سنة ٥٨٧ ق. م. ورخلوا سكّانها. ولقد تساءل المنفيّون بعد ذلك قائلين: كيف يمكن أن يكون ذلك الخراب للمدينة المقدّسة؟ هل كان هذا انتصاراً للالهة البابليّة على إله إسرائيل؟

الجزء الثالث (ف ٥٦-٦٦) يشير إلى فترة ما بعد العودة من المنفى. في سنة ٥٣٨ ق. م، وقع الملك الفارسيّ قورش مرسومًا يسمح للمنفين بالعودة إلى بلادهم وإعادة بناء الهيكل. عند الوصول، سوف يجد المنفيّون، الذين اختاروا طريق العودة، أنفسهم أمام حياة بائسة وصعبة في مدينة مدمّرة، تمّ الاستيلاء عليها من قبل أولئك الذين بقوا فيها ولم يُسبوا؛ لقد انخفض عدد الناس المؤمنين إلى اللاشيء تقريبًا، وحالتهم الماديّة غير مستقرّة، والعدالة الاجتماعيّة مفقودة، وانتشر الظلم وروح الهيمنة من قبل القويّ، وأحيوا الممارسات الوثنيّة، وما إلى ذلك. أمّا النبيّ فقد أعلن نفسه في هذه المرحلة، كمرسل من قبل روح الربّ، "روح الربّ أرسلني لأبشّر الفقراء ورعاية..."، من أجل تعزية العائدين وخلق الرجاء فيهم ودفعهم إلى الصلاة (ف ٦١).

مهما كانت الفصول ٤٠-٦٦ في غاية الأهميّة فهي ليست الجزء الوحيد الذي كُتب بعد وقت أشعيا. إذا ما نظرنا عن كثب إلى كتاب أشعيا، فإننا نجد أنّ الفصول ٣٦-٣٩، هي تكرار، بالرغم من وجود اختلافات مهمّة، للنصّ التاريخي الموجود في كتاب الملوك (٢ مل ١٨: ١٣ - ٢٠: ١٩). والفصول ٣٤-٣٥ تحمل في طياتها أخبارًا عن المنفى، لذلك فهي تتقارب من أشعيا الثاني. وأخيرًا، هناك مجموعة تتألف من الفصول ٢٤-٢٧، المعروفة باسم "الفصول النهيويّة عند أشعيا"، وهي بعيدة جدًّا عن عقلية الناس الذين عاشوا في القرن الثامن قبل الميلاد. أخيرًا، وحتى ضمن النصوص العائدة إلى النبيّ نفسه (١-١٢؛ ١٣-٢٣؛ ٢٨-٣٣)، فإننا نجد فيها العديد من الأمور التي تعود إلى القرون اللاحقة لوجوده، كما يقول المفسّرين.

٢- النصّ في سياقه الأدبيّ واللاهوتيّ

الترميم الصعب وولادة الفكر النهيويّ (القرن الخامس)

تمت كتابة الجزء الثالث من أشعيا في أورشليم. السياق التاريخي له يختلف عن أشعيا الثاني، بحيث أنّ المنفيين يناضلون من أجل بناء أورشليم واستعادة مجدها، ويشعرون بأنهم يعانون من تجربة فاشلة. وفي هذا السياق، تترسخ النبوءة، وهذا ما سيؤدّي إلى تغيير في الأمل والرجاء عند المسيبيين اللذين أعرب عنهما أشعيا الثالث في الكتيّب الثالث.

من المهمّ تحديد الجزء الثالث من الكتاب في سياقه التاريخي، الذي هو، مرّة أخرى، مؤلم: "...نحن نتظر الحكم، ولا شيء!... الخلاص لا يزال بعيدًا عنّا...، تأوه فقط... خطايانا تشهد ضدنا... ونحن نعترف بخطايانا... (أش ٥٩: ٨-٩).

٢-١ سياق النبوءة

واحدة من الصعوبات في تفسير الكتاب هو أنّ المؤلّف لم يتمم تحديد حالته أو دعوته، كما فعل الأنبياء الذين سبقوه (إرميا، هوشع، وحتى أشعيا ونفسه). إنّ خبر دعوته يظهر في أش ٦١ الذي يتحدّث عن الرسالة التي وردت من الله: "روح الربّ علي... (أش ٦١: ١-٥). يظهر سياق النبوءة في هذه الآيات، إذ ينبغي إعادة بناء أورشليم. أمّا

الصعوبة التي يواجهون فتتأتى من كون المنفيين العائدين من بابل يواجهون عدم استقرار في وضعهم؛ لم يكن لديهم من الوسائل الكافية لتحقيق مشروع الترميم خاصتهم. إن اللوائح التي قدمها عزرا تُظهر أهميّة الأسر الكهنوتية في هذا الشعب العائد من المنفى.

اصطدم المنفيون الواعين لكرامتهم كأبناء للوعد، بوجود سكان حافظوا على وجودهم في أرضهم خلال وقت الترحيل، وتزعزعت فيهم الثوابت الأخلاقية والدينية والعرقية. وهذا ما سوف يخلق رابطاً مع الصعوبات السابقة التي عانى منها الأنبياء في ترسيخ الإيمان بالإله الواحد مع وجود الشعوب الكنعانية المحيطة باليهود والمنغمسة بروح الوثنية وانعدام العدالة الاجتماعية.

ولا ننسى أيضاً أنّ هناك جزءاً ثالثاً من السكّان، وهم الغرباء غير اليهود؛ سواء كانوا من ممثلي الإدارة الفارسية أو من السكّان الذين قدموا إلى أورشليم بواسطة الآشوريين - لأنّ الإمبراطوريات العظيمة كانت تنقل الناس إلى أماكن أخرى لتوطيد سلطنتهم عليهم كونهم اقتلعوا من جذورهم وصاروا من دون وطن.

وأخيراً، هناك اليهود في الشتات الذين هم مدعوون دائماً للعودة إلى أورشليم.

ففي هذا السياق كان النبي يقوم برسالته ويدعو الناس إلى الارتداد والعزاء؛ إنّ يهدّد الناس ويدعوهم إلى الإخلاص للشرعة (أش ٦٦: ١٠-١٤).

٢-٢ الدعوة إلى الارتداد

تصطدم دعوة النبي للشعب إلى الارتداد للتوبة عن السبل الملتوية، بنوع من التحدي الذي ينبغي التغلب عليه، ولديها جوانب عدّة:

١. التأخير بالخلاص أصاب الأسر العائدة من المنفى بالصدمة وأخاف الآخرين.

٢. عبادة الأصنام هي مصدر الفساد الأخلاقي.

٣. الإخوة ليسوا موخدين ومشاجرتهم دائمة.

٤. الغرباء يحتقرون اليهود.

إنَّ النبيّ، بدعوته للشعب إلى التوبة، يربط هذه الصعوبات الأربعة، المذكورة أعلاه، ببعضها البعض ويعتبرها مشكلة واحدة لا تتجزأ؛ فيجب أن يكون هناك ارتداد لتتم العودة من المنفى وتكتمل. هذا هو معنى الكلمات الأولى من الكتاب" (أش ٥٦ : ١-٨).

إنَّ رسالة النبيّ أشعيا، التي يدعو فيها الشعب إلى العودة عن الخطيئة، تتضمن تنوعاً كبيراً، وهي تشكّل الخطوة الأولى نحو الخلاص؛ فالسلام مرهون بأعمال التوبة والسلوك في احترام سبل الشريعة (أش ٥٨ : ١ - ٥٩ : ٣).

٢-٣ لاهوت أشعيا الثالث

إنَّ وجه الله الذي يظهر في هذه الدعوة إلى العودة عن الخطيئة هو متجانس جداً مع ما قيل من قبل أسلاف أشعيا الثالث، مع بعض الفروق الدقيقة.

١. الله لا يقارن. إنّه يتعارض مع الآلهة الكاذبة، وهو الله القدّوس.

٢. وخلافاً لأشعيا الثاني، لا يصرّ أشعيا الثالث هنا على حقيقة أنّ الله هو الأبديّ والخالق.

٣. النبيّ هنا يصر على شموليّة الله؛ فهو إله كلّ الشعوب.

٤. وخلافاً لأشعيا الثاني، فالنبيّ لم يصرّ على حقيقة أنّ الله اختار إسرائيل وهو حامله. وبالمثل، يختفي التنبّه إلى قدرة الله على التنبؤ بالخلاص.

٥. نقطة جديدة تظهر لتربط أشعيا الثالث بالأول، وهي إلزامية وجود العدالة. يربط هذا الموضوع اللاهوتيّ بمفهوم الحكم الذي سيصبح شموليّاً وحاسماً ونهائيّاً.

٦. وسط هذا اللوم وهذه التهديدات، يُدخل النبيّ موضوع الله الذي يحبّ؛ فالتعبير التي تشير إلى موضوع "صورة الله" المترجمة بالأب الحنون والامّ الحنون، لا تنقص أبداً عند النبيّ.

٧. الله هو المخلّص وسوف يردّ المجد لأورشليم (أش ٥٩ : ٢١ - ٦٠ : ٧).

٢-٤ مجد أورشليم

واحدة من خصائص أشعيا الثالث هي مقدّمته لمفهوم مجد أورشليم. مدينة أورشليم ستصبح نقطة ارتكاز العالم. ستكون الجماعة المشعّة لجميع المفتدين. سوف تستقبل كلّ المفتدين من الأمم، وستكون إشعاعًا لمجد الله. ستأخذ أورشليم بعدًا جديدًا لتمتلك القدرة، وتكون صورة عن العالم النهيويّ (أش ٦٠ : ١٠-١١؛ وأش ٦١ : ١٠-١١؛ وأش ٦٢ : ١-٥ و ١٠-١٢).

٢-٥ الخلق الجديد

إذا كان أشعيا الثاني طوّر فكرة جديدة، فهي الخلق بواسطة الكلمة الكليّة القدرة؛ فلقد أدخل أشعيا الثالث بعدًا جديدًا، ألا وهو الخلق الجديد. لم يعد الموضوع محصورًا بعودة بني إسرائيل وإعادة بنائها فقد توسّع ليشمل عالمًا جديدًا، بالمعنى الدقيق للكلمة (أش ٦٥ : ١٧).

٣- النصّ في إطاره القريب

الحصول على الخلاص المرتجى.

إنّ الصورة الثالثة لمجد صهيون تميّز عن الصور السابقة لها بما يلي: النبيّ يؤكّد الحاجة إلى شفاعة المؤمنين لاستعادة صهيون. هكذا وبعد أن وصف في الفصل ٦٠، خلاص صهيون، وأظهر في الفصل ٦١ شخص المخلّص؛ فقد أشار في الفصل ٦٢، إلى الوسائل التي ستساعد على تسريع هذا العمل؛ ينتظر الله، لإنجاز هذا العمل الخلاصي، أن تُرفع صلوات المؤمنين مطالبة به؛ ففي آ ٦٣ : ٧ - ٦٤ : ١٢. سوف نسمع نداء النبيّ أشعيا الذي يرجو به المؤمنين ليعودوا إلى رفع الصلوات بطلب من الله نفسه.

٤- تقسيم النصّ وتحديدّه

ينتمي أش ٦٢ : ١-٥ إلى الجزء الثالث من كتاب أشعيا وهو يقسم إلى قسمين لأنّه يحتوي على مقدّمتين تطغي عليهما حالة النفي وهما آ ١ و ٤ : " لأجل صهيون لا أصمّ، ولأجل أورشليم لا أهدأ، و " لا يُقال (لك) بعدُ متروكة، ولأرضك لا يُقال بعدُ قفر؛ فالنبيّ في القسم الأوّل لن يصمت ولن يهدأ حتّى تتغيّر حالة أورشليم

التي سترتدّ وعلى أثر ارتدادها ستخلص وتصيح شهادة للأمم وللملوك (١-٣)، أمّا في القسم الثاني فالربّ سيفرح بأورشليم فرحة الزوج بزوجه لأنّها ستصبح مسكونة من قبل أبنائها، ولن تعود لا متروكة ولا قفر (٤-٥). ويبدو لنا التوازي بين الآيات واضحًا من خلال التوزيع البلاغيّ لها:

الاجل صهيون لا أصمت، ولأجل أورشليم لا أهدأ حتّى

(أ) يخرج كالإشعاع برّها (البرّ هو الخطوة الأساسية نحو الخلاص)

(ب) وخلاصها كمصباح يتقدّ

(أ') أويرون أمم برك (وحقيقة البرّ تظهر في الشهادة)

(ب') وكلّ ملوك مجدك (تأخذ مجدها عندما يتمّ خلاصها)

(أ'') ويُدعى لك اسم جديد (الاسم الجديد يشير إلى الخلق الجديد)

(ب'') الذي فم يهوه يعين (ه) (الربّ يعين الاسم كونه يملك عليها)

(أ'') وتكونين إكليل فخر بيد يهوه (تُظهر صورة الربّ)

(ب'') وعمامة ملكية في كفّ الهك (مكتوب اسمك في الملكوت)

٤ لا يُقال (لك) بعد متروكة ولأرضك لا يُقال بعد قفر

(أ) لأنّ لك يدعى "سرّني فيها"

(ب) ولأرضك "متروجة"

(أ') لأنّ "سرّ يهوه فيك"

(ب') وأرضك تُزوّج

(أ'') لأنّ يتزوّج شابّ بتولّة

(ب'') يتزوّجون (ك) بنوك

(أ'') وابتهاج عريس على عروس

يبتهج علي (ك) الهك.

٥- شرح النصّ

لم يفتقر أشعيا النبيّ الجرأة في عبارتين استعان بهما، في هذه الآيات القليلة العدد؛ فقد استعمل كلمة " (رغبتني) سرّني فيها و (رغب... فيك) سرّ يهوه فيك" (٤٦) (بالمعنى المقصود في رغبة ملؤها الحب) لترجمة مشاعر الله نحو شعبه. لقد تُرجمت، في بعض الكتب، عبارة "سرّني فيها" بـ "المفضلة" فأنت بمعناها ضعيفة للغاية لذلك ينبغي ترجمة ٤٦ على الشكل التالي: لا يُقال (لك) بعدُ متروكةٌ ولأرضك لا يُقالُ بعدُ قفراً لأنّ لك يُدعى "رغبتني فيها" ولأرضك "متزوّجة" لأنّ رغب يهوه فيك وأرضك تزوّج. لأن ما سمعناه هنا من عبارات، هو فعلياً إعلاناً للحب الحقيقيّ! والخطيب لن يقول أكثر من ذلك لحبيته:

"ستكونين المفضّلة، زوجتي..."

ستكونين جميلة مثل التاج، ومثل إكليل الذهب في يديّ...

ستكونين فرحي..."

ولأجل هذا البيان، لاحظنا جمال اللغة، والشعر الذي ينبثق من هذا النصّ. أضف إلى ذلك تناغم الجمل المتوازية، التي تحمل سمات المزامير:

الأجل صهيون لا أصمت، ولأجل أورشليم لا أهدأ حتى

يخرُج كالإشعاع برّها (البرّ هو الخطوة الأساسية نحو الخلاص)

وخلاضها كمصباح يتقدّ

٢ ويرون أمم برّك (وحقيقة البرّ تظهر في الشهادة)

وكلّ ملوك مجدك (تأخذ مجدها عندما يتمّ خلاصها)

ويُدعى لك اسم جديد (الاسم الجديد يشير إلى الخلق الجديد)

الذي فم يهوه يعين (٥) (الربّ يعين الاسم كونه يملك عليها)

٣ وتكونين إكليل فخر بيد يهوه (تُظهر صورة الربّ)

وعمامة ملكية في كفّ إلهك (مكتوب اسمك في الملكوت)

في الواقع، لقد توصل النبي أشعيا منذ خمسة قرون قبل ميلاد المسيح، إلى التعبير بهذه الاسلوب الأدبي الجميل، باعتبار أن هذا النص هو حقاً "قصيدة حب الله". ولا يُعتبر النبي أشعيا الأوّل بامتلاكه لهذه الجراءة.

صحيح أنه، في بداية الوحي الخاصّ بالكتاب المقدّس، لم تُستخدم النصوص الأولى من العهد القديم أيّ من هذه اللغة، ولكن بالرغم من ذلك، فإذا كان الله يحبّ البشر مثل هذا الحب، فمنذ البدء أحبّه، ولكنّ الإنسانيّة لم تكن بعدُ مستعدّة للاستماع. إنّ الكشف عن الله كعريس (آ ٤-٥) بإيحاء من روحه يُشبه الإيحاء الذي كشف عن الخالق كالله الأب والذي لم يكن بالإمكان الإعلان عنه إلاّ بعد قرون عديدة من التاريخ البيبليّ؛ فلو استعملت هذه التعابير في بداية قيام العهد بين الله وشعبه، لكان مفهومها غامض جداً. إنّ الشعوب الأخرى التي كانت تعتنق الوثنيّة صوّرت الآلهة في صورة البشر المتجسّدة في تاريخ أسرههم وتقاليدها، لذلك، وفي خطوة هي الأولى من الوحي الإلهي، كان من الضروريّ اكتشاف الله بصورة مغايرة لتخيّلات البشر والدخول في عهده.

هو شع النبيّ، في القرن الثامن قبل الميلاد، هو أوّل من قارن بين شعب إسرائيل والزوجة؛ فقد شبّهه عدم أمانة الشعب لله، أي الوقوع بعبادة الأوثان، بالزنى. وتابع بتلك المقارنة من بعده الانبياء إرميا، حزقيال، أشعيا، أشعيا الثاني والثالث (الذي نقرأه اليوم) الذين طوّروا موضوع الزواج بين الله وشعبه، إذ نجد في كتاباتهم كلّ المفردات الخاصّة بالخطبة والزواج: الكلمات الحنونة، وفتان الزفاف، تاج العروس، والإخلاص، وأيضاً الغيرة والزنا وعودة العروسين إلى بعضهما البعض. وهنا بعض الاقتباسات، على سبيل المثال في هو ٢: ١٨:

"وأبرم في ذلك اليوم من أجلك عهداً مع وحش البريّة وطيور السماء وزواحف الأرض

وأحطم القوسّ والسيّف، وأبطل الحرب من الأرض، وأجعلك تنامين مطمئنّة

^٩ وأخطبك لنفسي إلى الأبد، أخطبك بالعدل والحق والإحسان والمراحم.

^{١٠} أخطبك لنفسي بالأمانة فتعريفين الرب.

^{١١} في ذلك اليوم أستجيب لشعبي إسرائيل، وأعمر أرضهم بالمطر، فتثمر.

وفي أشعيا الثاني ٥٤:

^٥ لأن صانعك هو بعلك، والرب القدير اسمه، وفاديك هو قدوس إسرائيل الذي يدعى إله كل الأرض.

^٦ قد دعاك الرب كزوجة مهجورة مكروبة الروح، كزوجة عهد الصبا المنبوذة، يقول الرب.

^٧ لقد هجرتك لحظة، ولكني بمراحم كثيرة أجمعك.

^٨ في لحظة غضب جامح حجب وجهي عنك، ولكني بحب أبدي أرحمك، يقول الرب فاديك.

أما النص الأكثر إعجاباً حول هذا الموضوع، فإنه، من الواضح، سفر نشيد الأناشيد: يبدو وكأنه حوار حب طويل، يتألف من سبعة قصائد؛ ولكي نكون صادقين، فإن النص لا يحدد هوية أي من العاشقين، ولكن اليهود اعتبروا هذه القصائد مثلاً ليفهموا محبة الله للبشرية. والدليل على ذلك هو قراءتهم لها، خاصة، خلال الاحتفال بالفصح، الذي هو لهم العيد العظيم لعهد الله مع شعبه.

فلنعد إلى نصنا اليوم، ونلاحظ بأن واحدة من "التسلية" المفضلة، على ما يبدو، عند الحبيب، هي إعطاء أسماء جديدة لحبيبه. ونحن نعرف مدى أهمية الاسم في العلاقات الإنسانية، فالشيء أو الإنسان الذي أجهل اسمه ولا أقدر على تسميته يُعتبر غير موجود بالنسبة لي؛ إذا ما عرف الشخص سابقاً، فأنا حتماً أكون قادرًا على تسميته، وإذا ما تعمقت علاقتي به، سوف أجد نفسي، بلحظة من اللحظات، مدفوعاً لإعطائه اسماً جديداً، غالباً ما يكون معروفاً من قبلنا نحن الاثنين فقط. وبتعمقنا في حياة الزوجين أو العائلة نلاحظ مدى أهمية استعمال مختصرات الأسماء والألقاب؛ فبمجرد اختيار

الاسم للمولود الجديد تولد آمالاً كبيرة عند الوالدين، وبمجرد منحه كنية جديدة، بعد مضي بضعة سنوات من قبل والديه نشعر بأنه كشف عن آمال أخرى في مستقبله نتيجة الحالة التي وصل إليها والمرحلة التي قطعها، وهذا ما نسميه بالبرنامج.

إنّ الكتاب المقدّس يترجم هذه التجربة الأساسية للحياة البشريّة، حيث يأخذ الاسم أهميّة كبرى، ويوحى بسرّ الشخص، وبكيانه الداخليّ، وبدعوته، وبرسالته في كثير من الأحيان، كما هي الحال مع معاني الأسماء الكتابيّة الرئيسيّة؛ مثلاً لما بَشَّرَ الملاك بولادة يسوع وكشف عن معنى اسمه "الله يخلص" عنى بذلك أنّ هذا الطفل الذي يحمل هذا الاسم سوف يخلص البشريّة باسم الله. وأحياناً يعطي الله اسماً جديداً لشخص ما، حين يريد توكيله برسالة جديدة تبدأ مع تسميته؛ مثلاً اسم أبرام يصبح إبراهيم، وسراي يصبح سارة، ويعقوب يصبح إسرائيل، وسمعان يصبح كيفا.

إنّ الله، في هذا النصّ، هو الذي يعطي أسماء جديدة إلى أورشليم؛ "فالمنبوذة" تصبح "المفضّلة" و"الأراضي الصحراويّة" تصبح "زوجتي"؛ أحياناً كان يشعر الشعب اليهوديّ أنّه متروك من قبل الله. وقد كُتِبَ هذا الفصل من أش ٦٢ في سياق العودة من المنفى؛ فبالرغم من عودة الشعب من المنفى (بابل) سنة ٥٣٨، لم يبدأ العمل بإعادة بناء الهيكل إلّا في سنة ٥٢١ قبل الميلاد؛ ففي خلال هذه الفترة استقرّت الكتابة في الشعب، وأخذوا انطباعاً بأنّ الله أهملهم.

الخاتمة

هذا هو اليأس الذي حاول أشعيا مكافحته، بوحى من الله؛ فالربّ لم ينس شعبه ومدينته المفضّلة، وقريةً سوف يكون بحسب رغبتهم!

٤ لا يُقال (لك) بعدُ متروكة، ولأرضك لا يُقالُ بعدُ قفرٌ

لأنّ لك يُدعى "سرّني فيها"

ولأرضك "متزوجة"
لأن "سرىهوه فيك"
وأرضك تزوج
لأن يتزوج شاب بتولة
يتزوجون (ك) بنوك
وابتهاج عريس على عروس
يبتهج علي (ك) إلهك.

قراءة مسيحية في سفر أشعيا ٦٣: ١-٦ من خلال ترجوم الشريعة والأنبياء

الأخت ياره متي

دكتوراه في اللاهوت والكتاب المقدس

مقدمة

قبل البدء بعرض صلب الموضوع، أجد من الواجب التوقف عند محاذير ثلاثة، تحدّد منطلقات الدراسة والأرضية التفسيرية التي أبنى عليها بعض الفرضيات، بغية التحقق من صحتها بالأساليب والبراهين العلمية الممكنة.

— ألفتُ النظر أولاً إلى واقع نابع من المجتمع اليهودي الذي عاش فيه يسوع وتلاميذه الأوائل؛ فهم، كالشعب اليهودي الذي ينتمون إليه، يجدون في الكتب المقدسة (ما نسميه اليوم العهد القديم أو العهد الأول) غذاءً روحياً لنفوسهم، وشريعةً ملزمة لحياتهم اليومية، تعبّر عن محبة الله الواحد وأمانته لعهد مع شعبه.

ولكن من المعروف أيضاً أن استعمال اللغة العبرية تراجع جذرياً منذ الجلاء البابلي والعودة إلى أورشليم، إلى أن أصبحت الآرامية شيئاً فشيئاً اللغة المحكية في فلسطين، مع ما تحمل من لهجة خاصة في هذه الحقبة التاريخية وفي هذه البقعة من الشرق. وإذ تبقى العبرية لغة التوراة المقدسة، يتلوها الكاتب المتمرس يوم السبت في المجمع، سادت العادة أن تُترجم القراءات نحو الآرامية على مسامح المؤمنين، شفويًا ودون العودة إلى السفر المغلق والمدرج في مكانه. من هنا تبدو أهمية الترجوم، لا فقط كترجمة آرامية حرفية لنص التوراة وكتب الأنبياء، إنما خاصة كعمل ليتورجي جماعي، موجّه للتثقيف الديني، لتسهيل الشروحات واستنباط المعنى، بهدف الوصول إلى المفاهيم الإيمانية والمقاصد السلوكية الواجبة على كل يهودي يتبني السير في شريعة الرب.

هذا الطابع الليتورجي، بالإضافة إلى أسلوب النقل الشفوي الذي يميّز به الترجوم، يدفع المترجم إلى خيارات توضيحية مختلفة، تتناسب في الوقت عينه مع التعليم

اللاهوتي والرعي، ومع مستوى الجمهور اللغوي والديني والاجتماعي؛ فالأسلوب إذاً تعليمي وشعبي على السواء. لذلك نجد أحياناً بعض التراجم الحرفية المشابهة جداً لنص الكتاب العبري، بينما تتألق تراجم أخرى بزيادة أو بنقصان، أو حتى بفروقات شاسعة البعد في المعنى والمبنى. دراسة الترجوم تلقي عندها الضوء على طريقة فهم النصوص المقدسة وتفسيرها في مرحلة معينة من تاريخ الشعب اليهودي. وبالنسبة إلى شراح العهد الجديد، تتخذ هذه الملاحظة أهمية كبرى، إذ تُظهر لنا القراءات الترجومية على اختلافها، كيف كان يمكن لليهودي العادي المعاصر ليسوع وللجماعات الكنسية الأولى في فلسطين، أن يسمع ويعي كلمة الله في الشريعة والأنبياء والكتب الأخرى. لذا لا نبالغ في القول عندما نعرف بأن الحلقة الناقصة التي تجمع بين العهدين، تاريخياً وأدبياً ولاهوتياً، هي حلقة التفسير المجموعة في التقاليد اليهودية القديمة، ومنها خاصة الترجوم، لما له من موقع في القراءات والشروحات والمواعظ الطقسية الأسبوعية في المجمع اليهودية الناطقة بالأرامية. كذلك الكاتب المُلهم في العهد الجديد يتواصل مع جذوره الكتابية من خلال هذه "المصفاة" التأويلية المنتشرة في أيامه. فهو لا يتعاطى مع العهد القديم كنص مسطح "عار" (R. Le Déaut) يدرسه بإتقان خلف مكتبه، بل يتحسس كل العمق الذي اكتسبه مفهوم النص على مدى دراسة أجيال بعد أجيال من الكتبة والشراح والمعلمين اليهود قبله، مما يقودنا إلى الملاحظة الثانية.

— إن دراسة النتاج الأدبي في اليهودية القديمة، مع ما تحمله من تقاليد في القراءة والتفسير، لا تهدف إلى إرساء "إيديولوجية فوقية"، بمعنى السعي إلى إظهار نواقصها للتأكيد على جمال العهد الجديد وكماله. ونحن لسنا في هذا الوارد، فالطرح الذي نحاول القيام به يتنافى مع قضية الإقناع الديني أو التبشير أو تقويم المعطيات. إنه مجرد بحث متواضع حول المحيط الذي نمت فيه معرفة الكتاب المقدس أيام يسوع، و حول تطور بعض التقاليد وتأثرها بعوامل تغيير معينة، وتأثيرها بالتالي على فهم الجماعات المسيحية الأولى المتحدرة من أصل يهودي وعيشها. وفي هذا المجال علينا الانتباه إلى مسألة تأريخ التقاليد، وهي مشكلة لا تخلو من صعوبة؛ فالمقارنة بين العهد الجديد والترجوم تدعونا، لا إلى البحث عن أقدمية التقليد من جهة أو من أخرى، ولا إلى الكلام على انتماء أدبي معين بحيث يشكل الواحد للآخر مصدر المعلومات، بل إلى

اعتبار هذه المعطيات المتقاربة كمعين ماءٍ مشترك، يستقي منه الجميع كما من كنزٍ عموميّ. وهذه النقطة الثالثة.

– الملاحظة الثالثة حول تأريخ المراجع والتقاليد تنبع، ولا شك، من الطابع الشفويّ الذي تميّز به الترجوم في البداية. ولكنّ هذه التقاليد الشفوية جُمعت وكُتبت لاحقاً، لحمايتها أولاً من التشرذم والضياع، ولتجنيبها خاصّةً شرّ التفسيرات الخاطئة والهزطقات اللاهوتية. إنّما المشكلة تكمن في تعدّد وتنوّع المخطوطات التي حفظها التاريخ ولا تزال حتّى اليوم بتصرّف الدارسين. معظمها مكتوب بعد العهد الجديد، رغم أنّها تحمل تقاليد شفوية قديمة قد تعود إلى القرن الثاني أو الثالث ق. م. والأرجح أن يكون هناك أيضاً بعض التراجم القديمة في صيغة مكتوبة، كما كشفته لنا، على سبيل المثال، مغاور قمران، حيث وُجدت مقاطع من ترجوم سفر أيوب، ومن ترجوم سفر الأحبار المتعلقة بطقوس يوم كيبور، وربّما يعود السبب في ذلك إلى صعوبة اللغة العبرية في سفر أيوب، من جهة، وإلى أهميّة الطقوس في حياة جماعة قمران، من جهة أخرى، لذا يجدر توخّي الحذر في إحقاق التواريخ، مع العلم بأنّ تاريخ وضع النصّ المكتوب لا يتطابق بالضرورة مع تاريخ التقليد الذي ينقله؛ فهناك كتابات متأخرة أو أخرى صحّحها التقليد الربّينيّ في وقتٍ لاحق، منعاً لقراءات مسيحية قد تصبّ في اتجاه البدعة المسيحية الناشئة. على خلفيّة هذه الملاحظات الثلاث الحاضرة دوماً في سياق عرضنا، ننتقل مباشرةً إلى دراسة النصوص ومقارنتها مع الترجوم من أجل الخلوص إلى طرح بعض الاستنتاجات.

القسم الأوّل: النصّ العبريّ وترجوم نيوفيتي في تك ٤٩: ١٠-١٢

١٠ لا يزول الصّولجان من يهوذا

ولا عصا السلطان من ضلّبه،

إلى أن يتبوأ في شيلوه (أو: إلى أن يأتي ما هو له)

من له طاعة الشعوب.

١١ يربط بالكرمة جحشه،

وبالدالية ابن أتانِه.

يغسلُ بالخمِر ثيابه،

وإدم العنب رداءهُ.

١٢ تحمّر من الخمر عيناه،

ومن اللبن تبيّض أسنانه.

يندرج هذا النصّ في إطار نشيد متكامل في ختام سفر التكوين، درجت العادة بتسميته "بركة يعقوب لأبنائه الاثني عشر" قبيل رحيله عن هذه الدنيا. ولا شك أن هذا الفصل ٤٩ يلقي الضوء على أمور خاصّة بكلّ قبيلة أكثر ممّا يحمل البركة بحصر التعبير (آ ٧). ولكن في ما يخصّ موضوعنا، نستطيع فرز آ ١٠-١٢ على حدة، لما تتميز به من فنّ أدبيّ خاصّ، ولفرادة الموضوع الذي تعلن عنه. وفي الواقع، إنّ آ ٨ و ٩ اللتين تفتتحان بركة يعقوب ليهودا، ابنه الرابع من ليئة، توردان صيغةً مشابهة لما سبقها ولما يليها من البركات الأخرى، ولو كان المضمون مختلفاً؛ فيهودا "يحمّده" إخوته (أو يمدحه)، ولعلّ هذا الحمد (أو المديح) نابع من الوشائج اللفظيّة التي تجمع بين اسمه في العبريّة: ٦٦٦٦٦، وبين الفعل "يحمدوك"، ٦٦٦٦٦، ممّا يجعل التقارب معبّراً بين الكلمتين. فالآيات هذه لا تورّد أسباب الحمد والمديح، ولكن تلفت النظر إلى مكانة يهودا بين إخوته، ثمّ إلى شجاعته وقدرته على إخضاع الأعداء: "يدك على رقاب أعدائك".

بركة يعقوب ليهودا تلقي الضوء إذًا، في قسمها الأوّل، على علاقته بباقي الأسباط وعلى موقعه تجاه الأعداء؛ فهو أسد وشبل أسد في الداخل والخارج. ثمّ ينتقل النصّ في آ ١٠ من صيغة المخاطب إلى صيغة الغائب، في أسلوب يشابه الأقوال البنيويّة: "لا يزول الصولجان من يهودا...". تبدو هذه الآية للوهلة الأولى كأنّها مجرد وعد باستمراريّة السلطة والمُلك لسبط يهودا، وكأنّ الكتابة ترمز إلى بدايات الحقبة الملكيّة أو ربّما إلى فترة ملك يوشيا. إنّما الموضوع ليس هنا: مشكلة النصّ لا تكمن في الماضي أو الحاضر بل في المستقبل. تتابع آ ١٠: "إلى أن يأتي" (٤٦٦). ما هو الآتي أو من هو الآتي؟ يُعلن القول مستقبلاً آتياً غير واضح المعالم. وصعوبة النصّ في العبريّة لا تساعدنا على معرفة ما يقصده بشكل أكيد. ولا شك أنّ مفتاح النصّ قائم بترجمة كلمة "شيلوه" (שִׁילוֹה) التي تعدّدت الاقتراحات لتفسيرها؛ فهل هي اسم علم لمدينة شيلوه في مملكة

الشمال، وبالتالي رمز لتوسّع مملكة يهوذا؟ وكيف يمكن عندها التحقق من الحقبة التاريخية التي لعبت فيها شيلوه هذا الدور الرمزي؟ لا براهين كافية في هذا الخصوص. في اقتراح ثانٍ، هل تبقى "شيلوه" اسم علم، لا للمدينة بل لشخص الملك سليمان الحكيم، كما يسمّى داود أحياناً Iddo؟ لا يوجد أيّ إثبات على ذلك، لا في طريقة تحويل الاسم، ولا في أيّ من التقاليد المعروفة.

الاقتراح الثالث يعتبر لفظة "شيلوه" مركبة من كلمتين: שׁוֹל וַיָּ: ٣٦٦ و"ما هو له". وفي هذه الحالة الأخيرة لا يمكن أن يكون שׁוֹל (ما هو) الفاعل لفعل "يأتي"، مما يُترجم أحياناً بصيغة المجهول (إلى أن تُحضر له غنائم الشعوب، يؤتى إليه بما هو له)، وهنا أيضاً تنقصنا البراهين الدامغة.

في كلّ الأحوال، ومهما اختلفت هذه الاقتراحات، فجميعها تقود ختاماً إلى قراءة تاريخية معيّنة، ولا تحمل آية تفسيرات مسيحية أو إسكاتولوجية. أضف إلى ذلك أنّ آ ١١ و ١٢ تتابعان في الخطّ عينه، حيث تفيض البركة والخيرات على يهوذا بالخمير واللبن، إلى حدّ أنه لا يخشى على كثرة كرومه إن ربط جحشه بالكرمة، ولا يحرم عينيه وأسنانه من التمتع بغنى هذا الخير الفاضل.

كيف فهم الترجوم كلمة "شيلوه"، وكيف يفسّر اليهود هذا النصّ في الحقبة المعاصرة ليسوع؟

ترجوم نيوفيتي (تك ٤٩ : ١٠ - ١٢):

١٠ لا يخلو بيت يهوذا من الملوك، ولا بنوه من الكتبة علماء الشريعة، إلى أن يأتي الملك المسيح، له يعود المُلْك وله تخضع كلّ الممالك.

١١ ما أجمله، الملك المسيح الصاعد من بيت يهوذا!

يحزم حقويه ويخرج إلى المعركة ضدّ أعدائه، ويقتل ملوكاً وأمراء.

يجعل الجبال حمراء بدم قتلاهم،

ويبيّض التلال بدهن محاربيهم.

ثيابه مغموسة بالدم،

ويشبهه من يدوس العنب في المعصرة.

١٢ ما أجمل عينيه، الملك المسيح، أكثر من الخمر النقي!
لأنه لا يستخدمهما للنظر إلى العري، ولا إلى إراقة الدم البري.

أسنانه بيضاء أكثر من اللبن،

لأنه لا يستخدمها لطعام العنف والسلب.

تحمّر الجبال من دواليه، والمعاصر أيضًا بسبب الخمر،

وتبيضّ التلال من فيض القمح وقطعان صغار الماشية.^(١)

لن نتوقف عند كلّ الفروقات بالتفصيل، ولكن نلاحظ أنّ الترجوم يغيّر معنى النصّ العبري بالعمق؛ فهو يتخطّى اللوحة التاريخية في عرض بركة سبط يهوذا إلى قراءة مسيحية، ترسم ملامح الملك المسيح الآتي. وفي هذه الصورة، يوجّه الترجوم الانتباه إلى بُعدين يتعلّقان بوصف المسيح: البعد الأول "عسكري"، إن صحّ التعبير، والبعد الثاني أدبيّ، أخلاقيّ. في البعد الأول يلقي الترجوم الضوء على قدرات المسيح القتاليّة؛ فهو يُخضع الممالك وينتصر على الشعوب. وفي البعد الثاني يُعاد التوازن عندما يرفض المسيح الآتي إراقة الدم البري، وإقامة ملكه على العنف والسلب.

منذ آ ١٠، يميّز الترجوم إذاً بين الملوك المتحدّرين من سلالة يهوذا، بصيغة الجمع، وبين الملك المسيح بصيغة المفرد. ومجيئه المميّز يستند إلى المؤسّسة الملكية، من جهة، وإلى دراسات الشريعة بين الكتبة والعلماء والمعلّمين، من جهة أخرى. والجدير بالذكر أنّ هذا التلميح يعود للكتبة لا للمؤسّسة الكهنوتيّة، ولعلّ ذلك يلفت الانتباه إلى القراءات الفريسيّة بهذا الموضوع. ولكنّ الآتي من سبط يهوذا لن يربط جحشه بالكرمة، كما في تك ٤٩: ١١، رمزاً للغنى والبركة، بل يربط الآن حقوقه للقتال ويخرج إلى المعركة، بحسب ترجم نيوفيتي. أمّا لون الخمر الأحمر من عصير العنب، ولون اللبن الأبيض الفائض من خير المواشي، فيتحوّلان إلى ألوان المعركة في الانتصار الأخير على الأعداء وإخضاع الشعوب المتمرّدة. ثمّ يعود نصّ الترجوم في صيغته

(١) في نصوص الترجوم، نعتمد الإشارة إلى ما بقي من أصل النصّ العبري، بواسطة ما هو بالخطّ العريض وتحتّه سطر.

الشعرية الرائعة إلى إثبات صفات المسيح الأدبية الرفيعة. في آ ١٢ ينطلق، مرةً ثانية، من معطيات النصّ العبري: العينان والخمر، الأسنان واللبن...، لكنّه يغيّر معناها لكي يكتمل صورة المسيح الآتي. وربّ قارىء يتساءل: كيف تطوّرت هذه التقاليد اليهودية القديمة في قراءة التوراة؟ في الواقع إنّ اليهوديّ المتوسّط الثقافة، المُعاصر ليسوع، يسمع ويفهم على الأرجح هذا النصّ الآرامي، ويجد في شريعته أساسًا لانتظار المسيح من قبيلة يهوذا، ملكًا آتيًا ينتصر على الأمم، دون أن ينقاد للفساد الأخلاقي والاجتماعي. وهنا لا بُدّ من قراءة آ ١٠ بحسب الترجمة السبعينية (منتصف القرن الثالث ق. م. تقريبًا).

الترجمة السبعينية (تك ٤٩ : ١٠):

لن يُفقد رئيسٌ من أصل يهوذا، ولا سلطان من سبطه،
إلى أن يأتي ما هو له، وهو انتظار الشعوب.

من الملاحظ أنّ النصّ اليونانيّ يختلف عن شقيقه العبري في موقعين هامّين على الأقل: الأوّل عندما يذكر الرئيس والسلطان (أو المرشد) من سبط يهوذا؛ فالتركيز ليس على القبيلة إنّما على الفرد، ولعلّ ذلك يُعدّ الطريق للانتقال من السلالة المالكة إلى الملك الفرد، المسيح الآتي. والاختلاف الثاني يتعلّق بطاعة الشعوب؛ فهذا الرئيس ليس مقاتلاً يعاقب الأمم ويفرض عليها الطاعة، بل هو انتظارٌ للشعوب جمعاء. وهذه من خصائص السبعينية التي تفتح الطريق، من جهة للتفسير المسيحاني، ومن جهة أخرى، لشمولية الخلاص الذي تنتظره كلّ الأمم. والفرضية التي تستوجب هنا الدرس والتمحيص تتعلّق بدور الترجمة السبعينية كحلقة تواصل وتناقل بين النصوص العبرية القديمة وبين مفهوم الترجوم الآرامي. ولكنّ القسم الثاني من دراستنا سوف يساعدنا على التعمّق أكثر في هذه القراءة المسيحانية لسفر التكوين، من خلال قراءة أش ٦٣ : ١-٦.

القسم الثاني: نبوءة أش ٦٣ : ١-٦ وترجوم يوناتان

لا بدّ من التنويه بدايةً بالرابط العمليّ الليتورجيّ القائم بين النصّين؛ ففي القراءات المجمعية اليهودية يشكّل نصّ أش ٦٣ : ١-٦ ما يُدعى بالهفترة *haph tara*

لخاصة لنص تكوين ٤٩: ١٠-١٢، أي أن قراءة التوراة يوم السبت تليها قراءة من الأنبياء، وكثيراً ما ينطلق الكتبة في مواضعهم من المقاربة بين النصين، قبل الخلوص إلى معنى ثالث بُنى عليه التوجيهات العملية والروحية لإرشاد المؤمنين.

• أشعيا ٦٣

١ من هذا الآتي من أدوم
بثياب حمر من بصره؟
هذا المتباهي بملابسه،
المختال بكثرة قوته؟
هو أنا، قال الرب العادل،
الجبار القادر على الخلاص.
٢ ما لباسك أحمر يا رب
وثيابك كدانس المعصرة؟
٣ دُستها وحدي أنا الرب،
ومن الشعوب لا أحد معي.
دُستها في حالة غيظي
ووطئتها وأنا غضوب،
فأصاب عصيرها ثيابي،
فلطّخت كل ملابسي.
٤ كانت النعمة في قلبي
يوم حان افتداء شعبي.
٥ فرأيتُ أن لا مُعين لي،
وأني لا أجدُ سنداً،
فانتصرت لي ذراعي،
وغضبي هو الذي سندني.
٦ فدُست الشعوب في غيظي،

وأسكرتهم في شدة غضبي،
وأجريت في الأرض دمهم.

• **ترجوم أشعيا ٦٣: ١-٦ (يوناتان)**

١ سوف يوّتي (الله) ضربة على آدوم،
انتقاماً قديراً على بصره،

كي ينفذ الانتقام العادل لشعبه،
كما حلف لهم بكلمته.

قال: ها أنا أكشف ذاتي، كما قلت، بالعدل.
عظيمة هي أمامي، قوة الخلاص.

٢ لم تحمرّ الجبال من دم القتلى،
وتذوب السهول كالعنب من المعصرة؟

٣ كما يُسحق العنب في المعصرة،
هكذا تكون مجزرة كبيرة بين صفوف

الشعوب، لا قوة لهم أمامي.

أقتلهم في غيظي، وأدوسهم في شدة غضبي.
أهدم قوة أقويائهم،

وأزيل كل حكمائهم.

٤ لأنّ يوم النقمة أمامي،

وسنة افتداء شعبي قد حانت.

٥ كان الأمر مكشوفاً أمامي،

ولم يوجد أحدٌ صالح الأعمال.

كان الأمر معروفاً لديّ، ولم يوجد أحد يقف ويشفع لهم.
وافنديتهم بذراعي القديرة، ودعمتهم بكلمة راضي.

٦ سأقتل الشعوب في غيظي،

أدوسهم في شدة غضبي،

وألقي، في أعماق الأرض، القتلى من بين محاربيهم.

إنّ وضع ترتيب القراءات المجمعية بين كتب الشريعة والأنبياء، يرتكز غالبًا على بعض الكلمات المتشابهة بين النصين، وهنا على سبيل المثال: اللون الأحمر هو لون الخمر عصير العنب، وهو لون الدّم في المعارك؛ فثياب الربّ الجبّار تشبه الدائس في المعصرة، ممّا يوحي للقارئ بسرعة الانتقال من معنى إلى آخر، مهما كانت الأطر الأدبية والوقائع التاريخية مختلفة؛ فنبوءة أشعيا في هذا المقطع تُعلن عن افتداء الربّ لشعبه من خلال صيغة حوارية في سؤال وجواب. وتتكاثر الصور في هذا النصّ الصغير لتعبّر عن التزام الربّ في القتال لأجل شعبه، ولأجل الخلاص. ولكنّه داس في المعصرة وحده. وهنا أيضًا تنقلب صورة الخمر والكرمة إلى صورة الحرب الدامية، حيث يُنجّي الربّ شعبه من وطأة السبي وعداوة خصومه الأقوياء، بفضل ذراعه القديرة وانتقامه من الشعوب الطاغية.

وفي هذا الإطار، إنّ الآتي من آدوم هو الله بنفسه، هو المخلص المنتقم لأحبابه، إذ لا يأتي النصّ على ذكر أيّ دور للمسيح، كملك أو كمُكرّس من قبل الله لإحقاق الخلاص. "دستها وحدي ومن الشعوب لا أحد معي". (في قمران: ومن شعبي لا أحد معي).

ولكنّ العودة إلى الترجوم تُظهر أنّ اليهودية في هذه الحقبة كانت تقرأ أش ٦٣ كبشارة مسيحية، وذلك راجع ولا شكّ إلى التأثير المتبادل بين تك ٤٩ وأش ٦٣، ممّا يُغني المعاني والتفسير لكل من النصين، على ضوء الواقع الاجتماعي والتاريخي وحتى اللاهوتي الذي يعيشه المفسرون. وهذه الظاهرة ليست غريبة إذ يسعى الترجوم عادةً لتبسيط الآيات الصعبة ولتوضيح التعبيرات الغامضة بحسب قراءة عصره الرعوية واللاهوتية.

على صعيد آخر، لا نجد تفسيرًا مسيحيًا لنصّ أش ٦٣: ١-٦ في النصوص الربّانية والتلمودية المتأخّرة، ولعلّ ذلك نابع من إرادة علماء بينة وأتباعهم، لتحاشي تطبيق هذه القراءات المعتمدة في الديانة المسيحية الناشئة. ولكنّ ترجم نيويفتي حول سفر التكوين يبيّن تقاربًا شديدًا بين النصين. لدى قراءة أشعيا نجد في آ ٢ و ٦ تعبيرًا تشابه به تمامًا ترجم سفر التكوين:

"تحمرّ الجبال من دم القتلى"، وفي الختام "القتلى من بين محاربيهم"، والجملتان غير موجودتان في النصّ العبريّ لسفر أشعيا . ومن اللافت أنّ الجبال في آ ٢ من ترجموم أشعيا تُذكر صدفةً في سياق النصّ، ولا شيء يعلن عنها في آ ١. إنّ الخيوط المنطقية واهية جدًّا بين آ ١ وآ ٢، ولا شكّ أنّها "مقاربة تفسيرية" متأثرة بقراءة تك ٤٩. وهذه أيضًا من خصائص القراءات المجمعية يوم السبت، وخاصةً في العظات التي وصلتنا عن معلّمي الشريعة ودارسي الكتب، حيث يجمع هؤلاء عادةً بين النصّين من خلال كلمات أو صور أو أفكار متشابهة ليستنتجوا معنًى جديدًا وتأوينًا جديدًا. هناك إذاً نوع من تجاذب المعاني بين قراءة التوراة و"الهفترّة" النبوية التي تقابلها. ومن خلال هذه الممارسات الليتورجية في مجمع السبت، يتعرّف المؤمن اليهوديّ إلى كتبه المقدّسة، ويفهم معناها، ويتعمّق في رسالتها وأهدافها. وهذه الملاحظة تقودنا إلى النقطة الثالثة وختام عرضنا هذا.

خاتمة: العهد الجديد على ضوء هذه التراجم

اعتاد أخصائيّو العهد الجديد الرجوع إلى العهد الأوّل لفهم بعض صورته ومعانيه والخلفية الدينيّة والتاريخيّة التي يغتذي منها. وهذا أمر جيّد بل ضروريّ. ولا شكّ أنّ التقليد المسيحيّ الأوّل، في الأناجيل وأعمال الرسل والرسائل، استشهد بشكل متواتر بكتب الشريعة والأنبياء، ونستطيع ربّما القول إنّ لسفر أشعيا مكانةً خاصّةً في هذا المجال، وقد يعود ذلك لأسباب عدّة، منها أيضًا السبب الاقتصاديّ؛ فالمجامع اليهودية كانت طبعًا تقتني الأسفار المقدّسة لقراءتها وعباداتها الطقسيّة أيام السبت. ولكنّ الإمكانات المادّية المحدودة كانت تُلزم أحيانًا بعض الجماعات بشراء درج واحد من بين كتب الأنبياء، وفي أغلب الأحيان كان سفر أشعيا هو الذي يؤدّي مهمّة الهفترّة النبوية لقراءات التوراة.

بالإضافة إلى ذلك، كان الكتاب المقدّس باللغة الآرامية (أو الترجوم) هو النصّ الذي يُسمع ويُفهم ويُحفظ من قبل تلاميذ يسوع اليهود المؤمنين به ربًّا ومسيحًا. لذلك تبدو هذه التقاليد حلقةً أساسيةً في مسيرة التناقل بين العهدين. وفي إطار دراستنا يمكننا اتّخاذ المثل على ذلك، في نصّ سفر الرويا ١٩.

سفر الرؤيا ١٩: ١١-١٥:

١١ ثم رأيت السماء مفتوحة، وإذا فرس أبيض، والجالس عليه يدعى الأمين والصادق، وبالعدل يحكم ويحارب.

١٢ عيناه كلهيب نار، وعلى رأسه تيجان كثيرة، وعليه اسم مكتوب لا يعرفه أحد سواه.

١٣ وهو متسرّب بثوب مغموس بالدم، واسمه كلمة الله.

١٤ وكانت تتبعه على خيل بيض جنود السماء، لا يسين كتاناً أبيض نقياً.

١٥ ومن فمه يخرج سيف ماض ليضرب به الأمم، فيرعاهم بعضاً من حديد، يدوس في معصرة خمر نقمة وغضب الله القادر على كل شيء.

الشخص الذي تتكلم عنه هذه الآيات هو ولا شك المسيح الآتي من سبط داود، إنما دانس المعصرة والمخلص كان الله بنفسه في العهد القديم، يسخط بشدة غضبه على الأمم، ويلطخ بالدم ثياب أعدائه ومقاوميه. ولكن، في سفر الرؤيا، يقوم المسيح بهذا الدور، ليس فقط بابتكار كريستولوجي من صاحب الرؤيا، ولكن ربما بتطبيق القراءة المسيحية لنص أش ٦٣ على ضوء شخص يسوع الناصري ابن الله والمسيح المنتظر؛ فصورة الآتي بثوب مغموس بالدم واسمه كلمة الله (آ ١٣) تردنا ببساطة إلى ترجم أشعيا، كما تفعل آ ١٥ التي تذكر القارىء اليهودي بما يعرفه عن الدانس وحده في المعصرة. ولكن الجديد في رؤيا يوحنا أن المسيح يدوس في معصرة نقمة وغضب الله القدير. هو كلمة الله القاطعة، وهو الذي يخلص شعبه، ويفتح الأزمنة الإسكاتولوجية. صفاته، مثل مسيح الترجوم، متشعبة في اتجاهين: القدرة والغلبة والانتصار في المعركة الإسكاتولوجية على أعداء الله، من جهة، ومن جهة أخرى، الحكم بالعدل والصدق والأمانة، أدبياً وأخلاقياً.

لعل هذه المداخلة الصغيرة تدعونا إلى التعمق أكثر في التقاليد اليهودية القديمة، كحلقة ضرورية تصل العهد القديم بقراءاته المختلفة، وخاصة بقراءته وتفسيره كما يوردها العهد الجديد.

ولكن، هل تنتهي هنا القراءات وإعادة القراءات لكلمة حيّة لا تُسجن في كتاب

ولا تُحصر في تفسير؟ ألا نقرأ في الليتورجيا المارونيّة تطبيقاً جديداً لنبوءة أشعيا على ضوء الإيمان المسيحيّ؟ إنّه ابن الله الذي لوّن ثيابه بالأحمر القاني عندما بذل ذاته على الصليب لأجل خلاص البشر، هو ابن الله القائم من الموت ومعطي الحياة، كما ورد في كتاب القدّاس المارونيّ ليوم الجمعة من أسبوع الحواريين :

هللويّا

النبوءات	أشعيا، فسّر لنا
هذا الآتي	من آدوم، من هو
مخضّب؟!	بالدماءِ ثوبه
للحياة!	هو ابن الحي قام

المراجع

- ADLER W., "Exodus 6:23 and the High Priest from the Tribe of Judah", *The Journal of Theological Studies* 48/1 (1997) 24-47.
- GRELOT P., « L'exégèse messianique d'Isaïe LXIII, 1-6 », *Revue Biblique* 70 (1963) 371-280.
- LUST J., "Septuagint and Messianism, with Special Emphasis on the Pentateuch", in *Messianism and the Septuagint, Collected Essays*, Leuven, 2004, p. 129-151.
- McKEOWN, *Genesis*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, W.B. Eerdmans, 2008.
- WAHS J.D.W., *Isaiah 34-66*, Waco, Texas, Word Books Publisher, 1987.

- ٣ -

موضوعات

وجه الله في سفر أشعيا تطوره من نبي ما قبل السبي إلى نبي السبي وما بعده

الخوري جان عزّام

دكتور في العلوم البيئية

مقدمة

يمكننا أن نستجمع أكثر من خمسة وعشرين لقبًا أو صفة لله في سفر أشعيا، والكثير منها مشترك بين أقسام الكتاب كافة. نتوقف أولاً في خلاصة عن وجه الله في أشعيا الأول، ثم في مقارنة مستفيضة لبعض ألقاب الله وصفاته في أشعيا الثاني والثالث، وهو الأغنى من حيث التنوع، لنعود أخيراً ونحدّد عناصر التطور وأسبابه في نوع من التحليل التاريخي واللاهوتي.

أ- وجه الله في أشعيا الأول

لا يختلف وجه الله في أشعيا الأول كثيراً عن أترابه من أنبياء يهوذا أو إسرائيل، أعني ميخا وعاموس وهوشع، إلخ؛ فالله هو في الأساس إله التاريخ الذي يُدكر به هؤلاء الناطقون باسمه، على أنه هو الذي أخرج شعبه من عبودية مصر، وقاده في الصحراء، وأعطاه العهد، ثم قاده إلى أرض الميعاد، ونصره على الأمم التي كانت فيها... وبما أنه إله العهد الأمين على عهده، فهو الذي يتطلّب من شعبه الأمانة للعهد والطاعة للشريعة والوصايا. هذا الوجه الإلهي يتضمّن في الوقت عينه صفات القداسة والعدل والغيرة والانتقام من شعبه بسبب كلّ إشراك أو عبادة آلهة أخرى...، كما أنه يتضمّن صفات الأمانة والحبّ والرحمة، وبالتالي الاستعداد للمغفرة وتجديد العهد إذا ما تاب شعبه عن ضلاله وعاد إليه بكلّ قلبه. هذا السياق يفسّر وجود نوعين أدبيين كبيرين من الأقوال الإلهية في أكثر الأنبياء، بما في ذلك في كتاب أشعيا الأول: عنيت، من جهة أولى، أقوال الاتهام (ريب) أي الدعوة إلى التوبة، وأقوال الحكم والدينونة التي تنتهي بإعلان حكم مبرم، وهذا ما يميّز الفصول

٥٠٢ ————— وجه الله في سفر أشعيا، تطوره من نبي ما قبل السبي إلى نبي السبي وما بعده

١-٥ و ٢٨-٣٢ (في ما يخص إسرائيل)، و ١٣-٢٣ (في ما يخص الأمم)؛ ومن جهة أخرى، أقوال التعزية والتجديد التي تميّز بشكل خاص كتاب العمانوئيل (أش ٦-١٢)، مع العلم أنّ الكتاب في فصوله التسعة والثلاثين، يتضمّن فصولاً أخرى فيها أنواع أدبيّة مماثلة كأقوال الدينونة أو التعزية، ولكن في إطار نصوص مشكوك بنسبتها إلى نبي القرن الثامن، عنيت الفصل ٣٣ بكونه نبوءة تعزية، والرؤيا النهيويّة الكبرى في الفصول ٢٤-٢٧، والرؤيا الصغرى في الفصول ٣٤-٣٥، كما أنّ هناك ملحقاً تاريخياً عن حقبة الملك حزقيّا في الفصول ٣٦-٣٩.

لا يخلو أشعيا الأوّل من كلام عن الله الخالق، بخاصّة في القول النبويّ الوارد في ٢٩: ١٥-٢٤، حيث نجد كلاماً مباشراً عن الله بكونه جابل الإنسان من الطين، والإنسان بكونه صنّع الله؛ هذا الكلام يهدف إلى التأكيد على ضرورة خضوع الإنسان لخالفه، بعكس واقع بعض الذين يصفهم النبيّ بأنهم لا يؤمنون بالله؛ فهم يعتقدون بأنهم يعملون كما يشاؤون، دون أن يراهم أحد، ولا حتّى خالقهم! مع ذلك، فليس هذا بموضوعه الأساس. بالفعل، يفضّل نبيّ ما قبل السبي الكلام على سموّ الله وعلوّه، من حيث كونه القدّوس، بل قل قدّوس إسرائيل. وسيكون لنا عودة إلى هذا اللقب في سياق كلامنا على أشعيا الثاني، ولكن منذ الآن نستطيع القول أنّ أشعيا يريد الربط الوثيق من خلال هذا التعبير بين صفة الله السامي، الآخر، المختلف كليّاً، المتعالّي، والمحتجب في مجد أبدّيّ، وهذه كلّها تعبّر عنها كلمة "قدّوس"، كما في رؤيا أش ٦، وبين صفة الله الحاضر مع شعبه والمرتبّط به، بل الذي له صفة "عمانوئيل، أي الله معنا"، وهو الاسم الرمزيّ الذي يُعطى للمولود من "الصبيّة العذراء" (٧: ١٤)، تأكيداً على أنّ هذا الإله هو إله "إسرائيل"، وهو حاضر هنا والآن معه في تاريخه.

لذلك فإنّ قداسة الله غيورة، وهي لا ترضى بأن تشارك فيها الأوثان، وهذا ما يفسّر إذا أقوال الحكم والدينونة، كما يفسّر أقوال التعزية التي تتبعها ما إن يعود الشعب عن ضلاله: إنّها الغيرة نفسها، في الضرب والانتقام من الخطايا، أو في الإسراع إلى التجديد والتعزية؛ إنّها غيرة الحبّ التي سيّسع لنا المجال للاستفاضة بشرحها في أشعيا الثاني حيث تأخذ حيناً أعظم، بخاصّة في التعبير عن الحبّ الإلهيّ لشعبه.

ب- وجه الله في أشعيا الثاني

١- ألقاب وصفات قديمة ومتجددة

أول من قام بهذا العمل هو الباحث إدمون بونار الذي وجد ٢٣ لقباً لله في أشعيا الثاني، ترد في ٦٠ صيغة فعلية^(١). لنأخذ، على سبيل المثال، اسم إلهوهم، فهو اسم قديم لإله إسرائيل بكونه شعب الله، ولكن أشعيا الثاني يستعمله أيضاً ليشير إلى من يقدمه لسامعيه بكونه إله كل الأزمنة وإله الأرض كلها، وهذا ما نقرأه في ٤٠ : ٢٨ و ٥٤ : ٥، تبعاً:

"أما علمتَ أو ما سمعتَ أن الربَّ إلهَ سرمدِيّ خالقُ أقاصي الأرض لا يتعبُ ولا يعْيِي ولا يسبُرُ فهمه؟"

הלוֹא יָדַעַתְּ אִם-לֹא שָׁמַעַתְּ אֱלֹהֵי עוֹלָם׃ יְהוָה בּוֹרֵא קְצוֹת הָאָרֶץ לֹא יִעָרָה וְלֹא יִיגַע אֵין חֶקֶר לְחַבּוֹנָתוֹ׃

"لأنَّ زوجك هو صانعك الذي ربُّ القوَّاتِ اسمُه، وفاديك هو قدّوس إسرائيل يدعى إله الأرض كلها". **כִּי בַעֲלֶיךָ עֲשִׂיךָ יְהוָה צְבָאוֹת שְׁמוֹ וְנִאֲלָךְ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי כָל-הָאָרֶץ יִקְרָא.**

في المقابل، هناك ألقاب لا ترد إلا لدى أشعيا الثاني، مثل وصف الله بكونه "لا مثيل له"^(٢) ويعبر النبي عن فرادة الله المطلقة غالباً من خلال صيغ سلبية: "لا شيء مثلي:

זְכְּרוּ רֵאשִׁנוֹת מַעוֹלָם כִּי אֲנֹכִי אֵל וְאֵין עוֹד אֱלֹהִים וְאַפְסֵ כְמוֹנִי (٤٦ : ٩)،
أو من خلال أسئلة بلاغية تتطلب أجوبة توكيدية على فرادته المطلقة: "من مثلي؟"
"من أعلن الأمور المستقبلية منذ القديم؟":

וְאַחֲזִיחַ וְאַשִּׁיר חֲבָאֲנָה יִגִּידוּ לָמוֹ וּמִי-כְמוֹנִי יִקְרָא (٤٤ : ٧)؛

(1) Cf. P.-E. BONNARD, *Le second Isaïe*, p.499-508 ; 520-546.

(2) Cf. C.J. LARUSHAGNE, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*, Leiden 1966; P.-E. BONNARD, *op. cit.*, 56-71; A. BONORA, *Isaia 40-66*, p. 65-76; H. SIMIAN-JOFRE, « La teodicea del Deutero-Isaia », *Bib* 61 (1980) 530-553 ; 62 (1981) 55-72.

٥٠٤ _____ وجه الله في سفر أشعيا، تطوره من نبي ما قبل السبي إلى نبي السبي وما بعده

أو من خلال استبعاد أي أمكانية للمقابلة: "إلى من تشبهوني وكأنهم مثلي؟":

לְמִי תִדְמִיּוּנִי וְתִשְׁוֶי וְתִמְשְׁלוּנִי וְנִדְמָה (٥ : ٤٦).

ومن المعروف طبعاً أنّ مثل هذه الأطروحات البلاغية تهدف إلى تأكيد ما تفرّد أشعيا الثاني بإعلانه بطريقة عقائدية لا لبس فيها، أعني وحدانية الله، إله إسرائيل، لأنّ لا إله غيره: "أنا الله، ولا إله غيري؛ أنا الله ولا مساو لي" (٤٦ : ٩). ولأنّه واحد وحيد، فهو كذا منذ الأزل، وهو الأبدي وإله كلّ الكون الذي يدين الكلّ ويخلص الجميع (رج ٤٠ : ١٥ - ١٧؛ ٤٣ : ١٠؛ ٤٤ : ٦؛ ٤٨ : ١٢).

حتى صفة إله الاختيار التي كانت مميّزة لإله إسرائيل الذي اختاره من بين الشعوب، تبقى ثابتة من جهة، ولكنها تتوسّع لتشمل من هم من بين الأمم، من جهة ثانية؛ فهذا يهوه يختار قورش، ملك الفرس، ليكون راعياً لشعبه وبانيّاً لأورشليم، مع أنّ هذه المهمة هي من اختصاص مسيح الربّ:

תִּבְנֶה וְהִיָּכַל תִּבְנֶה הָאֵמֶר לְדוֹרָשׁ רֵעִי וְכָל-חִפְצֵי יְשׁוּלָם וְלִירוּשָׁלָם (٤٤ : ٢٨).

طبعاً، يبقى هذا الإله إله العدل، الإله البارّ المليء بالحبّ والغفران تجاه شعبه، بل تجاه الجميع أيضاً.

٢ - المخلص والإله الوحيد

يشكّل وجه يهوه، كربّ مخلص، قلب البشارة النبوية الكلاسيكية التي ترد لدى كلّ الأنبياء، كما رأينا أيضاً في أشعيا الأوّل؛ ولا يشدّ أشعيا الثاني والثالث عن هذه القاعدة بل إنّ كتابه، وخصوصاً في ما نعرفه بأشعيا الثاني والثالث، هو في أكثره إعلانات خلاصيّة وتأكيد على عمل الله الخلاصيّ لصالح شعبه. ونعرف جيّداً أنّ الأنبياء درجوا جميعاً على هذا اللاهوت الذي نسمّيه لاهوت التاريخ، أي تذكّر أعمال الله الخلاصيّة لصالح شعبه، وذلك إمّا لتأكيد استمرارية هذه الأعمال في الحاضر والمستقبل، وهي ما نسمّيها بنبوءات التعزية، وإمّا لتحذير إسرائيل من خطاياها وتنكره لجميل الله عليه وخيانتة لعهدده معه، ولتأنيبه على خطاياها الحاضرة، وتحذيره من العقاب الإلهيّ الذي لا مفرّ منه، وهو ما نسمّيه بنبوءات الدينونة والحكم.

ولعلنا نجد في قراءة نصّ أش ٤٣: ١-١٣ ما يؤكّد هذه الأبعاد كلّها بحيث أنّ النبيّ يؤكّد عمل الله في التاريخ الخلاصيّ القديم: "وقد جعلتُ مصر فدية لك، وكوش وسبأ بدلاً منك" (٤٣: ٣ ب). ويؤكّد أيضًا الخلاص الآتي لا محالة من الله الذي يحبّ شعبه (آ ٤). والتعبير عن هذا الخلاص هو في عودة المسبيين إلى أرضهم: "لا تخف فإنّي معك، وسآتي بنسلك من المشرق، وأجمعك من المغرب؛ أقول للشمال: هات، وللجنوب: لا تمنع! هلّمّ ببني من بعيد وبناتي من أقاصي الأرض، كلّ من يُدعى باسمي..." (آ ٥-٧).

ولاشكّ أنّ اختبار السبي قد قاد الشعب العبريّ إلى اكتشاف كون أنّ يهوه، الإله الذي عرفه في تاريخه الخلاصيّ، ليس إلهًا بين الآلهة أو أعظم من باقي الآلهة كما كانوا ربّما يعتقدون في السابق (وهو ما نسّميه بالتعبير عن وحدانيّة الإله الشخصي للفرد أو للجماعة، دون التعبير بوضوح عن وحدانيته المطلقة Hénothéisme)، وليس هو إلههم وحدهم إلّا لكونهم وحدهم عرفوه قبل باقي الأمم. ولكنّه في الحقيقة إله كلّ الشعوب والأمم حتّى التي لا تعرفه لأنّه الإله الأوحد بالمطلق ولا إله غيره.

طبعًا إنّ كلّ الشعوب القديمة كانت تنسب إلى آلهتها قدرة الخلق؛ فمردوك هو الإله الخالق في بابل، وهو الذي نظّم الكون وأعاد ترتيبه بعد حربه مع تيامة وانتصاره عليها؛ وإيل هو الإله الخالق في الديانات الكنعانيّة، إلّا أنّ لعلّ الفضل في إعادة النظام إلى الكون من الفوضى التي أدخله فيها "يم"...؛ وهكذا راع إله مصر ومساعدته "معت"... ولكنّ الشعب العبرانيّ شدّد على صفات إلهه الخلاصيّة أكثر من إبرازه لقدراته الخلاقية والنظاميّة، وذلك لأنّ تاريخ هذا الشعب تميّز باختبار عناية يهوه الدائمة به خلال تنقلاته الطويلة كشعب رعاة وبدو، وحاجته الدائمة إلى إيجاد الماء والكأ والحماية من كلّ أنواع المخاطر والحروب... لذلك ركّز الأنبياء قبل كلّ شيء على صفاته كمخلّص، بدءًا بتحرير هذا الشعب من عبوديّة مصر، ومرورًا بمسيرته في الصحراء، وهكذا دواليك. أمّا فترة السبي إلى بابل واحتكاك هذا الشعب بالشعوب الأخرى وبأساطيرها حول الخلق وبداية الكون، وأيضًا، اختبار هذا الشعب أنّ إلهه حاضر معه أيضًا في منفاه، وله قدرة على الوثنيين وملوكهم. وأيضًا اختبارهم المباشر لفراغ وخواء العبادات الوثنيّة من حضور حقيقيّ للآلهة المزعومة في تاريخ الشعوب الأخرى، واقتصار العبادات على

٥٠٦ _____ وجه الله في سفر أشعيا، تطوره من نبي ما قبل السبي إلى نبي السبي وما بعده

أنواع التقوى والصَّلوات وطلبات المساعدة... كل ذلك دفع بالأنبياء وأولهم أشعيا الثاني إلى فهم حقيقة ساطعة: إنَّ الإله يهوه هو الإله الأوحد الحقيقي والحي والفاعل، مع أن ليس له صورة أو صنم، ولكنَّه الإله المخلص والخالق الوحيد في آن معًا: إذا لا إله خارجًا عنه، وكل آلهة الشعوب إنما هي أصنام يصنعونها بأيديهم، ولكنَّها لا ترى ولا تسمع ولا تتكلم!

هكذا إذا تطوّر لاهوت الخلاص إلى لاهوت وحدانية الله المطلقة^(٣)، ونال الحديث النبوي عن الله الخالق حيّرًا مهمّما في سفر أشعيا الثاني، كما سنوسّع ذلك بعد كلامنا على قداسة الله.

٣- "قدّوس إسرائيل"

من قراءة سفر أشعيا نجد أن لقب "قدّوس" المعطى لله يرتبط ارتباطًا وثيقًا بكونه الخالق والأوحد؛ فالقداسة كما نعرف هي الانفصال، التمايز، عدم الاتصال بما هو دنس ونجس وماديّ. إنها السموّ، خصوصًا عندما نطلقها على الخالق لتؤكد تساميه على عالم البشر والمادّة. هذا ما وجدناه منذ الفصل السادس، في رؤيا النبي في الهيكل، حيث يسمع السرافين يرددون ثلاث مرّات: "قدّوس قدّوس قدّوس"، بينما يلاحظ النبي بأنّه مجبول بالنجاسة هو وشعبه! ومع ذلك، فقداسة الله هي التي تدفعه إلى الاقتراب من إسرائيل لإزالة نجاسته وتقديسه ورفعها. هذا ما رأيناه في أشعيا الأوّل، وهذا ما نجده ١٢ مرّة أيضًا في أشعيا الثاني، حيث يدعو النبي شعبه إلى أن يكون شاهدًا لمن هو قدّوس إسرائيل: "أنا الربّ قدّوسكم خالق إسرائيل وملككم" (٤٣: ١٥)، و"أنتم شهودي، يقول الربّ" (رج ٤٣: ١٠-١٢؛ ٤٤: ٨): الله إذا قدّوس بكونه الخالق المتسامي،

(٣) رج بهذا الصدد النصوص التالية:

٤٤: ٦-٧: "الإله المخلص" (ملك وفاد وربّ قوّات) يعلن نفسه: "أنا الأوّل وأنا الآخر ولا إله غيري. ومن مثلي؟ فليناد". آ ٥ ب و ٦-٧: "أنا الربّ وليس من ربّ آخر، ليس من دوني إله... لكي يعلموا من مشرق الشمس ومن مغربها أنّه ليس غيري؛ أنا الربّ وليس من ربّ آخر؛ أنا مبدع النور وخالق الظلام وصانع الهناء وخالق الشقاء؛ أنا الربّ صانع هذه كلها".
٤٥: ١٨: "هكذا قال ربّ القوّات، خالق السماوات، هو الله جابل الأرض وصانعها الذي أقرّها ولم يخلقها خواء بل جعلها للسكنى. أنا الربّ وليس من ربّ آخر".

ولكنّه قدّوس أيضًا بكونه "الفتاح في البحر طريقًا، وفي المياه الطاغية مسلكًا للخلاص" (١٦: ٤٣).

إذاً ليست القداسة لقبًا للتعبير عن سموّ الله فحسب، بل هي لقب لعمله الخلاصيّ ومحبّته للبشر؛ فقداسته خلاصيّة لأنّها "تفصل" الإنسان عن أوثانه، وتلصقه بإلهه وخالقه (أش ٤٩: ٧).

ويرتبط لقب القداسة أيضًا بصفيتين أخريين عزيزتين جدًّا على أشعيا الثاني، أعني كون الله هو "البارّ"، وكونه "الذي يرسل البرّ": فبرارة الله هي من صفات قداسته المطلقة، وعدله الذي لا عيب فيه، وهي أيضًا من صفات أمانته في العمل الدؤوب لتتيمم مواعيده الخلاصيّة لشعبه، كما أنّه مصدر البرّ الذي يبرّر شعبه، والذي يصبح في بعض الأحيان لقبًا للمسيح المخلّص المنتظر، تمامًا كما كان "النبت" يشير إلى هذا المسيح في أشعيا الأوّل: "أقْطري أيّتها السمواتُ من فوق، ولتمطرِ الغيومُ البرّ، لتنتفح الأرض، وليبرعم الخلاص، ولينبت البرُّ أيضًا. أنا الربُّ خلّقتُ ذلك" (٤٥: ٨؛ رج أيضًا ٤٦: ١٣؛ ٥١: ٥-٨). كلّ هذه الألقاب الإلهيّة على أهمّيّتها، تهيّئنا للتوقّف عند اللقبين المميّزين لله في أشعيا الثاني، أعني اللقبين اللذين لا نجدهما في غيره من الكتب النبوّية إلاّ بطريقة عابرة: إنهما لقبًا "الخالق" و"الفاديّ".

٤ - الإله الخالق

يرد فعل الخلق العبريّ "برأ" ١٦ مرّة في أشعيا الثاني، كلّها في القسم الأوّل، أي في الفصول ٤٠-٤٨، ما عدا اثنتين في ٥٤: ١٦ حيث يتمّ التأكيد على أنّ الله هو خالق الكلّ، فلا شيء يفلت من سيطرته، ولا حتّى القوى المعادية له؛ وبعد أن يؤكّد لأورشليم، في الآيتين ١٤ و ١٥ بأنّها تثبّت في البرّ وتبتعد عن الظلم، يعلن بجمهوريّة: "ها إنّي أنا خلّقتُ الحدّاد الذي ينفُخ الجمرَ في النّار، ويخرجُ أداةً لعمله، وأنا خلّقتُ المدمرَ للإبادة":

(ה') [הנה] אנכי בראתי חרש נפח באש פחם ומוציא כלי למעשהו،

ואנכי בראתי משחית לחבל.

٥٠٨ _____ وجه الله في سفر أشعيا، تطوره من نبي ما قبل السبي إلى نبي السبي وما بعده

وبالفعل، يرد هذا الفعل العبري تحت صيغة اسم الفاعل ٧ مرّات، "بورء"، بمعنى الخالق في المطلق (رج ٤٠: ٢٨؛ ٤٢: ٥؛ ٤٣: ١، ١٥؛ ٤٥: ٧، ١٨)، كما يرد ٧ مرّات بصيغة الماضي المطلق تأكيداً على أنّ الله هو الذي "خلق"، كما في ٤٠: ٢٦: "إرفعوا عيونكم إلى العلاء، وانظروا من الذي خلق هذه، الذي يخرج قوتها بعدد، ويدعوها جميعاً بأسمائها لعظمة قدرته وشدّة قوته، فلا ينقص أحدٌ منها؛"

שֵׁאוֹ-מִרוֹם לְעֵינֵיכֶם וְרֵאוּ מִי-בָרָא אֱלֹהִים؛

وفي هذه تأكيد على أنّ الربّ هو الذي خلق النجوم. كما أنّه هو الذي خلق السماوات (٤٢: ٥)، والأرض (٤٥: ١٨)، وآدم، أي البشر (٤٥: ١٨)، والظلمات والشرّ! (٤٥: ٧): "أنا مبدعُ التورّ وخالقُ الظلام، وصانعُ الهنأ وخالقُ الشقاء (الشرّ)^(٤)، أنا الربّ صانعُ هذه كلها؛"

יִזְכֵּר אֹדֶר וּבֹרֵא חֶשֶׁךְ עֲשֵׂה שְׁלֹום וּבֹרֵא רַע אֲנִי יְהוָה עֲשֵׂה כָּל-אֱלֹהִים^(٥)؛

إنّ الإله الذي يستطيع أن يؤكّد حقيقة قدرته كمخلّص لشعبه لأنّه هو الذي خلقه (٤١: ٢٠)؛ ولأنّه الخالق، فهو القادر على التدخّل في التاريخ وتحرير شعبه من السبي

(٤) نستنتج من هذه النصوص أنّها تعلن أنّ الله خالقاً لأجل الحياة لا لأجل إظهار قدراته؛ هو خالق لأجل الخلاص لا لأجل الفراغ والفوضى... حتّى أنّ أحدًا غيره ليس موجوداً! فالظلام نفسه والشقاء ليسا بموجودين لو لم يسمح هو بوجودهما! نلاحظ أنّ النصّ في ٤٥: ٧ قويّ جداً لأنّه يؤكّد، بأنّ الله هو الذي خلق الظلام وهو الذي خلق الشقاء. وفي هذا تعبير عن أنّ الشقاء والألم وغيرها من مظاهر الهشاشة البشريّة هي جزء من الطبيعة البشريّة التي جُرحت بالخطيئة الأصليّة. ومع أنّ الله خلق كلّ شيء حسناً، إلّا أنّ حبّه للإنسان جعله يدخل في مخطّطه الخلاصيّ هذه الهشاشة البشريّة وكل عناصر الطبيعة الناقصة، بحيث أنّه يسيطر عليها جميعها، بصغته الخالق، ويستفيد منها لخير الإنسان. وهذا ما سيعبّر عنه سفر التكوين في فصوله الأولى بفعل "فصل": فالله يفصل النور عن الظلمة مما يعني أنّ الظلمة ليست خارجة عن قدرته.

(٥) كلمة ٦٦ لا تعني الشرّ، والمعروف أنّ المقصود بأنّ الله هو مصدر كلّ الأحداث، إنّ تلك التي يعتبرها الإنسان خيراً له، أو تلك التي يعتبرها شرّاً، لأنّ الله هو الذي يعطي تلك وهذه، لهدف واحد هو خير الإنسان وخلصه. في مطلق الأحوال، ليس المقصود أبداً الشرّ المعنوي أي ما يرتبط بالخطيئة.

البابليّ، مهيبًا له واقعاً جديداً في العدل والحرّيّة (رج ٤١ : ٨-١٩). ويمكن القول أنّ صفة الخالق التي تؤكّد على كونه "الضابط الكلّ"، تتضمّن في الوقت عينه، بل تلخّص كلّ العمل الإلهيّ الفاعل في التاريخ، والذي يعبر عنه أشعيا الثاني بأفعال متعدّدة مثل: "خلق"، "كوّن" (يُنصّرُ)، "صنع" (عَسَهُ)، "عمل" (فَعَلَ)، "بسط" (نَطَهُ)، "وطّد" (رَفَعُ)، "ثبّت" (كُوّنُ)، "أسّس" (يَسَدُ)؛ وكما يقول أحد الباحثين، الذي درس العلاقة بين الخلاص والخلق في لاهوت أشعيا الثاني: "معنى فعل خلق هو في الجوهر معنى خلاصيّ"^(٦)، لأنّ هذا الخلاص حاضر حتّى في خلق العالم المادّي والكون. من هنا، يمكن القول بأنّ أشعيا الثاني قد وضع الأساس اللاهوتيّ والعقائديّ لفعل "بَرَأ" العبريّ بكونه يعبر لا عن الله الخالق فقط، بل عن كونه الحاضر في التاريخ كمخلّص لشعبه وللعالم. هذا ما نقرأه بوضوح في ٤٣ : ١-٧ حيث ينتقل الكاتب ببساطة من الكلام على يهوه خالق العالم إلى يهوه خالق إسرائيل ومفتديه^(٧): "والآن هكذا قال الرّبّ خالقك يا يعقوب، وجابلك يا إسرائيل: لا تخفّ فإنّي قد افتديتكَ ودعوتكَ باسمك، إنّك لي. إذا عبرت المياة فإنّي معك، أو الأنهار فلا تغمركَ، وإذا سرت في التّار فلا تكتوي، ولا يلفحك اللّهب، لأنّي أنا الرّبّ إلهك قدّوس إسرائيل مخلّصك، وقد جعلتُ مصرَ فديةً عنك، وكوش وسبأ بدلاً منك، إذ صرتَ كريماً في عينيّ ومجيداً، فإنّي أحببتك، وأسلمتُ أناساً بدلاً منك، وشعوباً بدلاً من نفسك. لا تخفّ فإنّي معك، وسأتى بنسلك من المشرق، وأجمعك من المغرب. أقولُ للشمال: هات، وللجنوب: لا تمنع. هلّمّ ببنيّ من بعيد، وبناتي من أقاصي الأرض، كلّ من يدعى باسمي، ومن لمجدى خلقته وجبلته وصنعتُهُ". ويقف أحد كبار الباحثين في النقد التاريخيّ لتكوين نصوص الكتاب المقدّس، في الخطّ عينه، مؤكّداً بأنّ اللاهوت الكهنوتيّ يتنظّم في التسلسل نفسه بين لاهوت الله الخالق والمخلّص في التاريخ، معطيّاً على ذلك شاهد سفر التكوين، الذي يضع قصّة الخلق في أساس قصّة الخلاص، إنّ تلك المتعلقة بتدخّل الله الخالق في سقطة آدم وحواء ووعدته الخلاصيّ لهما، وإن بالأخصّ في قصّة إبراهيم، بداية تاريخ الخلاص، التي ترد في ختام قصص البدايات^(٨). نزيد نحن على ذلك بتأكيدنا بأنّ هذا الربط بين

(6) Cf. C STUHLMÜLLER, *Creative Redemption*, p. 228.

(7) Cf. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, p. 284.

(8) Cf. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, I, p. 167ss.

٥١٠ ————— وجه الله في سفر أشعيا، تطوره من نبي ما قبل السبي إلى نبي السبي وما بعده

صفة الله خالقًا وبصفته مخلصًا تتضح بقوة أيضًا من خلال الربط بين الخلق والخروج، فيصبح الخروج من بابل أي العودة من السبي خلقًا جديدًا (٢٠: ٤١؛ ٤٨: ٧)، وتصبح نهضة شعب إسرائيل من خراب الشتات خلقًا جديدًا (٤٣: ١، ٧، ١٥): هذا هو إذاً الإله الذي أخرج العناصر المخلوقة من الخواء البدائي، وأخرج شعبه من مصر، وهو القدير أن يخرج شعبه من سبي بابل، فيكون عمله بكامله عملاً خلاصيًا قائمًا على قدرته الخلاقة، بل قل أنه يضع قدرته كخالق في خدمة تديره الخلاصي: "ارفعوا عيونكم إلى العلاء وانظروا من الذي خلق هذه؟ من الذي يخرج قواتها بعدد، ويدعوها جميعًا بأسمائها لعظمة قدرته وشدّة قوته، فلا ينقص أحدٌ منها. فلم تقول يا يعقوب، وتكلم يا إسرائيل: طريقي تخفى على الربّ، وحقّي يفوت إلهي؟ أما علمت أو ما سمعت أن الربّ إله سرمدّي خالق أفاصي الأرض، لا يتعب ولا يعيي ولا يسبر فهمه. يؤتي التعب قوةً ولفاقد القدرة يكثر الحول" (٤٠: ٢٦-٢٩).

٥ - مُفتدي إسرائيل: زوجته وأبوه وأمه

نتكلم هنا عن كلمة "غونل" العبريّة، أي "الفادي"، التي ترد عشر مرّات في أشعيا الثاني من أصل ٦٤ مرّة في كلّ العهد القديم العبري^(٩). ولكن هذا النبي هو الأوّل الذي يعطي الله لقب "غونل"، أي "فادي" إسرائيل.

الفادي أو المفتدي هو أحد أفراد العائلة الذي يقع عليه واجب تخلص أحد أقربائه من العبوديّة المترتبة على دين لا يستطيع سداده (لا ٢٥: ٤٠-٥٠)، أو استرجاع أرض تخصّ العائلة مرهونة لمدين (لا ٢٥: ٢٥)، أو الانتقام الدميّ ممن قتل ظلماً أحد أفراد العائلة، فهو بذلك يُدعى "منتقم الدم" (رج تك ٩: ٥، ٦؛ عد ٣٥: ٣١)، أو الزواج بأرملة قريبه المباشر ليحافظ على نسله" (را ٢: ٢٠؛ ٤: ١٤)؛ الفادي هو إذاً التعبير الأفضل للرباط الوثيق الذي يجمع أفراد العائلة الواحدة، والذي يفرض على أعضائها التضامن في "الخير والشرّ"، أي في الاستفادة من خير البعض للبعض الآخر، وقبول المشاركة في الخسارة أو الأذى التي تتأتّى من البعض على البعض الآخر^(١٠).

(٩) رج ٤١: ٤٣؛ ٤٣: ١٤؛ ٤٤: ٤٤؛ ٤٤: ٤٧؛ ٤٤: ٤٨؛ ٤٧: ٤٩؛ ٧: ٢٦؛ ٥٤: ٥٥ و ٨.
(10) Cf. E. HAAG, *Gott als Shöpfer*, p. 211.

باستعماله هذا اللقب، يطوّر أشعيا الثاني مفهوم الفداء المُعبّر عنه في أشعيا الأوّل بفعل "فَدَا"، "افتدى"، بمعنى عمل الخلاص الذي يتممه أيّ مخلص دون أن يرتبط حكما برباط عائليّ أو دمويّ بمن يفتديهم: "والَّذِينَ فِدَاهُمُ الرَّبُّ، يرجعون ويأتون إلى صهيون بهتاف، ويكون على رؤوسهم فرح أبديّ، ويرافقهم السرور والفرح، وتنهزم عنهم الحسرة والتأوه" (٣٥: ١٠؛ رج أيضًا ٥٠: ٢؛ ٥١: ١١)، وهما الاستعمالان الوحيدان في أشعيا الثاني). أمّا في أشعيا الثاني فالله ليس مجرد مخلص يفتدي شعبه لأنّه إلهه، بل لأنّه يرتبط به ارتباطًا عائليًا منذ اختياره لإبراهيم وارتباطه به بعهد مؤبّد.

من هنا نفهم ألقاباً أخرى مأخوذة من صورة العائلة ومطبقة على إله إسرائيل. ومع أنّ لقب "أب" لن يرد مباشرة إلاّ في أشعيا الثالث (٦٤: ٧)، ولقب أم لا يرد أبداً بطريقة مباشرة، إلاّ أنّ مقاطع مهمّة جدًّا ومؤثّرة يعلن الله فيها بأنّ شعبه هم بنوه الذين يحبّهم ويهتمّ لأمرهم، كما ورد في ٤٥: ١٠-١١: "ويل لمن يخاصم جابله وهو خزفة من خزف الأرض. أيقول الطين لجابله: "ماذا تصنع أو عملك ليس له يدان؟ ويل لمن يقول لأب: "ماذا تلد؟" ولامرأة: "ماذا تضعين؟ هكذا قال الربّ قدوس إسرائيل وجابله: "إسألوني عمّا سيأتيّ أمّا بنيّ وعمل يديّ أفتراكم توصونني في أمرهم؟". وأيضاً في النصّ الشهير في ٤٩: ١٤-١٦: "قالت صهيون: تركني الربّ ونسبني سيدي. أتتسى المرأة رضيعها فلا ترحم ابن بطنها؟ حتّى ولو نسيت النساء فأنا لا أنساك. هاأنذا على كفيّ نقشتك، وأسوازيك أمام عينيّ في كلّ حين". أمّا عن لقب الزوج، فيكرّس له النبيّ مقطعاً بكامله في ٥٤: ١-١٠ وقد جاء فيه: "لأنّ زوجك هو صانعك الذي ربّ القوّات اسمه، وفاديك هو قدوس إسرائيل يدعى إله الأرض كلّها. وقد دعاك الربّ كامرأة مهجورة كئيبه الروح. وهل ترذل زوجة الصبا؟ يقول إلهك. هنيهة هجرتك وبمراحم عظيمة أضمك" (أنظر آ ٥-٧).

ج - عناصر فاعلة في التطوّر من أشعيا الأوّل إلى الثاني

لا شكّ أنّ كلّ ألقاب الله مهمّة في سفر أشعيا، وهي قريبة من ألقاب مماثلة في كتب نبويّة أخرى معاصرة، وكما رأينا، فالكثير منها مشترك أيضاً بين الأقسام مع اختلاف كتابتها في الزمان والمكان، أي قبل السبي وبعده، والبعض منها تمّ تطويره بين أشعيا الأوّل والثاني، ولكن هناك لقبان أساسيان يتمايز بهما أشعيا الثاني عن الأوّل، بل عن

باقي الأنبياء، وهما لقب "الخالق" (الإله الأوحد الذي لا مثل له)، ولقب "الفادي". وهذا اللقبان يشكّان معا مركز الفكر اللاهوتي والنبي في أشعيا الثاني؛ فمن الناحية اللاهوتية، نقرأ للمرة الأولى كلامًا واضحًا من الناحية العقائدية عن أن يهوه هو الإله الأوحد، الذي لا مثل له، والخالق الكل! ومن الناحية النبوية يدوي لقب "الفادي" في مسامع أيّ إسرائيلي، بالأخصّ عندما يتحد هذا اللقب بصور الأب والأم والزوج، وكأنه الخبر الأجمل، وكأنّي بالله ملزم، كعضو من "عائلة شعبه" على أن ينصرهم ويفتديهم!

يريد النبي من كل ذلك أن يجيب على كلّ التساؤلات التي تعاضمت في خلال السبي عن ماهية العلاقة التي ما زالت تربط يهوه بإسرائيل: هل ما زال العهد قائمًا؟ هل يهوه هو حقًا إله عظيم؟ هل باعنا الرب؟ "هكذا قال الرب: أين كتاب طلاق أمكم الذي طلقتها به؟ أم لأيّ من دائتي بعثكم؟ (٥٠ : ١)؛ "الرب تركني، الرب قد نسيتني" (٤٩ : ١٤). هذا ما كانوا يسمعونه ويرددونه هم أنفسهم!

لقد فقد إسرائيل كلّ ضماناته التقليدية: الهيكل والعبادة، والملك والسيادة، وها هو خاضع لسلطة شعب آخر يعبد آلهة أخرى! فهل ينفع الآن إطلاق أقوال إلهية تعاتب، أو تتهم، أو تدين وتحكم؟ حتى ولو كان الهدف الدعوة إلى التوبة! وهل ينفع الشرح اللاهوتي للسبي بكونه نتيجة للخطايا المتراكمة، على طريقة التعليم الاشتراعي، وكأنّ المطلوب تبرير الله من كارثة السبي؟ كلاً! هذا هو جواب أشعيا الثاني؛ فالمطلوب هو تشجيع الناس وإعلان الحقيقة الإلهية من دون مواربة: إنّ الله هو "قريب شعبه، فليس إذا غير مبال بمأساته! والله سيفتدي شعبه بأن يمحو كل آثامه. هذا ما يؤمن به أشعيا المؤمن، وهذا ما يعلنه أشعيا النبي، وهذا ما يدافع عنه أشعيا اللاهوتي بأسئلته البلاغية العميقة^(١١).

من ناحية أشعيا المؤمن، لا يجب أن ننسى أنّ هذا الرجل يعيش أيضًا في السبي، ويختبر هو أيضًا أزمات هذا الواقع الصعب، ولكنّه إذا بدأ يتكلّم، فذلك لأنّه اختبر، مثل الكثيرين وقت السبي، أنّ الله ليس غائبًا، ولا عاجزًا، بل هو هو قدوس إسرائيل ولو من دون هيكل، وسيّد الأمم كلّها ولو من غير ملك مسيح يحكم باسمه، ومخلّص عظيم

(11) Cf. O.H. STECK, *Deuterocesaja*, p. 286.

في وقت المحنة هذه بالذات. إذا أشعيا المؤمن هو الذي يعلن!

يطغى هذا الإعلان على مجمل فصول أشعيا الثاني الستة عشر،^(١٢) وهو مؤلّف بأكثره من أقوال تجديد وتعزية قريبة من الأسلوب الكهنوتي^(١٣): "فلا تخف، فإنّي معك، ولا تتلفّت، فأنا إلهك. قد قوّيتك ونصرتك وعضدتك بيمين برّي" (٤١: ١٠). إنه إعلان خبر سار، مضمونه الأساسي إعلان "خروج جديد" أعظم من القديم (رج ٤٣: ١٦-٢١)، وعودة إلى أورشليم التي ستنى من جديد، وتصبح أمّا لجيش من الأبناء الذين لا يمكن إحصاؤهم: "إرفعي طرّفك إلى ما حولك وانظري، قد اجتمعوا كلّهم وجاءواؤك. حيّ أنا، يقول الرّب، إنك تلبسينهم جميعاً كالجليّ، وتترزّين بهم كالعروس. لأنّ أخرجتكم وقفارك وأرض دمارك تضيق الآن عن السكّان، والذين ابتلعوك يتعدون. وبنو ثكلك أيضاً يقولون على مسمع منك: "المكان ضيق عني، فأفسحي لي لأسكن"، فتقولين في قلبك: "من ولد لي هؤلاء وأنا ثكلى وعاقر ومجلوّة ومنفيّة، ومن ربّي هؤلاء وهؤلاء تركت وحدي؟ فهؤلاء أين كانوا؟" هكذا قال السيّد الرّب: هاءنذا أرفع إلى الأمم يدي، وللشعوب أنصب رأيتي، فيأتون ببنيك في حضونهم، وبناتك يحملن على أكتافهم. ويكون الملوّك لك مرّبين، وأميراتهم لك مرصّعات وعلى وجوههم إلى الأرض يسجدون لك، ويلحسون تراب قدميك، فتعلمين أنّي أنا الرّب الذي لا يخزي مُنتظروه" (٤٩: ١٨-٢٣)^(١٤).

هذا عن النبيّ الذي يعلن إيمانه، أمّا عن اللاهوتيّ، فلا شكّ أنّنا نجد في هذا الرجل خير مفسّر لعمل الله في الماضي والحاضر والمستقبل: إنّ الله الذي يعلنه ليس سوى الإله الوحيد الموجود، وهو الذي اختار إسرائيل وافتداه، وهو الذي استبق كلّ الأحداث وعرفها وأعلنها على لسان نبيّه، فحدوثها يجب أن يقود المشكّكين إلى الإيمان، لا العكس. وهذا الله نفسه يعلن الآن مسبقاً عمله الخلاصيّ لشعبه في بابل، فلا بدّ من الإيمان به، لأنّه جدير بالإيمان والثقة.

(12) Cf. C. WIENER, *Il profeta del nuovo esodo*, p. 25.

(13) Cf. E.W. CONRAD, "Second Isaiah and the Priestly Oracle of Salvation", *ZAW* 93 (1981) n. 243-246; P.B. HARNER, "The Salvation Oracle in Second Isaiah", *JBL* 88(1969) 418-434.

(14) Cf. S. VIRGULIN, *I grandi chiamati*, Roma, 1980, p. 135.

المراجع

- BONNARD P.-E., *Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs*, col. Études Bibliques, Paris, 1974, p. 499-508; 520-546.
- BONORA A., *Isaia 40-66*, ed. queriniana, Brescia, 1988, p. 65-76.
- H. SIMIAN-JOFRE, « La teodicea del Deutero-Isaia », *Bib* 61 (1980) 530-553 ; 62 (1981) 55-72.
- CONRAD E.W., “Second Isaiah and the Priestly Oracle of Salvation”, *ZAW* 93 (1981) n. 243-246.
- HAAG E., “Gott als Shöpfer und Erlöser in der Prophetie des Deuterocesaja“, *TThZ (Die Trierer Theologische Zeitschrift)* 85 (1976) 211.
- HARNER P.B., “The Salvation Oracle in Second Isaiah”, *JBL* 88 (1969) 418-434.
- LARUSHAGNE C.J., *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*, Leiden 1966.
- RAD G. VON, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 2 (trad. Ronchi F., Torti G.), ed. Paideia, 2000.
- STECK O.H., “Deuterocesaja als Theologischer Denker“, *KuD (Kerygma und Dogma)* 15 (1969) 286.
- STUHLMÜLLER C, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*. *AnBibl* 43 (1970) 228.
- VIRGULIN S., *I grandi chiamati. Profili di Profeti*, Roma, 1980.
- WIENER C., *Il profeta del nuovo esodo: Deutero-Isaia*, Torino, 1980.

أقوال نبويّة على الأمام في أشعيا وبنية السفر الأدبيّة ورسالته اللاهوتيّة

القسّ عيسى دياب^(١)

مقدّمة

رأى عدد من الدارسين أنّ سفر أشعيا، كما هو اليوم، هو نتيجة جمع ثلاثة كتب معاً تحت اسم "أشعيا". قد يكون "أشعيا الأوّل" (أش ١-٣٩) هو الأساس، ويعود إلى النبيّ أشعيا نفسه الذي نشط في القرن الثامن ق. م.، باستثناء بعض النصوص المتأخّرة التي أقيمت فيه في وقت متأخّر. ويبدو أنّ "مدرسة نبويّة أشعيايّة" تأسّست في وقت ما، ونشطت في زمن السبي، فأدخلت الأمل بالعودة إلى قلوب المسيّين، وكانت وراء تكوّن كتاب أشعيا الثاني (أش ٤٠-٥٥). ثمّ كان لهذه المدرسة نشاط ملحوظ في بدايات حقبة الهيكل الثاني (القرن الخامس ق. م.)، وكانت وراء تكوّن كتاب أشعيا الثالث (أش ٥٦-٦٦). ونجهل كيف جمعت الكتب الثلاثة معاً^(٢). موضوع هذه الدراسة يتعلّق بكتاب أشعيا الأوّل فقط.

يحتوي أش ١٣-٢٣ على عشرة أقوال نبويّة منطوقة على الأمام الوثنيّة المحيطة

(١) القسّ عيسى دياب من الكنيسة الإنجيليّة المصلحة، يحمل شهادات دكتوراه في اللاهوت، وفي "تاريخ الحضارات الساميّة"، وفي "ثقافات ومجتمعات العالم العربيّ والإسلام"، و"العلوم الدينيّة، الفيلولوجياّ البيبليّة". يعمل كمستشار ترجمة لغات قديمة في اتحاد جمعيات الكتاب المقدّس، ويُدرّس في عدد من الجامعات.

(٢) تعود نظرية تفكيك سفر أشعيا إلى ثلاثة كتب إلى القرن التاسع عشر، وكان أوّل من تكلم بها العالم اليهوديّ أبراهام بن عزرا في القرن الحادي عشر؛ رج:

Brevard CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Minneapolis: Fortress Press, 1979, p. 316; R. N. WHYBRAY, *Isaiah 40-66*, NCB, Grand Rapids: Michigan, 1981, p. 20; Richard J. CLIFFORD, "Isaiah, Book of Second Isaiah), in ABD 3: 490-91.

بإسرائيل أو تلك التي ساهمت في تحديد مصير إسرائيل المشؤوم. والسلسلة مؤلّفة من الأقوال التالية: "على بابل" (١٣ : ١)؛ "على فلسطين" (١٤ : ٢٨)؛ "على موآب" (١٥ : ١)؛ "على دمشق وإسرائيل" (١٧ : ١)؛ "على مصر" (١٩ : ١)؛ "على برّيّة البحر" (٢١ : ١)؛ "على دوما" (٢١ : ١١)؛ "على العربيّة" (٢١ : ١٣)؛ "على وادي الرؤيا: أورشليم ويهوذا" (٢٢ : ١)؛ و"على صور" (٢٣ : ١). ونجد مثل هذه المجموعة من الأقوال النبويّة على الأمم في أسفار نبويّة أخرى مثل إرميا (٤٧-٥١)، و حزقيال (٢٥-٣٢)، وعاموس (١-٢)، وعوبديا وناحوم. يبدو أنّ "الأقوال النبويّة على الأمم" جزء من التقليد النبويّ في العهد القديم. إذا تناولنا مجموعة "الأقوال" في أشعيا نجدها تحتوي على قول على إسرائيل (إفرائيم) - ضمن قول على دمشق - وقول على أورشليم ويهوذا تحت عنوان "وادي الرؤيا"، من ضمن الأقوال على الأمم. ومعظم الأنبياء يفعلون الشيء نفسه، ربّما ليقولوا بأنّ إسرائيل ويهوذا، عندما تبتعدان عن الربّ وتذهبان وراء الأوثان، وتمارسان الشرّ، تتساويان مع الأمم الأخرى لجهة حتميّة العقاب الإلهيّ على الشرّ.

على الرغم من أنّ لوائح الأمم ليست نفسها، وليست بالترتيب نفسه في كلّ المجموعات، إلّا أنّ مقارنة هذه المجموعات بعضها ببعض يُظهر ما يسمح لنا بالاعتقاد بأنّ هذه المجموعات متأثرة ببعضها بعض، ولربّما تكون مستقاة من مصدر واحد. هذا ما يشكّل القسم الأوّل من إشكاليّتنا.

تشكّل هذه الأقوال النبويّة في أشعيا سلسلة متّصلة الحلقات، متجانسة الشكل، متشابهة المضمون. لجهة الشكل، بنياتها الأدبيّة متشابهة، ويبدو أنّها خضعت لعمل تحريريّ. أمّا لجهة المضمون، فهي أقوال شؤم، وكشف عن المصير الشنيع الذي ينتظر هذه الأمم، كعقاب إلهيّ ينزل عليها لأنّ هذه الأمم سبق وأنزلت شرورها على شعب الله ومدينته.

يبدو أنّ الأنبياء المذكورين قد نطقوا بهذه الأقوال على الأمم في أوقات وظروف مختلفة. لكن يبدو أنّ محرّري هذه الأسفار جمعوها ووضعوها في مكان واحد عندما قاموا بتحرير هذه الأسفار. إنّ المكان الذي وضعت فيه هذه المجموعة من الأقوال النبويّة، في البنية الأدبيّة لكلّ من الأسفار النبويّة التي وردت فيها، يحمل للقارئ

والمفسّر، دون شكّ، رسالة خاصّة أرادها محرّر كلّ سفر. بكلام آخر، الأقوال النبويّة نفسها استُخدمت لتوجيه رسائل نبويّة مختلفة. سنحاول، في ما يلي، اكتشاف الرسالة الأشعيايّة في بنية سفر أشعيا، وهذا هو الجزء الثاني والأخير من إشكاليّة هذه الورقة.

أولاً: الشكل الأدبيّ الأصليّ لـ "الأقوال"

واضح أنّنا لا نأمل في التوصل إلى الصيغة الأصليّة، فهذه مهمّة مستحيلة، لكنّنا سنحاول إبداء رأينا في تحديد النصّ المفضّل أو الأكثر أصالة بين النصوص المتوفّرة لدينا.

سبق وقلنا أنّ هذه الأقوال أو بعضها جاءت في أسفار نبويّة عديدة: أشعيا، إرميا، حزقيال، عاموس، عوبديا وناحوم. لكنّ اللوائح الأكمل لهذه الأقوال جاءت في أشعيا وإرميا وحزقيال. لذلك، في بحثنا عن الشكل الأدبيّ الأصليّ لهذه الأقوال، سنركز على هذه الأسفار.

إنّ مسألة لائحة "الأقوال" في إرميا تثير دهشتنا، والبحث فيها يمكن أن يفتح لنا طريقاً لبداية البحث. جاءت هذه الأقوال في النصّ الماسوراتيّ لإرميا كلاحقة في نهاية السفر (الفصول ٤٦-٥١) - ينتهي سفر إرميا مع الفصل ٥٢ الذي هو اقتباس شبه حرفيّ من ٢ مل ٢٥، ويتكلّم على السبي والعودة - أمّا في نصّ إرميا السبعينيّ، فقد جاءت "الأقوال" في وسط السفر (٢٥: ١٤ - ٣١: ٤٤)، وترتيب أسماء الأمم مختلف عمّا هو عليه في النصّ الماسوراتيّ. وإليكم إر ٢٥: ١٣-١٤ السبعينيّ حيث تظهر طريقة إدخال هذه الأقوال في النصّ^(٣):

٢٥: ١٣ وَأَجَلْبُ عَلَى تِلْكَ الْأَرْضِ كُلِّ كَلَامِي الَّذِي تَكَلَّمْتُ بِهِ عَلَيْهَا، كُلُّ مَا كُتِبَ فِي هَذَا السَّفَرِ الَّذِي تَنَبَّأَ بِهِ إِرْمِيَا عَلَى كُلِّ الشُّعُوبِ.	25:13-14 καὶ ἐπάξω ἐπὶ τὴν γῆν ἐκείνην πάντα τοὺς λόγους μου οὓς ἐλάλησα κατ' αὐτῆς πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ
١٤ كَلِمَةُ الرَّبِّ الَّتِي صَارَتْ إِلَيَّ إِزْمِيَا النَّبِيِّ عَلَى عِيَالَمٍ،	14 ἃ ἐπροφήτευσεν Ἰερემίας ἐπὶ τὰ ἔθνη τὰ Αἰλαμ

(٣) النصوص البيبليّة هي بحسب ترجمة فاندايك-البستانيّ، وخلاف ذلك يُشار إليه في موضوعه.

إليكم نصّ إر ٢٥: ١٣-١٤، و٤٦: ١ بحسب النصّ الماسوراتي:

<p>١٣ وَأَجَلِبُ عَلَى تِلْكَ الْأَرْضِ كُلِّ كَلَامِي الَّذِي تَكَلَّمْتُ بِهِ عَلَيْهَا، كُلُّ مَا كُتِبَ فِي هَذَا السَّفَرِ الَّذِي تَنَبَّأَ بِهِ إِرْمِيَا عَلَى كُلِّ الشُّعُوبِ. ١٤ لِأَنَّهُ قَدْ اسْتَعْبَدَهُمْ أَيْضًا أُمَّمٌ كَثِيرَةٌ وَمُلُوكٌ عِظَامٌ، فَأُجَازِيهِمْ حَسَبَ أَعْمَالِهِمْ وَحَسَبَ عَمَلِ أَيْدِيهِمْ."</p>	<p>¹³ [וְהִבֵּאתִי] [וְהִבֵּאתִי] עַל-הָאָרֶץ הַהִיא אֶת-כָּל-דְּבָרֵי אֲשֶׁר-דִּבַּרְתִּי עָלֶיהָ אֵת כָּל-הַכְּתוּב בְּסֵפֶר-הַזֶּה אֲשֶׁר-נִבְאִירְמְיָהוּ עַל-כָּל-הַגּוֹיִם ¹⁴ כִּי עֲבַדוּם וְשַׁלַּחְתִּי לָהֶם כְּפַעֲלָם וּכְמַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם:</p>
---	--

وهذه بداية الأقوال بحسب النصّ الماسوراتي في إر ٤٦: ١

<p>٥ : ٤٥ وَأَنْتَ فَهَلْ تَطْلُبُ لِنَفْسِكَ أُمُورًا عَظِيمَةً؟ لَا تَطْلُبْ! لِأَنِّي هَانَذَا جَالِبٌ شَرًّا عَلَى كُلِّ ذِي جَسَدٍ، يَقُولُ الرَّبُّ، وَأَعْطَيْكَ نَفْسَكَ غَنِيمَةً فِي كُلِّ الْمَوَاضِعِ الَّتِي تَسِيرُ إِلَيْهَا." ١ : ٤٦ كَلِمَةُ الرَّبِّ الَّتِي صَارَتْ إِلَى إِرْمِيَا النَّبِيِّ عَنِ الْأُمَمِ، ٢ عَنْ مِصْرَ، ...</p>	<p>5:45 וְאַתָּה תִּבְקֹשׁ-לָךְ גְּדֻלוֹת אֱלֹהִים כִּי הִנְנִי מֵבִיא רָעָה עַל-כָּל-בָּשָׂר נֹאֲמֵי-יְהוָה וְנִתְחַתִּי לָךְ אֶת-נִבְשֶׁךָ לְשַׁלַּל עַל כָּל-הַמְּקוֹמוֹת אֲשֶׁר תֵּלֵךְ-שָׁם 1:46 שֶׁר הָיָה דְבַר-יְהוָה אֶל-יְרְמְיָהוּ הַנְּבִיא עַל-הַגּוֹיִם</p>
--	---

نلاحظ أنّه، إذا غابت مجموعة الأقوال عن إرميا الماسوراتي، لا يشعر القارئ بأيّ نقص في السفر. وكذلك الأمر بالنسبة إلى إرميا السبعيني، إذا أخذنا هذه المجموعة خارج النصّ، يبقى النصّ متناسقًا، ولا يلاحظ القارئ أيّ نقص في السياق.

إذا أخذنا بالاعتبار القراءة السبعينية لهذه الأقوال في إرميا، يصبح لدينا أربع مجموعات كبيرة لهذه "الأقوال" (إرميا السبعينية، إرميا الماسوراتية، أشعيا وحزقيال) - ما عدا المجموعات الصغيرة الأخرى - يضاف إليها لائحة الأمم في إر ٢٥: ١٨-٢٦. وإليكم لائحة تُظهر ترتيب الأمم في المجموعات الأربع، إلى جانب لائحة الأمم في

"الأقوال" بحسب حزقيال ٢٥-٣٢	"الأقوال" بحسب إر ٢٥: ١٤ - ٣١: ٤٤ السبعينية	"الأقوال" بحسب إر ٤٧-٥١ ماسوراتي	ترتيب الأمم بحسب إر ٢٥: ١٨-٢٦	"الأقوال" بحسب أش ١٣-٢٣
١. عمّون (٢٥): (١)	١. عيلام (٢٥): (١٤)	١. فلسطينيا	١. أورشليم	١. بابل (١٣: ١)
٢. موآب (٢٥): (٨)	٢. مصر (٢٦: ١)	٢. موآب	٢. مصر	٢. فلسطينيا (١٤: ٢٨)
٣. أدوم (٢٥): (١٢)	٣. بابل (٢٧: ١)	٣. عمون	٣. عموص	٣. موآب (١٥): (١)
٤. فلسطينيا (١٥: ٢٥)	٤. فلسطينيا (٢٩): (١)	٤. أدوم	٤. فلسطينيا	٤. دمشق (١٧): (١)
٥. صور (٢٦: ١)	٥. أدوم (٣٠: ١)	٥. دمشق	٥. أدوم	٥. مصر (١٩: ١)
٦. صيدون (٢٠: ٢٨)	٦. عمون (٣٠): (١٧)	٦. قيذار وحاصور	٦. موآب	٦. بريّة البحر (٢١: ١)
٧. مصر (٢٩: ١)	٧. قيذار (٣٠): (٢٣)	٧. عيلام	٧. عمّون	٧. دوما (٢١: ١)
	٨. دمشق (٢٩: ٣٠)	٨. بابل	٨. صور	٨. العربيّة (٢١: ١٣)
	٩. موآب (٣١): (١)		٩. صيدون	٩. أورشليم (٢٢: ١)
			١٠. جزائر البحر	١٠. صور (٢٣: ١)
			١١. العرب	
			١. الأحلاف	
			٢. زمري	
			٣. عيلام	
			٤. مادي	
			٥. الشمال (كله)	
			٦. شيشك (بابل)	

إنّ كلّ ما تقدّم يسمح لنا باستنتاج الأمور التالية:

١. هذه اللوائح متشابهة ومقاربة ومختلفة في آن معًا، ولا توجد لائحة مثل الأخرى تمامًا.

٢. ترتيب "الأقوال"، في لائحة إرميا السبعينيّ (٢٥: ١٤ - ٣١: ٤٤) تختلف عن إرميا الماسوراتيّ (٤٧-٥١)، لكنّها قريبة من "لائحة أمم" يقدّمها إرميا الماسوراتيّ في ٢٥: ١٨-٢٦). إنّ لائحتي إرميا الماسوراتيّ تتّمان بالقول

النبويّ على بابل (في إر ٢٥: ٢٦ تُدعى شيشك؛ أنظر ٥١: ٤١، و٥١: ١).
٣. أتت هذه "الأقوال" في أشعيا وإرميا السبعينيّ وحزقيال في وسط الكتاب، أمّا في إرميا الماسوراتي فقد أتت كلاحقة في آخر الكتاب.
إنّ هذا الاختلاف بين إرميا الماسوراتي وإرميا السبعينيّ يفتح لنا الباب لطرح عدد من الاحتمالات:

١. قد يكون مرده إلى اختلاف بين النسخة العبريّة (ما قبل الماسوراتيّة) لسفر إرميا التي منها تُرجم النصّ السبعينيّ، والنسخة العبريّة التي أصبحت الماسوراتيّة في ما بعد، فجاءت الترجمة تعكس الأصل الذي أخذت عنه.

٢. قد تكون النسخة العبريّة لإرميا التي استند عليها مترجمو السبعينيّة قد عدّلت بعد صدور الترجمة السبعينيّة لسفر إرميا، وذلك في إطار عمليّة إعادة تحرير نصّ إرميا العبريّ.

٣. قد تكون النسخة العبريّة لإرميا وترجمتها السبعينيّة خاليتين من "الأقوال" في زمن عمل الترجمة، ثمّ أضيفت إلى آخر النسخة العبريّة (٤٧-٥١) في تاريخ متأخّر، نظرًا لوجودها في كتب الأنبياء الأخرى، ثمّ تُرجمت إلى اليونانية وأُفحمت في وسط سفر إرميا السبعينيّ على غرار غيره من كتب الأنبياء.

الفروقات بين هذه اللوائح، إن كان لجهة المضمون أم لجهة الترتيب، يمكن أن تكون برهاناً على وجود كتاب "أقوال نبويّة على الأمم" مستقلّ، وكلّ واحد من الأنبياء انتقى منه ما يناسب الزمان والمكان، وعدّله ليتناسب مع الرسالة اللاهوتيّة التي كان يريد أن يرسلها إلى قرّائه. ومن غير المستبعد أيضاً أن يكون محرّرو الكتب قد أدخلوا تعديلات في وقت التحرير من أجل هدف ما؛ وقد تكون من عمل أشعيا أو إرميا أو حزقيال أو نبّي مجهول الاسم. لكن من الصعب جدّاً، إن لم يكن من المستحيل، معرفة أيّ من الأسفار يحتوي على النسخة الأصليّة لهذه الأقوال، أو من اقتبس عن من، أو كيف تمّت الاقتباسات وأدخلت في البنى الأدبيّة للأسفار النبويّة المذكورة أعلاه. غير أنّه يمكن التنبّئ من أنّ محرّري الأسفار النبويّة تصرّفوا في محتوى هذه الأقوال ووضعوها في مكان معيّن في البنى الأدبيّة التي أنتجوها لتوصيل رسائل معيّنة إلى القراء.

انصبَّ اهتمام العلماء، في القرنين الماضيين على دراسة هذه "الأقوال" في إطار دراسة تكوّن سفر إرميا وُبيته الأدبيّة. ولا يخفى على أحد بأنّ بين إرميا الماسوراتيّ وإرميا السبعينيّ كثيرًا من الفروقات، والفرق الأهمّ يأتي في الحجم؛ فالنصّ السبعينيّ أقصر من النصّ الماسوراتيّ. يخبرنا جيمس واتس^(٤) (Watts James) أنّ نصّ إرميا السبعينيّ استرعى اهتمام الاختصاصيين في الأيام الأخيرة، فدرسوه عن قرب وبالتدقيق. وقد رأى عدد من العلماء أنّ النصّ السبعينيّ هو الأقرب إلى الأصل العبريّ، لكنّ عددًا آخر من العلماء يعتقدون العكس. وما ساعد في حسم الموضوع هو اكتشاف جزء من مخطوطة إرميا في قمران (Watts)، التي يتفق نصّها العبريّ مع السبعينيّة أكثر من اتّفاقه مع الماسوراتيّة. وقد أظهرت الدراسات أنّ الفروقات الموجودة اليوم بين إرميا السبعينيّة وإرميا الماسوراتيّة هي فروقات كانت موجودة بين النصّ العبريّ ما قبل الماسوراتيّ - الذي استُخدم في ترجمة السبعينيّة - والنصّ العبريّ الذي سيصبح النصّ الماسوراتيّ في ما بعد، وأنّ هذه الفروقات غير متأتية من الترجمة نفسها^(٥).

ج. جيرالد جانزين (J. Gerald JANZEN)، وبالاستناد إلى التقارب الموجود بين إرميا قمران وإرميا السبعينيّة، قام بمقارنة نصّ إرميا الماسوراتي مع نصّ إرميا السبعينيّ ليستنتج بأنّ النصّ العبريّ الذي استُخدم لترجمة السبعينيّة هو نصّ محافظ ويعد عن النسخة الأصليّة فقط أجيالاً قليلة من النصوص. أمّا النصّ الماسوراتيّ فهو نصّ "متمدّد"، من نتاج أجيال عديدة من الكتابة. واستخلص بأنّ السبعينيّة ليست نصًّا مختصرًا عن الماسوراتيّة بل هي شاهد عن نصّ إرميا الأصليّ^(٦).

لقد رأى جانزين بأنّ مجموعة "الأقول النبويّة على الأمم" كانت أصلًا كتيبيًا مستقلًا، وعندما أضيفت إلى إرميا السبعينيّ، وكان العمل قد أنجز، وُضعت في ف ٢٥ تشبّهًا بسفريّ أشعيا و حزقيال حيث توجد هذه المجموعة في الوسط، ولأنّ هذا الفصل

(4) James W. WATTS, "Texts and Redaction in Jeremiah's Oracles Against the Nations", *The Catholic Biblical Quarterly* 54 (1992) 432-47.

(٥) لسوء الحظّ، لا يتضمّن الجزء من مخطوط إرميا المكتشف في قمران إر ٢٥ وإر ٤٦-٥١ حتّى تتمكّن من فحص مكان مجموعة الأقوال النبويّة في سفر إرميا ووضعها.

(6) J. Gerald JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah*, HSM 6, Cambridge, MA: Harvard University, 1973, p. 115.

يتضمّن موادّاً تتعلّق بالأمم الأجنبيةّة. وفي زمن هذه الإضافة، كانت توجد نسخ من سفر إرميا في التداول، وبدل أن تُهلك هذه النسخ، أُضيفت إليها مجموعة الأقوال في آخر الكتاب^(٧).

وارتأى جانزين بأنّ ترتيب الأقوال في وسط إرميا السبعينيّ هو المفضّل كونه "القراءة الصعبة". وعندما كانت الأقوال متداولة كمجموعة مستقلة، لم تكن الحاجة تدعو إلى أيّ ترتيب؛ فالترتيب الماسوراتيّ جاء لينسجم مع لائحة الأمم الموجودة في فصل ٢٥^(٨).

من الطبيعيّ أن تكون آراء جانزين قد لاقت قبولاً عددٍ من المتخصّصين، ورفضاً عددٍ آخر. ونحن نرى بأنّ جانزين قد سطّح الموضوع متخذاً قرارات حادّة وصارمة في قضية معقّدة مثل هذه، والتي نحاول معالجتها، بينما كان المطلوب أن يبقى في الموضوع الرماديّ.

سفين سودرلوند (Sven SODERLUND) رأى أن "براهين مختلفة، مباشرة أو غير مباشرة، تشير إلى زمن كان فيه النصّ العبريّ أقصر من النصّ الماسوراتيّ"، لكنّه دافع عن رأي مفاده أنّ النصّ القصير ليس دائماً هو النصّ الأفضل^(٩). حصر سودرلوند بحثه في تركيب نصّ إرميا، ولم يتطرق إلى مجموعة الأقوال النبويّة لتقديم موقف متسرّع كما فعل جانزين قبله.

تصدّى كريستوفر ر. زايتس (Christopher R. SEITZ) لهذه الإشكاليّة، في دراسة حول الشكل التحريريّ لإرميا، فأكد صحّة الموقف القديم القائل بأنّ "الأقوال" أُضيفت إلى نهاية إرميا في مرحلة تحريريّة متأخّرة "تمثلاً بأشعيا وحزقيال"^(١٠). إنّ وضع هذه المجموعة في وسط سفر إرميا السبعينيّ هو تموضع متأخّر "في سبيل جعل سفر إرميا متماثلاً مع غيره من أسفار الأنبياء الكبار حيث "الأقوال" موضوعة

(7) J. Gerald JANZEN, *op.cit.*, p. 115.

(8) J. Gerald JANZEN, *op.cit.*, p. 116.

(9) Sven SODERLUND, "The Greek Text of Jeremiah: A Revised Hypothesis" (JSOTSup 47; Sheffield: JSOT, 1985) 247.

(10) Christopher R. SEITZ, "The Prophet Moses and the Canonical Shape of Jeremiah", *ZAW* 101 (1989) 22.

في مكان مركزي^(١١). لكنّ زاتس أنكر النظرة القائلة بأنّ البنية الثلاثية في أشعيا وإرميا السبعينيّ وحزقيال هي برهان على أصالة موضع الأقوال في إرميا السبعينيّ، مشيراً إلى أنّ إرميا السبعينيّ لا يصلح أن يؤخذ مثلاً لسفر إرميا، ووصف تطوّر إرميا السبعينيّ بأنّه ليس نتيجة تشكيل تحريريّ للسفر بل هو "أمر مزعج في موضوع حسّاس كالشكل القانونيّ للماسوراتيّة"^(١٢). على الرغم من كلّ ما قاله زاتس، فبرنارد غوس (Bernard Gosse) رأى أنّ نظرتة يمكن أن تُفهم بأنّها داعمة لأفضلية تموضع "الأقوال" في إرميا السبعينيّ^(١٣).

إيمانويل توف (Emmanuel Tov)، الذي ركّز أبحاثه في موضوع تركيب إرميا، لم يتطرق بشكل مباشر إلى "الأقوال"، غير أنّه، وبشكل استطراديّ، يرى بأنّ موضعها في النصّ الماسوراتيّ "يرى نقدياً بأنّه الوضع الأدنى"^(١٤).

نستنتج من هذا النقاش العلميّ بأنّ أكثرية العلماء يرون أنّ نصّ "الأقوال" في إرميا السبعينيّ هو أكثر أصالة من نصّها في إرميا الماسوراتيّ. ولما كنّا نستبعد أن تكون إضافة الأقوال قد تمت بعد الانتهاء من الترجمة، نرى أنّ الإضافة قد تمت، في وقت مبكّر، في النصّ العبريّ الذي استُخدم في ترجمة السبعينية.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ نصّ حزقيال هو نصّ حديث مقارنة بأشعيا وإرميا، يجب أن تتركز المقارنة الآن بين نصّ "الأقوال" في إرميا السبعينيّ ونصّها في أشعيا، في محاولة لمعرفة النصّ الأكثر أصالة.

القول النبويّ على بابل (أش ١٣-١٤) هو إسقاط تحريريّ لأنّ بابل وملكها جاءا في فترة متقدّمة عن أشعيا (أشعيا في القرن الثامن، بابل في القرن السابع) وبعد سقوط

(11) Christopher R. Seitz, *op.cit.*, p. 24.

(12) Christopher R. Seitz, *op.cit.*, p. 24-26.

(13) Bernard Gosse, « Jérémie XLV et la place du recueil d'oracles contre les nations dans le livre de Jérémie », *VT* 40 (1990) 145-51.

(14) Emanuel Tov, "Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah, « Le Livre de Jérémie » (BETL 54; ed. P.-M. Bogaert; Leuven: Leuven University, 1981) a52 and n. 20; idem, "The Literary History of the Book of Jeremiah in the Light of Its Textual History," *Empirical Models for Biblical Criticism* (ed. J. H. Tigay; Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985) 217 and n. 23.

بابل أمام الفرس. القول النبويّ على موآب في أش ١٥-١٦ له صور مشتركة كثيرة مع القول النبويّ في إرميا ٤٨، وواضح أنّ النبيّين استقيّا من مصدر واحد. النشيد المراثاة على ملك بابل في أش ١٤، يصبح نشيد مراثاة على ملك صور في حز ٢٨ باستخدام صور مشابهة. هذا يؤكّد أيضًا بأنّ النبيّين استقيّا من مصدر واحد. وإنّ كنا لا نستطيع تفسير كلّ هذا وكيف حدث، إلّا أنّنا نستنتج بأنّ النصّ الأشعيايّ لمجموعة الأقوال النبويّة على الأمم ليس هو النصّ الأصليّ بل هو نصّ مقتبس من نصّ آخر. إنّ هذا كلّه يجعلنا نميل إلى أنّ نصّ إرميا السبعينيّ هو النصّ الذي يحظى بالأفضليّة.

ثانيًا: تموضع "الأقوال" في البنية الأدبيّة لسفر أشعيا (الأوّل) والرسالة الأشعيايّة

أظنني لا يخفى على أحد بأنّ لسفر أشعيا بُنيةً أدبيّةً مدروسةً وهادفةً، فلم توضع النصوص في السفر بطريقة عشوائيّة. لذلك، نحاول أن نكتشف ماذا أراد محرّر سفر أشعيا أن يقول للقارئ من خلال وضعه "الأقوال" في هذا المكان بالذات من بُنية السفر الأدبيّة.

١. تمايز مجموعة "الأقوال" الأشعيايّة

بين كلّ الأنبياء الذين استخدموا مجموعة "الأقوال"، نجد أنّ استخدامهما في أشعيا مميّز؛ فالنبيّ عاموس يستخدم مجموعته (عا ١-٢) كمحفّز تهكّمّيّ لتهدئة شعب إسرائيل وإعطائه الاطمئنان وجرّه إلى شعور كاذب بالرضا عن النفس، حتّى يصدّمهم في ما بعد بأنّهم الذاتيّة وحتميّة العقاب عليها. يضع محرّر إرميا "الأقوال على الأمم" في نهاية السفر، بعد الحديث عن خراب إسرائيل والذهاب في السبي، ربّما لمنح الشعب المعذب الاطمئنان والأمل بالعودة. فعندما تتحقّق الأقوال، ويسقط أعداء إسرائيل، تصبح العودة إلى الديار أمرًا ممكنًا.

إنّ ما يجعل هذه الأقوال مجموعة مترابطة هي الأمور التالية:

١. عنوان موحد لكلّ الأقوال: "שָׁמַיִם" (مسّا... ١٣: ١؛ ١٤: ٢٨؛ ١٥: ١؛ ١٧: ١٩؛ ٢١: ١؛ ٢١: ١١؛ ٢١: ٢١؛ ٢١: ١٣؛ ٢٢: ٢٢؛ ٢٣: ١).

٢. أقوال على أمم كلّها أساءت إلى يهوذا بشكل أو بآخر؛ منها القوى العظمى: آشور مصر وبابل، ومنها الدول المجاورة: موآب، فلسطين، أدوم، العربيّة...

٣. البنى الأدبية للأقوال متشابهة: النطق بالحكم؛ ذكر التهمة التي سببت الحكم؛ وعد بخلاص يهوذا.
٤. شكل مميز يُقدّم لكلام الرب، مثل: "قد حلف رب الجنود قائلاً" (١٤ : ٢٤؛ أنظر أيضًا: ١٦ : ١٣؛ ٢١ : ٦؛ ٢١ : ١٦؛ ٢٢ : ١٥).
٥. ورود دلالات زمنية في بعض الأقوال، مثل: "في سنة وفاة الملك آحاز كان هذا الوحي" (١٤ : ٢٨؛ أنظر أيضًا ٢٠ : ١).
- استعمال عبارة "הוי" (هوي) التعجبية، التي تعني "يا للهول"، في مكانين (١٧ : ١٢؛ ١٨ : ١).
٦. تكرار عبارة "ويكون في تلك الأيام" (أو ما يشبهها) التي تُضفي على القول التحقيقي المستقبلي (١٣ : ٩؛ ١٤ : ٣؛ ١٦ : ١٢؛ ١٧ : ٤، ٧؛ ١٨ : ٧، إلخ).
- قلنا أنّ المجموعة الأشعائية من الأقوال متميزة عن غيرها بأنّ عبارة "مَسَا" تتقدّم كلّ قول، وهذا أمر أساسي؛ فعلى الرغم من وجود أقوال نبوية في القسم الأوّل من أشعيا (١-١٢)، غير أنّ هذه العبارة غائبة. في القسم الأوّل من أشعيا (١-١٢)، استُعيض عنها بمرادفات مثل "حازون" (أش ١ : ١)؛ "الكلمة التي رآها... (٢ : ١)؛ بينما "مَسَا" في بداية المجموعة (١٣ : ١) تظهر وكأنّها تشير إلى بداية قسم جديد من سفر أشعيا. تغيب "مَسَا" عن سفر أشعيا، باستثناء ٣٠ : ٦. يرى GROSSE "أنّ العنوان "مَسَا" في الفصل ١٣ وما يتبع يُسقط على مجموعات جاهزة. هذه هي الحال في "مَسَا" ١٥ : ١، التي تتقدّم القول ضدّ موآب في ف ١٥-١٦، القسم الذي عرف إعادة قراءة، كما رأينا سابقاً، وهذا مثبت في النصّ نفسه. يبدو إذن أنّه في تاريخ متأخر، وفي إطار مراجعة المجموعة، لجأ المحرّر إلى توحيد العناوين. وحالة ٢٢ : ١ [القول على وادي الرويا] (قارن ٢٢ : ٥) نموذجية^(١٥)، حيث يبدو أنّ القول يبدأ في آ ٥، لكنّ المحرّر أضاف عبارة "مَسَا" من أجل توحيد الشكل الأدبي. بين استعمالات "مَسَا" في العناوين، نجد

(15) Bernard Gosse, « La place du recueil des oracles contre les nations dans le livre d'Isaïe: Isaïe 13-23 », dans *Isaïe 13,1-14,23: dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations*, p. 86-105, Freiburg: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1988, p. 89.

مرادفًا مثيرًا للدهشة في ١٤ : ٢٨ : "سنة وفاة الملك آحاز"، يمكن أن تُقارن بعناوين ثانوية مثل "سنة وفاة عزّيّا الملك" (١ : ٦).

تأتي كلمة **שָׁנָה** من الجذر الثلاثي "ن س ا"، وتعني "حمل". و"مَسًا" تعني "حمل" بمعنى تُهمة و حكم يُنطق بحقّ أمة ما، أو حمل يحمله النبيّ ناتج عن فظاعة الرؤيا التي يراها، والمتعلّقة بأمة ما^(١٦).

أمور أخرى مثيرة للدهشة تميز المجموعة الأشعياوية:

١. وجود قول عن بابل (١ : ١٣) يتصدّر القول عن آشور (١٤ : ٢٤)، على الرغم من الفارق التاريخي الكبير.

٢. وجود قول على إفرائيم (٣ : ١٧)، ضمن مجموعة أقوال على الأمم، يتبع القول على دمشق.

٣. وجود قول على أورشليم (١ : ٢٢).

٤. وجود نبوة بالبركة على أعداء إسرائيل من القوى العظمى: آشور ومصر (١٩ : ١٨-٢٥).

بينما سنعالج مسألة بابل وموضوع البركة على مصر وأشور في ما بعد، القول على إفرائيم مبرّر لأنّ إسرائيل كانت في الحلف الآرامي آنذاك، وهي معتبرة من الأمم، وأورشليم الوثنية أيضًا معتبرة بين الأمم.

نؤكّد على ما رآه عدد كبير من العلماء بأنّ هذه الأقوال مستجلبة من مرجع آخر وبعض الأحيان مسوقة لتناسب ظروفًا معيّنة، وهذا واضح في الأمور التالية:

١. آثار إعادة قراءة في بعض الأقوال؛ ففي ١٦ : ١٣-١٤ ("هذا هو الكلام الذي كلّم به الربّ موآب منذ زمان، والآن تكلم الربّ قائلاً...") يتكلّم على أقوال على موآب تعود إلى ما قبل النبيّ، وإعادة قراءة متأخّرة للأحداث المذكورة في المقاطع التي سبقته ضدّ موآب.

(16) Voir Issa DIAB, *La Septante et le Targoum d'Ésaïe 15-17 Modèles d'interprétation et de traduction de la Bible dans les Temps Intertestamentaires*, Thèse de Doctorat, Université de Strasbourg, 2013, p. 83-84.

٢. آثار تحريرية تنقسم إلى ثلاثة أنواع: (١) عدد كبير من "الأقوال" يتضمّن تصاريح إيجابية متعلّقة بإسرائيل/يهوذا (يهوذا دُعيت أحياناً إسرائيل)؛ (٢) بينما طابع "الأقوال" سلبيّ ويتكلّم على شوّم يصيب الأمم، عدد منها يتضمّن تصاريح تحريرية لها طابع إيجابي؛ (٣) يوجد قول على يهوذا (٢٢: ١-٢٥)، وقول على إسرائيل (١٧: ١-١٤)؛ والقولان ذات طابع سلبيّ، لكن لا يتضمّنان تصاريح إيجابية حول إسرائيل ويهوذا.

وبالقراءة الدياكرونية لهذه الأقوال نستطيع أن نستنتج بأنّ أشعيا، على ما يبدو، استحضر بعض الأقوال النبوية على الأمم التي كانت معروفة في أيامه، وصرّح بها. ثمّ بعد ذلك جاء جامع أقوال أشعيا ووضعها ضمن مجموعة واحدة. ثمّ بعد ذلك أعاد المحرّر، المتموضع في العصر الفارسيّ، قراءة هذه الأقوال وأضاف إليها ما يناسب الفكر الأشعيايّ والظروف، حتّى لو كان بعض هذه الأقوال يتعلّق بعصر المحرّر، مثل القول على بابل (أش ١٣-١٤). واليوم صار من الصعب على القارئ معرفة الشكل الأدبيّ البدائيّ للأقوال التي صرّح بها أشعيا ووضعها جامع أقواله، ومعرفة ما أضيف من أقوال وملاحظات تحريرية خلال تكوّن السفر.

وإذا كان واضحاً أنّ أقوالاً نبوية ضدّ أمم مختلفة قد فقدت سياقها البدائيّ، فليس أقل وضوحاً أنّه، بواسطة عمل تحريريّ هامّ، قد أعطيت المجموعة دلالة جديدة. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ عناصر غريبة عن السياق ما تزال موجودة في المشروع التحريريّ النهائيّ، إمّا لأنّها أُدخلت منذ البداية، مثل "هُؤي" ("يا للهول") في ١٨: ١، أو أنّها متأتية من تطوّر خاصّ طرأ على النصّ دون الأخذ بعين الاعتبار طبيعة المجموعة (قارن ١٩: ١٨ ي). بكلام آخر، قد يكون بعض هذه الأقوال من تصاريح النبيّ أشعيا، لكنّه واضح أنّ عدداً آخر يعود إلى زمن متأخّر عن أشعيا، وقد أضافته المدرسة الأشعياّية إلى النصّ اعتقاداً منها أنّه يتجانس مع فكر أشعيا النبيّ، وذلك في إطار تطوّر النصّ الأشعيايّ.

٢. القول النبويّ على بابل

ويرى غروس أنّه "إذا تمكّنا من وضع ١٤: ٢٤-٢٧ (متعلّقة بأشور) جانباً، نستطيع أن نقول بأنّ ١٣: ١-١٤: ٢٣ (قول على بابل) هي مقدّمة للمجموعة كلّها، ونتساءل

إذا ما كان يوجد سابقاً مجموعة أقوال نبويّة على الأمم تبدأ بـ ١٤: ٢٨، تماماً مثل كتاب عمّانوييل الذي يبدأ في ٦: ١^(١٧).

في القول النبويّ على بابل (١٣: ١ - ١٤: ٢٧)، واضح أنّ المحرّر دمج قولين معاً: الأوّل على بابل - وهو دون شكّ إضافة متأخرة - والثاني على آشور (أنظر ١٤: ٢٥)، وهو، دون شكّ، من إنتاج أشعيا لأنّه يأتي في السياق الزمنيّ. هنا نطرح سؤالين: الأوّل: ما هي دلالة الدمج؟ والثاني: ما هي دلالة أن يأتي القول النبويّ على آشور هنا؟ للإجابة على السؤال الأوّل، نرى أنّ المحرّر، المتموضع في العصر الفارسيّ، ربّما رأى أنّ القول على آشور قصير، مقارنةً بالدور الكبير الذي لعبه الأشوريّون في العصر الأشعيايّي، فأراد أن يطوّره. وكان قد عثر على قول نبويّ على بابل (١٣: ١ - ٢٢) وعلى مرثاة على ملك كبير وعظيم، لكن مجهول الاسم، سقط سقوطاً عظيماً (١٤: ٣-٢٣)، ورأى فيه المحرّر الأشعيايّي صورة لملك بابل بعد أن سقط أمام هجمات الفرس (رج ١٣: ١٧)، فدمج القول والمرثاة مع القول النبويّ الأشعيايّي على ملك آشور، كون الملكين يتماهيان في الجغرافيا والحضارة، ليقول للقارئ بأنّ ما حلّ بملك بابل ينطبق على ملك آشور. أما حول دلالة القول على آشور في هذا المكان بالذات (السؤال الثاني)، فنلاحظ أنّه يوجد شبيه للقول في القسم السابق من أشعيا (كتاب عمّانوييل؛ أنظر ١٤: ٢٥ و ١٠: ٢٧)، وهذا التشابه هو في الشكل والمضمون، كما يرى غروس وآخرون^(١٨)، وهو، أغلب الظنّ، إشارة إلى هجوم فاشل شنّه الملك الأشوريّ على يهوذا سنة ٧٠١ ق.م^(١٩). بالحقيقة، عندنا في أش ١٠ كلام كثير على آشور، على الأقلّ قولان نبويّان: ٥-١٥ و ٢٤-٢٧، ويأتي القول النبويّ عن آشور في المجموعة ١٣-٢٣ من النسيج نفسه، ويكاد لا ينفصل عنه.

إذا القول الأوّل أشبه بصورة رسمها المحرّر، هو صورة إيضاحيّة لما جرى سابقاً (إبادة آشور وفداء إسرائيل)، وهو أيضاً صورة استباقية لما سيجري في القسم التالي من أشعيا (ف ٢٤-٢٧): فداء إسرائيل بإزالة الشرّ (الأمميّ) من الأرض وتطهيرها، وهذا نفسه ما سيحدث للبابليين حين يفدي الربّ إسرائيل، هذا الفداء الموصوف في

(17) GROSSE, *op. cit.*, p. 89.

(18) GROSSE, *op. cit.*, p. 92.

(19) GROSSE, *op. cit.*, p. 92.

أشعيا الثاني بعمق لاهوتيّ. يقوم هذا الفداء على اندحار العدو البابليّ. لذلك كان لا بدّ من إضافة القول النبويّ على بابل ودمجه مع القول النبويّ على آشور، عدوّ إسرائيل ومخزبها في أشعيا (الأول)، لكي يكون الفداء كاملاً ومطلقاً لقارئ سفر أشعيا في حقبة الهيكل الثاني.

٣. بركة الأمم

"الأمم" أعداء إسرائيل، تتحمّل الدينونة الإلهيّة، لكنّ الوعد الإلهيّ بالخلاص، في نهاية الأمر يشمل إسرائيل والأمم (أش ١٩: ١٨-٢٥):

"^{١٨} في ذلك اليوم يكون في أرض مصر خمس مئتيّ تكلم بلغة كنعان وتحتلف لربّ الجنود، يُقال لإحداها "مدينة الشمس". ^{١٩} في ذلك اليوم يكون مذبح للربّ في وسط أرض مصر، وعمود للربّ عند تحمها، ^{٢٠} فيكون علامة وشهادة لربّ الجنود في أرض مصر، لأنّهم يصرخون إلى الربّ بسبب المضايقين، فيرسل لهم مخلصاً ومحمياً ويُقدّمهم. ^{٢١} فيعرف الربّ في مصر، ويعرف المصريون الربّ في ذلك اليوم، ويُقدّمون ذبيحةً وتقديماً، وينذرون للربّ نذراً ويُوفون به. ^{٢٢} ويضرب الربّ مصر ضارباً فشافياً، فيرجعون إلى الربّ، فيستجيب لهم ويشفيهم".

^{٢٣} في ذلك اليوم تكون سكة من مصر إلى آشور، فيجيء الأشوريون إلى مصر والمصريون إلى آشور، ويعبد المصريون مع الأشوريين. ^{٢٤} في ذلك اليوم يكون إسرائيل ثلثاً لمصر ولأشور، بركة في الأرض، ^{٢٥} بها يُبارك ربّ الجنود قائلاً: "مبارك شعبي مصر، وعمل يدي آشور، وميراثي إسرائيل".

٤. دلالة المجموعة الأشعيايّة من "الأقوال"

بطريقة ما، نستطيع أن نقسم أشعيا (الأول) على الشكل التالي:

١. كتاب عمّانويل - أقوال نبويّة حول يهوذا وأورشليم: تطهير أورشليم بالأمم، ودينونة الأمم المعادية المتمثلة بآرام وأشور، وصولاً إلى صورة أورشليم الفردوسية (١-١٢).

٢. أقوال نبويّة ضدّ الأمم، تتضمّن مواعيد بخلص يهوذا (١٣-٢٣).

٣. رؤيا أشعيا (٢٤-٢٧).

٤. أقوال نبويّة حول إسرائيل في القرن الثامن وتحذير من الاتكال على مصر (٢٨-٣٣).

٥. أقوال نبويّة على الأمم (٣٤-٣٥).

٦. ملحق تاريخي: خلاص يهوذا من الخطر الأشوري، وسقوطها يؤسس للسبي البابلي (٣٦-٣٩).

تشكّل هذه الأقسام الستّة دورتين متشابهتين تتضمّن كلّ منها أقوالاً نبويّة على إسرائيل، أقوالاً نبويّة على الأمم، وخلاصة إسخاتولوجيّة. نرى أنّ "الأقوال على الأمم"، في الدورتين هي المحور.

في الدورة الأولى، تأتي "الأقوال" بعد كتاب عمّانوئيل - الذي ينتهي بخروج جديد من مصر المتمثّلة بأشور، وبال دخول إلى صهيون - وقبل رؤيا أشعيا.

١/٤. خلاص إسرائيل هو خلاص الأمم أيضاً

في سفر أشعيا، تأتي الأقوال النبويّة على الأمم في وسط السفر، في أعقاب نبوّات تتكلّم على الخراب، وقبل نبوّات تتكلّم على الراحة. يبدو أنّ وضع المجموعة في هذا المكان يعكس شعور المحرّر بالتطوّر التاريخي: شعب إسرائيل خطئ فعلاً وهو سيُعاقب، لكن أيضاً أعداؤه سيعاقبون بدورهم، وعقابهم سيسوق لإسرائيل نهضة قوميّة. لكنّ خلاص إسرائيل لا يكون كاملاً إلاّ عندما يكون معه خلاص الأمم.

٢/٤. خلاص إسرائيل والأمم بالألم

"الأقوال النبويّة على الأمم" في سفر أشعيا هي الحلقة الوسطى في سلسلة مؤلّفة من ثلاث حلقات: كتاب عمّانوئيل، الأقوال النبويّة على الأمم، رؤيا أشعيا. تتضمّن الحلقة الأولى توبيخ إسرائيل على شرورها، والضيق الذي تمرّ فيه بسبب هذه الشرور، وتنتهي بصورة رؤويّة لإسرائيل المنتصر بعد أن فداه الربّ. لقد تمّ الفداء بتطهير إسرائيل من شرورها بالألم، وبإبادة العدوّ اللدود أشور. ويختتم المحرّر الحلقة الأولى بنشيد أش ١٢ من أدب الهيكل الثاني، الذي يشبه نشيد الكنيسة الممجّدة في سفر الرؤيا (رؤ ٧):

"وتقول في ذلك اليوم: «أحمدك يا رب، لأنه إذ غضبت عليّ ارتد غضبك فتعزّيتني. هودا الله خلاصي فأطمئن ولا ارتعب، لأن يهوه قوتي وترنميتي، وقد صار لي خلاصاً»، فتستقون مياها بفرح من ينابيع الخلاص. وتقولون في ذلك اليوم: إحمدوا الرب، ادعوا باسمه، عرفوا بين الشعوب بأفعاله. ذكروا بأن اسمه قد تعالى. رنّموا للرب لأنه قد صنع مفتحاً. ليكن هذا معروفاً في كل الأرض. صوتي وأهتفي يا ساكنة صهيون، لأن قدوس إسرائيل عظيم في وسطك".

الحلقة الثانية، الأقوال النبوية على الأمم، والحلقة الثالثة، رؤيا أشعيا، ما هما إلا تفصيل لبعض صور الحلقة الأولى وتأكيد على حقيقة حدوثها لأن الرب قال. ونصل إلى نهاية الحلقة الثالثة لرى هذه النظرة الطهرانية إلى الخطيئة والعقاب والفداء ترى في كلمات أشعيا الختامية عقب أقواله على الأمم وفي نهاية رؤيا أشعيا (١٧-١٩):

"كما أن الحبلتي التي تقارب الولادة تتلوى وتصرخ في مخاضها، هكذا كنا قدأماك يا رب. ١٨ حبلنا، تلوتنا، كأننا ولدنا ريحاً. لم نصنع خلاصاً في الأرض، ولم يسقط سكان المسكونة. ١٩ تحيا أمواتك، تقوم الجثث. استيقظوا، ترنّموا يا سكان التراب، لأنّ ظللك ظل أعشاب، والأرض تسقط الأخيلة".

الخلاصة

تشكل "الأقوال النبوية على الأمم" وحدة أدبية مستقلة، اقتبس عنها أنبياء إسرائيل، وشكل كل منهم مجموعته من هذه "الأقوال" محدثاً فيها التعديلات التي كان السياق الجديد وأهداف النبي اللاهوتية يفرضانها. تنفرد المجموعة الأشعائية من هذه "الأقوال" في تشكيل ميزات أراها محرر سفر أشعيا أن تخدم بنية السفر الأدبية ورسالته اللاهوتية. إن زبدة تعليم الأنبياء هو "مجيء يوم الرب"، يوم خراب الأمم وخلص إسرائيل. أما أشعيا، فيرى فيه خلاص العالم، إسرائيل والأمم، وهذه هي روح أشعيا الثاني وأشعيا الثالث.

مراجع

- Bernard Gosse, « Jérémie XLV et la place du recueil d'oracles contre les nations dans le livre de Jérémie », *VT* 40 (1990) 145-51.
- CHILDS Brevard, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Minneapolis: Fortress Press, 1979, p. 316.
- CLIFFORD Richard J., "Isaiah, Book of Second Isaiah," in *ABD* 3: 490-91.
- DIAB Issa, *La Septante et le Targoum d'Ésaïe 15-17 Modèles d'interprétation et de traduction de la Bible dans les Temps Intertestamentaires*, Thèse de Doctorat, Université de Strasbourg, 2013, p. 83-84.
- GOSSE Bernard, « La place du recueil des oracles contre les nations dans le livre d'Isaïe: Isaïe 13-23 », dans *Isaïe 13,1-14,23: dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations*, p. 86-105, Freiburg: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1988, p. 89.
- JANZEN J. Gerald, *Studies in the Text of Jeremiah*, HSM 6, Cambridge, MA: Harvard University, 1973.
- SEITZ Christopher R., "The Prophet Moses and the Canonical Shape of Jeremiah", *ZAW* 101 (1989) 22.
- SODERLUND Sven, "The Greek Text of Jeremiah: A Revised Hypothesis" (*JSOTSup* 47; Sheffield: JSOT, 1985) 247.
- TOV Emanuel, "Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah", *Le Livre de Jérémie* (BETL 54; ed. P.-M. Bogaert; Leuven: Leuven University, 1981) a52 and n. 20. idem, "The Literary History of the Book of Jeremiah in the Light of Its Textual History", *Empirical Models for Biblical Criticism* (ed. J. H. Tigay; Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985) 217 and n. 23.
- WATTS James W., "Texts and Redaction in Jeremiah's Oracles Against the Nations", *The Catholic Biblical Quarterly* 54 (1992): 432-47.
- WHYBRAY R. N., *Isaiah 40-66*, NCB, Grand Rapids: Michigan, 1981, p. 20.

لماذا أنتم خائفون يا قليلي الإيمان؟

اخوراسقف بولس الفغالي

باحث في الكتاب المقدس

يروى إنجيل مرقس أن يسوع دعا التلاميذ "في المساء" لعبور البحيرة. هبّت عاصفة شديدة، ارتفعت الأمواج وأخذت تضرب السفينة حتّى كادت تمتلئ. أمّا الربُّ فكان "نائماً على وسادة". أمام هذا الخطر أيقظوه وقالوا له: يا معلّم، أما يهّمك أننا نهلك؟". قام وانتهر الريح وقال للبحر: أسكّث، إخرس! "فسكنت الريح وحصل هدوء عظيم. عندئذٍ قال لهم: لماذا أنتم خائفون يا قليلي الإيمان؟" (مر ٤ : ٣٥).

أوردنا هذا النصّ الإنجيلي لكي يكون الرباط بين أشعيا وبين الحالة التي تعيشها الكنيسة اليوم. الأخطار عديدة. مسيرة في المساء، ثمّ الليل، ورمز الليل معروف في الكتاب: الشرّ وهجمة الأعداء. والسفينة ترمز إلى الكنيسة التي ينبغي عليها أن تتطلق ولا تبقى مكانها، متوقّعة على ذاتها لا تجسر على العبور. ولكنّ الريح والعاصفة هما هنا، والأمواج حاضرة. هو عالم الشرّ والموت. وفوق كلّ هذا يسوع على وسادة، نائم، وكدّث أقول مرتاحاً وكأنّ الأمر لا يهّمه. صرخوا: "نحن نهلك". وكأنّهم يقولون: أين أنت؟ إلها لا ينعس ولا ينام... وأنت يا ربّ!

ذاك هو وضعنا في هذا الشرق مع الصعوبات والاضطهادات وهروب العديدين مع الفراغ المسيحيّ في الأرض التي وُلد فيها المسيح. وذاك ما عاشه التلاميذ الأوّلون بعد "غياب" يسوع، في الموت بانتظار القيامة. أين أنت يا ربّ؟ وجاء الجواب: ما بالكم خائفون، يا قليلي الإيمان؟ وهذا ما عاشته الكنيسة وقت الاضطهاد... بل ذاك ما عاشه شعب يهوذا وأورشليم، فتساءلوا عن حضور الله. هل الله غائب أم نحن غائبون؟ وكيف يكون الله حاضرًا؟ إذا كان عندنا إيمان قدر حبة الخردل، عندئذٍ نفعل ويا ما أعظم ما نفعل!

أزمة أولى عاشتها أورشليم سنة ٧٣٤ ق. م: الجيران يهاجمونها ويريدونها أن تركع، أن تسير معهم في حلف ضدّ العدوّ الأشوريّ. وتدخّل النبيّ: "إن لم تؤمنوا لن تأمنوا" (٧: ٩). إن لم يكن عندكم إيمان، لن يكون لكم أمان ولا سلام. وسنة ٧٠٠، كانت أزمة ثانية أقوى من الأولى، إذ أطلّ الجيش الأشوريّ، تلك القوّة الضاربة الآتية من الشمال والحاملة معها الموت الدمار. ماذا تفعل أورشليم وهل يكون نصيبها نصيب سائر مدن الشرق؟ ويتدخّل النبيّ: أورشليم مدينة الله، موضع سكناه في الهيكل. وهتف أشعيا في عمق إيمانه: "لن يدخل هذه المدينة، ولن يرمي عليها سهماً" (٣٧: ٣٣).

وبين هذه الأزمة وتلك، ينطلق نشيد الخلاص يوجّهه النبيّ إلى أورشليم (ف ٣٣)

١٧ عيناك تنظران الملك (الربّ) في بهائه،

عيناك تريان الأرض في كلّ أبعادها.

قلبك يتذكّر الرعب التي شعرت به.

١٩ لا ترين بعد اليوم الشعب الشرس،

الشعب الغامض اللسان

بلغته التي لا تدرك ولا تفهم.

هي إشارة واضحة إلى الأشوريّين، بعجرتهم وشراستهم. اللغة التي يستعملون هي اقتلاع العيون، ضرب باطن الحوامل، قطع الرؤوس... الخوف، الرعب في كلّ مكان، ولكن لا عند أشعيا الذي يتأمّل "صهيون" المدينة المصونة، فيوجّه كلامه إلى الملك وإلى كلّ مؤمن في الشعب:

٢٠ أنظرُ صهيون مدينة أعيادنا،

عيناك تريان أورشليم

مسكنًا مطمئنًا،

خيمة لا تنتقل،

لا تُقلع أوتادها إلى الأبد،

وشيء من جبالها لا ينقطع.

١. إن لم تؤمنوا لن تأمنوا

ونبدأ بالأزمة الأولى التي تهدد أورشليم. الإطار: الحرب الأرامية الأفرائيمية. تهديد آشوري كبير على منطقة الشرق، وسيأتي وقت يصل الآشوريون إلى مصر، فلا بد من سدّ منيع بوجه هذه القوّة الزاحفة. اتّفق "رصين ملك أرام" بعاصمتها دمشق، وفقح بن رمليا، ملك أفرائيم (أو مملكة إسرائيل) بعاصمتها السامرة، مع ملوك آخرين، ولاسيّما ملك صيدا على الهجوم على أورشليم التي رفضت أن تدخل في الاتّفاق والتعاون. والهدف إنزال آحاز بن يوتام بن عزيا، ملك يهوذا ومن سلالة داود، وإحلال بن طابئيل مكانه. من هو طابئيل هذا؟ إمّا موظّف كبير في مملكة أرام، أو أحد الرجال الكبار في أورشليم، وهكذا يُزاح نسل داود عن العرش، مع أنّ الربّ قال بفم ناتان: "متى كملت أيامك (يا داود)، أقيم بعدك نسلك الذي يخرج من أحشائك وأثبت مملكته" (٢ صم ٧: ١٢).

أورشليم مهدّدة. ماذا كان شعور الملك؟ "رجف قلبه وقلوب شعبه كرجفان شجر الغاب أمام الريح" (أش ٧: ٢). وبدأ الاستعدادات البشرية متناسياً قول المزمور: "هؤلاء بالعجلات وهؤلاء بالخيل، أما نحن فنذكر اسم الربّ إلهنا" (مز ٢٠: ٧). مضى يتفكّد المياه في البركة العليا. فأرسل الربّ النبيّ إلى لقائه (آ ٤):

إحدّر! إهدأ! لا تخف!

ولا يضعف قلبك.

خاف الملك، رأى الخطر وتخيّله كبيراً. وما هي يهوذا تجاه أرام وأفرائيم؟ وما هو آحاز تجاه رصين وفقح؟ كم يتوهّم الإنسان حين يكون وحده؟ وكم يأخذ الأمر بواقعية حين يحركه الإيمان. قال أشعيا: رصين وفقح هما "شعلتان مدخنتان". كلُّ واحد فتيلة عليها بعض الزيت وهي ستنطفئ سريعاً. وفي الواقع، سيأتي الآشوريون سنة ٧٣٢ فيحتلّون دمشق ويسبون سكانها (٢ مل ١٦: ٩؛ عا ١: ٣-٥)، فتصبح عاصمة مقاطعة آشورية. وإذ تمرّد سنة ٧٢٠، يأتي عليها سرجون الثاني ويسبي سكاناً آخرين ويحلّ محلّهم غرباء. أمّا مملكة إسرائيل (أفرائيم) بعاصمتها السامرة، فنالت نصيبها الأخير سنة ٧٢٢، فصارت مقاطعة آشورية. سبي سكانها، وحلّ محلّهم أناس جاؤوا

من بابل وكوث وعوّا وحماة وسفروائيم" (٢ مل ١٧ : ٢٤).

تكلّم النبيّ من عمق إيمانه وثقته بالرّب، بالرغم من الصورة التي يجدها أمامه. ماذا رأى الملك والنبيّ؟ "غضب رصين الأراميّ وابن رمليا (لا يُذكر اسمه) اللذين تأمرا وهجما على أورشليم" (أش ٧ : ٥). من لا يخاف؟ النبيّ لا يخاف. وسُمع الملكان يقولان: "نصعد على يهوذا فنرعبها، ندخل عندها فنجعلها لنا، ونقيم فيها ملكاً". ضاعت المملكة. راحت سلالة داود. ماذا يفعل آحاز؟ هل يضع ثقته بالله أم بالبشر؟ يا ليته استند إلى كلام الرّب كما فعل أشعيا: "هكذا يقول السيّد الرّب: مشروع لا يقوم! مشروع لا يكون!".

وأطلّت العبارة القاطعة: "إن لم تؤمنوا لن تأمنوا". كذا في العبريّة مع تلاعب على معنى الفعل **אמן**. هناك الشرط أولاً مع **אם** (إن)، ثمّ النافية **לא**، وبعدها الفعل **חאמןو**. يجب أن تفقوا، تثبتوا، أن لا تتراجعوا مهما كانت الظروف؛ فإذا تمّمت الشرط تأتي النتيجة بكلّ سهولة. وإن لم تتمّوا، تأتي العبارة الثانية نافية بإيجاز هائل: **לא חאמןو**: "لا تكونون في أمان". ونستطيع أن نترجم: "إن لم تثبتوا لن تستطيعوا الثبات". فدور المؤمن أساساً لكي يفعل الرّب.

نشير إلى أنّ السريانيّ ابتعد عن العبريّ فقال: "إن كنتم لا تؤمنون" (**לא מאمنو**)، لن تفهموا أيضاً (**אפلا לאفهمو**)، كأنّ الشعب أمام سرّ عميق يجب أن يدخلوا فيه، كما دلّ النبيّ. وفي الخطّ عينه راح اليونانيّ: من جهة فعل "آمن"، **pisteusete**، والجواب **συνιτη**. وراح اللاتينيّ في خطّ اليونانيّ، **intellegetis**. كلُّ هذا ترجمة **חבינו** (تبيّنوا). جاء التصحيح ليتوافق مع مضمون ف ٦ حيث يفهم النبيّ بعد الرؤية التي نالها أنّهم إن سمعوا لن يفهموا (٦ : ٩).

* * *

كيف تصرّف الملك تجاه هذا النداء؟ ما أراد أن يستند إلى الله، بل إلى البشر. وكانت البداية الرفض. تحدّث الرّب إليه بفم النبيّ (آ ١١)

أطلب لك آية

من الربِّ إلهك.
أطلبها من أعماق (البحر)
أو فوق أعلى الجبال.

مرّتين تكرر فعل "طلب"، **שׁאַל**: "سأل". كأنَّ النبيَّ يتوسَّل إلى الملك ويدعوه لكي يضع يده بيد الربِّ، لكي يتكل عليه. هو لا يرى في البعيد، لذلك استعدَّ الله لأن يعطيه علامة، **אָמַן** (آية) قريبة تؤكِّد له أمانة الله وثباته في ما يعد. يستطيع الملك أن يطلب أصعب الأمور، لأنَّ لا شيء مستحيل على الله. ثمَّ إنَّ الربَّ مستعدُّ لأن يعطي نسل داود كلَّ ما يحتاج إليه كرامةً لداود.

فجاء جواب الملك بالنفي **לֹא**: "لا...". مرّتين: "لا أطلب (**שׁאַל**) ولا أجرب (**אָגַד**) الربِّ" (آ ١٢). نستطيع أن نفصل "جرب" عن "الربِّ"، فكأنَّي بالملك يقول: "لا أجرب"، لا أحاول. الله هو في البعيد وأنا لا أراه. من يؤكِّد لي؟! هو يريد ما هو ملموس، أمَّا الإيمان فيجعل الإنسان يرى ما لا يرى. والرسول قال لنا: "الرجاء المنظور لا يكون رجاء، فكيف يرجو الإنسان ما ينظره؟ أمَّا إذا كنَّا نرجو ما لا ننظره، فبالصبر ننتظره" (رو ٨: ٢٤-٥).

لا صبر عند آحاز، ولا انتظار! وتهرب مختبئاً وراء المبدأ أنَّ الإنسان لا يجرب الربِّ. مرّات عديدة اتَّهم إسرائيل أنَّه "جرب" الربِّ (خر ١٧: ٢، ٧؛ عد ١٤: ٢٢؛ تث ٦: ١٦). وجاء مز ٧٨ كله مبنياً على اتِّهام الربِّ وعتابه لشعبه: "جربوا الله في قلوبهم" (آ ١٨). "رجعوا وجربوا الله، وأتعبوا قدوس إسرائيل" (آ ٤١). "جربوا الله العليَّ" (آ ٥٦). تذرَّع آحاز بهذا الموقف ورفض أن يطلب لئلاَّ يجرب الربِّ.

بما أنَّ آحاز رفض، رفضه الله وتطلَّع إلى من يأتي بعده راجعاً إلى الأساس: "إسمعوا، يا بيت داود". أجل، ضجر الله من آحاز. تعب منه. ويأتي هنا مرّتين فعل **אָגַד** في آ ١٣: "أتعب"، "أضجر"، "نقل". أوَّلاً، أتعب بيت داود الناس، ما عاد الشعب يحتملون. رفضوا سياسة آحاز، وأخذوا يتطلَّعون إلى الحلف الأراميِّ الأفرائيميِّ الذي يمنع عنهم الحرب والدمار. وتساءلوا: لماذا لا يكون طابئيل الملك الجديد؟ لا شكَّ في أنَّ أشعيا يرفض هذا الموقف، كما سوف يرفض ارتماء آحاز في أيدي الأشوريين.

تعب الناس من آحاز. والله بدوره تعب من هذا الملك الذي يتردد ويتردد ولا يعرف أن يأخذ قرارًا. قدّم له الربّ الحلّ على طبق: "أطلب". ووعده الآن بأن يعطيه العلامة؛ ما أراد. لهذا ترك الله الملك جانبًا وتوجّه إلى بيت داود وأعطاهم "آية"، سواء قبلوا أم رفضوا. خاف آحاز على السلالة: من يرث عرشه إذا هو مات؟ وكان الجواب: ها إنّ الملكة الصبيّة تحبل وتلد ابنًا (آ ١٣). وهكذا تعرفون أنّ الله معكم، أنّ الله يساندكم ولا يترككم.

خطّان أمام أشعيا. أو يمشي مع الشعب فيصبح من الشعب ولا يعود نبيّ الله فيُردّل كما رُدّل شاوّل (١ صم ١٥ : ١٠). ولكنّ أشعيا سمع صوت الربّ الذي قال له وشدّد وأنذره "أن لا يسلك في طريق هذا الشعب" (٨ : ١١). وفي أيّ حال، على النبيّ أن لا يجاري آحاز الذي مضى إلى ملك آشور يستعطفه ويتذلّل له. نقرأ في ٢ مل ١٦ : ٧: "وأرسل آحاز رسلاً إلى تغلت فلاسر ملك آشور قائلاً: "أنا عبدك وابنك، إصعد وخلصني من يد ملك آرام وملك إسرائيل القائمين عليّ". وما اكتفى آحاز بالكلام، بل أخذ "الفضّة والذهب الموجودة في بيت الربّ وفي خزائن بيت الملك وأرسلها إلى ملك آشور هديّة" (آ ٨). ومع الخضوع ودفع الجزية، سمع آحاز من تغلت فلاسر الثالث وبدّل في شرائع موسى، خلال زيارة قام بها لدى تغلت فلاسر في دمشق: "رأى المذبح الذي في دمشق وأرسل إلى أوريّا الكاهن شبه المذبح وشكله حسب كلّ صناعته، فبنى أوريّا الكاهن مذبحًا حسب كلّ ما أرسل الملك آحاز من دمشق...". (آ ١٠-١١). وعلى هذا المذبح أصعد الملك محرقاته، إطاعة لأوامر تغلت فلاسر "وسجودًا له". وفي النهاية، أزال "مذبح النحاس الذي أمام الربّ..." (آ ١٤). وأحلّ محله "المذبح الأشوريّ".

أمام خضوع آحاز لتغلت فلاسر، وخضوع أوريّا الكاهن للملك، لم يبقَ لأشعيا سوى أن ينتظر ابن آحاز، فيعلن: "يولد لنا ولد، يُعطى لنا ابن، وتكون الرئاسة على كتفه" (٩ : ٦). مع آحاز حلّت الظلمة بالأرض، ومع حزقيّا ابنه، ومن يرمز إليه (أي يسوع المسيح) سيشرق نور عظيم (آ ١).

دعا النبيّ ملكه إلى الإيمان، وتمنّى من الشعب أن يفهم نداء النبيّ. ولكنّ الشعب تطلّع إلى جيران يهوذا وأورشليم يسير في ركبهم. رفض أشعيا مثل هذا الانقياد والتبعية:

أيسمع صوت الرب أم صوت الشعب؟ الجواب معروف عند النبي الذي ذكرنا بميخا بن يملة. دعاه الآخرون أن يقول مثل "سائر الأنبياء". فكان جوابه: "ما يقوله الرب إياه أقول" (١ مل ٢٢: ١٤). أما الملك فمضى إلى القوى الكبرى، إلى الأشوريين الذين كانوا القوة الضاربة في الشرق القديم، فكان له كما قال عاموس الذي لم يوفر يهوذا ولا إسرائيل حين أطلق الحكم القاسي على دول الشرق: "كما إذا إنسان هرب من أمام الأسد فصادفه الدب، أو دخل البيت ووضع يده على الحائط فلدغته الحية!" (عا ٥: ١٩). عجيب كم كلام أشعيا يتوجه إلينا اليوم؛ فحين يضع الإيمان يضع معه كل شيء فيصبح الإنسان ضعيفاً، لا يعرف كيف يتصرف، والحلقة الضعيفة تدفع الثمن، وإذا الأخ سقط فلا يعتم أخوه متى يسقط.

٢. لا تخف من الكلام الذي سمعت

وننتقل من ملك إلى ملك، من آحاز إلى حزقيا، من الوالد إلى الابن. وإذا كان جيران يهوذا شكّلوا أزمة لها، فطلب الشعب أن يدخل الملك في "حلف" يقف في وجه العدو الزاحف من الشمال، فالآن الإمبراطورية الأشورية تجتاح البلدان. وذكرها ريشاقا، مرافق سنحاريب: جوزان (تل خلف الحالية) الواقعة في بلاد الرافدين العليا قرب حاران. ثم حاران، حيث أتى إبراهيم صاعداً من أور. رصف الواقعة بين تدمر والفرات. وذكر "بني عدن" أو "بيت عدن" وفي الأشورية "بيت عدينو" التي هي ما وراء الفرات. وأخيراً تل أسر أو تل بسر الواقعة عند الفرات الأوسط. ذلك ما نقرأ في أش ٣٧: ١٢. ويضاف إليها ما نقرأ في ٢ مل ١٩: ١٣: حماة في سورية، أفراد الواقعة شمالي حلب، سفروائيم... و...

ها الأشوريون آتون. ومعاونو الملك يخبرونه بالوضع الذي تعرفه البلاد. نوّد هنا أن نقول أنّ حزقيا لم يختلف كثيراً عن والده آحاز في العمل السياسي. اعتاد أن يدفع الجزية كلّ سنة للإمبراطورية المجتاحة.

نورد هنا كتابة وُجدت في مدينة نمرود دُوّنت بعد سنة ٧١٦ ق. م. بقليل؛ فخضوع يهوذا الذي يدور هنا الكلام عليه حصل، على ما يبدو، بعد ثورة حماة سنة ٧٢٠، التي شاركت فيها السامرة، وكان ليهوذا فيها دور ثانوي. ونقرأ الكتابة: "قصر سرجون:

الملك القويّ، ملك المسكونة... التقى هوم باني عاش، ملك عيلام، في أرض "دير" وهزمه شرّاً هزيمة. وأخضع أرض يهوذا الواقعة في موضع بعيد. سبى أرض حماة وأسرَ يعوبعدي، ملكها، بيده...". لا تشير النصوص البيبليّة إلى هذا الأمر، ولكن ما يجعلنا نوّكده هو ما نستنتجه من ٢ مل ١٨: ٧ الذي يتكلّم عن خضوع حزقيّا لأشوريا، ثمّ تمرّده في أيّام سنحاريب.

فحزقيّا، ما إن تسلّم الحكم وحده، أخذ يلعب لعبة مصر، فاجتذبتة مراراً ثورات الدول الصغيرة في هذه المنطقة. وفي سنة ٧١٣، تكوّن حلف معارض للأشوريّين حول ملك أشدود الذي أخذت مدينته بيد أحد قوّاد سرجون سنة ٧١١. قال سرجون: "عازوري، ملك أشدود، عزم في قلبه أن لا يدفع الجزية، وأرسل إلى الملوك الذين في جواره رسائل معادية لأشوريا. بما أنّه أساء، أبعده عن السلطة على أهل بلده، وجعلتُ على رأسهم أخميتي. أمّا الحثيّون الذين يتكلّمون بالخبث فعدّوا سلطتي وجعلوا على رأسهم يمانى... رحّت إلى أشدود مع مقاتليّ... حين عرف يمانى بمجيّي، هرب إلى مصر... حاصرتُ أشدود واحتلتها...".

دخل حزقيّا في حلف، ضدّ رأي أشعيا، ولكنّه انسحب في الوقت المناسب. قال النبيّ: "لا تفرحي يا جميع مدن الفلسطيّين، ولا تقولي: القضيّب الذي ضربك انكسر؛ فمن أصل الحيّة يخرج أفعوان، وثمرته تكون ثعباناً مسماً، طياراً" (١٤: ٢٩). انجذب حزقيّا بعض الوقت إلى حلف مع الفلسطيّين، الذين أرسلوا إليه رسلاً (آ ٣٢). نَبّهه أشعيا: "من الشمال يأتي الدخان" وتساءل الملك: "أيّ جواب نرسل إلى هذه الأُمَّة؟". الحياد بالنسبة إلى آشور والاتّكال على الله وحده الذي يحفظ مدينته. إذا كانت الشعوب المجاورة تثق بأورشليم، فلماذا لا يثق أهل أورشليم بمدينتهم؟ وخصوصاً لماذا الحرب مع عدوّ أقوى منّا بكثير؟ فماذا نربح سوى الخراب والموت؟ ونشير هنا أنّ هذه كانت نصيحة أشعيا في وجه البابليّين:

"الرّب أسّس صهيون،

وفيهما يحتمي البائسون من الشعب".

ذاك كان كلام أشعيا لحزقيّا. ولما جاء رسل سنحاريب، وقالوا ما قالوا، خاف حزقيّا

وأرسل إلى أشعيا، فقال لهم أشعيا: "هكذا تقولون لسيدكم: هكذا يقول الرب: لا تخف من الكلام الذي سمعت الذي به جَدَّف عليَّ خدَّام ملك آشور" (٣٧: ٦).

الخوف ممنوع مهما كانت التهديدات، وخصوصاً حين تُوضع الآلهة تجاه الإله الحقيقي. قال الرسل لحزقيّا: "لا يخدعك إلهك الذي أنت متوكِّل عليه!" (آ ١٠). ويتواصل كلام المرسلين: "أنت سمعت ما فعل ملوك آشور بجميع البلدان التي دَمَّروها! وهل تنجو أنت؟ هل أنقذ آلهة الأمم هؤلاء الذين أهلكتهم آبائي؟" (آ ١١-١٢). هي تجربة تشبه تجربة الحيَّة لأبوينا الأولين: "الله عالم أنه يوم تاكلان من ثمر الشجرة تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر" (تك ٣: ٥). الله يخدعكما "أنتما لا تموتان!" ذاك هو الكذب منذ إنشاء العالم. وفي هذه الطريق يسير الناس ولاسيما المسؤولين منهم إن تركوا الاتكال على الله وراحوا يحتمون لدى العظماء. الله وحده يعرف النتيجة أمام البلبلة والاضطراب، تكلم أشعيا باسم الرب:

٢٢ احتقرتُك، استهزأتُ بك

العدراء (الأمينة لله) بنت صهيون المدينة المصونة.

نحوك تهزُّ رأسها،

بنتُ أورشليم، مدينة أورشليم.

٢٣ من عيَّرت وعلى من جدَّفت؟

على من رفعت صوتك

وشقلت عينيك إلى فوق؟

على قدوس إسرائيل!

كيف تجسر على ذلك؟ ومتى الفأس تفتخر على من يقطع بها؟ ومتى المنشار يتكبر على من يحركه؟ (١٠: ١٥). أترى حرَّك القضيب من يرفعه؟ والعصا ترفع ما ليس عوداً! أي الإنسان.

أما سنحاريب فيهدد ويروي ما قام به من أعمال:

٢٤ بكثرة مركباتي

صعدتُ إلى علوِّ الجبال،

إلى مخابئ لبنان المنيعه،

فقطعتُ أطول أرزه

وأفضل سروه،

ودخلتُ أقصى علوه،

أرض غاباته.

٢٥ أنا حفرتُ وشربتُ مياهًا،

ونشفتُ بباطن قدميَّ

جميع قنوات مصر.

أهذا مشروع الإنسان أم مشروع الله؟ كم الإنسان ضعيف وكم يحسب نفسه سيِّد التاريخ!

٢٦ ألم يسمع؟

منذ زمن بعيد صممتُ،

منذ الأيام القديمة صوّرت.

٢٨ أنا عالم بجلوسك

وخروجك ودخولك،

وحين تهتاج غضبًا عليّ.

وها العقاب يأتي، والكلمة الأخيرة تكون للرب.

٢٩ عجرتك صعدتُ إلى أذنيّ.

أضعُ خزامًا في أنفك،

وشكيمة في شفتيك،

وأردُّك في الطريق،

في الطريق الذي جنّت فيه.

وهكذا يُعامل سنحاريب مثل جواد، وخطوته تكون كلا شيء أمام الربّ القدير. إيمان أشعيا انتقل إلى الملك ومنه إلى الشعب. وكان الخلاص لأورشليم بمعجزة مضاعفة أجراها الربّ. أولاً، حلّ الوباء بالجيش الأشوريّ. قال الكتاب: "في تلك الليلة، خرج ملاك الربّ وضرب من جيش آشور ١٨٥ ألفاً. ولمّا بكرّوا صباحاً إذا هم جميعاً جثث ميتة" (٢ مل ١٩: ٣٥). لا شكّ في أنّ الرقم مضخّم. والمعجزة الثانية هي أنّ سنحاريب أُجبر على الانصراف والرجوع إلى نينوى. يبدو أنّ ابنه تأمرا عليه وقتلاه إذ كان يصليّ في معبد إلهه فسروخ.

نجت أورشليم بقدرة إلهيّة، مع أنّ الحصار طال عليها. ونحن نقرأ في الحواريّات الأشوريّة ما فعله سنحاريب سنة ٧٠١: "في الحملة الثالثة، رحلت إلى حاتي. بهائي الملكيّ الهائل قلب لولي ملك مدينة صيدون، فهرب إلى البعيد في وسط البحر... واحتلّت يافا وعقرون حيث أهلها سلّموا الملك فادي المرتبط بأشور إلى الملك حزقيّا في أرض يهوذا... أخرجت فادي من أورشليم... أمّا حزقيّا الذي من أرض يهوذا، والذي لم يخضع لنيري، فحاصرت واحتلّت ٤٦ قلعة بأسوار... وأخرجت منها ٢٠٠١٥٠ شخصاً، صغاراً وكباراً... أمّا هو فسجنته في مدينته الملكيّة مثل عصفور في قفصه...".

ولكنّ الحواريّات لا تقول شيئاً عن نهاية الحصار، فنكتفي بالكلام عمّا فعله الجيش الأشوريّ في المنطقة. أمّا الكتاب فيذكر خلاص أورشليم مقابل المدن المدمّرة، فأنشد أشعيا بقم الربّ (٣٧: ٣٤-٣٥):

إلى هذه المدينة لن يدخل،

قال الربّ،

فأنا أحمي هذه المدينة،

وأخلصها من أجل نفسي

ومن أجل داود عبدي.

ولكن، هل تعلّم حزقيّا؟ كلاً. ما زال يطلب الأحلاف العسكريّة، ويدلّ على الترسانة التي لديه مع الغنى "المكّدس". فأتاه أشعيا: "ماذا قال هؤلاء الرجال، ومن أين جاؤوا

إليك؟" فقال حزقيّا: "جاؤوا إليّ من أرض بعيدة، من بابل؟". فقال: "ماذا رأوا في بيتك؟" فأخبره الملك. فقال له أشعيا: "اسمع كلام الربّ القدير: هوذا تأتي أيامٌ يحمل كلُّ ما في بيتك" (٣٩: ٣-٦). لم يحزن حزقيّا، لأنّه قصير النظر. بما أنّ هذا لن يحصل في أيّام، لا بأس. المهمّ: "في أيّام يكون أمان وسلام" (٨ آ).

أزمة ثانية مرّت فيها أورشليم. وكان أشعيا حاضرًا. يدعو الملك إلى نبذ الخوف والاتّكال على الربّ، لا على السلاح ولا على الأحلاف التي لا تحمل سوى الوبال إلى البلاد. أمّا المبدأ الذي يريده الربّ، فهو أن تتوقّف الحروب وتعيش الأمم في سلام. ذلك ما يكون القسم الثالث من حديثنا.

٣. طريق بين مصرَ وأشوريا

في أحد الإصباحات كنتُ أسمع الأخبار في قلب الحرب الباردة بين العملاقين الأميركيّ والسوفيّاتيّ، مع جدار من الحقد الخاصّ بين ألمانيا وروسيا، وإذا بي أفرح حين أعرف أنّ المستشار الألمانيّ وولّي برانت انفتح على الاتّحاد السوفيّاتيّ، وكان اتّصال وحوار، وهذا ما أعطاه جائزة نوبل للسلام، سنة ١٩٧١. اطمأنّ العالم عند ذلك بعد أن كانت التهديدات النوويّة مستعدّة لأن تدمّر الأرض.

عندئذٍ قرأت نبوءة أشعيا حول الجبّارين اللذين كانا مسيطرين في الشرق، فتمرّ الجيوش تارة من مصر فتجتاح فلسطين ولبنان وسورية، وطورًا من بلاد الرافدين مع الأشوريّين ثمّ البابليّين، ولا يكون بعد هذه المرورات سوى النار والدمار. فهتف أشعيا في إحد نبوءاته: "تكون طريق من مصر إلى أشور، فيجيء الأشوريّون إلى مصر والمصريّون إلى أشوريا، ويعبد الله المصريّون مع الأشوريّين" (١٩: ٢٣). مثل هذا التعمّق الدينيّ يقود إلى تبديل جذريّ في الوضع السياسيّ. والعداوة القديمة بين مصر وأشوريا من أجل السيطرة على الشرق الأوسط تتحوّل إلى تفاهم وإلى تشارك في العمل داخل جماعة واحدة يكون الربّ الإله ملكًا فيها.

هل تُسحق مملكة يهوذا ومملكة إسرائيل، وسائر الممالك الصغيرة؟ كلاً. ومصر أرض العبوديّة، هل تبقى على الدوام بهذه الصفة التي جاءتها منذ خبرة الخروج للعبرانيّين بقيادة موسى؟ كلاً. انقلبت المقاييس فلم تعد "إسرائيل"، أي الأسباط الاثنا

عشر، في المقام الأوّل، بل في المقام الثالث. وذلك بعد مصر وأشوريا! فهل يرضى بذلك الشعب الذي اعتبر نفسه الشعب الخاصّ؟ نحن هنا أمام بركة من عند الربّ، وقرار جديد لم يُسمع مثله في كلّ العهد القديم. قال أشعيا: "في ذلك اليوم، يكون إسرائيل الثالث مع مصر وأشوريا: تلك تكون البركة في الأرض، التي بها يتلفّظ الربّ القدير: "مبارك مصر شعبي، وأشور عمل يديّ. وإسرائيل ميراثي" (آ ٢٥-٢٠).

كم مرّة قرأنا في سفر الخروج مطالبة الربّ بفم موسى وهرون: "أطلق شعبي ليعبدوني"؟ وعند الأنبياء: "نحن شعبك وأنت إلهنا". أما هنا، فمصر هي شعب الله: "شعبي"، قال الربّ في مسيرة الخروج. صرخ العبرانيّون فسمع الربّ صراخهم. واليوم يصرخ المصريّون فيسمع الربّ صراخهم ويرسل إليهم من يخلصهم. هنا نتذكّر أنّ الأشوريّين بقيادة سنحاريب اجتاحوا مصر وأخضعوها، وهكذا صرخت مصر، شأنها شأن الشعوب المعذّبة؛ عندئذٍ سمع الله صوتها. قال أشعيا: "في ذلك اليوم يكون مذبح للربّ في وسط أرض مصر وعمود للربّ عند تخومها، فيكون علامة وشهادة للربّ القدير في أرض مصر. وحين يصرخون إلى الربّ بسبب المضايقين، يرسل لهم مخلصاً يحامي عنهم وينقذهم" (١٩: ١٩-١٢٠). وما حصل لبني إسرائيل يحصل للمصريّين: "فيُعرّف الربّ في مصر، ويعرف المصريّون الربّ في ذلك اليوم، ويقدمون ذبيحة وتقدمة، وينذرون نذراً للربّ ويعرفونه" (آ ٢١). أما هذا الذي يطلبه سفر اللاويّين؟ والمسيرة تكون هي هي لبني إسرائيل وللمصريّين. مرّات عديدة "ضرب" الربّ شعبه ليعودوا إليه. وهكذا يفعل بالمصريّين. قال أشعيا: "إذا كان الربّ ضرب مصر ضرباً قاسياً، إلّا أنّه يشفيهم. يعودون إلى الربّ فيستجيب لهم ويشفيهم" (آ ٢٢).

وأشوريا. هي صنعة يد الله. ماذا؟ هذه المملكة الشرّيرة التي رفض يونان أن يمضي إليها ويدعوها إلى التوبة، هي صنع يد الله؟ وماذا يعني كلام سفر التكوين أنّ الله نظر إلى ما خلقه فإذا هو حسن جدّاً؟ وفي هذا الفصل الأوّل من سفر التكوين إنّ الله خلق أيضاً الحيتان الكبار والوحوش ورأها حسنة. هو الفرق الشاسع بين الشرّ والأشرار. إذا كان الله "يشرق شمس على الأشرار والصالحين ويرسل المطر على الأبرار والظالمين" (مت ٥: ٤٥)، فلماذا نريده أن لا يهتمّ بالأشوريّين وبغيرهم من الشعوب الذين تركوا وراءهم الخراب الكبير. وفي أيّ حال، يبيّن الكتاب أنّ نينوى كانت أسرع إلى التوبة من

أورشليم. فما إن نادى يونان: "بعد أربعين يوماً تنقلب نينوى" (يون ٢: ٤)، حتى "آمن أهل نينوى بالله ونادوا بصوم ولبسوا مسوحاً من كبيرهم إلى صغيرهم" (آ ٥). والمَلِك نفسه "قام عن كرسيه وخلع رداءه عنه وتغطى بمسح وجلس على الرماد" (آ ٦).

هكذا صارت كل الشعوب شعبَ الله، وزالت الحروب، وراح الناس كلُّهم يعبدون الإله الواحد، لا لأنَّه إله بني إسرائيل وحدهم، بل لأنَّه إله الكون. وماذا نعمل بالسلاح؟ نحوِّله من أداة الموت إلى أداة الحياة. هنا يتدخَّل الربُّ (أش ٢: ٤):

فيكون القاضي بين الأمم،

والحكَم بين الشعوبِ الكثيرين،

فيحوِّلون سيوفهم إلى سكَّة للفلاحة،

ورماحهم إلى مناجل للحصاد.

فلا ترفع أُمَّة على أُمَّة سيفاً،

ولا يتعلَّمون الحربَ في ما بعد.

أجل، نهاية الحروب جزء من تصوُّرات الأنبياء عن عالم النهاية، حيث الله نفسه يحطِّم الأسلحة وكلَّ ما يتعلَّق بالحروب. قال هوشع (٢: ٢٠):

وأقطع لهم في ذلك اليوم عهداً

مع حيوان البرِّيَّة

وطيور السماء

وزواحف الأرض من حَيَّات وأفاعٍ،

وأكسر القوس والسيف

وأدوات الحرب من الأرض،

وأجعل السكَّان ينامون آمنين.

وتجاوب مع هذا النداء زكريَّا (٩: ٩-١٠)، فتحدَّث عن المسيح المتواضع، الآتي على جحش ابن أتان، لا على الجواد ولا ترافقه المركبات المسلَّحة لتحميه من شعبه:

٩ إبتهجي جدًّا، يا بنتَ صهيون،

اهتفي يا بنتَ أورشليم:

هوذا ملكك يأتي إليك،

هو عادل، منصور، وديع،

راكب على حمار

وعلى جحش ابن أتان.

١٠ فيقطع المركبة (الحربيّة) من أفرائيم،

ومن أورشليم مركبة القتال،

ويتكلّم بالسلام للأمم،

وسلطانه من البحر إلى البحر،

ومن النهر إلى أقاصي الأرض.

ملك واحد، مسيح واحد، سلطانه في العالم كلّه. لا مجال للهرب بعد اليوم، بل لا يقول سوى كلمة سلام. في هذا المعنى قال مز ٤٦ : ١٠ على الله:

الذي يوقف الحروب إلى أقصى الأرض،

يكسر القوس ويقطع الرمح،

والمركبات يحرقها بالنار.

الله هو من يتدخّل بنفسه أو بواسطة مسيحه. أمّا في أشعيا، فالأمم تتّفق لتوقف الحروب وتدمّر السلاح بعد أن نالت التعليم من عند الله في حجّ إلى بيت الربّ، في أورشليم (أش ٢ : ٥):

الشعوب الكثيرة يسرون ويقولون:

"تعالوا نصعد إلى جبل الربّ،

إلى بيت إله يعقوب،

هو يعلمنا طريقه،

فنسلك في سبله".

والعداوة بين الشعوب؟ سوف تزول. يقول أشعيا في عودة إلى البدايات. الذئب لن يعود ذئبًا ولا الشبل شبلًا. والذئب ماذا يأكل؟ العشب مثل البقرة. والأفعى تترك سمها جانبا. هو الفردوس الذي أضاعه الإنسان، يصوره النبي (أش ١١ : ٦-٩):

٦ يسكن الذئب مع الحمل،

والنمر يربض قرب الجدي،

والعجل والشبل يأكلان معًا،

وصبي صغير يسوقهما.

٧ والبقرة والذئبة يكون لهما مرعى واحد،

ويكون لأولادهما مربرض واحد.

والأسد كالبقرة، يأكل التبن.

٨ الرضيع يلعب على عش الصل،

والفطيم يمد يده على حجر الأفعى.

٩ لن يكون شر ولا دمار

على كل جبلي المقدس،

لأن الأرض تمتلئ من معرفة الرب،

كما البحر تملأه المياه.

يتعلم الإنسان، يعرف المؤمن، وهو إن عرف الرب بدّل حياته. فماذا ينقصه؟ الاقتراب من الرب، السير معه في طريقه، لا في طريق الشر. عندئذ تسير الشعوب معًا بقيادة الرب، وكل هذا يوصلنا إلى يسوع المسيح الذي نتظر أن يجتمع فيه كل ما في السماء وما على الأرض (أف ١ : ١٠). لهذا، لا يستطيع الإنسان وحده أن يتغلب على الشر ويحل السلام في الأرض، وإن قيل في وقت من الأوقات إن الإمبراطورية الرومانية أحلت السلام في محيط البحر المتوسط. كانوا يقولون: "إذا شئت السلام فاستعد للحرب". وقيل: بعد الحرب والدمار تكون المعاهدات، فلماذا لا يكون الاتفاق قبل الاقتتال؟ قوّة الشر لا تكفي وحدها، فنحتاج إلى قدورة علوية نظر إليها أشعيا في أيامه

من خلال "ولد" يُولد لآحاز، فيبدّل الأمور، وكان حزقيّا. ولكن هل يتوقّف كلام الله في وقت معيّن ومع شخص محدّد، أم هو يتجاوز الزمان والمكان؟ وفي النهاية كلام الأنبياء يجب أن يصبّ في من هو الكلمة، يسوع المسيح. قال أشعيا منطلقاً من الوضع المؤلم الذي عرفته البلاد بعد مرور الجيوش الأشوريّة (أش ٩: ٣ ي):

٣ لأن النير الثقيل على الشعب،

والعصا على كتفه،

وقضيب مسخّره كسرتها.

٤ لأنّ كلّ سلاح متسلّح،

وكلّ رداء مدحرج في الدماء

يكون للحريق، يكون مأكلاً للنار.

انقلبت الأمور وتطلّع النبيّ إلى البعيد البعيد؛ فهذا الولد لن يكون مثل أولاد الناس. ما إن "يتسلّم الحكم" حتّى يعلنون "اسمه". هو "العجيب" وابن الأعجوبة التي يتحدّث عنها النصّ اليونانيّ حين تصبح "الصبيّة" **ελαμωα** العاديّة، وزوجة الملك الشابّة، **παρθενος** أي البتول، العذراء. وفي العهد الجديد يكون كلام عن مريم العذراء كما في إنجيل متى (١: ٢٣): "تحبل العذراء وتلد ابناً". ثمّ هو "المشير" يشير، يقدم النصح من أجل المقاصد الرفيعة. هو اسم إلهي، كما نقرأ مثلاً في أش ١٤: ٢٤؛ ١٥: ١... اسمه "الإله القدير"، أيّ ملك يستحقّ مثل هذا الاسم؟ **יְהוָה**. هو اسم الله في ١٠: ٢١: "تعود بقيّة يعقوب إلى **אֵל יְהוָה**. رج تث ١٠: ١٧؛ نح ٩: ٣٢..."

واسم هذا "الولد": "أبّ إلى الأبد **אבדע**. كان الملك يُدعى أباً لشعبه. ولكن أيّ ملك يمكن أن يُدعى "أباً أبديّاً". وأخيراً هو "رئيس السلام". وإذا كان الله يُدعى "السلام" (قض ٦: ٢٤)، فالولد الآتي هو السلام الرئيسيّ وبعده لا وجود للسلام. ونستعيد هنا رهان بطرس حين أورد مز ٦: ٨-١١ الذي طبّق على داود. هو يتجاوز داود، الذي مات ودُفن وقبره هو هنا. إذاً لن نتحدّث عن قيامة. فهذا الكلام ينطبق على يسوع الذي أقامه الله من بين الأموات (أع ٢: ٣٢). وهنا، ما قيل في ابن آحاز، حزقيّا،

لا يتوقّف عند حزقيّا ولا ينطبق عليه، بل يصل إلى يسوع المسيح "المولود من الآب قبل كلّ الدهور" كما نقول في النؤمن.

هنا نخرج من الكتاب المقدّس فنصل إلى آباء الكنيسة، ونورد بعض ما قال القديس جيروم، مترجم الشعبيّة اللاتينيّة في كلامه على أشعيا: "سأعرض أشعيا فأبيّن أنّه، إن كان نبياً، فهو في الوقت عينه حامل الإنجيل ورسول... ولا يتخيّل أحد أنّي أنوي أن أجمع في بضع كلمات مادّة هذا السفر، مع أنّ هذا الجزء من الكتاب المقدّس يتضمّن كلّ أسرار الربّ: نجد هنا نبوءة عن عمانوئيل المولود من العذراء، وصاحب الأعمال والآيات اللافتة، ثمّ كلام عن الذي مات ودُفن وقام، عن الذي هو مخلص الأمم".

وتحدّث القديس برنار في عظة حول الختانة عن "أسماء المخلص" فقال: "كيف نشرح أن يكون أشعيا، النبيّ العظيم، إذ يعدّد مسبقاً كلّ الأسماء التي بها دُعيّ الطفل الذي وُلد من أجلنا. لم يذكر الاسم الوحيد الذي هو اسمه، حسب بشارة الملاك وشهادة الإنجيل؟ كان أشعيا قد ابتهج رغبةً في أن يرى هذا اليوم، فرآه وفرح (يو ٨ : ٥٦ ؛ ١٢ : ٤١). فهتف في فعل شكر ومديح: "وُلد لنا ولد...". ها هي أسماء كبرى، وهذا ما لا شكّ فيه، ولكن أين هو الاسم الذي هو فوق كلّ اسم، اسم يسوع الذي أمامه تخني كلّ ركبة (فل ٢ : ٩-١٠)؛ ففي جميع هذه التسميات، أنت وحدك يسوع. ولو نقص اسم واحد من هذه الأسماء، ما كان المسيح دُعيّ المخلص ولا كان المخلص. من ممّا لم يختبر كم هو عجيب حين يحوّل إراداتنا؟ لأننا بدأنا حقّاً في أن نكون مخلصين... أجل هو عجيب ذاك الذي يُجري هذه الأمور العجيبة...".

الخاتمة

مسيرة سرتها مع أشعيا النبيّ وما تعدّينا القسم الأوّل منه، أي ف ١-٣٩. هو رجل الإيمان الذي يدعو الملك والشعب إلى الإيمان، إلى الاتّكال على الله، إلى الاستناد على حضوره في وقت الأزمات. صعوبات عديدة عرفتها المملكة، فكان النبيّ ذاك الحاضر والقويّ بقوة الله. حين الجميع خافوا، هو رفض الخوف، حين الجميع تراجعوا وركعوا، لم يتراجع أشعيا ولم يركع. لهذا استعاد قراءته العهد الجديد أكثر من مرّة ليقوّي إيمان الكنيسة الأولى. ونحن اليوم نستعيد هذه النبوءة التي ترسم لنا خطّاً في الأزمات التي

يعيش عالمنا اليوم: قوّة البشر ليست بشيء، والاحتماء بالكبار لا يحميننا. أمّا الانطلاق من كلام الله فهو النور الذي يبين دربنا، فنعرف كيف نتخطّى العوائق ونصل إلى المرفأ الأمين. هذا مع العلم أنّ الله لا يفعل شيئاً بدوننا. فهو يدعونا إلى الانطلاق دون النظر إلى الوراء متطلّعين إلى من هو مبدئ إيماننا ومكّمّله، يسوع المسيح، الذي احتمل الصليب مستهيناً الخزي، فجلس عن يمين عرش الله" (عب ١١ : ٢)، تلك هي النتيجة التي ينبغي أن نصل إليها حين نقرأ الأنبياء ولاسيّما أشعيا الذي أعلن: "من آمن بما سمع منا ولمن أعلنت ذراع الربّ!".

سفر أشعيا، سيرة ملكية اقتراح بنية للإصحاحات ٧-٣٩

د. نقولا أبو مراد

معهد القديس يوحنا الدمشقي - جامعة البلمند، لبنان

مقدمة

سوف نحاول في هذه المحاضرة أن نتبّع الخطّ التأليفيّ البارز في سفر أشعيا، ألا وهو إثبات فشل الملكية في يهوذا وأورشليم، وتملّك "يهوه" نفسه مباشرة، أو من خلاله مسيحه. ومن خلال هذا التتبّع سنعرض لأهميّة هذا الموضوع في بنية السفر وفي طبيعته، هذا على المستوى المحدّد، وفي علاقته مع أسفار أخرى على المستوى الكتابي العام.

تقديم أشعيا للملكية

لا يُخْفَى على أحد من الدارسين أنّ المَعْلَمَ الأوّل على هذا الخطّ التأليفيّ نجده في الفصل السادس. في بداية الفصل نقرأ: "في سنة موت عزّيّا الملك، رأيت السيّد جالساً على كرسي عالٍ ومرتفع، وأذياته تملأ الهيكل" (٦ : ١). في هذه الآية التي تستهلّ "الرؤيا"، رؤيا الربّ في الهيكل، التي صارت عنواناً لسفر أشعيا ككلّ، نرى الربّ وكأنّ الكلام فيه أنّه هو الذي خلف عزّيّا على العرش بعد موته، بدل يوثام ابنه، الذي لا يذكره سفر أشعيا إلاّ في تعداد الملوك الذين تكلمّ أشعيا في أيّامهم (أش ١ : ١)، ثمّ في الكلام عن آحاز بكونه ابن يوثام (أش ٧ : ١). يرد الكلام عن ملكي يهوذا هذين في سفر الملوك الثاني، في الفصل ١٥. يقول سفر الملوك فيهما أنّهما عملاً ما هو مستقيم في عيني الربّ (٢ مل ١٥ : ٣ و ٣٤). غير أنّ الأمر السلبيّ في سيرتهما أنّ "المرتفعات لم تنتزع، بل كان الشعب لا يزالون يذبحون على المرتفعات" (٢ مل ١٥ : ٤ و ٣٥)، فكان عقاب الأوّل أن ضربه الربّ بالبرص، فلم يعد قادراً على أن يقوم بالمهام الملكية (٢ مل ١٥ : ٥)، أمّا الثاني فعاقب الربّ يهوذا في أيّامه، حين "ابتدأ يرسل عليها ملكي

آرام وإسرائيل لمحاربتها" (٢ مل ١٥ : ٣٧).

على هذا المستوى، يجري سفر أشعيا قطعاً جذرياً في السلسلة الملكية، عند عقدة عزيا ويوثام، وهو أنه يتحدث عن استلام "السيد" نفسه زمام الأمور، وبدئه عمله الديان على الشعب "النجس الشفتين" (٦ : ٥). يستعيد الرب هنا الملكية التي كانت اغتصبت منه في ١ صم ٨، ويعلن بأنه سيدين، لا فقط "شعبه"، ولكن الأرض كلها.

بنية الفصول ٧ - ٣٩

تلي الفصل السادس، الذي يصور، كما سبق وذكرنا، تملك "السيد الرب" انطلاقاً من الهيكل، وعزمه على أن يوجه، بواسطة أشعيا، رسالة دينونة إلى اورشليم ومدنها، إصحاحات بنيتها، كما سنحاول أن نبرز في ما يأتي، كياستية، توضح، بتفصيل السبب الذي من أجله أعلن أشعيا سقوط الملكية وقيام مسيح الرب. وتنطلق هذه البنية من "الخطيئة الملكية المميته" في اورشليم، لتصل إلى تعميم هذه الخطيئة على الأمم، ليذهب السفر إلى إعلان قيام مملكة المسيح الأبدية، ليس فقط لأهل اورشليم، ولكن أيضاً، للأمم. أما هذه البنية الكياستية، فتأتي عناصرها على النحو الآتي:

بعد المشهد الذي يصور جلوس الرب على الكرسي/العرش بعد موت عزيا، ويلغي أي ذكر ليوثام، يشكل الفصلان ٧ و٨ مع الفصول ٣٦ - ٣٩ طرفي العنصر الأول من بنية كياستية للفصول ٧ إلى ٣٩ (AA). الأمر المشترك بين أش ٧-٨ من جهة، وأش ٣٦-٣٩، من جهة أخرى، هو أنها مكتوبة بأسلوب تاريخي، يستعيد، بشكل واضح، أسلوب أسفار الملوك ولغتها؛ ففي الفصل السابع نقرأ ما يرد في ٢ مل ١٦ حول آحاز والحلف الآرامي الإسرائيلي ضده، وكيف أنه لجأ إلى ملك الأشوريين بحثاً عن دعم لمواجهة هذا الحلف، وتالياً لكي ينجي نفسه ومملكته. لا يذكر ٢ مل ١٦ تدخل الرب بواسطة أشعيا نيته ليثني الملك عن ذلك. هذا نقرأه في أش ٧، كما نقرأ فيه أيضاً دعوة الملك إلى الوثوق بالرب القادر على إسقاط الحلف الآرامي الإسرائيلي على يهوذا واورشليم، وإلى إفشال الهجوم.

هذا هو الطرف الأول من العنصر الكياستي الأول، أما الطرف الثاني، أي أش ٣٦-٣٩، فهو يستعيد على نحو شبه حرفي الروايات المتعلقة بالملك حزقيا

في ٢ مل ١٨-٢٠، من محاصرة الأشوريين لأورشليم وعدم قدرتهم على إسقاطها، إلى مرض حزقيًا وشفائه وإطالة عمره، وفي النهاية إدخاله مبعوثي البابليين إلى خزائن المملكة. هذا الحدث الأخير يشكّل، في سفري الملوك الثاني وأشعيا على السواء، علامة على السبي وانقطاع النسل الملكي (٢ مل ٢٠: ١٧-١٩، وأش ٣٩: ٦-٨). علامة السبي هذه وإعلانه وإعلان سقوط الملكية هو الذي يشكّل الطرف المعنوي من التضمين مع الفصلين ٧ و ٨ اللذين يتحدّثان عن عدم اتكال الملك آحاز على الرب؛ فكما تتحوّل هناك علامة عمّانويل من علامة خلاص إلى علامة دمار شامل بسبب عدم إيمان الملك، تتحوّل هنا فعلة حزقيًا إلى علامة سبي تامّ ونهاية للملكية بسبب الأمر عينه، ألا وهو لجوء الأول إلى الأشوريين ولجوء الثاني إلى البابليين دون الرب، وهي الخطيئة الملكية الكلاسيكية في العهد القديم. أضف إلى هذا أنّ آحاز وحزقيًا كليهما لم يكثرنا لاستمرارية المملكة بل لأيامهما فقط، فما نظر آحاز إلى بركة الرب الأبدية على بيت داود في ٦: ١٧-٢٥ لو اتكل على الرب، أمّا حزقيًا فاعتبر أنّه يكفي إن كان ثمّة سلام وأمان في أيامه (٨: ٣٩).

بعد طرفي العنصر الأول من البنية الكياسيّة التاريخيين في أسلوبهما حول آحاز وحزقيًا اللذين يصوّران محاولة الرب لإنقاذ الملكية أو لجعلها ملكية على حسب مشيئته وتبيان فشلها، يأتي طرفا العنصر الثاني (BB) ليتحدّثا عن مملكة المسيح وثباتها إلى الأبد، وذلك في ٩: ١-٧ من جهة، والفصل ٣٥ من الجهة الأخرى. ويشكّل هذا العنصر تضادًا واضحًا مع العنصر الأول؛ فمقابل رعونة آحاز وحزقيًا وخوف هذا ومرض ذاك وآنية وإعلان قصر عمر مملكتهم، يأتي الكلام عن أزليّة السلام في مملكة المسيح الثابتة بالحقّ والبرّ إلى الأبد. آحاز، باتكاله على غير الرب، جلب "الشدّة، والظلمة، وقيام الضيق" (٨: ٢٢) على المملكة، وحزقيًا أعطى خمس عشرة سنة من السلام لمملكته، وما اكثرث بما سيصيبها بعد موته من ويلات (٨: ٣٩). أمّا مسيح الرب فباتكاله على الرب، وبرّه وعدله وتبئته المملكة على الحقّ والبرّ (٩: ٧) أقامها إلى "أبد الأبد" (٩: ٧) وأحالها من برية إلى جنة مروية وأسكن فيها المفدّيين "بالترنّم والفرح والابتهاج" (٣٥: ١٠).

ثمّ يأتي العنصر الثالث (CC)، وهو مؤلّف من مجموعة من المقاطع تبدأ بـ"الويل"،

في ١٠: ١-٤ و ٥-١١، وهي تعلن الويل على قضاة الباطل والكنبة وعلى أشور من جهة، وفي الفصول ٢٨ و ٢٩ و ٣٠ و ٣١ و ٣٣ على السكارى وأورشليم والبنين المتمردين والمتكلمين على مصر، وأشور، على التوالي. هذه الولايات في طرفي العنصر الثالث تعزز حكم الرب على المملكة في طرفي العنصر الأول. وهي تعلن على المعنيين بسبب القضاء الباطل وعدم الاهتمام بالمهمشين من أيتام وأرامل وبائسين. كما تعدّد خطايا الكهنة والأنبياء (٧: ٢٨) وابتعادهم عن واجبهم في حفظ شريعة الرب وتعليمها. غياب الفهم والتعليم وعدم سماع كلمة الرب جلب الويل على أورشليم (٢٨: ١١-١٢). السكر والخمر وعدم قدرتهم على قراءة كلمة الرب (٢٩: ٩-١٢). ويذكر أشعيا أيضاً تكالهم على أشور ومصر، وهو الموضوع الذي رأيناه في ٧-٨ و ٣٦-٣٩.

بعد عنصر الولايات الثالث يشكّل، مرّة أخرى، كلام مسيانيّ ووعد بخلاص البقية العنصر الرابع في البنية الكياستية (DD) في أش ١١ من جهة، وأش ٢٧ من جهة أخرى. يستعيد الفصلان ١١ و ٢٧، موضوعان طرفي العنصر الثاني المسيانيّ في البنية الكياستية التي نحاول تبيانها هنا. مسيح الرب في الفصل ١١، هو من جذع يسى. يحلّ محلّ داود، ويؤسس لسلالة أبدية أركانها "الحكمة والفهم وروح المشورة والقوة وروح المعرفى ومخافة الرب" بروح الرب (١١: ١-٢). وتكون مملكة العدل للمساكين والإنصاف لبائسيّ الأرض، خلافة لمملكة الباطل والظلم والقر، كما رأينا في طرفي عنصر الولايات (١١: ٤-٥). سلاح المسيح سيكون كلام شفّيته وبرّه، وبهذا سيدين الخاطئين، فتتأصل المملكة، وتثبت إلى الأبد وتزهر وتنغرس وتثمر (٢٧: ١-٧).

إعلان نبوءة المسيح في طرفي العنصر الثاني والرابع، ويقينيّة الخلاص الذي سيتمّه الرب بواسطة مسيحه، يمهدان لطرفي العنصر الخامس من البنية الكياستية المقترحة (EE)، وهو مكوّن من نشيدي حمد وشكر للرب على خلاصه في الفصل ١٢ والفصلين ٢٥-٢٦. الرب هو القوة، والخلاص، وأفعاله تستحقّ أن يعرف بها بين الشعوب. المقتخر الذي صنعه، وهو مملكة المسيح البارّة، موضوع تذكّار لتعظيم الرب (١٢: ١-٦). ويعظّم النبيّ الرب على العجب الذي صنعه بمسيحه. لأنّه هدم القصور المبنية على الباطل وأقام مملكة مسيحه المجرية العدل والإنصاف. وبدل أن يدين الرب اشلعب بسبب خطيئة ملوكه ورؤسائه سيمسح الحزن عن وجوه البائسين

في مملكة المسيح الأزليّة (٢٥ : ١-٨).

وهنا، بعد هذه العناصر الخمسة للبنية الكياسيّة، نبلغ وسط البنية، وهو مؤلف من نبوءات ضدّ سبع بلدان أو مدن، ستّ أمميّة وأورشليم سابعتها، وذلك في الفصول ١٣-٢٣، وهي على التوالي نبوءة ضدّ بابل، وموآب، ودمشق، ومصر، وبريّة البحر، ووادي الرويا (أورشليم)، وصور. توّخ هذه الأمم وتعلن دينونتها، لأنّها أخطأت خطايا أورشليم نفسها، فهي أيضًا لم تجرّ العدل، وما أنصفت البائس والمسكين، وتمزّدت على كلمة الربّ، واستكبرت، وتخصّنت الواحدة أمام الأخرى، وتحاربت، واتكلت على قوتها الذاتية وتباهت برفعتها. ولذا سيضعها الربّ ويسقطها.

إنّ توسط النبوءات ضدّ الأمم السبع في الفصل ١٣-٣٢، يضع الأمم وأورشليم وخطيئتهما في قلب الرسالة الأشعيانيّة، وعليه، يمكن القول، إنّ أشعيا أراد بهذا أن يظهر أنّ الله ليس ملكًا على يهوذا وأورشليم فقط، ولكّنه ملك على كلّ الأمم وبالأخصّ على بابل ومصر. وأنّ فشل الملكيّة في أورشليم بمثلي آحاز وحزقيّا إنّما هو رمز لفشلها في الأمم أيضًا. لذا فالمملكة الموعودة لمسيح الربّ لن تعني أورشليم وحدها بل وكلّ الأمم أيضًا، الأمر الذي يستدعي حمد الربّ على لسان كلّ الأمم لكونه هو ملكها وربّها. كما أتت الدينونة على كلّ الأمم بسبب خطاياهم، هكذا سيأتي الخلاص على كلّ الأمم بسبب برّ المسيح وعدله.

هذه الشموليّة في النظرة إلى ملكيّة الربّ نراها في بداية سفر أشعيا وفي نهايته في الفصل ٢ حيث الكلام عن جبل الربّ المرتفع الذي تأتي إليه كلّ الأمم لتعلم وصاياه وتسلّك في طريقه، وفي الفصل ٦٦ حيث يصير الأمم سامعين لشريعة الربّ وخادمين له في مراتب اللاوتيين. بين هذين الطرفين دينونة لأورشليم ومن خلالها لكلّ الشعوب في أش ٢ : ٥ - ٥ : ٣٠، وخلاص، بعد الربّ، مسيح الربّ، ليعقوب ومن خلاله لكلّ الأمم في أش ٤٠ - ٦٥. ليس المجال هنا لكي أستعرض تفاصيل هذين القسمين من سفر أشعيا، ولكنّ الاستعمال المستفيض لصورة إبراهيم وسارة وبعض موضوعات سفر التكوين، سيّما الخليقة الجديدة، إنّما هي أمور تنقلنا إلى أفكار سفر التكوين في تمرّد الشعوب كلّها على الربّ.

الخاتمة

في الخاتمة أوّد الإشارة إلى أنّ سفر أشعيا يشير في عنوانه ليس إلى أنّه نبوءة بل إلى أنّه رؤيا، وذلك في ١ : ١ وفي ٢ : ١. ولئن كانت تسميته كذلك للإشارة إلى رؤيا أشعيا في الفصل ٦، إلاّ أنّ اعتقادِي أنّ هذه التسمية تتجاوز الربط مع الرؤيا في الفصل السادس إلى تقديم نظرة رؤيوية إلى التاريخ كما في الأسفار الرؤيوية الأخرى في الكتاب وخارجه، وذلك في الدرج الأشعياي كاملاً. الربّ هو سيّد التاريخ، هو بدايته وهو نهايته، وهو يحرك تعرّجاته، ومهما حاول الانسان الاستيلاء على التاريخ وإيهام نفسه بنصر هنا أو غلبة هناك، إلاّ أنّ الغلبة الأخيرة ستكون للربّ ومتّقيه. سفر أشعيا حركة تاريخية رؤيوية يسقط فيها المتعاطمون من بابل وأشور إلى اورشليم المتعاطمة بأحلافها، ليسود الربّ ومسيحه المتألّم ومعهما أتقياؤه إلى أبد الأبدين.

مراجع

- ALEXANDER Joseph Addison. *Commentary on the Prophecies of Isaiah*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1953.
- CLEMENTS Ronald Ernest. *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem: A Study of the Interpretation of Prophecy in the Old Testament*, Sheffield, England: J.S.O.T. Press, 1980.
- MARTIN Alfred and Martin John. *Isaiah: The Glory of the Messiah*, Chicago: Moody Press, 1983.
- OSWALT John. *The Book of Isaiah: Chapters 1-39*, NICOT, Grand Rapids: 1986.

حيوانات البرية والخلقة الجديدة في أشعيا: فشل وتجديد لبركة الله للإنسان في قصة الخلق الأولى (تك ١: ٢٨)

القس هادي غنطوس
دكتور في العلوم البيئية

مقدمة

هناك اتفاق واسع على أن كاتبي السفر يعتمدون في بناء رسالته على عدد من التقاليد المتعلقة بالخلق (٤٠: ١٢-١٧، ٢٢، ٢٦؛ ٤٢: ٥؛ ٤٤: ٢٤؛ ٤٥: ٧، ١٢)، إبراهيم (٤١: ٨؛ ٥١: ٢) / الخروج وموسى (٤١: ١٧-٢٠؛ ٤٣: ١٦-١٧، ٢٠؛ ٤٨: ٢١؛ ٥١: ٩-١٠؛ ٥٢: ١١-١٢)، وداود (٥٥: ٣-٥) (Watts ٢٠٠٤، ٤٨٣-٤٨٤). حيث لا يختلف الباحثون على أن سفر أشعيا يتضمن العديد من نقاط التلاقي والارتباط اللاهوتي مع التوراة بأسفارها الخمسة. ومن بين المواضيع التي غالبًا ما تتم الإشارة إليها والبحث فيها في ذلك السياق يبرز موضوع السبي، والعودة منه، وارتباطه بموضوع الخروج، الجولان في البرية والدخول إلى الأرض، وموضوع الخلقة الجديدة وارتباطه بموضوع الخلق.

وبالتالي فالإشارة إلى البرية في أشعيا ترى عادة على أنها مرتبطة بالبرية التي تاه فيها شعب الله لمدة أربعين سنة في رحلة خروجه من أرض مصر. ولكن تلك القراءة على مشروعيتها وغناها تفشل في تفسير نقطتين مميزتين في الإشارة إلى البرية في أشعيا. النقطة الأولى هي أن البرية في أشعيا هي كثيرًا ما تأتي إلى الشعب وليس الشعب هو من يذهب إليها، حيث أن أرض إسرائيل ومدنها، كما أرض ومدن الكثير من الشعوب الأخرى تتحول بحدّ ذاتها إلى برية. أما النقطة الثانية فهي أن الإشارة إلى البرية في أشعيا كثيرًا ما تأتي في سياق استخدام صور عديدة لحيوانات البرية التي تبرز بشكل واضح وتلعب دورًا هامًا في السفر.

حيوانات البرية

كما أشرنا للتوّ، تلعب الحيوانات والوحوش دورًا هامًا في أشعيا؛ فهو نفسه يُشَبَّه بأسد (٣١: ٤)، وإسرائيل تأخذ صورة حيوان أكثر بلادة وعدم فهم وإدراك وإحساس من الثور والحمار (١: ٣). لكنّ معظم الإشارات إلى الحيوانات ووحوش البرية تأتي في سياق إعلانات ضدّ إسرائيل والأمم، حيث يصوّر أشعيا في معظم تلك الحالات إسرائيل والأمم على أنّها مسكونة من قبل حيوانات البرية.

يمكن تقسيم الولايات ضدّ إسرائيل والأمم في أشعيا إلى أربعة فئات: (١) ضدّ إسرائيل بشكل عامّ؛ (٢) ضدّ إسرائيل ويهوذا ككيانين منفصلين؛ (٣) ضدّ الأمم بشكل عامّ؛ (٤) ضدّ أمم معيّنة بحدّ ذاتها (Wenkel 2011, 255). لكنّ الفصل بين تلك الفئات ليس حادًّا، حيث أنّ الويل الأوّل ضدّ يعقوب (٢: ٦) يتحوّل ليشمل "كلّ مستكبر متعال وكلّ مترفع" (٢: ١٢)، وكلّ "الأرض" (٢: ١٩)، والإنسان (٢: ٢٠). وتأتي الإشارة إلى الحيوانات في أشعيا في غالبيّتها العظمى في سياق تلك الولايات واللعنات، أو بشمل أقلّ في سياق البركة، كما يبيّن الجدول أدناه.

إسرائيل والأمم وحيوانات البرية في سفر أشعيا

النصّ	العنصر المستهدف	الحيوان	لعنة / بركة
٢: ٢٠ في ذلك اليوم يطرح البشر للجرذان والخفافيش أصنام فضّتهم وأصنام ذهبهم التي صنّعوها للعبادة	الإنسان/ العالم بأسره	جرذان، خفافيش	لعنة

بركة	الذئب، الخروف، النمر، الجدي، العجل، الشبل، البقرة، الدب، الاسد، الثور، الأفعى، الثعبان	إسرائيل وكل الأرض	١١: ٦-٨ ٦فيسكن الذئب مع الخروف، وبيئ التمر بجانب الجدي. ويرعى العجل والشبل معاً، وصبي صغير يسوقهما. ٧وئصاحب البقرة الذئب وبيئ أولادهما معاً. ويأكل الأسد التبن كالثور. ٨يلعب الرضيع على وكر الأفعى، ويضع يده في مكمن الثعبان.
لعنة	وحوش القفر، البوم، النعام، المعز، الوحشي، بنات آوى، الذئب	بابل	١٣: ١٩-٢٢ ٩فاذا بابل زينة الممالك وفخر أمجاد الكلدانيين تصير كسدوم وعمورة عندما دمرهما الله. ١٠فلا يسكنها أبداً ساكن، ولا تعمّر إلى جيل فجيل. وفيها لا يحييم أعرابي، ولا ترعى هناك رعاة، ١١بل تريض وحوش القفر، ويملأ البوم بيوتها. تأوي إليها طيور النعام، وترقص فيها معز الوحش. ١٢تعوي في أبراجها بنات آوى، والذئب في قصورها المترفة. وقت بابل على الأبواب، وأيامها لا تطول.
لعنة	القطعان	دمشق	١٧: ١-٢ ١وحي على دمشق. دمشق لا تزال من بين المدن، فتكون رجمة من الحجارة مدنّها تهجر إلى الأبد، فتكون مربصاً للقطعان ولا أحد يرعبها.

لعنة	الطيور الكاسرة، وحوش الأرض	كوش	٦:١٨ هكذا تُترَكُ جُثَثُ القَتلى لِطُيورِ الجبالِ الكاسرةِ ولو حوشِ الأرضِ، فَتُصَيَّفُ عَلَيْهَا الطُيورُ وَتُسْتَيُّ وَحُوشُ الأَرْضِ.
لعنة	وحوش البرية	صور	٢٣: ١٣ أَنْظِرِي هَا أَرْضَهَا بغيرِ شعب. صارتَ مَسْكناً لو حوشِ البريةِ، والحُصونِ التي أقيمتَ دُمِّرتَ وجعلتَ قُصورَها خراباً.
بركة	العجل	إسرائيل	٢٧: ١٠ المدينةُ الحصينةُ تُخربُ وتُهجرُ وتُهملُ وتتركُ كالقفرِ. هناكَ يَرعى العجلُ، وهُنَاكَ يربُضُ ويقرُضُ الأَغصانَ.
لعنة	البهائم، الدبوة، الأسد، الأفعى، الثعبان السام، الطيار، الحمير، الجمال	إسرائيل	٣٠: ٦ يَحْمِلُونَهَا مِنْ كُنوزِهِمْ وأموالِهِمْ على بهائمٍ وَيَتَّجِهُونَ نحوَ الجَنوبِ في أرضِ الشَّدَّةِ والصَّيقِ، واللَّبِوءِ والأسدِ المُزْمَجِرِ، والأفعى والثَّعبانِ الطَّيَّارِ، يَحْمِلُونَهَا على ظُهُورِ الحميرِ والجمالِ إلى شعبٍ لَأ يَنفَعُهُمْ في شيءٍ،
لعنة	حمير الوحش، قطعان الماشية	إسرائيل	٣٢: ١٤ القصرُ يَهجرُهُ ساكنوهُ، والمدينةُ الصَّاخبةُ تُحلى. القلعةُ والبرُجُ كلاهُما يصيرانِ مَغارٍ إلى الأبدِ، ومَمَرِحاً لحميرِ الوحشِ ومَرعى لقطعانِ الماشيةِ.

لعنة / بركة	القوق، القنفذ، الغراب، اليوم، الثعالب، النعام، وحوش القفر، بنات آوى، المعز الوحشي، اليوم، الشاهين	أدوم	<p>٣٤: ١١-١٥^{١١} يرثها القوق والقنفذ ويسكنها الغراب والبوم. يمد عليها حيط الحراب، ويلقى مطماز الفراغ. ^{١٢}الآ يبقى من يملك هناك، وجميع أشرافها يقرضون، ^{١٣}يطلع الشوك في قصورها، والقراض والعوسج في حصونها. تكون مسكنا للثعالب، ومسرحا لبنات النعام. ^{١٤}اتلاقى الوحوش وبنات آوى ويتنادى معز الوحش إليها. هناك تستقر العول، وتجذ لنفسها مقاما. ^{١٥}الأفعى تعشش وتبيض، وتحتضن بيوضها وتفرخ، وهناك تجتمع الشواهين، كل واحد منها مع الآخر.</p>
بركة	الأيمل، بنات آوى، الأسد، الوحوش المفترسة	إسرائيل	<p>٣٥: ٦-٩^٦ ويفرز الأعرج كالغزال، ويترنم لسان الأيكم. تنفجر المياه في البرية، وتجري الأنهار في الصحراء،^٧وينقلب السراب غديرا، والرّمضاء ينابيع ماء، وحيث تسكن بنات آوى يخضر القصب والبردي. ^٨يكون هناك طريق سالكة، يقال لها الطريق المقدسة، لا يعبر فيها نجس، ولا يضل إن سلكها جاهل. ^٩لا يكون هناك أسد، ولا يصعد وحش مفترس، بل يسير فيها المخلصون.</p>

بركة	وحوش البرية، الذئب، النعام	إسرائيل	٤٣: ٢٠ وُحوش البرية تُمجّدني، الذئب وبنات النعام، لأنني أجريت مياهاً في الصّحراءِ لأسقي شعبي المختار.
بركة	وحوش البرية، وحوش الغاب	إسرائيل	٥٦: ٩ تعالني يا جميع وُحوش البرِ إلى الأكل، ويا جميع وُحوشِ الغاب.
بركة	الذئب، الحمل، الأسد، البقر، الحيّة	الخليقة	٦٥: ٢٥ الذئب والحملُ يرعيان معاً، والأسد كبقّر يأكل التبن. أمّا الحيّةُ فالترابُّ يكونُ طعامها. لا يُضروُن ولا يُفسدون في جبلي المقدسِكله. هكذا قال الربُّ.

ومن الملفت للنظر أنه، ومن خلال الإشارة إلى تلك الحيوانات، سواء بشكل إفرادي أو جماعي، فإن نوع الدينونة نفسه يقع على إسرائيل والأمم. وإن كان تحديد هوية بعض الحيوانات المذكورة أمراً متعذراً، لكن من الواضح أنها حيوانات غير مدجّنة أو مروّضة، لا بل إن ما كان سابقاً مسكوناً ومدجّناً يصبح خاضعاً للحيوانات البرية (Wenkel 2011, 254-255). حيث يتضمّن أشعيا إشارة إلى حيوانات كان قد تمّ تدجينها، يتمّ عكس الاتجاه برفقتها كالخيل (٢: ٧) والعجل (٢٧: ١٠) والثيران والغنم (٧: ٢٥).

فالحيوانات البرية، كما الحيوانات التي كانت مدجّنة وأصبحت برية، تسيطر في حالات كثيرة على مجال عيش الإنسان وسلطانه. وفي حالات أخرى، تصبح إسرائيل مضطّرة إلى الهرب والاختباء في الصخر والتراب (٢: ١٠)، مثلها مثل الحيوانات البرية، التي تسكن بدورها مدن إسرائيل، وبالتالي فإسرائيل تنتقل هنا إلى مجال سيطرة الحيوانات، عوضاً عن العكس، وانتقال الحيوانات إلى مجال سيطرة الإنسان. وفي كلتا الحالتين النتيجة واحدة، وهي سيطرة الحيوانات على مكان حياة الإنسان وسيطرته،

وخضوع الإنسان لسلطان الحيوانات (Wenkel 2011, 255).

هناك نقاط عدّة تظهر أنّ الإشارة إلى حيوانات البريّة في سفر أشعيا يجب أن تقرأ في ضوء بركة الله للإنسان في قصّة الخلق الأولى (تك ١: ٢٨)، وليس في ضوء الإشارة إلى الحيوانات البريّة في لعنة العهد التثنويّ في تث ٣٢: ٢٤، وفي عقاب الربّ لإسرائيل في ٢ مل ١٧: ٢٦.

فمن جهة أولى، تحمل أش ٣: ١-٨ إشارة واضحة إلى ضرورة قراءة الويلات في أشعيا في ضوء تك ١: ٢٨. ومن جهة ثانية، فإنّ التركيز على سيطرة الحيوانات البريّة حيث كان يجب أن يسيطر الإنسان، وخضوع الإنسان لسلطانها عوضاً عن خضوعها هي لسلطانها، ترتبط ارتباطاً مباشراً ببركة الله للإنسان ودعوته له ليتسلط على جميع حيوانات الأرض في تك ١: ٢٦-٢٨:

٢٦. وقال الله ليصنع الإنسان على صورتنا كمثلنا، وليتسلط على سمك البحر وطير السماء والبهائم وجميع وحوش الأرض وكل ما يدب على الأرض. ٢٧. فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلق البشر، ذكرًا وأنثى خلقهم. ٢٨. وباركهم الله، فقال لهم أنموا واكثروا واملأوا الأرض، وأخضعوها وتسلطوا على سمك البحر وطير السماء وجميع الحيوان الذي يدب على الأرض".

وبالتالي فسيطرة حيوانات البريّة على إسرائيل والأمم هي إعلان لفشل تلك البركة والدعوة، التي تمثل بركة عهد النعمة الأول في الكتاب المقدس. الحلّ هو إنسانيّة جديدة تمنح السلطان على خليفة جديدة. من جهة ثالثة، يقدم أشعيا الحلّ لسيطرة الحيوانات وسلطانها على الإنسان، أي لفشل بركة عهد النعمة الأول، بإنسانيّة جديدة تمنح السلطان مجددًا على خليفة جديدة. ولكن لفهم كلّ ذلك، علينا أن نلقي نظرة سريعة على قصّة الخلق الأولى في تك ١: ١ - ٢: ٣.

قصّة الخلق الأولى

يقدم الإصحاحان الأوّلان من سفر التكوين روايتين مختلفتين لقصّة الخلق تنتمي كلّ منهما إلى أحد التقليديين الرئيسيّين اللذين تتألف منهما التوراة بأسفارها الخمسة.

التقليد الأول هو التقليد الشنوي الذي يمثل اللاهوت الأشهر في العهد القديم، ويتميز بكونه لاهوتاً شرطياً يعتبر أن الله هو إله إسرائيل شعب الله المختار الذي يميز بين إنسان وآخر على أساس عرقه وجنسه واستحقاقه، ويتعامل مع الإنسان بطريقة شرطية بحسب استحقاقه وأعماله. أما التقليد الثاني فهو التقليد الكهنوتي الذي يتميز بكونه لاهوت نعمة يقدم الله على أنه إله كل الكون الذي لا يميز بين إنسان وآخر على أساس العرق أو الجنس أو اللون، ويتعامل مع الخليقة كلها على أساس نعمته هو.

قصة الخلق الأولى (تك ١ : ١ - ٢ : ٣)، المكتوبة من قبل التقليد الكهنوتي، والتي نقوم بدراستها الآن، تختلف عن الثانية الموجودة في تك ٢ : ٤ - ٢٥، والمكتوبة من قبل التقليد الشنوي. في القصة الأولى، يخلق الله بكلمته عوضاً عن أن يزرع الجنة ويجبل الإنسان، كما في القصة الثانية. صحيح أن الاكتشافات العلمية الحديثة تحدت قصة الخلق التكوينية، وتثبت عدم صحتها، ولكن هذا لا يشكّل خطراً على صحة الكتاب المقدس إذا ما فهمنا واعترفنا بأن الكتاب المقدس ليس كتاب علوم طبيعية؛ فالكتاب المقدس ليس مهتماً بالعلم بالمفهوم الحديث للعلم، ولكنه كتاب علمي بمفهوم العلم في العصر الكتابي، أي العصر الذي كتب فيه الكتاب المقدس، وخاصة عهده القديم، حيث كان علم الميثولوجيا، بمفهوم ذلك العصر عن هذه الكلمة، كالعلم الذي يدور حول الآلهة وتعامل الآلهة مع الإنسان والخلقة، هو العلم الأهم والأسمى. وعليه، فقصة الخلق في الكتاب المقدس هي قصة رمزية كتبت في عصر قدس هذا النوع من العلوم، وهي بلا شك متأثرة متفاعلة مع الكثير من قصص الخلق لدى الحضارات القديمة، وخاصة قصة الخلق في الحضارة البابلية (ينوما إيليش) التي سيطرت على المنطقة لفترة ليست بالقصيرة.

التقليد الكهنوتي يخبرنا في الإصحاح الأول من سفر التكوين أن الله خلق الكون بكلمته، ولكن من الملفت هنا أن التقليد الكهنوتي لا يعلن أن خالق الكون هو يهوه، إله إسرائيل، بل هو يدعو خالق هذا الكون بالوهيم، "الله". وبهذا فالتقليد الكهنوتي هو أول لاهوتي في الكتاب المقدس يستعمل كلمة "الله" كاسم شخصي، وهو الاسم الذي نستعمله نحن اليوم؛ فخالق الكون، بحسب التقليد الكهنوتي، هو ليس الإله الخاص بشعب إسرائيل، يهوه، ولكنه الإله الواحد لكل الكون، الله، "الوهيم".

وعلينا هنا أن نلاحظ أن قصة الخلق الأولى تخبرنا بأن الله خلق الإنسان على صورته كمثاله (تكوين ١: ٢٦-٢٨). فبخلاف ما كان شائعاً في ذلك الوقت بأن الملوك فقط هم على صورة الله، يرى التقليد الكهنوتي بأن كلَّ الإنسانية، من أيِّ جنس أو عرق أو لون أو مرتبة اجتماعية أو دين، مخلوقة على صورة الله. كلَّ إنسان، مهما كان جنسه، لونه، عرقه، مرتبته الاجتماعية، أو دينه، هو مخلوق على صورة الله، وله الأهمية نفسها أمام الله. ربّما يكون هناك اختلافات بين البشر في كلِّ ما يتعلّق بذلك، ولكن لهم جميعاً القيمة نفسها في عيني الربّ. وهذا بحدّ ذاته ثورة كتابية ولاهوتية في وجه بعض المقاطع الكتابية التي تعلن أنّ الله أمر اليهود بأن يقتلوا الكنعانيين بسبب ديانتهم، مهما كانت.

وتعلن قصّة الخلق الأولى بأنّ الله بارك الإنسان الذي خلقه على صورته وشبهه بعهد النعمة الأوّل في الكتاب المقدّس، والذي يعطيه من خلاله السلطان فوق كلِّ الخليقة، ويدعوه إلى ممارسة ذلك السلطان على صورة الله وشبهه، أي سلطان خلق حياة وإعطائها وبذل حتّى للذات. وتعلن قصّة الخلق الأولى أنّ ذلك العهد هو عهد نعمة لا ينبع من أيّ استحقاق للإنسان، وبالتالي فلا يمكن أن يفشل أو يزول.

تلك البركة هي التي يعلن أشعيا فشل الإنسان في عيشها وتحقيقها من خلال الإشارة إلى فقدان الإنسان لسلطانه، وسيطرة حيوانات البريّة على إسرائيل والأمم. وتلك البركة، التي تتبع من عهد لا يمكن أن يزول، وإن فشل الإنسان في دوره، هي التي يعلن أشعيا الحاجة إلى تجديدها من خلال خلق خليفة جديدة تجدد الخليقة الأولى، وتجدد بركة الله للإنسان وعهده الأبديّ معه.

حيوانات البريّة والخليقة الجديدة

يتميّز سفر أشعيا بأنّه يرسم صورة زمن موعود (١١: ٦-٨؛ ٦٥: ٢٥) تتحوّل فيه الحيوانات البريّة التي تسيطر الآن على الأرض إلى حيوانات أليفة ومسالمة، وإحدى أهمّ علاماته هي التغيير في علاقات الحيوانات ببعضها كما علاقاتها بالإنسان، ممّا يخلق سلاماً في الأرض، ويسمح لإسرائيل وللأمم وبالتالي للإنسان بأن يمارس سلطانه على تلك الحيوانات.

حيث يعلن أشعيا الذي يتضمّن أكبر عدد ظهور للفعل العبري אֵבַר ("برى"، "خلق") في العهد القديم كله (٤٨ مرّة في العهد القديم، ١١ مرّة في التكوين، ٦ مرّات في المزمير، و ٢١ مرة في أشعيا)^(١)، أنّ الله، الذي "في البدء خلق السموات والأرض" (تك ١: ١)، سيخلق "سماءً جديدةً وأرضاً جديدةً" (أش ٦٥: ١٧)، في ارتباط واضح بقصّة الخلق الأولى، التي تنتمي إلى التقليد الكهنوتي ولاهوت النعمة الذي يتبناه ويعلنه. بالإضافة إلى ذلك، هناك نقاط عدّة هامة تدعم ذلك الارتباط بين أشعيا وقصّة الخلق الأولى الذي تتبناه هذه الدراسة. حيث أن أش ٥١: ٩-١٠^(٢) تتضمّن إشارة واضحة إلى قصّة الخلق البابليّة (إنوما إيليش) التي تبنى عليها قصّة الخلق الأولى. وهناك العديد من النصوص في أشعيا التي تتضمّن صورة تحويل البرية إلى خليقة جديدة (٤١: ٢٠-١٨)^(٣).

١٨. فافتح الأنهار على الرّوابي، واليتابع في وسط الأودية، وأجعل الففر بحيرة ماء، والأرض القاحلة منابع مياه، ١٩. وأنمي الأرز والسّنط في البرية، والآسوأشجار الرّيتون، وأطلع السّنديان في الصّحراء، والسرو والشربين جميعاً ٢٠. لينظر البشر وعلّموا جيّداً، ويتأمّلوا ويفهموا جميعاً أنّ يد الربّ صنعت ذلك، وقدّوس إسرائيل خلقه^(٤).

كما أنّه ممّا لا شكّ فيه بأنّ الخروج الذي يلعب دوراً هاماً في أشعيا، وبالتحديد في أشعيا الثاني (٤٠-٥٥)^(٥)، يمثّل في العمق قصّة خليقة جديدة، وهذا هو المفهوم ذاته الذي يتبناه أشعيا^(٥).

(١) LESSING, 237

(٢) أش ٥١: ٩-١٠

"إستقيمي يا ذراع الربّ، إستقيمي والبسي الجبروت، إستقيمي كما في القديم، كما في غابر الأجيال. أنت التي قطعت رهب، وطعنت الثنن طعناً. ١٠ وحففت مياه البحر، مياه الغمر العظيم، فجعلت أعماقه طريقاً ليعبر فيه المفتدون".

(٣) PACKER, 103

(٤) PACKER, 91

(٥) LESSING, 238

مما سبق، نستطيع أن نقول بكل ثقة أن تك ١ يشكل الأساس الذي يركز إليه ويبنى عليه لاهوت الخليقة الموجود في أشعيا^(٦)، وبالتالي، فكما أن قصة الخلق الأولى هي قصة هزم للفوضى وتنظيمها ووضع حدود لها، فإن الخليقة الجديدة في أشعيا يجب أن ترى بالطريقة نفسها، حيث سيطرة حيوانات البرية تمثل عودة لسيطرة الفوضى، في حين أن الخليقة الجديدة تمثل إعادة للسيطرة على الفوضى، وبالتالي إعادة لعهد الخليقة وبركتها.

عهد الله مع الإنسان في قصة الخلق الأولى هو عهد نعمة لا يمكن أن يفشل بأن يلغى، لكنّه يجدد، نتيجة لفشل الإنسان في تحقيق دعوته برعاية الخليقة، وبالتالي يعلن أشعيا الوعد بالخليقة الجديدة، التي يخلقها الله بملء نعمته. حيث يعتمد الفردوس الموعود المؤسس على عهد نعمة من الله على تدخل الله المباشر في التاريخ، وليس على أية جهود بشرية^(٧)؛ فالإشارة إلى "جبلي المقدس" في كلا النصين المرتبطين بالزمن الموعود (١١ : ٩ ؛ ٦٥ : ٢٥)، تؤكد محورية وجود الله وعمله في تحقيق ذلك الوعد (Wenkel 2011, 261).

ترتبط العودة من السبي، الخروج الجديد (٣٥ : ٧-٩ ؛ ٤٣ : ١٩-٢١)، ارتباطاً وثيقاً بإعادة بناء أورشليم وإعمارها، رمز الخليقة الجديدة (٤٤ : ٢٦)؛ فرغم أن إسرائيل والأمم تشارك الدينونة نفسها، إلا أن إسرائيل تتمتع بامتياز أن تكون الأولى في إعادة البناء والتجديد. لكنّ إعادة بناء إسرائيل تلك تأتي نتيجة لحصولها على المغفرة، التي تحصل عليها لا لأنها تستحقّها، ولكن فقط كعمل نعمة من الله، لأنها بحاجة إليها (Ashby 1988, 35). إعادة بناء إسرائيل الذي بدوره يفتح الباب أمام إعادة بناء الأمم وتحقيق الخليقة الجديدة لا ينتبع من استحقاق إسرائيل أو ميزتها بحد ذاتها وإنما من نعمة الله وحدها، التي تدعو إسرائيل بدورها لتكون نوراً للأمم:

١. اِسْمَعِي لِي يَا جُزُرَ الْبَحْرِ، وَاصْعُوا أَيُّهَا الْأُمَمُ الْبَعِيدَةُ: الرَّبُّ دَعَانِي مِنْ رَحِمِ أُمِّي، وَمِنْ أَحْشَائِهَا ذَكَرَ اسْمِي. ٢. فَمَيَّ جَعَلَهُ كَسَيْفٍ قَاطِعٍ، وَفِي ظِلِّ يَدِهِ حَبَاتِي.

(٦) LESSING, 238

(٧) SCHULTZ, 36

جَعَلَنِي سَهْمًا مَصْقُولًا، وَفِي جُوعِيهِ أَخْفَانِي. ٣. قَالَ لِي: أَنْتَ عَبْدِي، يَا إِسْرَائِيلَ، وَبِكَ أَتَمَجَّدُ. ٤. فَقُلْتُ: أَنَا بَاطِلًا تَعَبْتُ، وَعَبْتًا أَتَلَفْتُ قُوَّتِي، وَلَكِنْ عِنْدَ الرَّبِّ حَقِّي، وَعِنْدَ إِلَهِي جَزَائِي. ٥. فَقَالَ الرَّبُّ الَّذِي جَبَلَنِي مِنَ الرَّحِمِ عَبْدًا لَهُ، لَأَرُدَّ يَعْقُوبَ إِلَيْهِ، وَأَجْمَعَ شَعْبَهُ إِسْرَائِيلَ، فَأَكْرُمُ فِي عَيْنِي الرَّبَّ، وَيَكُونُ إِلَهِي عِزَّتِي: ٦. قَلِيلٌ أَنْ تَكُونَ لِي عَبْدًا لِثَثْرِ هِمَّةٍ أَسْبَاطِ يَعْقُوبَ، وَتَرُدُّ الْبَاقِينَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَتَكُونَ نُورًا لِلْأُمَمِ، وَخِلَاصًا لِي أَقْصَى الْأَرْضِ" (٤٩: ١-٦).

بكلمات أخرى، يعلن أشعيا أنّ تعامل الله الخاصّ مع إسرائيل كشعبه المختار لا يتعلّق بفائدة إسرائيل وحدها، ولكن في جعل إسرائيل شاهدة لله إلى الأمم، ليس بمفهوم العهد الجديد من حيث حمل رسالة الله إلى الأمم، ولكن بمفهوم تقديم مثال يجعل الأمم تطلب الله (٢: ١-٤؛ ٤٣: ١٠-١١)^(٨)، أي أنّ الفهم الصحيح ينطلق من إدراك إعادة بناء الله المستقبلية لإسرائيل كوسيلة لامتداد عمله الخلاصيّ إلى الأمم، وبركته للأمم بعد دينونته لها، واستعماله لإسرائيل كأداته في الوصول إلى الأمم ومباركتها^(٩)؛ فعبد الربّ في أشعيا يشير إمّا صراحة إلى إسرائيل، وإمّا إلى شخص يمثل كيف يجب أن تسلك إسرائيل كشعب الله المختار، نورًا للأمم (Ashby 1988, 35).

أشعيا يعلن أنّ إسرائيل والأمم، التي تمثّل الإنسانية، التي فشلت في تحقيق دعوتها والتمتّع ببركة الله لها في تك ١: ٢٨، وسقطت تحت سلطان الحيوانات التي كان من المفروض أن يمتلك الإنسان السيطرة عليها، ستمتّع بخلقة جديدة إحدى الأبعاد الهامّة، ولكن غالبًا المهملة لها هو زوال سيطرة الحيوانات البرية، وخضوعها لسلطان الإنسان الذي سيتمكّن من تحقيق دعوة الله له في بركة الله للإنسان في قصّة الخلق الأولى (تك ١: ٢٨)، حيث يتمتّع الإنسان بطول الأيام (أش ٦٥: ٢٠)، ممّا يسمح له بأن يحقق دعوته لينمو ويكثر ويملأ الأرض، وحيث يمتلك الإنسان سلطانًا كاملاً فوق الحيوانات تظهره صورة الطفل الصغير الذي يسوق كلّ الحيوانات البرية (أش ١١: ٦).

لا شكّ في أنّ الحيوانات في أش ١١ و ٦٥ تتمتّع في الوقت نفسه بإمكانية تفسيرها بشكل رمزيّ وبصعوبة القيام بذلك^(١٠)، ويمكن أن تفهم بطريقة رمزية على أنّها تمثّل

(٨) .GRISANTI, 61

(٩) .GRISANTI, 39

(١٠) .SCHULTZ, 37

أيضاً أمماً مختلفة، لكنّ ذلك لا يتعارض مع المفهوم المعتمد في هذه الدراسة؛ فالزمن الموعود يحمل تغييراً في الحيوانات كما في الأمم (Wenkel 2011, 261)؛ الزمن الموعود يحمل تغييراً في علاقة الأمم ببعضها كما الأمم بالله؛ والزمن الموعود يحمل إعادة تجديد لبركة عهد نعمة الله الأوّل مع الخليقة في الكتاب المقدّس.

خاتمة: رسالة رجاء لنا اليوم

لقد حاولت هذه الدراسة أن تثبت أنّ الطريقة التي يقدّم بها أشعيا حيوانات البريّة والخليقة الجديدة في علاقتها بإسرائيل والأمم يجب أن ترى في ضوء بركة الله للإنسان في قصّة الخلق الأوّل (تك ١: ٢٨)؛ فسيطرة حيوانات البريّة على إسرائيل والأمم تشير إلى فشل الإنسان في تطبيق دعوة الله له لكي يسيطر على الخليقة. في حين أنّ إعادة بناء إسرائيل والتي تمثّل إعادة بناء للإنسانية والخليقة بأسرها، أي الخليقة الجديدة، تشير إلى تجديد عهد نعمة الله مع الإنسان.

بذلك المعنى يحمل أشعيا رسالة هامّة لنا اليوم ونحن نعيش في منطقة تتحوّل فيها مدننا إلى خربة وبريّة شرسة مقفرة، ويمارس فيها الإنسان عنفاً يفوق عنف حيوانات البريّة بمراحل كبيرة؛ فأشعيا يدعونا إلى أن نكون أهل رجاء في وسط كل ذلك. أشعيا يدعونا لنذكر أنّ الكلمة الأخيرة هي ليست للدمار والموت والبريّة وحيواناتها، ولكن لإلهنا خالق الكون بنعمته وكلمته، الذي يعدنا بأن يخلق خليقة جديدة من قلب الموت، ويحوّل القفر إلى ينابيع مياه حيّة، ويصنع سلاماً بين المتخاصمين، ويجدّد عهد نعمته مع الخليقة كلّها. وأشعيا يدعونا لنذكر أنّ ذلك الإله يدعونا لتكون عبيداً أمناء له، فنكون عهداً للأمم ونوراً للشعوب، ونحمل رسالة رجائه وسلامه إلى كلّ من وما حولنا وحتىّ أقصى الأرض.

Bibliography

ASHBY, Godfrey

1988 'The Chosen People: Isaiah 40-55,' *Journal of Theology for South Africa* 64, 34-38.

CALVIN, John

1979 *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah* (translated by William Pringle; Grand Rapids: Baker).

GRISANTI, Michael A.

1998 'Israel's Mission to the Nations in Isaiah 40-55: An Update,' *Master's Seminary Journal* 9/1, 39-61.

LESSING, R. Reed

2010 'Yahweh versus Marduk: Creation Theology in Isaiah 40-55,' *Concordia Journal* 36/3, 234-244.

OSWALT, John N.

1986 *The Book of Isaiah: Chapters 1-39* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans).

PACKER, Charles A.

2011 'An Unfamiliar Wilderness: The Rhetoric of Reorientation in Second Isaiah,' *International Congregational Journal* 10/1, 91-108.

SCHULTZ, Richard L.

2011 'Intertextuality, Canon, and 'Undecidability': Understanding Isaiah's 'New Heaven and New Earth' (Isaiah 65.17-25),' *Bulletin for Biblical Research* 20/1, 19-38.

WATTS, Rikk E.

2004 'Echoes from the Past: Israel's Ancient Traditions and the Destiny of the Nations in Isaiah 40-55,' *Journal for the study of the Old Testament* 28/4, 481-508.

WENKEL, David H.

2011 'Wild Beasts in the Prophecy of Isaiah: The Loss of Dominion and Its Renewal through Israel as the New Humanity,' *Journal of Theological Interpretation* 5/2, 251-264.

العهد الجديد، الأبدى، عهد للشعب في أشعيا ٤٠-٥٥

الأخت باسمة الخوري الأنطونية

في نهاية زمن السبي إلى بابل قام في الشعب نبي رأى في الأحداث الجديدة، التي تتمخض بها الساحة السياسيّة الشرق أوسطية، علاماتٍ تنبئ بتغيير جذريّ في حالة المسيبيين. أمام انتصارات قورش الفارسيّ على العدو البابليّ التقليديّ، وقد رأى فيه أشعيا الثاني (٤٠-٥٥) محرّر إسرائيل، يرسم هذا النبيّ لوحة مشرقة للمستقبل، ملؤها الرجاء، بعد أن استشرّف نهاية السبي وعودة المهجّرين الظافرة إلى أرض فلسطين وإعادة بناء الهيكل وتحوّله إلى محور العالم الدينيّ.

في كتابه، يستعيد أشعيا الثاني رؤية من سبقه من الأنبياء، وخاصة حزقيال ومدرسته، في فهمهم للاهوت "العهد الأبدى" (بَرِيثِ عَوْلَم) و"عهد السلام" (بَرِيثِ شِلوَم)، ويؤوّنهما ليقدّم من خلالها رؤيته الشخصيّة لمستقبل شعبه.

يذكر كتاب التعزية الأشعيايّي (٤٠-٥٥) أربع مرّات كلمة "عهد" (بَرِيثِ) في إطار عبارات ثلاث:

- ١- في أش ٥٤: ١٠ حيث الكلام على "عهد سلام" (بَرِيثِ شِلوَم)
- ٢- في أش ٥٥: ٣ حيث الكلام على "عهد أبدى" (بَرِيثِ عَوْلَم).
- ٣- في أش ٤٢: ٦؛ ٤٩: ٩ حيث عبد يهوه هو "عهد للشعب" (بَرِيثِ عَم)، ويأتي هذان المرجعان في إطار "أناشيد العبد المتألّم" (٤٢: ١-٧؛ ٤٩: ١-١٩؛ ٥٠: ٤-١٩؛ ٥٢: ١٣-١٢)، وهي نصوص متأخرة أُضيفت إلى كتاب التعزية (أش ٤٠-٥٥)، على ما يؤكّد الشراح، لكنّها نصوص مهمّة كونها تقدّم لاهوتاً مميزاً لموضوع "العهد". لا تستعمل هذه النصوص عبارة "عهد سلام" ولا عبارة "عهد أبدى"، بل تشخّص "العهد" ليتماهى مع شخص "العبد" المتألّم، وستنطرق إلى هذين المرجعين لاحقاً في هذه الدراسة.

أولاً: "عهد سلامي" (בְּרִית שְׁלָמִים) في أش ٥٤: ١٠

"الجبال تزول والتلال تتزعزع، ولطفي لا يزول، وعهد سلامي لا يتزعزع، قال راحمك يهوه".

لا بدّ قبل البدء بدراسة النصّ من الإشارة إلى بعض الملاحظات:

- يأتي هذا النصّ بعد نشيد العبد الرابع في أش ٥٣ مباشرة، لكن يظهر الانتقال من نشيد العبد إلى الفصل ٥٤ وكأنّه غير موجود؛ فالعبد الذي يشكّل محور الفصل ٥٣ لا وجود له في الفصل ٥٤. صحيح أنّ كلمة "العبد" تظهر في آ ١٧، ولكنها تأتي بصيغة الجمع وبالتالي للإشارة إلى أشخاص آخرين.

- تحمل الصورة التي تحتلّ الفصل ٥٤ صفات أنثويّة وتأتي في صيغة المخاطب في حين يتكلّم الفصل ٥٣ على الخادم بصيغة الغائب.

أما في ما يخصّ العلاقة بين الفصلين ٥٤ و ٥٥، فإنّها تظهر في استعمالهما لعبارة بְּרִית (٥٤: ١٠ و ٥٥: ٣)، لكنّهما يختلفان على صعيدين:

- إختلاف على صعيد المُخاطَب؛ ففي حين يبدو الشخص المخاطب في الفصل ٥٤ بصورة امرأة هي على الأغلب "أورشليم": "رّمي يا عاقر..."، يُفتتح الفصل ٥٥ بمخاطبة مجموعة من الناس بالقول: "تعالوا إلى المياه يا جميع العطاش".

- إختلاف على صعيد الموضوع؛ فالفصل ٥٤ يعالج مسألة عودة صهيون بالنعمة (٥٤: ١-١٠)، وإعادة بناء أورشليم (٥٤: ١١-١٧)، أمّا الفصل ٥٥ فيتوجّه إلى مساكين يدعوهم للعودة إلى الربّ، وربّما تكون آ ١٧ ب، "ها ميراث عبادي وتبريرهم الذي ينالونه منّي"، قد أضيفت لتؤمّن الانتقال من الموضوع الأوّل إلى الثاني من خلال موضوع "العباد".

أش ٥٤: ١-١٧ البنية والنوع الأدبيّ

يتمحور هذا النصّ حول دعوة إلى الفرح يطلقها الله بنفسه إلى أورشليم بعد العقم الذي أصابها (آ ١-٣)، ويبرّر دعوته الغريبة هذه تكراراً (٨ مرّات "لأنّ") في وقت يحييا فيه الشعب المذلّة والهوان (آ ٧-١٠)، قبل أن يُطلق إعلاناً خلاصياً (آ ٧-١٠)

يذكر فيه محنة الجماعة، "هجرتك لحظة"، ويعلن الخلاص "رحمة فائضة... برأفة أبدية"، ويجدد الحدث الخلاصيّ، "الجبّال تزول... عهد سلامي لا يتزعزع"، قبل أن يكرّر الإعلان الخلاصيّ مجدّداً في آ ١١-١٧، فيذكر المحنة (آ ١١١)، وعودة الله (آ ١١١ب-١٢)، ويعدّ بالخلاص (آ ١٣-١٧).

آ ٣-١٢: "رَنمي يا أورشليم، أيتها العاقرة التي لا ولَدَ لها. أجيدي الترنيمَ واهتفي، أيتها التي ما عرَفَت أوجاعَ الولادة، لأنّ بني المهجورة التي لا زَوج لها أكثرُ من بني التي لها زَوج. ٢ وسعّي أرجاءَ خيامِك، وانشرّي ستائرَ مساكنِك. أرخي وطوّلي حبالَ خيامِك، وثبّتي أوتادها في الأرض؛ فإلى اليمينِ وإلى الشمالِ تمتدّين، لأنّ نسلِك يرثُ الأممِ ويعمّرُ المدنَ الخرابَ".

دعوة إلى الفرح (آ ١) يبرّرها الكاتب بتكرار عبارة "لأنّ" (٦) التي نجدها ٨ مرّات في آ ١-١٠ (آ ١ب، ٣، ٤، ٥، ٦، ٦ب، ٩، ١٠؛ لتختفي في آ ١١-١٧). لا يرتكز التبرير على رواية الأعمال العظيمة التي حقّقها الربّ في الماضي، بل هي وعدٌ يطلّ المستقبل، مرتبط بأفعال مطلوبة من المؤمنين في صيغة الأمر (آ ٢) تسمح بتحقيق هذا الوعد الإلهي: إنّها نبوءة خلاص.

آ ٤-٦: "لا تخافي فأنت لا تخزيين ولا تخجلين، لأنّ العارَ لا يلحقك، وتنسين خزي صباك، ولا تذكرين عارَ ترْمَلِك. ٥ لأنّ زوجك خالقك واسمهُ الرّبُّ القديرُ، ولأنّ فاديك قدّوسُ إسرائيل وهو إلهُ الأرضِ كلّها. ٦ دعاكِ الرّبُّ كعانسٍ مهجورةٍ محزونةٍ الروح، كأنّتي هجرت في صباها..."

تبدأ بالدعوة إلى عدم الخوف، "لا تخافي"، مرفقة كما في المقطع السابق بسلسلة تبريرات تبدأ بـ ٦. هنا أيضاً يتوجّه النصّ إلى المستقبل، فنعطى ٥ و ٦ السبب اللاهوتي لعدم الخوف: "لا تخافي... لأنّك لن تخجلي... لأنّ زوجك هو الذي خلقك...".

آ ٧-١٠: "هجرتُكِ لحظةً، وبرحمةٍ فائقةٍ أضْمُك. ٨ في هيجانٍ غضبٍ حجبتُ وجهي عنك قليلاً، وبرأفةٍ أبديةٍ أرحمُك، هكذا قال فاديك الرّبُّ. ٩ وقال: كذلك يكون لي كأيام نوح، لأنّي كما حلفتُ لنوح أن لا تعبّرَ المياهُ على وجهِ الأرضِ في ما بعدُ، فكذلك حلفتُ أن لا أغضبَ عليكِ ولا أوبّخك. ١٠ الجبّال تزولُ والتلالُ تتزعزعُ وأما

رأفتي فلا تزول عنك، وتعهدتي بسلامتك لا يتزعزع، هكذا قال ربك الرحيم".

يمكن اعتبار هذه الآيات إعلانًا خلاصيًا يتألف من ثلاثة أقسام:

- ذكر محنة الجماعة

- إعلان خلاص يؤكّد عودة الربّ إلى شعبه وتدخّله لأجله

- تحديد الرؤية النهائية

آ ١١٧-١١٨: "١١ وقال: يا أورشليم، أيتها العانية المنفية التي لا عزاء لها، سألني أسوارك بحجارة كريمة وأوسسك بالأزورد،^{١٢} وأجعل شرفاتك ياقوتًا وأبوابك حجارة بهرمان وجميع حدودك حجارة ثمينة.^{١٣} وسيكون كل بنيك تلامذة لي أنا الرب، ويكون سلامهم عميمًا.^{١٤} اثبتين في العدل فيبعد عنك الظلم، ولا تخافين الزعب فلا يدنو منك.^{١٥} وقال: ها هم يتآمرون لا برضاي، فمن تأمر عليك يسقط أمامك، أنا خلقت الحداد لينفخ الجمر في النار ويصنع سلاحًا لغرضه، وأنا خلقت المقاتل ليستعمل السلاح للقتل.^{١٦} كل سلاح يشهر عليك لا يصلح، وكل لسان يشهد عليك في القضاء لا يصدق. هذا ميراث عبادي وتبريرهم الذي ينالونه مني".

هي أيضًا إعلان خلاصيّ متجدّد يبدأ بذكر المحنة (١١ أ) ليتطرق إلى عودة الله إلى أورشليم (١١ ب)، ووعده بالخلاص يقدمه ويحققه الله بالذات.

وحدة أش ٥٤

من الواضح إذاً أن الكاتب استخدم أساليب أدبيّة منوعة من التقليد وحولها إلى نصّ فريد بحق أهدافه. في آ ١٠-١١ تتداخل المواضيع بسلاسة ومنطق؛ فالعقم (١-٣) الذي يترافق مع المذلة (٤-٦)؛ يقابله الوعد بالذرية الكبيرة (١-٣) معلنة عودة المراحم (٤-٦).

تظهر كلمة "مراحم" للمرة الأولى في آ ٧: "بمراحم عظيمة أجمعك" (בְּרַחֲמִים עֲצִימִים) لتتجسّد في آ ٧ و ٨ بالإعلان الرسمي لـ "عهد سلام" (בְּרִית שְׁלָמִים) في آ ٩-١٠. كتبوتج لمسيرة إعادة بناء أورشليم (١١٢-١١٣)، وإعادة بناء العدالة فيها (١٤-١٧). يترافق هذا العهد مع ظهور علاقات أكثر حميميّة يريدها الله مع أورشليم "زوجته"،

فتظهر سلسلة الأسماء الإلهية لتدلّ على ذلك: فهو "يهوه" (آ ١)، "إلهك" (آ ٦)؛ "مفتديك" (آ ٨)؛ "راحمك" (آ ١٠).

ولكن، من ناحية أخرى، لا يمكننا أن نغفل عن الاختلافات الموجودة بين ٥٤: ١-١٠ و ٥٤: ١١-١٧. في آ ١١-١٧ نقرأ عبارة "ها أنا" (آ ١١) تتبعها صيغة الحاضر، ثم الماضي المكتمل (آ ١٦) في عودة إلى عمل الربّ يهوه في الماضي وتجديده الوعود (آ ١٧)، بحيث يجمع النصّ بين إعادة بناء أورشليم (آ ١١-١٢) وبين الوعد بالعدالة (آ ١٤-١٧) تربط بينهما آ ١٣ إن قرأنا كلمة بانوك (בְּיָנוּךְ) بدلاً من بينك (בֵּינֵךְ).

يمكننا بالتالي أن نرى في أش ٥٤ نصّين أصليين مؤلّفين من آ ١٠-١٧ و آ ١١-١٧، وقد جمعهما نبيّ في وقت متأخر، ممّا يفسّر استعمال أش ٢٤-٢٧ المتأخّر لهذا الفصل. ولكن ما هو تأثير ذلك على فهمنا لعبارة "عهد سلام" (בְּרִית שְׁלוֹمִים) في أش ٥٤؟

בְּרִית שְׁלוֹמִים في أش ٥٤

تأتي العبارة أساساً في المقطع الأخير (آ ٩-١٠) كتتويج للنصّ الذي كان يتألّف من آ ١٠-١١، ولكن بعد جمع آ ١٠-١١ مع آ ١١-١٧ أخذت العبارة إطاراً أوسع جدّاً؛ فلكي نفهم كلّ أبعاد هذه العبارة يجدر بنا دراسة مستويات النصّ الثلاث التي تبدو وكأنّها حلقات لولبية:

- مستوى ٩٢-١٠ حيث (آ ١٠)؛
- مستوى ١٢-١٠ وإطار الآية الأصليّ؛
- مستوى ١٢-١٧ وإطار الآية في شكل النصّ النهائيّ.

معنى "عهد سلام" في ٩٢ و ١٠

٩٢ لأنّه لي كما مياه نوح،

التي حلفت أنّ مياه نوح لا تعبر بعد على الأرض

هكذا حلفت أنّ لا أسخط عليك

١٠٢ لأنّ الجبال تزول

والتلال تتزعزع

ولطفي (חַסְדִּי) عنك لا يزول

وعهد سلامي (בְּרִית שְׁלוֹמִי) لا يتزعزع

يعود النبيّ إلى زمنين من التاريخ القديم: إلى نوح أولاً (آ ٩)، ثمّ إلى الخلق (آ ١٠)، كتبرير لاهوتيّ لإعلان الغفران الإلهيّ وعودة المراحم إلى أورشليم كما ورد في الآيات السابقة.

في آ ٩ يعود الكاتب، دون أن يستعمل كلمة בְּרִית، إلى تك ٩: ٨-١٧ وخبر الطوفان الذي يقدّمه التقليد الكهنوتيّ على أنّه "عهد" يلتزم فيه الله علناً بعدم تجديد الطوفان مرّة أخرى. يقدّم أش ٥٤: ٩ هذا القرار على أنّه قَسَمٌ؛ فكما قرّر الله عدم تكرار الطوفان، هكذا يحلف الآن نهائياً بعدم الغضب مرّة أخرى على أورشليم. يركّز أشعيا في هذا على مشاعر الله في وعوده بنهاية غضبه، وهو ما يتناسب مع تطوّر النصّ الذي يتمحور حول شخص الربّ وعلاقته بصهيون، بل بالعالم كلّه، ولو كان التشديد هو على الشعب اليهوديّ؛ فإنّ كان الطوفان عودة إلى الفوضى الأولى قبل ترتيب الخلق، فإنّ نهاية الطوفان هي خلق جديد يعيد ترتيب المياه إلى مكانها واليبس إلى ما يجب أن يكون. أمّا في آ ١٠ فنجد مقابلة مع رواية الخلق، وكأنّه يتصوّر المستقبل، يعلن النبيّ أنّه، حتّى ولو زالت الجبال وتزعزعت الأكام، وهو ما لا يمكن أن يحدث، فإنّ صداقة الله و"عهد سلامه" لا يزولان عن صهيون ولا يتزعزعان.

أمام قلق الشعب المسيّي وألمه وخوفه من المستقبل، يعلن النبيّ أنّ المستقبل يرتكز على قَسَمِ إلهيّ وعلى أمانة الله لكلمته، فليتأكّد الجميع إذّا من أنّ ثبات رأفة الله وعهد سلامه يتخطّيان الكون كلّه. وبالتالي فإنّ المطلوب الواحد من الشعب هو موقف إيمان ورجاء.

معنى عبارة "عهد سلام" ودلالاتها

هذا العهد هو أولاً "عهد" الله. إنّه "عهد سلامي" (בְּרִית שְׁלוֹמִי)، يقول الربّ. إنّه

"عهدي بالسلام" (آ ١٠)، ويأتي موازيًا لعبارة رأفتي/لظفي (١٦٣). هذا العهد الإلهي هو التزام من طرف واحد، وهو التزام غير مشروط من قبل الرب. ويُظهر فعل "أقسم" (שָׁבַע) في آ ٩ مبادرة الله الاحتفالية^(١)؛ فالأمر إذا لا يتعلّق بعهد متبادل، لأنّ الله لا يفرض على شريكه أي مقابل، إنّه وعد مجانيّ عليّ من جانب واحد. هذا العهد غير مبنيّ على علاقات واجبات قانونيّة، بل على خلفيّة رمزيّة الحبّ، والعلاقات الحميمة بين الربّ وأورشليم زوجته.

عودة الربّ إلى أورشليم يعني عودة السلام إليها، لذلك يتمحور القسّم حول عطية "السلام" التي ربما يكون أشعيا الثاني قد استوحاها من حزقيال ٤٣ : ٢٥، "وأعاهد غنمي عهد سلام" و ٣٧ : ٢٦، "وأعاهدكم عهد سلام أبدّي"، حيث يتعلّق الأمر بجماعة إسرائيل. لكي نفهم مرمى هذه العبارة، يمكن أن نستنير بتكوين ٢٦ : ٢٨-٣١ المتعلّق بالحلف المبرم بين إسحق وأبيمالك ملك جرار، والقسّم الذي أرسى عهد سلام بينهما بعد أن أعلنه (تك ٢٨ : ٣١). على هذه الخلفيّة نفهم أنّ الالتزام الإلهيّ من جانب واحد هو عهدٌ يرسى السلام بين يهوه وزوجته صهيون؛ ففي إطار الغفران الذي يرسمه أش ٤ : ٥٤-٨. يُعيد هذا "العهد" الشراكة بين الشريكين، وتأتي آ ٩ لتتوسّع في رمزيّة الحبّ وتبرز العلاقات الحميمة التي تتضمّن رسالة السلام اللطف والخلص بين يهوه وصهيون زوجته. وحدها عودة الربّ إلى صهيون تسمح بعودة السلام وإرساله.

يعود الربّ إلى صهيون "برأفة أبدية" (١٦٣ : ١٦٤)، ممّا يعطي العهد إطارًا عاطفيًا. تأتي عبارة "ح س د" (١٦٣)، التي تأتي متوازية مع عبارة כְּרִיחַ שְׁלוֹמִי، وهي في الكتاب المقدّس تدلّ دائمًا على موقف هو مزيج من الاحترام والطيبة والعطاء والأمانة واللفظ... وغالبًا ما تترافق مع عبارة "إم ت" (أمانة)، في إشارة إلى الشركة الأمانة والدائمة، بحيث تبرز الـ "إم ت" ثبات الـ "ح س د". هذا ما تعبّر عنه عبارة ١٦٣ : ١٦٤

(١) رج ت ٤ : ٣١ : "لأنّ الربّ رحوم لا يخذلكم، ولا يهلككم، ولا ينسى عهده لآبائكم الذي أقسم به لهم"؛ ت ٨ : ١٨ : "تذكّر الربّ إلهك الذي أعطاك تلك القدرة ليفي بعهده لآبائك كما في هذا اليوم"؛ ٢٩ : ١١-١٣ : "تدخلوا عهد الربّ إلهكم في قسّمه الذي يقطعه معكم اليوم... كما قال لكم وكما أقسم لآبائكم... والربّ إلهنا لا يقطع الآن هذا العهد وهذا القسم معكم وحدكم...".

في آ ٨، فتؤكد الشركة الأبدية التي تدوم بالرغم من خيانة الزوجة غير الأمانة.

تتبع هذه الشركة من "رحمة" الرب (آ ١٠)، وهي كلمة تتكرر ثلاث مرّات في آ ١٠-١١ (٧، ٨، ١٠) في تأكيد على أنّ هذه الرحمة هي التي تعمل لجمع الشعب بالغفران والمصالحة. علامة الشراكة تعطي لـ"العهد" إطاراً عاطفياً يبرّر ديمومة الـ"ح س د" بحيث ينتظر القارئ عبارة "عهد أبدي"، فإذا به يجد عبارة "عهد سلام" (آ ١٠).

١- معنى "عهد سلام" في أش ٥٤: ١-١٠

بعد ذكر وحدة الشعب ومذلته، تأتي عبارة "عهد سلامي" في خاتمة الكلام الإلهي لتعلن أنّ حالة الشعب ستغيّر، فتعود، لأنّ موقف الربّ منه قد تغيّر. سينعم الشعب بعودة المراحم الإلهية التي تنقله من وحدته ومذلته لتعيد إليه كرامة الزوجة وامتيازات الأمومة. "عهد" الربّ، أي الالتزام الإلهي، يأتي إذا ليختم هذا التغيير الروحي بختم إلهي على خلفيّة رمزيّتين:

أ - الرمزيّة العائليّة (آ ٤-٧)

ب- رمزيّة "المفتدي" (ذابل) في آ ٨ التي تجد صداها في مفهوم "عهد السلام".

أ- "عهد سلام" والرمزيّة العائليّة

بدأت هذه الرمزيّة العائليّة عند هوشع وإرميا، وتوسّع فيها النبي حزقيال (١٦: ٢٣)، فاستوحى أشعيا الثاني الفكرة وربطها بموضوع "عهد سلام". افتتح أش ٥٤ كلامه انطلاقاً من موضوع الأمومة (١-٣) قبل الكلام على الزوجة (٤-٨). يبدأ النصّ بدعوة امرأة عاقر، دون أن يسمّيها، إلى الفرّح لأنّ "أولاد المهجورة التي لا زوج لها أكثر من بني التي لها زوج". بعد إظهار التناقض الكبير بين تعاسة العاقر المهجورة والفرّح العارم المدعوّة للتنعم به، ها هي وقد تحقّقت كلّ انتظارات رجائها بشكل أكبر من أحلامها، كما في الإشارة إلى خيمة سارة (تك ١٨)، ما يجيز لنا أن نعطي للمرأة الغامضة وجه شعب الله بالذات. هذا الشعب الذي فُصل عن الربّ تحوّل إلى امرأة عاقر، لكنّ عودة المراحم الإلهية (آ ٥) ستُعطيه إمكانية الخصب من جديد. إنّ التزام الله بالغفران لشعبه

يفتح مرحلة جديدة من تاريخ هذا الشعب ليتحوّل من جديد إلى تاريخ حبّ.

في هذا الإطار تلعب آ ٤ دور الوصل بين آ ٣-١ و ٤-٨؛ فبعد العقم (٣-١) ها هي نهاية الخزي (آ ٤) الناتج عنه، وكأّنه علامة لعنة الله الذي لم يعطِ للمرأة العاقر نعمة المشاركة في سرّ الحياة المتجسّدة بثمره البطن؛ ففي الترمّل (السي) يبقى الربّ هو الزوج (آ ٥)، وفي خزي الصبا (عبوديّة بابل) يبقى هو من يفتدي.

– أسماء الله: خالقك، الربّ، القدير، وفاديك، قدّوس إسرائيل، إله الأرض
 آ ٥ لأنّ زوجك هو خالقك
 الربّ القدير اسمه
 وفاديك هو قدّوس إسرائيل
 إله الأرض كلّها يدعى.

تبرز في هذه الآية أسماء إلهيّة مختلفة: "هو خالقك" اليوم أيضًا كما بالأمس، فخيانة أورشليم لا تمنع الله من أن يكون خالقها؛ فهو "ي هـ و هـ"، "الربّ"، وهو الاسم الذي أعلنه لموسى (خر ٣: ١٣-١٥؛ ٣٤: ٦)، لكنّه أيضًا "القدير" الـ"صباؤوت إله الجنود"، ممّا يذكرّ بالتزام الربّ تحرير شعبه. وفي حين تعكس عبارة "قدّوس إسرائيل" الحبّ الاختياريّ (رج خر ١٩: ٤-٧) تجاه أورشليم، تأتي عبارة "فاديك" لتدلّ على قرابة الربّ لشعبه، قرابة باقية بالرغم من الخيانة؛ فإن كان كلّ شيء سيّغير فذلك لأنّ الربّ لم يكفّ عن حبّه الخالق تجاه شعبه، وعن قرابته التي تقوده إلى دفع الفدية لخلاصه بالرغم من فقر هذا الشعب وفشله:

آ ٦ "لأنّته كامرأة مهجورة

وموجوعة روح

دعاك الربّ.

إنّ المدعوّ "إله الأرض كلّها" (آ ٥) يدعو (آ ٦) المرأة المهجورة المحزونة الروح. الأكبر ينحني نحو الأصغر الخاطيء الفقير. ولا تبرير لهذه إلاّ محبة الله لشعبه وتعلّقه به (آ ٦-٨). في ٤٩: ١٤: "قالت صهيون: تركني الربّ، نسيني السيد"، فيجيب الربّ

على مستوى رمزية الأمومة: "أتنسى المرأة رضيعها؟ ألا ترحم ثمرة بطنها؟ لكن ولو أنّها نسيت فأنا لا أنساك" (١٥ : ٤٩). ولكن مع خراب أورشليم ونهاية الملك والسبي البابليّ ها أورشليم تعترض: نسيني الربّ وردلني، فيشرح السيّد في ٥٤ : ٧:

٧٩ "في لحظة قصيرة تركتك

وبمراحم عظيمة أجمعك".

في مقابل اللحظة القصيرة الماضية يعلن الله "المراحم العظيمة" تحضيراً لإعلان الـ "الرأفة الأبديّة" (٣٣ ٤٤) التي سيختبرها الشعب (٨٩). في زمن يبدو فيه أنّ كلّ شيء آيل إلى الخراب، يدويّ الوعد الإلهيّ، ليؤكد أنّ السبي ليس سوى لحظة قصيرة في تاريخ الله الطويل مع شعبه، وهو تاريخ لا يزال بعيداً عن خاتمته. هذا ما تكرّره آ ٨ وتتوسّع به بهدف إقناع المشكّكين غير المؤمنين. يأتي الإعلان في هذه الآية بصيغة الماضي:

"بفيضان سخط سترت وجهي عنك لحظة، وبرأفة أبديّة رحمتك، قال مفتديك (٤٤) الربّ".

لقد بدأ الله تحقيق وعده المستقبليّ ولو لم ينتبه الشعب إلى ذلك، بدأ بإظهار رحمته، وسيكمل "إلى الأبد" هذه المرّة.

– صهيون هي الزوجة والله أمين لحبّه لها

تأتي آ ٩٠ و ١٠ لشرح ما أعلنته آ ٧٨ و ٨. تشكّل العبارتان "ح س د" (رأفة) و"راحمك" اللتان وردتا في الآيات السابقة إطاراً لعبارة "عهد سلامي". وتأتي المقابلة مع الطوفان (آ ٩٠)، والخلق (آ ١٠) لإبراز الطابع الأبديّ لعلاقات الحبّ التي تجمع الربّ بشعبه، وهكذا تأتي عبارة "عهد سلامي"، وقد ختمها الربّ بقسمٍ علنيّ كخاتمة تشرح معنى عبارة "رأفة أبديّة".

هذا "العهد" يبرمه "إله الأبد" "الإله السرمديّ" (أش ٤٠ : ٢٨)، وقد أرساه على "رأفة أبديّة" حضور أبديّ، فلا يحجب وجهه من بعد (٨، رج حز ٣٨ : ٢٦-٢٨). إنّ إله الحبّ واللفظ والرأفة يظهر مشاعره في هذا العهد، فيلتزم أمام "زوجته" بعدم

تهديدها (آ ٩)، وتركها (آ ١٠)، والاحتجاب عنها (آ ٨): إنه "عهد سلام". يمكن أن نقرأ في أش ٥٠: ١-٢ إضاءة على هذه الفكرة: يوجه الربّ سؤالاً يبدو أنه جواب على تدمر الشعب واتهامه للربّ بأنّه ترك زوجته وباع أولاده: "إن كنت قد طلّقت أمكم، فأين كتاب طلاقها؟". والجواب طبعاً: كتاب الطلاق غير موجود!

في كلام الله دفاع أكيد عن نفسه. صحيح أنّ الشعب اختبر هجر الربّ له، وقد وقع الأولاد بين أيدي الغرباء، لكنّ المسؤولية لا تقع كاملة على الله بل على الشعب ذاته (رج أش ٤٢: ٤٣؛ ٢٤: ٤٣؛ ٢٢-٢٨)، وقد بيع الأولاد بسبب آثامهم ومعاصيهم (أش ٥٠: ١ب-٢).

إنّ أمانة الربّ واضحة وأكيدة، وعهده "إلى الأبد"، لأنّه إله كلّ الأزمنة وكلّ الأحوال. وإن كان "العهد أبدياً" (أش ٥٥: ٣)، فذلك لأنّ الله هو "إله الأبد" يحمل لشعبه "رأفة أبدياً" (٥٤: ٨). وفي حين أنّ شعب إسرائيل خائن يقطع العلاقة بيهن الله عن ديمومة عهده بإرسائه التزاماً جديداً هو "عهد سلام" (ברית שלום) في ٥٤: ١٠ و"عهد أبدي" (ברית עולם) في ٥٥: ٣.

ب- "عهد سلام" (ברית שלום) ورمزية المفتدي (זמל)

بعد صورة الزواج تأتي صورة "الترمل" ومعناها على خلفيّة رمزية المفتدي (זמל). تتكرّر الكلمة مرّتين أولاً في آ ٥ بالتوازي مع "الزوج":
 "لأنّ زوجك خالقك، واسمه الربّ القدير،
 ولأنّ مفتديك قدّوس إسرائيل، وهو إله الأرض كلّها".
 ثمّ في آ ٨ كصفة للربّ في علاقة مع عبارة "رأفة أبديّة":
 "وبرأفة أبديّة أرحمك، هكذا قال فاديك الربّ".

ترد كلمة "مفتدي" ٢٧ مرّة في الفصول ٤٠-٥٥، وكأنتها عبارة أساسية في لاهوت الكتاب. في مقابل فعل פדה، أو "فدى"، أو "افتدى"، الذي، على المستوى التجاري، يعني "دفع الثمن"، يأتي فعل זמל بالمعنى عينه، ولكن على المستوى العائلي. "المفتدي"، זמל، هو أقرب الأقرباء (لا ٢٥: ٢٥)، الذي تقع على عاتقه مسؤوليات

عدّة: افتداء قريب له وقع في العبوديّة (لا ٢٥: ٤٧-٥٥)؛ الثأر لدم القريب (عد ٣٥: ١٩)؛ واجب الزواج من أرملة القريب الذي لم يُنجب قبل موته ليؤمّن نسلًا لقريبه (تك ٣٨: ٦-٩؛ تث ٢٥: ١٠؛ را ٤)؛ إنّه من يتدخّل في الأزمات التي تمرّ بها عائلة قريبه ليؤمّن كرامتها وحياتها.

هنا، الله هو "المفتدي"؛ إنّه أقرب الأقرباء الذي يضع نفسه أمام مسؤوليّة كرامة شعبه ووجوده. خَلَقَ شعبه "صانعك"، فهو بالتالي من يفتديه (رج أش ٤١: ٤ اب). في ٤٤: ٢٢ يربط النبيّ الغداء بالغفران الإلهيّ: "محوّت كالسحاب معاصيك، وكالغمام جميع أخطائك. إرجع إليّ يا إسرائيل، فأنا الربّ افتديك"، فحضّر بذلك ٥٤: ١٠.

في أش ٥٤ تظهر صهيون كأرملة (آ ٣) بسبب الانفصال عن الله. لكنّ الله لم يمت، وها هو يظهر كالزوج والمفتدي. إنّه أقرب أقربائها بسبب اختياره لها وعهده معها، يضع كلّ قدرته الخالقة في خدمة العهد الذي أرساه: "زوجك هو صانعك" (آ ٥)، يتعهّد بأنّ "رافته" لا تزول، وأنّ "عهد" سلامه لا يتزعزع، فيعود الخصب للأرملة، ولو ظنّت أن ذلك مستحيل (٥١: ٣-١).

٢- "عهد سلام" (בְּרִית שְׁלוֹמִים) في إطار ١١٢-١٧

لا يبدو أنّ ١١٢-١٧ قد وُضعت في هذا المكان صدفة؛ فإضافة إلى التناغم من حيث المعجم اللغويّ، بحيث تعود كلمة "سلام" التي ترد في آ ١٠ في آ ١٣، وعبارة "لا تخافين من بعد" الموجودة في آ ٤، تعود في آ ١٤. "لا تخافي"، كما أنّ ذكر "البنين" في آ ١٤ اب إشارة إلى آ ٣-١، تأتي صورة المرأة التي تُبنى بالولادة (آ ١٠-١) تجسيدًا لصهيون التي تتزيّن بأولادها (أش ٤٩: ١٨). هذه الرمزية تشرح آ ١٠؛ فصورة الحجارة الكريمة التي ستبنى أسوار صهيون بها هي الأولاد ثمرة الحبّ المتبادل والبركة الإلهيّة. وفي هذا الإطار يأتي موضوع "السلام" قِمةً للبركات (رج عد ٦: ٢٤-٢٧).

هدف السلام هو أولاً إشعاع أورشليم، وقد أُعيد بناؤها (آ ١١-١٣) بحسب إرادة الربّ (رج أش ٦٠-٦٢)، وهو ما فهمه أهل قمران حيث نقرأ: "بانوك بدلاً من بنيك" في آ ١٣ اب (IQ1sa)، وكأنّ الله هو من يعطي مهندسّي المدينة وبنائها هندسة المدينة،

تمامًا كما نال موسى طريقة هندسة الهيكل في الصحراء^(٢).

إبتداءً من آ ١٤ تأخذ عبارة السلام بُعدًا اجتماعيًا بمعنى العدالة (رج أش ٣٢: ١٧). هذا ما يشرحه أش ٦٠: ١٧ بقوله: "إجعل لك السلام والياء، والعدل وكيلاً عليك"، بما أنّ السلام يرتكز على العدل. لكن يمكن للعبارة أن تأخذ أيضًا معنى أخلاقيًا، إضافة إلى المعنى الاجتماعي، كما في آ ١٤-١٥: "تثبتين في العدل، فيبتعد عنك الظلم، ولا تخافين الرعب، فلا يدنو منك"، بحيث يعمّ الأمان وعدم استعمال السلاح (آ ١٧)؛ رج أش ٣٢: ١٧-١٨؛ حز ٣٤). كما يمكن للآية، "كلّ بنيك تلامذة لي"، أن تأخذ معنى روحيًا يعكس خبرة شخصيّة عميقة مع الله، "فلا يعلم بعد أحدهم الآخر والأخ أخاه أن يعرف الربّ، فجميعهم من صغيرهم إلى كبيرهم سيعرفونني" (رج إر ٣١: ٣٤).

بعد المذلة ثمرّة العصيان والانفصال عن الله، تعود المراحم فتعود العلاقات الحميمة بين الله وشعبه، ويفهم الشعب أنّ عهد الله، عهد سلامه دائم لأنّ لطف الله تجاه شعبه أبديّ، فيبنى الشعب من جديد. وفي كلّ الأحوال ليس القصاص سوى لحظة قصيرة أمام اللطف الأبديّ، وعهد سلام الربّ الذي لا يتزعزع؛ فالربّ هو الزوج، فلا يمكن للشعب أن يترمّل؛ والربّ هو الخالق المفتدي، وقد وضع كلّ قدرته في خدمة عهده مع شعبه. هذا ما سيراه الشعب عمليًا في حياته اليوميّة.

ثانيًا: "عهد أبديّ" (بְרִית לְאָلְמֵם) في أش ٥٥: ١-٥

بعد "عهد سلامي" في ٥٤: ٦، تعود كلمة "العهد" في إطار عبارة "عهد أبديّ" (بְרִית לְאָلְמֵם) في ٥٥: ٣ الذي يشكّل امتدادًا للفصل ٥٤، إضافة إلى كونه خاتمة كتاب أش ٤٠-٤٤. في كامل كتاب أش ٤٠-٥٥ لا نجد فكرة العهد سوى في هذين الفصلين ٥٤ و ٥٥ اللذين يشكّلان وحدة متكاملة؛ فهما يبدآن بسلسلة من الأوامر ويتميزان بزخم لاهوتيّ واضح ينطلق من الوعد (أش ٥٤)، ليصل إلى دعوة الشعب إلى الرجاء الفاعل (أش ٥٥). وفي حين يتوجّه الفصل ٥٤ إلى صهيون بصورة امرأة، يتوجّه الفصل ٥٥ مباشرة إلى المسيّين، ولكن في كلا الحالتين المتكلّم واحد: الربّ.

(٢) خر ٢٥: ٩-٣١؛ رج ٢٦: ٣٠؛ ٢٧: ٨؛ ٣١: ٣؛ ٨: ٤.

وحدها آ ١-٥ في الفصل ٥٥ تبحث في موضوع العهد:

١ وقال الرب: تعالوا إلى المياه يا جميع العطاش، تعالوا يا من لا فِضَّةَ لَهُمْ وَكُلُوا، أطلبوا خمراً ولبناً بغير ثمن.

٢ لماذا تصرفون فِضَّةَ لغير الخبز، وتتعبون في عمَلِكُمْ لغير شَبَعٍ؟
إسمعوا لي وكُلوا الطَّيِّبَاتِ وتلذذوا في طَعَامِكُمْ بالدَّسَمِ.

٣ أميلوا آذانكم وتعالوا إليّ.

إسمعوا فتحيا نفوسكم فأعاهدكم عهداً أبدياً،

عهد رَحمتي الصَّادِقِ لداوود.

٤ جعلته رَقِيباً لِلأُمَّمِ وقائداً ووصياً عَلَيْهِم.

٥ يدعو شعوباً لا يَعْرِفُهَا وَتَتَّبِعُهُ أُمَّمٌ لا تَعْرِفُهُ.

الربُّ قُدوسٌ إِسْرَائِيلَ إِلَهُهُ، وهو الذي مجدهُ

يتألف المقطع من ثلاثة عناصر:

- مجموعة أوامر (آ ١-١٣)

- إعلان إلهي لعهد يبرمه الله بالذات يشكل محور المقطع (آ ٣ ب)

- شرح لهذا العهد (آ ٤-٥)

في آ ١-٣ مجموعتان من الأوامر هي في الحقيقة دعوة ملحة، يفصلهما سؤال:

دعوة: "تعالوا واشتروا" (آ ١)؛

سؤال: "لماذا تصرفون فِضَّةَ لغير الخبز، وتتعبون في عمَلِكُمْ لغير شَبَعٍ؟" (آ ٢ أ)

دعوة: "إسمعوا وتعالوا" (آ ٢ ب-١٣)

آ ١ إن أتيتم واشترتيم تأكلون

٢ ب إن سمعتم وأملتُم آذانكم تأكلون

٣ ب فأقطع لكم "عهد أبدي"

أما آ ٤-٥ فتبدأ كلٌّ منها بكلمة "ها" (١٦٦) بشكل توازٍ متناقضٍ مبنيٍّ على اختلاف الزمن؛ ففي آ ٤ عودة إلى شخص داود يأتي فيها الفعل في صيغة الماضي التام "جعلته": "ها إني جعلته رقيباً للأمم، وقائداً ووصياً عليهم". وتتمحور آ ٥ حول رسالة إسرائيل، فيأتي الفعل في صيغة المستقبل "ها إنه يدعو شعوباً لا يعرفها، وتتبعه أمم لا تعرفه"، بحيث يلعب داود دور الممثل أمام إسرائيل ليفهم الشعب ما سيكونه في المستقبل؛ فعلى مثال ما عاهد الله داود، ها هو اليوم يعاهد الشعب عهداً يتحقق لا محالة.

يلعب النصّ في آ ١-٣ على التناقضات بين الحرمان والشبع، والثمن والمجانبة؛ ففي حين لم ينجح دفع الأثمان الباهظة في حصول الشعب على أيّ شيء، تبرز المجانبة النامة قادرة على تأمين كلّ عناصر الحياة من المياه والخبز، وهي أبسطها (آ ١، آ ٣)، إلى الدسم، وهو أعلاها (آ ٢)، مروراً بالبن والخمر، أكل الأعياد ومشروبها (آ ١ب)، وصولاً إلى علاقة العهد (آ ٣ب). هذا التناقض هو ما يجعل الدعوة ملحة والعرض مغرياً.

محور الحركة كلها هو المتكلم: "إسمعوني... تعالوا إليّ"، الذي نعرف هويته في آ ٣ب من خلال عبارة "أقطع لكم عهد أبدي" (בְּרִית עוֹלָם)؛ فمن يدعو هو ذاته الذي يقطع العهد؛ إنه الله بالذات. هو الذي قطع بالأمس عهداً مع داود، فهو إذًا من يقطع عهداً لمدعوّيه: "أنا أقطع لكم عهداً" (آ ٣أ) إن "سمعتم لي... وجئتم إليّ" (آ ٢).

يأخذ الله في هذا النصّ شخصية البائع في الأسواق ينادي على بضائعه، يحاول إقناع الزبائن بجودة وضرورة ما يقدمه وبأسعارها الخيالية، لكنّ مضمون المناداة مدهش لا يمتّ إلى الدعايات واستراتيجيات البيع بصلّة. إنه ينادي على ضروريات لا يُستغنى عنها، وعلى خيرات لا يمكن تصوّرها، لكنه يقدمها مجاناً^(٣).

من خلال هذا الأسلوب الأدبيّ يحاول النبيّ الإعلان بأنّ الدعوة طارئة، والتجاوب معها لا يجب أن يطول. صحيح أنّ الله يقدم وعداً، على مثال ما فعل تجاه داود، فقدّم

(٣) رج أم ٩: ٥ حيث نرى الحكمة جالسة في الطريق تدعو كلّ المارين إلى مائدتها، وتستعمل كلمات ٥٥: ١-٥ لتقدّم غذاءً غير ذلك الغذاء الأرضي.

له "العهد الأبدّي" و"الرحمات" (١٦٦٦)، كالتزام من طرف واحد تجاه شعبه^(٤)، لكنّه في الوقت عينه يقدّم لسامعيه دعوة ملحة ليأخذوا قراراً أساسياً تتعلّق به حياتهم، "فتحمي نفوسكم"، قراراً يتعدّى الملذّات العابرة ليطل أسس وجود الجماعة ككلّ. هذه الجماعة مدعوّة للتوبة عن الإغراءات البابلوئيّة. إنّها تدفع أثماناً باهظة لما ليس خبزاً، لما لا يشبع، في حين أنّ الله يقدّم لها الحياة بالملء.

أ- أقطع لكم "عهداً أبدياً" (בְּרִית לְאָبְדִים) عهد "الطافي لداود" (חֶסֶד דָּוִד) (٣:٥٥)

يرتبط هذا العهد الأبدّي بعهد رحمات/ألطاف الله لداود. فما هي هذه الرحمات؟ هذا ما لا يأتي النصّ على ذكره لكننا نجده في مز ٨٩: ٢٩ حيث نقرأ قول الله عن داود: "إلى الأبد أحفظ له رحمتي، ويبقى عهدي أميناً له... إلى الأبد". ثمّ يشرح كلّ ما قدّم الله لداود، فيوضح أنّ المقصود هو تجلّيات علاقات التضامن بين فريقَي العهد عملياً في الحياة.

ترجمت هذه الرحمات تجاه داود باختيار الله له (آ ٢٠-٢١)، ومسحته (آ ٢١ب)، وحمانيته تجاه الأعداء (آ ٢٢-٢٤)، وبسلطة واسعة جدّاً أعطهاها له (آ ٢٦، ٢٨)، وحميميّة مع الله الذي يعترف به ابناً له (آ ٢٧)، وب"عهد أبديّ" يلتزم فيه الله دون عودة تجاه الملك وسلالته (آ ٢٨-٢٩، ٣٤-٢٨).

يأتي هذا المزمور (٨٩) كشرح لاهوتيّ لمعنى نبوءة ناتان (٢ صم ٧)، وكتوضيح لعهد الله لداود ووعدّه لنسله. ف"الرحمات لداود" ليست إذاً مجرد مشاعر، بل تجلّيات واقعيّة للأمانة الإلهيّة لعهد المبرم تجاه شعبه، وهي ما يجب على الشعب معرفته ليفهموا أنّ عهد الله تجاه شعبه مجانيّ مبنيّ على اختيار الله وأمانته، وأنّ خطيئتهم وعدم احترامهم للعهد يُسبّب القصاص وليس إلغاء العهد وانقطاع العلاقة؛ فعلى مثال ما حدث مع إبراهيم (تك ١٧: ٧، ١٣، ١٩)، ومع نوح (تك ٩: ١٦؛ أش ٥٤: ٩ي)، ومع داود، يبرم الله مع شعبه عهداً جديداً ثابتاً (أبدياً) ومجانياً.

(٤) رج ٥٤: ١٠؛ إر ٣٢: ٤٠؛ حز ١٦: ٦٠؛ ٣٧: ٢٦.

وكما في مز ٨٩، يأتي نصّ أش ٥٥ في خضمّ أزمة خطيرة يمرّ بها الشعب بعد أن فقد أُسس وجوده وكيانه. لكن في حين يُذكر العهد في مز ٨٩ في إطار رثاء يلوم فيه صاحبُ المزامير الربّ لأنّه لم يحفظ عهده (آ ٣٩-٥٢) ومضمون هذا العهد (آ ٢٠-٣٨)، صاغ أشعيا الثاني لومه بشكل صلاة تعبيراً لا عن لوم لله بل عن رغبة وانتظار. طرح انهيار السلالة الداوذية ومشكلة خطيرة تتعلق بصدق كلمة الله وأمانته، فأكد بعض الرّوايين قيام السلالة الداوذية والمملكة من جديد^(٥)، أمّا أشعيا الثاني فيحوّل امتيازات المسيحيّة الداوذية وواجباتها إلى الشعب؛ فهذا الشعب هو الذي سيكون رقيباً على الأمم (أش ٥٥: ٥)، وإليه تتحوّل كلّ النعم التي وُعد بها داود، ومعه يرم الله عهداً عليّاً أبدياً مشابهاً للعهد الذي أقسمه مع داود، وكأته يجيب على شكوى مز ٨٩ في رفض لشكاوى المسيبيين وتذمّراتهم يوجّه النبيّ كلمة تشجيع هي جواب قاطع: لا! لم يخن الله عهده، مع أنّ طرقه في احترام هذه العهود تبقى محيرة وغير مفهومة. وفي كلّ الأحوال يبقى الله حرّاً في اختيار سبل تنفيذ وعوده: "أفكاري غير أفكاركم، وطريقي غير طرقكم" (أش ٥٥: ٨-١٢).

وهكذا يستعمل النبيّ صورة داود لتظهير صورة عهد الله مع شعبه، وتوضيح واجبات هذا الشعب تجاه الأمم؛ فكما كان داود شاهداً للشعوب، يكون الشعب المؤمن شاهداً للأمم التي تأتي إليه: "يدعو شعوباً لا يعرفها، وتتبعه أمم لا تعرفه" (آ ٥). هذا الشعب المؤمن ليس قائداً كما كان داود، بل شاهداً لله أمام الأمم؛ فإن كان داود قد شهد لله أمام الشعوب بكونه قائداً لهم (آ ٤)، فإنّ الشعب مدعوّ اليوم ليشهد لله أمام هذه الشعوب، ليس بكونه قائداً، لأنّ الله هو القائد الملك الأوّل والأخير (أش ٤٠-٥٥)، بل من خلال دعوتهم إلى الربّ (آ ٥).

- ميزات هذا العهد الأبدية، عهد "الرحمات"

من خلال أش ٥٥: ٣ يظهر هذا العهد أبدياً ومجانياً شمولياً.

هو أولاً عهد أبدية جديد غير ذلك الذي قطعه الله مع داود؛ فالفعل غير المكتمل "أقطع عهداً" يعني عملاً جديداً، وليس الثبات في عهد موجود. لكن هذا

(٥) رج أش ١١؛ مي ٥: ١؛ حز ٣٢: ٣٢؛ ٣٣: ٣٧؛ ٣٤: ٢٢-٢٥؛ إر ٣٣: ٢٠-٢٥.

العمل - العهد الجديد، هو "عهد أبديّ" ثابت لا يتزعزع ولا يُخرق، على صورة العهد الذي حفظه الله لداود على مدى الدهور: عهد "الرحمات المثبتة" (٦٦٦ ٦٦٦) (٥٥: ١٣)، وقد صدّق عليها الله فصارت ثابتة يُبنى عليها دون أيّ خوف أو قلق. إنّه عهد مبنيّ على أمانة الله بالذات (رج أش ٦١ : ٨). وهو ثانيًا عهد مجّانيّ، على مثال العهد مع داود، لا يتطلّب من الشعب سوى تلبية الدعوة: "تعالوا، أطلبوا، إسمعوا، أميلوا أذانكم..."، والاستعداد لقبول الهبات الإلهيّة: "كلوا، تلذّذوا، تحيا نفوسكم". وهذا العهد هو عهد منفتح على شموليّة تامّة، يدعو الله شعبه من خلالها ليكون شاهدًا أمام كلّ الشعوب. من خلال وجوده الملتزم الذي يجعل منه حاملاً لنور الله ومجده الإلهيّ شعب الله يصبح شعب الله شاهدًا لمجد إلهه، فيجذب الجميع إليه.

- هدف هذا العهد: "فتحيا نفوسكم"

يظهر هدف العهد في آ ٣ التي تأتي كنتيجة للآيتين ١ و ٢ حيث يجمع النبيّ بين التزام بالله والوعد بالحياة. هذا ما يبدو واضحًا في آ ٢ ب و ٣؛ فبعد الدعوة التي يوجّهها الله للشعب في آ ١: "إشتروا وكلوا"، يأتي التوضيح في آ ٢: "إسمعوا لي"، وآ ٣: "أميلوا أذانكم وتعالوا إليّ" لئلاّ يظنّ الشعب أنّ الوعد هو بأكل مادّيّ مجّانيّ لا ينضب؛ فالأكل الحقيقيّ الذي يعدّ به الله ليس سوى كلمته، هي الغذاء الباقي في مقابل الغذاء الفانيّ المزيّف: "بلا شبع"؛ فأن يسمع الإنسان كلمة الله هو أن "يأكل الطيبات ويتلذذ بالدمس" (آ ٢ ب)، وهي الوحيدة القادرة أن توصله إلى الهدف الأساسيّ: "تحيا نفوسكم" (آ ٣ أ). من خلال كلمة الله غذاء حياتهم يلتقي المؤمنون بالربّ فيجدون الحياة.

يعود النبيّ بكلامه هذا إلى لاهوت تثنية الاشتراع: "جوّعكم ثمّ أطعمكم المنّ الذي لم تعرفه أنت ولا عرفه آباؤك، حتّى يعلمك أنّ الإنسان لا يحيى بالخبز وحده، بل بكلّ ما يخرج من فم الربّ يحيى الإنسان" (تث ٨ : ٣؛ رج يو ٦).

هذه "الكلمة" التي يطلب النبيّ من الشعب يسمعوها (أش ٥٥ : ١-٥) هي العهد الذي يقطعه الله "لكم". هي عهدٌ من طرف واحد، يعطيه الله مجّانًا، بمبادرة منه. هو عهد "لكم" وليس "معكم"، لأنّه نعمة ينعم الله بها على شعبه (رج أش ٤٥ : ١٣؛ ٥٢ : ٣)، من خلال إعطائه كلمته التي يحثّ شعبه على سماعها، بالرمز أوّلًا (آ ١-٢ أ)، ثمّ بشكل

واضح (آ ٢ب-أ٣). إنَّها كلمة-وعد يجدر بالمؤمنين سماعها جيِّداً ليعرفوا ماهية العهد الذي ينعم به الله عليهم؛ واستيعابها جيِّداً لأنَّها الغذاء الحقّ الذي يشبع فعلاً. هكذا، يمكن تلخيص هذا الوعد بكلمتين: "إسمعوا فتحيا" أو بالأحرى "اسمعوا لتحيا". هذا ما يعلنه عاموس ٥ : ٤، "أطلبوني فتحيا"، لأنَّ إرادة الله هي حياة المؤمنين به على كلِّ الأصعدة الروحية طبعاً، ولكنَّ المادّية أيضاً بحيث تتجلّى في إعادة الحرّية للمسيّبين (٥٢ : ٣)، وإعادة بناء أورشليم (٤٥ : ١٣).

فكلمة الله هي كلمة خالقة (أش ٥٥ : ١٠-١١ تماماً كما في تك ١) تخرج المنفيين من مفاهم البابليّ بالفرح والسلام (٥٥ : ١٢)، وبالخصب والرخاء (آ ١٣)، فتأمّن حاجياتهم من الضروريات، "الخبز والماء"، إلى الكماليّات، "اللبن والخمر"، ويكونون قادرين على لعب دورهم الأساسيّ في تحقيق إرادة الله بأن يكونوا "شهوداً للأمم"^(٦) (آ ٥) على صورة داود (آ ٤).

تظهر رسالة هذا الشعب بشكل مزدوج:

- يدعو أمماً لا يعرفها

- هناك أمم لا تعرفه تتبعه.

لكنّ الغاية تبقى واحدة، وهي الوصول إلى الله القدّوس، على ما نقرأ في أش ٤٩ : ٧: "يرك الملوك والرؤساء فيقومون ويسجدون، لأجل الربّ الأمين، قدّوس إسرائيل الذي اختارك": ترى الأمم الشعب المؤمن الذي اختاره الله فيسجدون لله القدّوس. وهكذا في أش ٥٥ : ٥ ترى الأمم "مجد" الله في الشعب المؤمن^(٧)، فيصلون من خلاله إلى الربّ القدّوس. وهكذا يصبح الشعب المؤمن علامة بفضل المجد الذي أسبغته الله عليه، فيتحوّل بالتالي "شاهداً" لمجد الله، كما نجد في أش ٤٣ : ١٠: "أنتم شهودي، يقول الربّ...، لأنكم علمتم وآمنتم بي وفهمتم إنّي أنا هو".

(٦) إنّه العهد الذي بحسب إرميا وحزقيال، يعدُّ بحياة سلام بعد المنفى (إر ٣٢ : ٣٧؛ حز ٣٤ : ٢٧)، وأمان في البلاد (إر ٣٢ : ٣٨؛ ٥٠ : ٥؛ حز ٣٤ : ٢٥-٢٨)، وخصب الأرض وغناها (إر ٣٢ : ٤١؛ حز ٣٤ : ٢٦-٢٧؛ ٣٧ : ٢٦).

(٧) رج أش ٤٤ : ٢٣؛ ٤٦ : ١٣؛ ٤٩ : ٣، ٦-٨؛ ٥٢ : ١٥.

أشعيا ٥٥: ١-٥ هو بالحقيقة وعدٌ وبركةٌ للشعب. يريد الربُّ سعادة شعبه فيعطيه مجده لكيما من خلاله يشعّ على الأمم فيجذبها إلى الله. من خلال هذه الجماعة المؤمنة، إنَّ هي استجابت لدعوة الله والتزمت بكلمته، يُظهر الله مجده ويشعّ بنوره على العالم بأكمله.

ب- رسالة النصّ

في خطِّ إرميا وحزقيال يتبنّى أشعيا الثاني في كتاب التعزية عبارتي "عهد سلام" (٥٤: ١٠)، و"عهد أبدى" (٥٥: ٣)، دون أن يورد عبارة "عهد جديد"، مع أنّه كثيرًا ما يستعمل كلمة "جديد"، ومع أنّ العهد المقصود هو جزءٌ من الجديد الآتي.

فما هو الجديد في أشعيا الثاني؟

في أش ٤٣: ١٦-٢١ إعلان واضح للفصل بين الحاضر والمستقبل: "ما لنا ولذكر ما مضى وللقديم والتفكير فيه، ها أنا صانع جديدًا فينشأ الآن، أفلا ترونه؟" (١٨٨-١٩٠). لم يعد لهذه الأحداث الماضية من معنى، فالأساسيّ الأهمّ هو ما سيعمله الله غدًا وقد بدأت براعمه الآن. لكن هذا لا يعني أن ينسى الشعب ماضيه مع الربِّ؛ ففي أش ٤٦: ٩ يطلب النبيّ: "أذكروا ما جرى في القديم"، مؤكِّدًا أهمّيّة الماضي الذي يعرف على الله وعلى مشروعه الخلاصيّ، ومشيرًا إلى أنّ "الجديد" المنتظر هو استكمال الله لمشروعه، وتأكيد أمانته لشعبه بحيث يساعد القديم على كشف الجديد: "من البداية أنبأتُ بالنهاية، ومن القديم بما سيحدث، وقلتُ إرادتي تتحقّق" (٤٦: ١٠). إنّ المستقبل يكمل الماضي، وعمل الله في الماضي هو ضمانه وعوده للمستقبل. "الأحداث القديمة مضت، وأنا أعلن لكم الجديد" (٤٢: ٩) "فأنشدوا للربِّ نشيدًا جديدًا" (٤٢: ١٠). انتهى الخروج الأوّل، وها الخروج الثاني آتٍ، فعلى الشعب أن ينشد نشيدًا جديدًا لله الذي يحقّق هذا الخروج الجديد.

وفي أش ٥١: ٩-١١ عودة أولًا إلى عمل الله الخالق عندما طعن الله "التنين"، رمز الخواء والخلاء والفوضى (آ ٩)، وثانيًا إلى عمله الخلاصيّ عندما "جفّ مياه البحر" مياه الخروج (آ ١٠)؛ فأيام الخلق الأوّل والخروج الأوّل قادرة أن تُفهم المؤمنين ما سيكون من أعمال الربِّ في المستقبل: إنّ عمل جديد في خطِّ القديم

الخالق والمنخلص. هذا "الخلاص الجديد" يتكلم عليه النبي في أش ٤٨ : ١-١١، بتذكير مختصر للماضي بما فيه من اختيار وخطيئة وعقاب: "أخبرت من القديم بما حدث، قبل حدوثه، أسمعك... سمعتم ورأيتم كل ذلك... أسمعك أشياء جديدة لا تعرفها... الآن أخلقها لا في القديم..." (آ ١-٥). هذه الأحداث الوجودية (خلق، خلاص) ليست أحداثاً ماضية، إنها بالأحرى أحداث حاضرة محققة؛ والجديد يندرج في هذا الزمن الحاضر مفسحاً في المجال أمام جديد آخر ومتعدد، جديد شبيه بالقديم يأتي استكمالاً له، لكنّه يتخطاه.

في أش ٥٤ ليس المقصود "زواجاً جديداً"، لأنّ الشعب لم يكن أبداً أرملاً بما أنّ جوهر العهد وأساسه هو "رحمة الله، لطفه وحنانه الذي لا يمكن أن ينقطع، لكونه أبدياً، אָבְדִיָּהּ אֶלֶּהָ (٥٤ : ٨)؛ فإن كان هناك انقطاع في التاريخ بسبب العصيان، فإنّ لطف الله ورحماته تبقى ثابتة.

وفي أش ٥٥ : ٣ أيضاً تشير عبارة "قَطَعَ عهداً" إلى عمل جديد يقوم به الله. لكنّ هذا العهد يحمل في طياته كلّ الماضي، لأنّه يندرج في خطّ العهد مع داود المرتكز على أمانة الله؛ فإن لم يتكلم أشعيا الثاني على "عهد جديد"، فذلك لأنّه لا يركّز على القطيعة بين الماضي والمستقبل، مع تأكيد عليها، بل يبقى في خطّ أمانة الله لمشروعه. هذا العهد هو إذاً عهد متجدّد ونهائيّ، لأنّ أمانة الله لوعوده ورحماته تضمن ثباته، إنّه "عهد أبديّ".

ثالثاً: "عهد للشعب" (בְּרִיתַי לָאֵם) في أناشيد عيد يهوه (٤٢ : ٦؛ ٤٩ : ٨)

نجد في نصوص ما أتفق على تسميتها "أناشيد يهوه" (٤٢ : ١-٧؛ ٤٩ : ١-١٩؛ ٥٠ : ٤-٩؛ ٥٢ : ١٣-٥٣؛ ١٢)، نصين يتكلّمان على "العهد":

- أش ٤٢ : ٦ "أنا الربّ دعوتك في صدق،

وأمسك بيدك وأحفظك،

وأجعلك عهداً للشعب ونوراً للأمم".

- أش ٤٩ : ٨: "هذا ما قال الربّ: في وقت رضاي استجبتك، وفي يوم خلاص أعتك،

وأحفظك

وأجعلك عهداً للشعب أن يعود لإقامة الأرض وإعمار ما للأمالك المنخرّبة".

فإن كان النصّان اللذان سبقا (٥٤ : ١٠ و ٥٥ : ٥) يُظهران العهد الآتي كالتزام إلهيّ يُرسي علاقة عهد لشعبه، فإنّ في ٤٢ : ٦ و ٤٩ : ٨ تماهياً بين العهد وشخص "العبد" السريّ الذي يتوجّه إليه الله قائلاً:

"... أحفظك، وأجعلك عهداً للشعب ونوراً للأمم" (أش ٤٢ : ٦)

"... أحفظك وأجعلك عهداً للشعب أن يعود ل... (أش ٤٩ : ٨).

فمن هو هذا العبد؟

في حين تشير غالبية مراجع "العبد" في كتاب أشعيا إلى الشعب، تُبرز "أناشيد العبد" مسيرة روحيّة لشخص فرد؛ فهل المقصود هو البقيّة الأمانة من الشعب التي تمثّل إسرائيل المثالي؟ أم شخص من الماضي هو حزقيال أو إرميا؟ أو شخص معاصر ربّما يكون قورش؟ أو شخص مستقبليّ هو المسيح؟

وما هي رسالته؟ أيكون مجرد رسول شاهد؟ وهل لموته قيمة فداء (أش ٥٣)، وهل في النشيد الأخير إشارة إلى قيامة العبد؟

في الصياغة النهائية يبدو أنّ "العبد" يشير بصورة قاطعة إلى الشعب؛ فنقرأ في أش ٤٩ : ٣: "أنت عبدي يا إسرائيل وبك أتمجد"؛ ونقرأ في ٤٢ : ١: "ها عبدي الذي أسانده والذي اخترته ورضيت به" كصدي لـ ٤١ : ٨ "وأنت يا إسرائيل عبدي، يا يعقوب الذي اخترته" (رج ٤٩ : ٣-٥، ٦؛ ٤٨ : ٢٨)، وهو ما تدلّ عليه الصفات التي أعطاه النبيّ لهذا العبد في أش ٤٠-٥٥: فهو "صنيعة الله" (٤٣ : ١، ٧، ٢١؛ ٤٤ : ٢، ٢١، ٢٤؛ "مدعو من الرحم" (٤٩ : ١، ٥)؛ "مختار" (٤٢ : ١؛ ٤٩ : ٧)؛ "مدعو" (٤٢ : ١)؛ "يعضده الله" (٤٩ : ٨؛ ٥٠ : ٧، ٩)؛ "يستجيبه الله" (٤٩ : ٨)؛ "مسحه الروح" (٤٢ : ١)؛ "ظّل يد الله" (٤٩ : ٢)؛ "يمسكه الله بيده" (٤٢ : ٦)؛ "كريم في عيني الربّ" (٤٩ : ٥)؛ "يعكس مجد الله" (٤٩ : ٣) "في كلّ الأرض" (٤٩ : ١، ٦)، ممّا يشير إلى أنّ "عبد الله" المقصود لا يمكن إلا أن يكون شعب الله.

ورسالة هذا العبد مهمّة خاصّة بشعب الله بالذات: "جبلني من الرحم عبداً له لأردّ يعقوب إليه وأجمع شعبه إسرائيل" (٥ : ٤٩).

لكنّ الأمر يختلف في الأناشيد الأربعة (٤٢ : ١-٧؛ ٤٩ : ١-٩؛ ٥٠ : ٤-٩؛ ٥٢ : ١٣-٥٣ : ١٢). أبرزت الدراسات أنّ في هذه النصوص أقساماً مختلفة:

- أش ٤٩ : ١-٦ و ٥٠ : ٤-٩ هو نصّ يشير إلى خبرة النبيّ الشخصية؛

- أش ٤٢ : ٥-٧ هو قول موجّه إلى قورش؛

- أش ٤٩ : ٧-٩ هو قول ثانٍ موجّه إلى جماعة الشعب؛

- أش ٤٢ : ١-٤ و ٥٢ : ١٣-٥٣ : ١٢ (نصّان كتبهما تلامذة أشعيا الثاني) تتبدّل فيهما صيغة المفرد إلى صيغة الجمع (أش ٥٣)، بحيث ترسم صورة الوسيط المثاليّ المنتظر، انطلاقاً من صورة النبيّ المثاليّ المضطهدّ.

يخترق موضوع المحنة كلّ الأناشيد، وهي محنة تتعاضم من نشيد إلى آخر حتّى تصل بالعبد إلى الموت والتمجيد النهائيّ.

فالعبد في النشيد الأوّل "لا يصرخ ولا يرفع صوته" (٤٢ : ٢)، "قصبة مرضوضة لا يكسر، وشعلة خامدة لا يظفيء" (٤٢ : ٣)، "لا يلوي ولا ينكسر" (٤٢ : ٢)؛ وفي النشيد الثاني يعلن إحباطه أمام فشل كرازته (٤٩ : ٤)؛ وفي الثالث يحتمل الاضطهاد (٥٠ : ٥-٧)؛ أمّا في الرابع فيخبر آلامه الكبيرة (٥٣ : ٢-٣) وموته (٥٣ : ٧-٩). لكن في مقابل كلّ الآلام تُظهر الأناشيد ثبات العبد وعدم انكساره أمام الصعوبات الجمّة، فهو ينحني في المحنة دون أن ينكسر؛ لا يصرخ ألمه في الشوارع، بل يحافظ على هدوئه وثباته وشجاعته (٤٢ : ٥-٢)، ويتخطّى الإحباط (٤٩ : ٤، ٥، ٦)، متقبلاً إرادة الله وواثقاً بدعمه له (٥٠ : ٥-٧؛ ٥٣ : ٧-٩).

من جهة، يبدو الشعب "عبد الله" في كتاب التعزية، خارج الأناشيد، مسحوقاً بالألم ويائساً أمام الفشل، فيويّخه النبيّ على إحباطه وعلى قلة ثقته وضعف إيمانه، ويرسم له أفقاً رائعاً لا يمكن تصوّره^(٨). أمّا الأناشيد فترسم صورة مغايرة للمحنة؛ فمع

(٨) رج ٤٠ : ٢١، ٢٧، ٣٠، ٤١ : ١٠، ٢١-٢٩ : ٤٢ : ١٨-٢٥ : ٤٣ : ٢٤-٢٨ : ٤٦ : ٨-١٢؛

التأكيد على المستقبل الرائع يؤكد النبي أن هذا المستقبل مرتبط بالألم والمذلة وموت البطل. ومن جهة ثانية، يبقى "عبد الله" خارج الأناشيد مجرد متلقٍ للخلاص، في حين أنه يلعب في الأناشيد دورًا فاعلاً تجاه الشعوب الأخرى خاصة ليكون "نور الأمم" (رج ٤٢ : ٤-١)، بحيث يقف الملوك بدهشة أمام مصيره بعد أن تحوّل موته إلى فداء (١٠ : ٥٣)، محققًا الخلاص للكثيرين (١١ : ٥٣).

عبد الله "هو" عهد للشعب (בְּרִיתַי לָאֱמֻם) في ٤٢ : ٦ و ٤٩ : ٨

رغم الشبه المدهش بين:

- أش ٤٢ : ٦ ب "... أحفظك، وأجعلك عهدًا للشعب ونورًا للأمم"،

- أش ٤٩ : ٨ "... أحفظك وأجعلك عهدًا للشعب"،

فإن غياب "نور الأمم" من ٤٩ : ٨ هو من الأهمية بمكان، مع أن العبارة تظهر قبل آيتين فقط في ٤٩ : ٦.

١- "جعلتك عهدًا للشعب ونورًا للأمم" (أش ٤٢ : ٦)

تأتي هذه الآية من ضمن نصّ أش ٤٢ : ١-٧ الذي، كما الأناشيد الثلاثة الأخرى، أدخل إلى كتاب أشعيا الثاني في صياغة متأخرة، كما يظهر في آ ٨ التي تأتي تنمّة لأشعيا ٤١ : ٢٧-٢٩ المتمحور حول شجب الله لعبادة الأصنام صنيعة الأيدي، وتأكيد على وحدانية ألوهته.

في أش ٤٢ : ١-٧ قسمان، يظهران بوضوح من خلال المقدمة المضافة في آ ٥.

الله بالذات هو المتكلم في القسمين، يتوجّه إلى عبده ليعطيه رسالة كونية. لكنّ العبد المتلقّي يختلف في القسمين.

في آ ١-٤ يتوجّه الله إلى أشخاص غير محدّدين يخبرهم عن عبده، أمّا في ٥-٧ فيتوجّه إلى العبد بالذات لئيسند إليه المهمة.

يتألف هذا القسم الثاني (آ ٥-٧) من:

- مقدمة: "هذا ما قاله الربّ خالق السماوات وناشرها، باسط الأرض مع خيراتها وواهب شعبها نسمة الحياة روحاً للسائرين فيها" (آ ٥)؛

- قول: "أنا الربّ دعوتك في صدق، وأمسك بيدك وأحفظك، وأجعلك عهداً للشعب ونوراً للأمم، فتفتح العيون العمياء، وتخرج الأسرى من السجون، والجالسين في الظلمة من الحبوس" (آ ٦-٧).

يمكن لهذا العبد أن يكون إسرائيل أو قورش؛ فالصفات في أشعيا الثاني تنطبق على الإثنين^(٩). لكنّ المهمة الملقاة على العبد في آ ٦، ٧ لا يمكن أن تنطبق على إسرائيل المسيّب غير القادر على تحرير الأسرى، بل هي وصفٌ لجوهر مهمّة قورش تجاه المسيّبين في بابل.

لكنّنا إن كان هذا هو الأمر فإنّنا نقع في مشكلة أمام آ ٦ التي لا يمكن توجيهها إلى قورش واعتباره "عهداً للشعب"؛ فعبارة **לְיָהוָה** تشير إلى علاقة خاصّة بين الله وشعبه، وقد طبّقها النبيّ على عبده المختار في ٤٩: ٨، ممّا يسمح بالظنّ بأنّ النبيّ أدخل هذه الآية بهدف إعادة توجيه القول، الذي كان في الأصل موجّهاً إلى قورش، إلى الشعب "عبد يهوه".

٢- "أجعلك عهداً للشعب" (أش ٤٩: ٨)

"وهذا ما قال الربّ، فادي إسرائيل وقُدّوسه، للمهان المَكروه من الأمم وعبد المُتسلّطين عليها: يراك الملوّك والرؤساء، فيقومون ويسجدون لك إكراماً للربّ الذي أثمّنك، لِقُدّوس إسرائيل الذي اختارك^٨. وهذا ما قال الربّ: في وقتِ رضاي أستجيب لك، وفي يومِ الخلاصِ أعينك. أحفظك وأعاهد بك الشعب أن يعود ليقيم في أرضه

(٩) دعوتك (لإسرائيل ٤٣: ١؛ ٤٨: ١٢؛ ٥٤: ٦؛ ولقورش ٤٥: ٣-٤؛ ٤٦: ١١؛ ٤٨: ١٥)؛ بالير (لإسرائيل ٤٢: ١؛ ولقورش ٤٥: ١٣)؛ أمسكتك بيدك (لإسرائيل ٤١: ٩، ١٣؛ ولقورش ٤٥: ١)؛ أنا الربّ (لإسرائيل ٤١: ١٣؛ ولقورش ٤٥: ٣، ٥، ٦، ٧، ٨)؛ صنتك (لإسرائيل ٤٣: ١، ٢١؛ ٤٤: ٢، ٢١، ٢٤؛ ولقورش ٤٦: ١١).

وَيُعَمَّرُ فِيهَا الَّذِي تَهَدَّمُ، فَتَقُولُ لِلْأَسْرَى: أَخْرُجُوا! وَلِلَّذِينَ فِي الظَّلامِ: اظْهَرُوا! فَيَأْكُلُونَ فِي طَرِيقِ عَوْدَتِهِمْ، وَيَكُونُ فِي كُلِّ الرَّوَابِيِّ طَعَامُهُمْ".

نحن هنا في النشيد الثاني من أناشيد عبد الله (٤٩ : ١-١٩) وإطاره قريب جداً من أش ٤٢ : ٦^(١٠). يتناول النشيد:

- خطاب العبد الذي ينقل خبرته (آ ١-٤).
- يبدأ بقول الله له: "قال لي: أنت عبدي، يا إسرائيل وبك أتمجد" (آ ٣)،
- ثم ينقل قوله هو لله مبدئياً إحباطه: "فقلت: أنا باطلاً تعبت، وعبثاً أتلفت قوتي. ولكن عند الرب حقي، وعند إلهي جزائي" (آ ٤)؛
- ثم جواب الرب على إحباط عبده بتحديد المهمة التي أناطها به منذ بطن أمه، وتجديدها: "فقال الرب الذي جبلني من الرحم عبداً له لأرُدَّ يعقوب إليه وأجمع شعبه إسرائيل، فأكرّم في عيني الرب ويكون إلهي عزتي: ٦ قليل أن تكون لي عبداً لشبير همّة أسباط يعقوب وترد الباقيين من بني إسرائيل، ولتكون نوراً للأمم وخلاصاً إلى أقاصي الأرض" (آ ٦٥).
- يبدو خطاب الله للعبد في آ ٨-٩ وكأنه تكرر للمهمة التي يصفها في آ ٦ "لشبير همّة أسباط يعقوب، وترد الباقيين من بين إسرائيل، ولتكون نوراً للأمم، وخلاصاً إلى أقاصي الأرض"، لكن الخطاب يتميز هنا بتحديد هذه المهمة بالتحديد (آ ٨ ب ١٩).

- يمكن أن نرى في نشيد خطاب العبد هذا (آ ١-٩) ثلاثة أقوال إلهية مختلفة:
- يأتي النشيد إثر أزمة كبيرة شك فيها العبد بفاعلية مهمته، فيتناول دعوته (آ ١-٢).
- هنا يأتي قول الله الأول له (آ ٣)؛
- ثم بعد إعلان فشله الظاهر، والشك الذي نتج عنه (آ ٤)، يأتي قول الله الثاني

(١٠) يمتد النشيد الثاني من ٤٩ : ١ بالعبارة الافتتاحية: "إسمعي لي يا جُزُر"، إلى ٤٩ : ٩ لأن آ ٩ ب تتبع عن قرب ٤٨ : ٢١ إن من حيث صيغة جمع الغائب، وإن من حيث الموضوع بحيث يطرح النص الأول موضوع الخروج الأول في حين يتكلم النص الثاني عن الخروج الثاني.

لعبده ككلمة تشجيع يوجهها إليه الربّ مجدّداً من خلالها المهمة الموكولة إليه
(آ٣ب-٦)؛

- وفي آ٧-٩ يأتي القول الإلهي الثالث ليشدّد الله فيه عبده مجدّداً نوعيّة الرسالة
التي يتكل عليه في تحقيقها. وهنا ترد عبارة "أجعلك عهداً للشعب".

٣- معنى "عهد شعب" (בְּרִית, לַעֲמָ) في ٦: ٤٢ و ٨: ٤٩

تبدو هذه العبارة الفريدة في الكتاب المقدّس وكآنها لغز؛ فالعهد (בְּרִית) يُشير عادة
إلى علاقة فكيف يمكن للعلاقة أن تكون شخصاً هو "عبد يهوه"؟ وكيف يمكن فهم
العلاقة بين هذا "العبد" و"الشعب"؟

حاول أهل قمران تصحيح العبارة، فقرأوا "عهداً أدياً" بدلاً من "عهداً للشعب"
(IQIsb)، وأعطى الشراح أكثر من إمكانيّة، فقرأوا "فداء للشعب"، أو "عهداً للشعوب"
في محاولة للموازاة مع "نوراً للشعوب"، أو "نوراً للشعب"... وحاول بعضهم تفسير
كلمة "العهد" بغير المعنى الذي يعطيها إياه الكتاب المقدّس حوالي ٢٨٢ مرّة، فقرأوا
"شعاعاً للشعب" أو "تحريراً للشعب" استناداً إلى جذور أكاديّة أو أوغاريتيّة، في حين
يعني "العهد" في الكتاب المقدّس التزاماً، وواجباً قانونيّاً بين طرفين يخلق بينهما رابطاً
شبه أخويّ. أما كلمة "الشعب" (עַם) فهي تعني غالباً شعب إسرائيل.

أ. "عهداً للشعب" في أش ٨: ٤٩

يبدو أنّ القول كان يتألّف أساساً من آ٨ من دون جملة "وأحفظك وأجعلك عهداً
لشعب"، بحيث نقرأ:

هكذا قال الربّ: في وقت رضى (בְּדָוָן) أجبتك

وفي يوم خلاص ساعدتك

- "وأحفظك وأجعلك عهداً للشعب"

لإقامة البلاد

وإعادة تملك الأملاك المخربة

قائلاً للأسرى: أخرجوا

ولمن هم في الظلام: إظهروا؟

يتوجّه هذا القول إلى شعب إسرائيل ليُظهر له الأعمال الخلاصية المجانية التي قدّمها له الربّ، وهو ما يتلاقى مع أش ٤٠ : ١ ي:

"عزّوا، عزّوا شعبي يقول الربّ الحكيم

طيّبوا قلب أورشليم.

بشّروا بنهاية أيام تآديها

وبالعفو (٦٦٦) عمّا ارتكبت من إثم".

تحقّق وعد الربّ، فكلمته هي نبع الخلاص، والعفو (٦٦٦) هو وقت الرضى (٦٦٦)، كما يوضح مز ٦٩ : ١٤ : "إليك صلاتي يا ربّ. يا الله في وقت الرضى، إستجب لي بكثرة رحمتك، وخلصني بحقّك".

يأتي أش ٤٩ : ٨ إذاً استجابة لصلاة الشعب المؤمن. عفا الله عن شعبه فقدّم له الخلاص وساعده لإقامة البلاد وإعادة امتلاك الأراضي...

لكن بإضافة جملة "أحفظك وأجعلك عهداً للشعب"، تحوّل أولاً القول الموجّه أساساً إلى الشعب، إلى قولٍ يتوجّه إلى "عبد الله". بهذه الإضافة، لم يعد الربّ السيّد هو فاعل الخلاص بل أناط هذا العمل بعبد؛ فالله الذي استجاب لشعبه وأعانه لم يعد هو من يقيم البلاد ويعيد إعمارها وتوزيع أملاكها، بل يوكل ذلك إلى عبده: يحفظه ويجعله "عهداً للشعب" لإقامة البلاد وإعادة تملك الأملاك المخربة...، قائلاً للأسرى...

وتحوّل ثانياً القول من صيغة الماضي نحو المستقبل، بحيث صار قول الله جواباً ليس للشعب الذي يلوم الربّ، بل للعبد البائس بعد الأزمة التي طبعت مصيره جرّاء فشل مهمّته والشكّ الذي راوده: "أصونك وأجعلك عهداً للشعب".

صار القول كلمة تشديد، يعيد فيها الله تجديد دعوة مختاره النبوية ورسالته تجاه شعبه؛ فالمطلوب منه اليوم "إقامة البلاد" بعد تخريب الأرض، وإعادة توزيع الميراث

דַּבָּרָה، بعد السبي الذي أصاب الشعب وضياع الأملاك. هكذا نفهم الدعوة إلى "الخروج" تشير إلى تحرير المسيّين وإعادتهم إلى أرضهم، بالتالي نفهم لماذا لا يشير الكاتب إلى "نور الأمم"، كما في أش ٤٢: ٦، لأنّ المقصود الآن هو الشعب المختار وليس الشعوب الأخرى.

ولكن كيف يمكن لعبد الله أن يكون "عهداً للشعب"؟

عبارة "عهد للشعب" فريدة في الكتاب المقدّس، لكن يمكننا أن نتأمّل في شخصيّة موسى كوسيط للعهد (خر ٢٤: ٣-٨) كمثال لفهمها؛ ففي نصّ تجديد العهد الذي يعد به الله موسى، عندما يتشفع طالباً الغفران للشعب (٣٤: ٩)، يبدو الله وكأنّه يبرم العهد مع موسى أمام الشعب: "ها أنا أقطع عهداً: أصنع أمام جميع شعبك معجزات لم يشاهد أحد مثلها في كلّ الأرض بين جميع الأمم، فيرى كلّ الشعب الذين أنت في ما بينهم فعل الربّ، وما أفعله معك رهيب". وممّا لا شكّ فيه أنّ الله أبرم العهد في خر ٣٤: ٢٧ مع الشعب، لكنّ النصّ محيّر: "أكتب هذا الكلام لأتّي بحسبه قطعت معك عهداً مع إسرائيل". في كلا النصّين يبدو موسى وكأنّه منفصل عن الشعب؛ من خلاله يقطع الله العهد مع شعبه: إنّهُ شريك العهد ووسيطه. من خلاله يمكن أن نفهم صورة عبد الله "عهد الشعب".

ب. "عهداً للشعب" في أش ٤٢: ٦

تردّ هذه العبارة في القسم الثاني من النشيد الأوّل:

٥ هكذا قال الربّ خالق السماوات وناشرها

باسط الأرض مع خيراتها

واهب شعبها نسمة الحياة

والروح للسائرين عليها:

٦ أنا الربّ، دعوتك في صدق

أمسك بيدك

وأصونك وأجعلك

(ل) عهد شعب ونور أمم

٧ لتفتح العيون العمياء

لإخراج الأسرى من السجون

ومن السجن الجالسين في الظلمة.

فباستثناء إضافة عبارة "نور الأمم"، تتشابه ٤٩: ٨ مع ٤٢: ٦، ممّا يعني أنّ معنى "عهد للشعب" (בְּרִית לְעַמִּים) هو عينه في الآيتين، ممّا يعني بالتالي تكامل عبارتي "عهد شعب" و"نور أمم".

ولكن بأيّ معنى يكون "عبد الله" "نور الأمم"؟

يستعيد النبيّ هنا عبارة نجدها في ٤٩: ٦، أي في الصيغة الأقدم لنصّ ٤٩: ١-٦؛ فعودة الشعب إلى أرضه لا يمكن إلاّ أن ترى فيها الأمم عمل الله تجاه شعبه، فيكون الشعب بهذا المعنى علامة-نورًا، ترى الشعوب من خلالها عمل الله وتندهبس الأرض كلّها. النصّ إذا إعلان أنّ الشعب المؤمن يقف أمام الأمم شاهدًا لعظمة عمل الله الذي قلبَ مصير شعبه، فيحملها على تمجيد الله، ويتحوّل خلاص الشعب إلى خلاص للأرض بأسرها.

لكن النصّ لا يكتفي بهذا المعنى الذي يجعل من الشعب شاهدًا لله، بل يعطي للعبد مهمّة الشهادة لله، ملقيًا على عاتقه واجب تحرير الشعب وكلّ الشعوب، فيفتح العيون العمياء، ويحرّر الأسرى، وينور من هم في الظلمة. هذا ما يشدّد عليه القسم الأوّل من النشيد وخاصّة آ ٤: "لا يلوي ولا ينكسر حتّى يقيم العدل في الأرض"، أي حتّى يحقّق كلام الله وشريعته في كلّ الشعوب، على ما توضحه تكملة الآية: "شريعته رجاء الشعوب"؛ فالمطلوب من عبد الله إذا أن يعيد ترتيب أوضاع المسكونة وبسط العدالة فيها بحسب كلمة الربّ: "الشريعة تخرج من عندي، وأحكامي نورٌ للشعوب" (أش ٥١: ٤)، ويوضح: "عدلي قريب، وخلصي آتٍ، وذراعي تحكمان الشعوب. حتّى الجزر تنتظرنني، وعلى ذراعيّ تعتمد" (٥١: ٥)؛ فالله الذي يتكلّم في ٥١: ٤-٥

يوكل بهذه المهمة إلى عبده في ٤٢ : ٦ : "أنا جعلتك... نوراً للأمم، فيكون خلاصي حتى أقصى الأرض". بذلك يتحقق عمل الله بواسطة عبده تجاه شعبه فينعكس خلاصاً للعالم أجمع. إنها مهمة العبد المزدوجة في ٤٢ : ١-٧ :

- خلاص للشعب: تحريره وإعادةه إلى أرضه وإعادة بنائها...
- توثيق العهد بينه وبين الرب، فيكون بالتالي نوراً يعكس قدرة الله ومجده أمام الشعوب، فيمجدون الله.

"عهد للشعب" في أش ٤٠-٥٥

يبدو أنّ كاتب أش ٤٠ : ٥٥ أضاف نصوص الأناشيد الأربعة المتعلقة بـ "عبد يهوه" إلى كتابه في صيغته النهائية، فأعطى لهذا الأخير بعداً جماعياً، على ما يظهر في ٤٩ : ٣ : "قال لي: أنت عبدي يا إسرائيل؛" فما هو انعكاس ذلك على معنى عبارة "عهد للشعب"؟

- ذكر إسرائيل في ٤٩ : ٣

السؤال الذي يفرض نفسه في هذا الموضوع هو: كيف يمكن أن يكون "عبد يهوه" الذي تُطلب منه رسالة معينة تجاه إسرائيل (آ ٥-٦، ٨-٩) هو ذاته إسرائيل؟ في هذا النشيد الثاني (٤٩ : ١-٩) لا ذكر أبداً لإسرائيل، فالعبارة أضيفت إذًا في آ ٣ بعد توزيع الأناشيد الأربعة على كامل كتاب أشعيا الثاني (رج ٤٤ : ٢١-٢٣؛ ٤١ : ٨-٩)، فأعطاهما بذلك معنى تحوّلت فيه شخصية "العبد" الفرد إلى "العبد إسرائيل"، وتمامت بالتالي صورة إسرائيل مع شخصية العبد المذكورة مراراً في أش ٤٠-٥٥.

- معنى "عهد شعب" في إعادة القراءة الجماعية للأناشيد

السؤال الذي يُطرح هنا هو: كيف يمكن لإسرائيل أن يكون "عهداً للشعب" في

٤٢ : ٦؟

هل المقصود أنّ إسرائيل هو "شعب العهد"، وهذا ما لا يقوله النصّ؟ أو أنّ المقصود هو أنّه "عهد للكثيرين" (لاإب بمعنى الكثرة)، خاصّة وأنّ آ ٥ تشير إلى "ساكني الأرض"، أي البشرية جمعاء، ممّا يجعل من الطبيعيّ فهم ٤٩ : ٦ بالمعنى الشامل عينه، فيكون إسرائيل قد تلقى مهمة مسكونية يحمل بموجبها العدل للأمم (رج ٤٢ : ١-٤)

والخلاص للشعوب (٤٩ : ٦)؟

الأمر ليس بهذه السهولة، فعلى العبد تميم رسالة تجاه إسرائيل بالذات (٤٩ : ٥-٦)، (٨-١٩)، فكيف يكون ذلك؟ ليس في أش ٤٠-٥٥ دوراً لإسرائيل سوى تلقي خلاص الله. من هنا يمكننا الاعتقاد بأنه ربّما أُعيدت قراءة نصوص الأناشيد بعد العودة من المنفى، فيكون عبد الله بالتالي صورة لإسرائيل المثاليّ، "البقيّة الأمانة" التي تقع على عاتقها مسؤوليّة إعادة جمع إسرائيل المشتّت (٤٩ : ٥)، وإعادة بناء البلاد المخرّبة (٤٩ : ٨-١٩)، من جهة، ومسؤوليّة الشهادة أمام الأمم للخلاص الذي حقّقه الله لشعبه، من جهة أخرى. هذه البقيّة هي جماعة المساكين (٦١ : ١١)؛ ٥٧ : ١٤-٢٠، ٦٣ : ٧-٦٤ : ١١) التي تجد نفسها في شخص "العبد الأمين"، موضوع الأناشيد الأربعة وخاصّة "العبد المتألّم" في أش^(١١) ٥٣.

١- أش ٤٢ : ١-٧ وأش ٤٩ : ١-٩ في إطارهما الحاليّ

أ- أش ٤٢ : ١-٧ في إطار ٤١ : ٢١ - ٤٢ : ٩

يندرج النشيد الأوّل في إطار شجب للآلهة الوثنيّة. يبدأ في ٤١ : ٢١ ويمتدّ إلى ٤٢ : ٩، يُظهر فيه النبيّ عدم قدرة هذه الآلهة وعدم فعاليتها أمام عمل الربّ. يطلب النبيّ من هذه "الآلهة" تقديم براهينها: "قدّموا دعواكم، يقول الربّ، وحججكم، يقول ملك يعقوب" (٤١ : ٢١). وبعد أن تحدّثها وأظهر أنّها لم تقدر في الماضي أن تعلن أحداثاً تمّت (آ ٢٢ ب)، يؤكّد بأنّها غير فاعلة في الحاضر كما في المستقبل: "أعلنوا لنا ما سيأتي من بعد، فنعلم أنّكم آلهة" (آ ٢٣ أ)؛ فمعرفة المستقبل تعود لله وحده، وهذه الآلهة تبقى "كلا شيء، وأعمالها كالعدم". أمام عجزها الكامل هذا يُظهر الربّ إنجازاته. هو الذي أنهض بالأمس شخصاً من الشمال هو قورش (آ ٢٥)، لم تستطع الآلهة إعلان قيامه (آ ٢٦)، كما لم يستطع المؤمنون بها (آ ٢٤) ذلك (آ ٢٨).

هنا يأتي النشيد الأوّل ليعلن الله من خلاله ما سيحدث (٤٢ : ١ ي): سيقوم "عبداً" له

(١١) يُذكر أنّ النشيد الرابع الموضوع بين صورتين لصهيون المجيدة (أش ٥٢ : ١-١١ وأش ٥٤) يعطي لصورة العبد المتألّم قيمة جماعيّة أكيدة.

غير قورش الماضي، بل شخص مستقبليّ يعمل لتحقيق مشروعه.

ففي قسمي النشيد ٤٢ : ١-٤ و ٤٢ : ٥-٧ تأتي الأفعال بصيغة المستقبل، تعلن الأحداث قبل وقوعها. هذا "العبد" المنشود هو بقيّة الشعب الأمانة التي تتوب إلى الربّ، فتكون العبد الذي يبشّر صهيون، فيحرّر المسيّين (٧١)، ويكون "عهداً للشعب ونوراً للأمم" (٤٢ : ٦). هذه البقيّة، "عبد الله"، هي من سيكون "عهداً للشعب"، أي وسيط العهد.

ب- أش ٤٩ : ١-١٩ في إطار ٤٨ : ١٠ - ٤٩ : ١٢

يبدأ المقطع بدعوة المسيّين، "من أرض بابل أخرجوا" (٤٨ : ٢٠ ب)، ليعلنوا بالتالي أنّ الربّ بدأ عمل الخلاص و"افتدى شعبه". والبرهان على أنّ عمل الله الخلاصيّ قد بدأ هو أنّ الربّ سيعيد في طريق العودة الآيات التي أجراها في الخروج الأوّل (٤٨ : ٢١). هنا يأخذ المسيّون الكلام بشخص العبد، فيخبرون عن دعوتهم (٤٩ : ١)، ورسالتهم (٤٩ : ٢-٣)، وشكّهم والفشل (٤٩ : ٤)، وكلام التشجيع وإعادة الثقة الذي يوجّهه إليهم الربّ (٤٩ : ٥)، وتجديده لدعوتهم، وتوسيع آفاقهم، بحيث لا تُحدّ فقط بإعادة أعمار البلاد المخزّبة (٤٩ : ١٦)، بل يكون على هذه البقيّة الأمانة، صورة شعب الله المثاليّ، مهمّة أن تكون "نور الأمم حتّى أقاصي الأرض" (٤٩ : ٦ ب). ينظر ملوك الأمم إلى عمل الله في شعبه، فيندهشون من انقلاب أوضاع شعب العهد، فيسجدون أمام من كانوا عبيداً (٤٩ : ٧). هذه البقيّة التي يعيد إليها الربّ كرامتها هي من سيعيد بناء البلاد، وهي من سيحرّر الشعب (٤٩ : ٨-١٩)، والله يؤمّن لشعبه في طريق العودة مرعىً، مجدداً معجزاته التي صنعها سابقاً لآبائهم أيام الخروج الأوّل (٤٩ : ٩ ب-١١). هكذا يتحقّق في ٤٩ : ١٢ : ("من بعيد يأتون من الشمال والغرب...") الوعد المعلن في ٤١ : ٢٧، فيهدف الكون فرحاً "لأنّ الربّ سيعزّي شعبه ويرحم مساكينه" (٤٩ : ١٣).

خاتمة

كما النبوءات المبشّرة بعهدٍ جديد، عهد أبديّ، عهد سلام، يأخذ ذكر "عهد للشعب" في ٤٢ : ٦ و ٤٩ : ٨ مكاناً من ضمن مجموعة النصوص النبويّة التي، في أثناء السبي وفي بداية العودة، تعلن العهد المستقبليّ. لكنّ فرادة العبارة، "عهد الشعب"،

تكمّن في تجسيد هذا العهد، واعتبار أنّه يتحقّق في شخص عبد سرّي غير محدّد في النصوص. تطوّر تحديد هذه الشخصية السريّة بحسب ظروف الشعب وحاجاته؛ ففي الأناشيد هو وسيط العهد على مثال موسى، وعندما أُدخلت هذه الأناشيد ووزّعت في مواضع مختلفة من كتاب أشعيا الثاني، صار هذا العبد ممثلاً للبقية الأمانة المؤلفة خاصّة من أوائل العائدين، وقد صاروا مسؤولين عن رسالة يحقّقونها تجاه كلّ شعب إسرائيل. صار عليهم أن يعيدوا جمع الأسباط (٦ : ٤٩)، ويحرّروا من لم يزلوا أسرى (٧ : ٤٢)؛ (٩ : ٤٩)، ويعيدوا توزيع الأراضي (٨ : ٤٩)، ويعملوا على تجديد خلق شعب العهد. هكذا تضحى هذه البقية "نوراً للأمم، ونقطة جذب لشعوب الأرض قاطبة (أش ٦٠).

مراجع

- AUNEAU J., « Le Second Isaïe (40-55) ou le Deutéro-Isaïe », dans: *Les Prophètes et les Livres prophétiques*, Petite bibliothèque des sciences bibliques, Paris, 1985, p. 237-271.
- BARTHÉLEMY D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, t. 2 : *Isaïe, Jérémie, Lamentations*, 1986; t. 3 : *Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes*, 1992, Fribourg (Suisse), Göttingen.
- BATTO B. F., "The Covenant of Peace. A Neglected Ancient Near Eastern Motif", *CBQ* 49 (1987) 187-211.
- BEAUCHAMP P., *Vous êtes tous les invités de l'alliance*, Ass. Seign., 2^e série, n° 49, Paris, 1971, p. 6-11.
- _____, *L'Un et l'Autre Testament. Essai de lecture*, Parole de Dieu, Paris, 1976.
- _____, *Le Deutéro-Isaïe dans le cadre de l'alliance*, ad instar manuscripti, Lyon, 1970.
- BEUKEN W. A.M., "Isaiah LIV: the Multiple Identity of the Person Addressed", *OTS* 19 (1974) 29-70.
- _____, "Isa 55, 3-5; the Reinterpretation of David", *Bijdragen*, 35 (1974) 49-64.
- _____, "Mishpat. The First Servant Song and its Context", *VT* 22 (1972) 1-30.

_____, "Servant and Herold of Good Tidings. Isaiah 61 as an Interpretation of Is 40-55", dans: *The Book of Isaiah*, VERMEYLEN, éd., Leuven, 1989 p. 411-442.

BOADT L., "International Alliteration in Second Isaiah", *CBQ* 45 (1983) 353-363.

BOER P. A. H. DE, "Deutero-Isaiah Message", *OTS* XI (1956), p. 83.

BONNARD P.-E., *Le Second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs*, EB, Paris 1972.

BRIEND J., « Le peuple d'Israël et l'espérance du nouveau », dans *L'Ancien et Le Nouveau*, Cogitatio fidei III, Paris, 1982, p. 64-79.

_____, « L'espérance d'une alliance nouvelle », *LumVie* 165 (1983) 31-43.

BUIS P., « La nouvelle alliance », *VT* 18 (1968) 1-15.

_____, « Comment au septième siècle envisageait-on l'avenir de l'alliance ? Étude de Lv 26, 3-45 », *Questions disputées d'Ancien Testament. Méthode et théologie*, C. Brekelmans, Gembloux, Louvain, 1974.

_____, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, LD 88 Paris, 1976.

CAZELLES H., « Les poèmes du Serviteur. Leur place, leur structure, leur théologie », *RSR* 43 (1955) 5-55.

_____, *Autour de L'exode*, Sources bibliques, Paris 1987.

CHARPENTIER E., *Jeunesse du vieux Testament*, Paris 1963.

CONRAD E. C., "The Community as King in Second Isaiah", dans: *Understanding the Word. Essays in Honour of B.W. Anderson*, JSOT Supplement series 37, Sheffield, 1985, p. 99-111.

DIDIER R., « L'intériorisation de l'alliance dans l'Esprit », *Ass.Seign.*, 1^{ère} série, 51 (1963) 88-109.

DION P.-E., "Institutional Model and Poetic Creation. The First Song of the Lord and Appointment Ceremonies", dans ESLINGER et TAYLORD, édés, *Ascribe to the Lord. Biblical and other Studies in Memory of P. CRAIGIE*, JSOT Suppl. 67 Sheffield, 1998, p. 314-339.

_____, « Les chants du Serviteur de Yahweh et quelques passages apparentés d'Is 40-55. Un essai sur leurs limites précises et leurs origines respectives », *Bib* 51 (1970) 17-38.

DUMBRELL W. J., *Covenant and Creation. An Old Testament Covenantal Theology*, Exeter Devon, 1984.

DUMORTIER F., « Une loi, principe de vie », *Ass. Seign.*, 2^e série, n° 46. p. 52-57.

EATON J.-H., «The King as God's Witness», *ASTI* 7 (1970) 25-40.

GOSSE B., « L'universalisme de la Sagesse face au Sacerdoce de Jérusalem au retour de l'exil (Le don de « mon Esprit » et de « mes Paroles » en Is 59, 21 et Prov 1, 23) », *Trans* 13 (1997) 39-45.

_____, « Sur l'identité du personnage d'Isaïe 61, 1 », *Trans* 5 (1992) 45-48.

_____, « La nouvelle alliance et les promesses d'avenir se référant à David dans les livres de Jérémie, Ézéchiel, et Isaïe », *VT* 41 (1991) 419-428.

GRELOT P., *Les Poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique*, LD 103, Paris, 1981.

JAUBERT A., *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris, 1963.

KALLUVEETL P., *Declaration and Covenant*, AnB 88, Rome, 1982.

KELLER B. et VOLTZEL R., « Les "Serviteurs" dans le livre d'Isaïe », *Mélanges Edmond Jacob*, Paris, 1979, p. 413-426.

KUNTZMANN R., « Dieu vient vers son lieu de repos », dans: R. KUNTZMANN, éd., *Ce Dieu qui vient. Mélanges offerts à Bernard Renaud*, LD 159, Paris, 1995, p. 205-214.

L'HOUR J., *La morale de l'alliance*, CRB 5, Paris, 1966.

MCARTHY D.-J., «Covenant Relationship», *Questions disputées d'Ancien Testament*, Gembloux, 1974, p. 91-104.

- MCARTHY D.-J., "Berît and Covenant in the Deuteronomic History", *Studies in the Religion and History of Ancient Israel*, VTS 33, Leyde, 1972.
- _____, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, AnB 21A, nouvelle édition, Rome, 1978.
- SANDERS J. A., "Isaiah 55: 1-9", *Interpretation* 32 (1978) 291-295.
- SCHENKER A., « L'origine de l'idée d'alliance entre Dieu et Israël dans l'Ancien Testament », *RB* 95 (1988) 181-194.
- SHOORS A., "Two Notes on Isaiah XL-LX", *VT* 21 (1971) 501-505.
- _____, « L'eschatologie dans les prophéties du Deutéro-Isaïe », dans C. HAURET, éd., *Aux grands carrefours de la Révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament*, Recherches bibliques VIII, p. 107-128.
- _____, *I am God your Saviour. A Form-Critical Study of the main Genres in Is XL-LV*, VTS 24, Leyde, 1973.
- SMYTH M. S., "Berît 'am / berît 'ôlam. A New Proposal for the Crux of Is 42, 6", *JBL* 100 (1981) 241-243.
- SNAITH N.-H., "Is 40-66. A Study of the Teaching of the Second Isaiah and Its Consequences", dans *Studies on Second Part of the Book of Isaiah*, VTS 14, Leyde, 1967.
- SNAITH N.-H., "The Servant of the Lord in Deutero-Isaiah", dans *Studies in Old Testament Prophecy*, H. H. Rowley, éd., Édimbourg, 1950, p. 186-200.
- TOURNAY R., « Les chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaïe », *RB* 59 (1952) 355-384; 481-512.
- WINKLE d. W. VAN, "Proselytes in Isaiah XL-LV? A Study of Isaiah XLIV, 1-5", *VT* 47 (1997) 341-359.
- _____, "The Relationship of the Nations to Yahweh and to Israel in Isaiah XL-LV", *VT* 35 (1985) 446-458.

هل من نبوّات عن المدينة المقدّسة واديّار العرب في أشعيا؟

"من أورشليم (تخرج) كلمة الرّب" (أش ٢: ٣)

الأب بيتر مدروس

دكتور في العلوم البيئية

تمهيد

سُتقدّم هنا ثلاث مقاطع من سفر أشعيا يستطيع المرء أن يقول في اثنين منها ما كتبه عن مطلع الفصل الثاني من سفر نبينا المقدسيّ الكبير الباحث الألمانيّ، أ. أيتسفيلدت (O. EISSFELDT): "إنّ كلمات مثل أش ٢: ٢-٤ تحمل في ذاتها قيمة وشأنا، مهما كان مصدرها من زمان ومكان"^(١). طبعًا، من المفيد جدًّا فحص بيئة النصّ وإطاره التاريخيّ والأدبيّ^(٢) - بعد التحليل النقديّ سعيًّا إلى الثبوتية أولاً، ولكنّ ضيق المقام لا يسمح بذلك.

أش ٢: ٢-٥

الجوّ متوتّر والخوف يقطع رُكب البشر ومنهم أهل المدينة المقدّسة من جرّاء الحرب السيروافرائيمية أي بين إمبراطورية آرام (وما أشبه اليوم بالأمس... وربما بالغدا!) ومملكة إسرائيل^(٣).

וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים

حرفيًّا: "ويكون في آخر الأيام أن... نلاحظ الواو "القلابة" (inversive waw) أي التي تقلب زمان الفعل من وقت ماضٍ إلى مستقبل والعكس بالعكس أو من ماضٍ إلى أمر (حسب السياق). بحرفيّة أكثر: "وكان في آخر الأيام" أي "سيكون". يرى بعضهم

(1) O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, dritte Auflage, 1964, p. 428.

(٢) كلّ هذا الإطار معروف بالعبارة الألمانية التي تعني حرفيًّا "المقام في الحياة" (*Sitz im Leben*).

(3) Cf. H. WILDBERGER, *Jesaja 13-27* (BKAT, X/2), Neukirchen - Vluyn, 1978, p. 88.

شبهًا بين العبارات العبريّة مع العبريّة القديمة "وكان الله عزيزًا حكيمًا" بمعنى الحاضر والمستقبل في المضارع.

ولكن في نقل ثقافيّ (cultural translation) يمكن أن يترك المرء الـ"ترجمة" الحرفيّة ويستهلّ الجملة العبريّة بالفعل القادم: "سيوطد" بدل "ويكون في الأيام المقبلة... أن سيوطد". ويمكن أن نستفيد من هذا النقل الثقافيّ في ترجمتنا لنصوص الإنجيل الطاهر حيث ترد العبارة اليونانيّة "إيجينيتو" (εγενετο)، "وكان أن...". ومن ناحية شعبيّة يطيب لنا أن نحتفظ بهذه الصيغ المميّزة وخصوصًا لأنّ حكاياتنا الشعبيّة تبدأ بالعبارة المحبّبة "كان يا ما كان في قديم الزمان..."

בְּאַחֶרֶת הַיָּמִים: لأوّل وهلة ينقل المرء العبارة: "في الأيام الأخيرة". وهكذا فعلت السبعينيّة ἐν εσχέταις ἡμεραῖς، ولكنّ هذا النقل - حسب خبراء سفر أشعيا - لا يراعي عقليّة الفترة التي عاش فيها أشعيا (الأوّل) حيث ما كانت رؤية واضحة - ولا تنبّوات - عن الفترة الأخيرة^(٤). ومن جهة أخرى نجد العبارة ذاتها تشير لا إلى آخر الأيام، بل إلى المستقبل من غير تحديد، في مواضع كثيرة أخرى من العهد القديم العبريّ، مثلاً: تك ٤٩: ١؛ عد ٢٤: ١٤؛ تث ٤: ٣٠؛ ٣١: ٢٩؛ إر ٢٣: ٢٠؛ ٣٠: ٢٤؛ ٢٤: ٤٨؛ ٤٧: ١٦؛ حز ٣٨: ١٦؛ هو ٣: ٥؛ دا ١٠: ١٤. ويرى بعضهم مثل شرادر (E. Schrader) مقابلًا للعبارة بالمعنى ذاته في الأكديّة، "إينا آحرات أومي". في المواضع المذكورة تعني "في الأيام المقبلة"^(٥).

ولكن، لا سيّما في النصوص النبويّة، ليس المقصود "مستقبلاً" أي أيّ مستقبل من غير معنى أو قصد بل تعني العبارة مستقبلاً هو إنجاز في التاريخ أو إتمام معيّن له ليس الإتمام ولا الإنجاز ولا النهاية المطلقة ولا الغاية المنشودة^(٦). ومع آدمون جاكوب نرى أنّ العبارة تشير إلى "نهايات نسبيّة تسبق النهاية المطلقة التي هي توطيد الملوكيّة

(4) Like O. KAISER, E. JACOB, and H. WILDBERGER, *In der Folge der Tagen*.

(٥) هكذا أوتو كايزر وادمون جاكوب وهانس فيلدبرغر

(Sic O. KAISER, Edmond JACOB, Hans WILDBERGER).

(6) O. KAISER, *Isaiah 1-12* (English version), p. 53.

الإلهية^(٧) ولا بأس في أن ندرك تلك "الأيام المستقبلية" بمعنى إنجازات "لها امتدادات مشيحية"^(٨).

قد يكون منطلق الفكرة وثنيًا: عند الكنعانيين يجد المرء مفهوم الآلهة ولا سيّما إله الطقس أو المناخ الذي يبقى صامدًا شامخًا أمام عواصف البحر المائج التي تستهدفه بلا طائل^(٩).

– ارتفاع جبل بيت الربّ

الارتفاع المقصود هنا مادّي جغرافيّ طوبوغرافيّ أولاً ومعنويّ روحانيّ ثانيًا. وهكذا يكون "جبل الهيكل" المكان السامي المنيف حيث الاتصال الغامض الروحانيّ المعجز بين قصور الله السماويّة والديويّة (الأرضيّة)^(١٠). بفضل هذا التقارب الذي هو شبه تلامس، "تصبح المدينة كلّها المقابل الأرضيّ لمدينة الله السّماويّة"^(١١).

ومع كلّ هذه الخلفيّة الكنعانيّة القديمة المفروضة، في نهاية المطاف لا يهتم النبيّ أشعيا ولا يعنيه الارتفاع المادّي الطوبوغرافيّ الذي "لا يلعب أيّ دور"^(١٢)، بحيث أنّ علوّ المكان لا يؤثر على المكانيّة المعنويّة.

– "وتجري إليه شعوب كثيرة"

يمكن إدراك لفظة "رَبِّيم" (كثيرين) إمّا بالمعنى الشامل أي كلّ الشعوب – ولعلّ الكلمة تشبه الآراميّة "ساجيا" (שׂגיא)، واليونانيّة "بولوئي" (πολλοι) التي تعني "الكُلّ"

(7) E. JACOB, *Esaïe*, p. 56: « L'accomplissement est l'instauration de la royauté divine – fin absolue, précédée par des fins relatives ».

(8) « Accomplissements avec des prolongements messianiques » (E. Jacob, *op. cit.*, p. 55).

(9) B.L. Van de WAERDEN, "Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr", *Hermes* 80 (1952) 129ff, especially 187ff.

(10) Cf. M. METZGER, "Himmlische und irdische Wohnstadt Jahwehs", *UF* 2 (1970) 139ff.

(11) Cf. O. KAISER, *op. cit.*, p. 54.

(12) Cf. H. WILDBERGER, *op. cit.*, p. 83.

(عن مت ٢٦ : ٢٦ ي) – أو المعنى غير الشمولي^(١٣). هنا المعنى أن تأتي كل الشعوب إلى أورشليم.

الفعل العبري هو נָהַר (نَهَرَ) الذي يعني لأول وهلة "جرى" (مي ٤ : ١؛ إر ٥١ : ٤٤؛ مز ٤٦ : ٥؛ ٦٥ : ١٠؛ أش ٣٣ : ٢١)، أو "انساب" مثل النهر^(١٤)، ولكن إ. جاكوب^(١٥) يفضل أن يربط الفعل بـ נָהַר נָהַר נָהַר (مثل العريية "نهار") بمعنى الإشعاع فرحًا، كما في أش ٦٠ : ٥؛ إر ٣١ : ١٢؛ مز ٣٤ : ٦.

ماذا يجيء بالأمم إلى المدينة المقدسة عند العبرانيين؟ قد نجد الجواب في أن الوثنيين – على علاقتهم وربما بسبب إدراكهم لعلاّت معبوداتهم ونقائضها ومنكراتها – كانوا يفهمون "لغة الله عن طريق الطبيعة حيث يبين تعالي ألوهته"^(١٦) في هذه الحالة، بحسّ ديني معيّن وذوق سليم رأوا المنطق والحكمة في فكرة الإله الواحد القدّوس (أش ٦) خالق الكون أو الأكوان. فما باتوا "حمقى من طبعهم" (حك ١٣ : ١ ي) كما فضح العديد منهم سفر الحكمة وكما سيصفهم لاحقًا بالغباوة رسول الأمم الإناء المختار بولس (رو ١ : ١٨ ي). وتفسير آخر لظاهرة توجّه الوثنيين إلى معبد يهودي هو أتباعهم لعادة قديمة تقضي بالتوجّه إلى معبود ما بحثًا عن تعليمات في كلّ الشؤون المصيرية في الحياة^(١٧).

ومع إ. جاكوب^(١٨)، نستعرض أو نلخص الدواعي لصعود الوثنيين إلى المدينة المقدسة: أمّا للهجوم (أش ٨ : ٨ – ١٠؛ ١٧ : ١٢ – ١٤) أي العدوان (فاليهود دومًا مظلومون مهاجمون ولا حيلة لهم سوى "الدفاع" عن أنفسهم، أو حجّ الدخلاء أي

(13) Cf. J. JEREMIAS, *TDNT* 6, 536ff, especially 537.

(14) "Affluer" in French, "to stream" in English, and "stroemen" in German.

(15) *Op. cit.*, p. 56.

(16) Cf. O. KAISER, *op. cit.*, p. 54.

(17) Cf. H. W. PARKE, *The Oracles of Zeus, Dodona, Anitron, Olympia*, Oxford 1967, 253ff; also G. ROUX, *Delphi: Orakel und Kultstaetten*, Muenchen 1971, 71ff; also O. KAISER, "Das Orakel als Mittel der Rechtsfindung im alten Aegypten", *ZRGG* 10 (1958) 193ff.

(18) O. KAISER, *op. cit.*, p. 56.

المهتدين من الوثنيين إلى "إله إسرائيل"، مثلا: مز ٤٧: ١٠؛ أش ٦٠-٦٢؛ ٦٦:
١٨-١٩.

في هذا المقطع - أش ٢ - من الأکید أنّ الوثنيين القادمين كانوا يبحثون عن تعليم (وهذا هو المعنى الأصلي للفظ "توراة" (תּוֹרָה) - وفعلا معلّم هو "موريه" (מוריה) - لأهداف سياسيّة - ونزيد هنا إنسانيّة - أي وقف التسلّح وتوطيد السلام.

يرى جاكوب^(١٩) تلاعبًا بالألفظ بين "تورّة" و"يُروشلِيم" (תּוֹרָה יְרוּשָׁלַיִם)، أي "تعليم" و"تعليم أو رؤية سلام". ويستبعد أن تشير لفظنا "طُرُق" و"سُبُل" ((בְּדֶרֶךְ אֶרֶץ إلى المفهوم أو الاتجاه الحكمي الذي نجده في سفر الأمثال، على سبيل المثال. ولكن هذه النظرية غير مقنعة بما أنّ الوثنيين يطلبون حكمة في الحياة وحنكة وحنقا توضع للحروب حدًا.

والإله الواحد المشرّع في "التوراة" يحكم بأحكامها: فهو تعالى "يحكم" و"يثبت" أو "يفحم" (الفعالان הוֹכִיחַ וְיַחֵם). ولا غرابة، ففي أورشلیم "نُصبت عروش أو كراسي القضاء" (مز ١٢٢: ٢)، والله يهوه هو الحُكم والقاضي عند أشعيا: للفلسفتين (١٤: ٢٨) والتوبيين (١٨: ١) والمصريين الذين ستضيعهم سياستهم غير الرّشيدة وتجعلهم ترتعد فرائصهم أمام يهوذا (ف ١٩).

هنا، يعلن النبيّ هذا الحُكم الإلهيّ بصفته نذير للملك المشيحانيّ (الداووديّ) الآتي الذي سيكون - وهو - ملك القاضي والديّان^(٢٠) والصدّيق العادل الكامل (أش ١١)، فلا حرب في عهده ولا سلاح من بعد.

ليس من الخبث أن يعلّق المرء هنا ملاحظًا أنّ الكيان العبريّ الحديث تألّق بأعلى نسبة حروب في غضون وجوده المستقلّ منذ نحو ستين سنة. وأنّه مع تلفّظه المستمرّ بكلمة "سَلْم"، غير أنّه لا يحترم أيّ موثيق دوليّة... ومن سخرية القدر أن تعلّم "الأمم المتّحدة" قوم أشعيا والنبيّ الباكي إرميا أصول العدل وأسس السلام، ولا عجب فقد أبصرت "جميع أفاصي الأرض خلاص إلها" المتجسّد، وحتىّ الشعوب غير المسيحيّة

(19) *Op. cit.*, p. 57.

(20) *Op. cit.*, *Ibid.*

تأثرت في إعلانها لحقوق الإنسان بتعاليم المعلّم الإلهيّ وهُدَى الإنجيل الطاهر!^(٢١)
 "الأمم" (جوييم ٥٦٦)، و"الشعوب" (عَمِيم، لاڊ١١٢) - بين اللَّفْظَتَيْن تَوازٍ مترادف
 Synonymic parallelism في أش ٢: ٤؛ ١٠؛ ٦؛ ١٨؛ ٢: ٣٠؛ ٢٨، ستقول:

- "هَيَّا نَصْعِدْ جَبَلِ الرَّبِّ (يَهُوه)!" (أ٣٢)

هنا يقتدي الأمميّون - ولو بغير علم منهم - بالعبرانيّين الباحثين عن التعليم
 (مز ٢٧: ١١؛ ٨٦: ١١)^(٢٢) ومز ١٢٢: ٤^(٢٣). وكان قوم - بما فيهم الملوك -
 يحجّون إلى الهيكل لاستشارة الله (١ صم ٩: ٩). ويعرف التاريخ الوثنيّ أمثلة على
 ذلك: فالرومان توجهوا بقانونهم ذي الاثنتي عشرة لوحة إلى معبد "ديلفي" الإغريقيّ،
 في سعيهم إلى صياغة حقّ دوليّ في زمن الحروب^(٢٤) ويروي المؤرّخ اليونانيّ الكبير
 هيرودوتس (المجلّد الأوّل، ص ٥٣-٥٩) استمطار "كريزيوس" وحيّا من نبية
 Pythie^(٢٥).

يبدو أنّ فيلدبرغر^(٢٦) يخلط بين جبل صيّون وجبل موريا إذ يكتب أنّ "الهيكل قام
 على جبل صيّون". ولكن نستطيع أن نقول نحن المسيحيّين، ولو أنّ العهد الجديد لا
 يستشهد بهذا المقطع، أن نرى في "جبل صيّون" العليّة المقدّسة التي منها خرجت
 شريعة المحبّة (أفضل من محبّة الشريعة) والتي فيها حلّ روح الله على العذراء والنسوة
 والرسل الأطهار والتلاميذ الأبرار (مت ٢٦: ٢٦؛ أع ٢: ١). ومعلوم أنّ شريعة الله

(٢١) كان يحلو لقدس الأب الراحل لويس خليفة مؤسس مجلّة بيبليا أن يقول: "أتى الشرق بالأديان
 والغرب بحقوق الإنسان، ففي الشرق يضحّون بالإنسان على مذبح الإديان وفي الغرب
 يضحّون بالأديان على مذبح حقوق الإنسان". وفي الواقع لا يأتي احترام حقوق الإنسان إلّا من
 السيّد المسيح و"العهد الجديد" والكنيسة، وما شعار الثورة الفرنسيّة "حرّيّة - مساواة - أخوة إلا
 صادر عن المعلّم المسيح والإنجيل المقدّس، وحتّى العلمانيّة أي فصل الدين عن الدّولة فهو موجود
 في مبدأ الربّ يسوع: "أدّوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله".

(22) Cf. O. KAISER, *op. cit.*, p. 54.

(٢٣) في أيامنا يستخدم اليهود فعل "علاه" לאלה لوصف هجرتهم إلى فلسطين، ومغادرتهم لها أو
 هجرتهم منها "نزولا" הורדה.

(24) Cf. H. WILDBERGER, *op. cit.*, p. 84.

(25) Quoted by WILDBERGER, *ibid.*

(26) *Op. cit.*, p. 82.

على يد موسى أتت في شبه جزيرة سيناء. فالمسيحية هي الشريعة الوحيدة التي صدرت من المدينة المقدسة عاصمة إيماننا وعروس عربتنا.

כִּי מִצִּיּוֹן יֵצֵא: "لأنّ من صيئون تخرج الشريعة، وكلمة الله من أورشليم". المقصود - حسب كايزر^(٢٧) - شريعة الله المكتوبة (كما في خر ٢٠: ١ (خصوصاً الوصايا)، ٢٤: ٣؛ ٣٤: ١، ي، بحيث أنّ كلّ الشعوب (الوثنية) "تدخل في ثيوقراطية أورشليم"، ونزع السلاح سيكون خير دليل على قبول الأمم لسلطة الله الربّ.

المدينة المقدسة مركز الأرض (عن حز ٣٨: ١٢، قض ٩: ٣٧، أي ٨: ١٩). نعم - ستبقى خلافات بين الأمم ولكنهم سيحلونها بالتفاهم لا بالتزاع المسلح أي لا للعنف!^(٢٨)

- "سيضربون سيوفهم سكا ورماحهم مناجل" (٤ب)، عدا أن يكونوا قد احتكموا لقضاء الله في نزاعات وخلافات عملية واقعية^(٢٩) تحوّل الأمم أسلحتها الفتاكة القاتلة إلى أدوات سلام في الرخاء والازدهار الزراعي الذي يرجوه كلّ مزارع أو فلاح والمتلخّص بعود كلّ منهم تحت جفنته (أي كرمته) وتينته (مي ٤: ٤).

يكتب فيترينجا^(٣٠): "الأمم التي ستقبل تعليم المسيح ستتحلّى عن العداوة والبغضاء السابقة وتوطّد بينها السلام والصدّاقة والأخوة. فالإيمان بالآله الواحد والاطمئنان إليه تعالى يجلب نزع السلاح الذي كانت الشعوب تستند إليه وتركن"^(٣١).

هذا هو "ملكوت الله"^(٣٢)! يظهر أنّ الباحث أو. كايزر استسلم لعدم إمكانية تحقيق النبوة الأشعية والميخاوية في الشعب العبري أو بعده، فاكتمى بأنّ لا حاجة لارتفاع المدينة المقدسة ولا هيكلها (خصوصاً بعد دماره حتّى اليوم) بل حسبنا أنّ الله لا يريد هيكلًا منظورًا أو محدّدًا للعبادة^(٣٣) بل في كلّ مكان "بالروح والحق" (رج يو ٤: ١٩؛ عب ١٣: ١٤).

(27) *Op. cit.*, p. 55.

(28) Cf. H. WILDBERGER, *op. cit.*, p. 89.

(29) Cf. H. WILDBERGER, *op. cit.*, p. 85.

(30) Quoted by Ed. JACOB, *op. cit.*, p. 58.

(31) Ed. JACOB, *op. cit.*, *ibid.*

(32) Cf. H. WILDBERGER, *op. cit.*, p. 90.

(33) *Op. cit.*, p. 56.

– ٥ أ: "يا بيت يعقوب، هلمّوا نسير في نور الربّ!"

فجأة يخاطب النبيّ بني إسرائيل بلقب نادر نسبياً "بيت يعقوب" (٢١ مرّة في العهد القديم العبريّ، منها ٩ في أشعيا). التسمية اجتماعيّة ودينيّة أكثر منها سياسيّة بخلاف اسم "إسرائيل" الذي يجده المرء في الحوليّات الأشوريّة^(٣٤)، وكأنّه نسي "الأمم والشعوب". ولكن يبدو أنّ هذه إضافة طقسية. الربّ نفسه هو نور، بل النور، ويضيء بنور وجهه^(٣٥) أي نعمته (رج مز ٨٩: ١٦). الله الربّ هو "النور الذي يظهر للمستقيم" بما فيها الشعوب الوثنيّة الجانحة إلى السّلم (مز ٩٧: ١؛ مز ٢٧: ١؛ ٥٦: ١٤؛ مي ٨: ٧).

الربّ يسوع هو "نور العالم" وطلب منّا أن نكون نحن أيضاً "نور الدنيا" (رج مت ٥: ١٣) وهو في نفس الوقت "ملك السلام المتعظّم الذي (نرجو) أن تشتهي الأرض كلّها رؤية وجهه"^(٣٦) – الملك الأزليّ الخالد الذي رمز إليه ملكيصادق – ملك العدالة والبرّ الذي كان أيضاً "ملك شليّم"!

– أش ٢١: ١٣ ي

מִשָּׁנָה בַּבֶּרֶךְ: اللفظة العبريّة "مسا" من فعل "نسا" (נָסָא) تعني أصلاً "حمّل، عبء"، وبالاشتقاق تُصبح قولاً أو كلاماً أو خطاباً نبويّاً (في أشعيا مثلاً) عن قوم أو موضع^(٣٧). يلحظ فيلدبرغر^(٣٨) أنّ كلمة "ماسا" متبوعة بالحرف "باء" ما عنت قَطّ "عن أي" في شأن^(٣٩). وممكن أن تعني "على" بمعنى العداوة (في العاميّة "ضدّ")^(٤٠).

(34) Cf. Ed. JACOB, *op. cit.*, p. 58.

(35) Cf. O. KAISER, *op. cit.*, p. 56.

(٣٦) من صلاة الغروب عشية عيد الميلاد المجيد:

"*Rex pacificus magnificatus est, cujus vultum desiderat universa terra*".

(37) Cf. H. WILDBERGER, *op. cit.*, II, p. 763: "*Auspruch*".

(38) De, De sanctitate, "*De consideration*", "*de peccato*".

(٣٩) في الموضوع نفس، بخلاف العربيّة، حيث تعني عبارة "في الفقه" أي في موضوع الفقه، ولعلّ التعبير العربيّ يقابل اللاتينيّة.

(٤٠) كما في زك ٩: ١.

في بعض الترجمات العربيّة - مثلاً فاندايك - يقرأ المرء: "وحي في بلاد العرب". لو فرض القارىء جدلاً أنّ أشعيا يتنبأ عن وحي مستقبل في بلاد العرب، فما من شيء في النصّ "يوحي" بذلك. لا يُعطي أشعيا أيّ تفصيل عن ذلك "الوحي" المتمنّى ولا ذكر ولا تلميح لنبى ينزل عليه ذلك الوحي ولا تلميح إليه لا من قريب ولا من بعيد. فالوحي موجه إلى أشعيا - كما هي الحال في كلّ الأماكن الأخرى من السفر (الفصل العاشر وتابع) - حيث بدأت "الأعباء" أو "الأقوال" عن الوثنيين^(٤١).

وكما يقول المثل الدارج "حكي القرايا ما بيحيش على حكي السرايا": أقوال الأميين لا توافق أقوال العلماء. فالأميون - ومنهم قوم "لا يعرفون الكتاب إلاّ أمانى" - مثل الغارق الذي يتعلّق بقشّة - ينطلقون من كلمة أو حرف من غير تدقيق، من جهة، ومن غير النظر في السياق، ناهيكم عن جهلهم للألسنة الأصليّة وتاريخ العالم القديم وجغرافيته. وليس عيباً على الإنسان أن يجهل بل أن يبقى في جهله وقد توانى عن البحث.

علمياً ونقدياً: اللفظتان "مَسَا بَعْرَب" (מִשְׁאַ בְּעַרְב) غائبتان عن مخطوطات كثيرة من السبعينيّة. وفي مخطوطات أخرى تنقلهما السبعينيّة بـ "إِسْبِرَا" (Ἰσπερα)، أي "في الغروب - "عرب" لا "عرب" - أو "في المساء". ويقرأ عدد من العلماء أحرف ַעַרְב كصيغة ختامية مختصرة لكلمة "عَرَبَة" (עַרְבָה)، أي "حصراء، بيدا" (٤٢)، كما يُعتد أنّ الوضع مشابه في إر ٢٥ : ٢٤. ولا نكون قد أبعدنا كثيراً، لأنّ لفظة "عرب" لو أتت من العبريّة تعني "سكان العاراباه أي الصّحراء" كقولك أنّ "البدو" أهل البادية والبدوّة.

من ناحية المعنى - بعد أن أثير موضوع المبنى - يجد المرء في هذا الموضع وضعاً غريباً فيه نوع من التعاطف مع الوثنيين الملمّح إليهم والمذكورين بالاسم (مثل الديدانيين)^(٤٣)، بخلاف الـ "أعباء" أو "الأقوال" أو "الوحي" عن كلّ الوثنيين الآخرين (مؤاب، بابل، اشور، مصر...) حيث يندرون بالويلات. ولو أصرّ قوم أن يروا في نصّ أشعيا هذا "وحيّاً" عربياً بسبب ذكر لفظة "ع ر ب"، فيجب أن يفرض المرء أو أن يقبل

(41) Oracles sur ou contre les nations.

(42) Sic O. KAISER, *op. cit.*, p. 133; H. WILDBERGER, p. 763.

(43) Cf. WILDBERGER, *op. cit.*, p. 799.

على هذا المعدّل وحيًا لكلّ شعب أو مكان أو قبيلة المذكورين في أش ١٠ ي - أو حتّى في كلّ عشيرة أو قبيلة. وهذا مرفوض في اليهوديّة والمسيحيّة، أهل الكتاب، في حين يقبل الإسلام أنّ الله "جعل لكلّ أمة نبيًّا" أو أنبياء.

ينطلق فيلدبرغر وسواه من غياب عبارة "ماسا بعاراب" ومن وجود حرف "الباء" ليؤكّدوا أنّها زائدة - كما عدّتها عدّة مخطوطات من السبعينيّة.

يدعو الكاتب الملمه قوافل الـ"ديدانين" (ترد فقط هنا^(٤٤)) في حين أنّ الصيغة الاعتياديّة هي "ديدان" لاسم القبيلة) أن يبيتوا في الـ"لاڤ". ولكن المعنى المألوف "غاية" غير وارد بسبب طبيعة تضاريس بلاد العرب الصحراويّة بل يجب - على ما يبدو - ربط اللفظة العبريّة "يعار" بالعربيّة "وعر" لغرض الهرب (كما في إر ٤٨ : ٦-٨) أمام عدوّ غير محدّد^(٤٥). القوافل آتية من الخليج العربيّ^(٤٦) ومتّجهة شمالاً^(٤٧). يمكن أن يدرك المرء سوء أحوال العرب - والعبرانيين - في رزوحهم تحت نير الأمبراطوريّة الأشوريّة الجديدة والبابليّة الجديدة^(٤٨). أرض "ديدان" - التي عُرفت أيضًا بهذا الاسم في القرون الوسطى - تُسمّى في أيّامنا "العُلى، العلاء". وتقع حسب كتابات حميريّة شمال الحجاز "على طريق البخور" بين المدينة (يثرب) و"تمنا". وحسب العهد القديم، كان الـ"ديدانين" سكّان مدينة "تمنا" وتجاراً رحالة (حز ١٧ : ٢٠ ؛ ٣٨ : ١٣ ؛ أي ٦ : ١٩). أمّا "تيما" فهي "تيماء" الحاليّة. وتقع على بعد ١٣٠ كيلومتر هوائيّ شمال غرب ديدان. وما كان مستغربًا هجوم العدى على قوافل التّجار (حز ٢٧ : ٢٠ ؛ ٣٨ : ١٣، أي ٦ : ١٩). وهكذا يُفهم أنّ العدوان لا على أرض قبيلة ديدان بل على قوافلها التجاريّة المتنقّلة.

أيّ عدوّ يلاحق قوافل الـديدانين؟ يستعرض فيلدبرغر بعض الآراء، مثلاً، مارتي (MARTI) يرى أنّ لمهاجم الملاحق المطارد هو الفيالق الفارسيّة بعد سقوط بابل،

(44) Id., *op. cit.*, p. 797.

(45) Id. *Ibid.*; or: soil covered with macchia; O. KAISER, *op. cit.*, "off the track".

(46) Cf. O. KAISER, p. 174.

(47) Id., *op. cit.*, p. 134.

(48) Cf. WILDBERGER, *op. cit.*, p. 799.

بما أنّ ديدان كانت واحة مزدهرة - وذلك في عهد الأخيمندايين^(٤٩). ويعتقد جالينج (GALLING) أنّ الزمن المشار إليه هو الحقبة التالية لسنة ٥٤٥ ق. م.، حيث هاجم نابونيدس قوافل تيماء^(٥٠). ويظنّ آخرون أنّ العدو المطارد الطمّاع من القبائل العربيّة نفسها - "منها وفيها". ويربط آخرون التلمحيات بمُلك حزقيّا قبل غزو سنحاريب، بحيث أنّ الهجوم كان يقع على الطريق إلى اليهوديّة أو في طريق العودة من مصر أو عندما أرسل نبوخذنصر نبوزردان لقمع ثورة قبائل عربيّة...

قيدار: نهاية المجد!

قيدار قبيلة عربيّة مذكورة في تك ٢٥: ١٣، مع "دوما" و"تيماء"، كجزء من نسل إسماعيل (١ أ خ ١: ٢٠). ويبدو أنّ أوّل ذكر لقيدار ورد في إر ٢: ١٠. أمّا في أش ٤٢: ١١ فإنّ قيدار تشهد مجد الربّ يهوّه. وأش ٦٠: ٧ يذكر تقدمات قيدار على جبل صيّون. وبعد ذلك يرد أنّ قوم سبأ سيقدمون الذهب والبخور.

ويجد المرء اسم "ق د ر" في منقوشات حميريّة ويشار إلى أنّ القبيلة المذكورة أضنت إمبراطوريّة آشور بالقلال. وتوصّلت قيدير إلى بناء دولة في زمن الفرس^(٥١)، وتلمّح منقوشات آراميّة من القرن الخامس قبل الميلاد - على بُعد ١١ كيلومترا من الإسماعيليّة - إلى ملك من قيدير حاملة على الاعتقاد بامتداد مُلك قيدار حتّى دلتا النيل^(٥٢). أمّا المؤرّخ الرومانيّ إبلينيوس الكبير ("التاريخ الطبيعيّ"، ٥، ١١) فهو يعرف قيدار جارة للأنباط.

من جلب على قيدار الهزيمة؟ يظهر أنّ الأمر لا يعني كاتبنا الملهم. وليس مرجّحاً أن تكون أتت نهاية قيدار على يد اليهود فالمسافة الهوائية بين المقاطعتين لا تقلّ عن ٦٥٠ كيلومترا.

بعد سنة - أو ثلاث سنوات - فترة "أجير" ينقضي مجد قيدار. ولعلّ الرسالة موجّهة

(49) *Ibid.*, p. 801.

(50) *Ibid.*

(51) Cf. O. KAISER, *op. cit.*, p. 135.

(52) Cf. WILDBERGER, *op. cit.*, p. 801.

إلى الشعب العبري ليجعل على الله اتكاله ولا يركن إلى أيّة قوّة سياسيّة أو عسكريّة أو اقتصادية مثل قيدار^(٥٣). فالله وحده هو ربّ المجد (أش ٦).

يكتب كايزر^(٥٤) عن كاهنة من عشيرة قيدار دفعت الجزية عن قبيلتها لتغلات فالاسر سنة ٧٣٨ ق. م. وقد أجبرت تيماء أيضًا على الجزية له في نهاية الحرب مع آشور وإفرائيم^(٥٥). أمّا سرجون الثاني فقد قام سنة ٧١٥ ق. م. بحملة على القبائل العربيّة بين خليج العرب وتيماء. سنة ٧٠٣ ق. م. اشترك العرب في ثورة على آشور أثارها مروداخ بلادان ولكن سنحاريب هزمهم وهزم العبرانيين أيضًا. سنة ٦٨١ ق. م. قمع سنحاريب ثورة قيدار. ولاحقًا عندما اندلعت ثورة على آشوربانيبال هاجمت قيدار جيوشه بين حماة وآدوم ولكنها هُزمت. وبعد موت آشوربانيبال نعمت قيدار باستقلال قصير الأمد. سنة ٥٨٩ ق. م. هاجم نبوخذنصر قبائل عربيّة منها قيدار (إر ٤٩ : ٢٨). وأصبحت خاضعة له سنة ٥٨٠ ق. م. ونقل آخر أباطرة بابل الجديدة مقرّه إلى تيماء لمُدّة عشر سنين.

الخلاصة، تهديد إسكاتولوجي من أعداء غير محدّدين قادمين من الشمال^(٥٦).

- أش ٧ "بיתי بيت صلاة لجميع الأمم"

هذه النبوة تشبه أش ٢ "إنّ جميع الأمم تصعد إلى جبل الربّ" بحيث أنّ لا تحقيق لأيّ من هذين النصّين في اليهوديّة بل في المسيح والعلية والمسيحيّة.

(53) *Ibid.*

(54) *Op. cit.*, p. 134.

(55) Cf. A. GROEHMANN, *Kulturgeschichte des Alten Orients*, Arabien, HAW III, 1, pp. 42 ff.

(56) Cf. O. KAISER, *op. cit.*, p. 135.

المراجع

- EISSFELDT O., *Einleitung in das Alte Testament*, dritte Auflage, 1964, p. 428.
- GROEHMANN A., *Kulturgeschichte des Alten Orients*, Arabien, HAW III, 1, pp. 42 ff.
- JACOB Edmond, *Esaïe 1-12, Commentaire de l'Ancien Testament*, Villa, éd. Labor et Fides, Genève, 1987.
- JEREMIAS J., *TDNT* 6, 536 ff, especially 537.
- KAISER O., "Das Orakel als Mittel der Rechtsfindung im alten Aegypten", *ZRGG* 10 (1958) 193ff.
- _____, *Isaiah 1-12* (English version). A commentary / Otto Kaiser; [translated from the German by R. A. Wilson], London : S.C.M. Press, 1972.
- KAISER O., E. JACOB, and H. WILDBERGER, *In der Folge der Tagen...*
- METZGER M., *Himmlische und irdische Wohnstadt Jahwehs*, UF 2, 1970, 139 ff.
- PARKE H. W., *The Oracles of Zeus, Dodona, Anitron, Olympia*, Oxford 1967, 253 ff.
- ROUX G., *Delphi: Orakel und Kultstaetten*, Muenchen 1971.
- WAERDEN B.L. Van de, "Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr", *Hermes* 80 (1952) 129ff, especially 187ff.
- WILDBERGER H., *Jesaja 13-27* (BKAT, X/2), Neukirchen -Vluyn, 1978.

أشعيا كتاب لیتورجی

الأخت لمي جحولا

دكتوراه في العلوم البيئية

من غير الممكن تغطية جميع العناصر والإشارات الليتورجية في أشعيا، فهذا الموضوع يحتاج إلى نهار كامل. ما أحاول أن أقدمه اليوم هو بعض العناصر والإشارات الليتورجية في أشعيا.

تقسم هذه المداخلة إلى جزئين:

– الأول سيكون عن العناصر الليتورجية والعبادة الحقة المقبولة من الله.

– أما الجزء الثاني فسيتناول موضوع استعمال نصوص أشعيا في ليتورجيتنا اليوم. لكن قبل ذلك يجب تحديد ما تعنيه الكلمة؛ فالليتورجيتنا هي محادثة وجواب بين الله والإنسان، أو بين الكاهن والله.

العناصر واللغة الليتورجية المستعملة في أشعيا تشير إلى أن النصوص كان لها خلفية طقسية، أي من الممكن أنها أنتجت في مناسبات ليتورجية معينة؛ فمثلاً، من الممكن أن أش ١ قيل في يوم كيبور في الهيكل أو في احتفال ديني كبير. وكذلك أش ٥٧: ١٤ – ٥٨: ١٤، الذي يتناول موضوع الصوم، ويجب على سؤال الشعب، "لماذا صومنا وصلاتنا غير مستجابة؟"، ما زال يُقرأ كل سنة في يوم كيبور في المجمع اليهودية. أما أش ٥ و ٢٧ فتحتوي على عناصر ليتورجية تستعمل في عيد المظال (الحصاد، سحب الماء، الكرمة...). هناك أيضاً إشارات إلى الأعياد والمناسبات التي يحج فيها الشعب إلى اورشليم، "مدينة أعيادنا" (٣٣، ٣٨: ٢٠) حيث يحتفل بملكو الرب)، كرأس الشهور والسبوت والأعياد. كل هذه يدل على أن أشعيا نشأ من خلفية طقسية وأيضاً استعمل بكثرة (وجد في قمران ١٨ نسخة من أشعيا مما يدل على أنه كان مستعملاً بكثرة).

في ما يخصّ إطار النصّ، M. D. GOULDER^(١) في كتابه الصادر سنة ٢٠٠٧ بعنوان *Isaiah As Liturgy* يقترح أنّ كتاب أشعيا ككلّ علينا فهمه كـ "عمل طقسّيّ، معلن ومتلى، ومتكيّف من سنة إلى أخرى". وحدث هذا التطوّر شفوياً إلى أن نُقِلَ أخيراً إلى الكتابة. بالنسبة إلى GOULDER خلفيّة هذا العمل الطقسّيّ هو عيد المظالّ، فيقسم كتاب أشعيا إلى ثمانية أجزاء على عدد أيام عيد المظالّ الثمانية^(٢). هناك من يقترح وجود خلفيّة عيد الفصح في كتاب أشعيا. لكن ماذا يعني أشعيا بالعبادة؟

١. العبادة الحقّة والأخلاقيّة

– الذبائح والتقادّم

بعد المقدّمة في الفصل الأوّل من أشعيا، يتكلّم النبيّ عن رفض الله لعبادة الشعب الكاذبة (١ : ١٠-١٧). يواجه النبيّ الشعب المصلّي في الهيكل، الآتي ليكمل الذبائح والصلوات المطلوبة منه وخاصّة أيام الحجّ (أيام الأعياد الكبرى). لكنّ الله ضدّ ممارسات أورشليم الطقسّيّة المفرطة، ويرفض جميع الذبائح التي كان الشعب يقدّمها حتّى في الأعياد والسبوت ورأس الشهور وغيرها التي كانت مخصّصة لعبادة الله (١ : ١١-١٧)، ومن عبادات شكليّة كسط اليدين في الصلاة، في حين أنّ أيديهم هي ملطّخة بدماء القرين ويعتبرها جميعها فظاعة. يرفضها لأنّها لا تكمل إرادة الله ولا عبادته الحقيقيّة، ولا تعبّر عمّا ينتظره الله من الشعب.

فعبادة الله ليست بكثرة الذبائح والطقوس، بل بالالتزام العمليّ الذي يظهر العيش الصحيح، أي بإكمال الواجبات تجاه الآخر. إنّ أسرع طريقة للتكفير عن الخطايا كانت تقديم الذبائح، ولهذا يرفض الله هذه العبادة، ويؤكد على العبادة الحقيقيّة؛ فالذبائح ليست عملاً سحريّاً ليستجيب الله مباشرة لمطالب الشعب بعد شمّ رائحة المحرقة! في سفرّي الخروج والتثنية هناك تأكيد على العلاقة مع القريب (الشخص الآخر)

(١) فرضيّة جُولدر في أشعيا هي تطوير لما كان قد قدّمه في دراسته لمزامير بني قورح (مز ٤٢-٤٩)، ٨٤-٨٩) في كتاب منفصل، واستعرض في ذلك الكتاب أنّ هذه المزامير قد رُتبت للاستعمال على كلّ من الأيام الثمانية من الاحتفال بعيد المظالّ قبل السبي.

(2) M. D. GOULDER, *Isaiah As Liturgy* (Society for Old Testament Study, 2007), 7.

بأهميّة العلاقة ذاتها مع الله. القوانين التي تتناول الفرائض والأحكام بما يخصّ المذبح والذبيحة والأعياد والتحذيرات من عبادة آلهة الأمم (تث ١٢-١٨) تتبعها قوانين ما يخصّ الحياة الاجتماعيّة (١٩-٢٥).

يعطي أشعيا العبادة الحقيقيّة بصيغة أوامر تسعة لكي تظهر إسرائيل أمام الله (أي للعبادة). يقول في الفصل الأوّل أنّ عليهم أن يغتسلوا من الدم الذي في أيديهم، ويتطهّروا ممّا هو خطيئة، وأن يزيلوا الشرّ من أمام الله، أي أن يقوموا بتوبة عميقة، وأن يتغيّروا تغيّراً جذرياً، فيقول: "كفّوا عن الإساءة، وتعلّموا الإحسان؛ إلتمسوا الحقّ، قوّموا الظالم، وأنصفوا اليتيم، وحاموا عن الأرملة" (١: ١٧).

الله لا يرفض طقوس العبادة بحدّ ذاتها، لكن القيام بها فقط من دون الاهتمام بالقرب، أو القيام بها من أجل مصالح ذاتيّة؛ ففي أش ٥٨: ١٣-١٤ يتكلّم أشعيا عن حفظ السبت وعدم انتهاك اليوم المقدّس المخصّص للربّ؛ أمّا في أش ٤٣: ٢٢-٢٨، عندما يستوضح الشعبُ الله عن سبب نفي شعبه، في حين أنّ هذا الشعب كان يخدم الله، يقول أنّهم لم يدعوا الله، أي أنّهم لم يطلبوا الله في صلواتهم؛ فهم لم يحمّلوا أنفسهم عبء تقديم الذبائح والتقادّم والبخور، لكنّهم أتعبوا وأسأموا الله بخطاياهم. يحاسب الربّ الشعب على تثقله بخطاياهم، وأيضاً لعدم تقديمه الذبائح، وعبادته بالصورة الصحيحة والواجبة عليهم. هذا النصّ الأخير هو عائد إلى فترة تاريخيّة مختلفة عن الفصل الأوّل؛ فقد يكون الكاتب هنا يلمح إلى أنّ الشعب كان يقدم ذبائح لآلهة أخرى غير الله، والله يرفض هذا العمل؛ فالشعب العائد من السبي خلط بين عبادته لله وعبادته لأوثان، فيقدم ذبائح لله بما تفرضه الشريعة، وفي الوقت نفسه يقدم ذبائح غير يهوديّة إنسانيّة أو غير طاهرة ترفضها الشريعة.

يرغب الله في علاقة مع الإنسان، ويرفض أن يعبد شعبه إلهاً آخر غيره؛ لذلك ينادي أشعيا برفض عبادة الأوثان. في أشعيا الثاني، حيث يواجه المنفيّين السؤال عن كفيّة عبادة الله الذي خسر الحرب، ولماذا عليهم رفض عبادة الأوثان، يركّز النبيّ على عبادة الله وحده؛ فهو الربّ، ولا إله مثله، ولا حدّ لعظمته، أمّا الآلهة الأخرى فهي مجرد منحوتات صمّاء وفارغة (٤٤: ٩-٢٠).

* في هذه النصوص يجمع الله الأمم وآلهتها لدعوى قضائية، ويقدم الله قضيته بأسلوب مناظرة، حيث يتكلم عن ألوهيته وعظمته، ويذكر بأعماله السابقة؛ فهو فادي إسرائيل ومخلصه ومحرره، أما الآلهة الأخرى فلا فائدة تُجنى منها (رج أش ٤١؛ ٤٣ : ١٨-١٠؛ ٤٤ : ٩-٢٠). ومثلما الله هو أمين مع شعبه ويخلصه، يطلب من شعبه أن يكون أميناً له. الرب هو منذ البدء، ومجده منذ البدء، والأمم تشهد على قوة الله ووحدانيته، فهو الرب وليس آخر (٤٣ : ٨-١٣؛ ٤٤ : ٦-٨؛ ٤٥ : ٥). أما المنحوتات فهي فارغة وصماء (٤٤ : ٩-٢٠)، ولا يرضى أن يعبد شعبه إلهاً غيره، فهو غيور ومتسام ومتعال فوق جميع الآلهة؛ بالتالي ليس الله من يريد أن يعاقب شعبه، بل أن الشعب لا يسمع كلام الله، وكالأعمى لا يميز إرادة الله ومخططه.

عبادة الله الحقّة هي في حفظ شريعته والعمل بها، أي في السير في طرق الرب (٤٢ : ١٨-٢٥) بما فيها من التزام تجاه الله وتجاه الآخرين. يؤكد أشعيا على فعلين، "سمع" و"عرف"، اللذين لهما علاقة قوّة بسماع كلمة الله والعمل بها. كلمة الله هي الشريعة. وليتورجية الكلمة هي جزء مهم من صلاتنا الطقسية حيث تدعونا لا فقط إلى الاحتفال بما قال وصنع الرب، أي التذكير بالحدث، بل بما يزال يصنعه ويقوله من خلال الكتاب المقدّس، الأمر الذي يعني عيش الحدث ثانية، وسماع ما يريده الله. بالإصغاء إلى كلمة الله نزداد إيماناً وثقة به. وما الصلوات والتسابيح إلا للتعبير عن شكر وحمد لما صنعه الله والاستسلام لمشئته؛ فقد خلّق الإنسان وجبّل من أجل أن يمجّد الله (٤٣ : ٧، ٢١). ما يريده الله هو أمانة شعبه له، أي الأمانة لشريعته وسماع صوته (٦٦ : ٤)، وهذا أهم من تقديم الذبائح.

في أش ٦٦ : ١-٥ يرفض الله أن يبنى له هيكل في أورشليم بعد العودة من السبي، إذ لا يمكن احتواؤه في هيكل مبني بأيدي بشر؛ فالهيكل ليس شرطياً لعبادة الله، لكنّ العبادة الحقيقية هي موقف العبادة الصحيح تجاه الله، وعبادتهم هي التي تضمن حضور الله الدائم بين شعبه (أش ٣٣ : ١٤-١٦؛ ٥٧ : ١٥)؛ فالشعب لا يميز بين العبادة الحقيقية والعبادة الفارغة والكاذبة.

- الصوم الحقيقي

أما في أش ٥٨، فالله يرفض الصوم والصلوة الفارغة والشكلية، والتي هي وسيلة

لظلم الآخر. في هذا الفصل يربط أشعيا العبادة بالأخلاق؛ فهو ينادي بصوم وصلاة نابعين من داخل الإنسان، ومرتبطين بالأعمال الصالحة تجاه القريب والتوبة الحقيقية، فيقول أنّ الصوم الحقيقيّ ليس بتذليل النفس، وإحناء الرأس، والجلوس على المسح والرماد، إنّما الصوم الحقيقيّ، يقول أشعيا، هو العمل بما يريد الله، وهو تحقيق للعدالة الاجتماعية، وذلك بالتوقّف عن الأعمال الشريرة تجاه الآخرين، والتوقّف عن ظلم الآخرين؛ فالصوم هو تلبية حاجات الإنسانيّة للمحتاج (آ ٦، ٧، ٩-١٠). وعندما يتحقّق ذلك فالله يستجيب للصائم (٥٨: ٩)، لكنّه لا يستجيب لصلاة شعبه طالما هو خاطئ.

الصوم بحدّ ذاته لم يكن مفروضاً بحكم الشريعة إلّا يوماً واحداً في السنة، وبالتحديد في عيد التكفير (لا ٢٣: ٢٦-٣٢)؛ لكنّ الشعب كان يصوم لأسباب شخصيّة، أي من أجل تحقيق طلب خاصّ، أو فوز في الحرب، أو غير ذلك. يرفض الله صوماً يتمّ من أجل الحصول على ما يرغبون فيه وليس من أجل العبادة.

– العناصر الليتورجية في أشعيا

١. في الفصل ٦ يتّخذ النصّ إطاراً ليتورجياً في هيكل أورشليم، وما يراه أشعيا^(٣) كان فائق المعتاد، بل رائع وقدسّي؛ فهو يصف مشهداً سماوياً إلهياً. لذلك تظهر عناصر ليتورجية عديدة في النصّ. يرى النبيّ مجدّ الله الذي يملأ الأرض، وأطراف ثوبه تملأ الهيكل، ويسمع الساروفيم^(٤) يرتمون؛ فالواحد ينادي والآخر يجيب بأنّ الله هو "قدّوس، قدّوس، قدّوس" (٥). تميّز القداسة الكمال الإلهيّ الذي يفصل الله عن الخليقة. الله هو قدّوس، وجذر الكلمة קדוש يعني "مفصول أو مقطوع عن"، لأنّ الله مفصول

(٣) الاعتراض (أ١١)، التأمين (١١-١٣). النصّ هو دعوة نبيّ لأنّه يحتوي على عناصر تظهر في الدعوة: مجابهة سماوية (٢-١)، مقدّمة (٣-٧)، الإرسال (٨-١٠).

(٤) الساروفيم مشار إليهم فقط هنا في هذا النصّ، وواجبهم هو خدمة الله وتسيبته (١ مل ٢٢: ١٩؛ أي ٢٤؛ دا ٧: ١٠). يختلف الساروفيم عن الكاروبين (حز ١: ٢٢؛ رؤ ٤: ٦).

(٥) في مصر، عند تنصيب فرعون، كان رئيس الكهنة يقول: "طاهر، طاهر هو ملك الجنوب والشمال، طهارته هي طهارة حورس، سيث، وتحوت وسيبو". رج:

عن الخليقة؛ فالقداسة لها معنى أخلاقيّ، وترفض الخطيئة، وهو بعكس الخطيئة (هو ١١ : ٩). الخليقة تعتمد على الله، لكنّه لا يعتمد على أحد.

فتسبيح الساروفيم لله في هذا النصّ هو نموذج للبشريّة لتتحد به (رؤ ٤ : ٨). ولأنّ قدسيّة الله هي حقيقة ديناميّة وليست ساكنة، والله هو قدّوس وشعبه يجب أن يكون قدّوسًا، فالشعب مرتبط به. هو المتعالي والغيور، فلا يريد أن يُعبَد مع آلهة أخرى لأنّ الله في ذاته قدّوس، وهذه القدسيّة تظهر في مجده.

اهتزاز الأبواب من صوت المنادين، وامتلاء الهيكل من الدخان المصاحب للتسبيح، هما علامة للحضور الإلهيّ (أش ٤ : ٥؛ رج أيضًا حز ١ : ١٣؛ ١٠ : ٤). وما حرقنا للبخور في طقوسنا سوى علامة لهذا الحضور الإلهيّ (رج لو ١ : ١٠؛ رؤ ٨ : ٣-٤). أيضًا البخور هو كالصلاة يرتفع إلى الله (مز ١١٤).

عندما يرى أشعيا كلّ هذا، ويحضره شخصيًّا، ويسمع تسايح الساروفيم، يشعر بنجاسته وبعدم استحقاقه ويرثى لنفسه، فهو في حضور إلهيّ؛ فالذي على العرش هو الله يسبح بسمه تميّزه^(٦)، لكنّ أشعيا لا يستطيع أن يسبح الله لأنّه نجس الشفتين، فالتسبيح هو فقط للطاهرين. يعطي الساروفيم ضمانًا لأشعيا بأنّ خطيئته قد غفرت، وأحد الساروفيم يطهّر شفثيه بالجمرة التي تحرق البخور. الخطيئة قد غفرت بشكل رمزيّ عن طريق مسّ الشفتين بالنار، لكنّ المطهّر الحقيقيّ هو الله الغافر. من أجل أن يقوم بعبادة حقيقيّة كان لا بدّ لأشعيا أن يتطهّر، وأوّل خطوة ليتطهّر كانت بإقراره بخطيئته وخطيئة الجماعة (٦ : ٥). هكذا يستطيع أشعيا أن يحمل كلمة الله إلى الشعب فقد خلق من جديد^(٧).

استعارت الكنيسة عناصر ليتورجيّة من هذا النصّ للاحتفالات الليتورجيّ، ومنها الاحتفال بسرّ الإفخارستيّا، فأصبحت تسايح القدّوس والبخور من العناصر المهمّة في

(6) Wildberger HANS: *A Continental Commentary: Isaiah 13-27*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997.

(٧) بولس الفغالي، "أعمال الربّ رحمة: عب ٣ : ٩"، في الرسالة إلى العبرانيين، سلسلة القراءة الربيّة ٣٢ (٢٠١١) ٢٥.

هذا السرّ. الإفخارستيا هي مشاركة في ليتورجية سماوية حيث الجمع ينادي قدّوس، قدّوس، قدّوس، والبخور يحرق لأنّ ما رأى أشعيا في رؤيته في الهيكل يحتفل به في سرّ الإفخارستيا مقدّم على مذبح الربّ. تفهم الكنيسة ثلاثية قدّوس لتعبّر عن الثالوث الأقدس^(٨) حتى أنّ هذا النصّ هو إحدى القراءات الليتورجية لعيد الثالوث الأقدس^(٩). كما أنّ القدّوس الثلاثية مستعملة في كلّ صلواتنا الطقسيّة بشكل أو بآخر. كما كانت التوبة عنصراً مهمّاً من أجل حمل الرسالة لأشعيا، كذلك يتهيأ المؤمنون بالتوبة قبل تناول؛ والكثير من الصلوات هي من أجل التهيئة لتناول جسد المسيح ودمه. يقول الكاهن في قدّاسنا السريانيّ: "من مذبحك المبرّر فينحدر الغفران على عبيدك الساجدين...".

تساعدنا الليتورجية على أن نعبر من الوقت الزمّني (الماضي والحاضر والمستقبل)، وعلى الدخول في عالم الله، عالم الخلاص، وهذا يتمّ فقط من خلال عطية الله، وحضور الحدث بكلّ ما تحمله الكلمة من المعنى. أيضاً الحضور ليتورجية يتطلّب تغييراً في الإنسان. بعد أن حضر أشعيا الحدث كان باستطاعته حمل البشرى إلى إخوته، فماذا نحمل بعد حضورنا ليتورجياً معينة؟ هل نحمل الله إلى الغير؟

شمولية العبادة

عبادة الله عند أشعيا ليست محصورة بالشعب العبرانيّ، بل تشمل الشعوب الأخرى. في ٢: ٢-٤، في نبوءة السلام الدائم والمستقبليّ، يقول أشعيا: "في الأيام الآتية" ستتوافد الشعوب إلى جبل الربّ، رأس الجبال (صهيون)، لكي تتعلّم أن تسلك في طرق الربّ، لأنّ "من صهيون تخرج الشريعة، ومن اورشليم كلمة الربّ" (٢: ٢-٤). إذاً الشعوب تحجّ إلى بيت الله من أجل أن تتعلّم الشريعة.

كذلك يكون "في ذلك اليوم"، سيقام مذبح في مصر، وسيعرفون الربّ، ويعبدونه بالذبيحة والتقدمة التي سيقبلها الله، وينذرون نذوراً، ويعطي الربّ بركتهم لهم (ف ١٩). أمّا في أشعيا الثالث فيقول أنّ المهتدين من الوثنيين سيحافظون على شريعة السبت،

(8) Wildberger HANS: *op. cit.*, 266- 270.

(٩) "واحد هو الآب القدّوس، واحد الابن القدّوس، واحد الروح الحيّ القدّوس".

ويتمسكون بالعهد، وستكون الذبائح التي يقدمونها في الهيكل مقبولة مثل ذبائح الشعب الإسرائيليّ، وسيصبح الهيكل بيت صلاة لجميع الشعوب (٥٦ : ١-٨)، كما وأن الأمم تحجّ إلى صهيون ليكرموا الربّ بذبائح، وهم الذين ينون أسوار أورشليم، ويخدمون إسرائيل، ويكون الله نور المدينة إلى الأبد (٦٠ : ٦١ ؛ ٥-٩).

في أش ٢٥ : ٦-١٠ يجمع الله على جبله المقدّس ويهيّء مأدبة عظيمة، ليتورجيا ليس فقط לַצַּהֲרָיִם بل أيضًا לַלַּיְלָה؛ فالمأدبة التي يقيمها الربّ لشيوخ إسرائيل في ٤ : ٥ (أيضًا ٢٤ : ٢٣) ستقام لكلّ الأمم في ٢٥ : ٦-١٠. وسيزيل الربّ غيوم الحزن، وينهي كلّ ما يجلب الموت إلى الأبد، وينزع عار شعبه (أي نفيه من أرضه)، ويكون للشعب فرح أبديّ.

٢. الأناشيد والتسابيح

أناشيد شكر وحمد (١٢ ؛ ٢٥ : ١-٥ ؛ ٢٦ : ١-٦ ؛ ٢٦ : ٧-٢١ ؛ ٢٧ : ٢-٩ ؛ ٤٢ : ١٠-٢٣ ؛ ٤٨ : ٢٠-٢١ ؛ ٤٩ : ١٣-٢٦ ؛ ٥٢ : ١-٨ ؛ ٩-١٢)

أناشيد عديدة (عشرة أناشيد) تتناول مواضيع حمد الله وشكره حتّى عند عقاب الله لشعبه والاستسلام له وتسيّحه (١٢). كما وينادي المصلّي السماء والأرض لترنّم للربّ. تعظّم هذه الأناشيد الربّ لما صنعه في التاريخ. هذه الأناشيد لها إطار ليتورجيّ حيث أُنتجت أو مُورست.

يمكن وضع العديد من النبوءات في خانة الليتورجيا؛ فمثلاً هناك النبوءات الطقسيّة والتي من الممكن أنّها قد استُعِمِلت طقسياً (١٠٠ : ١٢ ؛ ٣٣)، تراتيل (٢)، صلوات، شكوى أو رثاء، صلوات الدخول إلى مسكن الله الطقسيّة (٢٦ و ٣٣)، أناشيد شكر (١٢)، [٣٨^(١١)]، أغاني صهيون (٢ : ٢-٤) ومجدلة. تعكس النبوءات الطقسيّة خلفيّة

(١٠) أش ١٢ نشيد الشكر لإغاثة الله لشعبه. هذا النشيد هو إسكاتولوجيّ. هو جواب شكر من الشعب لله على أعماله الخلاصيّة.

(١١) النشيد المشيحيّ في أش ٣٨ هو صلاة شكر وحمد لمراحم الربّ، وهي تقديم شكر لله من قبل حزقيّا بمناسبة شفائه من مرضه. يبدأ النشيد بالرثاء والطلب، ثم يعلن المصلّي خلاصه، ولذلك عطى الشكر لله. يعرّب الكاتب عن الألم والرجاء في نشيده. رج نجم شهوان، "نشيد شكران (أش ٣٨ : ٩-٢٠)"، مجلّة بيبليا ٧.

طقسيّة حيث كانت النبوءة قد أُنتجت أو مُورست^(١٢). وحدات كالوحدة ٢٤-٢٦ و ٣٥ لها إطار ليتورجيّ؛ فهي تحتفل بدخول طقسيّ لله المنتصر بموكب إلى أورشليم (٢٦: ١-٦). يعتقد Sweeney أنّ للوحدة ٢٨-٣٣ إطاراً ليتورجياً، وقمة النصّ الليتورجيّ هو في ٣٣؛ فهو يحوي على رثاء جماعيّ، ودخول ملكيّ طقسيّ، وإعلان عن الملك المخلّص^(١٣).

لقد تبنت الكنيسة هذه الأناشيد في الصلوات الطقسيّة لأنها تعبّر عن تدخل الله الخلاصيّ، خاصّة في وقت الصعاب، وتعبّر عن أمانة الله تجاه شعبه^(١٤).

ليتورجية توبة (٥٩: ١-١٥؛ ٦٣: ٧-٦٤: ١١)

هناك نشيدان تظهر فيهما ليتورجية توبة. في أش ٥٩ يوبّخ النبيّ شعبه ويندّد بآثامهم العديدة التي تشمل ظلم الآخرين وسفك الدماء، فهي عائق للخلاص (٥٩: ١-٨)؛ وعندما يقرّ الشعب بخطاياهم وابتعاده عن طريق الله (٥٩: ٨-١٥)، يبدأ العمل الإلهيّ، ويتدخلّ الله (٥٩: ١٥-٢٠)، فيأتي ليجازي الإنسان على أعماله، فيعاقب أعداء صهيون، أمّا التائبون الذين في صهيون فيأتي ليفديهم.

أمّا في ٦٣: ٧-٦٤: ١١ فيتكلّم ممثّل الشعب (المحتفل: الكاهن أو النبيّ) باسم الجماعة؛ ففي صلاته يذكرّ الشعب بمراحم الربّ ومرافقته لشعبه؛ وبالرغم من عدم أمانة الشعب له (٦٣: ٧-١٤)، يعترف ممثّل الجماعة بالخطايا التي اقترفها الشعب، ثمّ يوجه كلامه إلى الربّ ليغفر خطايا شعبه، ويستغيث بالله لكي يعود فيملك على شعبه؛ فالوحدة ٦٣: ١٥-٦٤: ٩. يطلب ممثّل الجماعة من الله أن يصنع عجائب كما في القديم ليعرف الأعداء عظمتهم (٦٤: ١-٢)، ثمّ يعود المحتفل ويعترف بإثم الشعب الذي هو الابتعاد عن الله (٦٤: ٣-٩). أمّا جواب الله فهو أنّ الشعب الذي خطئ فسيجازي على أفعاله (٦٥: ١-٧). أمّا البركة فللذين لم يخطأوا، ومنهم سيخرج الربّ نسلًا ويباركهم (٦٥: ٨-١٦).

(12) Marvin Alan SWEENEY, *Isaiah 1-39: An Introduction to Prophetic Literature*, 315.

(١٣) للمزيد عن هذا الموضوع رج بولس الفغالي، "ليتورجيا في نهاية المحنة".

(١٤) نجم شهبان، "نشيد شكران (أش ٣٨: ٩-٢٠)"، مجلّة بيبليا ٧.

٣. التطواف : الشعب الإسرائيليّ والأمم

في أش ٢ : ٢-٦ يتكلّم عن حجّ الأمم إلى أورشليم. أشعيا الثاني هو ليتورجيّ لأنّه خروج ثانٍ (٤٢ : ١٠-١٣ ؛ ٤٤ : ٢٣ ؛ ٤٥ : ٨ ؛ ٤٨ : ٢٠-٢١ ؛ ٤٩ : ١٣ ؛ ٥٢ : ٩-١٠ ؛ ٥٤ : ١-٣ ؛ ٦٠-٦٢)^(١٥)؛ فهو تطواف احتفاليّ ليتورجيّ حيث يقود الله شعبه من أرض المنفى إلى صهيون. يحمل المنفيّون آنية الهيكل والله، أمام الشعب يقود شعبه. أما الطريق التي يسلكونها فهي طريق مقدّسة وطاهرة (٣٥ : ٨ ؛ ٥٢ : ١١-١٢، أيضًا في أش ٢٦ يتكلّم عن موكب الله المنتصر الداخل إلى أورشليم (أش ٤٠). الإشارة إلى طهارة الطريق هو تشديد على ليتورجيّة التطواف، فلا وجود لأيّ شيء نجس فيها. سيدعى الشعب شعب مقدّس. الله يحفظ الشعب في هذه الطريق، ويحوّل البريّة إلى فردوس، لكي يستطيع المنفيّون العبور بسلامة، حيث لا يجوعون أو يعطشون (٤٣ : ١٩-٢٠).

٤. الإشارات إلى صلوات قد تكون إشارات إلى صلوات الصباح والمساء. في أش ٢٦ : ٩ ؛ ٣٣ : ٢ ؛ ٣٨ : ١٣ ؛ ٥٠ : ٤، أي الصلوات الخورسيّة.

أش ٢٦ : ٩ : نَفْسِي فِي اللَّيْلِ اشْتَاقْتُكَ، وروحي في داخلي تَبْتَكِرُ إِلَيْكَ، لأنّه حين تكون أحكامك في الأرض يَتَعَلَّمُ الْبِرَّ سُكَّانُ الْمَسْكُونَةِ".

٣٣ : ٢ : "يا رَبُّ ارْحَمْنَا، إِيَّاكَ انتَظَرْنَا، فَكُنْ ذِرَاعَهُمْ فِي كُلِّ صَبَاحٍ، وَكُنْ خِلاصَنَا فِي وَقْتِ الضِّيقِ".

٣٨ : ١٣ : "صَرَخْتُ حَتَّى الصَّبَاحِ أَنَّهُ كَالْأَسَدِ يُهَشِّمُ جَمِيعَ عِظَامِي. مِنَ النَّهَارِ إِلَى اللَّيْلِ أَنْتَ تُفَنِّينِي".

٥٠ : ٤ : "آتَانِي السَّيِّدُ الرَّبُّ لِسَانَ تَلْمِيذٍ، يَبْعَثُ كَلِمَةً لِأَعْرِفَ أَنَّ أَسُنَدَ الْمُعْبِي. يُبْنِيهِ أُذُنِي صَبَاحًا فَصَبَاحًا لِأَسْمَعَ كَتَلْمِيذٍ".

أما الليتورجيّا في ٦٢ : ١-١٢ فتبدأ بصلوة المؤمن اللجوجة إلى الله؛ فهو يؤكّد أنّه لن يهدأ ولن يسكت إلى أن يعيد الله إلى أورشليم مجدّها، ويطلب من الحرّاس على

أسوار المدينة أن يلحوا أيضًا بالصلاة لله. للمرثمة إيمان كامل أن الله سيعيد لها مجدها، وأن مخلصها آتٍ، ويتقدس شعبها لأن إلهها مقدس، لكن هذا لن يتم بدون صلاة.

– الكنيسة و القراءات الليتورجية من سفر أشعيا

في كتابه، *All Things New: The Promise of Advent, Christmas, and the New Year*، يلقب Gerald O'Collins أشعيا بـ "الإنجيل الخامس" (١٦) لأن هناك الكثير من المواضيع في الأناجيل الأربعة التي تتكلم عن يسوع ورسالته، لها بداياتها الأولى في أشعيا، وخاصة ما يقرأ خلال الليتورجيا في أزمنة المجيء والميلاد والصوم وأيضًا أسبوع الآلام، بالإضافة إلى الأعياد الأخرى؛ فهناك قراءات من أشعيا موزعة على مدار السنة الطقسية، حتى أن John D. Witvliet يقول أن أشعيا هو مثل "حصان العمل"، أو كما نقول في مجتمعنا الشرقي "حمار الشغل" في الليتورجيا المسيحية لكثرة ترداد نصوصه في المناسبات المختلفة، فيقرأ منه في الليتورجيا بنفس مقدار قراءتنا للمزامير. كما أن هناك ٥٩٠ إشارة بما فيها اقتباسات أو إحياءات من أشعيا في العهد الجديد (١٧)؛ فكثير من نصوص أشعيا لها خلفية طقسية في الأزمنة الحاضرة أو الإسكاتولوجية.

هناك أسباب عديدة لاستعمال أشعيا بكثرة في القراءات الليتورجية، منها أن كتابات أشعيا استثنائية بما تحمله من معان ورموز ورسالة. كما أن كتاب العهد الجديد وجدوا في شخص يسوع متمم النبوءات التي تكلم عنها أشعيا. ويمكن تلخيص ذلك بما يلي:

١. أشعيا نبي الرجاء والبدايات الجديدة؛ فنصوصه تتناول ميلادًا جديدًا وعجائبًا لملك من نسب داود (٧؛ ٩؛ ١١). رأت المسيحية في هذه النصوص نبوءات لميلاد يسوع وشخصيته ورسالته؛ فهو الملك المسيحاني من نسل داود، وروح الله حال فيه (مت ١: ٢٢-٢٣؛ ٤: ١٦). يعيد المولود الجديد العلاقة المكسورة بين الله والإنسان، وبين الإنسان والطبيعة. تقرأ الكنيسة النصوص في زماني المجيء والميلاد كتحقق النبوءة بيسوع المسيح، لكن ليس عن طريق ملك أرضي جديد.

(16) Gerald O'Collins, *All Things New: The Promise of Advent, Christmas, and the New Year*. Paulist Press: New Jersey, 1998, 37.

(17) John D. Witvliet, "Isaiah in Christian Liturgy: Recovering Textual Contrasts and Correcting Theological Astigmatism", *CTJ* 39 (2004) 135-156. James Sanders, "Isaiah in Luke", *Int* 36 (1982) 144-155. "Isaiah in Christian Liturgy", 163.

٢. نصوص أشعيا عن العبد المتألّم (٤٢: ١-٩؛ ٤٩: ١-٧؛ ٥٠: ٤-٩؛ ٥٢: ١٣-٥٣) تحتلّ مركزاً مهمّاً في الطقس الكنسيّ؛ فسّرت الكنيسة هذه النصوص بأنّها نبوءات عن آلام المسيح وموته وقيامته. وتُقرأ في أسبوع الآلام ويوم الجمعة العظيمة. ووجدت الكنيسة في شخص العبد يسوع المسيح المتألّم.

هذه النصوص تلعب دوراً استثنائياً في المسيحيّة؛ فهي تعكس معنى حياة يسوع ورسائله. منذ بداية الكنيسة اعتُبر يسوعُ مختارَ الله، عبدَ الله (أش ٤٢: ١؛ مر ١: ١١؛ مت ١٢: ١٨-٢١)، وروح الله حالّ فيه (أش ٤٢: ١؛ مر ١: ١٠). كان مدعوّاً من الرحم (أش ٤٩: ١؛ مت ٤: ١٦؛ لو ٢: ٣٢؛ يو ١: ٤). تألّم ومات (أش ٥٠: ٦؛ ٥٣: ٣؛ مت ٢٦: ٢٦؛ ٢٧: ٣٠؛ مر ٢٢: ٢٢-٧-٨)، لكن من خلال الآلام والموت تبيّر الخطاة (أش ٥٣: ٤-٦، ١٠؛ مت ٢٦: ٢٨؛ رو ٣: ٢؛ ١ يو ١: ٧)، ولذلك تسمّى (أش ٥٣: ١٢؛ مر ١٥: ٢٨؛ لو ٢٢: ٣٧)^(١٨). اقتبس الرسل من أشعيا في كتابتهم لأنهم وجدوا معنى لموت يسوع وقيامته في هذه النصوص^(١٩). بنظر كتاب أعمال الرسل العبد هو حيّ في يسوع ثانية؛ ففي أعمال الرسل (٨: ٢٦-٤٠) يظهر فيليبيّ للخصيّ الأثيوبيّ أنّ رسالة العبد ومهمّته في أش ٥٣ اكتملت في موت يسوع وقيامته. بنظر لوقا النبوءة المسيحانيّة اكتملت بيسوع، لذلك هو المسيح^(٢٠). يسوع مثل العبد في أشعيا، أخذ أمراضنا وحمل أوجاعنا (مت ٨: ١٧؛ أش ٥٣: ١)؛ فقد جرح وسحق لأجل خطايانا، فحمل خطايانا، لكننا شُفينا بجراحاته، إذ ألقى الربّ كلّ آثامنا عليه (٥٣: ٥، ٦، ١٢).

٣. نصوص عن أورشليم الجديدة أو أورشليم بعد السبي. رأت الكنيسة علامات الأزمنة الأخيرة لأورشليم السماويّة؛ فهي مدينة الله، والمقرّ الأخير للأبرار حيث الربّ حاضر؛ فكما كان على الشعب أن يلتزم بالعبادة الحقّة (أش ٥٧-٥٨)، وينتظر وقت

(18) Thomas L. LECLERC, *Introduction to the Prophets: Their Stories, Sayings, and Scrolls*. Mahwah, NJ: Paulist Press. 2007, 327.

(19) Kenneth D. LITWAK, "The Use of Quotations from Isaiah 52:13-53:12 in the New Testament", *JETS* 26/4 (December 1983) 388.

(20) Kenneth D. LITWAK, 390-391.

تفقده، ويفصل بين العباد الحقيقيين من الآخرين (٥٩: ١٦-٢١؛ ٦٥؛ ٦٦)، كذلك الكنيسة تنتظر وقت تفقدها في أواخر السنة الليتورجية. العقاب الذي يتكلم عنه أشعيا يساعد لوقا ليوضح تفقد يسوع لأورشليم الذي ينتهي بالعنف^(٢١). يسوع هو الذي سيكمل الخطة التي تكلم عنها أشعيا (مت ٢١: ٤-٥؛ أش ٦١: ١١).

أما في زمن تقديس الكنيسة وتجديدها فتقرأ نصوص من أشعيا التي تتنبأ بتجديد أورشليم (٦٠-٦٢): "قومي استنيري فإن نورك قد وافي، ومجد الرب قد أشرق عليك". ويرى فيها كاتب الرؤيا أن يوماً سيعلم مجددها وستكون جديدة (رؤ ٢١: ٢٣). كما أنها نصوص تبشر بخلاص المحزونين والمحبطين بأن الله سينهي كل أحزانهم، والهيكل سيعاد بناؤه، وسيدعى الشعب كهنة الرب، فيكون شعباً مقدساً، ويكون لهم فرح أبدي، لأن الرب عادل وحق، ويعيد مجد أورشليم ومجد شعبها بين الأمم. هو يبنى بإعادة بناء الهيكل (الكنيسة)، فتكون صهيون جديدة، وشعبها كله كهنة، وبأن الله سيقم عهداً أبدياً مع إسرائيل (٦١: ٨-٩).

٤. أشعيا يظهر حنان الرب ورحمته نحو عبيده؛ فهو الأب الحنون، وهو المعزي، وهو الأب الأبدي، وهو العادل والرحيم، وهو قائد شعبه، وهو المخلص. كل هذه الصفات تكلم عنها يسوع، إما عن نفسه وإما عن الله. كما أن تعاليم أشعيا تميزت بالشمولية؛ فرحمة الله هي لجميع الناس. وهذا أيضاً ما رأته الكنيسة في رسالة يسوع.

٥. رموز عديدة تظهر في أشعيا تستعمل في الكنيسة، وخاصة من أش ٦ في سر الإفخارستيا والصلوات الخورسية؛ وفي طقوسنا يوصف الله بالقدوس أكثر من مرة.

٦. تعليم أشعيا بما يخص العبادة الحقة والصوم الحقيقي تبنته الكنيسة كتعاليم مثالية لأبنائها، ويُقرأ خلال الصوم الكبير.

٧. في عيد الأبرار والصدّيقين يُقرأ أش ٣٥: ١-١٠، وهو نشيد عن الزمن المسيحاني. يعبر النشيد عن فرح وابتهاج بروية مجد الرب الآتي لخلاص عبيده.

(21) N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1996) *passim*, esp. 651-653.

بقدم الربّ تتحوّل البادية إلى فردوس، فهي تستعدّ لقدم الربّ المحرّر. هو يأتي ليكافئ عبيده المحافظين على عهده ويخلصهم. طريق عودة المنفيين هو طريق مقدّس وأمين، ومخصّص فقط للطاهرين، ولا يضلّ فيه أحد. أمّا الذين يسرون به فهم فقط المنخلصون الذين فداهم الله، فيفرون إلى الأبد، ولا يعرفون الحزن بعد هذا الخلاص. كما يقود الربّ أمناءه إلى بيت الآب، كذلك في عيد الأبرار والقديسين والموتى المؤمنين يقودهم الربّ إلى ملكوته كمكافأة عما تحمّلوه وصبروا عليه. يشير النصّ للمسيحيين إلى مجيء المسيح في آخر الأزمنة.

الخاتمة

كلّ هذا لا يعني إلغاء تاريخيّة النصوص، ولا يجب فهم النصوص في خارج الفترة التاريخيّة المكتوبة، لكنّ الإنجيليين استعملوا هذه النصوص لصياغة شخصيّة يسوع وطريقة فهمهم له؛ فقد تمّت إعادة تفسير أشعيا من قبل كتاب العهد الجديد من أجل تشكيل الهويّة المسيحيّة وسلوكها (أش ١ : ١٠-١٧ و ٥٨) (٢٢). ولأنّ الكتاب المقدّس هو منبع إيماننا المسيحيّ المكتوب، رأت الكنيسة عمل الله الخلاصيّ للشعب العبرانيّ، وتبنّت هذه الحقيقة لشرح الخلاص الذي تمّ من خلال يسوع المسيح.

(22) Roy F. MELUGIN, "Texts to Transform Life: Reading Isaiah as Christians", *Word & World Volume XIX 2* (1999): 113. Melugin calls this "performative or transformational" 111.

المراجع

بولس الفغالي، "أعمال الربّ رحمة: عب ٣: ٩"، في الرسالة إلى العبرانيين، سلسلة القراءة الربّية ٣٢ (٢٠١١) ٢٥.

نجم شهوان، "نشيد شكران: (أش ٣٨: ٩-٢٠)"، مجلة بيبليا، ٢٨ (٢٠٠٥) ٤٣-٤٧.

بولس الفغالي، "ليتورجيا في نهاية المحنة".

ERMAN A.: *The Religion of the Egyptians*.

GOULDER M. D., *Isaiah As Liturgy* (Society for Old Testament Study, 2007).

HANS Wildberger : *A Continental Commentary: Isaiah 13-27*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997.

LECLERC Thomas L., *Introduction to the Prophets: Their Stories, Sayings, and Scrolls*. Mahwah, NJ: Paulist Press. 2007.

LITWAK Kenneth D., "The Use of Quotations from Isaiah 52:13-53:12 in the New Testament", *JETS* 26/4 (December 1983) 390-391.

MELUGIN Roy F., "Texts to Transform Life: Reading Isaiah as Christians", *Word & World* XIX 2 (1999): 113. Melugin calls this "performative or transformational". 111.

O'COLLINS Gerald, *All Things New: The Promise of Advent, Christmas, and the New Year*. Paulist Press: New Jersey, 1998.

SANDERS James, "Isaiah in Luke", *Int* 36 (1982) 144- 155. "Isaiah in Christian Liturgy", 163.

SWEENEY Marvin Alan, *Isaiah 1-39: An Introduction to Prophetic Literature*, 315.

WITVLIET John D., "Isaiah in Christian Liturgy: Recovering Textual Contrasts and Correcting Theological Astigmatism", *CTJ* 39 (2004) 135-156.

WRIGHT N. T., *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1996) *passim*, esp. 651-53.

شمولية الخلاص في سفر أشعيا

الأب أيوب شهوان

أستاذ مادة الكتاب المقدس، جامعة الروح القدس، الكسليك

مقدمة

يتواصل العهد البيبلي ذاته من إبراهيم الذي "به وينسله تتبارك جميع أمم الأرض" (تك ١٢: ٣ب)، إلى يسوع الذي يوسّع أفقه ومداه ليشمل الأمم بأسرها: "إذهبوا وتلمذوا كل الأمم" (مت ٢٨: ١٩). هذا الانفتاح الرائع كان إذاً قبل المسيح يسوع موضوع اهتمام في العهد القديم الذي نادى به ودعا إليه؛ نقرأ على سبيل المثال في مز ٨٦: ٩ ما يلي: "جميع الأمم التي صنعتها تأتي وتسجد أمامك، أيها السيد، وتمجد اسمك"^(١). وهناك أيضاً مز ٨٧: ٥ الشهير الذي يعلن قائلاً: "ولصهيون يُقال: إنساناً فإنساناً وُلدَ بها، إذ العليّ كونها"^(٢).

إنّ هذا التوجّه الشموليّ موجودٌ بقوة في الإنجيل؛ فيسوع قد جاب أرض الوثنيين:

(١) أنظر أيضاً مز ٢٢: ٢٨؛ ٤٥: ١٨؛ ٤٧: ٢، ١٠؛ ٦٦: ٨؛ ٦٧: ٣-٦؛ ٧٢: ١١؛ ٨٧: ٤-٧؛ ٩٧: ٦؛ ١٠٢: ١٦؛ ١١٧: ١؛ ١٤٨: ١١-١٣؛ تث ٣٣: ١٩؛ ١ مل ٨: ٣٤، ٦٠؛ عا ٩: ١٢؛ أش ٢: ٢-٤؛ ١٩: ٢١-٢٥؛ ٤٢: ٤، ٦؛ ٤٥: ١٤-١٧، ٢٠-٢٥؛ ٤٩: ٦؛ ٥٦: ٧؛ ٦٠: ١-١٦؛ ٦٥: ١؛ ٦٦: ١٨-٢٤؛ إر ٣: ١٧؛ ٤: ٢؛ ١٦: ١٦؛ ١٩: ٣١؛ ١٠: ٣١؛ حز ٢٠: ٤١؛ ٢٨: ٢٥؛ ٣٨: ٢٣؛ يو ٤: ٢؛ يون؛ مي ٤: ١-٣؛ صف ٣: ٩؛ زك ٢: ١٥؛ ٨: ٢٢-٢٣؛ ٩: ٦-٧؛ ١٤: ٩؛ ١٦: ٤؛ طو ١٤: ٦؛ حك ١٨: ٤؛ أم ٨: ٣١.

(٢) هناك تفاوت في نقل هذه الآية من العبرية إلى العربية:

וְלְאִיִּיִן | יִאָמַר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִלְדֶּבְרָהּ וְהוּא יְבַרְכֶנָּה בְּלִיִּיִן؛

– الترجمة اليسوعية: "أما صهيون فيقال فيها: كل إنسان وُلدَ فيها، والعلّيّ هو الذي تبتّها؛"
 – ترجمة فان دايك: "ولصهيون يُقال: هذا الإنسان، وهذا الإنسان وُلدَ فيها، وهي العليّ يُبتّها؛"
 – الترجمة المشتركة: "وعن صهيون سيُقال: كل الأمم وُلدوا فيها، لأن العليّ هو الذي كونها".

المدن العشر (مر ٥ : ١-٢٠؛ ٧ : ٣١-٣٧)، وصور وصيدا (مت ١٥ : ٢٨-٢١)، وقيصرية فيليبس (بانياس حيث كانت هناك طقوس إكرام للإله بان - Pan؛ مت ١٦ : ١٣-٢٠)، والسامرة (لو ٩ : ٥١-٥٦؛ يو ٤، وعميل بسبب ذلك كسامري، يو ٨ : ٤٨)، وأجرى هناك شفاءات عديدة لأنه وجد هناك إيماناً عظيماً لم يجده حيث كان يُتَوَقَّع. وللمرأة السامرية قال: "إن الخلاص يأتي من اليهود، ولكن تأتي ساعة، وها هي الآن، حيث العابدون الحقيقيون يعبدون الآب بالروح والحق" (يو ٤ : ٢٢-٢٣). لقد أراد يسوع أن يتمم بالروح حرف الشريعة اليهودية المحفوظة في الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم، لذا قال: "ما جئت لألغي التوراة أو الأنبياء، ما جئت لألغي بل لأتمم" (مت ٥ : ١٧). في الحقيقة، لقد جاء يسوع من أجل الخراف الضالّة من بيت إسرائيل أولاً، ولكنه جاء أيضاً من أجل جميع الناس^(٣)، لكي يكون به الخلاص لبني إسرائيل كما لبني الأرض بأسرها.

إنطلاقاً مما تقدّم نوّد أن نعالج، ولو دون التوسّع المستطيل، موضوع الشمولية في نصوص مختارة من نبوءة أشعيا، التي تشكل حلقةً ثمينةً من التفكير اللاهوتي والروحي والإنساني في هذا السياق، حلقة لها رونقها وعمقها ومدلولاتها من حيث بعدها الشمولي، تتم عن روح إشعائيّ مشبع من روح الله ومن إلهاماته القدّوسة.

١ - الشمولية والخصوصية

"الشمولية" هي اعتقاد بأنّ الله يهبّ الخلاص لجميع سكان الأرض، دون تمييز عرقيّ، بينما تعني "الخصوصية" اعتقاداً بأنّ خلاص الله هو لشعبه الخاص فقط، أي الشعب العبري. في الديانة الإسرائيلية، يهدفُ انتماء هذا الشعب إلى العهد القديم إلى بسط معرفة الله للجميع.

جاء في عا ٩ : ٧ :

"بالنسبة إليّ، أستم كأبناء النوبيين، يا بني إسرائيل، يقول الربّ؟

(٣) رج مت ٢٨ : ١٩؛ مر ١٦ : ١٥؛ لو ٢٤ : ٤٧؛ يو ١ : ٤٤؛ ١٤ : ٣٩-٤٢؛ ١٧ : ٢٠-٢٣؛

ألم أُصعد إسرائيلَ من أرض مصر، والفلسطينيين من كفتور، وآرام من قير؟".
يوضح الله بأمثلة مستلّة من التاريخ كيف أنقذ من العبوديّة أو من السبي أمماً غريبةً واعتنى بها، مبيّنًا بذلك أنّ البشر جميعًا يتمتّعون برعايته؛ فإن كان قد خلّص بني كوش الغرباء من العبوديّة، أفلا يهتمّ بشعبه ليخلّصه؟! هو يُعلن أنّهم له أكثر من الجميع، مذكرًا إيّاهم كيف اهتمّ بهم وأخرجهم من عبوديّة فرعون، وكيف أنقذ الفلسطينيين من كفتور والآراميين من قير.

إذا كان الله يهتمّ بالبشريّة بأسرها، فكيف لا يهتمّ بالبقية الأمانة؟ في عا ٩: ٩ هو يردّ قائلاً:

"لأنّي هأنذا أمر فأغربل بيت إسرائيل بين جميع الأمم،

كما يغربل في الغربال، وحبّة لا تقع على الأرض".

إن كان الكثيرون قد أضحوا قشًا فسيسقطون من الغربال أرضًا أو تذرّيهم الريح كالعصافه، أمّا حبّة الحنطة المكتنزة فإنّه يحفظها في يده لئلاّ يخطفها أحد منه.

إنّ الله، السيّد المطلق، يعتني بشعوب الأرض كلّها؛ تلك هي القناعة الأساسيّة للشموليّة.

صحيح أنّ الله، في الكتاب المقدّس، يهتمّ بأمة وبشعب خاصّين، لكن بهدف أن يتمّ التعريف به بطريقة شموليّة، "فتمتلى الأرض من معرفة مجد الربّ، كما تملأ المياه البحر" (حب ٢: ١٤). ونجد القول ذاته في أش ١١: ٩:

"لا يسيئون ولا يُفسدون في كلّ جبل قدسي،

لأنّ الأرض تمتلئ من معرفة الربّ، كما تغمر المياه البحر".

مع ذلك، لم تَسرّ وُجّهتَا نظرِ الشموليّة والخصوصيّة جنبًا إلى جنب دائمًا. التقاليد الأهمّ المتعلّقة بالخصوصيّة هي تلك التي تتعلّق بسفر الخروج وبصهيون. على النقيض من ذلك، تركز الشموليّة بشكل رئيسيّ على التقاليد الخاصّة بالخلق، التي، بالنسبة إليها، الله، خالق البشرية كلّها، هو سيّد على شعوب الأرض كلّها.

أ – التقاليد المتعلقة بالاختيار

يتم توسيع تقاليد الخروج بنوع خاص في سفري الخروج وتثنية الاشارة، وهي تُستعمل وتُكيّف في أسفار الأنبياء وفي بعض المزامير لهدف واضح؛ فبالنسبة إليها، خَلَصَ إله إسرائيل الشعب العبري من العبودية على يد موسى، بهدف أن يقوده إلى أرض كنعان، الأرض التي وعد الله بها إبراهيم أب الآباء؛ فالذين يعارضون تصميم الله هم بالتالي أعداء إسرائيل، لا بل أعداء الله. مثلاً على ذلك المصريون، الذين، لأنهم عارضوا خروج بني إسرائيل من بلادهم، قاسوا الضربات وهُزموا هزيمة نكراء لدى عبور بني إسرائيل البحر الأحمر؛ لكن مشروع الله كان أوسع من ذلك:

"عندها سيرف المصريون أنني أنا الرب" (١٦:١١؛ ١٤:١٠؛ ١٤:١٤؛ ١٦:٤؛ ١٨:١٠) (٤).

هكذا يشمل الله بعطفه شعوب الأرض بأجمعها. بيد أن التركيز يبقى على الخصوصية، لا سيما عند ذكر بعض الشعوب، ككنعان، وأدوم، وعمون، ومواب، كما أيضاً عند ذكر تدمير آلهتها وثقافتها.

كانت التقاليد المتعلقة بالنجاحات في الحرب تدعم الاعتقاد الذي، بالاستناد إليه، كان إله إسرائيل الإله الوحيد القادر على أن ينتصر على الأمم الغريبة، الأمر الذي يجعله أيضاً منتصراً على آلهتها (٥). في قلب هذه التقاليد التي يتم توسيعها في سفر تثنية الاشارة، كان هناك الإيمان بالله سبق أن بت "عهداً" مع شعبه على يد موسى (٦).

ب – التقاليد المرتبطة بصهيون

يجري عرض تقاليد صهيون في أسفار صموئيل والملوك، كما أيضاً في مزامير ملوكية عداً، حيث نجد أناشيد متنوعة حول صهيون، وفي كتابات بعض الأنبياء، من أشعيا حتى زكريا. إستناداً إلى هذه التقاليد، بعدما وعد الله شعبه بأرض، أعطاه أيضاً مدينة، هي صهيون، أورشليم. يقيم الحضور الإلهي في هيكله المقدس، فيحمي هكذا

(٤) رج أيضاً: ٨: ١٠؛ ٩: ١٤؛ ١٤: ١٠؛ ١٦: ١١؛ ١٧: ١٤؛ ١٨: ١٠.

(5) Cf. G. VERKINDERE, « Isaïe et les Nations », dans J. RIAUD (dir.), *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, LecD, 213, Paris, 2007, p. 103-125.

(6) WEINFELD M., "berith", *TDOT*, vol. II, p. 253ss.

إسرائيل أبداً. الأعداء الذين يهدّدون صهيون هم الأشوريون، والسوريون، والمصريون، والبابليون. الوجه الجديد للعهد لم يعد موسى، بل داود، بالرغم من أن شروط العهد هي محدّدة بشكل أقلّ وضوحاً؛ طبيعة الاتفاق الذي يربط الفريقين هي دائماً بيّنة:

– ٢ صم ٥: ٣:

"وأقبل جميع شيوخ إسرائيل إلى الملك في حبرون، فقطع الملك داود معهم عهداً في حبرون أمام الرب، ومسحوا داود ملكاً على إسرائيل".

– مز ٨٩: ٢٩-٣٧:

^{٢٩}"لأبد أحفظ له رحمتي، وأبقى معه أميناً لعهدي.

^{٣٠}أجعل نسله أبدياً، وعرشه مثل أيام السماء.

^{٣١}إن ترك بنوه شريعتي، ولم يسيروا على أحكامي،

^{٣٢}إن انتهكوا فرائضي، ولم يحفظوا وصاياي،

^{٣٣}أفتقد بالعصا معصيتهم، وبالضربات إثمهم.

^{٣٤}لكنني لا أقطع عنه رحمتي، ولا أخون أمانتي.

^{٣٥}لا أنتهك عهدي، ولا أغيّر ما خرج من شفّتي.

^{٣٦}أقسمتُ مرةً بقداستي ألا أكذب على داود.

^{٣٧}ليدومن نسله للأبد، وعرشه كالشمس أمامي".

ج – تقاليد الخلق

يتمّ توسيع تقاليد الخلق بنوع خاصّ في النصوص التي ترقى إلى المنفى، أو إلى مرحلة ما بعد المنفى، كروايات الخلق في سفر التكوين، وقسم من الأدب الحكمي، كسفر الأمثال أو سفر أيوب، وبعض أناشيد سفر المزامير، التي تسيح الله خالق الكون، وفي أش ٤٠-٥٠. هذه النصوص هي أقلّ عدائيّة تجاه الأمم الأخرى؛ العلاقة بين الله وأعداء إسرائيل هي عادةً غير محدّدة. الموضوع الرئيسيّ هو موضوع سيادة الله المملكيّة على النظام المخلوق بمجمله، أي السماوات والأرض، الأرض والبحر، الحيوانات

والبشرية بكلّيتها. إذا كان الله خالقًا ومَلِكًا، فإنّ المُلْك الإلهي هو شمولي، وعلى كلّ الأمم أن تؤدّي الإكرام لسيّد الكون. تتركز تقاليد الخلق على الله فقط، وليس على العهد^(٧)؛ يُطبّق الإلزام بحفظ الإيمان على إسرائيل وعلى الأمم بأسرها.

د - أش ٤٠-٥٥

القسم الثاني الكبير من سفر أشعيا، أي أش ٤٠-٥٥، الذي يُعتَقَد بأنّه يرقى إلى مرحلة المنفى^(٨)، يربط تقاليد الاختيار (موسى وداود) بلاهوت الخلق، الذي يظهر فيه الله أنّه خالقٌ ومَلِك. يخلق هذا الرباط نوعًا من الشمولية "المشروطة"؛ يستعين الكاتب بتقاليد الاختيار ليصف الأمم والشعوب العدوّة الخائفة أمام إسرائيل (رج أش ٤٥: ١٤؛ ٤٩: ٢٢-٢٣). هو يستعمل أيضًا تقاليد الخلق ليتكلّم على الأمم المدعوّة إلى "الخلاص"^(٩): "توجهوا إليه فتخلصوا، يا جميع أقاصي الأرض..."^(١٠) (أش ٤٥: ٢٢)، لأنّه إله إسرائيل، يهوه، ملك الكون العظيم، يهتمّ بمصير شعوب الأرض كلّها. ليس المقصود هنا شمولية عددية، بل شمولية مشروطة، فيها يتعلّق خلاص الأمم بإيمانها بالله الخالق، يهوه، إله موسى وإله صهيون؛ هو يتعلّق أيضًا بخضوعها لشرائعه ولعبادتها وفقّ تعبير الإيمان الإسرائيلي. يجري توسيع الفكرة ذاتها في أسفار أخرى من البيبليا العبرية، مثلاً في سفر راعوت، كما في سفر زكريّا حيث نقرأ ما يلي:

٢٠ "هكذا قال ربّ القوّات: ستأتي شعوبٌ أيضًا وسُكّانٌ مُدُنٍ كبيرة،

٢١ ويسيرُ سُكّانُ الواحدةٍ إلى الأخرى قائلين:

"لنسيرُ سيرًا لإسترضاء وجهِ الربّ، والتماسِ ربّ القوّات. وأنا أيضًا أسير"

(7) Cf. J. VERMEYLEN, « Le motif de la création dans le Deutéro-Isaïe », dans L. DEROUSSEAU (dir.), *La Création dans l'Orient Ancien*, LecD, 127, Paris, 1987, p. 183-240.

(8) Cf. R.F. MELUGIN, *The Formation of Isaiah 40-55* (BZAW, 141), Berlin-New York, 1976, p. 176-178; voir aussi P. BONNARD, *Le second Isaïe*, Études Bibliques, éd. Gabalda, Paris 1972.

(9) Cf. J. KAHMANN, "Die Heilsukunft in ihrer Beziehung zur Heilsgeschichte nach Is 40-55", *Biblica* 32 (1951) 87.

(١٠) للمفردات العبرية في هذه الآية مدلولاتها وغناها، خاصّة: כָּל-אַפְסֵי-אָרֶץ-וְהַנְּשֻׁבִים - פְּנוֹתֵי.

٢٢ فتأتي شعوب كثيرة وأمم قوية لالتماس رب القووات في اورشليم واسترضاء وجه الرب.

٢٣ هكذا قال رب القووات:

إنه في تلك الأيام سيمسك عشرة أناس من جميع السنة الأمم بذيل ثوب يهودي قائلين:

"إننا نسير معكم، فقد سمعنا أن الله معكم" (زك ٨: ٢٠-٢٣).

ويتكلم أشعيا على حج الأمم إلى اورشليم فيقول:

٢١ ويُعرف الرب نفسه إلى مصر، فتعرف مصر الرب في ذلك اليوم، وتعبده بالذبيحة والتقدمة، وينذرون للرب نذورًا ويوفون بها.

٢٢ يضرب الرب مصر، يضرب ويشفي، فترجع إلى الرب، فيستجيبها ويشفيها.

٢٣ في ذلك اليوم، يكون طريق من مصر إلى آشور،

فتأتي آشور إلى مصر ومصر إلى آشور، وتعبد مصر الرب مع آشور.

٢٤ في ذلك اليوم، يكون إسرائيل ثالثًا لمصر وأشور، وبركة في وسط الأرض،

٢٥ فيباركه رب القووات قائلاً: مبارك شعبي مصر، وصنع يدي آشور، وميراثي إسرائيل (أش ١٩: ٢١-٢٥)^(١١).

د - سفر يونان وشمولية الخلاص

يُطلق على سفر يونان لقب "سفر رحمة الله الشاملة"، لأنه يبين أن الخلاص لا ينحصر في الشعب اليهودي، بل يشمل البشر بأسرهم، بما فيهم الخطاة، إذ إنهم يتوبون ويرجعون إلى الله إله الجميع، وخالق الجميع، الذي يريد خلاص الجميع^(١٢) لأنه كلي الرحمة والرفقة.

(11) Cf. J. VERMEYLEN, *Jérusalem centre du monde*, LecD, 217, p. 34-60.

(12) Cf. P. BEAUCHAMP, « Vous êtes, tous, les invités de l'alliance. Is 55,1-3 », *Assemblées du Seigneur*, NS 49, 1971, p. 6-11.

يكشف سفر يونان كيف أنّ محبة الله ورحمته تتجلبان تجاه الأمم الغريبة، عدوة إسرائيل. لا يستطيع النبي، ومعه الشعب الإسرائيلي، أن يقبل أن يعتني الله بها، ولكنه يرى، ورغماً عنه، اهتداء أهل نينوى (أي الأشوريين) وتوبتهم. يبدو أنّ هذا الاهتداء لا يعني بالضرورة حفظ شريعة موسى، لأنّ هذه الأخيرة ليس لها في ذاتها القدرة على الإعتاق من عبادة الأصنام ومن الشرّ. مع هذا، "رأى الله أعمالهم، وأنهم رجعوا عن طريقهم الشرير، فندم الله على الشرّ الذي قال إنه يصنعه بهم، ولم يصنعه" (يون ٣: ١٠). ما يطلبه الله من الشعب الغريب والعدو هو تغيير في الموقف الديني والخُلقي الذي يحول في العمق حياة من يتحولون إليه، وينبذون الشرّ ويكفون عن اقترافه.

٢ - سفر أشعيا رسالة خلاص لكل الشعوب

تعني الشمولية إذاً افتتاح الكتاب المقدس، لا بل خلاص الله، على شعوب الأرض كلّها، وعلى التاريخ كلّه، وحتى منتهى الأزمان^(١٣).

قليلة هي الأسفار المقدسة التي تتضمن توجّهاً شمولياً مثل سفر أشعيا، لكنّ هذا لا يعني أنّ الأسفار الأخرى لا تُعنى بهذا الموضوع، وبالتالي بمصير البشرية بكاملها، إذ لدينا نصوص هامة في هذا المجال في أقوال بعض الأنبياء الآخرين، وفي عددٍ من المزامير.

هناك فصول في سفر أشعيا تتميز بشمولية مضمونها، هي التالية:

- أش ٢: ١-٥: "وتجري إليه جميع الأمم"
- أش ١٩: ١٦-٢٥: "فتعرف مصر الرب في ذلك اليوم، وتعبده"
- أش ٤٥: ٢٢-٢٥: "توجهوا إليّ فتخلصوا يا جميع أقاصي الأرض"
- أش ٥٦: ٣-٨: "بيتي بيت صلاة يدعى لجميع الشعوب"
- أش ٦٦: ١٨-٢٤: "فنادون بمجدي بين الأمم".

هذه النصوص وضعها أنبياء مختلفون، ما بين السنتين ٥٤٠ و ٣٠٠ ق. م.، ويُعتبر

(13) Cf. W. DIETRICH, « Jesaja – ein Heilsprophet ? », *Theologische Rundschau* 64 (1999) 324-337.

هؤلاء تلاميذ أشعيا الكبير وَوَرَّثَهُ الرُّوحَيْنِ، الذي ترقى خدمته النبوية إلى الفترة الممتدة ما بين السنتين ٧٤٠ و ٧٠٠ ق. م؛ لذلك أُدرجت أقوالهم في سفر أشعيا لاعتبارها امتداداً لفكره وتعليقاً عليه.

النص الأول: أش ٢: ١-٥: "وتجري إليه جميع الأمم"

١ الكلام الذي رآه أشعيا بن أموص على يهوذا وأورشليم:

٢ ويكون في آخر الأيام أنّ جبل بيت الربّ يُوطد في رأس الجبال،

ويرتفع فوق التلال، وتجري إليه جميع الأمم،

٣ وتنطلق شعوب كثيرة وتقول:

هلموا نصعد إلى جبل الربّ، إلى بيت إله يعقوب،

وهو يعلمنا طرقه، فنسير في سبله،

لأنّها من صهيون تخرج الشريعة، ومن أورشليم كلمة الربّ.

٤ ويحكم بين الأمم، ويقضي للشعوب الكثيرة،

فيضربون سيوفهم سكاكاً ورماحهم مناجل،

فلا ترفع أمة على أمة سيفاً، ولا يتعلمون الحرب بعد ذلك.

٥ هلموا يا بيت يعقوب لنسير في نور الربّ.

أفقّ جديدٌ يفتح في هذه الصفحة الرائعة في أش ٢: ١-٥. في الوسط يقوم جبل صهيون الذي يجتذب إليه طواف شعوبٍ من أقطار المسكونة كلها. منه ينطلق نورٌ يضيء في الظلمة، لأنّ هناك مقاماً لحضور الله، ولشريعته، ولكلمته. تدعُ الأمم التي تصل إلى صهيون الأسلحة تسقط من أيديها، لتحوّل إلى أدواتٍ مسالمة، أدواتٍ لعمل الإنسان: السيوف تُحوّل إلى سكاكٍ للحراثة، والرماح إلى مناجل (آ ٤). لا يمكن إسرائيل أن يبقى وبكلّ بساطة متفرّجاً على هذا التحوّل الكونيّ الحاصل. ينتهي هذا النشيد، الذي هو مزموّرٌ بكلّ ما للكلمة من معنى على شرف صهيون (رج، مثلاً،

مز ١٢٢)، بالنداء المميّز في الحجّ إلى المدينة المقدّسة وإلى الهيكل: "تعالوا نسير على نور الربّ" (آ ٥). يُستعادُ النشيدُ ويوسّع في أش ٦٠ على يد نبيّ مجهول جُمع في الكتاب ذاته.

يُبرزُ أش ٢: ١-٥ إذاً الأممُ كلّها متّحدةً بالله. نحن أمام قصيدة صغيرة من حيث الحجم، ولكنها رائعة من حيث المضمون. يرى النبيّ أمم الأرض كلّها تصعدُ كمدّاً إلى جبل صهيون، رَفَعَتْهَا حركة ذات أبعادٍ كونيةٍ فوق الكتل الجبلية كلّها، فتتجمّع الأمم من كلّ جهة باتجاه هذه القمّة الأعلى، التي عليها تمّ تشييد بيت إله إسرائيل. هذا البيت هو وجهة حجّ، كمعبدٍ وملاذٍ يمكن مشاهدته من بعيد. تصعد الأمم إلى هناك لتلتقي الله، أمله أن تلقى منه كلمة تعطي توجّهاً وتوجيهاً ونوراً حول مسارها التاريخي.

في الواقع، الكلمة التي تخرُج من فمه تلفظُ الحكم، وتسويّ الصراعات بين الأمم بطريقة عادلة ومتساوية، فلا يعود هناك من حاجة إلى الحروب. يمكن السلام أن يسود، لأنهم "يُضربون سيوفهم سِكِّكاً، ورماحهم مناجل، فلا ترفعُ أمةٌ على أمةٍ سيفاً، ولا يتعلّمون الحرب بعد ذلك" (أش ٢: ٤). لقد أضحت هذه الآية مضرّب مثلٍ وشعاراً منوّراً في حضارتنا المسيحيّة.

هذا الحدث سيحصل عند نهاية التاريخ، ويكون خاتمته. لا يمكن الخلاص الأخير والنهائيّ إلا أن يكون شمولياً. هذه هي رسالة نبوءة أش ٢: ١-٥. ستستفيد من هذا الخلاص الشعوبُ كلّها، لأنّ السلام لا يمكن أن يكون لشعبٍ دون آخر، ولا يمكن استبعاد أيّ شعبٍ منه، وتزكّه يعيش في الحروب والمصائب. من المحتمل أن يكون شعبٌ ما سعيداً بكلّ ما للكلمة من معنى، إذا كانت الشعوبُ الأخرى أيضاً تعيش في السعادة. لذلك يعلنُ النبيّ في رؤياه حقيقةً رئيسيّةً، هي التالية:

إنّ خلاصَ البعض يحملُ في طيّاته خلاصَ الجميع.

لقد اختار الله أمةً خاصّةً من أجل الخلاص الشامل للآخرين كلّهم. إنّ الإنعام الذي منحه الربُّ لشعبٍ واحدٍ أو لشخصٍ واحدٍ، يشمل بالواجب وبالضرورة جميع بني البشر.

النص الثاني: أش ١٩ : ١٦-٢٥: "فَتَعْرِفُ مِصْرَ الرَّبِّ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ، وَتَعْبُدُهُ"

^{١٦} في ذلك اليوم، تكون مصرٌ مثلَ النساءِ،

فترتعشُ وترتعبُ من رَفْعِ يَدِ رَبِّ الْقُوَّاتِ التي يرفعها عليها.

^{١٧} وتكون أرضُ يهوذا لمصرَ رعبًا،

فكلما تُذكرُ أمامها، ترتعبُ من تدبيرِ رَبِّ الْقُوَّاتِ الذي قضاه عليها.

^{١٨} في ذلك اليوم، تكون خمسُ مُدُنٍ في أرضِ مصرَ، تتكلَّمُ بلغةِ كنعانِ،

وتحلفُ بِرَبِّ الْقُوَّاتِ، يُقالُ لإحداها مدينةُ الشَّمْسِ.

^{١٩} في ذلك اليوم، يكونُ مذبحٌ للرَّبِّ في داخلِ أرضِ مصرَ،

ونصبٌ بجانبِ حدودِها للرَّبِّ،

^{٢٠} فيكونُ علامةً وشهادةً لربِّ القوَّاتِ في أرضِ مصرَ،

لأنَّهم يصرخونُ إلى الرَّبِّ أمامَ المضايقينَ، فيُرسلُ لهم مُخَلِّصًا ومُدافعًا فيُنقذُهم.

^{٢١} ويُعرِّفُ الرَّبُّ نَفْسَهُ إلى مصرَ،

فتعرِّفُ مصرُ الرَّبَّ في ذلك اليومَ، وتعبُدُهُ بالذبيحةِ والتقدمةِ،

ويَنذرونُ للرَّبِّ نذورًا ويوفونَ بها.

^{٢٢} يضربُ الرَّبُّ مصرَ، يضربُ ويشفي،

فترجعُ إلى الرَّبِّ، فيستجيبُها ويشفيها.

^{٢٣} في ذلك اليومَ، يكونُ طريقٌ من مصرَ إلى أشورَ، فتأتي أشورُ إلى مصرَ ومصرُ إلى

أشورَ،

وتعبُدُ مصرُ الرَّبَّ مع أشورَ.

^{٢٤} في ذلك اليومَ، يكونُ إسرائيلُ ثالثًا لمصرَ وأشورَ، وبركةٌ في وَسَطِ الأَرْضِ،

^{٢٥} فيبَارِكُهُ رَبُّ الْقُوَّاتِ قَائِلًا:

مُبَارِكٌ شَعْبِي مِصْرُ وَصُنْعُ يَدِي أَشورَ وَمِيراثِي إِسْرَائِيلَ.

تخضع مصرُ للحكم الإلهيِّ القاسي الذي يجعل من سكانها شبيهين بنساء مذعورات،

لكن فجأة يحصل تحوُّلٌ يُعَبِّرُ عنه في مقطعٍ ثريٍّ ذي انفتاحٍ شموليٍّ. نحن أمام نصِّ

متأخر، جاء حوالى القرنين بعد أشعيا، موقع عبارة "في ذاك اليوم"، التي تتكرر ست مرات في ١٩ : ١٦ - ٢٥. الأفق هو بالتالي الأفق المستقبلي للخلاص التام والنهائي؛ الموضوع هو موضوع الاهتداء إلى الرب الوحيد، الأمر الذي أضحي ممكناً لشعوب الأرض كلها، بدءاً بمصر بالتحديد.

في الرويا الثانية هذه (أش ١٩ : ١٦ - ٢٥)، ذات الطابع الشمولي، يرى النبي في مصر، مستقبلاً، مدناً "كنعانية" خمسا، يسكنها إسرائيليون. هكذا يمكن تاريخ الخلاص أن يُستأنف. من جديد تعيش بعض الفِرَقِ العبرية منفية في مصر، لكن هذه المرة، الطاغية المصري، الذي نزلت عليه ضربات الرب، كما في زمن الخروج، بدلاً من أن يقسي قلبه، يردد إلى إله إسرائيل. لن يخشى من بعد الإسرائيليين، ولن يُغصهم، ولن يطردهم من أرضه. لذلك لن يعود ضرورياً أن يبحث هؤلاء عن مكان ليعبدوا فيه الرب، ولن يعود يتوجب عليه أن يعطيهم أرضاً يعيشون عليها بحرّية. بإمكانهم أن يقوا في مصر، كما لو في بيتهم. هناك سيكون مذبح يقدم عليه العبريون والمصريون معاً الذبائح للإله ذاته. ستصبح مصرُ بالتحديد أرضاً مقدسة. الحجارة التي تشير إلى الحدود ستحمل الكتابة التالية: "هذه البلاد تخصّ الرب".

نتيجة غير متوقّعة من ارتداد مصر إلى إله إسرائيل، هي بعد ذلك ارتداد القوّة العظمى الأخرى في الشرق القديم، عنيتُ أمباطورية ما بين النهريين، التي تُدعى هنا "أشور"، غازية مصر المعتادة. باحتلال آشور لمصر، تلتقي إله إسرائيل، الذي يعده المصريون والعبريون. هي أيضاً ستتوجه إلى الله، وستتصالح مع مصر ومع إسرائيل، فيتم هكذا تدشين السلام الشامل، لأن الله يضمّ منذ الآن شعوباً ثلاثة مختارة: إسرائيل، ومصر، وأشور.

هذه اللوحة الشمولية العظمى للمستقبل الأخير تبين كيف أنّ اختيار شعب هو نقطة الانطلاق والبدار من أجل تحقيق الخلاص الشامل. يشاهد النبي أو يتأمل تدخلاً ثانياً وأخيراً للفداء في التاريخ الذي يتخطى الأول، الذي به خلص الله إسرائيل في أصوله: لم يعد شعباً تمزقه يدًا طاغية ما، بل يرى ارتداد الطغاة كلهم، بحيث يكون الفداء أمراً زانداً، وبالتالي غير ضروري.

النص الثالث: أش ٤٥: ٢٢-٢٥: "توجهوا إليّ فتخلصوا يا جميع أقاصي الأرض"

٢٠ اجتمعوا وهلمّوا وتقدّموا جميعاً يا أيّها الناجون من الأمم،
لا علم للذين يحملون تمثالهم الخشبيّ ويصلّون لآله لا يخلص.
٢١ أخبروا وقدموا براهينكم وليتشارروا معاً.

من الذي أسمع بهذه من القديم وأخبر بها من ذلك الزمان؟ أأست أنا الربّ؟
فإنه ليس من ربّ آخر، لا إله غيري إله بارٌّ مخلص، ليس سواي.

٢٢ توجهوا إليّ فتخلصوا يا جميع أقاصي الأرض،
فإنّي أنا الله وليس من إله آخر.

٢٣ بذاتي أقسمت، ومن فمي خرّج البرّ، كلمة لا رجوع عنها،
ستجتولي كلُّ رُكبة ويقسم بي كلُّ لسان.

٢٤ سيقولون فيّ: بالربّ وحده البرّ والقوّة،
وإليه يأتي جميع الذين غضبوا عليه فيخزون.

٢٥ بالربّ تتبرّر وتفتخر كلُّ ذرّيّة إسرائيل.

في ٤٥: ٢٠-٢٥، تنتقل إلى النزاع القضائيّ. يتمّ إظهار "الناجين من الأمم"، أي كلّ الباقين على قيد الحياة بعد الحروب، الذين استطاعوا أن ينجوا من الموت في المحن الكبيرة. لا يذهب الفكر فقط إلى "بقيّة إسرائيل"، كما كان أشعيا يحبّ أن يقول، بل أيضاً إلى الشعوب المختلفة التي عانت من الحروب والهزائم. إلى هؤلاء جميعاً، الذين التجأوا سابقاً إلى الأصنام كي يحصلوا على الخلاص، يوجّه الربّ نداءً لكي "يتحوّلوا" إليه، أي لكي يهتدوا، وهكذا يحصلون على الخلاص، بالأحرى يوضع على لسانهم اعترافٌ إيمانيّ ليعلنوه: "في الربّ وحده يوجد العدل والسلطان" (أش ٤٥: ٢٤). هذه شهادة جديدة على انفتاح شموليّ وكونيّ، ليس نادراً في أشعيا الثاني.

الناس جميعاً بحاجة أن يُخلصوا. هذه هي حالة الوجود البشريّ المهتد والمحاط بالموت الذي لا يوقر أحداً. لكن هذا هو أيضاً الدرب الذي يمكنه أن يقود الناس

جميعاً إلى الله، مهما كانت ديانتهم، لأنه هو المخلص الحقيقي الوحيد الذي يستطيع أن يُعنى بكل واحد وفقاً لحاجاته الخاصة. إن اختبار الخلاص هو طريق يُبلغ إلى الإله الحق والوحيد. لذلك يُطلق النبي أشعيا، في ٤٥: ٢٢-٢٥، نشيداً كونياً يصف فيه تقدّم أشخاص من كل شعب، وديانة، ولغة، للسجود أمام الرب، الذي فيه سيرون عونهم.

لقد اختبر إسرائيل الخلاص منذ بدايات تاريخه الطويل. تأكد هذا الاختبار، جماعياً وفردياً، مرات لا عد لها. ولأن إسرائيل عاش هذا الاختبار، باستطاعته أن يكون مثلاً للبشرية بأسرها التي ستعلمه منه.

النص الرابع: أش ٥٦: ٣-٨: "بيتي بيت صلاة يدعى لجميع الشعوب"

يولد العبري عبرياً، لكن بإمكان الجميع أن يصبحوا أعضاء في الشعب المختار. هاكم الإعلان ذو التوجّه الشمولي الذي أطلقه النبي أشعيا في ٥٦: ٣-٨:

٣ لا يقل ابن الغريب الذي انضم إلى الرب: "إن الرب يفصلني عن شعبه"؛
ولا يقل الخصي: "ها أنا شجرة يابسة"،

٤ فإنه هكذا قال الرب للخصيان:

الذين يحافظون على سبوتي، ويؤثرون ما رضىت به، ويتمسكون بعهدي،

٥ أعطيتهم في بيتي وداخل أسواري نصباً واسماً خيراً من البنين والبنات،

وأعطي كل واحد منهم اسماً أبدياً لا يقرض.

٦ وبنو الغريب المنضمون إلى الرب ليخدموه، ويحبوا اسم الرب، ويكونوا له عبيداً،

كل من حافظ على السبوت ولم ينتهكه وتمسك بعهدي،

٧ أتى بهم إلى جبل قدسي، وأقرحهم في بيت صلاتي،

وتكون محرقاتهم ذبائحهم مرضية على مذبحي،

لأن بيتي بيت صلاة يدعى لجميع الشعوب.

^٨ يقول السيّد الربّ الذي يجمعُ منفيّي إسرائيل:

سأجمعُ آخريّن أيضًا إلى مجموعته.

يجذب الربُّ قلبَ الوثنيين إليه. يتمّ هكذا استقبالُ وقبولُ كلِّ شخصٍ في الجماعةِ الليتورجيةِ التي تُدعى إلى الهيكل الذي فيه تُقدّمُ الذبائحُ وتفيضُ النعمة. في الواقع، لا يكتفي الربُّ بأن يجمع شعبه الذي شتته النفي أكثر من مرّة، بل يفتحُ بيته أيضًا في وجه كلِّ الذين يؤمنون به، إلى آيةِ أمةٍ انتموا.

تقوم الشموليّة هنا على انفتاح الشعب المختار على أيّ شخص يتحوّل إلى إيمانٍ إسرائيلٍ ليعتنقه. هؤلاء الأشخاص يُدعون "المهتدين"، أي أنهم يُضحون عبرانيّين بالاهتداء والارتداد. يُرحّبُ بهم في بيت الربّ، في قلب جماعة إسرائيل الليتورجية. لا تزال كلمات الترحيب الشموليّ هذه تزيّن واجهات المجامع:

"لأنّ بيتي بيت الصلاة يُدعى لكلِّ الشعوب" (أش ٥٦: ٧).

مع الفصل ٥٦ يبدأ القسم الثالث من سفر أشعيا، الذي، استنادًا إلى العديد من البحاثة، هو نتاج مؤلفٍ آخرٍ مجهول الهوية، مختلفٍ عن أشعيا الثاني الذي تعرّفنا إليه في الفصول ٤٠-٥٥، لكنّه مرتبط به عن طريق موضوعات عدّة.

إنّ قلب الصفحة الأولى من نبوءته هو المقطع ٥٦: ٣-٨، حيث، وبطريقة فريدة، يجري رسم أفقٍ شموليٍّ للخلاص.

استنادًا إلى الشريعة (تث ٢٣: ٢-٩)، كان الخصيان والغرباء يُبندون من الهيكل ومن العبادة في أورشليم، لاعتبارهم نجسين وغير أطهار؛ أمّا الآن، وبعد العودة من المنفى البابليّ، كان في الجماعة العبريّة أشخاصٌ مخصّيون لأنهم كانوا قد اختيروا لخدمة البلاط البابليّ أولًا، ثمّ الفارسيّ لاحقًا. علاوةً على ذلك، كانت الزوجات المختلطة قد أدخلت وجوهًا غريبةً في الوسط الإسرائيليّ؛ وكما نعلم، كان عزرا ونحميا حازمين في هذا المجال، وأبعدا الغرباء من الجماعة الإسرائيليّة. على نقيض ذلك كان موقف أشعيا النبيّ الذي طالب بإذعان القلب في العهد وفي الاحتفال العباديّ (السبت) كشرطٍ أساسيٍّ لدخول الهيكل، الذي يُحدّد منذ الآن بأنه "بيت صلاة لكلِّ الشعوب".

"الخصيان والغرباء": إن تأكيدات النبي في ٥٦: ٣-٨ هي تعديل صريح لأوامر تث ٢٣: ١-٩، التي كانت تمنع اشتراك الخصيان والغرباء في العبادة، كما جاء في تث ٢٣: ١-٩:

- ١ لا يَتَزَوَّجَ رَجُلٌ امْرَأَةً أَبِيهِ، وَلَا يَنْزِعُ ذَيْلَ رِداءِ أَبِيهِ.
- ٢ لا يَدْخُلُ مَرَضُوضُ الْخُصِيَّيْنِ وَلَا مَجْبُوبٌ فِي جَمَاعَةِ الرَّبِّ.
- ٣ ولا يَدْخُلُ نَعْلٌ فِي جَمَاعَةِ الرَّبِّ، وَلَوْ فِي الْجِيلِ الْعَاشِرِ، فَلَا يَدْخُلُ مِنْهُ أَحَدٌ فِي جَمَاعَةِ الرَّبِّ.
- ٤ ولا يَدْخُلُ عَمَّوْنِيٌّ وَلَا مُوآبِيٌّ فِي جَمَاعَةِ الرَّبِّ، وَلَوْ فِي الْجِيلِ الْعَاشِرِ، فَلَا يَدْخُلُ أَحَدٌ مِنْهُمْ فِي جَمَاعَةِ الرَّبِّ لِلْأَبَدِ،
- ٥ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَتَلَقَّوْكُمْ بِالْخُبْزِ وَالْمَاءِ فِي الطَّرِيقِ، عِنْدَ خُرُوجِكُمْ مِنْ مِصْرَ، وَلِأَنَّ الْمُوآبِيَّ اسْتَأْجَرَ عَلَيْكَ بِلْعامَ بَنِ بَعُورَ مِنْ فَتُورَ، فِي أَرَامِ النَّهْرَيْنِ، لِيَلْعَنَكَ.
- ٦ فَأَبَى الرَّبُّ الْهَيْكَلُ أَنْ يَسْمَعَ لِبْعامَ، فَحَوَّلَ لَكَ الرَّبُّ الْهَيْكَلَ اللَّعْنَةَ بَرَكَةً، لِأَنَّ الرَّبَّ الْهَيْكَلُ قَدْ أَحْبَبَكَ.

- ٧ لا تَلْتَمِسْ سَلَامَتَهُمْ وَلَا خَيْرَهُمْ طَوْلَ أَيَّامِكَ لِلْأَبَدِ.
- ٨ لا تَكْرَهُ الْأُدُومِيَّ، لِأَنَّهُ أَخُوكَ، وَلَا تَكْرَهُ الْمِصْرِيَّ، لِأَنَّكَ كُنْتَ نَزِيلًا فِي أَرْضِهِ.
- ٩ وَالْجِيلُ الثَّالِثُ مِنَ الْبَيْنِ الَّذِينَ يُوَلِّدُونَ لَهُمْ يَدْخُلُونَ فِي جَمَاعَةِ الرَّبِّ.

تعني العبارة "انضم إلى الرب" (٥٦: ٣) اهتداءً حقيقيًا وصحيحًا إلى الديانة العبرية. الغرباء الذين كانوا ينضمون إلى الديانة العبرية كانوا يُدعون "المرتدين"، وهو مصطلح سيجري استعماله لاحقًا في العهد الجديد. الكلام على هيكَل أورشليم باعتباره "بيت صلاة لكل الشعوب" (٥٦: ٧) سيستعيده يسوع، حسبما جاء في مر ١١: ١٧: "وأخذ يُعلِّمهم فيقول: ألم يُكْتَب: بَيْتِي بَيْتَ صَلَاةٍ يُدْعَى لِجَمِيعِ الْأُمَمِ، وَأَنْتُمْ جَعَلْتُمُوهُ مَغَارَةً لُصُوصَ؟". هناك نظرة أخرى مختلفة تميل بالأحرى إلى الفصل الملحوظ وإلى التمييز بين العبرانيين وبين الغرباء، نجدها في كتابي عزرا ونحميا.

النص الخامس: أش ٦٦: ١٨-٢٤: "فينادون بمجدي بين الأمم"

١٨ أما أنا، فنظرًا إلى أعمالهم وأفكارهم، قد حان أن أحشر جميع الأمم والألسنة، فتأتي وترى مجدي.

١٩ وأجعل بينهم آية وأرسل ناجين منهم إلى الأمم،

إلى ترشيش وفول ولود، التي تشد القسي،

وتوبل ويوان والجزر البعيدة التي لم تسمع بسمعتي ولم تر مجدي،

فينادون بمجدي بين الأمم.

٢٠ ويأتون بجميع إخوتكم من جميع الأمم تقدمًا للرب، على الخيل والمركبات والهوارج والبغال والمحامل،

إلى جبل قدسي أورشليم، قال الرب،

كما يأتي بنو إسرائيل بالتقدمة في إناء طاهر إلى بيت الرب.

٢١ ومنها أيضًا اتخذ كهنةً ولاويين، قال الرب.

٢٢ لأنه كما أن السماوات الجديدة والأرض الجديدة التي أصنعها تدوم أمامي، يقول الرب،

فكذلك تدوم ذريتكم واسمكم.

٢٣ ومن رأس شهر إلى رأس شهر، ومن سبت إلى سبت،

كل بشر يأتي ليسجد أمامي، قال الرب.

٢٤ ويخرجون ويرون جثث الناس الذين عصوني،

لأن دودهم لا يموت ونارهم لا تطفأ ويكونون رذالة لكل بشر.

من الحكم الإلهي يتم العبور إلى الاحتفال بالخلاص، الذي ينطلق الآن على خلفيّة مشهد ذي توجه شمولي.

في الواقع، يدعو الرب إلى صهيون كل الأمم عبر علامة (قد تكون شتات اليهود في العالم كله المعروف آنذاك). ها إن قافلة ضخمة آتية من ترشيش (إسبانيا) تتجه نحو

أورشليم، ومن فوت (مصر)، ولود (آسيا الصغرى)، من مِشك (جنوب البحر الأسود)، من روس ومن توبال (مكانان في منطقة البحر الأسود)، وأخيرًا، من اليونان، حسبما جاء في حز ٢٧: ١٠:

١٠ فَارِسُ وَلوُدٌ وَفوطٌ كانوا في جَيْشِكَ رِجالَ حَرْبِكَ،
وَعَلَّقُوا فِيكَ التُّرْسَ وَالخوذَةَ، هُم أَفادوكِ بَهَاءً،
١٣ ياوانٌ وَتوبَلٌ وَماشِكٌ كانت تُتاجرُ معكِ،
فَتُفَاضُ بِضائِعِكِ بِالعبِيدِ وَأَيَّةِ النحاسِ.

لكن المفاجأة تكمن في أن يهوه سيختار من بين هذه الشعوب أيضًا كهنةً ولاويين، ببادرة أو بإيماءة شمولية ذات مدى غير مألوف. هذه علامة عصرٍ جديد، يُنزَعُ منه الشرُّ، وفيه تحتفل البشرية المتجددة بالربِّ معًا.

ذروة خاتمة سفر أشعيا (٦٦: ١٨-٢٤) تقوم إذاً على جماعةٍ تلتئم في دائرتين متحلقتين حول الربِّ: هو سيكون محاطًا بدايةً بشعب إسرائيل كلاً، العائد من كل منفى كان قد اقتيد إليه؛ ثم تسارع كل الأمم أيضًا باتجاه أورشليم، دون السؤال عن مكان مجيئها. سيفرض حضور الربِّ الظاهر ذاته على الجميع. في الكتاب المقدس، هذا يُسمَّى "المجد"، وهو تجلّي "شخصيته" الإلهية، التي لا يمكن إلا أن تؤدي إلى العبادة والمحبة الشغوفة.

من بين الأمم، تُذكرُ اليونان، ومصر، وترشيش (إسبانيا)، أي أقاصي المسكونة المعروفة في ذلك الزمان، لكن من المفروض أن تكون كلها مدعوةً بالاسم، أو حاضرةً حتى ولو بلا اسم. ستأتي الشعوب كلها في طوافٍ احتفاليٍّ ليتورجيٍّ، والإسرائيليون في الوسط كأمرء وملوك، مُقادونَ باحترام فائق باتجاه الجبل المقدس، وحاملون التقادم لبيت الربِّ. في ما بينهم سيكونون جميعهم كهنةً ولاويين، أي مكلفين بخدمة الربِّ المقدسة. سيتوشحون هكذا بكرامةٍ جديدة، لأنه، إلى حينه، نَعِمَ أعضاء قبيلة لاوي دون سواهم بهذا الامتياز الرفيع. لكن من الممكن أن يكون النبي يقول أكثر من ذلك: يبدو، في الواقع، أنه يوحى بأن الأمم الوثنية ستبلغ هي أيضًا إلى الدرجة المقدسة، درجة كهنة الربِّ إله إسرائيل ولاوييه. لا ينضمون فقط إلى مصاف الشعب المختار، ولكن، بالاشتراك مع إسرائيل، سيرفعون لاحقًا إلى خدمة الله الكهنوتية واللاوية.

٣ - ماذا نستنتج من هذه النصوص الأشعياوية؟

منذ البدء، راح إسرائيل القويّ بإيمانه يهوه يعتقد أنّ ديانته الخاصّة هي ديانةً صالحه، ليس فقط له، بل أيضاً لجميع الناس. في الوقت عينه الذي فيه أصبح يهوه إله القبائل الإسرائيليّة، راح هو يعلنُ ذاته بتعابير شموليّة، كخيرٍ جوهريّ للناس أجمع. وبتعابيرٍ شموليّةٍ أيضاً فهمُ التوقّ المسيحانيّ ذاته الذي ميّز، ومنذ زمن العهد السينائيّ، حياة القبائل الدنيّة. لقد وُلدت الديانة الإسرائيليّة مع ميلٍ إلى المواجهة مع الديانات الأخرى، أي بقناعةٍ بأنّها، بسبب الإيمان والعبادة ليهوه الواحد، هي الوحيدة المختلفة عن الأخرى التي كانت بالفعل تعبد آلهة عدّة. وحدها الديانة العبريّة كان عندها البعدُ الشموليّ، معتبرةً ذاتها الديانة الوحيدة القادرة والمؤهّلة لحمل الخلاص إلى الناس، والوحيدة التي أوجدها الله لهذه الغاية.

لم يخفّف سقوط المَلَكِيّة (سنة ٥٨٦ ق. م.) والمنفى (سنة ٥٨٦-٥٣٩ ق. م.) أبداً من الرؤية الشموليّة المسيحانية-الإسكاتولوجيّة التي كانت سائدة في القرون السابقة. مع هذا، وبالرغم من أنّ إسرائيل تحوّل إلى "بقية"، فقد واصلَ اعتبار ديانته الخاصّة به بتعابير ليست أقلّ شموليّة من تعابير الماضي، لابل أصبحت الشموليّة بالتأكيد أكثر حيويّة.

هناك مقطع شهير من سفر أشعيا يقول: "في آخر الأيام"، قد يأتي الزمن الذي فيه كلُّ الناس، دون أن يلزمهم أحدٌ (ملكٌ أو من هو في مقامه)، بل بإرادة عفويّة خاصّة، بشكل جماهيريّ، مجذوبين بالعقيدة الدنيّة الباهرة، يأتون إلى "جبل يهوه" (صهيون أو اورشليم)؛ وإذا يدخلون الهيكل، يكونون قد قبلوا يهوه كربّ لهم:

"في آخر الأيام، سيرتفعُ جبلُ هيكل الربّ على ذروة الجبال،
ويصبحُ أعلى من التلال. إليه يأتي كلُّ الناس.

تأتي شعوبٌ كثيرة ويقولون:

"تعالوا، لنصعد إلى جبل يهوه، إلى هيكل إله يعقوب،
كي يرشدنا إلى طريقه، ونستطيع أن نسير في طريقه،

لأنّه من صهيون تخرج الشريعة، ومن اورشليم كلمة يهوه" (أش ٢: ٣-٢).

ويكمل المقطع ليؤكد أن يهوه سيكون عندها الحكم ("شَفَط") بين الأمم، وأن هذه، إذ تقبل عقيدة يهوه، لا تعود تشن الحرب الواحدة على الأخرى، بل يحولون السيف، التي لا تعود تفيد شيئاً، إلى سكك، والرماح إلى مناجل:

"وَيَحْكُمُ بَيْنَ الْأُمَمِ، وَيَقْضِي لِلشُّعُوبِ الْكَثِيرَةِ،

فَيَضْرِبُونَ سُيُوفَهُمْ سِكِّكًا، وَرِمَاحَهُمْ مَنَاجِلَ،

فَلَا تَرْفَعُ أُمَّةٌ عَلَى أُمَّةٍ سَيْفًا وَلَا يَتَعَلَّمُونَ الْحَرْبَ بَعْدَ ذَلِكَ" (أش ٢: ٤).

كل هذه النبوءة، مع فروقات بسيطة، نجدها من جديد في نبوءة ميخا:

١ وَيَكُونُ فِي آخِرِ الْأَيَّامِ أَنَّ جَبَلَ بَيْتِ الرَّبِّ يُؤْطَدُ فِي رَأْسِ الْجِبَالِ،

وَيَرْتَفِعُ فَوْقَ النَّالِ، وَتَجْرِي إِلَيْهِ الشُّعُوبُ،

٢ وَيَنْطَلِقُ أُمَّمٌ كَثِيرُونَ وَيَقُولُونَ:

هَلُمُّوا نَصْعَدُ إِلَى جَبَلِ الرَّبِّ وَبَيْتِ إِلِهِ يَعْقُوبَ، وَهُوَ يُعَلِّمُنَا طَرِيقَهُ،

فَنَسِيرُ فِي سُبُلِهِ، لِأَنَّهَا مِنْ صِهْيُونَ تَخْرُجُ الشَّرِيعَةُ، وَمِنْ أورشليمَ كَلِمَةُ الرَّبِّ.

٣ وَيَحْكُمُ بَيْنَ الشُّعُوبِ الْكَثِيرِينَ، وَيَقْضِي لِلْأُمَّمِ الْأَقْوِيَاءِ، حَتَّى فِي الْبَعِيدِ،

فَيَضْرِبُونَ سُيُوفَهُمْ سِكِّكًا، وَرِمَاحَهُمْ مَنَاجِلَ،

فَلَا تَرْفَعُ أُمَّةٌ عَلَى أُمَّةٍ سَيْفًا، لَا يَتَعَلَّمُونَ الْحَرْبَ مِنْ بَعْدِ.

٤ وَيَقِيمُ كُلُّ وَاحِدٍ تَحْتَ كَرَمَتِهِ وَتَحْتَ تِينَتِهِ، وَلَا أَحَدٌ يَقْلِقُهُ، لِأَنَّ فَمَ رَبِّ الْقُوَّاتِ

قَدْ تَكَلَّمَ" (مي ٤: ١-٤).

إنّ النزعة الشمولية لهذا المقطع تدخل جيّدًا في منظار أشعيا ورواه (رج أش

١١: ١-٩؛ ٣٢: ١-٥، ١٥-٢٠). يبدو من الصعب أن ننكر نسبة هذا النصّ إلى زمن

المنفى، عندما ظهرت مقاطع مشابهة (رج أش ١٦: ١٩-٢٥)، وعندما ابتدئ بفهم

أفضل بأنّ الإيمان والعبادة فقط كانا الخيرَ الشموليّ لإسرائيل، لأنّهما بطريقة مباشرة

أكثر، هما دينيتان. في الواقع، في هذه الرؤية لصهيون، بصفتها مركزًا دينيًا وحسب،

يبرزُ المقطعُ كلَّ إيحائه العقائديّ.

إستنادًا إلى هذه الرؤية، لا شيء ممّا هو خارجي هو ضروري، لأنّ الشعوب ستُسارِعُ بأعدادٍ كبيرة، وكأنّها في مسيرة حجّ، نحو هيكل الربّ يهوه. هذه الشعوب بالذات تسير نحو الهيكل، لأنّها متلهّفة إلى أن تعرف الحقيقة الدينيّة، أي "التوراة"، التي من خلالها تتجلّى الإرادة الإلهيّة، التي هي في نظرهم "دَبْرُ" (٦٢٦)، أي "كلمة" منه. هو الله بالذات، بإظهاره ذاته، يجذب الجميع إليه. لن تعود الاحتلالات العسكريّة ولا الحروب هي التي تعطي إسرائيل الهيبة والمكانة الرفيعة بين الشعوب، بل فقط "هيكله"، بما يرمزُ إليه من إيمانٍ بالله وعبادةٍ له، الذي يشكّل قوّة الجذب الشاملة، والذي يُظهره كينبوع شاملٍ للخلاص.

شهادات أخرى عن الإيمان عينه تركها لنا أنبياء عدّة، راحوا، بدءًا من أشعيا الثاني، يَعدون بولادةٍ جديدةٍ لإسرائيل؛ فاستنادًا إلى أشعيا الثاني (أش ٤٠-٥٥)، إسرائيل الذي تنقّى بآلام السبي والنفي، فتجدّد روحياً، قد أصبح أهلاً لأن يقوم برسالته الخلاصيّة تجاه الشعوب أجمعين، وأضحى بالتالي بالنسبة إليهم "خادماً" أو "عبداً" ("عبدٌ") للربّ (أش ٤١: ٨؛ ٤٢: ٤٩؛ ٤٤: ٤٤؛ ٤٤: ٤٤)، وبالتالي أيضاً شعباً على علاقةٍ محبّةٍ وثقةٍ بالله، وشاهداً لمذهلاته التي حقّقها لهم في الماضي (أش ٤٣: ١٠) (١٤)، وبالأخصّ آيةً وتجلياً لمعرفة الله معرفةً حقيقيّةً لجميع الشعوب.

وبمعزلٍ عن أناشيد عبد يهوه (١٥)، إنّ تفكيراً من هذا النوع هو صريحٌ في النبوءة التي تتكلّم على اهتداء الأمم (أش ٤٥: ١٤-١٩). مع مرور الزمن، ستعرفُ كلُّ الشعوبِ ضلالَ فكرها الدينيّ الذي لا يؤدّي إلاّ إلى عبادة الأوثان، وستعترف، عندما تتوجّه إلى إسرائيل حاملة الهدايا والتقدم، بأنّ الإله الحقيقيّ الوحيد ليس سوى إله إيمان إسرائيل وعقيدته:

(١٤) أش ٤٣: ١٠: "أنتم شهودي، يقول الربّ، وعبدي الذي اخترته، لكي تعلموا وتؤمنوا بي وتفهموا أنّي أنا هو، لم يكن إله قبلي ولا يكون بعدي؛ ٤: ٤: ٤: ٤: "فإنبتون كما بين العشب كالصفاصفا على مجاري المياه؛ ٥٥: ٤: "هأنذا جعلته للشعوب شاهداً، للشعوب قائداً وأمرًا".

(١٥) أش ٤٢: ١-٧؛ ٤٩: ١-٩؛ ٥٠: ٤-١١؛ ٥٢: ١٣-٥٣: ١٢.

"غنى مصر وبضاعة أثيوبيا/الحبشة، وأهل سبأ ذوي القامات العالية، يجوزون إليك، ويكونون لك؛

يتبعونك صفوفاً، يحنون أمامك، ويقولون لك مستغيثين وضارعين:

"فقط فيك هو الله، لا آلهة غيره؛ لا يوجد آلهة أخرى" (أش ٤٥ : ١٤).

لن تخلص الشعوب إذا لم تُعبر في الخلاص الذي به خلص الله إسرائيل ويواصل هذا التخليص (٤٥ : ١٥ ي). في ما خص أناسيد عبد يهوه الأربعة، هو العالم بكليته من يرى بشكل متواصل كحقل عمله. واجب العبد هو، في الواقع، إعلان البر والعدل للأمم (أش ٤٢ : ١)، وأن يكون نور خلاص يمتد حتى أقاصي الأرض (أش ٤٩ : ٦)، وأن يتألم ويموت لأجل الجميع، حتى من أجل الوثنيين (٤٩ : ٧؛ ٥١ : ٤-٦؛ ٥٣ : ١١ ي). هكذا، إذا، يعبر أشعيا الثاني عن القناعة بأن السيطرة السياسية، المرتبطة بالمؤسسة الملكية، لم يُعد متوجّباً عليها أن تعتبر ذاتها واسطة ضرورية لتكوين شعب الله الجديد والشمولي. رسالة إسرائيل الكبرى هي أن تعرف، مباشرة أو عبر تبشير العبد، مختلف الشعوب إلى إيمانه الخاص.

أيضاً استناداً إلى أحد أنبياء العودة من المنفى، أصبحت مدينة أورشليم الجديدة مدينة البهاء الكوني الشامل (أش ٦٠)، التي أشع الرب فيها "مجدّه" (٦٠ : ١) (١٦). بالإضافة إلى يهود الشتات، سارع إلى المجيء إليها شعوب وملوك من كل حدب وصوب، في قوافل كبيرة وعديدة، إلى بهاء نورها (أش ٦٠ : ٣، ٩)، والجميع أعلنها "مدينة يهوه" (أش ٦٠ : ١٤).

كانت تلك القناعة ذاتها التي، في الوقت عينه، عبر عنها نبي آخر من مرحلة ما بعد المنفى، مرحلة العودة من السبي، هو زكريا، الذي اعتبر أن مدينة أورشليم قد أصبحت عاصمة دينية للكون بأسره، عاصمة شعب يهوه، الشعب المشتت في العالم، فقال:

(16) Cf. H.C. SPYKERBOER H.C., *Isaiah 55:1-5: The Climax of Deutero-Isaiah. An Invitation to Come to the New Jerusalem*, in *Le Livre d'Isaïe*, BETL 81 (1989), p. 357-359; Richard J. MOW, *When the Kings Come Marching In: Isaiah and the New Jerusalem*, (Eerdmans, USA, Revised Edition 2002).

"سرِّي وافرحي، يا ابنة صهيون، لأنني آتِي وأسكن في وسطك، يقول يهوه.
 أممٌ عديدةٌ تنضمُّ إلى يهوه في ذلك اليوم،
 وتصبحُ شعبَ الله، وهو يسكن في وسطك" (زك ٢: ١٤ ي).
 في زك ٨: ٢٠-٢٢، نقرأ موقفاً مماثلاً، ولو بشيء من نزعة قومية:
 "يقول الربُّ الصباوت: شعوبٌ ومدنٌ كثيرةٌ ستجتمع، ويقولون الواحد للآخر:
 هيا بنا نسأل الربَّ، ونجدُ الربَّ الصباوت! أنا أيضاً أذهب إلى هناك.
 هكذا، شعوبٌ كثيرةٌ وأممٌ مقتدرةٌ ستأتي إلى أورشليم لاستشارة الربِّ الإله،
 والتضرُّع إلى الربِّ".

إنَّ إقبالَ الشعوبِ إلى أورشليم، الذي يجري الكلام عليه في أش ٢: ٢-٤، و ٤٥: ٤٤-١٧، هو تعبيرٌ عن انضمامها إلى الإيمانِ العبريِّ.

إنَّ الاهتداء إلى الربِّ، أي بذات الفعل الاقتناع بأنَّ الأصنامَ ليست بشيء، وبأنَّ
 إسرائيل هو التعبيرُ الحيُّ عن عمل الله الخلاصيِّ، قد شكَّك العنصرَ الأساسيَّ للخلاص،
 لا بل "روح" الشموليةِ الخلاصيةِ. إستناداً إلى النبوءة الأخيرة من سفر أشعيا، الأممُ كلُّها
 ستتهتدي في المستقبل، والملفُ هو أنَّها هي بالذات ستفتادُ إسرائيلَ إلى أورشليم مع
 كلِّ التكريم المناسب (أش ٦٦: ١٨ ب-٢٢). إلى جانب نزعةٍ شموليةٍ واسعةٍ في هذه
 النبوءة، هناك أيضاً ميلٌ قويٌّ باتجاهِ نزعةٍ قوميةٍ ترى في إسرائيلَ شعباً ينبغي أن يتمتَّع
 بإكرام خاصٍّ. مع هذا، ولا مقطعَ آخرَ من المقاطع التي، في الأدب البيبليِّ، تعلن عن
 حصولِ الخلاصِ الشاملِ، يربطُ حدثاً كهذا بتعظيمٍ كبيرٍ لشعبِ إسرائيل^(١٧).

خاتمة

ليست شموليةُ سفرِ أشعيا، كما أيضاً الشموليةُ البيبليَّةُ عامَّةٌ، عقيدةٌ مصاغةٌ بواسطةِ
 مفاهيم عامَّةٍ، بل هي ناتجة عن رؤى نبويةٍ، يتمُّ التعبيرُ عنها بلغةٍ مجازيةٍ وشعريةٍ. إنَّها
 رسالةٌ رجاء، وعدٌ إسكاتولوجيِّ، توفِّرُ للرجال وللنساء في الزمن الحاضر الغامض

(١٧) رج طو ١٤: ٦؛ يوء ٣: ٥؛ سي ٣٦: ٤ ي؛ إلخ.

والمقلق توجَّهًا سليماً وحياتياً^(١٨).

إذا كان الخلاص يجري في أورشليم، فإنه سيمتدّ إلى العالم كله (أش ١٤ : ٢٤ - ٢٧). في هذا الاتجاه تسير النبوءات المتعلقة بالأمم. إنَّ تلة صهيون هي بمثابة النقيض لبرج بابل (أش ٢ : ١٢)، وصورة صهيون، وهي تلة وسط الجبال التي تحيط بها، تفرض ذاتها: هيكل أورشليم هو مركز العالم: إنه نقطة انطلاق شمولية أشعيا، التي تركز على شخص المسيح، والتي لا تقتصر على الأمم، بل تمتدّ إلى الخليقة كلها (أش ١١ : ١ - ٩). وهكذا يُضحي لاهوت التاريخ ممسكاً، على حدّ سواء، بوحداية الاختيار، من جهة، وبشمولية مفاعيله، من جهة أخرى.

يتكلّم لوقا في بداية إنجيله على شمولية الخلاص، مستلاً ذلك من قول أشعيا النبي، "وكل ذي جسد (πασσα σαρκῆ) يرى خلاص الله" (لو ٣ : ٦؛ رج أش ٤٠ : ٣ - ٥)، مؤكِّداً بعبارة "كلّ ذي جسد" أنّ الخلاص هو لكلّ إنسان. هذا ما يؤكده القديس بولس أيضاً في روما، عندما كتب في ختام سفر أعمال الرسل: "إنّ خلاص الله هذا قد أرسل إلى الوثنيين وهم سيستمعون إليه" (أع ٢٨ : ٢٨)، وهذا إثبات يؤكّد أنّ نبوءة أشعيا الوارد ذكرها في لو ٣ : ٦ قد تحققت بالفعل، من خلال تنفيذ أمر الربّ بحمل البشارة من أورشليم مروراً بالسامرة وبيت كورنيليوس وحتى أقاصي الأرض، بما في ذلك روما، عاصمة الإمبراطورية الوثنية^(١٩). هذا ما يوضحه القديس بولس في الفصول الأحد عشر الأولى من رسالته إلى أهل روما عندما يتحدّث عن شمولية الخلاص، وعن رحمة الله لأناس كثيرين من جميع أمم الأرض.

وبروح أشعيا تتكلّم الرسائل الرعوية البولسية أيضاً على شمولية الخلاص، المنبثقة من كون "الله يريد خلاص الجميع"، كما يتبيّن من تعاليم العهد القديم التي تحققت بيسوع المسيح ربّنا، ومن ثمّ في البشارة المسيحية المنفتحة على الجميع، والتي تشهد لمحبة الله لجميع خلقه.

(18) Cf. Daniel MARGUERAT et Éric JUNOD, *Qui a fondé le christianisme? Ce que disent les témoins des premiers siècles*, Labor et Fides - Bayard, 2010, « Fondation de l'universalisme », p. 29.

(١٩) رج يوسف فخري، "المعمودية والإفخارستيا في أعمال الرسل"، في: أعمال الرسل عنصرة كلّ العصور، سلسلة دراسات بيبليّة ١٩٨٧، ص ٨٤ - ٩٤.

نحن نعلم أنّ نهاية الأزمنة ستكون العمل الإلهي الذي كان تواصل عبّر تاريخ خلاص الخليقة، كما نعلم أيضًا أنّ الربّ سيستعيد خليقته من البدء، لينجز عند ذاك الخلاص النهائي والشموليّ لصالح خلايقه كلّها بالمسيح يسوع^(٢٠).

المراجع

- الكتاب المقدّس – العهد القديم، دار المشرق، بيروت ١٩٨٩.
- معجم اللاهوت الكتابي، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦.
- الخوري نعمة الله، "راحاب تنضمّ إلى شعب الله"، بيليا ١ (١٩٩٩) ٢١-٢٢.
- فخري يوسف، "المعمودية والإفخارستيا في أعمال الرسل"، في: أعمال الرسل عنصرة كلّ العصور، سلسلة دراسات بيبليّة ١٩٨٧، ص ٨٤-٩٤.
- BEAUCHAMP P., « Vous êtes, tous, les invités de l'alliance. Is 55,1-3 », *Assemblées du Seigneur*, NS 49, 1971, p. 6-11.
- BONNARD P., *Le second Isaïe*, Études Bibliques, éd. Gabalda, Paris 1972.
- BRIGHT J., *Covenant and Promise. The Future in the Preaching of the Pre-exilic Prophets*, Londres, 1977, p. 94-110.
- CUVILLIER É., « Particularisme et universalisme chez Matthieu: quelques hypothèses à l'épreuve du texte », *Biblica* 78 (1997), 481-502.
- DIETRICH W., « Jesaja – ein Heilsprophet ? », *Theologische Rundschau* 64 (1999) 324-337.
- KAHMANN J., "Die Heilsukunft in ihrer Beziehung zur Heilsgeschichte nach Is 40-55", *Biblica* 32 (1951) 65-89.
- LEENE H., "Universalism or Nationalism: Isaiah XLV 9-13 and its Context", *Bijdragen* 35 (1974) 309-334.

(20) Cf. Daniel MARGUERAT, « L'universalité, fruit de Pâques », dans: *Un admirable christianisme*. Relire les Actes des Apôtres, éd. du Moulin, Suisse 2010, p. 39-40.

MARGUERAT Daniel et JUNOD Éric, *Qui a fondé le christianisme?*
Ce que disent les témoins des premiers siècles, Labor et Fides -
Bayard, 2010.

_____, *Un admirable christianisme*. Relire les Actes des Apôtres, éd.
du Moulin, Suisse 2010.

MELUGIN R.F., *The Formation of Isaiah 40–55* (BZAW, 141), Berlin-
New York, 1976, p. 176-178.

MOUW Richard J., *When the Kings Come Marching In: Isaiah and
the New Jerusalem*, (Eerdmans, USA, Revised Edition 2002).

SPYKERBOER H.C., « Isaiah 55:1-5: The Climax of Deutero-Isaiah.
An Invitation to Come to the New Jerusalem », in J. VERMEYLEN
Le Livre d'Isaïe, BETL 81 (1989), p. 357-359.

VERKINDERE G., « Isaïe et les Nations », dans J. RIAUD (dir.),
L'étranger dans la Bible et ses lectures (LecD, 213), Paris, 2007,
p. 103-125.

VERMEYLEN J., « Le motif de la création dans le Deutéro-Isaïe », dans
L. DEROUSSEAU (dir.), *La Création dans l'Orient Ancien* (LecD,
127), Paris, 1987, p. 183-240.

_____, « YHWH en litige avec son peuple. Une lecture d'Is 1,2-20 »,
dans E. BONS (dir.), *Le Jugement dans l'un et l'autre Testament*
I. FS R. KUNTZMANN (LecD, 197), Paris, 2004, p. 165-189.

_____, *Jérusalem centre du monde* (LecD, 217), p. 34-60.

WEINFELD M., "berîth", *TDOT*, vol II p. 253ss.

-٤-

سفر أشعيا في العهد الجديد ولدى الآباء

التناصّ والأنماط الأدبية

سفر أشعيا في لوقا-أعمال

د. دانيال عيوش

دكتور في العلوم البيبلية - جامعة بلنند

مقدمة

إنّ السرد الروائيّ شكل من الأشكال الجوهرية للنطق البشريّ. يجسّد البشر إلى حدّ بعيد القصص التي يروونها والذكريات التي تترتّب وتندوّن على شكل قصص وروايات. كلّ هويّة، العائليّة والمجتمعيّة والوطنيّة منها، كلّها تأخذ شكلها شيئاً فشيئاً على أساس قصص يقبلها أفرادها ويعدّلونها مع مرور الزمان. عندما يختبر المرء تغيّرات جذريّة في حياته يلتجئ إلى إخبار قصّته، إلى التعبير عن معتقداته بواسطة السرد والإخبار. لذلك تعود الشعوب إلى تحليل قصصها وإلى تعديلها عندما يفرض الزمن عليها واقعاً جديداً. يقول الناقد نيكولاس لاش:

"الشعوب هم القصص التي يُخبرونها، ويقومون بتمثيلها، ويحتفلون بها؛ القصص التي فيها يمكنون. نحن نتعلّم هذه القصص ونميّز صحتّها وحقيقتها عندما نشارك في السياقات الثقافيّة التي تقبلها وتجسّد في عاداتها الاجتماعيّة وفي مؤسّساتها. وبإمكاننا أيضاً أن نتخلّص من هذه القصص نفسها عندما نكتشف عدم حقيقتها وصحتّها، فقط إذا تعلّمنا قصّة جديدة تُجسّد عادات جديدة ومدرسة جديدة" (LASH, 196).

تخدم هذه الأفكار لرسم الخلفيّة التي على أساسها ذكر لوقا نصوص العهد القديم بأشكال مختلفة في كتابيه لوقا/أعمال. سرد العهد القديم الروائيّ عنصر تأسيسيّ لما يُخبره لوقا في عمله، وبدونه تفقد نصوصه من المعنى. يعتمد لوقا على الأقسام الثلاثة للـ"تنخ" (أي "توراة"، و"أنبياء"، و"كتب") من أجل إحياء الذكرى ودعم المبادئ، ومن أجل تقديم المقارنة والاستشهادات والبراهين والحجج المقنعة للقصص التي يخبرها عن أعمال الناصريّ وهويّته وعن أعمال تلاميذه وشهادتهم. وبين أبرز الأسفار القديمة

التي يعتمد عليها لوقا نجد السفر الذي ندرسه في هذا الكتاب: سفر أشعيا النبي.

يلاحظ كلّ قارئٍ منتهيٍ للعمل اللوقاويّ مدى تأثير أشعيا على الإنجيليّ الثالث، وذلك لأنّ أعمال يسوع العلنيّة تبدأ باستشهاد من أشعيا (الإصحاح ٣)، ونهاية أعمال الرسل تُتوّج باستشهاد آخر من النبيّ نفسه (الإصحاح ٢٨). ولكن ليس ذلك فحسب؛ فهناك مواضع أخرى عديدة يحضر الإنجيل الخامس فيها بقوّة نبوءاته ووعوده المسيحانيّة.

تتنوّع الدراسات الحديثة حول العلاقة الأدبيّة بين لوقا وأشعيا. يجدر هنا ذكر مقالة كويت (KOET) بعنوان "أشعيا في لوقا-أعمال"، ولائحة المراجع فيها التي تذكر أبرز الأعمال المكتوبة حول الموضوع. يحدّد كويت إطار بحثه ضمن منهج النقد التاريخيّ، ويحلّل الاستشهادات الحرفيّة من أشعيا في لوقا على التوالي. هناك أيضًا مقالتان للعالم البيبليّ كرواتو. تحلّل المقالة الأولى التأثير اللاهوتيّ لأشعيا على تطويبات لوقا وعلى العظة في السهل (CROATTO 1997). أما المقالة الثانية، فتعرض تطوير لوقا لمثل الكرامة في أش ٥ : ١-٧ (CROATTO 2002) وتطرح منهج تفسير لوقا للسفر النبويّ.

تبدأ هذه المقالة بتعريف وجيز للتناصّ حسب النقد الأدبيّ الحديث، وبناءً على نظريّة جيرار جينيت (Gerard GENET). ثمّ تحلّل وتيرة ومدى حضور النصّ الأشعياويّ في لوقا/أعمال على أساس المعطيات الإحصائيّة. في القسم الثاني تقدّم المقالة تفسيرًا لبعض النصوص المؤثرة من لاهوت أشعيا، حتّى نصل إلى تخطيط أبعاد تأثير اللاهوت الأشعياويّ في النصوص اللوقاويّة. تعتمد هذه المقالة على منهجية حديثة للوصول إلى نتائج أفضل بناءً على براهين شتّى.

٢. بعض الآراء في منهجيّة تحليل التناصّ

نحاول في هذا العنوان تحديد ماهيّة التناصّ وخصائصه. مقدّمة مارجيريا وكورتيس في كتابهما حول التناصّ باب أساسيّ للدخول إلى الموضوع (MARGUERAT-CURTIS 8-10). ثمّة فرق أساسيّ بين التفسير النقديّ التاريخيّ ونظريّات التناصّ التي تمنح للنصّ حرّيّة كاملة، وتنطلق لتفسير النصّ على أساس مرحلته الأخيرة. لا يركز دارسو التناصّ على تاريخ تكوين النصّ، بل على الرسالة التي

يحتويها. كما يقول أومبير تو إيكو: نظريات التناصّ الحديثة تسمح لنا أن نتقل من قصد المؤلف إلى قصد المؤلف (*from intentio auctoris to intentio operis*)، أي لم نعد نظنّ أنّ هناك مؤلّفًا قادرًا أن يسيطر على كلّ جانب من جوانب عمله الأدبيّ، وأن يتحكّم به. يحمل النصّ بنفسه رسالةً تعكس النظام المعقّد لعملية التواصل والذاكرة الجماعيّة للأديان والشعوب.

يضع جينيت تصنيفَ التناصّ على أساس خمس عناصر يجمعها تحت العنوان العامّ: "علاقة النصوص" (*La transtextualité*؛ رج 7-14 Genet). في ترتيب متصاعد للتجرّد في العلاقة يوّب جينيت التناصّ على الشكل التالي:

علاقة النصوص – <i>La transtextualité</i>		
١	التناصّ (بالاستشهاد والتلميح)	L'intertextualité
٢	التناصّ بالاقْتباس	l'hypertextualité
٣	التناصّ بالتفسير	la métatextualité
٤	التناصّ بذكر العنوان	la paratextualité
٥	التناصّ بالأنماط الأدبيّة	l'architextualité

يعتبر العنصر الأوّل، أي ذلك المبنيّ على الاستشهاد والتلميح كالتناصّ الأصليّ والأصيل، لأنّه يفتح المجال لحضور نصّين مختلفين في إطار واحد. نجد في لو ٣: ٤-٦ وفي أع ٢٨: ٢٦-٢٧ نموذجين لهذا النوع من التناصّ. هناك أيضًا أمثلة عديدة للأنواع الأربعة الأخرى في إنجيل لوقا وسفر أعمال حيث يحضر النصّ الأشعياويّ بواسطة الاقتباس والتفسير وذكر العنوان واستخدام أنماطه الأدبيّة أيضًا^(١).

يضع هذا التصنيف ترتيبًا أوليًا لظاهرة التناصّ. يجدر الذكر أنّه ليس لهذه الأصناف حدود واضحة وقاطعة، ولذلك يجوز أن يتداخل الواحد على الآخر. لا ينكر هذا

(١) رج على التوالي: لو ١: ٢٧ كاقْتباس عن أش ٧: ١٤؛ أع ٧: ٤٤-٥٠ كتفسير لأش ٦٦: ١ ونصوص نبويّة أخرى؛ لو ٣: ٢٢ كذكر لعنوان نشيد العبد المتألّم في أش ٤٢: ١؛ لو ٣: ١-١٨ كنودج لاستخدام النمط الأدبيّ المعتمد عليه في أش ١، وهو التعريف على النبيّ وأعماله.

التصنيف على الإطلاق البعد الإبداعي لهذه الظاهرة الأدبية. كما يقول أنطوان برمان: "تتميّز هذه العلاقات النصّية كلّها بحريّة روابطها التي تتصرّف بالنصّ الأوّل على أساس الإبداع والابتكار (رج 9 MARGUERAT-CURTIS).

٣. معلومات إحصائية

لاحظ قرّاء الكتاب المقدّس ومفسّروه تأثير سفر أشعيا على العهد الجديد، وهو أمر لا يُنكر أنّ نصوص أشعيا ألهمت كتاب العهد الجديد. تحتوي الأناجيل الإزائية على استشهادات مباشرة من النبيّ أشعيا، وتعتمد على صورة العبد المتألّم الأشعياويّ لتعزيز سرد الآلام لاهوتياً. حسب وسيلة البحث الإلكترونيّ بايبلورز كس (Bibleworks 9) يُذكر اسم النبيّ ٢٢ مرّة في الأسفار: ٦ مرّات في متى، مرّتان في مرقس، مرتان في لوقا، أربع مرّات في يوحنا، ثلاث مرّات في أعمال، وخمس مرّات في الرسالة إلى أهل روما. ولكنّ الاستشهادات و التلميحات إلى سفر أشعيا تتكرّر مراراً وتكراراً.

أما الموقع "الماء الحيّ" (*Levend Water*) للدراسات البيبليّة على الإنترنت، فيضيف التلميحات على الاستشهادات المباشرة، وتعدّ ٨٥ استشهاداً بأشعيا في العهد الجديد وتلميحات إليه. بحسب الموقع أيضاً هناك ٦١ مقطعاً من أشعيا لها علاقة أدبيّة بالعهد الجديد، إذ أنّ هناك أكثر من كاتب واحد في العهد الجديد يعتمد على النصّ الأشعياويّ نفسه. يجدر الذكر أنّ هناك ٧ أسفار في العهد الجديد فقط لا تذكر أشعيا أبداً^(٢). ولكنّ هذه المعلومات قابلة للنقاش، كما سنرى لاحقاً، لأنّه، بحسب بايبلورز كس، ليس ثمة سفر لا يعتمد على نصوص أشعيا في العهد الجديد.

لنعد إلى الاستشهادات المباشرة. هناك مقطعان يذكّران اسم أشعيا قبل الاستشهاد بنبوءته في إنجيل لوقا. يخدم الأوّل كمقدّمة لأعمال المعمدان في لو ٣: ٤-٦ (مستشهداً بأش ٤٠: ٣-٦)، والثاني كمقدّمة لأعمال يسوع العلنيّة في مجمع الناصرة في لو ٤: ١٨-١٩ (مستشهداً بأش ٦١: ١-٢+ ٥٨: ٦). أضف إلى ذلك، هناك استشهادان مباشران لسفر أشعيا دون ذكر اسم السفر، هما طرد الباعة من الهيكل

(٢) تعود المعلومات الواردة على الموقع "Levend Water" إلى العمل الكلاسيكيّ والمشهور للاهوتيّ

في لو ١٩: ٤٦ (مستشهداً بأش ٥٦: ٧)، والإعلان عن المعركة الأخيرة في العشاء السرّي في لو ٢٢: ٣٧ (مستشهداً بأش ٥٣: ١٢).

يؤكد كويت على أن هناك أربعة استشهادات مباشرة في الإنجيل، وأن اثنين منها واردان أيضاً في متى ومرقس (أش ٤٠: ٣-٥ وأش ٥٦: ٧؛ رج Koet 79). يتميز لوقا في استشهاده بأش ٤٠: ٣-٥ أنه لا يتوقّف حتّى يصل إلى الجملة: "وَيُنْصِرُ كُلَّ بَشَرٍ خَلَّصَ اللَّهُ"، كما نراه في لو ٣: ٦.

أما بخصوص سفر أعمال الرسل، فيتفق كويت وموقع "الماء الحيّ" على وجود خمسة مقاطع تحتوي على استشهادات مباشرة دون أن يحصيّا التلميحات. وبينها فقط المقطع الخامس يذكر اسم أشعيا كخاتمة سفر أعمال التي ترسم لاهوت السفر وتطلّعات الكاتب إلى المستقبل. يتميز هذا الاستشهاد لهذه الدرجة أن الأناجيل القانونية الأخرى تذكره أيضاً في مقاطع مختلفة.

نقدّم في الجدول البياني الآتي أدناه الاستشهادات والتلميحات كما يقترحها كويت وبولينغر (BULLINGER) معاً. من أجل تمييز الاستشهادات عن أنواع التناص الأخرى، وضعنا خلفيّة داكنة عليها:

لو/أع حصرياً	شواهد موازية	المتكلم	الموضوع	في أشعيا	في لو/أع	
✓	أع ١٣: ٤٧		نور للأمم	أش ٤٢: ٦؛ ٤٩: ٦	لو ٢٨-٣٢	١
	مت ٣: ٣؛ مر ١: ٢-٣؛ يو ١: ٢٣	المعمدان	صوت في البريّة	أش ٤٠: ٣-٦	لو ٣: ٤-٦	٢
✓	لو ٧: ٢٢	يسوع	مسحني لأبشّر	أش ٦١: ١-١٢ (+ ٥٨: ٦)	لو ١٨-١٩	٣
✓	لو ٤: ١٨-١٩		مسحني لأبشّر	أش ٦١: ١-١٢	لو ٧: ٢٢	٤
	مت ١٣: ١٤؛ مر ٤: ١٢؛ يو ١٢: ٤٠؛ ٢٨: ٢٦-٢٧		لا يُنْصِرُونَ وَلَا يَفْهَمُونَ	أش ٦: ٩-١٠	لو ٨: ١٠	٥

٦	لو ١٩:٤٦	أش ٥٦:٧	بيت للصلاة	مت ٢١:١٣؛ مر ١٧:١١	
٧	لو ٢٢:٣٧	أش ٥٣:١٢	أحصي بين الأئمة	(مر ١٥:٢٨)	✓
٨	أع ٧:٤٩-٥٠	أش ١-٦٦:١٢	السَّمَاءُ كُرْسِيِّ لِي	مت ٣٤-٣٥	إستفانس
٩	أع ٨:٣٢-٣٣	أش ٧-٨:٥٣	مِثْلَ شَاةٍ سَبَقَ إِلَى الدُّبُحِ	لو ٢٢:٣٧ ≈	✓
١٠	أع ١٣:٣٤	أش ٥٥:٣	مَرَا حِمِ دَاوُدَ الصَّادِقَةَ	---	✓
١١	أع ١٣:٤٧	أش ٤٩:٦	نُورٌ لِلْأُمَمِ	لو ٢٨:٢٢-٣٢	✓
١٢	أع ٢٦:٢٨-٢٧	أش ٦:٩-١١١	لَا يُبْصِرُونَ وَلَا يَفْهَمُونَ	مت ١٣:١٤؛ مر ٤:١٢؛ يو ١٢:١٠؛ لو ١٠:٨	بولس

هناك معلومات إحصائية مميزة أيضاً، إذا استخدمنا محرّك البحث للشواهد في بايبلووركس "X-Refs". إذا اعتمدنا على قاعدته الأساسية للشواهد "BW Master"، يربط المحرّك الشواهد الأشعياوية لأربعة عشر نسخة مشوهة وحديثة للكتاب المقدّس. عندئذٍ يرتفع عدد الشواهد بأضعاف وأضعاف، الأمر الذي يطرح ضرورة دراسة مفصّلة لهذه الظاهرة، ولكن في إطار أوسع ممّا يسمح لنا هذا المقال. ولكن هناك معلومات ممكن ذكرها هنا. نجد في النسخ الأربعة عشر المشوهة ٣٦٥ شاهداً لآية من الآيات الأشعياوية في إنجيل لوقا، و ٣٠٦ شاهداً في أعمال. تُصنّف هذه الشواهد على أساس وتيرة ورودها في النسخ الأربعة عشر. طبعاً، ينتمي العدد الكبير منها إلى الصنف الأقلّ وروداً. على سبيل المثال، تحتوي أناجيل الطفولة على ١١٣ شاهداً (٦١ في الإصحاح الأوّل، و ٥٢ في الإصحاح الثاني من لوقا). أما سفر أعمال، فيحتوي على عدد كثيف من الشواهد خاصّة في العظا. لكم مثالان: في الإصحاح الثاني الذي يحتوي على عظة العنصرة تسجّل ٣٠ شاهداً من أشعيا، والإصحاح ٧ الذي يقدّم عظة إستفانس يحصى ٤٠ شاهداً. هذا ما يحصل أيضاً في نصوص عظات بولس لليهود وللأمم في أنطاكية بيسيدية (الإصحاح ١٣) حيث نجد ٣٦ شاهداً لأشعيا.

من الضروريّ تبويب هذه الشواهد، وتحليل مواضعها، والتأكد من صحتها بمراجعة النصّ الأشعياويّ العبريّ واليونانيّ.

٤. نماذج من النصوص اللوقاوية

لمعالجة هذا القسم من البحث تمّ اختيار نصّين من إنجيل لوقا يحتويان على نوعين من التناصّ مع سفر أشعيا، وهما الاستشهاد واستخدام النمط الأدبيّ. بهذه الطريقة نصل إلى توازن في دراسة العيّنات على أساس الموضوع، والمتكلم، ووجود نصوص موازية لها في أسفار العهد الجديد.

	في لوقا/ع	في أشعيا	الموضوع	المتكلم	النوع	شواهد موازية
١	لو ٢٢: ٣٧	أش ٥٣: ١٢	أحصي بين الأثمة	يسوع	استشهاد	(مر ١٥: ٢٨) أع ٨: ٣٢-٣٣
٢	لو ٣: ١-١٨	أش ١: ١-٣١	خلاصة لتعليم النبيّ	المعمدان	نمط أدبيّ	مت ٣: ١-١٢

٤. ١. "أحصي مع الأثمة" (لو ٢٢: ٣٧؛ أش ٥٣: ١٢)

يقع هذا النصّ في عظة يسوع الوداعيّة في العشاء الفصحّيّ السابق للآلام (لو ٢٢: ١٤-٣٨)، وهي تحتوي على كلمات تأسيس الإفخارستيّا، وعلى وصيّة يسوع لتلاميذه. أمّا الآيات ٣٥-٣٨، فليس لها نصّ موازٍ في الأناجيل الأخرى، والموضوع يدور حول ساعة المعركة الحاسمة التي فيها يجب أخذ الكيس والمزود والسيّف (قارن لو ٩: ٣).

يختم نصّ أش ١٢: ٥٣ النشيد الرابع للعبد المتألّم (أش ٥٢: ١٣-٥٣: ١٢). كان لوقا يعرف تمامًا لاهوت هذه الأناشيد، ولذلك يختم المقطع الأخير قبل قصّة الآلام بالآية الأخيرة من هذا النشيد، حيث تصوّر العبد المتألّم كرجل يتحمّل العار والظلم والإهانة والموت. كلّ هذا سيحصل ليسوع أيضًا كتحقق لهذه النبوءة. على عتبة الآلام يفترّ يسوع الأحداث على ضوء الأسفار المقدّسة، لأنّها تنور الفهم والإدراك في اللحظات الحاسمة للجماعة. لكنّ التلاميذ ليس لهم المقدرة بعد أن يفهموا رسالة أشعيا وعلاقتها بحاضرهم. يأتي قول يسوع على شكل لغز، وهو أسلوب خاصّ

بالمعلّمين الحكماء حتّى لا يفهم إلاّ تلاميذهم المميّزون. في سياق نشيد العبد المتألّم، لا يمكن أن يفهم موضوع السيف الوارد قبل الاستشهاد بأشعيا وبعده (الآيتان ٣٦ و٣٨، μάχαιρα) إلاّ على ضوء رسائل بولس الرسول، وخاصّةً أف ٦: ١٧ التي تؤكّد أنّ السيف هو الكلمة الحقيقيّة، أي كلمة الله. لذلك يتخلّل بين الذكر الأوّل للمصطلح سيف في آ ٣٦، والذكر الثاني له في آ ٣٨ استشهاداً مباشراً من الكلمة الإلهيّة نفسها التي ستأخذ دور السيف في التجارب. على عكس ما كان في زمن الافتقاد في لو ٩: ٣، في الأيام الأخيرة يجب على التلميذ أن يخرج وهو حامل كيساً، مزوداً، والكلمة الإلهيّة. إنّه تعليم حكميّ للغاية، وهو يطبّق عندما ينتهي زمن افتقاد المسيح المنتظر.

في أع ٨: ٢٦-٤٠ يقرأ الخصيّ الحبشيّ هذا النشيد الأشعويّ نفسه في عودته من أورشليم إلى بلاده، وبناءً عليه يبشّره الرسول فيلبس بالمسيح القائم: "فَفَتَحَ فِيلِبُّسُ فَاهُ، وَابْتَدَأَ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ، فَبَشَّرَهُ بِيَسُوعَ" (آ ٣٥). هكذا يشير لوقا إلى أهميّة أش ٥٣ ودوره في شرح آلام المسيح وقيامته للمؤمنين اليهود.

٤. ٢. ملخص لتعليم النبيّ (لو ٣: ١-١٨؛ أش ١: ١-٣١)

في هذا العنوان لا ندرس الاستشهاد بأشعيا في لو ٣: ٤-٦ (المستشهد بأش ٤٠: ٣-٥)، بل تأثير النمط الأدبيّ الذي اعتمد عليه كاتب الإصحاح الأوّل من أشعيا، والذي نعود ونجده في لو ٣: ١-١٨. تتمييز إفتتاحيّة سفر أشعيا عن إفتتاحيات مُعظم الأسفار النبويّة الأخرى بأنّها لا تحتوي، مثلها، على رواية دعوة النبيّ^(٣)، بل تقتصر، بعد مقدّمة قصيرة (أش ١: ١)، على نقل الكلام النبويّ. سبب هذه الظاهرة هو الفترة الزمنيّة الطويلة التي دُوّن فيها هذا السفر، إذ أنّ الإصحاح الأوّل الذي كُتب بعد السبي، أي في فترة متأخرة جدّاً، لا يقصد أن يدوّن تقريراً تاريخياً لأعمال أشعيا النبيّ، بل أن يلخّص المفاهيم الأساسيّة المطروحة في السفر كلّ بالشكل الذي نعرفه اليوم (رج طرزي ١٤٨-١٤٩ و ١٥٤-١٥٥؛ Luc 115). يجد القارئ في أش ١ خلاصّة

(٣) رج مثلاً الإصحاحات التالية: إر ١؛ حز ١؛ هو ١، التي تبتدئ مباشرة برواية دعوة النبيّ. وأمّا دعوة أشعيا النبيّ، فنجدها في ٦: ١-١٣.

تمهيدية للأوجه اللاهوتية المتعددة والخاصة بهذا الكتاب.

نجد في الآية الأولى من سفر أشعيا بداية تشبه بدايات الأسفار النبوية الأخرى، وهي مقدمة تاريخية تربط زمن أقوال النبي وأعماله بزمن أصحاب السلطة المعاصرين له^(٤). ثم يستدعي أشعيا السماء والأرض لكي تكونا شاهدتين تمثلان الكون بكامله (أش ١: ٢)، ويأخذ يعظ بأقوال الرب التي تتكون في الأول من تويخ طويل للشعب (أش ١: ٢ ب ١٥)، يفصح فيه النبي وضع الشعب المحزن والخاطيء (أش ١: ٢ ب ٩)، ويشير إلى ذبائحهم وعبادتهم المرائية والفارغة (أش ١: ١٥-١٠). تلحق التويخ هذا دعوة إلى الاعتناء بالمساكين والمظلومين كمقابل للخطايا والأعمال الرديئة التي يرتكها الشعب (أش ١: ١٦-١٧). إن الدعوة هذه إلى التوبة هي المرافق الطبيعي للكلام المهذد السائد في هذا الإصحاح، لأن الفرصة الوحيدة للخلاص أمام الأيام الأخيرة الآتية هي التعامل مع الفقراء والمظلومين بعدالة، والاعتناء بهم على الدوام (أش ١: ١٠-٢٠). أضف إلى ذلك أن التوبة المقصودة هنا هي مفهوم سائد في معظم النصوص الكتابية يدل على العودة إلى السلوك في الحياة بحسب إرادة الله، وهي تعود إلى الكلمة العبرانية «شوب» المترجمة في اليونانية بـ *μετανοία* أو *ἐπιστροφή*^(٥). وستينى لوقا هذا المفهوم للتوبة في عرضه لخطاب المعمدان وتعليمه كما سنرى في ما بعد.

ويتابع النبي خطابه في آ ١٨-٢٠ بلهجة هجومية في حال استمرار المستمعين في خطيئتهم، وبلهجة الرجاء في حال اتخذوا طريق التوبة. ويتبدى من آ ٢١ قسم جديد في سياق الكلام حيث ينتحب النبي على برّ أورشليم المفقود والفساد السائد بدلاً منه (أش ١: ٢١-٢٣). ولذلك يسمي الله شعبه عدوًا، وينذرهم بالدمار لكي يعود البرّ يحكم في داخل أسوار أورشليم (أش ١: ٢٤-٢٨)، وهذا يعني أن الله سيضع حدًا

(٤) رج المقدمات التاريخية في إر ١: ١-٣؛ حز ١: ١-٣؛ عا ١: ١؛ حج ١: ١؛ زك ١: ١.

(٥) رج أش ١: ٢٧. بينما النصّ العبراني من أش ١: ٢٧ يستعمل الجذر "شوب" للتعبير عن "التوبة"، يترجم النصّ السبعيني هذا المصطلح بكلمة *ἐλεημοσύνη*، أي "الصدقة"، مفسّرًا هكذا مفهوم التوبة كمعاملة الفقير بعدالة.

للأعمال الظالمة، وفي الآن نفسه سيفتدي ويخلص أبراره المساكين. وينتهي الإصحاح الأول من أشعيا بالتشديد على كون الربّ دياناً في مجيئه (أش ١ : ٢٩-٣١). وهذه الفكرة هي من أهمّ العناصر في البشارة الإشعياية.

تشارك أخبار لوقا حول المعمدان، ببعض النقاط الجوهرية، مع افتتاحية سفر أشعيا النبي. ونجد أولاً أنّ لكلا المقطعين وظيفة أدبية واحدة تحتوي على تقديم مجموعة مختارة من الأقوال التي ينسبها التقليد إلى هذا النبي أو ذلك. وليس من مقصد هذه النصوص تدوين تاريخ دقيق لأعمال النبيين، بل التعريف بأشعيا الكتابي وبيوحنا اللوقاويّ أنّهما حاملاً للإعلان الإلهي والمبشّران به.

بعد مقدّمة تاريخية قصيرة تضع ظهور الكلمة الإلهية في حقبة معينة من التاريخ البشريّ، يبدأ الكلام النبويّ بتوبيخ قصده إنهاء الشعب إلى التوبة (لو ٧ : ٣-٩؛ أش ١ : ٢ب-١٥ و ٢١-٢٣) لأنّ تكاثر الخطايا والآثام يُعيد إسرائيل عن الله ويهدّد وجوده على الأرض. وكما يسمّي أشعيا الشعب المتمرد "الشعب الثقيل الإثم" و"نسل فاعلي الشرّ" (أش ١ : ٤)، هكذا يقول المعمدان لمستمعيه: "يا أولاد الأفاعي"، في لو ٣ : ٧، ويفرض كلّ إمكان الهرب من "الغضب الآتي". ويكمل يوحنا الطرح الإشعيايّ معلناً أنّ لا وجود للجماعة دون الحفاظ على الإيمان المستقيم (أش ١ : ٤-٩) الذي يُعرف في أعمال البرّ والحقّ (أش ١ : ٤، ١٦، ٢١، ٢٣).

لذلك تلي التوبيخ مجموعة من الإرشادات السلوكية الاجتماعية بشكل أفعال الأمر والنهي (لو ٣ : ١٠-١٤؛ أش ١٦ : ١-١٧). هكذا، وبعد الدعوة إلى التوبة، يُلحّ كلّ من يوحنا المعمدان وأشعيا على ضرورة إنصاف المظلومين، إذ بهذه الطريقة يُعبّر بالفعل عن تغيير جذريّ، قد يفتح للتائبين أبواب الرحمة والخلاص (أش ١ : ١٩؛ KILIAN 24-25). إنّ مبشّريّ الأحداث الخلاصية يدعوان المستمعين إلى مساعدة القريب في كلّ حاجة ماديّة (لو ٣ : ١٠-١٤)، وخصوصاً إلى تحقيق البرّ والحقّ إزاء كلّ مهمّسٍ ومظلوم (أش ١ : ١٧).

وأما خاتمة العظمتين، فهي تحتوي عند يوحنا ولوقا وعند أشعيا على إعلان الدينونة

الآتية (لو ٣: ١٥-١٧؛ أش ١: ٢٤-٣١)، وتحمل الدينونة في هذا الإعلان معنى مزدوجًا، إذ هي تعني خلاصًا للأبرار وهلاكًا للأشرار. "اليد" تظهر في النصين (لو ٣: ١٧؛ أش ١: ٢٥) كمصطلح تقني، وترمز إلى سيادة الله و مسيحه معًا.

ويبقى أن لو ٣: ٣-٦ لا شيء يعادلها في الإصحاح الأول من أشعيا، لأنها لا تقصد ربط أعمال المعمدان بالتقليد الإشعائيّ بواسطة النمط الأدبيّ فحسب، بل بواسطة إستشهاد من كتاب النبيّ يعطي مدخلًا جوهريًا لفهم بشارة المعمدان. وهذا ما يُدرس على أساس التناصّ بالاستشهاد.

خاتمة

يتميّز سفر أشعيا لأنه جوهريّ و ضروريّ للتبشير بالإيمان المسيحيّ من أجل فهم البنية الإلهيّة قيامة المسيح. علاوة على ذلك يحتوي السفر النبويّ على مواضيع محوريّة للتعليم المسيحيّ، وهي دعوة الخلاص للأمم، آلام المسيا المنتظر والسلوكيات اليوميّة المبنية على العدالة الاجتماعيّة مع القريب المحتاج والمهمّش.

أشرنا في هذه المقالة إلى دور النصّ الأشعويّ بالنسبة إلى الكاتب اللوقاويّ، وحلّلنا طريقة تفسير الإنجيليّ للنبيّ الأهمّ في العهد القديم. أناشيد العبد المتألم، عبد الربّ، هي أفضل وسيلة لإدراك رسالة يسوع الناصريّ وأعماله المتوّجة بالصلب القيامة.

في نهاية الأزمنة، في زمن الكنيسة، والبشارة بالقيامة، يقترح لوقا إعادة قراءة النصوص الأساسية للإعلان الإلهيّ من أجل إثبات صحّتها وحقيقتها، وحتىّ تصل البشارة بشكل مقنع وفعال للبشر أجمعين.

المراجع

- Bible Works. *Bible Works*, Ver. 9, Bible Works for Windows, Hermeneutika Computer Bible Research Software, 2011, Released for Windows Vista/7, DVDs.
- BULLINGER, E.W. Isaiah. Quotations and Allusions in the New Testament. At: *Levend Water*, seen on 22 November 2012, at: <http://levendwater.org/index.cfm>.
- CROATTO, J.S. «El origen isaiano de las bienaventuranzas de Lucas. Estudio exegético de Is 65, 11-16», *Revista Biblica* 59 (1997) 1-16.
- CROATTO, J.S. «La elaboración lucana de la alegoría de la viña de Isaías 5, 1-7», *Revista Biblica* 64 (2002) 193-204.
- GENETTE, G. *Palimpsestes. La littérature au second degré* (Points. Essais 257). Paris : Seuil, 1992.
- KILIAN, R. Jesaja 1-12 (NEB.AT 17). Wuerzburg, 1986.
- LASH, N. *The Beginning and the End of Religion*. Cambridge: C. University Press, 1996.
- LUC, A. *Isaiah 1 as Structural Introduction*, in: *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 101 (1989).
- MARGUERAT D. et A. CURTIS (éd.). *Intertextualités. La Bible en échos*. Genève: Labor et Fides, 2000.

طرزي، بولس نديم، مدخل إلى العهد القديم. الجزء الثاني: التقاليد النبوية (دراسات كتابية ٧)، بيروت: منشورات النور، ١٩٩٨.

"من آمن بما سمع منا؟"

قراءة بولسية لأشعيا في الرسالة إلى الرومانيين

الأخت دوئي شعيا ر.ل.م.

أستاذة مادة الكتاب المقدس - جامعة الروح القدس - الكسليك

مقدمة

كيف قرأ بولس أشعيا؟ يفترض العديد من علماء العهد الجديد أن بولس استخدم العهد القديم ليبرهن فقط عن طروحاته، دون الأخذ بعين الاعتبار الإطار الذي تقع فيه الاستشهادات. هذا يعني أن فكرة الاستشهاد بأيّ كتاب من العهد القديم كوحدة أدبيّة أو لاهوتيّة نادراً ما طُرحت^(١). لكنّ الفحص الدقيق عن الدلائل، يمكنه أن يؤدي إلى خلاصات مختلفة ومهمّة.

يبدو أن لبولس اهتماماً خاصاً بسفر أشعيا؛ ففي الرسائل السبع الأصيلية، يستشهد بولس بأشعيا ٣١ مرّة من أصل ٨٩ استشهاداً من العهد القديم ككلّ. علاوةً على ذلك، في رسالته إلى الرومانيين، يستشهد بولس بأشعيا على نحوٍ بيّن ذاكراً اسمه ٥ مرّات (رو ٩: ٢٧، ٢٩؛ ١٠: ١٦، ٢٠؛ ١٥: ١٢). جديرٌ بالملاحظة أنّه، بينما الـ ٣١ استشهاداً أخذت من سفر أشعيا ككلّ، هناك مجموعة هامّة من الاستشهادات التي أخذت من بعض الأقسام، أبرزها الفصول ٢٨-٢٩ (٦ استشهادات) والفصول ٤٩-٥٥ (١٠ استشهادات). يبدو الدليل مثيراً أكثر إذا أحصينا عدد الاستشهادات غير المباشرة بالإضافة إلى الاستشهادات الجليّة. من الصعب إحصاء عدد الاستشهادات غير المباشرة بشكلٍ دقيق، لكنّ القائمة الموجودة في طبعة العهد الجديد الـ ٢٧ لـ Nestle-Aland تصلح لتكون مؤشراً تقريبياً: من أصل ٥٠ استشهاداً غير مباشر

(١) هناك كتابان يشدّدان على بولس كقارئ لأشعيا:

F. WILK, *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus* (FRLANT 179; Göttingen 1998); J. R. WAGNER, *Heralds of the Good News. Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans* (NovTSup 101; Leiden 2002).

لأشعيا في رسائل بولس السبع الأصيلّة، ٢١ تدلّ إلى أش ٤٩-٥٥. يبدو بولس مشدودًا إلى القسم الثاني من سفر أشعيا: كتاب العزاء.

هذه الإحصاءات التقريبيّة توحى بأنّ بولس خصّ نبوءات أشعيا باهتمام فريد، وأنّه وجد في هذا الكتاب النبويّ أقسامًا مفيدة جدًّا لدفاعه عن الإنجيل. أكثر من أيّ كتاب آخر في العهد القديم، يربط أشعيا بين الوعد بإعادة إحياء إسرائيل والرجاء بأنّ الله سوف يُظهر رحمته للأمم ويوطّد سيادته فوق الأرض كلّها. لذا، يجد بولس في أشعيا، لا سيّما أشعيا الثاني، تصوّرًا مُسبقًا لرسالته المميّزة بين الأمم^(٢). تشير قراءة بولس لأشعيا، بالدرجة الأولى، إلى تكوين الكنيسة، الشعب الإسكاتولوجي، الذي يضمّ الوثنيّ أيضًا. بالفعل، يبدو بولس وكأنّه يجد في أشعيا ليس فقط مسوغًا لرسالته إلى الأمم، بل تنبؤًا مباشرًا لها.

نؤمن بأنّ بولس قرأ وتأمّل مليًا في سفر أشعيا، على مرّ سنين خدمته الرسوليّة، فبلورَ قراءةً مُسنّدة لها تنبع من وحي الله "للسرّ الذي كُشف وقد ظلّ مكتومًا مدى الدهور، فأعلن الآن بكتب الأنبياء وفقًا لأمر الله الأزليّ، وبلّغ إلى جميع الأمم الوثنيّة، لهدايتها إلى طاعة الإيمان" (رو ١٦ : ٢٥-٢٦).

لنبرهن ذلك، علينا أن نستطرد قليلاً للبحث عن مفاتيح القراءة البولسيّة لنصوص العهد القديم، مشيرين إلى بعض النقاط المنهجية المهمّة.

١- قراءة أدبيّة ولاهوتيّة لاقتباسات العهد القديم في رسائل القديس بولس

إذا أردنا أن نفهم ما فعل كتاب العهد الجديد لاهوتيًّا - لا سيّما في تفسيرهم علاقة الإنجيل بعهد الله مع شعبه إسرائيل - لا يمكننا تجنّب تتبّع وفهم اعتمادهم على الكتب المقدّسة. هذا هو حال بولس، العبرانيّ ابن العبرانيّين، الذي فاق كلّ معاصريه في غيرته على تقاليد آباءه. سلّم بولس ما قد تسلّم وهو أنّ المسيح مات وقام، "كما جاء

(٢) رج:

J. R. WAGNER, "The Heralds of Isaiah and the Mission of Paul", in W. H. BELLINGER - W. R. FARMER (eds.), *Jesus and the Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Origins* (Harrisburg, PA 1998), 193-222.

في الكتب"، *κατὰ τὰς γραφάς*: (١ كو ١٥ : ٣)، وطور بإصرار حججه اللاهوتية معتمداً على نبوءات تلك الكتب. تبدأ رسالة القديس بولس إلى أهل روما بالتأكيد على أنّ "إنجيل الله" سبق أن وُعدَ به على ألسنة الأنبياء في الكتب المقدسة (رو ١ : ٢)، وفي غضون نقاشه في هذه الرسالة يقتبس من العهد القديم أكثر من ستين مرّة^(٣). بالرغم من مقاومة بعض علماء العهد الجديد المحيرة للاعتراف بالدور الأساسي للعهد القديم في لاهوت بولس^(٤)، لا بدّ من التأكيد على أنّ بولس كان اللاهوتيّ التأويليّ الذي جسّد عمل الله في الكون بطرقٍ حاسمة من خلال قراءته الكتب المقدسة^(٥).

قد يكون اصطناعياً للغاية الافتراض بأنّ الكتب المقدسة تلعب دوراً مهماً في فكر بولس، في تلك الحالات فقط التي يستشهد بها جلياً بالعهد القديم. لا يمكن أن يرقى الشكّ إلى أنّ الكتب المقدسة تنظّم بشكلٍ محدّد عالم بولس الرمزيّ بطريقةٍ أكثر إقناعاً. وهذا يعني أنّ علينا، لتفسير رسائله أن تطال الإشارات الكتابية الضمنيّة فيها.

قد تكون بعض هذه الاقتباسات تلميحات قد وضعت عمدًا من قبل الرسول، وتفترض مسبقاً اعتراف الجماعة المسيحية بها لفهم دواعي بولس من استخدامها. وقد يكون بعضها الآخر مندفعاً ببساطة من ذاكرة بولس كما يتذكّرها. إذا أخذنا بعين الاعتبار البعد الزمنيّ، فمن الصعب التمييز بين الاقتباسات الحرفيّة المتعمّدة وغير المتعمّدة في رسائل بولس. في الوقت الحاضر سوف نبحث عن ترسيخ اللغة الكتابية في خطابه ونستكشف وقعها البلاغيّ واللاهوتيّ الذي تُنشئه العلاقة بين النصّ الكتابي وإطار رسائل مار بولس.

(٣) رج:

D.-A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69; Tübingen 1986), 88.

(٤) يشرح بعض العلماء اقتباسات بولس على أساس التشابه اليونانيّ-الرومانيّ.

(٥) رج:

R. B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven 1989), 5-14.

تحديد التلميحات والأصداء لنصّ سابق في نصّ لاحق، يشكلّ تحدّيًا كبيرًا، خصوصًا عندما نواجه نصوصًا من العالم القديم. هذا النوع من المهامّ التفسيرية يدعو إلى الاهتمام الوثيق والتمييز من قبل القارئ، أو بتعبير أدقّ، من قبل الجماعة القارئة، لأنّ خطر الذاتية وسوء التفسير كبير جدًا.

بناءً على ذلك، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار معنى الاقتباسات الكتابية في إطار رسائل القديس بولس؛ فإنّ كان تحديد المراجع لا يتنزّه عن الاقتباسات الحرفية، ماهي المعايير التي يمكن تطبيقها لتفسير الاقتباسات غير المباشرة من العهد القديم، وخاصّة من سفر أشعيا في الرسالة إلى الرومانيين؟

٢- المعايير السبعة لأصداء من أشعيا في الرسالة إلى الرومانيين

يجب الأخذ بعين الاعتبار أنّ هذه المعايير ليست بحاسمة، بل يجب أن تُستعمل جنبًا إلى جنب مع بعضها البعض.

١/٢- تيسر الاقتباس

هل كان مصدر أشعيا متاحًا لبولس وجماعة روما؟ كان أشعيا، بلا شكّ، معروفًا على نطاق واسع لدى اليهود أيام بولس الرسول، وبولس يستشهد مرارًا وتكرارًا مستخدمًا صيغًا واضحة مثل: *λέγει γὰρ ἡ γραφή*: "يقول الكتاب" (رو ١٠: ١١)؛ *γράφεται γάρ*: "لأنّه مكتوب" (رو ١٤: ١١)؛ *καθὼς γέγραπται*: "كما هو مكتوب" (رو ٢: ٢٤؛ ٩: ٣٣؛ ١٠: ١٥؛ ١١: ٢٦؛ ١٥: ٢١)؛ وسلسلة من الصيغ التي تذكر أشعيا باسمه: *Ἡσαΐας δὲ κράζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ*: "وأشعيا يصرخ من جهة إسرائيل" (رو ٩: ٢٧)؛ *καθὼς προεΐρηκεν Ἡσαΐας*: "كما سبق أشعيا فقال" (رو ٩: ٢٩)؛ *Ἡσαΐας γὰρ λέγει*: "لأنّ أشعيا يقول" (رو ١٠: ١٦)؛ *Ἡσαΐας δὲ ἀποταλμᾷ καὶ λέγει*: "ثمّ أشعيا يتجاسر ويقول" (رو ١٠: ٢٠)؛ *καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει*: [وأيضًا يقول أشعيا] (رو ١٥: ١٢). استشهد بولس بأشعيا تكرارًا، وربما كانت نقاشاته مثيرة للجدل لدى العلماء، لكنّه يعطي مصدرًا للقارئ أنّ الاقتباسات هي من سفر أشعيا.

٢/٢ - صدى الاقتباس في أذن السامع

كم هو حجم رجوع الصدى؟ بمعنى آخر، كم هو بيّن وصريح؟ العامل الأساسي هو درجة تكرار الكلمات الحرفي ونموذج بناء الجُمْل. مثلاً، في رو ٨: ٣٣-٣٤ لا نجد فقط أسلوب الحكم (أش ٥٠: ٨: τίς ὁ κρινόμενός μοι، رو ٨: ٣٤: τίς ὁ κατακρινῶν) وتبرير الله للمختار (أش ٥٠: ٨: ἐγγίξει ὁ δικαίωσας με، رو ٨: ٣٣: ὁ Θεὸς ὁ δικαίων)، بل أيضاً نموذج بناء الأسئلة البلاغية القصيرة اللاذعة نفسه في كل من النصوص.

يعتمد الصدى أيضاً على التمييز، والبروز أو شيوع النصّ المقتبس من أشعيا. يتأثر حجم الصوت بالتشديد البلاغي على الجملة، موضوع النقاش، في نصّ أشعيا وفي خطاب بولس. لكن هذا أصعب لإيضاحه بإيجاز. وبالاختصار، عندما تتكلم على حجم صوت الصدى، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار ليس فقط درجة توافق الأفعال الدقيقة، إنّما الثقل النسبي للاقتباس أيضاً.

٣/٢ - تكرار الاقتباس

هل كثيراً ما يستعمل مار بولس في مواضع أخرى النصّ الكتابي نفسه أو يلمح إليه؟ يمكننا أن ندعو هذا التكرار بـ"البرهان المضاعف". هذا المعيار هو مهم جداً، ويلعب دوراً حاسماً في بحثنا عن أصداء أشعيا في بولس. يميل المفكرون إلى استخدام النصوص الأكثر أهميّة، والتي تُقرأ باستمرار، لكنّ هذا الاستعمال غير كافٍ، لأنّه لا يمكننا الاعتماد فقط على النصوص المعروفة والمتداولة؛ فعبارات الرسالة إلى الرومانيين تصوّر لنا بولس الذي فكّر ملياً بنصوص أشعيا واستخدمها بهدف إيصال رسالته بشكل يفهمه من وُجّهت إليهم الرسالة. النموذج المثال لهذه الظاهرة في رسائل مار بولس، هو استخدام أش ٤٠-٥٥ في الرسالة إلى الرومانيين^(٦).

تُظهر القائمة أدناه المعطيات التي تتعلق باستشهادات مار بولس المباشرة بأشعيا في الرسالة إلى الرومانيين. يصبح البرهان أكثر تأثيراً إذا أضفنا التلميحات في صلب

(٦) رج: R. B. HAYS, *Echoes of Scripture*, 30

٤/٢ - التماسك الموضوعي

كيف تتلاءم التلميحات في خطّ النقاش الذي يوسّعه بولس؟ هل يتطابق نصّ أشعيا مع الفكرة التي يحاول بولس أن يبرهنها؟ هل من ترابط منطقيّ بين استعمال بولس والنصّ المصدر؟

عندما نجمع المراجع التي يستشهد فيها بولس، في الرسالة إلى الرومانيين، بمقاطع من أشعيا (رج القائمة أدناه)، نرى أنّ بولس لا يلمّح إلى أشعيا كيفما اتفق، بل أنّ أش ٤٠-٥٥ هو أساساً مكوّن لفهم بولس لما يفعل الله في العالم من خلال إعلانه الإنجيل: يجلو الله برّه الإسكاتولوجي، مُنهيًا سبي شعبه، وجالبًا الأمم ليروا ويفهموا (رو ١٥: ٢١ مستشهدًا بأش ٥٢: ١٥). علاوةً على ذلك، كما بين رُوس فاغنر: "يجد بولس في أشعيا تصويرًا مُسبقًا أو إعلانًا مُسبقًا عن إعلانه للإنجيل لليهود ولليونانيين على حدّ سواء، في أيّ مكانٍ لم يُعرف المسيح بعد"^(٧). لنعتبر، مثلاً، في رو ١٥: ٠-١٦، الطريقة التي يستشهد بها بولس بأش ٥٢: ٧ و ٥٣: ١ كتصوير مُسبق لنشاطه الإرساليّ: "كيف يسمعون بلا كارز؟ وكيف يكرزون إن لم يُرسلوا؟ كما هو مكتوب: "ما أجمل أقدام المبشّرين بالسلام المبشّرين بالخيرات" (أش ٥٢: ٧)^(٨). لكن ليس الجميع قد أطاعوا الإنجيل، لأنّ أشعيا يقول: "يا ربّ من آمن بما سمع منا؟" (أش ٥٣: ١)^(٩).

إستشهادات من أشعيا في الرسالة إلى الرومانيين	
أش ١: ٩	رو ٩: ٢٩
أش ٦: ٩-١٠	رو ١١: ٨
أش ٨: ١٤	رو ٩: ٣٢-٣٣
أش ١٠: ٢٢-٢٣	رو ٩: ٢٧-٢٨

(7) J. R. WAGNER, *Herlads of the Good News*, 194.

(٨) كما لاحظ فاغنر، حوّل بولس مُرسل أشعيا [المفرد] إلى [جمع] (τῶν εὐαγγελιζομένων)، دون بيّنة في أيّ نصّ يوناني أو عبري لنصّ أشعيا. هذا يدلّ أن بولس فسّر النصّ ليس كريستولوجيًا إنّما كمر جمع للمبشّرين المسيحيّين (صيغة الجمع) بالإنجيل.

(٩) هنا أيضًا نلاحظ أنّ استشهد بولس الفريد بنصّ من أش ٥٣ تركز ليس على صورة عبد الله المتألّم، ولكن على نشاط الذين بشّروا به - رسالة تلقّاها السامع بشكّ ملحوظ.

أش ١١: ١٠	رو ١٥: ١٢
أش ٢٧: ٩	رو ١١: ٢٧
أش ٢٨: ١٦	رو ٩: ٣٣؛ ١٠: ١١
أش ٢٩: ١٠	رو ١١: ٨
أش ٢٩: ١٦	رو ٩: ٢٠
أش ٤٠: ١٣	رو ١١: ٣٣-٣٤
أش ٤٥: ٢٣	رو ١٤: ١١
أش ٥٢: ٥	رو ٢: ٢٤
أش ٥٢: ٧	رو ١٠: ١٥
أش ٥٢: ١٥	رو ١٥: ٢١
أش ٥٣: ١	رو ١٠: ١٦
أش ٥٩: ٧-٨	رو ٣: ١٥-١٧
أش ٥٩: ٢٠-٢١	رو ١١: ٢٦-٢٧
أش ٦٣: ١	رو ١٠: ١٦
أش ٦٥: ١-٢	رو ١٠: ٢٠-٢١

٥/٢- التاريخ الجدير بالتصديق

هل قصدَ بولس كتابة ما عناه من التلميحات المقترحة؟ وهل فهمها قرّاءه في القرن الأول؟ يتطلّب معيار التاريخ الجدير بالتصديق الدخول في الإطار التاريخي لرسائل بولس، كوسائل للاتصال. كان بولس يهودياً فريسيّاً وعضواً من الجماعة المسيحيّة الأولى؛ ولذلك كان وريثاً لبعض التقاليد التفسيرية بين هاتين الجماعتين. في الوقت نفسه، سعى لشرح معنى الكتب المقدّسة للقراء الوثنيين، بالدرجة الأولى، في الحالة الإسكاتولوجية الجديدة. في هذا الإطار أيّ نوع من التلميحات والاستشهادات يمكنها أن تكون مفهومة؟ كيف قرأ اليهود المعاصرون لبولس نبوءة أشعيا؟ هل تشابه قراءة بولس قراءاتهم؟ كيف استعملت نبوءات أشعيا في تفاسير الأجيال الأولى للمسيحيّة؟ هل يمكننا أن نجد كتاباتٍ بإزائه؟

ليس من الضروريّ أن يكون هذا المعيار مُقيّداً للشرح، لأنّ بولس كان، بلا شكّ، مفكراً مبتكراً استطاع أن يَصوغ التلميحات والاستشهادات بطريقةٍ لم يسبق لها مثيل.

علاوةً على ذلك، العديد من تلميحاته قد حيرت قراءه الوثنيين. إذا أمكننا إيجاد مقارنات لاستشهادات بولس في الكتابات المعاصرة له، لاستطعنا تثبيت ما فسره بولس بشكلٍ أقوى.

يتطلب منا استعمال هذا المعيار بناءً تاريخياً للأفق التفسيري و قدرةً على فهم رسائل مار بولس، كما ومعرفة تاريخ الشعوب التي توجهت إليها هذه الرسائل.

٦/٢ - تاريخ التفسير

إذا كان المعيار السابق يعتمد على قراءات للكتاب المقدس معاصرة لبولس، هذا المعيار يعتمد على تاريخ قراءة رسائل مار بولس. هل هناك قراء آخرون، بحسب التقليد، سمعوا الأصداة نفسها التي نعتقد أننا نسمعها؟ أو هل لتاريخ التفسير أن يبيننا على الأصداة التي قد غفلنا عنها؟

خسر التقليد المسيحي، في القرن الأول، علاقته الحيوية بمنشأ التفسير اليهودي حيث عاش بولس وتحرك؛ لذلك، ركز التقليد المسيحي على النصوص التي تساعد على البرهان الكريستولوجي لعقائده. هذا ما أدى إلى الإخفاق في قراءة أش ٥٣ والتغاضي عن اهتمام بولس بتفسير الرسالة إلى الأمم ومصير إسرائيل في ما يتعلق بالكتب. هذا الميل، بدوره، أدى إلى إغفال المعنى الكنسي العملي لاستشهاد بولس بأشعيا. لذا لا يخلو تاريخ التفسير من الغموض؛ فالقراءة التقليدية تحتاج إلى قراءات جديدة مكتملة لاستعادة [الكهف الذي يردّد صدى المعنى] الذي من خلاله يطنّ صوت بولس^(١٠).

لا نزال في موقف الاستفادة من دراسة متأنية لتاريخ دراسة استخدام بولس لأشعيا. إن حقيقة التقاليد اللاحقة التي بجلت أش ٥٣، على الرغم من عدم وجود الاستشهادات الجليّة للنصّ في رسائل بولس، قد تشير إلى أنّ هناك قمعاً يدعى *metalepsis*^(١١)

(١٠) رج:

J. HOLLANDER, *The Figure of Echo. A Mode of Allusion in Milton and After* (Berkeley, CA 1981), 65-66.

(١١) باختصار، *metalepsis* هي أسلوب أدبي يخلق انسجاماً بين نصين بشكل أنّ النصّ "ب" يجب أن يُفهم على نور التفاعل الواسع مع النصّ السابق "أ"، يشمل على مظاهر من "أ" أبعد من التي

استشهد بها. راجع R. B. HAYS, *Echoes of Scripture*, 18-21

لأش ٥٣ في بولس، عمل فعلاً كمجاز لتسليط الضوء على الموضوع غير المُستشهد به. الرسالة إلى الرومانيين مملّحة باقتباسات عديدة وتلميحات من أش ٤٠-٥٥، بما في ذلك العديد من المقاطع التي يبدو أنّها تردّد صدى "عبد الله المتألّم" في أش ٥٣ (مثلاً: رو ٤: ٢٤-٢٥؛ ١٥: ٥-١٩؛ ١٠: ١٦؛ ١٥: ٢١). لماذا لا يوجّه بولس هذه النبوءة علناً ولا يستخدم صورة "العبد المتألّم" كأساس صريح لتفسيره لإسرائيل أو للكنيسة أو للمسيح؟ يبقى دافع بولس عن هذا التهرّب أو التحفّظ غامضاً بالنسبة إلينا، ولكن يمكن وصفه من خلال نتائج استراتيجيّته البلاغيّة بسهولة. إنّهُ يلمّح إلى أش ٥٣، ولكنّه لم يذكر هذا النموذج النبويّ الذي من شأنه أن يدخل إلى أعلى درجة تفسيره للمسيح وإسرائيل. النتيجة هي مثال بارزٌ لـ *metalepsis*: صمت بولس ينادي القارئ ليُكمل المعنى المجازي^(١٢). ربّما هذا ما فعله بالضبط تاريخ التفسير في الكنيسة.

٧/٢- الرضا

هل القراءة المقترحة تلقي الضوء على الخطاب المحيط بها وتعطي معنى أكبر لنقاش بولس ككلّ؟ هذا المعيار الأخير هو بعيد المنال، ولكنّه مهمّ لمهمّة التفسير النقديّ في الجماعة. يرتبط بمعيار التماسك الموضوعي، ولكنّه يختلف عنه على النحو التالي: في حين أنّ معيار التماسك الموضوعي يطرح ما إذا كان محتوى نصّ واحد يرتبط مادّيّاً بمعنى نقاش بولس في المكان الذي يوجد فيه صدى الاستشهاد، يطرح معيار الرضا، على نطاقٍ أوسع، ما إذا كانت القراءة الناتجة عن نقاش بولس موضّحة ومعزّزة بالوعي للنصوص المقترحة. يدعو هذا المعيار إلى عمل تكامليّ من التمييز حول معنى الرسالة إلى الرومانيين بكاملها، أو على الأقلّ معنى الإطار القريب ضمن الرسالة، في ضوء الروابط الكتابيّة المقترحة. هذه القراءة المقترحة تفي باختبار الرضا عندما نجد أنفسنا قائلين: أجل، هذا ما يعني بولس هنا في المقطع "أ"؛ وعلاوةً على ذلك، إذا كان هذا صحيحاً، عندها يمكننا أن نبدأ بفهم ما يعنيه في المقطع "ب" ولماذا يستعمل هذه الكلمات في هذا المكان؛ مثلاً، إذا كان أش ٤٠-٥٥ يلعب حقاً، في الرسالة إلى الرومانيين، الدور الذي نقترحه هنا، عندها فهمنا لرو ١: ١٦-١٧، الفرضيّة الأساسيّة

للمرسلة، سيتنور بقراءة الطباق مع أش ٥١ : ٤-٥ :

أنصتوا إليّ يا شعبي،

ويا أمّتي أصغي إليّ:

لأنّ شريعة من عندي تخرج،

وحقّي أثبته نوراً للشعوب (ἐθνῶν).

قريبٌ برّي (ἡ δικαιοσύνη μου).

قد برز خلاصي (τὸ σωτήριον)،

وذراعي يقضيان للشعوب

إيّاي ترجو الجزائر (ἔθνη) وتنتظر ذراعي (δύναμις).

أو أيضاً أش ٥٢ : ١٠

قد شمّر (ἀποκαλύψει) الربّ عن ذراع قدسه

أمام عيون كلّ الأمم (ἐθνῶν)،

فترى كلّ أطراف الأرض خلاص (σωτηρίαν)

إلينا.

هنا للقارئ أن يقرّر ما إذا كانت هذه البشري السارة هي الرسالة (εὐαγγέλιον) في

رو ١ : ١٦ ؛ صدىً لأش ٥٢ : ٧ ؛ ἀκοη' في رو ١٠ : ١٦ يقتبس أش ٥٣ : ١) التي

يعتقد بولس أنّه كُلف لإعلانها.

٣- قراءة بولسية لقصة أشعيا: الاستشهادات الجلية

من المفيد أن تبدأ القراءة البولسية الكاملة لأشعيا في الرسالة إلى الرومانيين يبحث

إستقرايّي عن كلّ المراجع في الرسالة التي يستشهد بها بولس بأشعيا جليّاً. هذه القراءة

تطرح الأسئلة عن أهداف بولس من تسليط الضوء على سفر أشعيا، وكيف أنّ هذه

الأهداف ترتبط بطرح الرسالة إلى الرومانيين.

يقراً بولس أشعيا كراو سلفاً لأحداث موت وقيامه يسوع. يمكن اختصار هذه

الأحداث على الشكل التالي:

١. قسى إسرائيل قلبه؛ وفصله إثمه عن الله. هذا التعدي على العهد أدى إلى التجديف على اسم الله بين الأمم. بالرغم من طول أناة الله وأمانته لعهدده، بقي إسرائيل عاصياً:

أش ٥: ٥٢ رو ٢: ٢٤

أش ٧: ٥٩-٨ رو ٣: ١٥-١٧

أش ٦٥: ٢ رو ١٠: ٢١

٢. بالرغم من ذلك، لم يترك الله إسرائيل. أبقى له بقيّة باقية أمينة:

أش ١: ٩ رو ٩: ٢٩

أش ١٠: ٢٢ رو ٩: ٢٧

٣. وعد الله بالخلاص الإسكاتولوجي الذي سيتم في الوقت الحاضر. لكنّه حقّقه بطريقة تدعو إلى الثقة بالمسيح، جاعلاً معظم إسرائيل يعثر. فالذين يؤمنون به لا يخزون:

أش ٨: ١٤ رو ٩: ٣٢-٣٣

أش ٢٨: ١٦ رو ٩: ٣٣؛ ١٠: ١١

٤. هذه هي الرسالة التي على بولس رسول الأمم أن يبشّر بها في الأمم. على نحو معاكس لكلّ التوقّعات، حصل الوثنيّون على البشارة بفرح، فأثمرت الرسالة نحو الأمم:

أش ٧: ٥٢ رو ١٠: ١٥

أش ١١: ١٠ رو ١٥: ١٢

أش ٥٢: ١٥ رو ١٥: ٢١

أش ٦٥: ١ رو ١٠: ٢٠

٥. ولكن ليس الجميع يؤمنون، بأنّ الرسالة هي إهانة لحكمة الإنسان. في الوقت

الحاضر كل من عالم إسرائيل والأمم مملوء بالناس الذين يعتبرون أنفسهم حكماء، على الرغم من أنهم عميان وحمقى. سيجلب الله الحكم عليهم. بطريقة خفية، أخذ حكم الله على إسرائيل العاصي شكل إغلاق العينين وتصلب القلب.

أش ٥٣ : ١ رو ١٠ : ١٦

أش ٢٩ : ١٦ ؛ ٤٥ : ٩ رو ٩ : ٢٠

أش ٢٩ : ١٠ رو ١١ : ٨ (رج أيضًا أش ٩ : ١٠ - ١٠)

أش ٦٥ : ٢ رو ١٠ : ٢١

٦. ومع ذلك، في نهاية المطاف سوف يخلص الله إسرائيل، ويغفر خطاياها، ويبسط سيادته على العالم كله، بحيث تنحني كل ركبة ويسبح الله كل لسان. يشتمل هذا النصر الإلهي الإسكاتولوجي على تغلب الله على سلطان الموت.

أش ٢٧ : ٩ رو ١١ : ٢٧

أش ٢٩ : ٢٠ رو ١١ : ٢٦

أش ٤٥ : ٢٣ رو ١٤ : ١١

٧. رحمة الله ساحقة وغير مفهومة.

أش ٤٠ : ١٣ رو ١١ : ٣

كل هذا قد تنبأ عنه أشعيا. وتجدر الإشارة إلى أنه، بالاستثناء المحتمل "حجر عشرة" (أش ٨ : ١٤ + ٢٨ : ١٦ / رو ٩ : ٣٢-٣٣)، لم يلجأ بولس إلى التصنيف الكريستولوجي في تفسيره لأشعيا. القصة التي يقرأها في درج أشعيا مقيدة عن كذب بخط أشعيا الأصلي لسبي إسرائيل وعودته، يرافقه تجديد الله الإسكاتولوجي الجذري الذي يشمل العالم الوثني كله.

خاتمة

إنّ الأهداف المحدودة لهذه المحاضرة جعلتنا نقتصر على بعض المعايير المنصوص عليها أعلاه لتحديد التلميحات واستشهادات بولس بأشعيا، لإبداء الملاحظات حول تطبيق هذه المعايير لبعض المقاطع الواضحة، ورسم خطّ القصة التي تنطوي عليها استشهادات بولس الجليّة من هذا الكتاب النبويّ. لكي نفي البحث حقّه، علينا أن ننقّب بدقّة خلال الرسالة إلى الرومانيين لدراسة كلّ الاستشهادات والتلميحات الممكنة وتقييمها الواحد تلو الآخر. لكنّ هذا العمل ضخّم جدًّا، أكبر بكثير من حجم هذه المحاضرة. لكننا نقدّم مع ذلك، وفي الختام، عددًا من الملاحظات الوجيزة:

١- قرأ بولس في أشعيا قصّة فداء الله للعالم. تأمل مليًّا بنصّ أش ٤٠-٥٥ ووجد فيه تصويرًا مُسبقًا لرسالته الخاصّة يُعلن عن البشريّة السارّة لجميع الأمم؛

٢- استفاد بولس من استخدامه نصوص أشعيا ليس من الناحية الكريستولوجيّة إنّما من الناحية الإكليريولوجيّة؛ فالرسالة إلى الرومانيين ليست بأطروحة عقائديّة كريستولوجيّة، إنّما جوابًا على الأسئلة التي كانت تُطرح في الجماعة الكنسيّة؛

٣- قراءة هذه الاستشهادات ضمن إطار الرسالة إلى الرومانيين، وكيف تساهم في فهم ما يطرحه بولس من مسائل؛

٤- على قارئ رسائل مار بولس أن يكون [قارئًا ضمنيًّا]، أي أن يكون على اطلاع ليس فقط على الكتاب المقدّس، بل أن يقدر دقّة استشهادات بولس.

أخيرًا، نحن اليوم في القرن الحادي والعشرين، أيّ نوع من القراء يجب أن نكون كي نقرأ رسائل بولس قراءةً صحيحة؟ يؤمن بولس أن رفع الحجاب لدى قراءة الكتب يتمّ فقط في الذين يرجعون إلى الربّ من خالص قلوبهم، ومعنى الكتاب يصبح واضحًا فقط عندما يعمل الروح القدس لتجسيد معنى النصّ بشكلٍ ملموس في الجماعات المسيحيّة. إذا كان هذا من الصواب، فنصوص بولس واستشهاداته لن تكشف عن كنوزها للفضوليين: إنّها سوف تكلم فقط أولئك الذين التزموا أن يعملوا بنشاط للوصول إلى المصالحة التي تجسّد برّ الله كنور للأمم.

المراجع

- HAYS R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven 1989), 5-14.
- HOLLANDER J., *The Figure of Echo. A Mode of Allusion in Milton and After* (Berkely, CA 1981), 65-66.
- KOCH D.-A., *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69; Tübingen 1986), 88.
- WAGNER J. R., "The Heralds of Isaiah and the Mission of Paul", in W. H. BELLINGER – W. R. FARMER (eds.), *Jesus and the Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Origins* (Harrisburg, PA 1998), 193-222.
- _____, *Heralds of the Good News. Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans* (NovTSup 101; Leiden 2002).
- WILK F., *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus* (FRLANT 179; Göttingen 1998).

أوجه أورشليم بين أشعيا ويوحنا بطمس

الأب أنطوان عوكر

دكتور في لاهوت الكتاب المقدس

مقدمة

منذ بداية المسيحية طُرح بشكل واسع موضوع جوهرّي هو ارتباط العهد الجديد بالعهد القديم. جاء هذا الارتباط على مستويات مختلفة: مستوى تميم انتظارات، مستوى استعمال مناهج تفسيرية يهودية، مستوى استشهادات لتأكيد مسيحانية يسوع... في هذا الإطار الموسع يدخل موضوعنا، حاصرًا الارتباط بين نبوءة أشعيا وسفر الرؤيا.

لا يستغرب قارئ مُتنبّه المقاربة بين كتاب أشعيا وسفر الرؤيا. قراءة سريعة لهوامش نشرات الكتاب المقدس العلمية وحواشيها تُظهر بوضوح استعمالات سفر الرؤيا على مختلف مستوياتها^(١) لكتاب أشعيا. يلفت بشكل خاصّ نظر القارئ الاستشهادات المباشرة التي يوردها سفر الرؤيا من الفصول الأخيرة من أشعيا^(٢). قادتنا هذه الملاحظات إلى التعمّق في هذه المقاربات وبخاصّة في الوجه الذي يُعطيه أشعيا لأورشليم وكيفية استعمال يوحنا بطمس لهذا الوجه.

من هذا المنطلق ينقسم بحثنا إلى قسمين كبيرين: قسم أوّل يتفحص الصور (أو الأوجه) التي يُعطيه أشعيا لأورشليم في كتابه عامّة؛ وقسم ثانٍ يتطرّق إلى مساهمة هذه الصور الأشعائية في إبراز برنامج سفر الرؤيا اللاهوتيّ.

(١) يُميّز المفسّرون في استعمال العهد الجديد للعهد القديم بين استشهادات حرفيّة واستشهادات ضمنيّة وتلميحات.

(٢) على سبيل المثال لا الحصر راجع: رؤ ٢١: ٢٣؛ ٢٢: ٥ وأش ٦٠: ١٩؛ رؤ ١٩: ١٣ وأش ٦٣: ١٦؛ رؤ ١٩: ١٥ وأش ٦٣: ٣؛ رؤ ٢١: ١ وأش ٦٥: ١٧؛ رؤ ٢١: ٤ وأش ٦٥: ١٩؛ رؤ ١٦: ١٧ وأش ٦٦: ٦؛ رؤ ١٢: ٥ وأش ٦٦: ٧.

أولاً: أورشليم كما يراها أشعيا

لا يُمكننا أن نحصر دراستنا لمكانة أورشليم في الفصول الأخيرة من كتاب أشعيا (هذه الفصول التي يستعملها سفر الرؤيا في كلامه على أورشليم النازلة من السماء)؛ فصورة أورشليم في أشعيا هي صورة متكاملة في مجمل كتابه. في الواقع، كثرت النظريات حول أقسام كتاب أشعيا وموضوعاته وبنيته. إنَّ نظرية الأقسام الثلاثة للسفر ما زالت سائدة حتَّى اليوم (أش ١-٣٩؛ أش ٤٠-٥٥؛ أش ٥٦-٦٦)^(٣). ولكن، مهما توسَّع انتشارها بين المُفسِّرين، فإنَّها تبقى نظرية. والثابت في كتاب أشعيا هو أنَّه دخل قانون الكتاب المقدَّس ككتاب موحد، تشهد على هذا الأمر مختلف المخطوطات القديمة. أضف إلى ذلك أنَّ مفهوم الإلهام يطاول كاتب النصِّ بشكله النهائي (المُكَّدَّس أو الجامع الأخير). من هنا جاء سعي المُفسِّرين للبحث في إشكالية الكتاب، أي الموضوع الأساسيِّ المُعالج فيه والذي يُشكِّل الخطَّ الرابط له.

لن ندخل في جدليَّة وجود موضوع واحد يربط كتاب أشعيا بكامله. نجد بين المُفسِّرين طروحات عدَّة تمتدَّ بين قبول وحدة الكتاب، وبين جعله أقساماً مختلفة تربطها المدرسة الأشعيائيَّة. نظرة سريعة إلى عناوين فهارس تفاسير سفر أشعيا الكبرى تُظهر مدى تنوُّع الموضوعات وكيفية ربط أقسام الكتاب بعضها ببعض. من جهتنا، لا نرفض نظرية الأقسام الثلاثة في كتاب أشعيا، ولكننا نميل إلى قرأته بشكل سنكروني (متزامن) مُركِّزين بالتالي على ما يُريد المحرِّر الأخير للسفر إيصاله من خلال تنسيق الكتاب بشكله الحاليِّ.

هناك مُفسِّرون يجعلون من "أورشليم" موضوع الكتاب بأكمله^(٤). لن نذهب في

(٣) انطلقت هذه النظرية مع B. DUHM سنة ١٨٩٢، وساد تبنيها على نطاق واسع. تركز هذه النظرية على اعتبارات تاريخية وموضوعات مُعالجة في كلِّ قسم.

(٤) راجع مثلاً: DUMBRELL, J. WILLIAM, "The Purpose of the Book of Isaiah", HOPPE, J. LESLIE, *Isaiah*; Tyndale Bulletin 36 (1985) 111-128 New Colledgeville Bible commentary. Old Testament; v. 13; Minnesota; USA, 2012)، حيث تظهر أورشليم كموضوع كتاب أشعيا: أش ١-١٢: مُستقبل أورشليم؛ أش ١٣-٢٧: أورشليم والأمم؛ أش ٢٨-٣٩: دينونة أورشليم وخلصها؛ أش ٤٠-٥٥: تحرير أورشليم؛ أش ٥٦-٦٦: أورشليم الجديدة.

خيارنا إلى هذا الحدّ، ولكننا نلاحظ، على مستوى بلاغيّ وسردّي، أنّ الفصل الأوّل (والآيات الأولى من الفصل الثاني) يلتقي مع الفصول الأخيرة من الكتاب في مسألة "أورشليم". وهذا ما يجعلنا نتوقّف أساساً على هذين القسمين لتحليلهما واستخلاص أوجه أورشليم في كتاب أشعيا. فهل يُشكّل مطلع الكتاب برنامجاً سوف تُعلن نهايةً الكتاب كيميّة تحقيقه؟

١- أورشليم في مقدّمة كتاب أشعيا (أش ١)

نستعرض تحت هذا العنوان نصوص الفصل الأوّل من أشعيا، مُستخلصين منها أوجه أورشليم.

بعد الآية الأولى، عنوان الكتاب، يأتي نصّ أوّل (١ : ٢-٩) مُحدّد بعمل الربّ (آ ٢ وآ ٩)؛ أمّا بقية النصّ فتعرض عمل إسرائيل ناكر الجميل والخراب الذي يُصيبه نتيجة ابتعاده عن الربّ.

تظهر حركة هذا النصّ الأوّل بشكل جدليّ: آ ٢: يستدعي أشعيا خليفة الربّ الخالق (السموات والأرض) لتكون شاهدة على عمله: الربّ أب ربّي بنين وكبرهم، ولكنهم تمرّدوا عليه. بعد هذا العمل الإيجابيّ (الطرح)، يأتي عمل إسرائيل السلبيّ (الطرح المعاكس) (آ ٣-٨) الذي يُختصر بعبارته واحدة "تركوا الربّ". في هذه الآيات تتوالى النعوت السلبيّة على إسرائيل والنتائج الكارثيّة عليه وعلى أرضه. تأتي الآية الأخيرة (آ ٩) لتُعلن رجاء: الخراب ليس شاملاً مثل سدوم وعمورة لأنّ الربّ أبقى "بقية يسيرة".

يُعالج النصّ الثاني (١ : ١٠-٢٠) موضوع الانفصام الذي يعيشه إسرائيل، وذلك من زاوية الطقوس.

يبدأ النصّ بعبارته تربطه بالنصّ السابق تركز على اسمي المدينتين سدوم وعمورة، اللتين تُشيران إلى أورشليم. يتوجّه هذا القول الإلهيّ إلى مجمل أهل أورشليم، الرؤساء والشعب (آ ١٠). بعد ذلك يُقسم النصّ إلى طرح سلبيّ (آ ١١-١٥)، وإلى طرح عكسيّ إيجابيّ (آ ١٦-١٧)، وإلى استخلاص (آ ١٨-٢٠)، تليها خاتمة (آ ٢٠). يُبرز الطرح العكسيّ الموضوع المُعالج. لا يرفض الربّ الذبائح والحجّ والأعياد

والاحتفالات الطقسية بحدّ ذاتها. يرفضها لأنّ أهل أورشليم لا يقومون بها بكمال أخلاقيّ مع المعوزين.

ينظر النصّ الثالث (١ : ٢١-٢٨) إلى أورشليم انطلاقاً من المحطّات الزمنيّة الثلاث. بعد المقدّمة التعجّبيّة-الاستفهاميّة (آ ٢١ أ)، يتوقّف القسم الأوّل (آ ٢١ ب ج) على ماضي أورشليم، والقسم الثاني (آ ٢١ د-٢٣) على حاضرها؛ أمّا مُستقبلها فيظهر في القسم الثالث (آ ٢٤-٢٦) كعمل الربّ القدير. تأتي الآيات الأخيرة من هذا الفصل (آ ٢٧-٢٨) لتختتم وتلخّص عمل الربّ. قد تُشكّل الآيات الثلاث الأخيرة من هذا الفصل (آ ٢٩-٣١) قولاً مُستقلاً، وقد تكون توسيعاً لمصير الذين تركوا الربّ الوارد ذكرهم في نهاية آ ٢٨. يرى هذا القسم أنّ ماضي أورشليم عدل وبرّ وأمانة، وحاضرها زنى وطمع وقتل، ومُستقبلها تطهير إلهي وإعادة الحكماء إليها ليظهر اسمها واضحاً، "مدينة البرّ"، "البلدة الأمانة".

خلاصة القول، يُظهر الفصل الأوّل من أشعيا، ثلاثة أوجه لأورشليم: وجه رفيع أوّل يركز على عمل الربّ (لا بل على حضوره) الأبويّ، هو الذي ربّى أولاده وكبّرهم وجعلهم مقرّ العدل والبرّ والأمانة؛ ثانيًا، وجه ساقط زان ينبع من ترك الربّ من جهة، وترك العدالة والأخوة الإنسانيّة من جهة أخرى؛ ووجه ثالث مُشرق موعود يمنح أورشليم اسمًا قديمًا-جديدًا، "مدينة السلام"، السلام مع الربّ والسلام مع الإنسان.

تجدد الملاحظة إلى أنّ هناك وجهًا رابعًا، يأتي نتيجة الوجه المنور الثالث، وهو وجه أورشليم كمحبّة للأمم. يظهر هذا الوجه جليًا بعد تكرار عنوان الكتاب (٢ : ١)، في الآيات الأربع اللاحقة (٢ : ٢-٥). نعتقد أنّ هذه الآيات، وإن فصلها عنوان عن مطلع سفر أشعيا، تُشكّل مع الفصل الأوّل مقدّمة الكتاب بمجمله.

٢- أورشليم في نهاية كتاب أشعيا (أش ٥٦-٦٦)

تظهر الحركة الأدبيّة الكبرى في أش ٥٦-٦٦ على الشكل التالي^(٥):

٥٦ : ١-٨ : الحفاظ على السبت؛ الغرباء الآتون إلى الجبل المقدّس (٥٦ : ٧)

(5) P.-E. BONNARD, *Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs, Is 40-66*, p. 318.

٥٦ : ٩ - ٥٧ : ٢١ : انتقادات. وعود للأمناء: لا حداد بعد اليوم؛ تعزية؛ سلام = (٥٧ : ١٨-١٩)؛ العليّ مع المُنْسَحِقِ (٥٧ : ١٥)؛ عبادات أصنام (٥٧ : ٧-٥).

٥٨ : ١ - ٥٩ : ١٥ : انتقادات. إقرار بالخطايا.

٥٩ : ١٥ ب- ٢٠ : غضب (آ ١٨) الله البارّ (آ ١٧)، مُنْتَقِمِ (آ ١٧) ومُفْتَدِيٍّ ومُفْتَدٍ (آ ٢٠)، جالب الخلاص (آ ١٧)؛ ضِدَّ أعداء الداخل (آ ١٦)

٦٠ : أورشليم (يُوصَفُ مجد المدينة بالتعابير نفسها: هناك على الأقلّ ١٣ كلمة مُشْتَرَكَةٌ مع أش ٦٢)

٦١ : رسالة النبيّ وصداها

٦٢ : أورشليم (يُوصَفُ مجد المدينة بالتعابير نفسها: هناك على الأقلّ ١٣ كلمة مُشْتَرَكَةٌ مع أش ٦٠)

٦٣ : ١-٦ : غضب (آ ٣ و ٦) الله البارّ (آ ١)، مُنْتَقِمِ (آ ٤) ومُفْتَدِيٍّ ومُفْتَدٍ (آ ٤)، جالب الخلاص (آ ١)؛ ضِدَّ أعداء الخارج (آ ٥)

٦٣ : ٧ - ٦٤ : ١١ : تضرّعات. إقرار بالخطايا

٦٥ : ١ - ٦٦ : ١٦ : انتقادات. وعود للأمناء: لا حداد بعد اليوم؛ تعزية؛ سلام = (٦٦ : ١٠-١٣)؛ الجالس على العرش في السماء مع المسكين (٦٦ : ١-٢)؛ عبادات أصنام (٦٥ : ١١؛ ٦٦ : ٣ و ١٧).

٦٦ : ١٨-٢٤ : الحفاظ على السبت؛ الأمم الآتون إلى الجبل المقدّس (٦٦ : ٢٠)

نحصر عرضنا في هذا القسم من كتاب أشعيا بالأوجه التي تظهر فيها أورشليم. في الواقع، لن نرى توسيعاً لوجه أورشليم الأوّل، وجه المدينة الأمانة والعادلة. إنّه وجه أساسيّ تعرفه المدينة، فلا حاجة للاستفاضة بشأنه. بالمقابل سوف نرى محطّات عديدة حول الوجه الثاني السلبيّ للمدينة الزانية، والوجه الثالث الإيجابيّ الذي سيبيرز من جرّاء تدخّل الربّ، والذي سينتج عنه وجه أورشليم محبّة الأمم.

في الواقع، تمتدّ أوجه أورشليم في مجمل الفصول ٥٦-٦٦. نتوقّف فقط عند بعض

المحطّات الكبرى حيث تبرز هذه الأوجه بشكل جليّ.

تظهر في الفصلين ٥٧-٥٨ ثلاثة نصوص موضوعة بشكل محوريّ:

٥٧: ٣-١٣: يستعرض وجه أورشليم الثاني؛ أورشليم الخاطئة الزانية في خيانتها
لإلهها

٥٧: ١٤-٢١: يستذكر وجه أورشليم الأوّل، ويعد بتحقيق وجه أورشليم الثالث
٥٨: ١-١٢: يستعرض وجه أورشليم الثاني؛ أورشليم الخاطئة في عدم محبّتها
لل قريب

يُشكّل الفصل ٥٩ فصلاً انتقالياً. يُمكننا أن نبنيه على الشكل التالي:

٥٩: ١-٢: مقدّمة تردّ على ما قيل في الفصل السابق: يد الربّ قادرة على الخلاص،
لكنّ الخطايا حجّبه

٥٩: ٣-١٥ أ: استعراض خطايا أورشليم إن في العلاقة مع الله أو في العلاقة مع
الآخرين

٥٩: ١٥ ب-١٨: يعرض تدخّل الربّ وجزاءه

٥٩: ١٩-٢١: نتيجة تدخّل الربّ: إشعاع مجده للأمم، ومجيء الفادي إلى
أورشليم، وقطع عهد أبديّ معها

سوف تُوسّع الفصول ٦٠-٦٢ هذه النتيجة بشكل محوريّ. يتفق المفسّرون على
التقارب، لا بل التوازي، بين الفصلين ٦٠ و٦٢. فيهما يظهر وجه أورشليم الثالث
المُشعّ من خلال تجلّي مجد الربّ وفداء أورشليم وسير الأمم في نورها وتغيير اسمها.
أمّا الفصل ٦١، الفصل المحور، فيبرز عمل روح الربّ في النبيّ وفي بني أورشليم
الذين سيُدعون كهنة الربّ، وماهيّة العهد الأبديّ الذي به سيُعاهد الربّ أورشليم.

نتوقّف عند الفصل ٦٢ في استعراض أوجه أورشليم لأنّ الفصول التالية، كما رأينا
في بنية بونّار، تستعيد الموضوعات المطروحة في الفصول السابقة، وبخاصّة موضوع
أورشليم. نكتفي هنا بنظرة سريعة إلى ما تقوله الفصول ٦٣-٦٦ عن أوجه أورشليم.

في الوجه الأوّل الأساسيّ الإيجابيّ، تظهر أورشليم كشعب الربّ، وكبنين لا

يَخْدَعُونَ؛ لذلك كان خلاص الربّ يشملهم كلّ الأيام القديمة (٦٣: ٧-٩). تجلّى الربّ لهم كأب، وكان اسمه بهيّا في ما بينهم، وجباراً؛ وكان الهيكل مكان سكناه (٦٣: ١٤-١٦). وكان بيت قدس الشعب فخرهم، لأنّ آباءهم سبّحوا الربّ فيه (٦٤: ١٠).

من جهة أخرى، تُبرز الفصول ٦٣-٦٦، وجه أورشليم الثاني، وجه الشعب المُتمرّد على الربّ والمُغضب روحه القدّوس (٦٣: ١٠)؛ وجه الشعب الأثيم الذي لم يبق فيه مَنْ يدعو بِاسمِ الربّ ويتمسّك به (٦٤: ٤-٦)؛ وجه الشعب الزاني الذي ترك عبادة الربّ وراح يُمارس العبادات والرتب الوثنيّة (٦٥: ١-٤؛ ٦٦: ٣-٤).

نرى أخيراً في هذه الفصول وجه أورشليم الثالث، الوجه المُشرق المُستقبليّ الذي يعدّ به الربّ. إنّه وجه إعادة الاعتبار للشعب الذي يلتمس الربّ، من خلال إدخاله في ميراث أورشليم (٦٥: ٩-١٠). إنّه وجه خَلق جديد، خلق سماوات جديدة وأرض جديدة، يجعل من أورشليم مدينة ابتهاج لشعبها، لا بل أكثر من ذلك، مدينة بهجة للربّ (٦٥: ١٧-٢٥). إنّه وجه غير مُرتقب؛ وجه يتخطّى المقوّمات الطبيعيّة: "ما إن تمخّصت صهيون حتّى وُلدت بنيتها"؛ لا بل "قبل أن تتمخّض وُلدت، قبل أن يأخذها الطلق وَضَعَتْ ذَكَرًا" (٦٦: ٥-١٤). وجه يتجلّى فيه مجد الربّ، فتحمج الأمم إلى أورشليم جبل قدسه لرؤية هذا المجد وللسجود أمام الربّ (٦٦: ١٨-٢٤).

في النهاية نختم دراستنا لأوجه أورشليم في سفر أشعيا بملاحظة كان يُمكن أن تكون تمهيدية. لم نتوقّف عند تكرار كلمة "أورشليم" في أشعيا، فهناك أسماء وصفات أخرى تُشير إلى أورشليم من دون تسميتها مباشرة. على سبيل المثال: صهيون؛ بنت صهيون؛ يهوذا؛ سدوم؛ عمورة؛ أبناء الساحرة... في الواقع، هذا المنهج الأدبيّ ليس غريباً عن أسلوب الأنبياء وخاصّة النبيّ أشعيا. فهل سُنساعدنا هذه الملاحظة في قراءة صورة أورشليم في سفر الرؤيا لكتابه "النبيّ يوحنا بطمُس" (٦)؟ يُمكننا أيضاً أن نُضيف

(٦) يظهر اسم كاتب سفر الرؤيا "يوحنا" في الآيات الأربع الأولى من الفصل الأوّل. تُضيف الآية التاسعة من الفصل عينه مكان وجود الكاتب "جزيرة بطمس". أمّا صفته "النبيّ" فتظهر في الآيتين التاسعة والعاشر من الفصل الأخير.

إلى هذا التقارب "النبوي" بين أشعيا ويوحنا تقاربًا "رؤيويًا" لأن كتاب أشعيا يظهر من مطلعته على أنه "رؤيا أشعيا بن آموص".

ثانيًا: أورشليم أشعيا في سفر الرؤيا

قبل أن نعالج موضوع استعمال سفر الرؤيا لأوجه أورشليم الأشعائية، نتوقف على منهجية، قد تكون فريدة في سفر الرؤيا، لاستعمال العهد القديم في العهد الجديد.

١- استعمال العهد القديم في الرسائل إلى الكنائس السبع (رؤ ٢-٣)

من الواضح أن يوحنا بطمس يتوجّه إلى كنائس في حياتها اليوميّة وصعوباتها وواقعها التاريخي. لكنّ اللافت للنظر هو استعمال محطّات تاريخيّة تختصر العهد القديم في توجيهاته الكنسيّة. تظهر هذه المحطّات في خلفيّة الرسائل بشكل تسلسليّ (تسلسل المحطّات التاريخيّة لشعب العهد القديم، وتسلسل الرسائل السبع). نتوقّف في هذه الرسائل على بعض التلميحات لنصوص وحقبات من العهد القديم.

في الرسالة الأولى (٢: ١-٧) ينقل كاتب سفر الرؤيا قول الذي "يمشي" بين المناور السبع. وبعد مدح أعمال ملاك الكنيسة التي بأفسس، يلومه لأنّه "ترك حبه الأول"، ويذكره "بالمكان الذي سقط منه"، ويعد الكنائس بأنّ الغالب سيُطعمه "من شجرة الحياة التي في فردوس الله". تُشكّل رواية الخلق في مطلع سفر التكوين خلفيّة الرسالة الأولى.

في الرسالة الثانية (٢: ٨-١١) ينقل كاتب سفر الرؤيا قول "الأول والآخر"، الذي كان ميتًا فعاد إلى الحياة". يُذكر ملاك الكنيسة التي بإزمير بمعرفته بما "يعاني من الشدّة والفقر" مع "أنّه غنيّ". يُشجّع في تحمّل "الآلام" والشدّة "عشرة أيام"؛ فالغالب لن يُقاسي من "الموت الثاني". تُشكّل عبوديّة مصر خلفيّة الرسالة الثانية.

في الرسالة الثالثة (٢: ١٢-١٧) ينقل كاتب سفر الرؤيا قول "صاحب السيف المرهف الحدّين". وبعد مدح ملاك الكنيسة التي في برغامس، يكشف مأخذًا طفيفًا عليه، وهو وجود قوم يتمسّكون بتعليم "بِلعام الذي علّم بالاق أن يُلقِي حجَرَ عشرة أمام بني إسرائيل ليأكلوا ذبائح الأوثان ويزنّوا". الغالب سينال "منا خفيًا"، وحصاة منقوشًا

فيها اسم جديد. تُشكّل مرحلة الخروج من مصر وعبور الصحراء خلفيّة الرسالة الثالثة. في الرسالة الرابعة (٢: ١٨-٢٩) ينقل كاتب سفر الرؤيا قول "ابن الله". وبعد مدح ملاك الكنيسة التي بتياطيرة، يلومه لأنّه يدع "المرأة إيزابل وشأنها، وهي تقول إنّها نبيّة وتُضللّ المؤمنين ليزنوا ويأكلوا من ذبائح الأوثان". الغالب سيتولّى "سلطاناً على الأمم فيرعاها بعضاً من حديد، كما تُحطّم آنية من خزف". تُشكّل مرحلة المَلَكِيَّة في إسرائيل خلفيّة الرسالة الرابعة.

في الرسالة الخامسة (٣: ١-٦) يتوجّه "صاحب أرواح الله السبعة" إلى ملاك الكنيسة التي بسرديس الذي يُطلق عليه "اسم معناه أنّه حيّ، مع أنّه ميّت". يُنبّه من أجل تثبيت "البعيّة" التي أشرفت على الموت، وإلاّ سيأتيه "كالسارق". الغالب سيلبس "ثياباً بيضاً"، ولن يُمحي اسمه من سفر الحياة. تُشكّل مرحلة السبي إلى بابل خلفيّة الرسالة الخامسة.

في الرسالة السادسة (٣: ٧-١٣) ينقل كاتب سفر الرؤيا قول "منّ عنده مفتاح داود". يمدح ملاك الكنيسة التي بفيلدلفية لأنّه "على قلة قوّته حافظ على كلمة الربّ ولم يُنكر اسمه". الغالب سيكون "عموداً في هيكل الربّ"، ويُنقش عليه الاسم الجديد واسم "مدينة أورشليم الجديدة التي تنزل من السماء". تُشكّل مرحلة العودة من السبي وبناء الهيكل الجديد خلفيّة الرسالة السادسة.

في الرسالة السابعة (٣: ١٤-٢٢) ينقل كاتب سفر الرؤيا قول "الأمين، الشاهد الأمين الصادق، بدء خليفة الله". ينتقد ملاك الكنيسة التي باللاذقية لأنّه يعتبر نفسه غنيّاً لا يحتاج إلى شيء، مع أنّه يعلم ببؤسه وفقره وعُريه. يعرض عليه ثياباً بيضاً ليستر عريه، فإنّه "واقف على الباب يقرعه" ينتظر من يتعشّى معه. الغالب سيجلس مع الربّ على العرش السماويّ. تُشكّل مرحلة المجيء الأوّل للمسيح خلفيّة الرسالة السابعة.

من هنا يمكننا أن نستنتج مستويين من القراءة في توجهات يوحنا للكنايس السبع. يُركّز المستوى الأوّل (مستوى التوازي) على أنّ مراحل نموّ الحياة الكنسيّة "تتمّم" مراحل نموّ شعب العهد القديم من التكوين حتّى المجيء الأوّل. أمّا المستوى الثاني (مستوى التابع) فينطلق من تكوين الجماعة المسيحيّة، أي من المجيء الأوّل حيث انتهت مرحلة شعب العهد القديم، ويتواصل حتّى المجيء الثاني. يظهر هذا التطوّر في

التوجيهات من خلال المحطّات التي تُركّز على التحضير للمجيء الثاني: [وإلا جئتك في ٢: ٥]، [وإلا جئتك في ٢: ١٦]، [إلى أن آتي في ٢: ٢٥]، [إن لم تتنبّه أيتك في ٣: ٣]، [إنّي آتٍ على عجل في ٣: ١١]، [هأنذا واقف على الباب في ٣: ٢٠].

٢- أوجه أورشليم في سفر الرؤيا

يُركّز يوحنا على ثلاث نساء يلعبن أدوارًا أساسية في سفر الرؤيا: الأولى في الفصل الثاني عشر، والثانية في الفصل السابع عشر والثالثة في الفصلين التاسع عشر (آ ٧) والحادي والعشرين (٧).

تظهر المرأة الأولى (رؤ ١٢) في رؤيا سماوية ملتحفة بالشمس والقمر تحت قدميها وعلى رأسها إكليل من اثني عشر كوكبًا، وهي حامل تصرخ من ألم المخاض. نرى بعد ذلك أنها ولدت ابنًا ذكرًا، هو الذي سيرعى جميع الأمم بعضًا من حديد. وبعد اختطاف ولدها إلى حضرة الله، هربت المرأة إلى البرية. ممّا لا شكّ فيه أنّ الولد الذكر هو المسيح ابن الله الملك. تظهر هذه الهوية واضحة من خلال الاستشهاد بالمزمور الثاني. أمّا بشأن هوية المرأة، فقد قيل الكثير بشأنها: مريم العذراء، الكنيسة، إسرائيل... في الواقع، ترمز المرأة، وبخاصّة مع الأنبياء، إلى شعب أو مدينة (ابنة صهيون). من جهة أخرى، تُشير الكواكب الاثنا عشر إمّا إلى تلاميذ المسيح أو إلى أسباط إسرائيل. من هنا نرى أنّ المرأة ترمز إلى الكنيسة أو إلى إسرائيل. دون أن ننفي الاحتمال الأوّل، نُفضّل الاحتمال الثاني: إسرائيل أو "أورشليم"؛ فهروب المرأة إلى البرية، من جهة، ومقاربة مسألة الولادة مع أش ٦٦: ٧-٨ حيث يصير الكلام على صهيون التي تمخّضت وولدت ذكرًا، من جهة أخرى، يجعلنا نرى في هذه المرأة الأولى "أورشليم" التي ولدت المسيح الملك ابن الله.

يتكلّم سفر الرؤيا على المرأة الثانية في الفصل السابع عشر. إنّها البغيّ الراكبة على وحش قرمزيّ مُغشّى بأسماء التجديف. "على جبينها اسمٌ مكتوب فيه سرّ: والاسمُ بابل العظيمة، أمّ بغايا الأرض وقبائحها". وفي نهاية الفصل يصير كشف آخر: "والمرأة

التي رأيتها هي المدينة العظيمة التي لها المُلْك على ملوك الأرض". ننتقل من هذه المعطيات لُحْدَد هويّة هذه المرأة. يتطرّق يوحنا إلى "المدينة العظيمة" في رؤ ١١: ٨، فيقول: "وتبقى جثتاها في ساحة المدينة العظيمة التي تُدعى، على سبيل الرمز، سدوم ومصر، وهناك صُلِبَ ربُّهما". من هنا نستنتج أنّ التسميات "سدوم" و"بابل" و"مصر"، هي تسميات رمزيّة لمدينة أورشليم. لماذا أصبحت أورشليم أمّ بغايا الأرض وقبائحها؟ لأنّها قتلت ربّها؟ وهل من زنى أعظم من هذا؟ وانطلاقاً من دم المسيح المهراق في أورشليم، تُصبح هذه المدينة "سكرى من دم القديسين ومن دم شهداء يسوع" (١٧: ٦). المرأة الثانية إذاً هي "أورشليم" الزانية قاتلة المسيح. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ يوحنا، قبل الكلام على المرأة الثانية - المدينة العظيمة -، كان قد أعلن أنّ صبّ الكوب السابع جعل المدينة العظيمة تنقسم إلى ثلاثة أقسام (رؤ ١٦: ١٩). من هنا يُطرح السؤال، هل ستكون المرأة الثالثة "أورشليم" أيضاً؟

هويّة المرأة الثالثة واضحة جداً. إنّها عروس الحمل (١٩: ٧)، المدينة المقدّسة، أورشليم الجديدة (٢١: ٢). تأتي إذاً آخر رؤيا ليوحنا لتكشف هويّة المرأة الثالثة وخصائصها. رأى العروس امرأة الحمل، المدينة المقدّسة أورشليم نازلة من السماء من عند الله وعليها مجد الله (٢١: ٩-١١)؛ إنّها مسكن الله "عمّانويل" مع الناس (٢١: ٣). لم يرَ فيها هيكلًا، لأنّ الربّ الإله القدير هو هيكلها، وكذلك الحمل. والمدينة لا تحتاج إلى الشمس ولا إلى القمر ليضيئها لها، لأنّ مجد الله أضاءها، وسراجها هو الحمل. وستمشي الأمم في نورها، وملوك الأرض سيحملون إليها مجدهم (٢١: ٢٢-٢٤).

خلاصة القول، لقد اتّخذت "أورشليم" ثلاثة أوجه في سفر الرؤيا. وجه إيجابيّ أساسيّ أوّل، وجه "أورشليم والدة المسيح"؛ ووجه ثانٍ سلبيّ زانٍ، وجه "أورشليم قاتلة المسيح"؛ ووجه ثالث إيجابيّ مُشرق، وجه "أورشليم عروس المسيح الحمل" حيث يُضيء مجد الله، فتحجّ الأمم لرؤيته. إنّها الأوجه عينها التي برزت لأورشليم في أشعيا؛ وتأتي الاستشهادات والتلميحات التي يستعملها سفر الرؤيا لتؤكد على هذا التقارب الواضح. من هنا تُطرح مسألة كيفية استعمال يوحنا لأوجه أورشليم الأشعيايّة.

٣- أوجه أورشليم بين أشعيا ويوحنا بطمس

انطلاقاً ممّا رأيناه في استعمال يوحنا للعهد القديم في الرسائل إلى الكنائس السبع، يُمكننا أن نُصنّف استعماله لأوجه أورشليم الأشعيايَّة على مستويين: مستوى التوازي ومستوى التابع.

يُمكننا أن نعتبر، على مستوى التوازي، أن يوحنا رسم تجانساً لاهوتياً بين "أورشليم الله" في أشعيا و"أورشليم الحمل" في سفر الرؤيا. فكما أن الله كان أبا أورشليم، ربّي وكبّر أولادها، وكان حاضرًا في ما بينهم، وبعد ذلك خانته أورشليم وزنت وراء آلهة أخرى، فوعدها بإعادة مجده إليها لتشرق نورًا جاذبًا للأمم، كذلك نرى المسيح حاضرًا في أورشليم، وبعد ذلك سوف تخونه أورشليم وتقتله وتعتبر نفسها "ملكة وليست أرملة" (رؤ ١٨ : ٧)، فتأتي آخر رؤيا ليوحنا لتكشف وجه أورشليم الجديدة النازلة من السماء، حيث يُشرق فيها الله والحمل، وتجذب إليها جميع الأمم.

أما على مستوى التابع، فيمكننا أن نرى في وجه أورشليم الأوّل في الرؤيا، "أورشليم والدة المسيح"، تحقيقًا لوجه أورشليم الثالث في أشعيا، حيث يُشرق مجد الله بابنه يسوع المسيح. وممّا قد يدعم هذه المقاربة، هو أن أشعيا، في الفصل الأخير من كتابه، يرسم أورشليم (صهيون) كوالدة تضع "ذكرًا" ويدعو للبهجة معها وللمشاركة في مجدها (أش ٦٦ : ٧-١١). يأتي الوجه الثاني لأورشليم في سفر الرؤيا، "أورشليم قاتلة المسيح"، ليكون تكرارًا متواصلًا للوجه السلبي لأورشليم الزانية. لن ينحصر هذا الوجه في زمن صلب المسيح فقط، بل يتخطاه إلى كلّ زمن الشهادة والاستشهاد المستمرّ، وزمن "رجل الإلحاد" الذي أخذ في العمل (٢ تس ٢ : ٣-٧). ويبقى "وجه أورشليم النازلة من السماء" وجهًا إسكاتولوجيًا: إنها الكنيسة عروس الحمل حيث يُشرق مجد الله والحمل فيها منذ الآن وإلى الأبد.

خاتمة

إنَّ المقاربة التي قُمنَّا بها بين كتاب أشعيا وسفر الرؤيا تُسهم في إضفاء نظرة أوسع لمفهوم العلاقة بين العهد القديم والجديد. في الواقع، تتعد هذه المقاربة كلَّ البُعد عن المبدأ السائد: "التاريخ يُعيد نفسه"؛ فالعهد الجديد هو في تواصل تصاعديّ مع العهد القديم. يكشف العهد القديم مفاتيح قراءة للعهد الجديد، لكنَّ العهد الجديد يتخطَّى بأشواط ما كان العهد القديم يحاول أن يستشفّه في الأفق.

نختم بملاحظة منهجيّة تنطلق ممَّا عرضناه وتصل بنا إلى تساؤلٍ تفسيريّ. نلاحظ أنَّ هذه الحركة الثلاثيّة الأبعاد حركة معروفة في النهج الجدليّ-البلاغيّ: طرح، طرح، مُعاكس، استخلاص-توليفة. ظهرت هذه الحركة في بحثنا هذا على شكل "وجه إيجابي"، "وجه سلبي"، "وجه استخلاصي". نلاحظ من جهة أخرى أنَّ هذه الحركة تمتدّ إلى موضوعات لاهوتيّة-كتابيّة أخرى. نذكر بعضاً منها على سبيل المثال لا الحصر.

موضوع "أورشليم" في مؤلّف لوقا (لو-أع): "أورشليم زكريّا في الهيكل"؛ "أورشليم قاتلة الأنبياء ويسوع"؛ "أورشليم مكان قيامة يسوع وانطلاقة الكنيسة".

موضوع "العالم" في التقليد اليوحناويّ: "العالم موضوع محبّة الله"؛ "العالم الراض"؛ "العالم الذي يُخلّصه مخلص العالم".

موضوع "آدم" في التقليد البولسيّ: "آدم المنتعم في الفردوس"؛ "آدم الساقط والراض لكلمة الله"؛ "آدم الثاني مخلص آدم الأوّل".

موضوع "العهد" ودورة العهد في العهد القديم: "عهد الله الأساسيّ"؛ "نقض العهد"؛ "تجديد العهد" بانتظار العهد الجديد الأبديّ.

تقودنا قائمة الموضوعات الثلاثيّة الأبعاد (التي قد تطول) إلى طرح السؤال التالي: إلى أيّ مدى يُمكن اعتبار هذا النهج المُثلث مفتاحاً تفسيريّاً في اللاهوت الكتابيّ واللاهوت العقائديّ؟

المراجع

- AUVRAY Paul, *Isaïe 1-39* (Sources Bibliques, J. Gabalda et Cie, Paris, 1972).
- BARRÉ Michael L., "Fasting In Isaiah 58:1-12: A Reexamination", *Biblical Theology Bulletin* 15 (1985) 94-97.
- BONNARD P.-E., *Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs, Is 40-66* (Études bibliques, J. Gabalda et Cie, Paris, 1972).
- DUMBRELL William J., "The Purpose of the Book of Isaiah", *Tyndale Bulletin* 36 (1985) 111-128.
- FEKKES Jan, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation* (JSNT Supplement Series; England, 1994).
- GARDNER A., "Isaiah 65,20: Centenarians or Millenarians?", *Biblica* 85 (2004) 88-96.
- HOPPE Leslie J., "Isaiah 58:1-2, Fasting and Idolatry", *Biblical Theology Bulletin* 13 (1983) 44-47.
- _____, *Isaiah* (New Collegeville Bible commentary. Old Testament; v. 13; Minnesota; USA, 2012).
- JACOB Edmond, *Esaïe 1-12* (Commentaire de l'Ancien Testament VIIIa, Labor et Fides, Genève 1987).
- LEE Pilchan, *The New Jerusalem in the Book of Revelation: A Study of Revelation 21-22 in the Light of Its Background in Jewish Tradition* (Tübingen; Mohr Siebeck, 2001).
- MOUW Richard J., *When the Kings Come Marching In: Isaiah and the New Jerusalem* (Eerdmans, USA, Revised Edition 2002).
- WATTS John D.W., *Isaiah 1-33* (Word Biblical Commentary 24, USA, 1985).
- _____, *Isaiah 34-66* (Word Biblical Commentary 25, USA, 1987).

سفر أشعيا منظومة ربّية أخلاقية

الأب لويس الخوند

دكتور في اللاهوت الخُلقيّ

المقدمة

قيل عن النبيّ: أنّه "فم الله". ينطق باسم الله. النبيّ مرسلٌ من قبل الله. النبيّ مبشّر. هو ينقل فكر الله بكلامٍ بشريّ إلى الشعب والرؤساء. النبيّ عنده كاريسما الكلمة: "كانت كلمة الربّ إلى" أو "صارت إليّ كلمة الربّ". فهو بشكلٍ عامّ معلّم دينيّ-أخلاقيّ وروحيّ مقتدر، وسلطانه من الربّ الذي يتكلّم من فمه.

إسمه الكامل: "أشعياهو"، أي يهوّه هو خلاص، أو خلاص يهوّه، خلاص الربّ، الربّ يخلّص.

روى أشعيا نفسه كيف أرسل كنبّي (٦: ١-١٣). كان من الأشراف في أورشليم. ينبّه أورشليم ألاّ تجعل ثقتهما إلاّ في الربّ: "إن كنتم لا تؤمنون فلن تأمنوا" (٧: ٩). انجذب المنفيّون بألهة بابل التي تعطي الازدهار. ونزل الإله الحقيقيّ إلى المحكمة تجاه الآلهة الكاذبة: وحده يقدر أن يعمل (٤١: ٤٤). حدّثهم النبيّ عن خلاصٍ قريب. والذي يقوم بهذا العمل هو "خادم الربّ".

يقول النبيّ للمنفيّين: "لا تخافوا تعبير الناس، ومن شتائمهم لا ترتعّبوا" (٥١: ٧)؛ فالربّ الصادق يقول لهم: "خلاصي إلى مدى الأجيال" (٥١: ٩). "فأنا لا أنساك، يا أورشليم" (٤٩: ١٥).

الذين عادوا كانوا فقراء، وسوف يستغلّهم الأغنياء في أورشليم، بل يجعلونهم عبيدًا لأنهم عجزوا عن دفع الديون، بعد أن أخذوا المال لكي يعيشوا. هو انقسام دينيّ وانقسام اجتماعيّ.

والغرباء الذين أقاموا في أرض يهوذا خلال الجلاء، كانوا كثيرين.

قال الربّ: "من شفّتي تُخرج ثمرةً السلام، السلام للقريب والبعيد" (٥٧: ١٩).
 "هَيئُوا الطَّرِيقَ" (٥٧: ١٤). "هَيئُوا طَرِيقَ الشَّعْبِ، مَهْدُوهُ وَنَقْوَهُ مِنَ الْحِجَارَةِ"
 (٦٢: ١٠).

النبّي يرى الأمور الحاضرة من منظار الله. نرى بدورنا الأمور نفسها من منظار النبّي. نقرأه اليوم لكي نبيّر حياتنا. سنأخذ الفكر الأشعيايّ العامّ في السفر بدون أن نميّر بدقّة زمنيّة بين أشعيا الأوّل والثاني والثالث.

نرى سفر أشعيا كمنظومة ربيّة أخلاقية، أي نرى الله على لسان النبّي في كلّ مرّة يتكلّم فيها. وذكر الله متلازمًا دائمًا مع متطلّبات إيجابيّة وأخلاقية، شخصيّة، وشعبية وسياسية. سنحاول أن نكتشف أهمّ الموضوعات الربيّة الأخلاقية الرئيسيّة في هذا السفر الكبير الغنيّ الدائم الآنيّة. قد تكون المواضيع غير مترابطة وفق منهجية أكاديمية جازمة صلبة، ولكنها ترد بشكل "موسوعي" وفق موضوعات هي أفكار ململمة من أقسام أشعيا الثلاثة بدون الدخول الحصريّ في المساحات التاريخية الفاصلة بين أقسام الكتاب. إنّها محاولة لاهوتية أخلاقية نتيجة قراءة سفر أشعيا.

الحرب ويوم الربّ

الحروب وأخبار الحروب كانت تُعتبر علامةً عن النهاية القريبة. كانت دعوة أشعيا خلال رؤية في الهيكل (٦: ٣)، في السنوات ٧٤٢-٧٣٩. نحن أمام تدخّل علنيّ لأشعيا. كان ذلك سنة ٧٣٤، يوم هدّدت أورشليم جيوش دمشق والسامرة ويوم استعان آحاز بأشور. تفوّه النبّي في تلك المناسبة بأقوال نبويّة (٧: ٥-٨، ١٣-١٧ و ٢٠؛ ٨: ٦-٨)، وقام بفعلة ترمز إلى دمار المخالفين (٨: ١-٤). وأراد أن يقنع الملك بالألا يدخل في لعبة الامبراطوريات العظيمة لما فيها من خطر. ويتسلّح الله لكي يحارب أعداءه (١١: ٤-٥؛ ٥٩: ١٦-١٨). الرؤيا الثانية (المسمّاة الرؤيا الصغيرة، ف ٣٤-٣٥) تصوّر حروب الربّ الأخيرة ضدّ الأمم وانتصاره الأخير في أورشليم.

أدرك أشعيا خطر الدخول في حرب تجريها الدول الكبرى على أرض يهوذا، فترك وراءها الخراب والدمار (٧: ١-٢٥) والضيق والأوجاع التي ترافق ولادة ولد

(١٣ : ١٨). "تقوم أمة على أمة (١٩ : ٢). يقرأ الكاتب ما يحدث من حروب في ضوء كلمة الله. فينذر أشعيا الملك آحاز (٧ : ١-٩). يتألم النبي ممّا آلت إليه المدينة المحاصرة (٢٢ : ٥-٧). هو وضع ميؤوس منه على المستوى البشري؛ فإسرائيل غير مستعدّة على المستوى الحربي ولا على المستوى الروحي. أمام خطر يهدّد أورشليم، ذكر أشعيا الوعد الذي أعطى لداود ونسله (٢ صم ٧ : ١٦). وولادة ابن الملك (٧ : ١٤) تكون العلامة بأنّ الله يقيم وسط شعبه. وفي ٧ : ١٨-٢٥، نسمع النبي رافضاً الحلّ الذي يطلب مساعدة القوى الكبرى لإبعاد الخصوم الحاليين. أدرك أشعيا خطر الدخول في حرب تجريها الدول الكبرى على أرض يهوذا، فترك وراءها الخراب والدمار. ثبتت أورشليم صامدة. ولكنّ الخوف في قلب آحاز جعله يهرب من عدوّ ليرتمي بين يدي عدوّ أكثر شرّاً منه. خضع للأشوري ودفع له جزية كبيرة. في ذلك الوضع، جاء إليه النبي. يعرض الفصلان ٣٤-٣٥ آخر حروب الربّ على الأمم، وخصوصاً آدموم (ف ٣٤). لا حرب بعد اليوم ولا "غضب" من عند الربّ على شعبه ومدينته. في ف ٦٣، استعاد النبي موضوع حروب الربّ، فاستعمل صورة الكرملة التي تدلّ على شعب إسرائيل القديم الذي انتظر منه الله عبثاً فأثمر حصرماً بريّاً؛ وصورة الكرام الذي يدوس العنب، ليصف قتال الله كي يحزّر شعبه ويتمّ عمل التحرير هذا في قتال دمويّ ضدّ المستبدّ، المضايق (٦-١). وفي ١٣ : ٣-٤، "الراية" والهتاف ورفع اليد، والربّ هو سيّد المعارك، وكلّ هذا كرامة للربّ، "يوم الربّ" (٦ آ)، فيه يتدخّل الربّ للمجازاة شرّاً أو خيراً (رج آ ٩؛ ٢ : ١١ و ١٧ و ٢٠). في ذلك اليوم، تتجلّى قدرة الله وسيادته على الكون. يبقى على الشعب أن يتجاوز المنازعات والحروب بحيث يكون شعبٌ واحدٌ حول إليه واحدٌ هو أبو الجميع (١٩ : ٢٥)، من يهود ووثنيين (٤٢ : ٦؛ ٤٥ : ١٨-٢٠؛ ٤٩ : ٦).

١. القيادة في خروج جديد

إنّ النبوءة، في مفهومها الكتابي، دعوةٌ روحيةٌ قيادية، ظهرت في حقبةٍ معيّنة من التاريخ اليهودي منذ موسى، رأس الأنبياء سنة ١٢٥٠ ق.م، الذي قاد الشعب القديم من العبودية إلى الحرية السياسيّة والدينيّة. أمّا في أيام أشعيا، سنة ٧٥٠ ق.م. فدّ "قادة

هذا الشعب يضلّونه" (١٥ : ٩): إشارة إلى الخلافات على الملك (رج آ ١١). "حراس الشعب جميعهم عميان" (١٠ : ٥٦): الحراس هم القواد الروحانيون. هم "بكم" لا ينبحون، لأنهم نائمون ولا يسهرون. ومع ذلك يستغلّون القطيع (١٠ : ٥٦). الأنبياء (واجب النبي الصراخ، ٤٠ : ٦) بصورة خاصة (٥٢ : ٨)، واجبه المباح لتنبئه الراعي إلى خطر يهدد القطيع.

يدعو النبي "المنفيين" "إلى خروج جديد" (٤٣ : ١٤-٢٨)، شبيه بالخروج من مصر الذي أسس شعباً مجدداً بقيادة موسى. يكفي أن يمر المنفيون في البرية بقيادة الله، لكي يتحوّل كل شيء (٣٥ : ١-١٠).

يكمن دور النبت المختار من جذع يسي (١١ : ١-٢ و ١٠) في قيادة شعب الله نحو أرضه وإزالة جميع أعدائه من حوله كي يثبت في مكانه ولا يعود يُطرَد من بيته.

والرب هو سيّد الجميع. هو يقود البشر، وبالتالي يستطيع أن يقود كورش في الطريق الذي يريد.

٢. الحكمة من عند الربّ القدير

سامعو أشعيا قومّ متمردون (١ : ٢-٥ و ١٩-٢٠ ؛ ٣ : ٨ ؛ ٩ : ٨-٩ ؛ ٣٠ : ١). "ويلٌ للحكماء في أعين أنفسهم، الفهماء في نظر ذواتهم" (٥ : ٢١). يعتبرون نفوسهم حكماء، فما لهم وحكمة الله! غير أنّ حكمتهم قصيرة النظر، ولا يمكن إلا أن تكون وبالاً على صاحبها. في ٢٩ : ١٣-١٤، نفهم السبب لموقف الشعب: غابت الديانة الحقّة. والحكماء؟ لا يقدرّون أن يفهموا ما يعلم الربّ. ها هم الحكماء (٥ : ٢١) بمؤامراتهم في العتمة. "فتبيد حكمة حكمائه" (٢٩ : ١٤). هم لا يريدون أن يفهموا (٣٠ : ٩-١١). لهذا كانت النتيجة تقسية القلوب (٢٩ : ٩-١٢)، كما كان الأمر مع آحاز (٧ : ٢ و ١٢-١٣ ؛ ٨ : ٩ و ١٤-١٥). والذين اجتازوا التجربة هم الحكماء الذين عاشوا في مخافة الربّ، هم "البقيّة الصغيرة" لمن ترك في أورشليم ولمن يكون الله "قد كتب أسماءهم للحياة" (٤ : ٣). تلك الحكمة (٧ : ١٦) غابت عن آحاز، هي نعمة من عند الله، يمتلكها "عمّانوئيل" (آ ١٤) ليؤمن لشعبه الرفاه والسعادة.

٢٨ : ٢٣-٢٩ : قطعة عن حكمة الله في أسلوبٍ حكمي، توجهت إلى تلاميذ النبي

(آ ١٦): كما الفلاح يقلع ويزرع ويحصد، ويعمل كل عمل في أوانه، هكذا يوجه الله الأحداث بترتيب من أجل هدف يضعه أمامه. "هذه الحكمة ومثيالاتها جاءت من عند الرب القدير وهو عجيب المشورة عظيم الفهم" (آ ٢٩)، فهل يحتاج إلى من يعلمه؟ أحتاج الله إلى من يشير عليه؟ (٩: ٥؛ ٢٥: ١).

٣. الفوضى في مدينة الله

أورشليم تعيش الفوضى (٣: ١-١٥): نتعرف إلى الفوضى في حكم ضعيف لبداية ملك آحاز الشاب، ابن العشرين سنة (حوالي ٧٣٥، ٢ مل ١٦: ٢)، حيث الأقوياء يسحقون الضعفاء. شجب النبي غياب المسؤولية لدى حكام يرفضون أن يقوموا بمهنتهم، بل يستعملون سلطتهم لاستغلال الوضعاء. ولكن الوضعاء هم شعب الله (آ ١٥)؛ فمن يجسر أن يعلمهم؟ في الواقع، حل الجوع في البلاد، فازداد الفقراء فقرًا. لهذا جاء العقاب ودينونة الرب.

حين يسعى الناس إلى بناء تاريخ بحسب شهواتهم، يجعلون من هذا العالم شواشًا وفوضى. وتكون النتيجة العبودية، والعذاب، والدمار والموت (٢٤: ١-٣٣). "تنهار مدينة الفوضى" (آ ١٠): يبدو أنها بابل بعدد أصنامها (رج ٤١: ١٩) وبالفوضى الأخلاقية والدينية فيها. قيلت تلك الأقوال في أكثر من مدينة. وجعلها جامع فصول ٢٤-٢٧ تنطبق على بابل (٢١: ٩) التي سقطت بيد أرتخششتا الفارسي سنة ٤٨٥. إنها النموذج الأول لمدينة الشر. أما أورشليم فهي "مدينة منيعة" (٢٦: ١) حصنها الرب لخلاصنا (رج ٢٧: ١٠).

٤. القضاء والبر

القاضي يذكر الشعوب بأن الشر يولد الشقاء (٤٧). أما الثبات الذي يظهره الرب في تحقيق تدبيره فيحمل اسمًا خاصًا عند أشعيا الثاني (ف ٤٠-٥٥)، وهو "البر" المذكور ٢٨ مرةً والدال بوجه شبه دائم على أكثر مما في العدل القضائي من وجه إيجابي أو على أكثر من التقسيم المنصف الذي تؤمنه عدالة التوزيع.

القضاة يمارسون بالظلم سلطتهم، "جميعهم يحبون الرشوة" (١: ٣؛ ٥: ٢٣).

يقول لهم الربّ: "ما بالكم تسحقون شعبي" (٣: ١٤-١٥). "والآن احكموا" (٣: ٥): أجعل كرمي "بوراً"، "فيطلع فيه الشوك والعوسج": ترد هذه العبارة خمس مرّات (٧: ٢٣-٢٥؛ ٩: ١٧؛ ٢٧: ٤). "أوحى للغيوم أن لا تمطر عليه" (٦ آ): قلّة المطر تعني ابتعاد البركة. ويمتدّ الفصل ٩ في لعنةٍ للقضاة وللحكام (١ آ-٤). "ويلٌ للذين يشترعون شرائع الظلم ويستنون قوانين الجور" (١٠: ١). والأرامل واليتامى يكونون "نهيباً" للذين يشترعون شرائع الظلم (١٠: ١).

"أنصفوا اليتيم، وحاموا عن الأرملة" (١٧: ١): إنّ اليتيم والأرملة هما من أصحاب الدخّل الضعيف الذين يحميهم القانون ويتشفّع لهم الأنبياء (رج ١: ٢٣ و ٩: ١٦).

الأرامل والأيتام (١٧: ١) هم الفئات التي يحامي عنها الله، ولكن لن تنال عفوه. كلّ هذا يدلّ على الشرّ الذي يسيطر على الجميع، بدءاً بـ"الشبان" (٩: ١٦).

"ولا تذكرين، يا أورشليم، عار إرمالك (ترمّلك) من بعد" (٥٤: ٤): تلميحٌ إلى السبي يوم حُرم الشعب من حضور الله (عريسه) معه.

أرض يهوذا فقيرة، ولا تحمل غنى سهل يزرعيل. الغنى الروحيّ هو الأهمّ: فقراء جعلوا ثقتهم في الربّ، فما انتظروا شيئاً من البشر.

الربّ يدين رؤساء إسرائيل (٥٦: ٩-١٢)، رعاة إسرائيل من كهنةٍ وأنبياء. جاءت هذه الفقرة تلاحظ غياب المسؤولية. استسلموا إلى سلب الفقراء.

إنّ الربّ "أرسلني لأبشّر المساكين (الفقراء)" (٦١: ١). فأنت، أيّها الربّ، "ملاذ الفقراء" (٢٥: ٤).

"أليس هذا هو الصوم الذي آثرته: حلّ قيود النفاق وفكّ ربط النير، وإطلاق المظلومين أحراراً، وكسر كلّ نير. أليس هو أن تكسر للجائع خبزك، وأن تُدخل البائسين المطرودين بيتك، وإذا رأيت العريان أن تكسوه، وأن لا تتواري عن مساعدة ابن جنسك؟" (٥٨: ٦-٧).

ويطال النبيّ العدلّ في الشرائع والحكم: "ويلٌ للذين يشترعون شرائع الظلم، والذين يكتبون كتابة الجور، ليحرّفوا حكم المساكين، ويسلبوا حقّ بائسي شعبي، لتكون

الأرامل مغنماً لهم وينهبوا اليتامى" (١٠ : ١-٢).

إن فرع جذع يسي "لا يقضي بحسب ما تراه عيناه" (١١ : ٣)، بل "يقضي للفقراء بالعدل وينصف الظالمين" (٤ آ) بعيشه مخافة الرب (٨ آ). ذلك ما نقص في زمن أشعيا (١ : ١٦-٢٣؛ ١٠ : ٢) على مستوى الحكام الذين يحتاجون إلى "كلام" يضرب "كالعصا".

"القضاء" هو مراجعة بين الإله الحقيقي والآلهة الكاذبة (٤١ : ١-٥). ينبغي على القاضي أن يمتلك المشورة التي تركز على حسن التمييز في أخذ القرار (١٦ : ٣) بهدف نشر العدل والسلام في المملكة (١ : ٢٦).

٥. الوعد والعهد أبديان

الوعود والعهود تمت مع ابراهيم (تك ١٥ : ١٧-١٨؛ ١٧ : ١-٨)، ومع موسى (خر ١٩ : ٥؛ ٢٤ : ١-٤)، ومع داود (٢ صم ٧ : ١١-١٦).

أما خطر يهدد أورشليم، ذكر أشعيا الوعد الذي أعلن لداود ولنسله. "بيت داود" (٧ : ٢)، سلالة داود التي ينتمي إليها آحاز (٢٢ : ٢٢) مواعيد الله تسندها، والحلف يهددها (٧ : ٦). فقال الرب لأشعيا: "اخرج لملاقاة آحاز، أنت وشار ياشوب ابنك" (٧ : ٣): ذلك الولد رمزٌ حيٌّ لوعده يعني يهوذا.

دمار مملكة إسرائيل سببه نسيان العهد مع الله، "الصخرة" التي يمكن الاستناد إليها. الرجال ينتظرون الخلاص من معاهداتٍ بشرية (١٧ : ١٠)، وفي النهاية تكون الخيبة المرّة. حاولت يهوذا اللجوء إلى مصر (٢٨ : ٧-٢٢). جدّد أشعيا رفضه لأيّ سندٍ خارجي. دعا إلى العهد مع الرب الذي أسس صهيون (آ ١٦؛ راجع ١٤ : ٣٢). هاجمت أشورُ يهوذا، ولكنّ شعب الله الصغير لا يستطيع أن يجد ملجأً أكيداً في مصر التي هي مهددةٌ أيضاً؛ فلمّ التعاهد مع مصر؟ (٢٠ : ١-٦). هذا ما يرفضه أشعيا، لأنّه يعارض، في نظره، مشيئة الله (راجع ٢٨ : ١٥؛ ٣٠ : ١). تسبق بركات اللقاء بإله الحب (٣٠ : ٢٦-٣٣) أقوالٌ تشجب كلّ معاهدةٍ (تكون كاذبة) مع مصر (آ ١-٧).

يتحدّث أشعيا مراراً عن مجموعةٍ يتجاوبون وانتظار الرب. إنهم يشكّلون "البقيّة"

التي هي محفوظة والتي تحمل مواعيد المستقبل. بـ "البقيّة" يُظهر الله "برّه"، أي وفاءه المطلق بمواعيده، وهو يُنجزها دائماً بالرغم من خطيئة البشر. فالمواعيد تتركز حول مسيح داود الذي سيحكم كالملك المثالي، والرّب سيأخذ بيد أورشليم، إذ إنّ عهده لا يُفسخ (٤٩: ١٤-٢٦؛ ٥١: ٩؛ ٥٢: ١٢؛ ٥٤).

ولكن عبثاً. فلا نجاة إلاّ بيد الله. "ويسكب الرّب مطره" (٣٠: ٢٣): "المطر" هو إحدى البركات الموعود بها (رج ٥: ٦). هو مطر الخريف الذي يحتاج إليه المزارع. الله يدافع عن أورشليم (ف ٣١). هل فهم الشعب ضعف مصر تجاه قدرة الله المقيم في صهيون؟ فهو وحده من يكفل حماية أورشليم. غير أنّ هذا يفترض عودةً إلى الله وإلى عهده (٦٩).

الآية (٧: ١١) تكفل تحقيق الوعد. الله يحمي. يخلص. إنّ المؤمن يرتاب، ويطلب شيئاً ملموساً يؤكّد له وعد الله. لا يهتمّ الملك لهذه "الآية". لهذا، غضب النبي. بما أنّ الملك رفض "الآية"، فالله يقدّمها لا إلى آحاز، بل إلى "بيت داود" (٧: ١٣)، إلى السلالة التي تتمثل في ابن الملك. "الآية" (٧: ١٤) ولادة ولد. والمرأة الصبيّة هي زوجة الملك التي أصبحت رمزاً للصبيّة العذراء أمّ عمّانوئيل.

٣٣: ١-٢٤: في إطار الوعد بالفداء، نقرأ مجموعة متشعبة من الصلوات والمرثي على أورشليم: هاجمها، هددها المجتاحون. ثمّ كلامٌ عن مواعيد الساعة. "العهد تُنقض" (٨ آ)، أو: الظالم ينقض العهد (١ آ). هل نقض الشعب عهده مع الله. كان التوبيخ من قبل، والآن موعد الخلاص. إنّ الكلمة الأخيرة هي وعدٌ بالخلاص (٤٤: ١-٥؛ رج ٤١: ٨-١٦). الخلاص يتمّ بالرغم من عقوق الشعب. هكذا نتطّلع إلى عهدٍ جديدٍ في وجود روح الله مع المياه المحيية.

مع أنّ أورشليم متروكة، ستعود إلى عهدٍ مع الله الذي لا يتراجع عن عطاياه (٥٣: ٧-١٠). "تعهدّي بسلامتك لا يتزعزع. هكذا قال ربك الرحيم" (٥٤: ١٠). فالمطلوب وفاءً للعهد مع الله، ورفض كلّ معاهدةٍ مع القوى الكبرى (٥٥). "أعاهدكم عهداً أبدياً" (٥٥: ٣): ذلك ما وُعد به نسل داود (رج ٩: ٧؛ ٥٤: ١٠؛ ٦١: ٨)، فماذا ينتظر المؤمنون لكي يذهبوا إلى أورشليم (٤-٥) ويستعدّوا للحدث الكبير، بدون التساؤل عن الطرق الواجب اتّخاذها (٦-٩)؟ وعد الله المؤمنين بالعون والسلامة

(٥٧ : ١٥-٢١). وينتهي الفصل ٥٩، في آية ٢١، مع كلامٍ عن العهد الذي يعود بين الله وأخصّائه.

بعد امتلائه من روح الله، "روح الربّ عليّ" (١ : ٦١)، توجه النبيّ، موفد الربّ، متكلمًا باسمه، إلى إخوته، ووعدهم بانقلابٍ وضعهم انقلابًا عجيبًا (٩-٥). ويصل غنى الأمم إلى أورشليم ويعيش الشعب في عهدٍ مع الربّ لا يزول، يكون المديح لا في فم سكّان يهوذا وأورشليم وحسب، بل في فم الأمم جميعهم. حينئذٍ حرّكت مواعيد السعادة تلك نشيد مديح الله في قلب الجماعة (١٠-١١). حين تُرفع الخرائب، ويصل غنى الأمم إلى أورشليم، ويعيش الشعب في عهدٍ مع الربّ لا يزول، يكون المديح لا في فم سكّان يهوذا وأورشليم فحسب، بل في فم الأمم جميعها.

صلاة النبيّ تذكر "مراحم الربّ" (٦٣ : ٧-١٤) وتطلب الرحمة، "رحمة الربّ" (٧٢) والغفران (٦٣ : ١٥-١٩).

تجديد العهد (٤٠ : ٣-٥) هو الموضوع المهمّ. الموضوع الأساسيّ هنا، أنّه كما كان الخروج الأوّل مناسبةً للعهد الأوّل في سيناء، كذلك سيكون الخروج الجديد مناسبةً لتجديد العهد بعهدٍ أبديّ. يوجد هنا تكلمٌ على انتهاء العهد الأوّل. تجديد العهد هو بعمل الله المجانيّ بحبّ ورحمة: "حتّى ولو الأمّ نسيت رضيعها، فأنا لن أنساك" (٤٩ : ١٥). "وأعاهدكم عهدًا أبديًا" (٦١ : ٨)؛ فالرحمة الفائقة تضمن العهد الأبديّ لجميع الأمم (٤٤ : ٦ ؛ ٤٥ : ٢٢-٢٣ ؛ ٥٥ : ١-٥). ومن يقوم بالنزاعات هو خائنٌ للعهد. ونحن أبناء العهود. ما المطلوب! "نقّوا أيديكم". طهّروا قلوبكم. اتّضعوا.

٦. فالإنسان مرتبطٌ بالله صانعه

أمام الله، وهو القدّوس، يحسّ الإنسان وكأنّه صار إلى العدم (٥ : ١٩ ؛ ٦ : ٣-٥ ؛ ٨ : ١٣). متطلّبات الله تدلّ على أنّه متعاملٌ بجديّة مع الإنسان، مع المواقف التي يتّخذها من خلال أعمالٍ يقوم بها. فعلى الإنسان أن يستسلم إلى الله بإيمانٍ واثق. على الإنسان أن يفهم حقيقة قداسة الله الغيورة التي لا ينكرها إلّا الجاهل، وأن يعيش وفق ما تقتضيه. صورة الخزّاف (٢٩ : ١٦) تدلّ على سلطان الله المطلق على الإنسان. ويمنع ذلك الحجاب (٢٥ : ٧) الإنسان من أن يفهم (٢٩ : ١٠-١٢). يتمنّع البار بالفرح بأنّه

يفرح بثمار أعماله المجبولة بروح الربّ (أش ٣ : ١٠). فـ "مخافة الربّ" كما يقول أشعيا هي "لذّته"، أي سبب كلّ فرحه وكلّ ما هو عليه. يرتبط الإنسان في شكل كامل بالله صانعه (٤٥ : ٩ ؛ ٦٤ : ٧ ؛ رج ٣٠ : ١). والإيمان وحده يرى ذلك. والله هو الذي يصنع الإنسان ويصنع الكون كلّ (٤٠ : ٢٦ و ٢٨). يد الإنسان تكوّن الأصنام وتصنعها (٤٦ : ٦-٧)، فما قيمة "إله" يصنعه الإنسان؟ يكون أقلّ من الإنسان؛ فالله وحده يقدر أن يصنع جديداً (٤٢ : ١٠-١٧)، لا الإنسان. ونحن لا نشهد نشيداً جديداً إلاّ أمام تدخّلات الله الحاسمة في حياة إنسانٍ من الناس. وخلاص الله مجّانيّ (٤٣ : ١-٨)، والإنسان (والشعب) يتجاوب معه. وربّما لا يتجاوب.

٦١ : ١٠-١١ التي تتوازي مع آ ١-٣، تكشف لنا عن عمل الروح حين يتجاوب الإنسان المخلّص مع الربّ الذي خلّصه وحرّره. الروح يجدّد ويخلّص الإنسان من الذلّ والهوان (٦١ : ٤-٧). ولكنّ عمل الروح ليس محدوداً بالإنسان وبداخليّته فحسب، بل هو يتعدّى ليطال الأمور المادّيّة كي يحمي الإنسان كلّ، شرفه وكيانه وجسده، من كلّ أذى خارجيّاً كان أم داخليّاً. والروح الذي يعمل في الإنسان يجعل منه بارّاً. والبرارة تكون بالتوبة إلى قدّوس إسرائيل وفق الشريعة.

٧. الشريعة نور الأمم

الشريعة هي التعبير عن إرادة الله التي عرفها بنو إسرائيل أو بنو يعقوب (رج تك ٣٢ : ٢٨) بشكلٍ خاصّ في عهد سيناء.

"نبذوا شريعة الربّ القدير" (٥ : ٢٤). "فاطلبوا شريعة الربّ" (٨ : ١٩-٢٠؛ رج آ ١٦). لمّ البحث هناك وهنالك؟ هل يبقى المؤمن في الظلمة؟ أم يطلب النور من الشريعة، من الناموس؟ (٢ : ٣ و ٤)

"الشعب لا فهم له" (٢٧ : ١١) : حمل شريعة الربّ، ما عرف كيف يخدمه. "يرفضون أن يسمعوا شريعة الربّ" (٣٠ : ٩). "الربّ مشرّعنا"، الربّ ملكنا هو يخلّصنا (٣٣ : ٢٢). حين يستعمل الكاتب عبارة "تنتظر الجزائر شريعته" (آ ٤)، فـ "الجزائر" تعني "الأمم". و"الحقّ" (٤٢ : ١) يشير إلى الشريعة. وشريعة خادم الربّ "رجاء الشعوب" (٤٢ : ٤).

في نهاية ف ٤٨، نال النبيّ الاضطهاد، فترك الشعب، ومال إلى التلاميذ، خائفي الله (١٠ : ٥٠)، وطالبي الربّ (١ : ٥١)، هم الذين جعلوا الشريعة في قلوبهم (٧ : ٥١). فلن يحصل إسرائيل على مغفرة الخطايا إلا في الاحتفال بالليتورجيا وممارسة الشريعة (٢ : ٤٣). وهكذا فإنّ إسرائيل هو الذي يعرض على الأمم ذلك الحقّ الذي يطالب الله به، وتلك "الشريعة" التي عهد إليه بها لكي يبلّغها إلى الأمم: "جعلتك نورًا للأمم". هكذا تُدعى كلمة الله. ولا يكفي أن نعرفها، بل يجب أن نحياها في واقع حياتنا، أن "نسلك طرق" الربّ (١ : ٣). "أنتم، يا تلاميذي، أدوا الشهادة واحفظوا الشريعة" (آ ١٦)، فالشريعة وسيلة ضرورية تحثّ المؤمن على أن يعيش حياة أخلاقية.

٨. التوبة إلى قدّوس إسرائيل

إنّ توبة القلب كانت رسالة الأنبياء قبل المنفى وبعده. يستمدّ الأنبياء النور والقوّة لرسالتهم من وجودهم "وحدهم مع الله وحده". وليست صلاتهم هرويًا من العالم، وإنما هي إصغاءٌ إلى كلمة الربّ، وأحيانًا جدالٌ وشكوى، ودائمًا شفاعَةٌ وترقّبٌ وتهبّيٌ تدخّل المخلّص في التاريخ (٦ : ٥ و ٨ و ١١). يشدّد النبيّ أشعيا الصوت الصارخ (٤٠ : ٣) على التعارض المطلق بين الخطيئة والقداسة، وبالتالي على الدعوة إلى التوبة، لأنّ الخطيئة هي إهانةٌ لـ "قدّوس إسرائيل" (١ : ٤ ؛ ٥ : ٢٤) وتحدّد لمجده (٣ : ٨). هذا يعني أنّ التوبة تتطلّب سلوكًا أخلاقيًا صريحًا ومتطلّباتٍ طقوسيةً وأخلاقيةً يُلزم بها الله شعبه.

الرجوع إلى الربّ هو نتيجة السماع والنظر والفهم (٦ : ١٠). كان من المفروض على السامرة أن تتوب، فإذا قلبها يتقسّى (٩ : ٧-٢٠). مملكة إسرائيل "أمةٌ كافرة" (١٠ : ٦؛ راجع ٨ : ١-٤). والكلام نفسه يتوجّه أيضًا إلى يهوذا، وما ينتظرها من مصير إن كانت لا تتوب. هي مسؤولةٌ من قبل الشعب لكي يعودوا إلى الربّ، وهم لا يستطيعون أن يتهرّبوا. في ٢٢ : ١-١٤، ما رأى وجهاء أورشليم العميان أنّ الله وحده هو حصنهم الحصين، وهو يدعوهم إلى التوبة. ولا توبة من الأغنياء الذين عادوا إلى ولائهم وشرابهم، فנסوا يوم الربّ (آ ١٢). "أنقي زغلك، يا أورشليم" (١ : ٢٥). هكذا تُفصل الفضة عمّا يخالطها من ترابٍ وورصاص (٤ : ٤ ؛ ٤٨ : ١٠). في ٨ : ١١، "إلى متى" سيدوم هذا الواقع: شعبٌ لا يتوب؟ وفي آ ١٢-١٣ اختبار عدم توبة إسرائيل حتّى بعد العودة من السبي!

في ١٤ : ١-٣٢، كلامٌ عن العودة من المنفى وتوبة الأمم الوثنية (آ ١-٢). هكذا تحمل صور ثمرة خطيئتها وتأتي إلى الربّ (٢٣ : ١٨). و"كتاب الربّ" (٣٤ : ١٦)، يضمّ أقوال النبيّ: يدخل الآدوميّون في مخطّط الله حيث عمله نداءً للشعب علّه يتوب. ودينونة الله ما دمّرت إلّا لخلقٍ من جديد، وما أزال الشرّ إلّا لتدعو الناس إلى التوبة من أجل حياة (٣٥ : ١-١٠).

إذا كان الشرّ حلّ بالشعب، فلسبب عماء وعصيانه. لهذا كان التوبخ والدعوة إلى التوبة (٤٢ : ١٨-٢٥). فلا بدّ من التوبة والانفتاح على نداء الله من أجل حياةٍ تبتعد عن الأصنام، وتمارس الحقّ والعدل. فشعب الله يفتح على "الغرباء" (٥٦ : ٦) الذين يرضون العيش بحسب فرائض الله الدنيّة والخلقية.

"أهكذا يكون صومٌ أردنّه؟ افتراش المسوح والرماد؟" (٥٨ : ٥). دعا النبيّ الشعب إلى التوبة في الحياة العمليّة، ونظره موجّه إلى مشروع الله، الذي بدأ يتحقّق. في ٦٣ : ٧-١٤، تُذكر العطايا السابقة، وخطايا الشعب التائب. "إغتسلوا وتطهّروا". الاغتسال (١ : ١٦) هو أكثر من اغتسالٍ خارجيّ، على ما طلب موسى من العبرانيّين حين اجتمعوا حول سيناء. "تعلّموا الإحسان واطلبوا العدل. أغيثوا المظلوم وأنصفوا اليتيم وأنصفوا الأرملة" (١ : ١٧). هي الفئات الاجتماعيّة التي يدوسها الأغنياء والأقوياء. الله يحامي عنها بشكلٍ خاصّ (٩ : ١٦ ؛ ١٠ : ٢). مثل هذا الإنسان يأتي إلى الله، إلى النور.

٩. النور هداية الأمم

"الشعب السالك في الظلام

رأى نورًا ساطعًا،

والجالسون في أرض الموت وظلاله

أشرق عليهم النور" (٩ : ١).

النور، نور قداسة الله. هذا النور ينزع القناع عن الإنسان الذي يعمل الشرّ ويغشّ نفسه. النور تجاه الظلمة (٤٢ : ١٦ ؛ ٥١ : ٤)، كما المجد تجاه الذلّ (٨ : ٢٣). ما من حاجةٍ بعد إلى الشمس والقمر (٢٤ : ٢٣)، لأنّ الربّ يكون النور الأبديّ لمدينته (٦٠ : ١٩).

"العيون العمياء" (٧ : ٤٢) أي الجالسون في الظلمة، المأسورون والمسيبون الجالسون في بيت السجن. كانوا في الظلمة، في السجن البابلي، أي الذين ابتعدوا عن الله وتاقوا الرؤية وجهه تعالى (٩ : ١-٢)، فخرجوا إلى النور (رج ٢٩ : ١٨ ؛ ٣٢ : ٣ ؛ ٣٥ : ٥). "أخرج الربّ الشعب الأعمى وله عينان" (٤٣ : ٨).

"عيون العمي تفتح" (٣٥ : ٥ ؛ رج ٢٩ : ١٨ ؛ ٣٢ : ٣ ؛ ٤٢ : ٧، رج ٦ : ٩-١٠). فكلمة الله لا تتحجّر في زمنٍ محدّد، فهي لكلّ زمن، ولا في ظرفٍ معيّن، فالمؤمن يقرأها في أكثر من ظرفٍ ليجد النور في مسيرته اليوميّة (٤٠). إن طُبق على إسرائيل ما ورد في ٤٩ : ٥-٦، فأعظم مهمّاته تكون حمل النور إلى الأمم. وبصفته خادماً سيُساعد على انتشار التدبير الإلهي الذي يهدف إلى إنارة البشر بنوره وإلى توحيدهم في عهده (٤٢ : ١-٧)، فخادم الربّ "نورٌ لهداية الأمم" أيضاً (٤٢ : ٦).

ويشدّد النصّ على بعض وجوه رسالة الخادم، تشمل رسالته إلى الأمم لينيرها (آ ٦) ووعظّه الجديد المدهش (٤٩ : ٢) الآتي بالنور والخلاص (آ ٦). و"يرى خادم الربّ ثمرة تعبه" أو: "يرى النور" (٥٣ : ١١).

تكون أورشليم مستنيرةً بعد أن غمرها الظلام (٦٠ : ١٨-٢٠). في ٦٢ : ١-١٢، تستعيد أورشليم عريسها الذي يصير لها نورها في الكون. "قومي استنيري (يا أورشليم)، فنورك جاء" (٦٠ : ١): نرى الله هنا على أنّه النور الذي ينير المدينة المقدّسة. ويتابع أشعيا قوله: "فتسير الأمم في نورك، والملوك في ضياء إشراقك" (٤٢ : ٣ ؛ ٦٠ : ٣).

النور هو الحقّ. والحقّ في المختار هو نور الأمم، والنور المشعّ عنه هو مجد الربّ المشرق على العالم أجمع. النور يدلّ على المجد (٦٠ : ١-٣)، فالنور إذاً هو الذي سيخرج العالم من الظلمة (آ ٧)، وهذا هو العلم والحقّ.

١٠. المعرفة بروح الله

معرفة الربّ التي تشدّد عليها الأوساط النبويّة (رج ١ : ٣). لأنّ "إسرائيل لا يعرف شيئاً" فهو يقلّ عن الدابّة في التعقّل (١ : ٣). حين يتصوّر أنّه "يعرف" الربّ، فإنّه يقع في وهم، لأنّه يكتفي بعلاقةٍ محض خارجية، شكلية (٢٩ : ١٣-١٤). في حين أنّ معرفة الله الحقيقيّة يجب أن تُترجم إلى حياةٍ عملية (١ : ١٧). ولذا فالأمّة التي ترفض

أن تتعلّم، فإنّها ستُعاقب "لسبب عدم المعرفة" (٥ : ١٣). والمعرفة هي الشرط من أجل السعادة. و"مخافة الربّ" (١١ : ٣) هي قرب "المعرفة" (١١ : ٢): "إنّ الأرض تمتلئ من معرفة الربّ كما تغمر المياهُ البحر" (١١ : ٩)، وبالتالي من ممارسة وصاياه.

"على أنّ شعبي يعرف اسمي، ويعرفني يوم أكلمهم وأقول لهم: ها أنا هنا" (٥٢ : ٦؛ رج ٤٩ : ٢٦): واليوم هو يوم الخلاص، لأنّ كلمة الله فاعلةٌ وحضوره ناشط (رج ١٠ : ٢٠-٢٧).

عبر جميع الصراعات التي فيها تُسحق الدول الصغيرة، نظر النبيّ إلى اهتداء الأمم. عند ذاك تنتفي الحاجة إلى الأسلحة، لأنّ البشريّة كلّها ستعرف الربّ. إرتعت يهودا في الماضي من مصر، وهي اليوم ترعبها بما تحمل إليها من كلام الربّ، من معرفة الربّ. "ويعلن الربّ عن نفسه للمصريّين، فيعرفون الربّ في ذلك اليوم" (١٩ : ٢١). "يعرفون الربّ". ذاك هو مرمى تاريخ الله في البشريّة. هنا يلتقي أشعيا مع حز ٦ : ١٤؛ ١٣ : ١٤-٢١؛ ٢٠ : ٢٥ وإر ٣١ : ٣٣-٣٤.

عرف "العطاش" (٥٥ : ١) الراجعون العطش إلى الماء كالشعب العبريّ في البريّة، والعطش إلى كلام الله، العطش الروحيّ. ف"اطلبوا الربّ" (٦٠)، أي اهتموا بأن تعرفوا مشيئته وتحفظوها. "يطلبونني" (٥٨ : ٢): طلب الله هو سعيّ إلى معرفة مشيئته، من خلال الشريعة أو قول نبيّ. هذا هو "روح المعرفة" (٩ : ٢): إنّ مصدر كلّ شيء هو الربّ. والله أبّ حقيقيّ يعرف أن يقبل ويحضن. ويدعو الله شعوباً لا يعرفها وتتبعه شعوبٌ لا تعرفه" (٥٥ : ٥)، لأنّها بعيدة. وحين تأتي إلى أورشليم تعرف الربّ.

من الجهل بدأنا نصل إلى المعرفة. بدأنا التعرّف إلى "خادم الربّ" الذي عرف الألم (٥٣ : ٣). "طعن لسبب معاصينا وسُحق لسبب آثامنا" (٥٣ : ٥)، وأنّ كلّ ما يفعل به هو في الحقّ لأجلنا.

١١ . الحقّ أساسه الحبّ

النبيّ هو الذي يتكلّم بالحقّ كلاماً يتحقّق ويقود إلى الحقّ. بالنهاية هذا هو هدف الحياة. الحقّ هو مشيئة الله. إنّ مشيئة الربّ تفترض احترام الحقوق الأولى للإنسان ولا سيّما الضعيف (٣ : ١٢-١٥؛ ١٠ : ٢). وهو في ذلك لا يميّز بين يهوديّ ووثنيّ

(٧: ١٠). وفي الواقع فإن كان الإله الحقّ يعترف به جميع الناس، فبالأولى يجب أن يُعترف به بنوع فائقٍ في شعبٍ شاهد (٤٣: ١٠-١٢؛ ٤٤: ٨)، تمّ اختياره ودعوته وإرساله إلى العالم بوجهٍ خاصّ.

كان "الغرباء" (٥٦: ٦)، إن استقبلوا في الشعب، لا ينعمون بأيّ حقّ من الحقوق: يُستبعدون عن شعائر العبادة، يُحرّمون من كلّ امتيازٍ في الشعب. في أشعيا جاء التبدّل كبيراً: تعبوا في عبادة الأصنام (٥٧: ٥-١٠). ٤٢: ١-٤ يتكلّم عن روح الربّ الذي سيحلّ على خادمه الذي بدوره سيُخرج الحقّ للأمم (آ ١) المشار إليها في آ ٤. "ييدي الحقّ للأمم" لأنّ الحقّ ليس لديها، أمّا إسرائيل فلهذا الحقّ لأنّ لديه الله الحقيقيّ ولو أنّه شعبٌ خاطئ. هذا الحقّ هو انفتاحٌ للأمم، إذًا يذهب إلى جميع الأمم؛ فالحقّ أساسه وجوهه هو الحبّ وليس البطش، بل تنشئة الشعب على الحقّ. "أجيء بهم إلى جبلي القدس" (٧٢)، أي تلة صهيون حيث الهيكل (٥٥: ١١؛ ٦٦: ٢٠).

رسالة "خادم الربّ" الأساسية: إبداء الحقّ. وهذا موضوعٌ كبيرٌ يمكن أن يكون العدل، والبرّ، والحقيقة. والديانة الحقيقية هي واسعةٌ لأنها تعني ما هو من الله، لأنّه هو وحده البرّ والحقّ والعدل. إنّ خادم الربّ يبشّر الأمم بالحقّ، أي معرفة الله الحقّ (٤٢: ١-٤). سيقود روح الربّ المختار في سبيل إخراج الحقّ للأمم، أي في سبيل عمل خلاصيّ شموليّ يطال الأمم غير المؤمنين. لا محدوديّة إذ العمل الروح لأنه تعدّى الشعب اليهوديّ ليطال غير اليهوديّ (٤٢: ١). أمّا بداية إخراج الحقّ فتبدأ بتحقيق العهد للشعب بواسطة المختار الذي سيصبح "عهدًا" بحدّ ذاته، يتحوّل إلى صلة وصل بين مرسله والمرسل إليه، أي بين الله وشعبه. قال أشعيا: "من آمن به لا يتزعزع وأجعل من الحقّ حبلًا للقياس ومن البرّ مقياس التسوية" (٢٨: ١٦-١٧).

١٢. الحرّيّة والتحرير مشروعٌ إلهيّ

يظهر في أشعيا وجه الله المحرّر الوحيد. واختبر إسرائيل التحرّر من الضيق كأنّه قيامةٌ من الموت (٣٨: ١٧): "حفظتُ نفسي": قراءة أولى. وفي قراءة ثانية: إرتبطتُ بنفسي لئلا أكون في "الهاوية"، أو مثوى الأموات. نعرف تاريخ رسالة الفصول ٤٠ إلى ٥٥ من كونها تُخبر بانتصار الفرس، وانحطاط البابليين واقتراب تحرير بني إسرائيل

المجلّون إلى بلاد ما بين النهرين. فقد بُلّغت تلك الرسالة بين ٥٥٠ و ٥٣٩، أي بعد انتصارات كورش ملك فارس.

خادم الربّ تكون مهمّته تحرير العميان، أسرى الظلمات، ويقّادهم إلى النور. هو المخلّص الوحيد الذي يحزّر عمياناً أسرتهم الظلمة، ويقودهم إلى النور؛ فخادم الربّ يُتمّ التحزّر (٤١ : ٦-١٣). وباستعماله لقب "خادم الربّ"، يريد النبيّ أن يشير إلى أنّ الشعب المختار قد دخل، منذ تحزّره، من عبوديّة مصر، في خدمة الله. إنّ الله يحزّر، ويُنقذ، ويُعتق ويفتدي (رج ٤١ : ١٤). مهمّة خادم الربّ الأولى "جمع" المشتتين وتحريرهم (٤٩ : ٥).

في شكلٍ رمزيّ لانقلابٍ كونيّ، يصوّر النبيّ دينونة الله في العالم: مشروع الله حياةً وحرّيّةً للجميع. (٤١ : ١-٧). نشيد الحمد والشكر والتهليل والمديح (٤٢ : ١٠-١٧)، ينشد التحرير النهائيّ الذي هو عمل الربّ، والذي يحارب الشرّ على مدّ التاريخ. الله حامي إسرائيل ومحزّره (٤٣ : ١-٧). وعمل الله المحزّر، الذي هو امتدادٌ لعمله المخلّص، يمتدّ امتداد البشريّة والكون، في أمانته لشعبه.

قال الربّ القدير قدّوس إسرائيل وجابله: "أنا جبلتك، فكيف تسألونني عن بنيّ وتشيروني عليّ في ما تعمل يداي؟" (٤٥ : ١١). ويكون جواب الله تحرير شعبه (٥١ : ١٢-١٦)، تحرير أورشليم (٥٢ : ١-٦). هي حرّيّة الله الذي لا يختصر نفسه في فئةٍ من الفئات، ولا في شعبٍ من الشعوب.

"الذين اختاروا طرقهم وبأرجاسهم رضيت نفوسهم" (٦٦ : ٣)، بدلاً من أن يختاروا الله بحرّيّة تامّة، فهم يعرجون بين الجانبين. قلوبهم منقسمة بين الله والأصنام. ويبدو ف ٥٥، خاتمة ما يدعى أشعيا الثاني (ف ٤٠-٥٥)، مع تشديدٍ على فاعليّة كلمة الله من أجل الانطلاق في خروج جديد، لا على المستوى المادّي فحسب، بأن يعود المنفيّون من بابل إلى أورشليم، كما عاد عبيد فرعون من مصر إلى الأرض المقدّسة، عبر سيناء، بل أيضاً على المستوى الروحيّ: تحرّروا من مصر وآلهتها، وتحرّروا من بابل وإلهها الكبير مردوك.

تمرد الشعب على روح الربّ القدّوس، جرّدهم من قوتهم فأصبحوا أعداء

(١٠ : ٦٣). ولكنّه عاد وجعل الروح القدس مقيماً في شعبه، فأخرجهم من مصر وأعطاهم الحرّية (١١ : ٦٣).

وإذا كان الخروج قد حرّر شعب إسرائيل من العبوديّة، وكان ذلك الشعب قد مات، فيوجد إحياءٌ من جديد، فائق الطبيعة. من هنا يأتي تفسير ٤٠ : ٣-٥. وفي ٥٢ : ٧ انطلق النبي من خبر طيّب، أي "إنجيل"، يتحدّث إلى المنفيين المستعبدين في السبي (رج ٤٩ : ٨ ؛ ٣٦)، الذين نجوا من الأسر، وعادوا فدخلوا في نور الله.

١٣ . والعلم والتعليم للعيش في البرّ

وقف أشعيا في وجه الشعب الذي يرفض التعليم ويتنقده: هم لا يقرأون، بل لا يعرفون القراءة (٢٩ : ١٢)، أو يستغلّون علمهم من أجل مصالحهم. وفي وجه التهديد الأشوريّ (٣٠ : ١-١٧)، استعاد أشعيا وصيّته (آ ٨) وجوهر تعليمه: قدرة شعب الله الحقيقيّة تكون في التوبة والثقة التامة، فلا يبقى للشعب المؤمن سوى انتظار دينونة الله للأشوريين (٢٧١-٣٣).

في ٤٠ : ٢١-٢٢، أربعة أفعالٍ في صيغة الاستفهام: علمتم، سمعتم، بلغكم، فهمتم الأوثان التي نقرأ عنها في ٤٢ : ٨ و ١٧ هي لا تعلم شيئاً. الأصنام لا تقدر أن تفعل شيئاً ولا خيراً (رج ١٠ : ١٥)، فكيف يختارها المؤمن؟

ما استطاع أشعيا أن يأتي بالشعب إلى الله، فتكرّس لتلاميذه وأعطاهم تعليمه (٨ : ١٦-١٨). لقد اتّسعت حلقة تلاميذ أشعيا - هنالك من يتكلّمون على مدرسة أشعيا - فكان لها نشاطٌ أدبيّ انطلق من أقوال المعلم.

يُظهر القسم الثاني (ف ٤٠-٦٦) تطوُّراً بالنسبة إلى القسم الأوّل (١-٣٩) في ما يتعلّق ببعض نقاط التعليم؛ فالله يسمّى دوماً الخالق. إنّه البداية والنهاية، والطبيعة كلّها تُخضع له. وهكذا ينظّم التعليم بالاله الواحد. التعليم يحمل أقوال النبيّ باسم الربّ التي جُعلت في وثيقة.

رفض الشعب أن يؤمن، فما وصل إلى التعليم الذي بدا مختوماً له. لهذا كان النبيّ وأبناؤه آيةً وعلامة (٨ : ١٨). رفضوا أن يطلبوا الربّ (آ ١٩)، فبقي لهم "العرفون"

(١٩: ٣). نحن هنا أمام الخلاص الذي هو التعليم، وموقف إيمان يجعل الإنسان والشعب يتقبّل الخلاص الموعود. ومن يتعلّم من الله (لا من البشر) ينال الخلاص (راجع ٥٤: ١٣)

حنان الربّ يستعيد عروسه (أورشليم)، ويعلم أولادها العيش في البرّ. والربّ هو الذي يعلم (رج ٥٤: ١٣) العيش في البرّ. والتعليم الصحيح يبني في الإيمان، كما يحفظ المؤمن من كلّ تأثير فاسد يصله بواسطة المعلّمين الكذبة. ولكنّ التعليم الأساسي يبقى عبر تقلّبات التاريخ العنيفة. سيتمّ مشروع الله، فالربّ يعلم الصدق والعدل.

١٤. العدل/العدالة كما يريد الله

أشعيا، مثل معاصره ميخا، يصارع عدالة اجتماعيّة تهذّب مدينةً ناميةً بأن تختنق بقوة الأفراد وغناهم. والربّ هو الله العادل يتّخذ قراره حاسبًا حساب مواقف البشر وبحسب قواعد المجازاة المنصفة. لم يسع النبيّ إلاّ أن يندد بما كان يعدّه نقيض العدل الذي أراد الله وأن يندّر بغضبه.

دعا أشعيا إلى مبادئ العدل والإنصاف (٢٨: ١٧؛ رج ٣٣: ٥). نسمع أشعيا يضع ما ندعوه اليوم "العدالة الاجتماعية" في صلب الواجبات الدينيّة، بل يجعلها قياسًا للدين والتقوى؛ فالتقوى إلى الله باطلّة من دون الرحمة والعدالة تجاه الناس:

"ويلٌ للذين يصلون بيتًا بيت، ويقرنون حقلاً بحقل، حتّى لم يبقَ أيّ مكان، فتسكنون وحدكم في وسط الأرض. على مسمع منّي أقسم ربّ القوّات: إنّ بيوتًا كثيرةً ستُخرّب، عظيمةً وجميلةً منها تبقى بغير ساكن؛ فعشرة فدادين كرمًا تُخرج بثًا واحدًا، وبذرٌ عمرٍ يُخرج إيفةً" (٥: ٨-١٠).

ويرى أشعيا أنّ السبي إلى بابل كان عقابًا من قبل الله لشعبه الذي لم يحقق العدل والإنصاف: "إنّ كرم ربّ الجنود هو آل إسرائيل، وأناس يهوذا هم غرس نعمه، وقد انتظر الإنصاف فإذا سفك الدماء، والعدل فإذا الصراخ (...). لذلك سبي شعبي، (...). فوسّعت الجحيم نفسها وفغرت فاهًا".

"بالعدل تفتدى صهيون" (١: ٢٧). التعارض واضح بين افتداء صهيون (التلّة

المقدّسة في أورشليم) كلّها وهلاك أولئك الذين يرفضون التوبة (١٦-٨ : ٦٥) ربّي الله شعبه ليحيوا الحقّ والعدل (٧ : ٥)، ولكنّ النتيجة كانت العنف والظلم. طلب الله من الشعب أن يحكم بنفسه على سلوكه (٣ : ٥) فكانت النتائج: العنف يسيطر في كلّ مكانٍ ولا من يوقفه. لذلك "يتقدّس الإله القدّوس بعدله" (١٦ : ٥): هي عدالةٌ تعاقب، ولكنّ هنالك عدالةٌ تخلّص (١٨ : ٣٠).

في ٣٢ : ٥-١، وصفٌ مسيحيانّيّ لمستقبلٍ مثاليّ: عدالة الحكّام تنعكس على مجتمع يفهم مشروع الله، ويتقبّل نداءه من أجل التضامن، ذاك يكون ملك العدل. "فيسكّن العدل في البريّة" (آ ١٦). الربّ "عادلٌ" (٢ : ٣١)، حكيم، يملأ صهيون إنصافاً وعدلاً (٥ : ٣٣).

لن يتصرّف الله ضدّ شعبٍ خان الحقّ والعدل (٧ : ٥). ويكون روح عدلٍ للجالس في كرسيّ القضاء (٦ : ٢٨): الحكم يحتاج إلى "روح العدل" وهو صفة الأزمنة المسيحانيّة (٩ : ١٢).

خادم الربّ "يأتي للأمم بالعدل. بأمانة يقضي بالعدل حتّى يقيم العدل في الأرض" (٤٢ : ١ و ٣) لأنّه يعمل وفق مشيئة الربّ. وهذا ما يؤكّده ٤٢ : ٦ حين يقول: "أنا الربّ قد دعوتك بالبرّ". ترتبط الدعوة إذاً بالربّ العادل والبارّ الذي يدعو مختاربه في سبيل تحقيق ما يرمي إليه، أي من أجل تخليص الشعب وتحقيق البرّ والعدل والسلام في أرضه. والإرسال بحسب النبيّ لا يتمّ إلّا مرفقاً بالروح، وهذا ما قيل في ٤٨ : ١٦: "الآن أرسلني السيّد الربّ وروحه" (١ : ٦١).

ف"التمطر الغيوم عدلاً" (٨ : ٤٥) فيكون الأمل والرجاء.

١٥ . العبادة الكاذبة ووصايا الله

عبادة شعب أورشليم عبادة مرائين (٢٩ : ١٣-١٤). ظنّوا أنّ على الربّ أن يشكرهم لأنّهم قدّموا له المحرقات الكثيرة. إذاً، عليه أن يهتمّ بهم ولا يتركهم في المنفى. فذكّرهم الربّ بخطاياهم، وبما تبع تلك الخطايا من شرور (٤٣ : ٢٢-٢٣).

فلا معنى للمعبد ولا للطقوس إن لم تعكس حياةً دينيّةً وخلقيةً صريحة.

يقف النبيّ في وجه عبادات عناصر الطبيعة، التي جاءت من العالم الكنعانيّ، ومُورست داخل الحدائق، أو قرب شجرةٍ وبعض الماء (١٧: ١٠). فمع الذبائح المقدّمة، كانت هنالك ممارساتٌ لأخلاقيّة (٦٥: ٢٣؛ ٦٦: ١٧).

"كواكب السماء" (١٣: ١٠) هي مِلاحة عبادة الكواكب. وبدلاً من أن تعطي النور والمعرفة، تُدخل الإنسان في الظلام والجهل. غرس بنو إسرائيل "غرساً لأدونيس ومشاغل لآله غريب" (١٧: ١٠). الأصنام "صنعتها لكم أيديكم الأثيمة" (٣١: ٧). ما صنعتم من أصنامٍ هو خطيئة (رج ٢: ٢٠). وحين يسير الإنسان في مثل تلك الطرقات، لا يجد سوى الدلّ والموت (٢: ٩ و ١٧ و ٢٠).

تلك العلامات (عواميد، مذابح بخور) أبعَدت الشعب عن الإله الأحد (٢٧: ١٢). بالرغم من جميع التنبهات، لبث الشعب متعلّقاً بتلك العبادات (٥٧: ٥). أزال يوشيا "الأنصاب" (١٧: ٨) خلال الإصلاح الذي قام به سنة ٦٢٢ ق.م. وانحصرت الذبائح في هيكل أورشليم.

يحكم النبيّ على شعائر عبادةٍ كاذبةٍ تُخفي الظلم العميق في المجتمع (١: ١-٢٠). يستنكر النبيّ أشعيا تمسّكاً بالطقوس لا ينبع من شعورٍ باطنيّ (١: ١-٢٠). يعالج هذا الموضوع ثانيةً في ٢٩: ١٣-١٤. هنا قولٌ نبويّ يشجب شعائر العبادة الكاذبة التي تعارض حياة العدالة والتضامن داخل الجماعة. فما يُرضي الله هو الصدق، لا عدد الممارسات (٦٦: ٣). كلام النبيّ لا يلغي الممارسات التقويّة، بل هو تنبيهٌ إلى توافقٍ بين حياة التقوى ومتطلّبات وصايا الله.

١٦. النار وحضور الربّ

"النار" تشعل الغابة، وكذلك شرور الشعب تحرق المجتمع، تبلبل الناس وتضع الاضطراب في المدينة. لا الأرض رضيت عن تصرّفاتهم ولا السماء.

تدلّ النار على حضور الله (٦٦: ١٥) للعقاب والتطهير. النار (١: ٣١) هي رمز العقاب الإلهيّ (٣٣: ١١-١٤؛ ٣٤: ٩-١٠)، عقاب الكبرياء واللامانة في الديانة (٢: ٩-١١)، في يوم الربّ (٢: ١٢). "موقدو النار" (٥٠: ١١) هم الثائرون، الرافضون نداء الربّ. النار التي يشعلونها سوف تحرقهم (رج ١: ٣١؛ ٩: ١٨؛ ٤٧: ١٤).

النار ترمز إلى حضور الربّ (راجع ٤ : ٥ ؛ ٣١ : ٩)، وبالتالي إلى عمله. عمل الربّ يصل إلى الأرض. "مَنْ مَتَا يَسْكُنُ فِي النَّارِ الْآكِلَةَ؟" (٣٣ : ١٤). النار تقوم بعملٍ لتطهير أورشليم (٣٣ : ١٤-١٦). الأبرار يفرحون بها. أما الأشرار فيخافون العقاب الذي ينتظرهم. "تكون يا ربّ كنارٍ توقد الهشيم وتجعل المياه تغلي" (٦٤ : ١).

يقول الربّ لإسرائيل المنفيين الراجعين إلى أورشليم: "إذا سرت في النار فلا تكويك، أو في اللهب فلا يحرقك" (٤٣ : ٢). الربّ يجمع المشتتين.

١٧. العقاب اطمئنان المؤمنين

مَنْ يَرْضُ أَنْ يَوْمَنَ، يَتَعَرَّضُ لِدِينُونَةِ اللَّهِ وَعِقَابِهِ، أَيْ رَفُضَهُ لِلشَّرِّ وَالْخَطِيئَةِ. إِنَّ الْآيَاتِ ١ : ٤-٩ آيَاتُ إِذْأَارٍ وَتَهْدِيدٍ، تَقْصِدُ شَعْبَ يَهُودَا نَاكِرِ الْجَمِيلِ الْخَاطِئِ وَالْمَعَاقِبِ. "الخراب كتهديد الغرباء" (١ : ٧): هكذا في النصّ العبري. والنبّي يتهم مملكة يهوذا التي يقيم فيها، والخطيئة تنتظرها والعقاب (٦٦ : ٢٤). "البنون الذين ربيتهم ورفعتمهم تمرّدوا عليّ" (١ : ٢): هو رفضٌ لسلطة الربّ. "الشور يعرف مقتنيه والحمار معلف صاحبه، أمّا بنو إسرائيل فلا يعرفون" (١ : ٣): الشعب ما أراد أن يعرف ولا أن يفهم مَنْ هو الربّ.

فَ "وَيْلٌ لِلأُمَّةِ الْخَاطِئَةِ" (١ : ٤): في آ ٤-٩، النبّي يتكلّم إلى شعبه الخاطي والبنين "المفسدين". ويبدأ الاتهام كما في المحاكمة. يعاقب الله المدينة. يتوجّه إلى الحكّام وإلى الشعب. هذا يفترض وعيًّا لدى السامعين، بلأّ يسيروا كالعميان وراء حكّامهم، بل أن يستنبروا بكلام الله وبنبيّه.

"ثقل إسرائيل أذنيه وأغمض عينيه" (٦ : ٩-١٠)، فعوقب ووجب عليه أن يحيي رقبتة تحت نير شعبٍ غريب (٩ : ٣ ؛ ١٠ : ٢٧).

ولكنّ العقاب آتٍ (٧ : ١٧-٢٥): يصوّر العقاب الذي يصيب الملك والعائلة الملكيّة. "أيّام لا مثل لها" (٧ : ١٧): لا في الرخاء والازدهار، بل في العقاب. المصريون والأشوريون يأتمرون بأمر الله في عقاب شعبه (آ ١٩).

ولسبب تصلّب الشعب (٧ : ١٢) كان العقاب جذريًّا، حاسمًا (آ ١٦). بدأ بحربٍ

أهليّة (آ ١٧-٢٠)، وانتهى بمجيء الأشوريين وإجلاء السكّان (١٠: ٣-٤). يصوّر النبيّ الأشوريين على أنّهم أداة بيد الله من أجل عقاب شعبه. والاجتياح الأشوري لم ينته بعد كعلامة عن "عقاب" الله (آ ٤). وفي ١٠: ٥-٢٠ أقوال حول كبرياء أشور وعقابها. كانت "قضييّا" في يد الله، ولكن جاء وقت عقابها (رج آ ٢٤-٢٧؛ ٢٧: ٣٠؛ ٢٧-٣٣؛ ٣٧: ٣٢-٣٥). فلم يستند آحاز بعدُ عليها؟ قصيدة النحيب على بابل (٤٧) يذكرنا بإنشائها بإنذارات العقاب لأورشليم. وبابل القائلة "أنا وليس غيري" (٤٧: ٨) تريد أن تساوي الربّ (راجع ٤٢: ٨؛ ٤٥: ٤؛ ٤٦: ٤)، فلذلك ستعاقب على كبريائها. أراد كثيرون ألاّ يتركوا بابل. تعلّقوا بغنى جمعوها، وبعادات أخذوا بها، فدعاهم النبيّ إلى الخروج: "أخرجوا". قال لهم: "أهربوا" (٤٨: ٢) من بينهم وبسرعة، لأنّ العقاب آتٍ.

وتنتهي حلقة العقاب في زوال وحشيّ الفوضى، الأوّل من الخليقة، "الويثان"، أيّ الملتوي، و"التنين"، أيّ تنين البحر، رمزان إلى المياه الجامحة والعائدة بالأرض إلى التشويش والفوضى، والشوك والعليق (٢٧: ٤) أيّ الخطأة في الجماعة (٥: ٦). "لذلك" (٢٨: ٣) جاء العقاب في اللهجة عينها، مناسباً مع الخطيئة: ما أرادوا أن يسمعوا للنبيّ الذي يحمل إليهم الخلاص، فيسمعون للمجتاح الذي يحمل إليهم العقاب. يعلن أشعيا العقاب للشعب الرافض (٣٠: ٨-١٧). ١٧: ٥١-٢٣ دعوة تتوجّه إلى أورشليم التي يجب أن تقف فترى كأس عقابها ينتقل من يدها إلى يد مضايقيها.

قال العليّ الرفيع، ساكن الخلود، القدّوس: "أنا لم أغضب على شعبيّ إلاّ لجشعه الأثيم، فعاتبته" (٥٧: ١٧). تجاه خطيئة الشعب، عقاب الله تهديدٌ للمنافقين واطمئنانٌ للمؤمنين (٥٩: ١٦-٢٠). يبقى أنّ القصاص والعقاب هما لمعرفة الشعب أنّه تجاوز الحدود. وهنا يأتيّ الوعد والعهد.

١٨. الأمل والرجاء خلقٌ جديد

إنّ الأنبياء يشجعون الرجاء الكاذب، الوهميّ، لأنّه بدون أمانة لا خلاص يرجى من الله (٢٦: ٨-١٠؛ ٥٩: ٩-١١). مع أنّ "بيت يعقوب" (٤٨: ١) مالوا عن الربّ، يجب على المؤمنين ألاّ يأسوا، لأنّ الخلاص قريب، وذلك في خروجٍ جديدٍ يشبه

الخروج الأوّل من مصر. فـ"ذراعي (أي قدرتي) ترجو" (٥١ : ٥). هكذا ينتعش الرجاء لدى البعيدين عن الأرض، الذين يستعدّون لرؤية مدينتهم التي تعرف عهداً جديداً من رضى الله عليها (٥٣ : ١٠). وهذا ما أنعش الرجاء والأمل بمستقبلٍ نيرٍ من السلام والعدالة. وأصبح في أورشليم نوعٌ من الأمل والرجاء أنّ الربّ قد يعيد بناء المملكة على يده. الفترة التي تتكلّم عنها الفصول ٤٠-٥٥ فهي العودة من الجلاء. والهدف منها السعي لإبقاء الشعب على رجائه رغم الإحباط الذي أصيب به عند عودته. في وقت العقاب ينفجر المستقبل المملوء رجاء، مدوياً في آذان إسرائيل (٤٠-٥٥).

يعود أشعيا دوماً وبالبحاح إلى الآمال المؤسّسة على "بيت داود" الملكي. ومهما اسودّت أقوال النبيّ، فهو يبقّى ذلك الداعي إلى الرجاء رغم الأزمات التي تعصف بالبلاد. إنّ النبيّ يعلن الخلاص: يتوجّه إلى الذين خارت عزائمهم والذين يعاتبون الربّ على تركه إياهم (٤٠ : ٢٧)، فيذكّرهم بالأمرين الباعثين على الرجاء، وهما من جهة أنّ الربّ خلق العالم وأنّ قدرته بيّنة في الكون، ومن جهةٍ أخرى أنّه اختار إسرائيل وأنّ أمانته بيّنة في التاريخ. لكنّ النبيّ أثار هنا تأخّر الخلاص. إنّ أزمة الرجاء وليدة خيبة الأمل التي استولت على العائدين إلى وطنهم، فإنّ أسوار أورشليم ما زالت منهمة. والهيكل ما زالت إعادة بنائه في أولها.

من "ساق" البلّوطة أو البطمة التي تُقطع، ينطلق الشعب من جديد؛ فالأمل بـ"زرع مقدّس" (٦ : ١٣) يلبث حاضراً. "الآية" (٧ : ١٤) هي ولادة ولدٍ للمرأة الصبيّة زوجة الملك. غير أنّ تلاميذ النبيّ، الذين جمعوا هذه الأقوال، أعادوا قراءة نبوءة أشعيا مع رجاءٍ جديد: نسلٌ آخر لداود مع سمات "مسيح".

في ١٤ : ٢٨-٣٢، مقابلةً بين الفلسطيّين الذين استندوا إلى آمالٍ كاذبة، وشعب يهوذا الذي استند إلى الربّ، فحمى مدينته أورشليم. ذلك ما حصل في الواقع وقت الاجتياح الأشوريّ في نهاية القرن الثامن.

لم يعد هنالك ملك، مع بعض المحاولات ورجاءٍ وانتظارٍ لعودة الملكيّة على يد زروبابل الذي عينه الفرس بعد السبي على اليهوديّة. هو من سلالة داود. إنّ رجاء إسرائيل والأمم، بالنسبة إلى الأنبياء، هو الله نفسه (٦٠ : ١٩-٢٠؛ ٦٣ : ١٩؛ ٥١ : ٥).

إلا أنّ الإيمان كان يصطدم بمشكلة عذاب البارّ. والأرجح أنّه في أواخر سبي بابل، أو بعد ذلك بقليل، كان هنالك نبيّ قد علّم فعلاً بأنّ ذاك العذاب من شأنه أن يولّد الرجاء، لا أن يمنع، لأنّ العذاب له مفعول فداء (٥٣).

والروح يكشف بعمله عن هويّة الربّ الإله (٤٢ : ٥ و ٨-٩). والعودة إلى أرض الميعاد لا تتمّ إلاّ بواسطة هذا الروح الذي سيُنهض ويُقيم من بين الأموات، أي يعيد الرجاء إلى الساكنين في الظلمة (٩ : ١). الخلاص قريب: هي كلمة الرجاء من خلال الضيق والاضطهاد. هذا هو عزاء الشعب والأمم في آن.

١٩. العزاء/التعزية بلا خوف

خطّنت أورشليم، وكانت النتيجة عقاباً وصل إلى نهايته، مثل سجينٍ أكمل الحكم فخرج من سجنه.

في ٢٨-٣٣ أقوال تعزيةٍ لإسرائيل ويهوذا. ترتبط التعزية بالأمانة للممارسات (السبت، الذبائح والصوم)، فإذا تأخّر الخلاص، خلاص أورشليم (ف ٤٩-٥٥)، فلا أنّ إسرائيل أخطأ (ف ٥٦-٥٩). نقرأ في ١٠ : ٢٠-٣٤ أقوالاً فيها التهديد وفيها العزاء. قد يقع الشعب في اليأس. عندها يأتي النبيّ بكلمة التعزية: "عزّوا، عزّوا، شعبي، يقول الربّ إلهمكم. طيّبوا قلب أورشليم" (٤٠ : ٢-١). "عزّوا": شجّعوا. ساعدوا "شعبي" لكي يتنفّس، يرتاح، يخلّص. لهذا سُمّي هذا القسم الثاني (ف ٤٠-٥٥) من نبوءة أشعيا: كتاب التعزية. يرد الفعل ١٦ مرّة في ف ٤٠-٦٦، منها تسع مرّات في ف ٤٠-٥٥.

بدأ أشعيا الثاني (ف ٤٠-٥٥) بكلام تعزيةٍ من أجل المنفيين، وانتهى بإعلان خلاصٍ لجميع الشعوب، يُعطى مجّاناً، في عهدٍ أبديّ، يجمع البشريّة، بل الخليقة كلّها. ينتهي الفصل ٥٧ في كلام تعزيةٍ "للمنسحقين" والمتواضعي الروح (آ ١٤-٢١). الروح بمسحه يعزّي وييسّر المسبّين المساكين (٦١ : ١-٣ و ١٠-١١). "وقال الربّ: أنا الربّ أرف بك، يا صهيون" (٥١ : ١٢): لا يقدر الناس على صهيون، مهما فعلوا، لأنّ الربّ هو سيّد الكون. امتلأ المسيح من روح الله فمضى يعزّي المضايقين (٦١ : ١). "أنادي بحلول سنة رضاه" (٦١ : ٢)، "لأعزّي جميع النائحين في صهيون" (٦١ : ٣).

ولكن تعزيتته لا تطال إلا التائبين الذين يسرون في سبيل الرب، أي المرتدين عن إثمهم، كما يقول أشعيا: "احتجبتُ وغضبتُ فذهب (الشعب) غاضبًا في طريق قلبه. رأيت طرفه فسأشفيه وأهديه وأردّ العزاء له" (٥٧: ١٧-١٨). ويشمل هذا العزاء: "السلام السلام للبعيد والقريب" (٥٧: ١٩)، فبالعزاء والسلام النصر.

٢٠. النصر رهان قدرة الله الحقيقي

نسب الكهنة الكلدانيون انتصارات كورش الملك الفارسي إلى مردوك إلههم الأكبر، وإلى شريكه بال ونبو (٤٦: ١)، ولكن الأصنام لا تفعل شيئًا. أمّا الإله الواحد، فأقام كورش "الوفاي" (الصادق) (٤١: ٢) وأعطاه النصر، فخافت منه الشعوب ولجأت إلى آلهتها. اشتهر بانتصاراته على البابليين وقهرهم سنة ٥٣٩. إذا، يأتي الرب بالملك الفارسي، كورش (٤١: ٢؛ ٤٤: ٢٨؛ ٤٥: ١)، ويؤمن له النصر (٤٤: ٢٦). إنتصارات كورش كشفت للعالم الإله الحقيقي، الإله الخفي (٤٥: ١٥).

إنّ التناقض بين الآلهة البابلية المنهزمة والرب إله إسرائيل المنتصر، وقد "حملوا من الرحم" (٤٦: ٤)، يجعل النبي يعود إلى رهان قدرة الله الحقيقي، التي لا نظير لها (رج ٤٤: ٧؛ ٤١: ٢١-٢٩؛ ٤٢: ٨؛ ٤٣: ٨-١٣). سينتصر وحي خلاص الرب على عمى المتمردين (٤٢: ٧ و١٦؛ ٤٣: ٨-١٢).

النشيد الثاني للخادم (٤٩: ١-٧) يذكر انتصارًا نهائيًا (آ ٧). إنتصار ذراع الرب حقق الخروج الأول (٥١: ٩-١١). و٥٢: ٧-١٨: نشيد حماسي حول الخلاص الذي أعلن على المنفيين، حول بشرى ملكوت الله: تطواف الشعب المنتصر والله يسير في المقدمة. "المشرون" (آ ٧) يحملون الخبر الطيب بعد انتصار في المملكة، أو حول مجيء الملك الذي يزور مدينته. "كشف الرب عن ذراعه المقدسة" (آ ١٠)؛ راجع ٥١: ٩): إستعدّ الرب للقتال. يبيّن قدرته السامية التي تفعل من أجل انتصار الحق والعدل. "قال الرب: ها خادمي ينتصر" (آ ١٣): علامة البركة والطاعة لكلام الله. الرب "شهر للنصر ذراعه" (٥٩: ١٦). "وفي أبوابك (يا أورشليم) تهليل النصر" (٦٠: ١٨). ينتصر الرب على الأمم (٦٣). "هو أنا، قال الرب العادل: إنتصرت لي ذراعي" (٦٣: ٥). ويعلن الرب السعادة.

٢١. السعادة في عالمٍ جديد

السعادة السماويّة مألوفةٌ في اليهوديّة (٦: ٢٥). يحكم النبيّ على أورشليم (١: ١١-١٧)؛ (٢٩: ١-٨) وشعبها الأعمى هو ورؤساؤه (٢٩: ٩-١٢؛ ٦: ٩-١٠؛ ٢٨: ١٧). ولكنّ الكلمة الأخيرة هي للسعادة، لا للشقاء؛ فالله يجدّد شعبه وقيمه في فردوسٍ مع الملك مسيحه (٢٩: ١٧-٢٤).

يعرض الفصل ٣٥ خلاص الشعب في سعادةٍ لا نهاية لها، في قلب صهيون. بعد لوحةٍ سوداء عن آدوم، نموذج المُعادين لشعب الله، تأتي لوحةٌ تصوّر سعادة الأزمنة المسيحيّة (٣٥: ١-١٠). لو أنّ "بيت يعقوب، المدعوّ باسم إسرائيل، الخارجين من صلب يهوذا، الداعين أنفسهم من مدينة القدس" (٤٨: ١-٢) ما مالوا عن الربّ، لكانت سعادتهم ثابتة (١٧٧-١٩).

٦٥: ٢٠-٢٥: لوحةٌ عن السعادة في العالم الجديد. هي سعادةٌ زمنيّةٌ وأرضيّةٌ بدون النظر إلى ما بعد الموت. يكون بنو إسرائيل سعداء فتطول أعمارهم. وفي ٦٦، بعد عرضٍ حول متطلّبات العبادة الحقّة (آ ١-٤)، يُعلن تدخّل الله السريع من أجل شعبه (آ ٥-٩) الذي هو سعيدٌ منذ الآن في أورشليم، ساعة يُعاقب أعداؤه (آ ١٠-١٧). في ٦٦: ٨ تصوّر النبيّ سعادة صهيون (ف ٦٠) مع الشعب الجديد فيها. والشعب مدعوٌّ إلى الثقة بحماية الربّ.

٢٢. الثقة بحماية الربّ

إنّ الخالق "وزن الجبال بالقبّان، والتلال بالميزان" (٤٠: ١٢)، هنا تبدأ محاولة أشعيا لإقناع المؤمنين بأنّ يثقوا بالله وبقدرته على تخليص شعبه وإعادة بنائه، فمن يجروء بعدُ على اتهام الربّ بالضعف أو باللامبالاة؟ (آ ٢٧). "الربّ حجب وجهه عن بيت يعقوب" (٨: ١٧): بدا وكأنّه تخلّى عن شعبه وعن مدينته. ومع ذلك، لبث النبيّ واثقاً به، وهو يدعو تلاميذه (آ ١٦) والشعب إلى ثقةٍ مماثلة. في ١٨: ١-٧، دعا النبيّ إلى الثقة بالربّ الساكن في جبل صهيون (رج ٨: ١٧-١٨). دعا أشعيا الملك آحاز إلى أن يجعل ثقته في الله، لأنّ الله وحده يملك القدرة الحقيقيّة، وحده يستطيع أن يخلّص يهوذا. إن كان لا إيمان عندكم فلا يكون لكم أمان (٧: ٩). مثل هذه الثقة لا تسمح لنا

بأن نرتجف أمام العدو البشري، كما تجعلنا نعي الواقع ونتعامل معه بهدوء. وثقة النبي كبيرةً بالرب (١٨ : ٤). "الراحة" (٢٨ : ١٢) تستند إلى الثقة بالله، وإلى رفض أيّ سندٍ آخر لا يمكن إلا أن يكون كاذباً. الله يريد لشعبه "الأمان والثقة" (٣٠ : ١٥). نكتشف ثقةً لا تتزعزع بحماية الرب. نكتشف في ٣٣ : ١-٦ : مزمور الثقة.

خادم الرب مختار (٤٢ : ١)، "عمانوئيل" (٧ : ١٤)، أهل للثقة، يحمل أسرار سيّده. النشيد الثاني للخادم يذكر فشل الخادم (٤٩ : ٤ و ٧) وثقته بالله وحده (٤ و ٥). في ٥٠ : ٤-١١، عبّر النبي عن ثقته بالله، بالرغم من الاضطهاد. وها هو الآن يسعى (٥١ : ٨-١) لينقل هذه الثقة إلى مجموعة المؤمنين (٧-١ آ) الذين يتحمّلون هم أيضاً المضايقات (٧٩)، بثقة بالله في الأزمنة الآتية؛ فالثقة بالله تدفع إلى نشدان الازدهار على مختلف الصعد.

٢٣. والازدهار من فيض روح الله

يوافق ظهوراً أشعياً على ساحة التاريخ عصر الازدهار الذي عرفته مملكة يهوذا في المدّة الطويلة التي ملك فيها يوشا أو عزّيّا (٧ : ١؛ رج ٢ مل ١٤ : ٨ و ٢١-٢٢)، والذي نتج عنه انتشار الترف، وظهور طبقة ملاّكين غنيّة أخذوا يحتكرون جميع الأراضي ويحطّمون الفقراء، فراح النبي يندّد بما كان يعتبره نقيض العدل، وينذر الشعب بغضب الله (٦ : ١١-١٢).

الازدهار الذي نعمت به صور وصيدا (في بلاد فينيقيا) يشبه ربح الزواني (٢٣ : ١٥-١٦). إنه سريع العطب، عطوبة القوى الكبرى التي أرخت بثقلها على الشرق (١٣٣). ولا يبقى لـ"الزانية المنسيّة" (١٦ آ) التي حُرمت من محاسنها، وبالتالي من الآتين إليها، سوى الفناء: "فستكون خطيبتكم هذه كشقوق بارزة في سورِ عالٍ" (٣٠ : ١٣)، "سورِ عالٍ" بنوه لحماية أنفسهم وازدهارهم، ولكنّه يتشقق ويصبح نتفاً.

"الآية" (٧ : ١٤) ولادة ولد، "مسيح"، يؤمّن حالةً من الازدهار، تقود إلى نظرة فردوسية: الذئب مع الحمل. "عمانوئيل يأكل زبداً وعسلاً" (٧ : ١٥): طعام الآلهة في النصوص البابليّة، ورمز الوفرة. والملكوت يشكّل وليمة. هو الخلاص كموضع سعادة وسلام في حضرة الله.

٢٤. السلام وليمة يُعدها الربّ

شهدت صهيون الطرق التي بها دعا الربّ البشريّة، فاجتذبت إليها الشعوب جميعاً، وعلمتهم مبادئ العهد التي تقود إلى السلام. حينئذٍ تحوّلت أدوات "الحرب" والدمار إلى أدوات في خدمة الحياة. نحن هنا أمام أجمل الرموز التي تتحدّث عن الأخوة بين البشر، وتخلّقهم حول الذي هو أبو الجميع.

السلام المذكور يرتبط باسم أورشليم (١ : ٣)، أو مدينة سليم (السلام)، مدينة السلام. يرد مرّتين لفظ "السلام" (سَلْمٌ) تجاه أورشليم مدينة السلام، كرامة الربّ.

في ٩ : ٦-٨ تشديداً على أنّ الأزمنة النهيويّة (٣٥ : ٩) ستكون أزمنة عدلٍ وسلام بين الإنسان والإنسان: سلامٌ شامل (٩ : ٩؛ ٦٥ : ٢٥). مملكة السلام (١١ : ١-٩) : فيها "روح الحكمة والفهم والمشورة، روح القوّة والمعرفة والتقوى، ويتهيج بمخافة الربّ" (٢٠٩). ثمّ عودة المنفيين فيعيشون معاً في السلام. مع أنّ أورشليم مظلومة، فهي ستعيش بسلام، مصغيةً إلى ربّها (٥٤ : ١٣-١٧). يمنح الربّ أولادها بحضوره حياةً من السلام.

في ١١ : ٦-٩ : سلام الزمن المسيحانيّ والطمأنينة. و"الولد" هو "رئيس السلام": صفةٌ خاصّةٌ بالله وبالأزمنة المسيحانيّة. فالسلام الأرضيّ صورةٌ وثمرَةٌ لسلام المسيح "رئيس السلام" (٩ : ٥) المشيحانيّ. حتّى الولد الصغير (١١ : ٦) لا يُصاب بأذى. ويكون السلام بين الإنسان والوحوش. هي لوحةٌ مثاليّة. إنّ يوم الربّ الذي يصنع فيه سلاماً لشعبه بجمعه المشتتين من أربعة أطراف الأرض (١٢٠). "ما أجمل على الجبال أقدام المبشّرين، المنادين على مسامعنا بالسلام، الحاملين بشارة الخير والخلص" (٥٢ : ٧). السلام، والخير (السعادة) والخلص: ثلاثة ألفاظٍ متقاربةٍ تدلّ على الحالة الجديدة التي يعرفها المنفيون.

"سلامنا أعدّه لنا (خادم الربّ)" (٥٣ : ٥). أو: تأديب سلامه علينا. أو: بتأديبه سلمنا. نزل به العقاب من أجل سلامنا. وإذ تحمّل العابد ما تحمّل بالصبر والاستسلام، ينال رضی الله (٥٣ : ١٠).

بعد هذه النقلة النوعية سنرى أشجار البرّ، أي أبناء البرّ الذين يعيشون البرارة كما يشتهي الربّ أن يراهم، ولا يعود يدنو من الأبرار لا الظلم ولا الدمار لأنهم ثابتون في ما هم عليه: "سلام بنيك يكون عظيماً" (٥٤ : ١٣-١٤). و"السلام للقريب والبعيد" (أش : ٥٧ : ١٩) سيدهن نائحي صهيون بالفرح علامة الاندفاع والحياة بدل النوح والبكاء علامة الانحطاط والسبات. إنّه ثمرة رحمة الربّ.

٢٥. الرحمة لقاءً بين شقاء الأبناء ورحمة الأب

من أبعاد الخروج الجديد: الرحمة اللامتناهية.

"لو كانت خطاياكم كالأرجوان تصير كالصوف" (١ : ١٨): يقطع الله الرحيم حدّاً لخطيئة الإنسان ويوصله إلى علاقة حقيقية معه. إنّ الله هو الإله الرحيم الذي نعود إليه فيعود إلينا (٨ : ١٧ ؛ ٥٩ : ٢). يجتذب الله شعبه بحبال الرحمة. الربّ يرحم شعبه (٤٠). الربّ يمنح رحمته (٥٥)، فماذا ينتظر ذاك الشعب لكي يعود فـ"يتحنن عليه" خالقه (٢٧ : ١١).

عدالة الله هي رحمة، وهو إذ يدين (٥ : ١٦) يدلّ على صفاته تجاه شعبه؛ فالأمور تتبدّل بعمل مجانيّ من لدى الله. "هنيهة هجرتك (يا أورشليم) وبمراحم عظيمة أضمتك... وبرأفة أبدية أرحمك، قال الربّ فاديك" (٥٤ : ٧-٨).

"يسكن الرحماء ولا من يبعدهم" (٥٧ : ١). "أذكر رحمة الربّ وأحمده لأجل كلّ ما كافأنا به، ولأجل كثرة خيرِه إلى بيت إسرائيل، خيرِه الذي كافأهم به لمراحمه وكثرة رأفته" (٦٣ : ٧). في آ ١٥ يتوسّل الأبناء إلى أبيهم، فشقاء الأبناء يلتقي مع رحمة الأب. والربّ هو الأب المحبّ الأمين.

٢٦. الحبّ أمينٌ لا يتراجع

تاريخ الله مع البشر تاريخ محبّة. "جميع أماكننا المحبّبة صارت خراباً" (٦٤ : ١٠). في ٦٥ : ١ عبّر الله عن حزنه أمام رفض حبّه الذي يقدمه، وأمام أصنام تجتذب الشعب إليها وتبعدهم عن الربّ. رفض الشعب أن يلتصق بالربّ واكتفى بعباداتٍ خارجيّة (٥٥ : ٦ ؛ ٥٨ : ٢).

يشدّد أشعيا على محبّة الكرام لشعبه. هو حبٌّ حارٌّ من قِبَلِ الله نحو ملكه وشعبه. حبٌّ لا يتخلّى عن خاصّته. ففي ٤١ : ٨-١٦ و ٤٤ : ١-٥، نرى بأيّ حبٍّ يعطف الله على خادمه إسرائيل. يكرّر النبيّ ٢٢ مرّة أنّ في كون الله مخلصاً دليلاً على محبّته الأمانة. تبلغ به محبّته إلى تحمّل خطيئة الإنسان والتغلّب عليها، مهما تكرّرت وتقلت، وإلى محوها (٤٣ : ٢٥؛ ٤٤ : ٢٢)، وإلى الصفح عنها صفحاً كاملاً (٥٥ : ٧)، هو أفضل تعبير عن المحبّة الأخويّة (٥٨ : ٧). إنّ الله يعدّ شعبه لرسالةٍ شاملة، وبذلك يدلّ على محبّة أمانةٍ على الإطلاق (٦٥ : ١٦)، على محبّة الأب الحقّ وحده (٦٣ : ٨ و ١٦؛ ٦٤ : ٧)، الذي يشبه الأمّ في اهتماماتها (٦٦ : ١٣؛ راجع ٤٩ : ١٥-١٦)؛ فمحبّة الله باطلة، بدون محبّة القريب، ومحبّة القريب باطلة، بدون محبّة الله.

قال أشعيا عن أورشليم "شعبي" (٢٢ : ٤)، حرفياً "بنت شعبي". حبٌّ لأورشليم، مشوّبٌ بالوجع. ٣٠ : ١-٣٣، كلامٌ عن عودة الأزمنة المسيحانيّة (١٨-٢٥) مع بركات اللقاء بالإله الحبّ. "طيّبوا قلب أورشليم" (٤٠ : ١). حرفياً: تكلموا إلى قلبها. هي لغة الحبّ والصدّاقة. القلب لا يدلّ على العاطفة فحسب، بل يصل إلى العقل والإرادة.

في ٤١ : ٨-٢٠، يذكر الربّ شعبه، بفم نبيّه، بحضوره المحبّ. "إذ قد صرت كريمةً في عينيّ، ومجيداً فإنّي أحببتك" (٤٣ : ٤). من اختبار حبّ الله يمتلئ الشعب من الله. وكلّ إصلاح اجتماعيّ يأتي لاحقاً. كلمة الرضى، "رضى الربّ" (٥٣ : ١٠)، مهمّةٌ جدّاً تعني أنّ الله ليس له مأخذٌ على الشخص، أي الله يحبّه. كلّ التراث النبويّ (١ : ١٧-٢٤) يسير في اتجاه مراعاة الفقراء والصغار. فلا يسع المرء أن يرضي الله بدون احترام سائر البشر، وخصوصاً المنبوذين منهم ومن لا يُثيرون "الاهتمام"؛ فالحبّ الإلهيّ يعمّ البشر جميعاً؛ فالمطلوب: الأمانة.

٢٧ . الأمانة حضورٌ دائم

وصف المدينة الخائنة (١ : ٢١-٣١)، أسلوبٌ رثائيّ. يرثي النبيّ لحال أورشليم التي تمثّل يهوذا كلّهُ. تصوّر خيانة الشعب لله في شكلٍ رمزيّ. في ٥٧ : ١٤-٢١، عاش الشعب في الضيق، فاعتبر أنّ الله بعيد. لذلك مال إلى الأصنام علّه يجد فيها حلاً

لضياعه. ترك آحاز الإيمان بالله، فانتقل من "ملك" إلى آخر. أما الرب فلا يزال يذكر شعبه بالأمانة الأولى، كما في أيام البريّة.

النبّي شاهدٌ لأمانة الله للعهد؛ فـ"المختار" العادل والحكيم الذي يحكم بكلام الله الموحى إليه من روح الرب، ينبغي أن يتمتع بمسلك الانسان البار (١١ : ١٥). في ٤١ : ٢٠-٨، يذكر الرب شعبه، بحضوره الأمين على مدى التاريخ. "كان الرب راضيًا أن يبرّر شعبه" (٤٢ : ٢١)، حرفيًا صادقًا. صدقه أمانته لمخطّطه الخلاصيّ العميم.

تذكر عودة المجلّوين بالخروج من مصر فتُبرز أمانة الله لتبرير الشعب، فتشعر بالتحقيق النهائيّ لذاك التبرير، أي لملك الله الشامل (٥٢ : ٧-١٠). على مثال التلميذ المنتبه، فقد تقبل أشعيا الثاني كلمات ربه وبلغها، فلقي الارتياب والعداء، ولكنه لبث في وجه الإهانات، تيقنًا من أنه، إن بقي أمينًا لله، سيخزي مضطهديه ويشدّد مناصريه (٥٠ : ٤-١١). إن "البرّ" هو تلك الأمانة الحميمة التي يُظهرها الله في إنجاز مواعده الخلاصيّة، فيكون هناك ترادفٌ عمليّ بين البرّ والخلاص (٤٥ : ٨ و ٢١ ؛ ٤٦ : ١٣ ؛ ٥١ : ٥-٦ و ٨). يؤكّد أشعيا الثالث (٥٦-٦٦) على أمانة الله التي هي المصدر الثابت للخلاص. هذا الإله الأمين يجب حبه. إن خدمة الربّ تتطلب أمانةً عظيمةً للعبادة: يذكر أشعيا الثالث "الهيكل" ١٢ مرّةً و"الجبل المقدّس" ٥ مرّات، وكثيرًا ما ترد "العبادة" (السبت، والكهنوت، والمذبح، والذبائح والصوم).

"إن كنتم لا تؤمنون (بالله) فلن تأمنوا (تثبتوا)" (٧ : ٩): الإيمان بالله يفترض الأمانة والثبات على العهد (٤٣ : ١٠). في النشيد الثالث للخادم (٥٠ : ٤-١١)، يبدو الخادم تلميذًا أمينًا للربّ (آ ٤-٥). "افتحوا الأبواب، ولتدخل الأمة الحافظة للأمانة" (٢٦ : ٢).

في ٤٤ : ١-٨، نسمع قولاً نبويًا جديدًا يتحدّث عن الأمانة والحبّ لدى إله يدعو شعبه لكي يكون له شاهدًا في العالم. إعتاد الله أن يقيم من داخل شعبه رجالاً أمناء يحققون مشروعه، ولكن تجرأ النبيّ ودعا ملكًا وثنيًا "المسيح"، الممسوح بالزيت.

إنّ قسمًا من الشعب لبثوا أمناء لله، بالرغم من كلّ شيء. "سأمنحكم بأمانة حصّتكم" (٦١ : ٨). يشير النصّ ٦٤ : ٦ إلى الآباء الذين كانوا أمناء للربّ (رج ٥٥ : ٨). يبقى

على المؤمنين أن يسيروا في طريق آبائهم لكي ينالوا الخلاص. والبرارة فضيلة مرتبطة بالأمانة؛ فأمانة البارّ هي علامة توكلّه الدائم على الربّ (٢٦: ٢-٣)، ويسعى إلى تحقيق أحكام الربّ (آ ٦)، ويصبح صخرة خلاصٍ للشعب الذي يوكله الربّ به، فيختبر الشعبُ الفرّح.

٢٨. الفرّح هو نشيد الكون كلّه

الربّ يهيمّ مآدبة من أجل "الشعوب" (٢٥: ٨)، "فيقال في ذلك اليوم (يوم الربّ): هذا إلّنا انتظرناه وهو يخلصنا، فلنبتهج ونفرّح بخلصه" (٩١: ٩). يوم الفرّح والبهجة. نشيد الخليقة المدعوّة إلى التعبير عن فرحها بخلص الربّ لشعبه؛ يكفي التأمل بالفصل ٣٥.

"ستفرّح البرّية والبادية،

ويبتهج القفر ويؤهر كالنرجيس" (٣٥: ١). "ها إلّكم آتٍ لخلصكم" (آ ٤)

في جميع الأنواع الأدبية، تدخل الكرازة، أي الخبر المفرّح الذي هو إخراج الله الشعب من العبوديّة.

بعد الحزن والكتابة يأتي الفرّح. زالت المدينة التي ضايقّت الجماعة (٢٤: ١٠-١٢)، وفرّح الشعب وعظّم الربّ (٢٤: ١٤). "ويزيل الربّ من جبل صهيون غيوم الحزن التي تخيم على جميع الشعوب" (٢٥: ٧). "غيوم"، حرفياً: الحجاب الذي يغطّي الوجوه، علامة الحزن. "ويبيد السيّد الربّ الموت إلى الأبد" (٢٥: ٨). لا مجال بعد للعار أو للحزن واليأس (٣٢: ١١). "يزداد المساكين فرحاً بالربّ ويبتهج البؤساء بقُدوس إسرائيل" (٢٩: ١٩).

حين يفترّج الربّ الأرض، لتندفع الجبال بترانيم الفرّح، فد "الربّ افتدى يعقوب": الفرّح يعمّ الشعب، بل تُدعى الطبيعة، "الجبال والغابات وجميع أشجارها" (٤٤: ٢٣) لكي تشارك في هذا الفرّح (٣٥: ١؛ ٤٩: ١٣). "سيكون في صهيون السرور والفرّح" (٥١: ٣). و"يكون على رؤوسهم فرحٌ أبديّ، ويرافقهم الفرّح والسرور" (٥١: ١١). وعد أشعيا (٥٤: ١) بالفرّح لأورشليم التي ذهبت إلى المنفى. كلمة الله (٥٥: ١١)

فاعلةً أبدأ، تفرّح المؤمن ولو عبر "البريّة" الفاحلة. وقال الربّ: "أجىء بهم (الغرباء)" إلى جبلي المقدّس ليفرحوا (٥٦: ٦-٧): نتذكّر الفرح بعد تقدمة الذبائح، ولا سيّما ذبائح السلامة، حيث يتشارك المؤمنون في طعام باركه الربّ.

"أن تدعو السبت نعيماً" (٥٨: ١٣): هو وقتُ فرح بالربّ وبشريعته. "بنوك (يا أورشليم) يسرون من بعيد، وبناتك يُحملن في الأحضان" (٦٠: ٤؛ رج ٤٩: ١٨) وعودة المنفيين تكون بالفرح. مُهمّة النبيّ إيصال بلاغ مفرح في ٦١: ١-١١: بشرى الخلاص: "وأمنحهم زينة الفرح بدل الحداد" (٦١: ٣). "ويكون فرحكم مؤبداً" (٦١: ٧). "لا يقال لك من بعد هجرها أهلها، بل يقال هو موضع سروري، لأنّ الربّ يسرّ بك، وكسرور العريس بالعروس يفرح بك الربّ إلهك" (٦٢: ٤-٥): عادت العلاقات بين الربّ وعروسه (أورشليم). "ترحب بمن يفرحون بك" (٦٤: ٤).

فالسنة المقبولة الخاصّة بالربّ (رج ٤٩: ٨؛ ٣٦) ستخلق شعباً جديداً مؤمناً بالله، شعباً ينتقل من حالة الحزن والاكئاب إلى حالة الفرح والابتهاج، لأنّ روح الربّ تدخل مباشرةً في حياته وتضعده من حالته المظلمة.

يعبّر الشعب اليهوديّ عن فرحه بإلهه فيتذكّر صنائعه معه. خلق الله الفرح والبرّ في شعبه حين سعى وخلّصه من أيدي أعدائه (٦١: ١٠). لذلك فالأمم بدورهم حين يرون الفرح والتسبيح الصادر عن الشعب اليهوديّ سيمجدون الله الذي يعيّلهم ويهتمّ بهم (٦١: ١١). ويظهر الفرح من جديد في قلوب شعب الله، لأنّ الربّ أزال عنهم حزنهم وعوّض عليهم بمكانٍ يعيشون فيه أحراراً مع إلههم. وهذا الفرح لن يكون وقتياً، بل هو أبديّ طالما البرارة هي حصنهم. إنّ الشعوب مدعوّة إلى سماع نداءات "القدير"، نداءات المخلّص الذي يدعوها جميعاً إلى فرح الخلاص (٤٥: ٢٢-٢٤؛ ٥٥: ٣-٥). يستحثّ أشعيا الثاني سامعيه على الابتهاج (٤١: ١٦؛ ٤٩: ١٣) والتعبير عن السرور والفرح (٥١: ٣ و١١). وهذه المشاعر يجب أن تجمع لا المجلّوين فحسب، بل جميع الشعوب لتسمع نشيد فرح كونٍ يُشيد كلّه بالإله الذي يريد تماسك البشريّة واتّحادها. أمام هذا الإله الأمين، لا بدّ للبشر أن يتخذوا موقفاً، يكون لشقائهم إن رفضوه، ولسرورهم إن قبلوه. هذه هي سياسة الربّ مع شعبه.

٢٩. السياسة بقوة روح الرب

في أشعيا الأوّل أو القسم الأوّل من أشعيا (١-٣٩)، نجد تلميحات إلى أحداثٍ سياسيّةٍ محدّدةٍ طبعت بطابعها السنوات ٧٣٤-٧٠١. شدّد أشعيا الأوّل على قداسة الربّ وعلى الإيمان الوثائق به في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة. قداسة الله غيورة، لا تُرضى بأن تشارك فيها الأوثان، لا على الصعيد الدينيّ، ولا على الصعيد السياسيّ.

في أش ٢٩: ١٤ ندّد الربّ سياسة "الحكماء" في أرض يهوذا، حين طلبوا معاهدةً مع مصر في وجه التهديد الآشوريّ مع سنحاريب. مثل تلك الحكمة لم تخلص إسرائيل.

أنبا النبيّ بانسحاب جيوش سنحاريب من أمام أورشليم في السنة ٧٠١. ولا شكّ أنّ ذلك الحدث ساعد على ازدياد نفوذه، بالرغم من اختلافه الشديد في الآراء بينه وبين الرؤساء السياسيّين في أسباب ما جرى ونتائجه. "الشعب" (٨: ٦)، شعب يهوذا (٢٨: ١١-١٤؛ ٢٩: ١٣)، عارض السياسة الملكيّة، سياسة آحاز، ولكنّه رفض مواعيد الله في ما يخصّ خلاص المدينة المقدّسة.

ظهر أشعيا في واجهة أحداث الساحة السياسيّة في مطلع عهد آحاز (٧٣٦-٧١٦). واصل آحاز سياسته المناصرة لآشور.

في كلّ أزمة، كان أشعيا يتدخّل ليدعو الملك والشعب إلى سياسةٍ واقعيّة، وفي الوقت عينه موافقةٍ للإيمان بالربّ، لأنّ الربّ وحده يمتلك القدرة، وهو وحده يمنح الغلبة. الله ربّ الجنود (ربّ الكون)، قدرته لا تضاهيها قدرة (٢: ١٢؛ ٣: ١ و١٥)، لا في أرض وحسب، بل لدى الأمم الوثنيّة أيضاً (٥: ٢٦-٢٩)؛ فقدرة الله تمتدّ إلى الكون كلّهُ، وتصل حتّى إلى الأعداء. وأعظم برهانٍ على قدرة الله هو تميم النبوءات السابقة.

إنّ إيماننا بالله (٧: ٩) يظهر في التزام ملموسٍ على المستوى السياسيّ والاجتماعيّ. "في ذلك اليوم" (١٩: ٢٣) تعرف الشعوب الله، فيتبدّل الوضع السياسيّ تبدلاً عميقاً؛ فالتراحم بين مصر وآشور من أجل السيطرة على الشرق الأوسط يزول، وتحلّ محلّه مشاركةٍ داخل جماعةٍ يكون الربّ فيها ملكاً. "وفي ذلك اليوم يكون طريقٌ من مصر إلى آشور" (١٩: ٢٣). هكذا تأتي مصر إلى آشور، وآشور إلى مصر. غابت علاقات العداوة بين الدولتين العظيمتين، وعبدتا الإله الواحد مع شعب إسرائيل الذي يكون في الدرجة الثالثة بعد مصر وآشور.

الهدف الأساسي من العودة: من أجل الرسالة التي يوكل بها الله العائدين؛ وليس فهم الخروج على أنه خروجٌ سياسيٌّ فحسب، بل هو تحريرٌ إلهيٌّ لشعبٍ مقهورٍ ليحمّله رسالة العدل والحقّ والنور والسلام، فالسياسة المطلوبة هي الأمانة للربّ، وعودة المهجّرين ووحدة الشعب في الأرض ميراث الربّ، الذي "مارأته عين" (رج ٦٤ : ٣).

٣٠. الأرض قدس ميراثٍ من الربّ

"ويلٌ للذين يضمّون بيتًا إلى بيتٍ ويصلّون حقلاً بحقل" (٥ : ٨): الأرض لا تُباع، لأنّها ملك الله. أمّا هنا، فالأغنياء يأخذون أرض الفقراء ويضمّونها إلى أرضهم. وكذا نقول عن البيوت. خطيئة الأغنياء كبيرة، لأنّهم يعارضون مشيئة الربّ الذي أعطى الأرض وقسمها بين القبائل، وحافظ على حقّ الفقير.

"الأرض تنوح وترزح" (٣٣ : ١٩): المزارع والمراعي نالها الخراب من المجتاح (رج ٢٤ : ٤). أخصبُ أرض صارت أجذبُ أرض. "تعزّى باشان والكرمل" (٣٣ : ٩): ذكر الكرمل هنا لكثرة أشجاره التي تُقطع، وكذلك لبنان وباشان (رج ٢ : ٣)، (بين دمشق واليرموك).

بالإضافة إلى ذلك سيكون شعب صهيون كلّه أبرارًا للأبد يرثون الأرض (٦٠ : ٦١). الأرض التي عاد الربّ وأسكنهم فيها، فيسبّحون فيها ضمن قالب برارتهم لأنّ منها سينبت أبرارٌ جدّدٌ يسبّحونه إلى الأبد مبعدين شماتة الأمم عنهم. إنّ العودة إلى الأرض تحتمّ البنيان وإزالة الخراب والوحشيات (٦١ : ٤)، فيخلق التجدد وتُبنى الدورُ جميعها (٥٨ : ١٢). ويرث شعب الله أرضه ويستعيد ضعف ما خسره أثناء السبي (٦١ : ٧).

هدى روح الربّ الشعب، وأسكنهم أرضه من حول بيتٍ قدسه فورّثهم إياها، ليكونوا "نورًا" لجميع الأمم على الأرض كلّها. في ٤٠ : ٣-٥، يتكلّم النبيّ أشعيا على أرض الربّ. ليست وجودًا مادّيًا فحسب، إنّما هي وجودٌ للشهادة أيضًا. لأنّ زوجك، يا أورشليم، "يُدعى إله الأرض كلّها" (٥٤ : ٥).

الخاتمة: تأوين سفر أشعيا

الأنبياء حملوا كلمات الله. إنّ الكتب التي تحمل كلمة الربّ ومشيئته قد تمّت بيسوع

المسيح "الكلمة" (يو ١ : ١). ومنذ إبراهيم بدأت مغامرةً عظيمةً يدور محورها على التعرّف إلى دروب الله وعلى اتّباعها. إنّها طرقٌ محيرةٌ: "ليست طرقكم طريقي"، يقول الربّ (أش ٥٥ : ٨). إنّ طريقي تؤدّي إلى إنجازاتٍ عجيبة. فلا بدّ من إعداد طريقٍ للربّ في الصحراء مرّةً أخرى (أش ٤٠ : ٣). وسيجعل الله ذاته "في البريّة طريقاً" (أش ٤٣ : ١٩)، ومن جميع الجبال طرقاً (أش ٤٩ : ١١) لرجوعه بانتصار.

فطريق الفضيلة، وهو طريقٌ مستقيمٌ وكامل، يؤدّي إلى ممارسة البرّ، وإلى الأمانة للحقيقة، والبحث عن السلام (أش ٥٩ : ٨؛ لو ١ : ٧٩).

لم يكن الرجوع من السبي إلاّ صورةً عن الحقيقة النهائية التي تنبأ عنها يوحنا المعمدان بالعبارات نفسها التي استعملها أشعيا للتعبير عن الخروج الجديد وهو الرجوع من السبي: "أعدّوا طريق الربّ" (لو ٣ : ٤؛ رج أش ٤٠ : ٣-٥). تُهيأ الطريق لوصول الملك. والتهيئة لوصول المسيح هي تهيئةٌ خلقيةٌ وروحانيةٌ بواسطة خدمة يوحنا التي شدّدت على التوبة وغفران الخطايا والحاجة إلى مخلص (لو ٣ : ٤). "كلّ جبل ينخفض"، أي كلّ عظمةٍ بشريةٍ تنحني أمام الآتي (أش ٢ : ٢-١٤؛ لو ١ : ٥٨؛ ٣ : ٥؛ ١٤ : ١١؛ ١٨ : ١٤). وجاء جواب يسوع على تساؤل يوحنا المعمدان في خطّ الرجاء المسيحانيّ كما تحدّث عنه أشعيا (٣٥ : ٥-٦؛ ٦١ : ١؛ لو ٧ : ١٨). يستطيع يوحنا أن يرى أنّ يسوع هو المسيح من خلال معجزات تدلّ على رسالة المخلص (أش ٢٦ : ١٩؛ ٢٩ : ١٨؛ ٣٥ : ٥-٦؛ ٦١ : ١). وحقاً، إنّ العصر المسيحانيّ هو خروج جديد، ويؤدّي فعلاً إلى راحة الله (عب ٤ : ٨-٩).

ويرى آباء الكنيسة أنّ السلام الدائم (أش ٢ : ١-٥) يُدشّن بمجيء المسيح والبشارة بالانجيل (لو ٢ : ١٤؛ أف ٢ : ١٧). مولد يسوع هو عربون السلام المسيحانيّ (أش ٩ : ٥-٦؛ ٥٢ : ٧؛ ٥٧ : ١٩؛ لو ٢ : ١٤). في معمودية يسوع، جاء صوتٌ من السماء: "هذا هو ابني الحبيب الذي به رضيت" (مت ٣ : ١٧). يستعيد هذا القول أش ٤٢ : ١ (عن خادم الربّ)، ويدلّ على يسوع أنّه الابن وخادم الربّ (أش ٤٢ : ١؛ رج لو ٢ : ١٣؛ مر ١٢ : ٦). حين حلّ الروح على الابن، دلّ على أنّه المخلص الموعود به (أش ١١ : ٢؛ ٤٢ : ١؛ ٦٣ : ١١؛ مر ١ : ١٠). إنطلاقاً من أش ٥٣ : ١٢، "أسلم" الله ربّنا يسوع إلى الموت (رو ٤ : ٢٥): نقرأ هنا اعتراف إيمانٍ ينشده المؤمنون. وهو

يتم في مجد المسيح، في إطار الرجاء المسيحاني كما صوره الأنبياء (أش ٣٥ : ٥-٦؛ ٦١ : ١) : "العميان يبصرون، والعرج يمشون، والبرص يطهرون، والصم يسمعون، والموتى يقومون، والمساكين يتلقون البشارة" (مت ١١ : ٥). البشارة للمساكين تشكل جوهر رسالة يسوع في خطّ أش ٦١ : ١. عاد يسوع إلى أش ٢٦ : ١٩ (الموتى)، ٢٩ : ١٨ (الصم)، ٣٣ : ٥-٦ (العميان والصم والعرج والمساكين). صنع يسوع ما وعده به الله حين يأتي ليفدي شعبه (أش ٣٥ : ٥-٦؛ مر ٧ : ٣٥). وستألم كثيراً (رج أش ٥٢ : ١٤؛ مر ٩ : ١٢). بين مت ٥ : ١-٩ : ٣٤ أنّ يسوع أتم تلك النبوءات، فدل أنّ خلاص الله أعطي للبشر (رج لو ٤ : ١٨-١٩).

وبحقّ يردّد يسوع على كلّ منّا كلمات أشعيا النبيّ: "أيّ شيء تصنع للكرم ولم أصنعه لكرمي" (٥). استعاد يسوع صورة الكرمة التي ترمز إلى شعب إسرائيل (أش ٥ : ١-٧)، فطبّقها على مسؤولي الشعب الذين أصمّوا آذانهم فرفضوا نداء الملكوت الذي يعلن لهم (لو ٢٠ : ٩-١٩). روح الله (١١ : ٢)، "روح الربّ عليّ، ولهذا مسحني لأبشّر المساكين، وأرسلني لأنادي بإطلاق الأسرى وعودة البصر إلى العميان" (٦١ : ١-٣؛ لو ٤ : ١٨)، وأطلق المقهورين أحراراً" (٣ : ٥٨) : هذا هو مشروع المسيح الذي أتى، في سبيل خلاص البشريّة، عبر آلامه وموته وقيامته. قال النبيّ أشعيا عن خادم الربّ: "أخذ أوجاعنا وحمل أمراضنا" (رج أش ٥٣ : ٤). حمل خطايانا وتألّم لأجلنا (مت ٨ : ١٧)؛ فيسوع هو بلا شكّ "خادم الربّ" المتألّم الذي يكفّر عن خطايا البشر. إنّه ذاك الذي يخلّص الخطاة. "مخلّص العالم" (يو ٤ : ٤٢) ما جاء ليدعو الصالحين، بل الخاطئين (مت ٩ : ١٣). هو "العريس" (أش ٥٤ : ٤-٨؛ ٦١ : ١٠؛ ٦٢ : ٤-٥)، يسوع نفسه (مت ٢٥ : ١ و ٥ و ١٠؛ يو ٣ : ٢٩؛ رؤ ١٨ : ٢٣؛ رج ٢ كو ١١ : ٢). اقترب يسوع من أورشليم فصور مصيره، أمام تلاميذه، بصورة خادم الربّ المتألّم الذي يبذل حياته عن شعبه (أش ٥٣).

ف"اقتدوا، أيّها الإخوة، بالأنبياء الذين تكلموا باسم الربّ فتعدّبوا وصبروا" (يع ٥ : ١٠) : تألّموا فشهدوا لله حتّى في موتهم. "إفرحوا وابتهجوا، لأنّ أجركم في السماوات عظيم. هكذا اضطهدوا الأنبياء قبلكم" (مت ٥ : ١٢). يبدو تلاميذ المسيح امتداداً للأنبياء.

هنالك "أنبياء كذابون" (٩: ١٣-١٧)، رعاة كذبة (أش ٥٦: ٩-١٢؛ يو ١٠: ١) معاصرون يضلّون بعبادة الأصنام (رج أش ١: ٢١؛ ٢٣: ١٦-١٨) المعاصرة كالمال والسلطة والاستهلاك وتغييب الربّ عن الحياة اليوميّة. نخرج منها (رج أش ٥٢: ١١؛ ٢ كو ٦: ١٧؛ رؤ ١٨: ٤). نشهّر بهؤلاء. نتحدّاهم. نرفع التحدّيات. ننتصر لحقّ الله ولسلامة الأخلاق. نحن أنبياء العهد الجديد قيّمون على شؤون الربّ وشؤون الانسان والمجتمع والأمم جميعاً، كي يسلكوا سبل الربّ ويخلصوا.

إننا ننتظر، كما وعد الربّ، سماواتٍ جديدةً وأرضاً جديدةً يسكن فيها العدل (أش ٦٥: ١٧؛ ٦٦: ٢٢)، بل البرّ، بشكل دائم (١١: ٤-٥؛ ٤٥: ٨؛ رؤ ٣: ١٣):

- الله نور: فهو مبدأ الوحي وبالتالي مبدأ كلّ قداسةٍ وبرارة. والعيش في النور (أش ٦٠: ٧). "جعلتك نوراً للأمم" (رج أش ٤٩: ٦) في قراءة نبوءة أشعيا. يطبّق هذا الكلام (نوراً للأمم) بشكل مباشر على المسيح يسوع في لو ٢: ٣٢؛ كما يطبّق على يولس الذي أرسل "إلى الأمم" (أع ٩: ١٥؛ رو ١١: ١٣؛ ١ تم ٢: ٧؛ أف ٣: ٨). يُدعى الإنسان للعودة إلى الربّ، والتعرّف إلى كيانه العميق. كما نفهم أنّ التعرّف إلى يسوع هو ينبوع تحرّر من أجل المصالحة مع الآب (٢ كو ٥: ٢٠): يبقى على المؤمن إذاً أن يتخلّص من الخطيئة لكي يسير في النور (أف ٥: ١-٢٠). في إنجيل يوحنا، يسوع هو "نور العالم" (يو ٨: ١٢) لأنّه عمل الحقّ. يرمز النور إلى ما هو صالح (مت ١٩: ١٧)، إلى عمل الحقّ (١ يو ١: ٦) والتزام الكمال مثل الآب (مت ٥: ٤٨) والقداسة مثل "القدّوس" (لو ١: ٣٥) "القدوة" (يو ١٣: ١٥).

- الشاهد الأمين (أش ٥٥: ٤): تدلّ هذه العبارة على الله (أش ٤٤: ٦؛ ٤٨: ١٢). هو "أصل داود" (رج أش ١: ١١ و ١٠؛ رؤ ٢٢: ١٦). هو المسيح (رؤ ١: ٥). "الأول والآخر" (رؤ ١: ١٧). تدلّ على المسيح (رج رؤ ٢: ٨؛ ٢٢: ١٣)، الاسم الجديد (أش ٤٣: ١٩)، القدّوس (أش ٤: ٨؛ ٦: ٣؛ ٤٠: ٢٥؛ عب ٣: ٢-١٣؛ رؤ ٣: ١٧). "الذين يزعمون أنّهم يهودٌ فيكذبون، سأجعلهم يجيئون ويسجدون عند قدميه" (رؤ ٣: ٩): علامة الخضوع (رج أش ٤٥: ١٤؛ ٦٠: ١٤).

- أورشليم، ملك الله، سيُعاد بناؤها (أش ٥١: ١-٣؛ ٦٥: ١٨-٢٥): "أورشليم

الجديدة التي تنزل من السماء من عند إلهي" (رؤ ٣: ١٢)، وأورشليم السماوية (رؤ ٢١) هي التي ينتظرها المسيحيون بعد أن صاروا مواطنين المدينة السماوية، "مسكن الله والناس". "يكون الله نفسه معهم" (رج أش ٧: ١٤؛ ٨: ٨ و ١٠) (عمانويل: إلها معنا). "يكون لهم إلها" (رؤ ٢١: ٣)؛ فأورشليم هي المرأة الحبلية (أش ٦٦: ٧-٨؛ رؤ ١٢: ٢). تجسّد شعب الله، الكنيسة (أش ٥٣: ١؛ يو ١٢: ٣٨) التي تهيب الطريق للأزمة المسيحية (أش ٢٦: ١٦-٢٠؛ ٦٦: ٧-١٤).

- قدرة الله وعظمته تمتدّان من الأزل إلى الأبد (أش ٤١: ٤). "الحمل المذبوح يحقّ له أن ينال القدرة" (رؤ ٥: ١٢)، بانتظار دينونة الله (أش ١: ٢)، "في ذلك اليوم" (٢: ٧؛ ٤: ٢-١)، الدينونة الإسكاتولوجية (أش ٦٣: ٣؛ مت ١٣: ٣٩)، الدينونة ونهاية الأزمنة (أش ١٧: ٥؛ مت ١٣: ٣)، الأيام الأخيرة، يوم الدينونة، الدينونة الملكية التي يمارسها يسوع في مجيء ملكوت الله بشكل نهائي، فالوحي الأخير يتم على جيل ونهاية الأزمنة حيث تأتي الأمم (أش ٢: ٢-٣؛ رج ١١: ٩). وفي يوم الدينونة الأخيرة (مت ٢٥: ٤٦؛ ٣١)، ملكوت يسوع، يكون الرسل ملوكًا وقضاة (١ كو ٦: ٢؛ رؤ ٢٠: ٤). عند الظهور الإلهي (رج أش ٦: ٤؛ ١١: ٤؛ ١٣: ١٠؛ ٣٤: ٤)، ويدينون "الملائكة" (١ كو ٦: ٣)، فيكون الفرحة علامة الحياة وميزة الخلاص (أش ٩: ٢؛ ٣٥: ١)، حين يمسح الله "كل دمة" (رج أش ٢٥: ٨؛ رؤ ٢١: ٤؛ ٧: ٦٧): "زال القديم وبان الجديد" (٢ كو ٥: ١٧)، عبر الإيمان بالمسيح والتسليم له، الذي فيه صار كل شيء جديدًا (رو ٨: ١٨-٢٣؛ أف ٢: ١٠؛ ٢ كو ٥: ١٧)، بحيث تبدو الطبيعة وكأنها تستعدّ لمجيء الله ودينوته (أش ١٣: ١٠؛ ٣٤: ٤؛ مر ١٣: ٢٤)، "ستمشي الأمم في نورها (أورشليم)، ويحمل ملوك الأرض مجدهم إليها" (رؤ ٢١: ٢٤): يرد هنا موضوع الحج الإسكاتولوجي إلى أورشليم (رج أش ٢: ٢-٤؛ ٢٥: ٦-٨) التي صارت موضوع التجمع الروحي لجميع الشعوب (أش ٦٠: ٣ و ١١)، حيث يفتحون أكياسهم ويهدون إلى الطفل ذهبًا وبخورًا ومرًا (مت ٢: ١١)، إشارة إلى أنّ اليهود الذين انتظروا المسيح كانوا يتطلعون إلى ملك ينال الأكرام من الأمم وتقدمهم (أش ٦٠: ٦). ويسوع جاء إلى جميع الأمم (مت ٢٨: ١٩). فتمّت نبوءة أش ٤٢: ٦؛ ٤٥:

١٨-٢٠؛ ٤٩:٦. "انشقّ حجاب الهيكل" (مر ١٥:٣٨؛ لو ٢٣:٤٥): ما عاد شيءٌ يحجب الربّ عن المؤمنين سواءً جاؤوا من العالم اليهوديّ أو من العالم الوثنيّ.

- نجد في رو ٩: ٢٧-٢٩ موضوع "البقيّة" (لم يرفض الجميع نداء النعمة، بل انفتح البعض على نداء الله، فدلّوا على تجلّي نعمة الله التي تفرض جواباً من الانسان) التي ستبقى ثابتة، فتفهم معنى المحنة وتنال الخيرات المسيحيّة (أش ٤: ٣؛ ٦: ١٣). هذا النداء يتوجّه إلى اليهود وإلى الأمم، ولكنّ بولس يتطلّع إلى الوثنيّين الذين تبرّروا بـ "كلّ بركة روحيّة في السماوات" (أف ١: ٣) في المسيح الرأس والكنيسة، "الجماعة الروحيّة والبشريّة في آن"، أي المؤمنون والمدعوون للإيمان هم منذ الآن في السماء.

- وعن غير اليهوديّ الذي آمن يقول: "قطعت تلك الفروع حتّى أطعم أنا!" (رو ١١: ١٩). "الفروع" أي اليهود الذين لم يؤمنوا. "هي قطعت لعدم إيمانها" (رو ١١: ٢٠؛ راجع أش ٧: ٩: "إن لم تؤمنوا لن تأمنوا"، أي إذا لم يكن عندكم إيمانٌ لن تثبتوا ولن تكونوا في أمان). لا مجال للافتخار، بل لمخافة الله (رج رو ٤: ٢). كما جاء في الكتاب (رج إر ٩: ٢٢-٢٣): "من أراد أن يفتخر فليفتخر بالربّ" (١ كو ١: ٣١): تجاه العقل البشريّ الذي يعتبر حكمته قاعدة مطلقة ("لا بحكمة رؤساء هذه الدُّنيا")، هنالك الله العامل بحكمته (١ كو ٢: ٦-٦ في قصده الخلاصيّ. وهذه الحكمة ظهرت في اختبار الله للمؤمنين، لخدمة البشارة.

لذا "عزّوا، عزّوا شعبي" (أش ٤٠: ١): نحن أمام الفرح والتشجيع للذين يحملهما الإنجيل والروح القدس: "فكما أنّ لنا نصيباً وافرّاً من آلام المسيح، فكذلك لنا بالمسيح نصيبٌ وافرٌّ من العزاء" (٢ كو ١: ٥). ولذا "شجّعوا بعضكم بعضاً، وليبن أحدكم الآخر كما أنتم فاعلون" (١ تس ٥: ١١): ساعدوا وشجّعوا، حرفياً: عزّوا وابنوا: يبنى الواحد الآخر كما يُبنى البيت والكنيسة والملكوت.

- في مثل هاجر وسارة (غل ٤: ٢١-٣١) قرأ بولس ما وعد به أشعيا (٥٤: ١) من فرح لأورشليم التي ذهبت إلى المنفى، على المسيحيّين الذين جمعهم الإنجيل، فشكّلوا أبناءً عديدين لتلك التي سمّيت العاقر. يستعمل بولس خبر

ساره وهاجر (تك ١٦ : ١-١٦ ؛ ٢١ : ٨-٢١) ليقابل بين العهد الأوّل الخاضع
للسريعة، والعهد الجديد الذي يدعونا إلى "حرّية أبناء الله" (غل ٥ : ١-١٥)؛
"فالمسيح حرّنا" (غل ٥ : ١)

- "سلاح الله الكامل" (أف ٦ : ١٤) هي صورةٌ تعود إلى العهد القديم حيث
يتسلّح الله لكي يحارب أعداءه (رج أش ١١ : ٤-٥ ؛ ٥٩ : ١٦-١٨)، أي
أعداء تصميمه الخلاصيّ الشامل. أمّا السلاح المسيحيّ فهو سلاحٌ روحيّ:
"الحقّ" الذي هو ... المسيح الرمزيّ في أش ١١ : ٥، والاستقامة، والسلام،
والإيمان، وخوذة الخلاص، وسيف الروح (أف ٦ : ١٤-١٧). هذا ما يربّح
"الإنسان الروحانيّ" (١ كو ١ : ١٥) المعركة، لا القوّة القائمة على "حكمة
البشر" (١ كو ١ : ٢٦) التي تزول.

المراجع

- الكتاب المقدّس الألف والياء، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٩، ص ١٥١٣-١٦٣٤.
- الكتاب المقدّس قراءة رعائية، جمعية الكتاب المقدّس، ٢٠١١، ص ٨٢٣-٩١٣.
- الفغالي بولس، "إشعيا"، المحيط الجامع في الكتاب المقدّس والشرق القديم، المكتبة البولسية وجمعية الكتاب المقدّس، بيروت، ٢٠١٣، ص ١٠١/٢-١٠٧/١.
- الفغالي بولس، مع مشتركين، الروح القدس روح الله، محطّات كتابية، ١٣، الرابطة الكتابية، بيروت، ١٩٩٨، القسم الأوّل: "روح الربّ في كتاب الأنبياء"، ص ٤١-١٥.
- عزّام جان، الأنبياء، دراسة أكاديمية مخطوطة، في كليّة اللاهوت الحبرية، جامعة الروح القدس، الكسليك، ٢٠١٢-٢٠١٣.
- الباپا فرنسيس، نور الإيمان، ٢٩ حزيران ٢٠١٣، الفصل الثاني، عدد ٢٣-٢٦.
- "أشعيا ١-١٢، نبيّ الحكمة وبشير الخلاص"، مجلّة بيبليا، العدد ٢٦، ٢٠٠٥.
- "أشعيا ١٣-٢٩، الربّ يأتي ويخلصنا"، مجلّة بيبليا، العدد ٢٨، ٢٠٠٥.
- "أشعيا ٤٠-٤٨، عزّوا عزّوا شعبي"، مجلّة بيبليا، العدد ٣١، ٢٠٠٦.
- "أشعيا ٤٩-٥٥، هوذا عبدي الذي أعضده"، مجلّة بيبليا، العدد ٣٢، ٢٠٠٦.
- "أشعيا ٥٦-٦٠، حافظوا على الحقّ، فقد اقترب خلاصي"، مجلّة بيبليا، العدد ٣٤، ٢٠٠٧.
- "أشعيا ٦١-٦٦، هوذا خلاص الربّ آتٍ"، مجلّة بيبليا، العدد ٣٥، ٢٠٠٧.
- أشعيا النبيّ، ملفّات الكتاب المقدّس، ٢٠٠٥، الموصل، العراق، العدد ٢٢.
- أشعيا الثاني وتلاميذه، ملفّات الكتاب المقدّس، ٢٠٠٧، الموصل، العراق.
- لويس الخوند، "شجب العبادة الشكلية والنزعة الصنمية في أشعيا"، مجلّة بيبليا، ٢٦ (٢٠٠٥) ١١-١٥.
- جريدة بيبليا، (٩١/٧)، "أشعيا السياسيّ، الرائي ونبيّ الساعة".
- بولس الفغالي، "تيودوريطس القورشي: أشعيا"، مجلّة بيبليا، ٢٨ (٢٠٠٥) ٧٠-٧٣؛
- ٣١ (٢٠٠٦) ٦١-٦٣؛ ٣٢ (٢٠٠٦) ٦٣-٦٥؛ ٣٤ (٢٠٠٧) ٦٣-٦٧.

أشعيا

في "الكتاب" الطقسي السرياني

د. باسيل عكوله^(١)

"لا أعرف كيف أدعوك يا بنت داود،

ولا أعلم أي اسم أطلقه عليك يا مريم!

أدعوك بتولاً، فهذا هو طفل يرضع منك!

أدعوك أمًا، فبتوليتك لا تزال قائمة!

فمنذ الآن إذا سأدعوك والدة الله،

ليخجل العالم المماحك المستقصي أمر ابنك.

فليحرم من استقصي أمره"^(٢).

قبل البدء في عملنا نبدأ بتحديد موضوعنا: ما هي مقارنة أشعيا لسر التجسد، وماذا يقول عن المسيح ونبوءته المستقبلية؟ وبصورة أخص، كيف يقارب النتاج الطقسي السرياني هنا، وهو الكنز السرياني بجناحيه الأرثوذكسي والكاثوليكي حصراً؟ فأشعيا النبي محور هذا المؤتمر سيتحدث عنه الكثيرون من المشاركين، كل من موقعه وزاويته، فأوكلت إلي مهمة الحديث عن هذا النبي في التفاسير السريانية، ومنها ما ورد في الكتب الطقسية. وخوفاً من الوقوع في التعميم والتبسيط رأيت أن أحصر حديثي

(١) مدير أبحاث سابق في المعهد الوطني في البحث العلمي في الكوليج دي فرنس.

(٢) الأشحيم، القومة الأولى من ليلة الإثنين، ٨٠: صف، امبص اه حبا، وهب لا بـ انا/اه اسلا صفا

حص اصلا منبم/حصه صلا امبص حبا صف صمص/اهل امبص حله حص صمص/مصلا صبا

احه انا حص/وصه صفا/وهها وحا حه حصص/صم وه وحا حه.

بما ورد فيها، عَنِيَتْ بذلك ما جاء في صلواتها، الاستشهادات التي تُكُونُ السداة واللحمة لبنيّتها، وهي، على مدار السنة الطقسيّة، في أعيادها وحفلاتها وأيامها العاديّة تَسْتَذَكِرُها دون انقطاع كأساس لفكرها اللاهوتيّ، مُتَّخِذَةً من آياته اللُّبَنَاتِ الضَّروريّة لبنائه، وتتغذّى منه، وتتذوقه، وتشرب من معينه، وتَأْكُلُ خبزَ الحياة من مائدته، ثم تَنْقُلُهُ مُستَسَاعًا لأبنائها نصًّا ولحنًا؛ فأنا إذا لا أقوم اليوم بدراسة المعطيات دراسةً "كنايية" مُختَصَّة، بل بما يتعلّق بالآيات الإِشعويّة الواردة في نبوّته، وتبنيها أجزاء من الفصلين الأوّل والثاني من متى والثاني من لوقا ذات الصّلة بالتجسّد الإلهيّ في إطار بشارة الربّ الإلهيّة وميلاده.

للكنيسة السريانيّة مصدران لصلواتها الطقسيّة ارتكزت عليهما في مسيرتها الطويلة، وضَمَّنَتْهُما مجموعتين فريدتين جَسَدَتَا بشكلٍ أو بآخر كنزَ إيمانها، هما الإِشعيم، حَسْبًا لدى السريان، وهَسْبًا لدى الموارنة، يضمّ صلوات الأيام العاديّة، وهَقْبَسًا لدى السريان، وهي في سبعة أجزاء تضمّ أعياد الدورة السنويّة وآحادها، وقد أصبحنا مع الزمن وبعد أن استقلّت الكنيسة العراقيّة، أي كنيسة المشرق حُبًا، وهَقْبَسًا أو حُبًا وهَقْبَسًا أولاً، والسوريّة، أي السريانيّة جزئيًّا، وتمثّلتا بما أصبح متعارفًا عليه بالكنيستين النسطوريّة واليعقوبيّة، وأصبح لكلّ منهما مسيرة خاصّة بهما، لها، في ما يخصّنا، مسيرتها اللاهوتيّة والكتابيّة الخاصّة بها في موازاة الكنيسة الملكيّة البيزنطيّة.

وكان للكنيسة السريانيّة قبل أفسس (٤٣١) وخلقيدونية (٤٥١) بجناحيها النسطوريّ والسريانيّ مسيرة كتابيّة رائعة جسّد انطلاقتها أفراهاط الحكيم، وهو الفيلسوف الفارسيّ، سُصُّعًا هَقْبَسًا، وهو لقب يعقوب أسقف نصيبين وأفرايم السريانيّ، وكلاهما من نصيبين، هاجر الثاني إلى الرُّها وعلم في مدرستها الشهيرة أو أدارها، ونشر فيها أكثر أعماله، وشارك في بناء اللغة السريانيّة والفكر الكتابي السريانيّ، ثم أعقبه في ذلك يعقوب السروجيّ، أسقف بطنان القريبة من حرّان في الجزيرة السوريّة. دعتّه الكنيسة "كنّارة الروح"، وهو بكلّ جدارة كبير شعراء كنيستنا المقدّسة بعد أفرايم. وفي الطرف الآخر كان نرساي أستاذ ومدير مدرسة نصيبين الجديدة المتوفّي في العام ٥٠٧ وتلامذته. وفي الفترة اللاحقة بعد الاستقلال الدينيّ، وفي فترة آلامها ومخاضها،

تعدت هذه الكنيسة من تراث هؤلاء الأعلام وتراث أيام الاتحاد مع الكنيسة البيزنطية. تلى ذلك الفتح الإسلامي الذي رافقته فترة ركود طويلة بل شبه توقف كانت ضرورية لاستعادة الأنفاس وامتصاص نتائج التحوّلات الجذرية التي ولّدها على الأرض وفي داخل الكنيسة. وفي العهد العباسي عاد النبض إلى قلب الكنيسة السريانية في جناحيها، وعاد الاهتمام بالأمور الكتابية إلى سابق عهده (وهو ليس الآن موضوع بحثنا)، وإلى الاهتمام بـ"الكتاب" وبالأنبياء، ومنهم أشعيا.

في ما يخصّ التفاسير الأشعوية في الكنيسة السريانية لا بدّ من البدء بعميد أئمتها أفرام الذي فسّر "الكتاب" بعهدته القديم كتاباً كتاباً، والجديد مستنداً إلى الديايطرون، ومن كتب العهد القديم الأنبياء، كباراً وصغاراً، ومن بين هؤلاء أشعيا الذي لم يصلنا مع الأسف شيء منه. يليه نرساي وخليفته أيشع بر قوزي، نقلاً عن بر حذبشبا عربايا، اللذين فُقدت أعمالهما. ومن الذين اهتموا بأشعيا النبي في كنيسة المشرق إيشوعداد المروزي أسقف حديثة (٨٥٠)، الذي فسّر كتب العهدين، ومنها أشعيا، وقد فُقد كغيره، ووردت إشارات إليه في "الكتاب المدرسي" آسكوليون لثيودوروس برقوني (القرن التاسع أو العاشر)، وآخرهم عبد يشوع الصوباوي الذي نشر السمعاني "فهرسه" الشهير في "مكتبته الشرقية"، ولم يبق لنا شيء من أشعيا هذا. أمّا في الكنيسة السريانية فعلينا أن ننتظر البطريرك ديونوسيوس ابن الصليبي (القرن الثاني عشر)، وخصوصاً شمس علمائنا المفريان غريغوريوس أبي الفرج ابن العبري (القرن الثالث عشر) الذي نشر تولبرغ تفسيره لسفر أشعيا^(٣).

من هذه المقدمة الوجيزة التي تشرح لنا الحالة التي تعيشها الدراسات الأشعوية في مصادرها السريانية، ونخصّ بها الكنيسة السريانية الغربية بطيفيها الأورثوذكسي والكاثوليكي اللذين لا يشكّلان في هذا المجال إلاّ وجهًا واحدًا، قرّرنا أن نبحث عن أشعيا في مكان آخر، هو الصلوات الطقسية، لنبحث في طياتها وفي تلافيفها عن الحضور الأشعوي في مصادرها السريانية الغربية بطيفيها الأورثوذكسي والكاثوليكي

(٣) أويسالا، عام ١٨٤٢.

الذين يشكّلان في وجهاً واحداً قرّرنا أن نبحث عن أشعيا في مكانٍ آخر، هو الصلوات الطقسيّة، لثلاّح في طياتها وفي تلافيها الحضور الأشعويّ. ونظراً لِسعة الموضوع قرّرنا حصره والتوقّف بالتحديد عند الآيات المتعلّقة بولادة الربّ، وكيف قاربها الآباء لغةً وبلاغةً وتفسيرًا.

تبدأ مقارنة المضمون الأشعويّ في النتاج الطقسيّ السريانيّ عبر البوتقة الإنجيليّة في متى ولوقا حيث تتخذ فيها نصوص النبيّ مدى صيغتها السبعينيّة بمدلولاتها النهائيّة البعد النبويّ الواضح بربطها ارتباطاً عضويّاً بالولادة البتوليّة وبالتجسّد الإلهيّ، إذ أصبحت المرجع الأساسيّ للفكر المسيحيّ الذي ضخّته الكنيسة السريانيّة في نتاجها الطقسيّ الرائع خلال الأجيال.

ابتدأت عمليّة الاستيعاب وتبنيّ المدى النبويّ وأسباغ القداسة والتكريس على كلّ الآيات الأشعويّة المتعلّقة بوليّ العهد، "مسيح إسرائيل"، الذي رأت فيه صورةً لمسيحها، فأعتبرت آيات متعدّدة من فصول كثيرة (أنظر الجدول أدناه) مسيحيّة ذات علاقة مباشرة بالحدّث في مقاربتهم للنصّ الأشعويّ. وفي هذا المجال نشاهد الأنجيل الأوّل، أي أنجيل متى الأكثر استناداً إلى النّبوات والذي يعرف العبرانيّة ويعرف النصّ في أصله، يكتفي بالآية الأساسيّة عن ولادة عمّانويل (١: ٢١-٢٣) لاستشعاره، حسب رأينا، بأنّ قراءه يعلمون السياق التاريخيّ الذي جاءت فيه. بينما نرى لوقا صاحب الإنجيل الثالث، الجاهل للعبرانيّة والمستند إلى النصّ السبعينيّ اليوناني لا يجد مانعاً بل دافعاً إلى التقريب بين الآية الأساسيّة وسائر النصوص المتعلّقة باستمرار العرش الداوديّ بوجهه "المسيحانيّ" الذي تحقّق فعلاً في الميلاد البتوليّ والتجسّد الألهيّ.

متى	لوقا	أشعيا
١: ٢١-٢٣: إنَّها ستلد ابناً وتسميه يسوع، وهو من سينقذ شعبه من خطاياهم.	١: ٢: وفي الشهر السادس أرسل جبرائيل الملاك من عند الله إلى مدينة في الجليل تسمى ناصرة، إلى عذراء مخطوبة لرجل اسمه يوسف من بيت داود، واسم العذراء مريم... فستحملين وتلدن ابناً تسمينه يسوع، فيكون عظيماً، وابن العلي يدعى.	٧: ١٤: ولكن الرب نفسه يعطيكم آية: ها إن عذراء تحبل وتلد ابناً، وتدعو اسمه عمانوئيل
٢: ١١: ... فخرّوا ساجدين له (المجوس)، وفتحوا خزائهم وقدموا له هدايا: ذهباً ومراً ولباناً.	٢: ٣٤: ويوليه الله ربنا عرش أبيه داود، ويملك على بيت يعقوب أبد الدهر، ولن يكون لملكه انقضاء.	٩: ٦: لأنه قد وُلد لنا صبيٌّ، وابتأ أعطينا، وتكون الرئاسة على منكبیه، ويُدعى اسمه عجباً، مشيراً، الله قادر، أباً أبدياً، رئيس السلام، ٩: ٧: لتكثر سلطنته، وسلامه ليس له انقضاء على كرسي داود أبيه وعلى مملكته، ليثبتها ويعضدها بالحق والبر من الآن وإلى الأبد.
٤: ١٤-١٦: ليتّم... أرض زبولون وأرض نفتالي، طريق البحر عبر الأردن، جليل الأمم. الشعب الجالس في العتمة رأى نوراً باهراً، والمقيمون في بلد الموت وظلاله طلع الضوء عليهم	٢: ٦-٧: فولدت ابنها البكر فقمتته وأضجته في مذود... ٢: ١٦: فوجدوا مريم ويوسف والطفل مضججاً في المذود.	٣: ١: الثور عرف قانيه، والحمار مذود صاحبه، فأما إسرائيل فلم يعرف، وشعبي لم يفهم. ٤: ١: ها هو عبدي الذي أعضده، مختاري الذي سرّ به نفسي. وضعت روعي عليه، فيخرج القضاء للأمم. ٤: ٣: صوت صارخ في البرية أعدوا طريق

الربّ، أصلحوا في البادية سبيلاً لإلهنا ٢٣: ٤٩: وتكون الملوك حاضنيك... بوجوه منحنية إلى الأرض يسجدون لك... ٦٠: ٥: ... لأنه تنقلب إليك ثروة البحر وقوّة تأتي إليك الأمم: ٦: ... كلّها تأتي من سبأ تحمل ذهباً ولباناً... ٥٢: ١٠: ... فترى كلّ حدود الأرض خلاص إلهنا... ٤٢: ٦: وأجعلك... نوراً للأمم ٤٩: ٦: ... قد جعلتك نوراً للأمم لتكون خلاصي حتّى أقاصي الأرض ٤٦: ١٣: ... وخالصي لا يتأخّر، وأعطي صهيون الخلاص وإسرائيل... ٩: ٢: الشعب السالك في الظلمة رأى نوراً عظيماً، والساكنون في أرض ظلال الموت أشرق عليهم نور.	٢: ٣٠-٣٢: فقد رأت عيناي ما أعددته من خلاص للشعوب كلّها، نوراً لهداية الأمم، ومجداً لشعبك إسرائيل. ٩: ٢: ... وأشرق مجد الربّ عليهم.
--	--

تأتي الآية الأشعوية في المجال الطقسي عند الحديث عن ميلاد الرب مؤطرةً بالبشارة والظهور للراحة وزيارة المجوس، فترد النصوص متداخلةً ومترابطةً ومتكاملةً معاً؛ فلاستشهاداً هنا "آية نبوية" تكاد تكون الكلمة الفصل في الحدث المتداول تستمد أهميتها من إعلانها الخبر قبل قرون من حدوثها، والكنيسة السريانية إذ تتبنى ترجمتها "البيطة" الترجمة اليونانية "السبعينية"، وهي إذ تتبنى "البيطة" ترجمتها "السبعينية" في ما يخص العهد القديم، ومنه هذه الآية الأشعوية باعتمادها السريانية **حله**، "العدراء"، المعادلة لليونانية **παρθενος** التي لا تتعامل بالطريقة عينها مع النص العبراني الذي يتبنى كلمة **ححصا**. إن الإشارات إلى هذا الموضوع تُبين أن الآباء السريان كانوا على علم بهذا الالتباس وتطرقوا إليه في بعض أعمالهم المعجمية أثناء التطرق إلى كلمة **ححصا** في أشعيا العبراني التي لم يجدوا أي حرج في استعمال **ححصا** إلى جانب **لحها** على قدم المساواة مع **حله** للدلالة على "البكر" و"العدراء"، ولم يروا أي التباس في الترجمة اليونانية للكلمة العبرانية فتبنتها دون اعتراض.

نرى أن ما طرأ على النص التوراتي الأشعوي العبراني في السبعينية (القرن الثالث - القرن الأول قبل المسيح) لا يمكن فهمه، بأي حال من الأحوال، دون الرجوع إلى الآرامية وإلى البيئة المتأرمة السائدة في المحافل اليهودية في جزيرة القيلة آنذاك؛ فمع انعدام التنقيط كانت الصيغتان **حلبا**، "حلبى" أو "حامل"، و**حلبا**، "تحبل أو تحمل"، تكتبان بالطريقة ذاتها **حلبا** تاركين للقارئ حرية الاختيار. ومن هنا يظهر جلياً اختيار المعنى المستقبلي بدلاً من اسم الفاعل المؤنث، وانطلاقاً من هنا كرس النص السبعيني نبوية الآية فتبناها الإنجيليان متى ولوقا ومن ورائهما المسيحية.

عرف علماء الكتاب المقدس منذ البداية جدلية الآية المذكورة، ورغم محاولاتهم الممنهجة لأبعاد أي جدل في مجال العبادة الذي تجسده الصلوات الطقسية الموجهة إلى الغالبية الشعبية، سعت في كل مناسبة إلى الإيحاء بأن فارقاً مفصلياً يميز بين امرأتين بالأشارة إلى أن "عدرائنا" ولدت الرب واستمرت بتوليبتها، وتكررت دون انقطاع بأنها وضعت طفلها "دون زواج" وذهبت إلى أبعده من ذلك عندما تحدثت عن العذراء التي لم تبثلى بالزواج". وفي هذا إثبات لفصلهم بين "جارية" حرقياً وقد ولدت ولي العهد

"بعد علاقةٍ جنسيّةٍ" وبين العذراءِ مريم التي وَضَعَت المسيحَ الحَقَّ دون "زرعٍ" بشريٍّ بندخُلٍ مباشرٍ من الروح القدس.

ارتكزت الكنيسة السريانيّة إلى "أشعيا الإنجيل"، وبنت صلواتها على نصوصه التي اتخذت صيغة العصمة، واستبدلت النصّ الرئيسيّ لأشعيا المتعلّق بولادة وليّ عهد الدولة اليهوديّة بالولادة البتوليّة والتجسدِ الألهيّ لتحمّل مضموناً نبويّاً واضحاً أرادته الروح القدس.

البتوليّة: تشكّل بتوليّة مريم أساسَ إحدى ركائز عقيدة التجسد لأنّ الكنيسة وجدت فيها بُرهاناً لإثباتها، بربطها إمكانيّة التجسد بإمكانية الجبل من عذراء، لأنّ في الحالتين معجزتين خارجتين على المُمكنِ والمعقولِ وخرق واضح لقوانين الطبيعة وأنظمتها المبرمة ودليل صارخ على لا حدود قدرة الله؛ فإمكانيّة الواحدة يجعل الثانية أمراً ممكناً وقبولها مُستساغاً. ومن هنا الأهميّة القصوى التي اتخذتها الولادة البتوليّة في الإيمان المسيحيّة، ومن هنا الإلحاح على الآية الأشعويّة الرئيسيّة في الصلوات الطقسيّة الهادفة أولاً وآخرًا إلى تسمير آثارها في عقول مؤمنها البسطاء الملتصقين بالأرض والذين تذكروهم أعراسهم الرائعة والاحتفاليّة والمكلّفة أن لا طريقة لبني البشر للإنجاب غير الزواج، ومن هنا فرادة الإنجاب البتوليّ التي يكفيهم القبول بها لتبرير كون هذه الولادة إلهيّة.

الجبل العجائيّ: اهتمّت الكنيسة السريانيّة بالتلميح مرارًا وبصورةٍ مبسّطةٍ إلى الطريقة التي تمّت بها هذه العملية الوحيدة والفريدة، والتي جاءت مغايرةً لكلّ ما عرفوه في مثل هذه الحالات، فربطوا بين "الكلمة" اليوحنايّة وبين ما يمكن أن يحدث في حالة غير مألوفة هي الجبل البتوليّ، فذهبوا إلى أنّ ذلك لا يمكن إلّا عن طريق الأذن والممرّ الوحيد لمرور الكلمة التي "دخلت من أذن الصبيّة"^(٤)، و"أعطى اسمَ عظمتِهِ أحدَ السماويين... وزرعهُ في أذنِ ضلعِ آدم"^(٥).

"قولي لي أيتها السعيدة

(٤) صَاحِبُ صَاحِبِهَا وَمَا هِيَ، وَحَلَا مَعِ أُوْمُهُ وَهَلْ كَلِمَاتُهَا: الفتيقث ٢: ٨٦.

(٥) حَسْبُ مَعِ مَعْتَلًا نَعْدُ مَعْتَلًا، وَحَمَاهُ... ٥٥؛ وَحَدَهُ حَصَمَصَصَدًا، وَأَخْلَا، مَعِ أُوْمٍ: المرجع ذاته، ٢: ٨٩.

"مثل مطر هاديءٍ نزل كلمة الآب

في رحم العذراء مريم

دخل من أذنها ولم تشعر به

وغادرها دون أن يفكَّ أختام بتوليَّتها"^(٨).

وانطلاقاً من وَصَفِ أشعيا مولودَ حَزَقِيَا وَوَلِيِّ عَهْدِهِ "عَمَّانُوئِيلَ" استرسلوا في البناء

على موضوع "المعجزة" وأشبَعوه تردداً:

البُؤَّةُ الدَاوُدِيَّةُ: في الكنيسة بُعدانِ أساسِيَّانِ: نِهَائِيَّةُ المَدَى السِّيَاسِيِّ وبدايةِ الزَّمَنِ الرُّوحِيِّ لِلبَيْتِ الدَاوُدِيِّ. لَقَدْ رَبَطَ لَوْقَا وَوَلادَةَ المَسِيحِ بِاللَّهِ مَبَاشَرَةً. أَساسُ هَذِهِ التَّسْمِيَةِ كَامِنٌ فِي تَفْسِيرِ الأَنْجِيلِيِّ لِلنَّصِّ الأَشْعِيوِيِّ. فَالمَوْلُودُ هُوَ عَمَّانُوئِيلَ "اللَّهُ معنا". وَهَذَا الأَسْمُ أَوْ اللِّقْبُ لِمَوْلُودٍ جَدِيدٍ هُوَ لَوْرِيثِ البَيْتِ الدَاوُدِيِّ وَأَساسُ اسْتِمْرارِيَّةِ المُلْكِ اليَهُودِيِّ وَمَعْنَاهُ "إلهُ إِسْرَائِيلَ معنا" أَي "مع الشَّعْبِ اليَهُودِيِّ".

"الرَّبُّ الإلهُ القوِيُّ معنا

وَلَدَتْهُ عَذْرَاءٌ سَلِيمَةٌ البَكَارَةُ

كَمَا تَنبَأُ النَّبِيُّ ابْنُ آمُوصَ".

أما في الكنيسة السريانية، كما في المسيحية جمعاء، فـ"الله معنا" يعني: أن المولود ليس إنساناً وحسب بل إلهاً كامل الصفات، وهذا الإله هو معنا في عملية تأنس يشترك فيها الروح القدس والعذراء. هناك نقلة هائلة في الفهم اللاهوتي لإشارة أو نبوة أشعيا.

أدرك الآباء السريان، في البدايات يعقوب النصيبيني الملقب بالفيلسوف الفارسي، وأفرايم تلميذه وابن مدينته في القرن الرابع، وبعدهما يعقوب السروجي في القرن الخامس، أول المعنيين بالتوراة دراسة وتفسيراً، أن المسيح التوراتي هو سليل داود النبي الملك، فأشاروا إلى ذلك علناً:

من سبط يهوذا رَجُلُكَ

(٨) الأشحيم، مساء الجمعة، ٣٣٧: حَبَعَمَا مَحَلُّهَا نَسَا سَهْ هَا مَحَلُّهَا هَا/أَخَا/كَحَهُدْ هَا/كَحَهُدْ هَا

حَبَعَم/حَلَا مَحْ هَا/نَحَعَمَا دَه/هَبَعَمَا مَحْ هَا عَمَّا لَحَحَا هَا/حَلَا مَحْ هَا.

تَبَارَكَ مَنْ أَضَافَ لَنَا كُتُبَهُمْ^(١٠).

الرموز والإشارات

العهد القديم مليءٌ بالأسرار ذات الصلة بالمسيح وبمشرّعه الخلاصي:

رموزكِ يا بنت داود مرسومةٌ في التابوت.

رَسَمَتِ النُّبُوَّةَ مَحَاسِنِكَ،

ووضعتها في أسفارها للأذكىاء.

مَتَلُّوكِ بِالْحِجْرَةِ الْجَدِيدَةِ،

فصار ابنك ملحقاً وأصلح التافهين،

وعاش بواسطته العالمُ التالفُ بأسره^(١١).

"شَبَّهَكَ مُوسَى كَبِيرَ الْأَنْبِيَاءِ

في الناموس وفي النبوة،

أَيْتِهَا الْأُمُّ الْمُبَارَكَةُ، بِقُبَّةِ الشَّهَادَةِ،

وبإناء المَنِّ، وبقضيبي هارون

الذي أورد في قُدسِ الأقداس،

وبالحجزة والندى الجَدْعونيين،

وبخابية أليشاع الجديدة،

(١٠) المرجع ذاته، الميلاد، القومة الأولى من الليل، حبروا له زفرائت، مَنَّهُ فَدَ قَمِ مَنَّمَا ٥٥٥، ٤٧٨ :
 صَعْرًا مَبِي ٥٥٥ فُكَمَر / وَهَصَا ٥٥٥ نَسَ مَح مَحَمَد / كَحْمَا مُلَا ٥٥٥ مَبِنَا / كَحْمَتَا ٥٥٥ نَسَا ٥٥٥ هَمَمَا /
 كَمَر ٥٥٥ صَعْرًا ٥٥٥ كَمَ فَاوَمَر ٥٥٥ / كَمَر ٥٥٥ هُفَمَا ٥٥٥ كَمَ فَمَمَا / صَعْرًا مَبِي
 كَحْمَا / حَيَّة مَا سَبِي كَحْمَا / كَحْمَر ٥٥٥ مَبِنَا / حَبِي ٥٥٥ كَمَ هَمَمَر ٥٥٥.

(١١) الأشحيم، ليل الخميس، القومة الأولى، ٢٨٩-٢٩٠ : أَوْرَمَ حَبَا ٥٥٥ / زَمَبِي ٥٥٥ كَاوَمَا / زَمَا
 نَحَمَا / هَمَمَمَ مَعْمَا / هَمَمَمَ كَمَ هَمَمَمَ لَمَمَا / مَمَمَمَمَ ٥٥٥ / كَمَمَا سَبَا ٥٥٥ مَمَمَمَمَ /
 وَحَبَر ٥٥٥ مَمَمَا ٥٥٥ مَمَمَر ٥٥٥ / مَمَمَمَا ٥٥٥ سَمَا كَحْمَا / كَمَمَ ٥٥٥ وَحَبَر ٥٥٥.

"شَبَّهَكَ موسى كبير الأنبياء
 في الناموس وفي النبوة
 أيتها الأمّ المباركة بقبّة الشهادة
 وبناء المَنّ وبقضيب هارون
 الذي أورق في قُدسِ الأقداس
 وبالجزّة والندى الجَدعونيين
 وبخابية أليشاع الجديدة
 وبالسحب السريعة التي رآها أشعيا"^(١٥).
 "يا مريم إنك تشبهين
 تابوت العهد وفيه جرّة المَنّ
 وألواح الشريعة
 وفيه أيضاً عصا هارون الكاهن البارّ
 الذي أزهرَ رمزياً فأنبت أوراقاً جديدة.
 إنّ ابنك هو ذلك الخبز السماويّ
 الذي نزل من السماء،
 الثمرة التي تناولها الموتى فنالوا بها الحياة"^(١٦).

ذهب الآباء القديسون إلى إطلاق أجمل الأسماء والنعوت على العذراء التي اختارها

(١٥) الأشحيم، مساء الأربعاء ٢٠٥: حُفَّعْهُمَا هَصَّحْمَا رُو حَص لُه فِصَا/مَعْمَا زُعَا وَبَحْنَا لَأْمَا
 حَصَّحْمَا/حَمَّ مَأَحْمَا، بَعْدَهُمَا هَمَّعْمَا وَبَسَّعْمَا/هَصَّعْمَاهِ وَاهْوَيْ، وَاهْوَيْ جِه حَمَّ مَبَّع
 مَقْبَع/هَصَّعْمَا هَلَّأ وَحَمَّ كَبَّع/هَصَّعْمَا سَبَّأ وَكَبَّع/هَصَّعْمَا مَكَّعْمَا وَسُرَا أَمَّعْمَا.

(١٦) المرجع ذاته، ٢٠٧: حَمَّأَحْمَا، وَبَسَّعْمَا وَبَسَّعْمَا/هَمَّعْمَا هَمَّعْمَا وَبَسَّعْمَا وَبَسَّعْمَا
 وَبَعْدَهُمَا/هَمَّعْمَا هَمَّعْمَاهِ وَاهْوَيْ، حَمَّعْمَا هَمَّعْمَا/هَمَّعْمَا وَهَمَّعْمَا هَمَّعْمَاهِ وَهَمَّعْمَاهِ وَهَمَّعْمَاهِ/حَمَّعْمَا
 وَبَحَّعْمَا هَمَّعْمَاهِ هَمَّعْمَاهِ/حَمَّعْمَاهِ وَهَمَّعْمَاهِ وَهَمَّعْمَاهِ هَمَّعْمَاهِ/هَمَّعْمَاهِ هَمَّعْمَاهِ هَمَّعْمَاهِ.

الربُّ أمَّا له:

"أطلق الأبرارُ الأولون

أسماءَ شهيةً وحلوةً

على العذراءِ مريم

القديسة بنت داود.

دعاها حزقيال المنفيُّ البابَ الموَّصد،

وسليمان الحديقة المغلقة والنبع المختوم.

داود نَعَثَهَا بالمدينة،

والمسيح بالعُشبِ ضِمْنَهَا

نَبَتَ مِنْهَا دونَ زَرَعٍ،

وصار قوتًا للشعوب،

وعظَّم ذكرها في السماء وعلى الأرض" (١٧).

أسماء المسيح وصفاته وألقابه

أش: الأشحيم

ف: الفنقيث، الجزء الثاني

ألقاب المسيح هي ألقاب الله ذاتها

جبار العالمين: جَبَّارٌ حَقِيقًا (١٨)

البطل: جَبَّارٌ سَلَا

(١٧) الأشحيم، ليل الأربعاء، القومة الأولى، ٢١٦: مَعْدَةً قَبِيحًا مَعْدَةً/مَعْدَةً طَانًا مَبْرُحًا/
حَبْنَمَ حَنَا وَهَبَ/حَلَاهُ حَلَا قَبِيحًا/سَرْمَلًا حَنُوحًا وَأَسْبَ مِنْهُ/مَحْمُودٌ كَبِيحًا
أَسْبَلًا مَعْدَلًا لِحَدَلًا/يَهَبُ مَبْدَلًا مَعْدَةً مَعْدَةً/مَعْدَلًا حَصَلًا حَمَلًا/يُولَا زُجَا عَدَسَ مَعْدَةً/
مَعْدَةً مَعْدَةً حَقِيقًا/مَعْدَمَ يَهَبُهُ مَعْدَمًا مَعْدَمًا.

(١٨) أنظر: ولدت العذراء جبار العالمين، ٤٨٢.

إبن العلي: كَحُكُا

إيل القوي: أَمُا أَمُعا

إيل الجبار: أَمُا كَحُنا

إيل العزيز: أَمُا حَدمُا

جَبَّارَ العالَمين^(١٩)

حامِلَ البرايا

النار الآكلة

اللامحدود

عاقِد تيجان السلاطين: مُهنا لَمُنا كَحُنتُهنا

واهب المناصب للأسياد: مُهد وِقنا كَحُنتُهنا

النسر القديم الأيام: نَعنا حَدمُهنا

مدبّر البرايا: مَبّجَ حَنتُهنا: أش ٢٣٥

ملك الملوك: مَحُنا وَمَحُنا: أش ١٠٠-١٠١

الشمس المنيرة البرايا: مَحُعا مَحُعه; حَنتُهنا: أش ١٠٠-١٠١

مُصوّر الأجنّة في الأرحام: نُأو حَنا حَنتُهنا: أش ١٠١

الملاح: مَحُنا

مدبّر البرايا: مَبّجَ حَنتُهنا

ملك الملوك: مَحُنا مَحُنا

الشمس المنيرة البرايا: مَحُعا وَمَحُعه; حَنتُهنا: ٢٣٥

مُصوّر الأجنّة في الأرحام: نُأو حَنا حَنتُهنا: ٢٣٦

(١٩) المرجع ذاته، الميقات الثاني من ليلة الميلاد، ص٥٧٨، ٤٨٢.

الغَيِّي: حَكْمًا ٢٤٢ الجَنِينُ الأَقْدَمُ مِنَ الذَّهْوَرِ حَمَلًا، وَمَعْمَعٌ مَجْرُؤًا: ٢٥٥

الملك: مَكْحَلًا: ٢٩٠

الشيخ: صُحًا ٢٩١

الأَلَقُ: رُحْمًا ٢٩١-٢٩٢

مُدًا، وَحَمًا ٣٨٤

أَلْحَفِي: حَمْرًا: ٣٩٠-٣٩١

الخالق / الصانع: حُحَهْ

الإله المقاتل: لُحَهْ مَنَحَلًا

مَلِكُ القَوَاتِ: مَكْحَلًا، وَتَكْحَمًا ٧٩

الخالق والباريء: حَمَهْ مَأْ / حُحَمَلًا: ٨٣

الكائن الأزلِّي: أَمَلًا مَدْبَعًا: ف ٨٥/٢

الكلمة: مَكْحَلًا

مَكْحَلًا مَكْلَهْ مَكْلًا: ف ٨٦/٢

أش: الأشحيم

ف: الفنقيث، الجزء الثاني

ألقاب العذراء

الأم الطاهرة أو غير المدنسة: مَكْلًا لَأْ مَكْلَهْ مَكْلًا

البتول والعذراء: حَمَهْ مَكْلًا: ف ٩٤/٢

العذراء الطاهرة: حَمَهْ مَكْلًا، وَصَمًا: ٧٩

الصبيبة: لُحَمًا: ف ٨٣/٢

العلامة والجارية: حَمَكْمَلًا: ف ٥٢٤/٢ ت

مَعْمَلُ الْعَصَا وَنَسَا: ف ٨٢/٢

المُحْتَشِمَةُ: صَحَا: ف ٨٦/٢

السحابة: حَنَا لِحْنَهُ لَمَّا: ف ٨٨/٢

عذراء تحمل الندى: حَمَلَهُ امْحَلَهُ حَمَلًا وَلَا: ٨٨/١

دُرَّةٌ لَا عَيْبَ فِيهَا: مَخْنُوسًا وَلَا مَعْمَلًا: أش ١٠٤-١٠٥

بِنْتُ الْعِبْرَانِيِّينَ/ الْعِبْرَانِيَّةِ: حَنَا حَحْتُمَا: ف ٨٥/٢

الكاملة المحاسن: مَحَلَهُ مَعْمَلًا، أش ١٠٥

حمامة ربّت النسر الملك: مَمَّا، وَوَحَلَهُ حَمَلًا مَحَلًا

العروس العذراء وغير المتزوجة: مَحَلًا حَمَلَهُ هَلًا مَعْمَلًا

هيكل الأقداس: حَنَا قَهْوَمَا

السماء الجديدة: مَعْمَلًا مَمَلًا

رموز المسيح وصفاته: للمسيح رموزه في أشعيا في قراءته المُسْتَقْبَلِيَّةِ؛ فالآيات المتعلقة بولادة عَمَّانُوئِيلَ تُظهِرُ المَوْلُودَ مُشْرِقًا وَمُنِيرًا؛ ففِي بِلَادِ الشَّمْسِ الدَائِمَةُ يُصْبِحُ النورُ والضياءُ صورةً مُلْتَصِقَةً بأبنائها ورَمَزًا جَدًّا. فالمسيح هو الشمسُ الحَقِيقِيَّةُ والنورُ المُنبِتُّ عنها وهو "لمعان" الآب "والقَه" "وَحَمَلًا" و"شروقه"، "نَسَا" و"النور"، نَهْوًا، موضوعُ أشعيويّ في النَصِّ المُتَعَلِّقِ بولادةِ الوريثِ الموعودِ، وقد استعارَ الإنجيليانِ متى ولوقا هذه النُصوصَ (أنظر الجدول أعلاه). أمَّا الكنيسةُ السريانيَّةُ فكانَ لها، بالإضافةِ إلى التوراةِ، المُعطى اليوحنايِّ الذي أسهَبَ في الرِّبْطِ بينَ المسيحِ والنورِ فَحَدَّثَ حَدْوَهُ:

النور: نَهْوًا

"ظهر المخلص للعميان

وهم ينتظرون غيره.

أرسلت الشمسُ أضواءها
وهم متشحون بالظلام،
وأرسلَ النورَ أشعتهُ،
وجاء بأبناء النور
ليعلنوا لأبناء الظلام:
أنَّ المُنيرَ بينكم،
وعلى عيونكم حِجاب.
الشمس: **مصحفًا**

"المجدُ لك أيها المسيحُ الشمسُ" (٢٠)

ما أنورَكَ ما أنورَكَ يا ابنَ الله
وشروقك أحلى بكثيرٍ من الشمسِ لمن ينظرُ إليه
فأنت نورٌ تستضيءُ بك حتى ظلال القبرِ الكئيبة
لأنك تشرقُ أيضًا، تحت، لدى الموتى" (٢١).

الشروق والإشراق: رؤيا

"يا نورًا وابنَ نورٍ وساكنَ نورٍ

(٢٠) الفنقيث، الجزء الثاني، ليلة الميلاد، القومة الأولى، مدرّاش أفراميّ عنه في **مصحفًا** ٥٥، ٤٧٩:
وَسَ قُوهَا حَدهَا/وَسَ سُنِبَ لَأَسْبَا/مَصْعَا سَهَ رَحْمَهَا/وَسَ حَلْبَعُ سَعَهَا/وَسَ
هَبُ/وَسَ هَا هَا حَحَدَ نَهَا/وَسَ حَحَتَ سَعَهَا/وَسَ حَحَدَهَا نَهَا/وَسَ حَحَا حَحْتَم
أَسْعَدَا/وَسَ هَه مَصْعَا رُوهَا.

(٢١) مَصَا نَهَ: أَسَا حَا: إِهْدَا مَصَا نَهَ: أَسَا/وَسَلَا/وَسَبُ لُحَا مَحَ مَصْعَا حَبْنَاوَا حَا/أَسَا نَهَا وَأَف
لُحَا مَصْعَا/وَسَمَا/وَسَ مَصَا وَأَف نَمَ مَصْعَا حَلَسَا وَسَ أَسَا.

"الكتاب" وفي مُحتَوَيَاتِهِ بَحْثًا عن رمزٍ أو إشارةٍ أو صورةٍ تتحدّث، فيما يُخَصُّ بَحْثَنَا، عن كلِّ ما له صِلَةٌ من قريبٍ أو بعيدٍ، بحادثِ الحَبْلِ البَتُولِيّ وولادَةِ "عَمَّانئيل" العَهْدَيْن. فانتَقَتِ الأَقْرَبَ إلى حياةٍ مؤمِنِيهَا اليَوْمِيَّة:

الحقل، الحقل، والحارث

"... أنا الحَقْلَةُ وأنتَ الحارث

فازرع في حقلها البائر

يا مَنْ زرعَ نَفْسَهُ في العَفِيفَةَ

يا مولودًا دونَ زرعٍ

أشرقَ مِنَ الآبِ

وولدتُهُ عذراء

أثمَّرتَ دونَ أن تُزرعَ" (٢٩).

وتَبَنَّتِ الكنيسةُ السريانيَّةُ في صلواتِها الأَشْرَاطِ والتشايبيَّةِ والرموزَ الواردةَ ثي أشعيا وفي غيره من الأسفار.

قُبَّةُ الشَّهَادَةِ: ماحملا (تك ١٤ : ٦ و ماحملا بمصهه، ٣٠ : ٦ و ماحملا بمصهه
(قض ٣ : ٦، ٣) ...

"تلكَ القُبَّةُ التي أعدها موسى في سيناء

ووضَعَ فيها ألواحَ الناموسِ

أشارَ بِهَا إلى مريمِ التي استمَّرتَ سَلِيمَةَ البِكارَةِ

لما حَلَّ فيها مَنْ سَنَّ الشريعةَ"

(٢٩) الفنقيث ٢، والقومة ٢ من ليلة الميلاد، مدراش أفرامي، اصملا ح، ٤٨٦ : .../وأنا رُوخًا
هأبأ أُنْزِلُ/رُوخُ مَحْرُ حَمْعُهُ بِحَمْلًا/أه رُوخُ نَعْمَهُ حَبْصًا/حُجْلا/لأ رُوخًا/وَنَصَّ حَ اُحْ/
عُجْبَاهُ حَمْعُهُ/وَصَبَّ لَأ رُوخًا شَعْلًا قَاؤًا.

تبارك اللامحدود الذي شاء فحدّد ذاته^(٣٣).

"صارت لك مريم يا ربّ الكلّ

سماءً ثانية

وحلّلت فيها بقداسة

وأشرق منها في الدنيا..."^(٣٤).

الصخرة في الصحراء (٢٨، ١٧)

"الصخرة التي أولدت أنهاراً في الصحراء

رسمت مثالك بوضوح أيتها العذراء القديسة

لأن ابن الله أشرق منك في الدنيا

وهو الصخرة الحقيقية كما قال بولس^(٣٥).

العربة الحزقيالية مذكّراً (حز ١ : ٢٨-١)

"العربة التي شاهدها النبيّ المختار حزقيال

لا تضاهي محاسنك أيتها البتول القديسة

وقد شدّ إليها كحيوانات الكاروبيون وهم يباركون

صور أربعة وجوه مختلفة

صور أسدٍ وثورٍ ونسرٍ وأنسانٍ

(٣٣) المرجع ذاته، القومة الأولى من ليل الثلاثاء، ١١٧-١١٨: ...صُنَا فُهَوْبَا وَصَحَا سَهْ هَوْبَا

حُو/ هَعْنَا سَبَا وَهَجْنَا هُوَا لَأَهَا مَحْنَا...

(٣٤) الأشحيم، صباح الأربعاء، ٢٥٠: هَعْنَا وَبَاوَابْ هُوَا حُو مَحْمَرْ مَدَا صَا/ هَوْبَا حُو مَبْعَا

هَوْبَا هُوَا مَحْنَا...

(٣٥) الأشحيم، صباح السبت، ٤٥٣-٤٥٤: قَاوَا وَحَجْنَا حَجَا نَهْوَا زُوَا لَهْفَهْفَهْ كَلَا

حُوَا مَبْعَا وَوَسْ مَحْمَرْ مَحْنَا حَا وَهَوَا هُوَا قَاوَا وَهَوَا ابْ وَامْنْ فُهَهْ.

أما أنت أيتها الأم المباركة
 فقد أضحت ركبناكِ عربيةً له
 وذراعاكِ دواليبًا وثغركِ أنشد المجد^(٣٦).
 "أيها الفيلسوف
 هلم أنظر
 طفلا في خرقٍ
 وتأمله وهو من تعلق به الدنيا كلها
 وآعجب به وهو موضوع في مذود في أفراتا
 هو المدبّر السماء والأرض مع أبيه
 أنظره وهو جالس في عربة السماويين
 تحمله عذراء في أكنافها دون أن يتغيّر
 إن آل جبرائيل قد انكبوا على الأرض بوجوههم
 وآل يوسف يهزّونه بأذرعهم"^(٣٧).
 "صبيّة من آل داود اسمها مريم

(٣٦) المرجع ذاته، ليل الأربعاء، القومة الأولى، ٢١٦-٢١٧: مَنَصَحًا هُوَ وَسِرًا هُوَ/أَهْلًا بَحْنًا كَحْنًا
 سَرَقْنَا/لَا فَسَعًا صَعَفَتْنَا حَلَاهُ كَبَعْدًا/وَصَبُّ حُهُ سَتَعًا حَتَاهَا وَحَدَّصَ/وَمَعَهُ
 وَأَوَدَّ أَقْبَى وَجَّ سُبُؤًا مَعْسَكِي/بَعْدًا وَأَوْنَا هَبَاهَا هَبْنَاهَا/أَسَدًا وَجَّ أَهْلًا مَحْنًا
 حُهُ وَصَفَّ هُوَ كَهُ مَنَصَحًا هُوَ وَخَصَّ كَتَلًا هَفَهَصَّ مَحْنًا رَحْنًا.

(٣٧) الفنقيث، عيد الميلاد، ومعها، طالبة سروجية، ٤٦٩-٤٧٠: اه تَصَمُّعًا لَأ سِرًا خَلًا جَهَّ حَرُوهَا/
 هَالِحًا حَهُ وَحَدَّ حَنَدًا حَمَرَه لَأ/أَلُوهَدَّ حَهُ وَجَّ صَمْر حَاهَا جَهَّ أَهْلًا/حَدَّصًا هَفَهَصًا
 هُوَه مَحْنًا حَمْر كَحَرَه. سَهْ حَهُ وَنَدَّ حَلًا مَنَصَحًا/هَمْنًا/هَلْحَنًا حَهُ حَلَاهُ كَلًا
 حَفَصَه هُوَه مَنَصَحًا/حَنَدًا كَحْنًا هُوَ أَهْلًا مَقَّ مَهْ مَعَه. هَلَّ أَقْبَاهُ/هَبْنَاهَا مَعَه هُوَ
 مَرَسَسَ حَهُ حَرُوهَا.

صارت مركبةً وحملتْ مخلصَ العالم
 يترأى لي بأنها أعظمُ كثيرًا
 من المركبة التي شاهدها حزقيال
 فليلك وجوهٌ وعجلاتٌ روحيةٌ
 ولمريمُ تغزُّ ينشدُ لك المجد أيها الربُّ" (٣٨)
 "صدعُ الناريُّ اللَّهَبُ وداسَ على الجَمْرِ بين العجلات
 وشقَّ الهواءَ عند نزوله
 ووصلَ إلى الناصرة عند مريم... " (٣٩).
 "عجلاتٌ ناريةٌ تحملُ مركبتهُ
 وسرافيو عسكرِهِ بسبحون لعزتهِ
 ويكفيه رَحْمُ مريم
 لأنه شاءَ وتأنسَ وولِدَ" (٤٠).
 "العوسجة ههنا (خر ٣: ٢، ٣؛ تث ٣٣: ١٦)
 "للمولود الخفي الذي أُعلن عنه
 على جبل حوريب في عوسجةِ النار الملتهبة
 فظهر في البتول الطافحة بالمدهشات

(٣٨) الأشحيم، ليل الأثنين، القومة الأولى، ٧٩: سِلا لُهَلْدا مع صِهْ وِهْم وِمَعْنَه مَدْنِم/ هُولا مَدْفَحْدا
 هُلهْده حَقْه وهه وُحْخُلا/ مَصْلَحْدا كُ وِهْ وُحَاهْ مَقْدا/ مع مَدْفَحْدا وِسْرا سَرْفُا/ دَه
 اُله دَه اُفا هُكْتِلا مَكْلُدا/ هَلْصَنْم فُهْمَا وِمَعْنُ كُرْ مَعْحُسا...
 (٣٩) الأشحيم، صباح السبت، ٤٦٠: زُوا نَهْوْنَا جِهْ رَحْدا هُومَ حَلَا كُهْمَدَا وُصْله دَاتِلا
 هُهْمَه لَأَا مِ سُهْ هُهْمَا كُرْوْنَا زِم مَدْنِم...
 (٤٠) المرجع ذاته، ٥٣٤: كَتِدا نَهْوْنَا لُحْبُ مَدْفَحْده/ هَدَفَا وِسْتَلَا مَعْبَعْ لَأَمْنَه هُخْده مَدْنِم
 مَعْمَ دَه/ حَلَا وُزْدا هُوهْ اُنْعَا هَلْا كُهْمُدا.

جِبُّ دَانِيَالِ: كُهُحَا

مُهِرَ الْجِبِّ

وَحُتِمَ بِحَتَمِ الْمَلِكِ

وَأُلْقِيَ فِيهِ دَانِيَالُ الْبَارِّ

مُهِرَتِ مَرْيَمَ

وَأَخْتَامُ بِتَوْلِيَّتِهَا سَلِيمَةَ

وَحَلَّ فِيهَا مَخْلَصُ الْبَرَايَا" (٤٨)

سَفِينَةُ الْحَيَاةِ: أَحَا وَا

"صَارَتِ مَرْيَمُ سَفِينَةً نَجَاةٍ فِي الْعَالَمِ

وَالْمَسِيحُ مَلَاَحًا نَزَلَ وَأَقَامَ فِيهَا

فَبَلَّغَتْ وَأَدْرَكَتْ مِينَاءَ الْأَفْرَاحِ

وَمَنْحَتْ ثَرَوَةً سَمَاوِيَّةً لِأَبْنَاءِ آدَمَ" (٤٩)

"هَنِيئًا لَكَ يَا مَرْيَمَ

يَا مَنْ وُلِدَتْ ابْنُ اللَّهِ الْحَيِّ

هَنِيئًا لَكَ يَا سَفِينَةَ مَزْدَانَةً

لَأَنَّ التَّاجِرَ نَزَلَ وَأَقَامَ فِيهَا

هَنِيئًا لَكَ أَيُّهَا الْهَيْكَلُ الْمَزِينِ

يَا مَنْ اسْتَقْبَلَتِ الْمَعْمَارُ السَّمَاوِيَّ

حَمَلْتَهُ وَأَنْتِ عَذْرَاءُ

(٤٨) سَلَمَ، هُأ، كُهُحَا / هُيَّحُ حُدْرَمَلَمَه، وَحُحَا / هُحَا حُحَمَه قَانَا، نَسَا / سَلَمَعَا مَدَم / هُيَّحَا

نُهَيَا، وَحُدْرَمَلَمَه / هُحَا حُحَمَه قَانَا.

(٤٩) المرجع ذاته، وَا سَمَعَا ٢٧٤: ١٥٥ مَدَم أَحَا، سَنَا حُحَمَه حُحَا / هُحَمَسَا، هُأ حُحَا سَه

هُحَا دُه / وَحُدْرَمَلَمَه حُحَا نَا، سُهَأ / هُحَمَه حُحَا، هُحَمَسَا حُحَمَه، وَا.

وَوَضِعْتِهِ وَاسْتَمَرَّتِ بَتَوْلًا^(٥٠)

"أَنَا نُحْيِيكَ يَا مَرْيَمُ أَيَّتْهَا الْعِذْرَاءُ الْقَدَيْسَةُ

تَهْتَفُ الْخَلَائِقُ

فَأَنْتِ حَامِلَةٌ كَسْفِينَةٍ

مَصُورَ الْأَجِنَّةِ فِي الْأَرْحَامِ

إِنَّكَ تَحْمِلِينَ مَنْ يَحْمِلُكَ وَمَلَائِكُ يُحْيِيكَ

تَبَارَكَ الرَّبُّ الَّذِي أَشْرَقَ مِنْ رَحِمِكَ^(٥١).

الغيمة السريعة حُنُنًا مَحْكُلًا (سي ١٣ : حُنُنًا مَحْكُلًا)

خبريني مريم أيّتها الغيمة السريعة

كيف حملتِ جنّار العالمين؟

جاء جبرائيل وبشّرني قائلاً:

من رَحِمِكَ يُشْرِقُ مَخْلَصُ الْعَالَمِ.

وهذا هو مَخْلَصُ الْعَالَمِ حَقًّا^(٥٢).

الخباء: مَعْصَا

"المجد للآب الذي أرسل ملاكًا يبشّر مريم

(٥٠) المرجع ذاته، صباح الأربعاء، ٢٤٢-٢٤٣: ... لِهَضْبِ أَحْفَا مَحْكُلًا، وَبَلَّغْتُ سَهْ هَعْبَا حَهْ / لِهَضْبِ حُنُنًا مَحْكُلًا، وَأَوْبَطَا، وَوَهْمَا مَحْكُلًا / لِهَضْبِ هَهْ. هَلَّهْتِجْ حَهْ لَحْ هَنْجَابَهْ. هَمَّهْ حَهْ حَهْ / حَبْ مَحْنَا، وَوَسْ هَضْبْ.

(٥١) المصدر ذاته، صباح الأربعاء، ٢٣٦: مَحْمُ لَحْ مَحْمُ / لِهَضْبِ حَهْ مَبْعَلًا / مَحْمُ حُنُنًا / وَحَمَّهْ أَحْفَا لِهَضْبِ حَهْ / حُرَا، حَقْلًا حَضْبُهُدَا / حَهْ، وَهَجْ لَحْ لِهَضْبِ حَهْ / هَحْنَا حَالًا / مَعْصَصْ / حَبْ مَحْنَا، وَوَسْ مَحْ حَهْ حَضْبْ.

(٥٢) المصدر ذاته، صباح الثلاثاء، ١٦٦: أَحْبَدُ كُ مَحْمُ / حُنُنًا مَحْكُلًا / أَحْمُنَا لِهَضْبِ هَهْ. / حَبْحَبَا، وَحَلَّطَا...

وأشرق منها ليزيل الظلام عن البرايا"^(٥٨).

"تُشبه العذراء القديسة والدة الله

درّة لا عيبَ فيها تُرْصَعُ تاجَ الملك

يُضِيءُ سناؤها، وكيفما دِيرَتْ، كالشمس..."^(٥٩).

نرى ممّا تقدّم العلاقة العُضويّة بين التعبير الأيمانيّ للكنيسة السريانيّة في صلاتها الطقسيّة والمكانة الأولى والرئيسيّة التي يحتلّها "الكتاب" بعهديه في بناء ليتورجيتها وهو لها "كلام الله الذي لا يُداخله خطأ" ثمّ انتساب رؤياها الكتابيّة وتفسير مضمانيها مع رؤيا مدرسة الأسكندرّيّة ومقاربتها لهذا الأمر وهي مُنتميّة إليها بتبنيها الرمز والأشارة والتشبيه أساساً لتفسيرها لأسفار الكتاب المقدّس وعلى أبناء العهد الجديد فكّ هذه الرموز واكتشاف المدلولات الحقيقيّة المخفيّة في طياتها لإدراك مضمانيها النبوّيّة فهي ليست سوى اشارات إلى حقائق العهد الجديد. في هذا الأطار وفي هذا الأطار وحده يُمكنُ استخلاص العسل الذي تحويه أسفار الفترات الكتابيّة السابّقة للميلاد ومنها أشعيا.

(٥٨) طلبية يعقوبيّة، الأشحيم، ٨١-٨٢: كاهنًا، فقهًا... / معصًا، بأولج، وعنا ححه حده
وهو ما/وهو بس، وهنه، شعط مع فسنا. حد

(٥٩) الأشحيم، صباح الأثنين، ١٠٤-١٠٥: كهنننسا، بلا موهنا، كهلنن، وفحلنا معصنا، معنا
كاهنًا، فبعنا، كلبا، كحلنا، كحتن، وفلهنا فقط، وهنه، أمه، أم معصنا...

الفهرس

كلمة غبطة البطريرك الكاردينال مار بشاره بطرس الراعي..... ٥

كلمة الأب أيوب شهوان..... ٩

— ١ —

محاضرات البروفسور جاك فارمايلان

البروفسور جاك فارمايلان

سفر أشعيا، كاتدرائية أديبة..... ١٥

البروفسور جاك فارمايلان

كُتَيْب العَمَانُوئِيل..... ٥٧

البروفسور جاك فارمايلان

أشعيا النبي: ماذا يمكن أن يقول المؤرِّخ؟..... ١١١

البروفسور جاك فارمايلان

تكوين كتاب أشعيا..... ١٤٧

البروفسور جاك فارمايلان

نشيد العبد الرابع..... ١٨١

— ٢ —

تفسير نصوص

الأب جورج خوام البولسي

بَيْتُ عَثْرِ النَّقْلَةِ فِي تَفْسِيرِهِ أَش ١: ١٣ ب..... ٢١٥

الأب أندره رزق الله

أشعيا ٥ : ١-٧ نشيد الكرمة ٢٢٧

الخوري جوزيف نفاع

دعوة أشعيا: أش ٦ : ١-٨ ٢٤١

الخوري نعمة الله الخوري

آية العمّانويل (أش ٧ : ١٤-١٧) ٢٥٥

الأخت روز أبي عاد

أش ٩ : ١-٦، "وُلِدَ لَنَا وَلَدٌ" ٢٧٧

الخوري غزوان بحو

فكر يهوه وإرادته وفكر الملك الأشوريّ في أش ١٠ : ٥-١٩ ٢٩٥

الأب سمير بشارة اليسوعيّ

أشعيا ١١ : ١-٩: "وَيَخْرُجُ غُصْنٌ مِنْ جِدْعِ يَسَى..." ٣٥٥

الأب كميل وليم سمعان

أش ٢٤-٢٧، مكانتها في كتاب أشعيا وأسلوبها الأدبيّ وبنيتها وتفسيرها ٣٦١

الأب توما عدلي

حرب الكلمات في خطاب رئيس سقاة ملك آشور (أش ٣٦ : ١-٢٢) ٣٨٧

الخوري ميشال صقر

الاستشهاد الأطول لمتّى في العهد القديم ٣٩٧

الأب نجيب إبراهيم

النشيد الثالث لعبد الربّ: أشعيا ٥٠ : ٤-٩ ٤٢٥

المطران نيقولا أنتيبا (قب)

أش ٥٥ : ١-٥ : دعوة إلى عهد جديد في أورشليم المتجددة..... ٤٤١

الأخت كليمنص حلو

أشعيا ٦١ : بُشرى الخلاص..... ٤٦٣

الأب ريمون الهاشم

أش ٦٢ : ١-٥ : "وكفرح العريس بالعروس يفرح بك إلهك"..... ٤٧٣

الأخت ياره متي

قراءة مسيحية في أشعيا ٦٣ : ١-٦ من خلال ترجوم الشريعة والأنبياء..... ٤٨٥

-٣-

موضوعات

الخوري جان عزّام

وجه الله في سفر أشعيا، تطوّره من نبيّ ما قبل السبي إلى نبيّ السبي وما بعده..... ٥٠١

القسّ عيسى دياب

أقوال نبوية على الأمم في أشعيا وبنية السفر الأدبية ورسالته اللاهوتية..... ٥١٥

الخوراسقف بولس الفغالي

لماذا أنتم خائفون يا قليلي الإيمان؟..... ٥٣٣

د. نقولا أبو مراد

سفر أشعيا سيرة ملكية. اقتراح بنية للإصحاحات ٧-٣٩..... ٥٥٣

القسّ هادي غنطوس

حيوانات البرية والخليقة الجديدة في أشعيا..... ٥٥٩

- الأخت باسمه الخوري الأنطونية
العهد الجديد، الأبدّي، عهد للشعب في أشعيا ٤٠-٥٥ ٥٧٣
- الأب بيتر مدروس
هل من نبوّات عن المدينة المقدّسة وديار العرب في أشعيا؟ ٦١١
- الأخت لمى جحولا
أشعيا كتاب ليتورجيّ ٦٢٥
- الأب أيوب شهوان
شموليّة الخلاص في سفر أشعيا ٦٤١

-٤-

سفر أشعيا في العهد الجديد ولدى الآباء

- د. دانيال عيوش
التناصّ والأنماط الأدبيّة. سفر أشعيا في لوقا-أعمال ٦٦٩
- الأخت دولي شعيا ر.ل.م.
"من آمن بما سمع منّا؟". قراءة بولسيّة لأشعيا في الرسالة إلى الرومانيين ٦٨١
- الأب أنطوان عوكر
أوجه أورشليم بين أشعيا ويوحنا بطمس ٦٩٧
- الأب لويس الخوند
سفر أشعيا منظومة ربّيّة أخلاقيّة ٧١١
- د. باسيل عكّوله
أشعيا في "الكتاب" الطقسّي السريانيّ ٧٥٣

سلسلة دراسات بيبليّة

- ١ - القراءة المسيحيّة للعهد القديم ١٩٩١
- ٢ - إنجيل يوحنا، دراسات وتأمّلات ١٩٩٢
- ٣ - إنجيل لوقا، ظهور الكلمة والرسالة في الجليل ١٩٩٣
- ٤ - الأناجيل الإزائيّة، متى - مرقس - لوقا ١٩٩٣
- ٥ - تعرّف إلى العهد الجديد مع شهود عديدين ١٩٩٤
- ٦ - أعمال الرسل، مقدّمات، دراسات، تأمّلات، أبحاث ١٩٩٤
- ٧ - تعرّف إلى العهد القديم مع الآباء والأنبياء ١٩٩٤
- ٨ - إنجيل مرقس، بشارّة يسوع المسيح ١٩٩٥
- ٩ - إنجيل لوقا، صعود يسوع إلى أورشليم ١٩٩٥
- ١٠ - أعمال الرسل، عنصرة كلّ العصور ١٩٩٥
- ١١ - رؤيا القديس يوحنا ١٩٩٦
- ١٢ - إنجيل مرقس، يسوع ابن الله ١٩٩٦
- ١٣ - إنجيل لوقا، يسوع في أورشليم، الآلام والقيامة ١٩٩٦
- ١٤ - إنجيل متى، بدايات الملكوت - الجزء الأوّل ١٩٩٦
- ١٥ - سفر الرؤيا بين الأمس واليوم ١٩٩٧
- ١٦ - إنجيل متى، سرّ الملكوت - الجزء الثاني ١٩٩٨
- ١٧ - في رحاب الكتاب - ١ - العهد الأوّل ١٩٩٨
- ١٨ - في رحاب الكتاب - ٢ - العهد الثاني ١٩٩٨
- ١٩ - إنجيل متى، الجماعة وملكوت الله، الجزء الثالث ١٩٩٩
- ٢٠ - الكلمة صار بشرًا. دراسات في إنجيل يوحنا ١٩٩٩

- ٢٠٠٠ - ٢١ - إنجيل متى، تجلّي الملكوت، الجزء الرابع
- ٢٠٠١ - ٢٢ - الرسالة إلى العبرانيين
- ٢٠٠١ - ٢٣ - بولس ورسائله
- ٢٠٠١ - ٢٤ - من أجل كلمتك
- ٢٠٠٣ - ٢٥ - مقدّمات في الكتاب المقدّس
- ٢٠٠٣ - ٢٦ - سفر التكوين وتاريخ الخلاص
- ٢٠٠٤ - ٢٧ - رسالة القديس بولس إلى أهل رومة
- ٢٠٠٤ - ٢٨ - الدستور العقائديّ في "الوحي الإلهيّ"
- ٢٠٠٥ - ٢٩ - يسوع التاريخيّ
- ٢٠٠٦ - ٣٠ - ترجمات الكتاب المقدّس في الشرق
- ٢٠٠٦ - ٣١ - الحرّيّة في الكتاب المقدّس
- ٢٠٠٦ - ٣٢ - الخلاصة الكتابيّة والآبائيّة - المجلد الأوّل
- ٢٠٠٧ - ٣٣ - الخلاصة الكتابيّة والآبائيّة - المجلد الثاني
- ٢٠٠٧ - ٣٤ - الإنجيل الرابع - المجلد الأوّل، يوحنا ١-٢
- ٢٠٠٧ - ٣٥ - يسوع المسيح ابن الله، الإنجيل بحسب مرقس
- ٢٠٠٨ - ٣٦ - بولس الرسول بعد ألفي سنة
- ٢٠٠٨ - ٣٧ - الخلاصة الكتابيّة والآبائيّة - المجلد الثالث
- ٢٠٠٨ - ٣٨ - النبوءة الأشعيايّة
- ٢٠٠٨ - ٣٩ - الكتاب المقدّس والليتورجيا
- ٢٠٠٩ - ٤٠ - بولسيّات
- ٢٠١٠ - ٤١ - بولس رسول المسيح ووكيل أسرارهِ
- ٢٠١٠ - ٤٢ - بولس عبد المسيح وسفيرهِ

- ٢٠١٠ - ٤٣ - سفر المزمير، الإنسان أمام الله
- ٢٠١١ - ٤٤ - القديس بولس، الإناء المختار
- ٢٠١٢ - ٤٥ - قصة كتاب العهد القديم
- ٢٠١٢ - ٤٦ - إطلاقات على العهد القديم
- ٢٠١٢ - ٤٧ - الكتاب المقدس وامتداداته
- ٢٠١٢ - ٤٨ - الإنجيل بحسب القديس متى
- ٢٠١٣ - ٤٩ - من الكتاب المقدس إلى الآباء السريان
- ٢٠١٤ - ٥٠ - صفحات في نبوءة إرميا
- ٢٠١٤ - ٥١ - محبة الله ومحبة القريب

