فكر يهوه وإرادته وفكر الملك الأشوريّ
في أش ١٠: ٥-١٩

الخوري غزوان بحو
دكتور في العلوم البيبليّة

مقدّمة

حينما نبدأ بقراءة كتاب النبيّ أشعيا الأوّل، نجِد نصوصًا مختلفة تعكس الوضع السياسيّ الدوليّ والذي تهُيمن عليه الإمبراطوريّة الأشوريّة من خلال غزواتها المستمرّة لمنطقة الشرق الأوسط القديم في بدايات الألف الأوّل قبل الميلاد. في نصّ أش ١٠: ٥–١٩ تظهر أشور كاليد المعاقِبة ليهوه، والعصا التي تحقّق قضاءه المعاقب ضدّ شعبِه الذي كان يبتعد عنه. وفي الوقت نفسه تظهر أشور كسبب لغضبه، ولهذا فإنّ النبيّ يعلن "الويل" لهذه الإمبراطوريّة العظيمة، موضحًا تفيكر الملك الأشوريّ الذي يبدو أنّه يظهر عكس تفكير يهوه.

يعزو النبيّ قوّة الملك إلى يهوه، بينما الملك يعزوها إلى نفسه هو، ولكي يُظهر ذلك يذكر قائمة بأسماء المدن التي دمّرَها، وبكبرياء يُهدِّد أورشليم ويتحدّى إلهَها. من هنا ينشأ السؤال حول المعنى الدينيّ لقوّة أشور السياسيّة. بالنسبة إلى النبيّ أشعيا فإنّ أشور مرسلة من قبل الله بمهمّة خاصّة لمعاقبة شعبه الخاطئ. أشور هي الأداة التي بواسطتها يُعاقب الله شعبَه. ولكنّ الملك لا يُفكّر كما يُفكّر يهوه، بأنّه أداة في يديه، لأنّه يرى بأنّه هو بنفسه وبقوّة يديه، إستطاع أن يُخضِع شعوبًا كثيرة.

ولكي نعرف كيف يُفكّر الملك الأشوريّ يجب علينا أن نقرأ بعض النصوص المكتوبة من قبلِه، أو من قبل حضارته. بالحقيقة يوجد الكثير من النصوص للملوك الأشوريّين والتي يَظهر فيها تفكيرهم واضحًا في ذلك الوقت. في هذه الأوراق، ومن خلال تفسير نصّ أش ١٠: ٥–١٩، أُحاول أن أُبيّن كيف يُفكّر الملك الأشوريّ حسب أشعيا، وما هو المعنى الدينيّ لقوّته السياسيّة، ومن ثمّ مقارنته مع بعض النصوص من

بلاد الرافدين، لمعرفة كيف كان الملك الأشوريّ يفكّر، 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.

أوّلاً: 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 كلّه، وفي نهاية آ ١٩ (وليس في آ ١٥ كما يعتبره البعض)[1]. هذا النصّ مرتبط بالنصّ الذي يسبقه، أش ٩: ٧ – ١٠: ٤، والذي يتحدّث عن مملكة الشمال وعن ذراع الربّ الممدودة، مع المصطلح הִנֵּה، "الويل"، مستَعمَلاً ضدّ شعب وثنيّ هو "أشور". نهاية النصّ محدّدة في آ ١٩ تظهر الخلاص القريب[2]، ومرتبطة مع النصّ الذي يليه، أش ١٠: ٢٠–٢٣، مع المصطلح שְׁאָר، "البقيّة".

أسباب اعتبار الآيات ٥–١٩ وحدة أدبيّة مترابطة مع بعضها ومفصولة عمّا يسبقها وعمّا يليها هي ثلاثة:

١– المصطلحات

– وجود المصطلح הִנֵּה في بداية النصّ، والمصطلح לָכֵן، "لهذا"، في بداية آ ١٦ ممكن أن يكون سببًا قويًّا لاعتبار النصّ وحدة أدبيّة مترابطة، حتّى إذا كانت هذه الظاهرة نادرة في الكتاب المقدّس (الـ"الويل" فقط مرّتان أُخريان مع المصطلح "لهذا" في أش ١: ٤، ٢٤؛ إر ٢٢: ١٣، ١٨).

– مصطلح آخر يمكن أن يكون علامة لاعتبار النصّ وحدة واحدة هو الفعل שׁלח،

(1) K. FULLERTON, "The Problem of Isaiah, chapter 10", *AJSL* 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"، أنّه 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 كلّه 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 أُقحمت ضمن خطاب الملك الأشوريّ (آ ٨–١٤)، ولهذا، بالنسبة إليهم، يمكن حذفها كي يصبح النصّ أكثر تناسقًا[٣]. السبب هو أنّ هذه الآية تقطع خطاب الملك الأشوريّ وتجعل النصّ غير متناسق. ولكنّ هذا الرأي غير معمول به، وذلك لأنّ النبيّ يتقصّد 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، إلاّ أنّ هناك إشارات توضح أنّها أيضًا مرتبطة بالآيتَين ١٠–١١، وذلك من خلال المصطلح מַעֲשֵׂהוּ، "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 أشور (كان يهوه قد أعطى لأشور مهمّة، ولكنّها 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 ٢: ١١ و٩: 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 לְירוּשָׁלַם וְלַעֲצַבְיָהּ כֵּן אֶעֱשֶׂה التي يقولها الملك الأشوريّ في نهاية آ ١١؛ جوابًا لهذا التعالي يتدخّل الله مستعملاً المصطلح نفسه، אֶת־כָּל־מַעֲשֵׂהוּ، وفي بداية آ ١٣ يعطى السبب الذي من أجله يتدخّل الله، خاصّة أنّ الملك الأشوريّ تلفّظ بالعبارة בְּכֹחַ יָדִי עָשִׂיתִי.

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 أشور، 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: ٥–١٩. بعد آ ١٥ كان مهمًّا إضافة إعلان قضائيّ لإدانة أشور، 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 أشور، 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 أشور، والتي

(4) G.B. GRAY, *The Book of Isaiah I*. Critical and Exegetical Commentary (Edinburgh 1912).

لا يتمّ ذكرها أبدًا. وفي النهاية، فإنّ الآيات إذا كانت تشير إلى أشور، فإنّ صورة النار الملتهبة تشير بشكل خاصّ إلى دمار الإمبراطوريّة؛ بالنسبة إلى يهوذا ممكن أن يشير إلى السبي في أش ١: ٣١؛ ٦: ١٣. ولكن هناك أسباب أكثر إقناعًا بأنّ هذه الآيات مرتبطة بما يسبقها، وبالتالي فإنّها تشير إلى أشور. قبل كلّ شيء فإنّها مستمرّة مع الفكرة التي بدأت في آ ٥، والتي تبدأ مع المصطلح הוֹי، "الويل"، مشيرًا إلى أشور. في آ ١٦ يأتي جواب يهوه ضدّ كبرياء الملك الأشوريّ، مع المصطلح לָכֵן، "لهذا".

هناك ارتباط آخر مع آ ٦ من خلال الفعل שׁלח، "أرسل"، بحيث أنّ يهوه يرسل أشور لمعاقبة شعبه، ولكن بعد وصف تصرّف الملك الأشوريّ، يهوه نفسه يرسل أحدًا لمعاقبة أشور. السبب الأخير لاعتبار هذه الآيات بأنّها ضدّ أشور هو من خلال الصور الموجودة في نصوص بلاد الرافدين، في حملات الملوك الأشوريّين. 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 أشور 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: הָאָדוֹן יְהוָה צְבָאוֹת، "السيّد يهوه ربّ القوات".

٢. تقسيم النصّ

إنطلاقًا من وحدة النصّ المحدّدة بين آ ٥ وآ ١٩، يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أقسام (أ، ب، ج):

أ) آ ٥–٧ الـ הוֹי، "الويل"، ضدّ أشور وإرساليّتها، والأفعال المستعملة هي في الزمن الماضي.

(5) *ANET* 275-276; 278-280.

*آ ٥ التي فيها "الويل" ضدّ أُمّةٍ غريبةٍ هي المقصودة بالقول النبويّ.

*آ ٦ تتحدّث عن إرساليّة أشور، بحيث يظهر الفعل "أرسل".

*آ ٧ تشير بصورة خاصّة إلى الفرق بين المهمّة المعهودة إلى أشور، وبين رغبتها في تدمير الأمم.

ب) آ ٨–**١٥ خطاب الملك الأشوريّ** يبدأ بـ כִּי وتصرّفه، والأفعال المستعملة هي في الزمن الحاضر.

*آ ٨–١١ الخطاب الأوّل للملك الأشوريّ، الاتّهام الأوّل ضدّ أشور: "لأنّه يقول".

*آ ١٢ تقطع خطاب الملك الأشوريّ، وفيها يظهر النبيّ قوّة يهوه.

في الجزء الأوّل من آ ١٢ يغيّر الربّ أسلوبه مع أشور.

وفي الجزء الثاني من آ ١٢ توجد كلّ الخصائص المتعلّقة بإعلان أمر قضائيّ.

*آ ١٣–١٤ الخطاب الثاني للملك الأشوريّ، الاتّهام الثاني الذي يبدأ بـכִּי אָמַר، "لأنّه يقول".

*آ ١٥ هي مثلٌ يقوله النبيّ، يظهر فيه أنّ الملك الأشوريّ هو فقط أداة بيدي يهوه.

ج) آ **١٦–١٩ إدانة أشور**، وخلاص شعب الله، والأفعال المستعملة هي في الزمن المستقبل.

*آ ١٦ إدانة أشور تفسّرها كلمة לָכֵן، "لكن"، الربّ سيرسل لمعاقبة (الحكم موضَّح في أش ١٠: ٢٤–٢٧).

*آ ١٧–١٩ هي قول خلاصيّ لإسرائيل (القول الخلاصيّ موضَّح في أش ١٠: ٢٠–٢٣).

٣. ترجمة نصّ أش ١٠: ٥–١٩

٥ وَيلٌ لِأشور، قضيبِ غضبي، وعصًا في أَيديهِم سخطي.
٦ على أُمَّةٍ كافرةٍ أَردتُ إرساله، وعلى شعبِ غضبي أَردت إرساله، لِيَسلُبَ السَّلْبَ،

ويَنهَبَ النَّهْبَ، ويدوسَهم كوَحْلٍ، في الخارج.

٧ لكِنَّه لم يكن يرى هكذا، وقلبه لم يكن يفكّر هكذا، لأنّه كان يريد في قلبِه أن يَستأَصِلَ، ويبيد أُمَمًا لا تُحْصى،

٨ لأنّه في الحقيقة يقول: أَلَيسَ أُمرائي جميعُهم ملوكًا؟

٩ أَلَيسَت كركميش هي مثل كَلْنو؟ أو مثل أرباد أَلَيسَت أيضًا حَماةُ؟ ومثل دمشق أَليست أيضًا السَّامِرَةُ؟

١٠ كما أَصابَت يدي ممالِكَ الأَوثان، وصورها المنحوتة كانت أَكثرُ مِن تلك التي لأورشليم وللسَّامرة.

١١ أوَليس كما صَنَعتُ بالسَّامرةِ وبأَصنامِها، هكذا سأَصنعُ كذلك بأورشليم وبأَوثانها؟

١٢ ويكونُ، بعدَما الربّ استكمل كلّ عمله في جبلِ صهيونَ وفي أورشليم، أنّي (يهوه) سأُعاقِبُ ثمرةَ كبرياء قلبِ مَلِكِ أشور وافتخارَ عينَيه.

١٣ لأنّه قال: بقوّة يدي عَمِلتُ وبحكمتي، لأنّي فطِن. فنَقَلتُ حدودَ الشُّعوبِ، ونَهَبتُ كنوزَهم، وقوي كما أنا، خلعتُ عن العرش من كانوا على العرش.

١٤ وقد أَصابَت يدي، مِثلَ في عُشٍّ، ثروةَ الشُّعوبِ، وكما يُجمَعُ البيض المُهمَل، الأَرض بِأَسرِها جمعتُ، ولم يكُنْ مَن يُحرّكُ جناحًا، أَو يَفتَحُ فمًا أَو يُزَقزِق.

١٥ أَتَفتَخِرُ الفأسُ على مَن يَقطعُ بها؟ أَو المنشارُ يَتَكَبَّرُ على مَن يُحرِّكُه؟ كأنّ القضيبَ يُحرِّكُ رافِعه، وكأنّ العَصا تَرفَعُ ما ليسَ بخشب؟

١٦ فلذلك سيُرسِلُ الربُّ يهوه القوّات على سمانه هزالاً، وبدلاً من مجدِه سيشعِلُ هو نارًا،

١٧ ونور إسرائيل سيصبح نارًا، وقدُّوسُه لهيبًا، فيُحرِقُ ويَلتَهِم شوكَه، وحَسَكَه في يومٍ واحِد،

١٨ ومَجدَ غابِه وجَنَّتِه، مِنَ النَّفْسِ إلى الجَسَد سيفنى، وسيكون كمريض يذوب.

١٩ وما يبقى مِن شجرِ غابته، يكونُ معدودًا، حتّى أن صبيًّا يُدَوِّنُه.

ثانيًا: التفسير

١. تفسير آ ٥–٧

المصطلح الأوّل الذي يوضح معنى آ ٥ هو הוֹי، "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 العيلاميّين والسوبريانيّين، يعود النصّ إلى النصف الأوّل من الألف الثاني ق. م.، فيه يظهر المصطلح في صيغة "وآه أنا هو"[٧]. هذا الاستعمال قريب من الاستعمال الكتابيّ أيضًا كجزء من الرثاء على الموتى، والذي يكون دائمًا مصحوبًا باسم؛ يوجد مثال على ذلك في ١ مل ١٣: ٣٠ بحيث أنّ نبيًّا شيخًا يبكي رجل الله الميت قائلا: "واه يا أخي". وكذلك في نصّ إر ٢٢: ١٨ بحيث أنّ الربّ يقول ليوياقيم ابن يوشيّا، ملك يهوذا: " ١٨ لِذلك هكذا قالَ الرَّبُّ ليوياقيمَ بنِ يوشِيَّا، مَلِكِ يهوذا: لا يَندُبونَه قائلين: "آهًا يا أَخي أو آهًا يا أُختي!"، ولا يَندُبونَه قائلين: "آهًا واسَيِّداه أو آهًا وا جَليلاه!" ". بينما في إر ٣٤: ٥ سوف يكون رثاء للملك صدقيّا قائلا: "آه يا ربّ!". 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 הוֹי 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 לָכֵן، والذي يظهر بوضوح العقاب أو التهديد، نجده في نصوص عديدة مثل إر ٢٢: ١٣، ١٨؛ أش ١: 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 הוֹי [٨]:

– "الويل" + مفعول غير مباشر (المعنيّ بالقول، أشور في آ ٥)؛

(6) W. BAUMAGARTNER – L. KOELHER (ed.), "הוֹי", *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", *CBQ* 28 (1966) 458-464; S. NIDITCH, "The Composition of Isaiah 1", *Bib* 61 (1980) 516-518.

- الاتّهام (وصف الأخطاء في آ ٧–١١ و١٣–١٥)؛
- العقاب الذي يبدأ بالمصطلح לָכֵן، آ ١٦–١٩.

يمكن إذًا اعتبار هذا النصّ قولاً في הוֹי، والذي يُعلن حكمًا قضائيًّا ضدّ أعداء إسرائيل[٩]، وفي الوقت نفسه يعلن النبيّ الخلاص لشعب الله. وهذا المعنى يؤكّده استعمال مصطلحات أخرى مثل שֵׁבֶט ومַטֶּה، والتي توجد في نصوص تصف عقاب الله (كما مثلاً العصا التي تُستعمل لضرب مصر في خر ٤: ٢–٣؛ ١٧: ٥، أو لضرب أشور في أش ٣٠: ٣١). ولهذا فإنّه لا يمكن اعتباره مجرّد جنس أدبيّ للمناقشات المرتبطة بالحاضر والماضي، والتي تحاول توضيح معنى الأشياء التي وقعت وكانت غير مفهومة، كما تقول بعض المصادر[١٠].

المصطلحان الآخَران المهمّان في آ ٥ هما שֵׁבֶט ومַטֶּה. 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 المربّي أو صولجان الملك خاصّة كرمز للسلطة[١١]، والذي هو معنى هذين المصطلحين في حالة آ ٥. يستعمل أشعيا هذين المصطلحين مع بعضهما ليعطي أهمّيّة 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 מַטֶּה 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 Trauermetaphhorik in der Prophetie (München 1978), 378.
(11) H. SIMIAN-YOFRE, "מַטֶּה, maṭṭeh", *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 نصّنا بأنّ المصطلحين مرتبطان بتوازي الكلمات (بحيث أنّ أحد المصطلحين يكمل الآخر)[١٣]، بحيث يعلن שֵׁבֶט بأنّ أشور هي أداة لعقاب قرّره يهوه، وهذا المعنى يؤكّده أيضًا وجود الكلمتين אַשּׁוּר שֵׁבֶט مع بعضهما يُفهم السامعَ بأنّ أشور هي مجرّد عصا، أي فقط أداة للعقاب. من جهة أخرى، يشرح מַטֵּה بأنّ هذا العقاب يؤدّي إلى الاهتداء، وكنتيجة يؤدّي إلى التحرير من الخطيئة؛ هذا المعنى يتمّ شرحه في أش ١٠: ٢٤–٢٧ بحيث أنّ الله يحفز شعبه على ألاّ يخاف من أشور الذي يضربه بالقضيب والعصا، لأنّه بعد فترة قصيرة سيحطّم غضب الربّ أشور، 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 بيديهم، أعطيته أنا لهم". إستعمال هذه الأداة يتمّ شرحه بواسطة مصطلحين آخرين متوازيين بينهما ويشيران إلى الله، هما אַפִּי وזַעְמִי.

معنى جذر الكلمة אנף ممكن أن يكون "غَضِبَ"، والذي منه تأتي المعاني "أنف" و"غضب". الفعل يتكرّر دائمًا مرتبطًا بالله كفاعل، بينما الاسم ممكن أن يعني غضب الإنسان أو غضب الله[١٤]. هذا المصطلح يجعل المستمع يركّز مباشرة على حالة الله، فيكون توازيًا واضحًا لكي نفهم بأنّ أشور والله ليسا متساويَين.

معنى זַעַם هو "تهديد" أو "عمل الأذيّة"، وهذا يظهر واضحًا 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 التوازيّ مع المصلطح المشابه אַף.

الأفعال المرتبطة بـזַעַם لها صفة القضاء. في الحقيقة يتمّ وصفזַעַם يهوه من

(13) H. SIMIAN-YORE, "Diacronia: I metodi storico-critici", *Metodologia dell'Antico Testamento* (ed. H. SIMIAN-YORE) (EDB 25; Bologna ³2002), 106.

(14) J. BERGMAN, "אנף , 'ānaf", *GLAT* I, 753-780.

خلال الظلم الذي يعانيه شعب إسرائيل من قبل قوى خارجيّة 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 القضيب والعصا بشكل أكثر. يقول الربّ لشعبه بألاّ يخاف من أشور (آ ٢٤) "التي تضربك بالقضيب"، בַּשֵּׁבֶט יַכֶּכָּה، "وعصاها التي ترتفع ضدّك"، וּמַטֵּהוּ יִשָּׂא־עָלֶיךָ)، من هذا يتضح بأنّ الإسرائيليّين هم مضطَهَدون من قبل الأشوريّين. هذا المعنى تؤكّده آ ٢٦ أثناء الإشارة إلى مِديَن، والذي يذكّرهم بفترة القضاة. في قض ٦: ١ يقول: "وصَنَعَ بَنو إسرائيل الشَّرَّ في عَينَي الرَّبّ، فأَسلَمَهمُ الرَّبُّ إلى أَيدي مِديَنَ سَبعَ سِنين". وكذلك في قض ٧: ٢٥ يرسل الربّ جدعون لكي يخلّص شعبه من مِديَن. 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 (قضيب 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 esplicativo) بين مقطعَي الآية (بحيث أنّ الجملة الثانية توضح جزءًا من محتوى الجملة الأولى).

הוֹי אַשּׁוּר שֵׁבֶט אַפִּי

וּמַטֶּה־הוּא בְיָדָם זַעְמִי׃

في آ ٦ يتمّ شرح السبب الذي من أجله الربّ غاضب على شعبه، وفي الوقت نفسه يتمّ شرح سبب المهمّة المعطاة لأشور.

المصطلح גּוֹי في حالة المفرد يمكن أن يكون له معنى "شعب" أو "أُمّة" بالمعنى

(15) B. WIKLANDER, "זַעַם , zā‘m", *GLAT* II, 661-666.

العامّ في تك ١٠: ٥؛ ١٢: ٢؛ ١٧: ٢٠. يتمّ استعماله سواءً لشعب الله بمعنى إيجابيّ في خر ٣٢: גּוֹי גָּדוֹל ١٠،"شعب كبير"، وفي خر ١٩: ٦ גּוֹי קָדוֹשׁ، "شعب مقدّس"، أو يستعمل لكلّ الأمم التي سوف تتبع المسيح، גּוֹיִם יִדְרֹשׁוּ في أش ١١: ١٠، في هذه الحالة فإنّ الجمع גּוֹיִם يعني "الأُمم".

من جهة أخرى، يستعمل المصطلح المشابه עַם والذي عادة هو المصطلح المستعمل لشعب الله، أيضًا لأُمم أُخرى، كما في أش ١٩: ٢٥ بحيث أنّ مصر وأشور كما الحال لإسرائيل يتمّ تسميتهما עַמִּי، "شعبي". فيما المصطلح עַם يمكن أن يكون مرتبطًا بيهوه، ولكن لا يوجد هذا الاستعمال مع المصطلح גּוֹי، ولا أيضًا مع ضمير يشير إلى الله والذي يتكرّر كثيرًا في أشعيا (עַם، 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: ٣٢؛ ٢٥: ٨؛ ٢٨: ٥؛ ٣٠: ٢٦). ولهذا لا يمكن أن يكون صدفة تجنُّب استعمال גּוֹי مرتبطًا بالله. يمكن القول أنّه، خلال كلّ الفترة التي كانت فيها إسرائيل ويهوذا مستقلّين سياسيًّا، من وقت داود الملك إلى سقوط مملكة الشمال، ومن ثمّ سقوط مملكة الجنوب، فإنّ المصطلح גּוֹי كان له معنى إيجابيّ، وكان يشير إلى جماعة تسكن منطقة معيّنة وذات لغة معيّنة، وكان يُستعمل كذلك مرادفًا للمصطلح עַם والذي يشير إلى قرابة دمويّة ونسل مشترك[١٦]. وبعد ذلك حاول التاريخ الاشتراعيّ (الديوتيرونوميّ) أن يعطي قيمة سلبيّة للمصطلح גּוֹי كما مثلاً في ٢ مل ١٧: ٨، ١١، ١٥، ٣٣، إلى درجة أنّه، وبحسب إرميا، فإنّ القاعدة هي: كلّ من ليس مختونًا فهو גּוֹי، وكلّ من هو مختون فهو עַם (إر ٩: ٢٥).

كخاتمة، إنّ المصطلح بحدّ ذاته ولذاته لا يعني "أُمّة وثنيّة، غير إسرائيليّ"، ولكن يمكن أن يكون ببساطة مرادفًا للمصطلح עַם. من الواضح في نصّنا بأنّ المصطلحين هما مرادفان ومرتبطان بتوازٍ توضيحيّ (parallelismo esplicativo)، ولغرض إعطاء

(16) G.J. Botterweck, "גּוֹי , gôy", *GLAT* I, 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 سلبيّ للمصطلحَين، فإنّه يتمّ ربطهما مع مصطلحات أخرى، أي חָנֵף وעֶבְרָה.

المصطلح الأوّل يأتي من الجذر الفعلي חנף أي "تدنيس، تكفير". في أش ٣٢: ٦–٧ يتمّ وضع "المدنّس" في مستوى נָבָל نفسه، وكذلك יַעֲשֶׂה־אָוֶן، أي "ذلك الذي يقترف الإثم ويتكلّم بالضلال على الربّ".

يعتبر نصّ إر ٣: ١، مع الإشارة إلى تث ٢٤: ١–٤، النصَّ الوحيد الذي فيه يتمّ ربط المصطلح مع وضع قانونيّ معروف. كما إنّه، حينما يتمّ بطلان عقد الزواج لكي يتزوّج بأخرى، فإنّه لا يجوز الزواج من الشريك السابق نفسه، كذلك الشيء نفسه حينما يفضّل الشعب اتّباع آلهة أُخرى تاركًا الربّ، فإنّه يدنّس الأرض תֶּחֱנַף הָאָרֶץ חָנוֹף (يتكرّر المصطلح مرّتين للتأكيد على الحالة). خانت إسرائيل زوجَها، الربَّ، 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 לַעֲבֹר בְּרִיתוֹ، كما في تث ١٧: ٢.

يُظهِر أشعيا أنّ يهوه كان يبحث من البداية عن شعب مقدّس يبتّ عهدًا معه، كما في تث ٢٦: ١٩، "وأن يَجعَلَكَ فَوقَ جَميعِ الأُمَم، הַגּוֹיִם، الَّتي خَلَقَها مَجدًا واسمًا وبَهاءً، وتكون شعبًا مُقَدَّسًا، גּוֹי קָדוֹשׁ، رَّبِّ إِلهِكَ، كَما قال". ولكن ها هنا شعب دنس يخلف العهد مع الله، بالتمام كتلك 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 فإنّه يبعث أشور لمعاقبته.

الأفعال المستعملة للتعبير عن مهمّة أشور في آ٦ هي שלח والذي يعني "إرسال"، وצוה الذي يعني "أمر"، "أوصى". هذا الأخير يستعمل لتعليم الأب للابن في ١ صم ١٧: ٢٠، والملك لخدمه في ٢ صم ٢١: ١٤ (كما أيضًا في حالة "قضيب" و"عصا")، وكان يجب على إسرائيل أن تحيد عن وصيّة الله في تث ٥: ٢٣. المصطلحان مربوطان مع

بعضهما لتقوية مفهوم هيمنة الله على أشور والتي هي رسوله، هكذا أيضًا يقول رئيس السقاة الأشوريّ في أش ٣٦: ١٠: "والآن أَتُراني بدونِ مُوافقةِ الرَّبِّ صَعِدتُ على هذه الأَرض لأُدَمِّرَها؟ فالرَّبُّ هو الَّذي قالَ لي: إِصعَدْ على هذه الأَرض ودَمِّرْها". يوضح الفعلان أكثر بأنّ أشور هي أداة في يد الله، وهو يستطيع أن يستعملها كما يريد، يقدر أن يرسلها ويأمرها.

في هذا المفهوم فإنّ الفعل שלח يعبّر عن طريقة تقييميّة، أي أنّ النبيّ يجعل الربّ يتكلّم قائلا: "إنّه أنا هو الذي أردت أن أرسله"، ومن السياق نفهم بأنّه يعبّر عن وضع يستمرّ أو يتكرّر مرّات عدّة، أي يتمّ التشديد على حالة الاستمراريّة: "إنّه أنا هو الذي أرسلته دائمًا"، إنّه واضح بأنّ الزمن هو في الماضي، "أنا أرسلته" (كما مثلاً في أي١: ٥: "هكذا كان يعمل أيوب دائمًا"). كذلك الفعل الثاني צוה في حالة تقييميّة، "إنّه أنا هو الذي أردت إرساله"، مع حالة الاستمراريّة، في زمن الماضي، "أنا الذي أرسلته". يمكننا إذن أن نفهم الجزء الأوّل من الآية بهذا الشكل: "ضدّ شعب دنس ليس هو بعد شعبي المقدّس، وأنا هو الذي أردت إرسال أشور، كما هو أنا أيضًا الذي أرسل دائمًا. أردت أيضًا أن آمر أشور بأن تعاقب الشعب الذي خالف وصاياي". يتمّ توضيح محتوى مهمّة أشور في آ ٦ من خلال زوج من الأفعال: שלל وבזז. الأوّل يعني "نهب، سلب، تحريد"، بينما الاسم المنحدر منه يعني "المسلوب". الفعل يستعمل دائمًا موازيًا مع בזז والذي دائمًا يرتبط بالحرب والعنف، مشيرًا إلى أخذ أشخاص وأشياء بالقوّة، في أكثر الأحيان كغنيمة حرب. يستعمله النبيّ كاسم رمزيّ بإعطاء الاسم لابنه في أش ٨: ٣. بعض المصادر تشير إلى أنّ هذا اللعب على الكلمات يظهر وضعًا قريبًا من وضع الحرب الأراميّة الإفرائيميّة، ولهذا فإنّ المصطلح חרם يمكن أن يشير إلى مملكة الشمال في تلك الفترة. ولكنّ هذه الأفعال هي دائمًا 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 شعبًا مقدّسًا. ولكن إذا لم يطع إسرائيلُ إلهَه، 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 "نورًا" (أش ١٠: ١٨). الجذران في كثير من الأحيان هما مرادفان، ويُستعمَلان في تركيبات

مثل לְבֵז בַּז في عد ٣١: ٣٢؛ ٢ أخ ٢٦: ١٣؛ حز ٢٩: ١٩؛ ٣٨: ١٢–١٣؛ أو לִשְׁלֹל שָׁלָל في حز ٢٩: ١٩؛ ٣٨: ١٢. في النصوص النبويّة تتكرّر في أقوال قضائيّة أو في أقوال الخلاص، كما في نصّنا حيث يقال عن أشور بأنّه جاء "لِيَسلُبَ السَّلْبَ ويَنهَبَ النَّهْبَ"، وفي إر ١٥: ١٣؛ ٢٠: ٥؛ حز ٣٨: ١٢، فإنّ البابليّين "سيسلبون وسيأخذون إلى بابل" كنوز أورشليم[١٧].

يكتمل هذا المعنى مع الجملة الأخيرة مع الفعل שׂים أي "يضع"، مرتبطًا مع الاسم מִרְמָס الذي يأتي من الفعل רמס. يشير إلى "يدوس بعض الأشياء" (أش ٤١: ٢٥)، "قد أنهَضتُه مِنَ الشَّمالِ فأَتَى، ومِن مَشرِقِ الشَّمسِ يَدْعو بِاسْمي، ويَطَأُ الحكَّامَ مِثلَ الوَحْل، وكالخَزَّافِ يَدوسُ الطِّين"، بحيث أنّ الفعل مستعمل مع المصطلح טִיט الذي في الآية نفسها هو مرادف لـ חֹמֶר، الذي يعني "طين أو وحل" (كذلك في نا ٣: ١٤). بالأسلوب التصويريّ يفيد المصطلح חֹמֶר للتعبير عن فكرة "ما هو ضعيف"، بحيث أنّ أشور تدوس إسرائيل كالوحل في الشوارع، ويداس الطين في الخارج.

المصطلح חוּצוֹת مستعمل في الإشارة إلى الجماعة، أو إلى المدينة، أو إلى محلّة إسرائيل: يتمّ طرد غير الأطهار إلى الخارج (عد ٥: ٣)؛ مريم أخت موسى تبقى سبعة أيّام خارج المحلّة لكي تتطهّر (عد ١٢: ١٤)، ويتمّ 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 فإنّه يُداس ويُطرد خارجًا كالوحل لكي يتطهّر.

العقاب إذن معبَّر عنه في آ ٦ب بواسطة تركيبة معروفة عند أشعيا: الفعل المصدر، زائدًا الاسم الذي يأتي من الفعل نفسه كمفعول به. التركيبة هي לִשְׁלֹל שָׁלָל ולְבֵז בַּז. يساعد استعمال المصدر في مضاعفة كلّ كلمة، لكي يركّز على مهمّة أشور، والتي تعتبر عقابًا لـ"شعب الدنس" و "الشعب المتعدّي"، أي شعب الله.

وللتعريف بمهمّة أشور، في آ ٥–٦أ، אפי ואֲשַׁלְּחֶנּוּ، זַעְמִי ואֲצַוֶּנּוּ، فإنّ النبيّ يستعمل ضميرَين شخصيَّين في صيغة الشخص الأوّل المفرد، مشيرًا إلى يهوه، وكذلك

(17) H. Ringgern, "בזז, שׁלל, bāzāz, šālāl", *GLAT* I, 1181-1187.

استعمال أفعال بصيغة الشخص الأوّل والتي فاعلها هو يهوه ومفعولها هو أشور، 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 **וְהוּא**، يتمّ التشديد على من يعنى بـ **הוֹי**، "الويل". ترتبط الأفعال بأشور مع الضمير المتصل في صيغة الشخص الثالث المفرد، ويشرحه أشعيا من خلال زوجين من الأفعال: الأوّل هو **דמה** ويعني "يفكّر، ينتبه، يخطّط"[١٨]. في الوزن العبريّ "يِقْتُلْ" يشير إلى حالة خبريّة، يخبر بأنّ شخصًا ما هو في وضع معيَّن، أي أنّ أشور هو في حالة تفكير، "ولكنّ أشور لا يفكّر هكذا، كما يفكّر يهوه". من خلال السياق نفهم بأنّه يعبّر عن حالة معتادة بمعنى "أنّ أشور معتاد على التفكير دائمًا هكذا، بشكل يختلف عن يهوه". ومن الواضح بأنّ الزمن هنا هو في الحاضر: "أشور معتاد دائمًا أن يفكّر بشكل يختلف عن يهوه، حتّى الآن لا يفكّر مثله". هذا المعنى يتوضّح أكثر بواسطة الفعل الثاني مثل "توازٍ توضيحيّ"، **חשב** والذي يعني في الأصل "يجمع، يضمّ" (عد ٢٣: ٩)، ومن ثم 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 يفكّر، بحيث يعبّر عن "عمل فكريّ واقعيّ". المعنى الموضوعيّ والشخصيّ يتمّ التشديد عليه في نصوص مختلفة بإضافة **בִּלְבָבוֹ**[١٩]. المصطلح **לֵבָב**، أي "قلب"، يعتبر ليس فقط مصدرَ كلّ العواطف، ولكن أيضًا مصدر الفكر والإرادة[٢٠].

أوّل 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 ذا معك: كما قلبك كذلك قلبي، **כְּלֵ֣ב־אֲשֶׁ֣ר בִּלְבָבְךָ֔ נְטֵ֖ה לָ֑ךְ הִנֵּ֥נִי עִמְּךָ֖ כִּלְבָבֶֽךָ**: . يظهر المعنى نفسه أيضًا في ٢ صم ٧: ٣: "إذهب وافعل ما في فكرك تريد أن تفعله، **כֹּל֩ אֲשֶׁ֨ר בִּלְבָבְךָ֜ לֵ֗ךְ עֲשֵׂ֔ה**. بالنسبة إلى أنبياء ما قبل السبي، فإنّ كبرياء القلب يُنسي الله، وهذا ممكن أن يكون أنا، وهذا هو نتيجة إشباع إسرائيل في هو ١٣: ٦.

(18) H.D. Preuss, "**דמה**, dāmāh", *GLAT* II, 286-294.
(19) K. Seybold, "**חשב**, 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"، פְּרִי־גֹדֶל לְבַב، مطبقًا إيّاها على أشور، وفي خطاب آخر مباشر قائلا: "أنت كنت تفكّر في قلبك"، וְאַתָּה אָמַרְתָּ בִלְבָבְךָ (أش ١٤: ١٣)(٢١). بهذا المصطلح לֵבָב المستعمل مرّتين في هذه الآية و مرّة أخرى في آ ١٢، يكشف النبيّ بوضوح رغبة قلب أشور التي يتمّ شرحها في آب بواسطة زوج من الأفعال: الفعل الأوّل هو שמד والذي يعني "محطّم، تحطيم، تدمير"؛ الأفعال التي تتكرّر مع هذا الفعل هي دائما أشخاص، أو شعوب (تث ٤: ٢٦؛ ٧: ٢٣)، ولكن في صيغة "هِفْعِيلْ" يعني "قلع، تدمير شامل" (لا ٢٦: ٣٠؛ ١ صم ٢٤: ٢٢؛ حز ٢٥: ٧).

الفعل الثاني هو כרת بمعنى "يقطع، يستأصل، يبيد"، بصيغة " هِفْعِيلْ" ممكن أن يستبدل عنه صيغة "هِفْعِيلْ" للفعل שמד كما في تث ٤: ٣؛ حز ١٤: ٨، ومع الفعل אבד دائمًا بصيغة " هِفْعِيلْ" في لا ٢٣: ٣٠. في المعنى "يستأصل، يبيد" يستعمل الفعل כרת بشكل واسع للتعبير عن العقاب الإلهيّ في الأقوال ضدّ الأمم (أش ١٤: ٢٢؛ إر ٤٧: ٤؛ ٤٨: ٢؛ ٥١: ٦٢؛ حز ٢١: ٨–١٩؛ ٢٥: ١٣، ١٦؛ ٢٩: ٨؛ ٣٠: ١٥؛ ٣٥: ٧؛ عبد ١٤). من خلال ذلك يظهر يهوه سيّد التاريخ الكلّيّ، ويقدّم الدليل على هيمنته الكاملة، منظّفًا الساحة من الأصنام والآلهة الوثنيّة (نا ١: ٤؛ ٢: ١. ١٤؛ ٣: ١٥). يشمل يهوه في عقابه أيضًا الإمبراطوريّة الأشوريّة، التي ذهبت أبعد من المهمّة التي كانت قد عهدت إليها لإبادة شعوب كثيرة (أش ١٠: ٧). وكذلك بابل، التي كانت أيضًا قوّة عالميّة عظمى (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 לֹא מְעָט، 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, "לֵב, lēb", *GLAT* IV, 636-682.
(22) G.F. Hasel, "כרת, kārat", *GLAT* IV, 568-579.

يهوه يرسل ويأمر أشور: שלח وצוה علانيّة لكي שלל وבזז ضدّ גוי.

أشور تفكّر وترغب في: דמה وחשב في قلبها לֵבָב لكي שמד وכרת ضدّ גוים.

يتّفق مع هذا النصّ القول القضائيّ ضدّ أشور في أش ١٤: ٢٤–٢٧، خاصّة آ ٢٤، فإنّ تفكير يهوه ومخطّطه يختلفان عن تفكير أشور ومخطّطه، ويشرح بصورة أوضح كيف أنّ أشور لا يفكّر مثل الله. أشور لا "يفكّر" بالعقاب الذي يريده يهوه، ولكن في عجرفته يهدف إلى الإبادة والقضاء التامّ على الخصم. موضوع هذا الكبرياء نجده في أش ١٤: ١٤[٢٣].

يبدأ أشعيا في آ ٧ بزوج من النفي لكي يكشف مباشرة رغبة الملك الأشوريّ الذي يريد أن يتصرّف باستقلاليّة. المصطلح לֵבָב مستعمل مرّتَين لكي يشير إلى الرغبة الداخليّة للملك. تعطى أهمّيّة للفعلَين כרת وשמד (دمار شامل)، اللذين يعبّران عن مخطّط الملك الأشوريّ في أش ١٤: ٢٤–٢٧. يميّز أشعيا بوضوح بين مهمّة الملك الأشوريّ المعهودة إليه من قبل يهوه لكي שלל وבזז، وبين هدف الملك الأشوريّ שמד وכרת. أرسل يهوه أشورَ لكي يسلب وينهب النهب (آ ٦ب)، بينما طموح الملك الأشوريّ هو الدمار الشامل للشعوب (كما في حالة استعمال الفعل אבד أو חרם للإبادة)[٢٤]. المهمّة كانت لعقاب شعب גוי في صيغة المفرد (آ ٦أ)، بينما أشور ينوي تدمير شعوب גוים في صيغة الجمع (آ ٧). ولكي يتمّ التأكيد على الجمع فإنّ أشعيا يضيف לא מְעָט. النفي يشير أيضًا إلى تجنّب تعريف محدد: لا توجد حدود للرغبة الشرّيرة لأشور. الطموح السياسيّ لأشور موضَّح بشكل مفصل في آ ٩؛ إذن توضح تركيبة آ ٧ بأنّ الله أراد إرسال أشور في مهمّة خاصّة فقط للعقاب. إنّ مصدر القوّة السياسيّة لأشور هو كونه مرسَلاً من قبل يهوه، ولكنّ أشور 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 الأوّل (الآيات ١–٧)، حينما جعل النبيُّ اللهَ يتكلّم، أظهر بأنّه هو الميهمن على العالم، وأشور هو فقط أداة في يده. أرسل الربّ أشور في مهمّة لكي يعاقب شعبًا واحدًا، بينما أشور أرادت أن تتصرف باستقلاليّة وتدمّر شعوبًا كثيرة، لأنّها تفكّر بشكل يختلف عمّا يفكّر الله به. وفي الجزء الثاني (آ٨–١٥) فإن النبيّ، جاعلاً الملك الأشوريّ يتكلّم، ʾאמר، يظهر ما يريد أن يصبحه: المهيمن على العالم ضدّ الله.

آ ٨ تبدأ بأداة الربط כִּי التي تعرض أداة استفهاميّة، "لماذا"، كنتيجة لحدث سابق، واضعًا التشديد على ما يلي ʾאמר؛ في هذه الحالة يشدّد على ما يقوله الملك الأشوريّ، مشدّدًا إياه باستعمال أداة الاستفهام הֲלֹא، الذي يتكرّر في أش ٣٦: ١٢ حينما يتكلّم مبعوث الملك الأشوريّ مع الملك حزقيّا: הֲלֹא עַל־הָאֲנָשִׁים. يستعمل هذا السؤال مرّة واحدةً فقط في أشعيا الثاني، حيث السؤال هو من الله إلى شعبه. في أش ٤٤: ٨، الذي هو نصّ ضدّ الوثنيّة، يظهر الله نفسه كالإله الوحيد، ويذكّر شعبه بكلّ ما كان قد فعله له قائلاً: "لا تَرْتاعوا ولا تَضطَربوا! أَلَم أُسمِعْكم مِن ذلك الوقتِ وأُخبِرْكم"، הֲלֹא מֵאָז הִשְׁמַעְתִּיךָ וְהִגַּדְתִּי? أنتُم شُهودي، فهَل مِن إلهٍ غَيري؟ ما مِن صَخرٍ ولا عِلمَ لي بِه". ومن المهمّ الملاحظة بأنّ هذا السؤال يتكرّر مرّة أخرى في أشعيا الثالث فقط في نصّ ضدّ الوثنيّة؛ ومن جديد فإنّ الربّ يذكّر شعبه بما قد فعله له قائلاً: "فمِمَّن خشيتِ وخِفتِ حتَّى كَذَبتِ؟ فإنّكِ لم تَذكُريني ولم تُبالي بي. أَلَم أَكُنْ ساكتًا وذلك مِنَ الأَزل؟ فأنتِ لهذا لا تخافينَني"، הֲלֹא אֲנִי מַחְשֶׁה וּמֵעוֹלָם וְאוֹתִי לֹא תִירָאִי (أش ٥٧: ١١). من هذه النصوص يمكننا أن نفهم التناقض بين ما يقوله الملك الأشوريّ وما يقوله يهوه، وخاصّة حينما يبدأ بالكلام مستعملاً مصطلحَين مهمَّين، שַׂר ومֶלֶךְ. الأوّل שַׂר يعني "أمير، حاكم، رئيس"، في صيغة الجمع يشير إلى رؤساء إسرائيل في عد ٢١: ١٨، وإلى رؤساء يساكر في قض ٥: ١٥، وإلى رؤساء مدِيَن في قض ٧: ٢٥، وإلى رؤساء الفلسطيّين في ١ صم ٢٩: ٢–٣، وإلى رؤساء موءاب في إر ٤٨: ٧، وإلى رؤساء العمّونيّين (ملوكهم وأُمرائهم) في عا ١: ١٥. في صيغة المفرد يشير إلى قائد عسكريّ، في ١ صم ٢٢: ٢ داود هو رئيس مجموعة من الرجال، في قض ٤: ٢ سيسرا يدعى "رئيس جيشه"، שַׂר־צְבָאוֹ، في ١ صم ١٧: ٥٥ أبنير يدعى "رئيس جيش إسرائيل" خلال فترة مملكة شاول، שַׂר הַצָּבָא. من المهمّ الملاحظة أنّه، في يش ٥: ١٤–١٥،

المصطلح שַׂר־צְבָא־יְהוָה الذي يعني "رئيس جيوش الربّ" يظهر لتشجيع يشوع قبل غزو أريحا. المصطلح שַׂר يشير أيضًا إلى رئيس دينيّ، 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 שַׂר־שָׁלוֹם، "رئيس السلام"[٢٥].

هناك نصّ مهمّ يساعد في فهم أكثر لهذا المصطلح لأنّه يتحدّث عن الملوك والرؤساء وموظّفين آخَرين (أم ٨: ١٥–١٦). في البداية يتمّ ذكر "الملوك" الذين يملكون، מְלָכִים יִמְלֹכוּ، ثم "القضاة" الذين يطبّقون العدالة، וְרוֹזְנִים יְחֹקְקוּ، وفي النهاية "الرؤساء"، هم الذين يحكمون، שָׂרִים יָשֹׂרוּ.

في هذا النصّ يضع أشعيا المصطلح שַׂר في مستوى المصطلح מֶלֶךְ نفسه، لكي يقول بأنّ "كلّ رؤسائي هم ملوك". في الوقت نفسه يلعب أشعيا على التشابه بالكلمات للمصطلح العبريّ שַׂר، والذي يعني "رئيس"، والمصطلح الأكّديّ "شارّو" والذي يعني "ملك"، يؤكّد ضمنيًّا بأنّ الملك الأشوريّ ليس له أيّ سلطة أو قوّة، أي بأنّه ليس ملكًا فعليًّا، ولكنّه مجرّد رئيس.

المشكلة الوحيدة في هذه الآية هي كيفيّة ترجمة الفعل יֹאמַר، بحيث أنّ البعض يترجمه في المستقبل لكي يعطي له توجّهًا مستقبليًّا لما يقوله الملك الأشوريّ ويفكّر فيه. بينما الترجمة الإيطاليّة البولُسيّة تترجمه في الماضي، وكذلك الأفعال في آ ٦–٧ تترجمها في الماضي "أرسل، فكّر، قال". ولكن إذا أخذنا بنظر الاعتبار صيغ الفعل العبريّة "يِقْتُلْ"، نفهم من السياق أنّ أشور تفكّر بصورة مختلفة عن يهوه، وبكبرياء يقول: "أليس كلّ رؤسائي هم ملوك؟". يريد الملك الأشوريّ إذًا تحدّيَ 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.

آ ٩ تعطينا قائمة بالممالك التي تمّ إخضاعها، مظهرًا على شكل أسئلة بلاغيّة كبرياء الملك الأشوريّ. يركّز تتابعُ تلك المدن على الطريق الذي سلكه الجيش الأشوريّ، عبورًا بنهر الفرات الكبير، بالقرب من كركميش، وصولاً إلى حدود يهوذا. ولهذا ليس

(25) F. Brown – S.R. Driver – C.A. Briggs (ed.), "שַׂר", *HELOT* (USA 1979).

التتابع التاريخيّ للمدن المحتلّة ذات أهمّيّة.

نحن في الفترة ما بين ٧٤٤ و٦٨١ ق.م.، التي هي فترة السيطرة الأشوريّة وقوّتها المتزايدة خلال حكم أربعة ملوك مشهورين: تجلت–فلاسّر الثالث، شلمناصّر 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 اقتصاديّة تعتبر ربحًا، كان يتأتّى من غنيمة الحرب، وكذلك إذا كان بالإمكان تثبيت السيطرة الدائميّة، هو أيضًا مصدر لأرباح جديدة من خلال دفع الجزية.

في هذه الفترة بالذات، في السنة التي مات فيها عُزِّيا (أش ١: ١)، يبدأ أشعيا رسالته النبويّة (أش ٦: ١)، وقد حدث ذلك بين سنتي ٧٤٠ و٧٣٤ ق.م. أوّل تدخّل لأشعيا (أش ٧–٨) كان أثناء فترة الملك آحاز (٧٣٥–٧٢٥ ق.م.)، خلال فترة الحرب الآراميّة–الإفرائيميّة والتي فيها كانت دمشق والسامرة ضدّ أورشليم، فاستنجد آحاز بالملك الأشوريّ تجلت–فلاسّر الثالث(٢٦). يخبرنا الكتاب الثاني للملوك بأنّ رصين ملك آرام وفقح بن رمليا ملك إسرائيل حاصرًا أورشليم، فقام آحاز بإرسال مبعوثين إلى تجلت–فلاسّر الثالث ملك أشور لطلب المساعدة قائلا: "أنا عبدُكَ وابنُكَ، فاصعَدْ وخَلِّصْني مِن يَدِ مَلِكِ أَرامَ وَيدِ مَلِكِ إسرائيل القائِمَينِ علَيَّ" (٢ مل ١٦: ٧). هذا أيضًا كان التدخّل الأوّل للملك الأشوريّ في المنطقة القريبة من أورشليم. كان الملك آحاز قد أخذ الذهب والفضّة من الهيكل، وأرسلها إلى الملك الأشوريّ الذي قام بمساعدته، فقتل الملكَ رصين وسبى شعبه، وجعل دمشق تدفع الجزية لأشور في سنة ٧٣٢ ق. م. بعد موت تجلت–فلاسّر الثالث، خلفه شلمناصّر 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 الأشوريّ اكتشف بأنّ هوشع كان قد بعث رسلاً إلى ملك مصر آملاً بأنّ مصر ستكون هذه المرّة مستعدّة للدخول في مواجهة ضدّ أشور. ولهذا فإنّ هوشع ملك إسرائيل توقّف عن دفع الجزية للملك الأشوريّ الجديد،

(26) B. Oded, "Ahaz's Apeal to Tiglat-Pileser III in the Context of the Assyrian Policy of Exepansion", *Studies in the Archeology and History of Ancient Israel* (ed. M. Heltzer – A. Segal – D. Kaufman) (Haifa 1993), 67.

فقام شلمناصّر الخامس مباشرة بإرسال حملة عسكريّة لمعاقبة إسرائيل، واحتلّ المناطق المحيطة بالسامرة وحاصر المدينة. كان أيضًا الملك الفلسطيّ فَرِحًا بموت تجلت–فلاسّر الثالث، ولذلك طلب من مملكة يهوذا أن تتمرّد ضدّ أشور، ولكنّ شعب يهوذا لم يشارك في التمرّد، ولهذا فإنّه يخلص، كما يروي القصّة أش ١٤: ٢٨–٣٢. مع صعود سرجون الثاني إلى عرش أشور (٧٢١–٧٠٥ ق. م.) دخلت الإمبراطوريّة الأشوريّة في مرحلتها الأخيرة، وهي مرحلة وصولها إلى ذروة قوّتها. إستطاع سرجون الثاني، في بداية حكمه، أن يخنق بعض التمرّدات وأن يوسّع الحدود. في سنة تولّيه العرش بالذات أكمل حصار السامرة، الذي كان قد بدأه من كان قبله في الحكم، واستطاع أن يحتلّ المدينة ويدمّرها ويضع نهاية لمملكة إسرائيل في سنة ٧٢١ ق. م. (وسبى شعبها إلى نينوى)، في السنة الثانية من حكمه دمّر أرباد وحماة ودمشق اللتين كانتَا قد تمرّدتَا ضدّه في سنة ٧٢٠ ق. م.، بحيث يقول أحد النصوص حول احتلال هذه المدن: "لقد دمّرتها عملاً بأمر ربّي أشور". في سنة ٧١٧ ق. م.، تمرّدت أيضًا كركميش فدمّرها سرجون الثاني قائلاً: "في السنة الخامسة لحكمي، كسر بيريص ملك كركميش القسم الذي كان قد أقسمه للآلهة العظيمة، فقمت بنفي سكّان كركميش والذين كانوا معه إلى أشور. وفي مدينة كركميش وضعت سكّانًا آخَرين من أشور، ووضعت عليهم نير أشور، 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 الأشوريّتَين، إلى تفسير: لا بّد أن يكون الملك سرجون قد اقترف خطيئة، لكي يستحقّ هذا العقاب الإلهيّ الشنيع[٢٨].

تولّى سنحاريب ابنه عرش أشور (٧٠٤–٦٨١ ق. م.) واستطاع أن يسيطر على بعض التمرّدات 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). إنطلاقًا من هذه الفترة، وخاصّة بعد تثبيت العاصمة الجديدة في نينوى، اصبح أشور إمبراطوريّة مترامية الاطراف وغير قابلة بعد للتوسّع، خاصّة بعد

(27) *ANET* 285.
(28) M. LIVRANI, *Antico Oriente*. Storia, Società ed Economia (Bari ⁷2003), 802.

حملات سرجون الثاني التوسيعيّة. واحد من الأعمال الكثيرة التي قام بها هذا الملك هو إعادة إعمار هيكل الإله أشور، والذي فيه غيّر الكثير من التصاميم في البناء، الأمر الذي كان له تاثير أيضًا في العبادة. وبالنسبة إلينا فإنّ هذه الفترة هي المعروفة أكثر ما يكون لدينا بفضل كثرة الكتابات والوثائق التاريخيّة لكتابات سنحاريب العسكريّة، وكذلك من مصادر كتابيّة (٢ مل ١٨–١٩؛ أش ٣٦–٣٧). خلال فترة حملات سنحاريب (٧٠٤–٧٠١ ق. م.) قام حزقيّا ملك يهوذا (٧٢٥–٦٨٧ ق. م.) باستشارة النبيّ أشعيا (أش ٣٧: ٢؛ ٣٩: ٣). كجواب على استشارته، أعلن أشعيا بأنّ الشعب سوف يخلص، والجيش الأشوريّ ستتمّ معاقبته من قبل الله، والملك الأشوريّ سيُقتَل (أش ٣٧: ٢٩، ٣٨). وهذا يظهر بأنّ أشعيا كان شخصيّة تابعة للبلاط الملكيّ، وكان قد تعلّم في البلاط، ولهذا يعتبر مستشارًا للملك[٢٩]. في الكتابات الملوكيّة يتمّ شرح سبب موت الملك الأشوريّ سنحاريب: قام بنقل صنم الإله مردوخ من بابل إلى أشور، ممّا سبّب إزعاجًا للشعب الأشوريّ، وكذلك قام بإعلان ابنه الأصغر أسرحدون (٦٨٠–٦٦٩ ق. م.) خليفة له على العرش، وهذا خلق حركة مضادّة سيقع هو ضحيّتها. في سنة ٦٧١ ق.م.، استطاع أسرحدون احتلال مصر، وهكذا أصبحت أشور القوّة العظمى الوحيدة في منطقة الشرق الأوسط القديم.

بالنسبة إلى النبيّ أشعيا فإنّه لا يتبع التسلسل التاريخيّ للغزوات الأشوريّة، وإنّما يعطي قائمة بستّة مدن احتلّها أشور. كركميش هي المدينة الأولى التي تمّت الإشارة إليها، نجدها في نصّين كتابيّين آخَرين: 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 تهمّنا الآن لأنّ هذه المدينة كان أشور قد احتلّتها قبل هذه الفترة. تتمّ الإشارة إليها في نصوص من بلاد الرافدين للفترة ما بين الألف الثالث والألف الأوّل ق.م.، بالاسم الأكّديّ "كركميش"، والذي يعني "لعنة الإله كَميش". كانت كركميش

(29) J. Whedbee, *Isaiah and Wisdom* (Abingdon Press, Nashville 1971), 144.

تدفع الجزية لتجلت–فلاسر الثالث (٧٤٤–٧٢٧ ق. م.[٣٠]، والذي معه تبدأ المرحلة الثانية من السيطرة الأشوريّة في توحيد الشرق الأوسط القديم، وتمّ إخضاعه كلّه من خلال سلسلة من الغزوات والحروب للملوك الأشوريّين.

قام تجلت–فلاسّر الثالث أوّلاً بمواجهة الممالك الآراميّة في الجنوب الأوسط، ومن ثمّ الممالك الحثّيّة 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، وكركميش وأرباد وحماة وكلان ودمشق، على دفع الجزية، حسب ما يقوله هو في حملاته ضدّ سوريا وفلسطين: "أَخذْتُ جزية من بيريس من كركميش"[٣١]. تمّ تدمير كركميش من قبل الملك سرجون الثاني في سنة ٧١٧ ق. م.، بعد أن كانت قد أخلفت القسم المعمول للآلهة، وهذا أيضًا السبب نفس الذي من أجله سوف تعاقَب أورشليم. المدينة الحاليّة تقع في طرابلس على الضفة الغربيّة لنهر الفرات[٣٢].

المدينة الثانية هي كلنو، وفي اللغة الأكّديّة هيكولانيا، وفي الكتاب المقدّس تتكرّر في نصَّين آخَرين: 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؟"، הֲטוֹבִים מִן־הַמַּמְלָכוֹת הָאֵלֶּה. في أشعيا يستعمل هذا الأسلوبَ الملوكُ 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 احتلّها تجلت–فلاسّر الثالث في سنة ٧٣٨ ق. م.، وهي مدينة كلّو التي تبعد ١٠ كلم من مدينة أرباد، في سوريا الشماليّة، في السهل الشرقيّ لأنطاكيا(٣٣).

أرباد تتكرّر في خمسة نصوص أخرى، دائمًا 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–فلاسّر الثالث، دمّرت من قبل سرجون الثاني في سنة حكمه الثانية مع السامرة ودمشق، في سنة ٧٢٠ ق.م.، اليوم توجد في رفاد شمال حلب(٣٤).

حماة تتكرّر في الكتاب المقدّس دائمًا مع أرباد في نصوص أخرى مثل ٢ صم ٨: ٩؛ تك ١٠: ١٨؛ أش ١١: ١١؛ ١ مك ١٢: ٢٥. كانت تدفع الجزية لتجلت–فلاسّر الثالث. في سنة ٧٢٠ ق.م. دمّرها سرجون الثاني في السنة الثانية من حكمه، خلال الثورة التي قام بها أرباد وسيميرّا، ودمشق والسامرة ضدّ سرجون الثاني. هي مدينة حماه الحاليّة(٣٥).

دمشق كانت قد بدأت بدفع الجزية لتجلت–فلاسّر 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 أشور مع دمشق وحماة(٣٧). ومن المهمّ أن نذكر أنّ سرجون الثاني كان أيضًا 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 و٧١١ ق. م. (٣٨) وبالعكس يمكننا أن نقول بأنّ النبيّ يريد أن يُظهر بأنّ أشور 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.، ومحاصرتها، والذي يعتبر سياق نصّ أش ١٠: ٥–١٩. هذا الحدث مذكور في مصادر كتابيّة عدّة وخارج الكتاب المقدّس. بدأ إيمان الشعب في هذه الفترة يضعف حينما رأى جيوش أشور الكبيرة على أبواب أورشليم. يهوذا مذكورة من قبل تجلت–فلاسّر الثالث أثناء غزواته، بحيث كانت تدفع الجزية له، وأورشليم مذكورة 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 وضعًا جديدًا للغاية، بحيث أنّ العبادات الوطنيّة والآلهة المحلّيّة، أصبحت موضع نقاش[٤٠]، ويهوه أيضًا من ضمنها. إذن تظهر آ ٩ هذه قوّةَ الملك الأشوريّ وسيطرتَه، وضعفَ شعب إسرائيل ويهوذا.

ولهذا السبب بالذات تقطع آ ١٠ سلسلة الأسئلة التي تقدّمها **הֲלֹא**، "أليس؟"، والتي بدأت في آ ٨، ومن ثمّ أيضًا في آ ١١، وهي في الوقت نفسه تشرح آ ٩، حيث أنّ النبيّ يوضح بأنّ كلّ الممالك السابقة كانت ممالك وثنيّة، ومن ضمنها أيضًا السامرة. ومن ثمّ تنتهي بسؤال معلّق يكتمل في آ ١١ب. ولهذا فإنّ بعض المصادر[٤١] تعتبر هذه الآية إضافة إلى القصيدة السابقة للآية ١١، والتي بدورها تُدخِل فكرة جديدة نسبة إلى الآيات ٨–٩؛ ولهذا فلا يمكن تأكيدها لأنّ الفكرة تستمرّ باستعمال أفعال هذه الآية.

الفعل **מצא** يعني "يجد"؛ يمكن أن يكون له أيضًا معنى فعل الحركة "يصل، يلحق"[٤٢]، كما في مز ٢١: ٩ حيث يقول: **תִּמְצָא יָדְךָ לְכָל־אֹיְבֶיךָ יְמִינְךָ תִּמְצָא שֹׂנְאֶיךָ**، "يدك يمكن أن تصل إلى كلّ عدوّك، يمينك ستصل إلى كلّ من يكرهك"؛ وفي أي ١١: ٧ يقول: **הַחֵקֶר אֱלוֹהַּ תִּמְצָא אִם עַד־תַּכְלִית שַׁדַּי תִּמְצָא**، "تعتقد بأنّك تستطيع معرفة أعماق الله؟ أو أن تفهم كمال كلّي القدرة؟".

في نصّ أشعيا الفعل مستعمل بمعنى "يصل"، في صيغة "قَتَلَ" العبريّة، غير أوّليّة، يعبّر

(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, "**מצא**, māṣā', Trovare", *DTAT* I, 794.

عن الماضي، مثل "وَيِّقْتُلْ" (بصيغة المضارع المقلوب إلى الماضي)، دون أن يشكّل سلسلة روائيّة. زمن الفعل هو حدث حصل في نقطة معيّنة من التاريخ، ويحدث لمرّة واحدة فقط في الماضي؛ إنّه 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، לְמַמְלְכֹת הָאֱלִיל. المصطلح אֱלִיל له معنى "يكون ضعيفًا، ناقصًا"، 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 تهكّميّة عن احتقاره للوثنيّة. النصوص الأقدم التي يستعمل فيها هذا المصطلح هي أش ٢: ٨؛ ١٠: ١١؛ ١٩: ١، ٣، ولهذا نستطيع أن نفكّر بأنّ المصطلح ممكن أن يكون قد ابتكره أشعيا. يقول أش ٢: ٦–٢٢ أنّ هدف النصّ ورسالته هو إظهار ضعف الأصنام وسقوطها. ويصف نصّ أش ١٩: ١–١٥ مجيء يهوه للدينونة، الذي يحمل معه دمار الأصنام. ويظهر مز ٩٦: ٥ و٩٧: ٧ عدميّة الأصنام، ويؤكّد على الإيمان بالله الخالق، والذي يظهره من خلال التناقض بين مصطلحَين مستعملَين مع بعضهما، אֱלִילִים وאֱלֹהִים، في تناقض مع يهوه. يفيد هذا المصطلح إذًا في إظهار قوّة يهوه وسيطرته وعظمته في تناقض مع ضعف وزعزعة وعدميّة الأصنام بشكل واضح. كذلك تستعمل هذا المصطلحَ أيضًا نصوصُ مجموعة قوانين القداسة في لا ١٩: ٤ و٢٦: 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 פְּסִיל يأتي من الجذر الفعليّ פסל والذي يعني "ينحت على الحجر". يظهر في ثلاثة سياقات مختلفة، في الأوّل يظهر مرتبطًا بمنع المنحوتات، كما في

(43) H.D. Preuss, "אֱלִיל , 'elil ", *GLAT* I, 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 الإلهيّة والتي تظهر بشكل خاصّ في أشعيا الثاني(٤٤). يظهر أيضًا مع المصطلح אֵשׁ في ثلاثة نصوص ذات أهمّيّة 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 إذًا 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 المحتلّة هو سياسة الملوك الأشوريّين لكي يظهروا قوّتهم، كما نقرأ في الكتابات الملوكيّة(٤٥). يحاول الملك الأشوريّ أن يضع الأصنام ويهوه في المستوى نفسه، كما في ٢ مل ١٩: ١٠–١٣، ولكنّ عقاب يهوه سيضربه ليظهر له خطأه. بعد أن أَظهر الملك الأشوريّ قوّته باحتلاله الممالك الستّة المذكورة في آ ٩، محطّمًا آلهتهم، يتحدّى أيضًا أورشليم وإلهها. هذا يتمّ شرحه من خلال مصطلحات أخرى، خاصّة الأفعال المنسوبة إلى الملك الأشوريّ في هذه الآية.

الفعل الآخر المستعمل في النصّ هو עשׂה، أي "يعمل"، "يتصرّف"؛ يُستعمَل في تعابير مختلفة، كما في تك ١٤: ٢ "يعمل الحرب"، עָשׂוּ מִלְחָמָה؛ في تك ٣٢: ١١ "يظهر الأمانة"، וּמִכָּל־הָאֱמֶת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ؛ في خر ١٠: ٢٥ "تقديم ذبيحة"، וְעָשִׂינוּ עֹלוֹת؛ في تث ٢٢: ٢١ "يعمل بجنون"، עָשְׂתָה נְבָלָה؛ في قض ١: ٢٤ "يستعمل رحمة"، וְעָשִׂינוּ עִמְּךָ חָסֶד. 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 لتدخّله في التاريخ، في يش ٢٣: ٣

(44) C. Dohmen, "פסל, pāsāl", *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. كثيرًا ما يستعمل المصطلح للإشارة إلى الآيات التي قام بها الله خلال التاريخ، في يش ٢٤: ١٧، مز ٩٨: ١، أش ٢٥: ١. العمل الأوّل الذي يقوم به الله في التاريخ هو الخلق، والذي فيه يستعمل الفعل مع الفعل "يخلق"، ברא. هذا المعنى يتمّ استعماله أيضًا في آ ١٢، عندما يتدخّل يهوه نفسه بصيغة الشخص الأوّل. الفعل עָשִׂיתִי في صيغة "قَتَلْ" العبريّة يعبّر أوّلاً عن الماضي، وله مظهر الاستمراريّة، وحالته عمليّة، "استطعت أن أعمل"، بحيث أنّه يؤكّد على الماضي، بينما في صيغة "يِقْتُلْ"، אֶעֱשֶׂה هو يعبّر أوّلاً عن حالته العمليّة، وله مظهر الاستمراريّة، وزمنه يعبّر عن المستقبل، "سأستطيع أن أعمل"، ولهذا فإنّه يؤكّد على طريقة العمل. لذا فإنّ الملك الأشوريّ الذي يتكلّم بكبرياء عن كلّ ما استطاع أن يعمل في الماضي، يستطيع أن يؤكّد بأنّه سيستطيع أن يعمل ذلك أيضًا في المستقبل بأورشليم. من جهة، يذكّر هذا الفعل بتدخّل الله في تاريخ شعبه وبكلّ ما عمله لكي يخلّصه، ومن ناحية أخرى، فإنّ 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 كلّ ما سيقوله لك". هذا الاستعمال للفعل في نصّنا يظهر بأنّ أشور يريد الآن أن يأخذ مكان الله في التاريخ، ويريد أن يصبح المهيمن الوحيد في التاريخ؛ وأكثر من ذلك، فإنّها تقارن أورشليم مع الشعوب الأخرى وخاصّة السامرة. هذا المعنى يتأكّد من المقارنة التي يعملها الملك الأشوريّ بين آلهة السامرة وآلهة أورشليم مستعملاً المصطلح עָצָב، أي "منحوت"، "شكل"، "صنم"، والذي يعود إلى مصطلحات الأصنام[٤٦]. في جذره الثاني، فإنّه يستعمل مرّتين في أي ١٠: ٨، "يديك عملتاني وشكّلتاني كلّي مع بعض، والآن تريد أن تحطّمني". نجده أيضًا في إر ٤٤: ١٩ بحيث أنّه في صيغة "هِفْعِيلْ"، يعني "يعمل منحوتًا"، بينما الاسم يستعمل بتكرار في صيغة الجمع في أش ٤٦: ١. هكذا فإنّ أشور لا تميّز بين أصنام الشعوب الأخرى وبين الله الحقيقيّ. ولهذا فإنّ النبيّ يعلن الدينونة لأشور في الآية اللاحقة.

في آ ١٢ الفعل בצע يعني "يقطع"؛ إستعماله الواقعيّ (الحائك الذي يقطع الجزء المظفّر) يوضح المعاني الأخرى التي تنحدر منه، "يقطع حبل الحياة، يقطع جزءًا، أي

(46) A. Graupner, "עָצָב, ʿāṣāb ", *TDAT* XI, 281.

أن يكون له جزؤه الخاصّ، يربح"[٤٧]. ثلاثة نصوص يمكنها أن تشرح بشكل أوضح معنى هذا الفعل، في أش ٣٨: ١٢؛ حزقيّا في نشيده بعد شفائه يقول: "قدِ انقَلَعَ مَسكِني، ونُفِيَ عنّي كَخَيمَةِ الرَّاعي. طَوَيتَ حَياتي، كالحائِكِ فَصَلتَني عنِ السَّدى. مِنَ النَّهارِ إلى اللَّيلِ أنتَ تُفْنيني"، כָּאֳרֹג חַיַּי מִדַּלָּה יְבַצְּעֵנִי מִיּוֹם עַד־לַיְלָה תַּשְׁלִימֵנִי، أي أنّ حياكة حياة حزقيّا قد وصلت إلى النهاية.

النصّ الآخَر هو أي ٦: ٩ حيث يطلب أيوب من الله أن ينهي حياته: "يا ليت الله يسحقني، ويمدّ يده وينهيني!"، וְיֹאֵל אֱלוֹהַּ וִידַכְּאֵנִי יַתֵּר יָדוֹ וִיבַצְּעֵנִי.

النصّ الثالث هو مرا ٢: ١٧ الذي فيه يظهر واضحًا معنى الفعل في صيغة "بِّيعِلْ" (المبالغة)، كما في نصّنا، "الربّ كلّ ما كان قد قرّره، حقّق كلامه، الذي كان قد قرّره في الأيّام القديمة"،עָשָׂה יְהוָה אֲשֶׁר זָמַם בִּצַּע אִמְרָתוֹ אֲשֶׁר צִוָּה מִימֵי־קֶדֶם. في نصّنا يعلن النبيّ ما سيحدث، וְהָיָה، عندما ينتهي يهوه "من كلّ عمله"، כָּל־מַעֲשֵׂהוּ، على جبل صهيون وفي أورشليم. في هذه الحالة نستطيع أن نتساءل ما هو "عمل الربّ على جبل صهيون وفي أورشليم"؟ المصطلح מַעֲשֵׂה يعبّر عن مفعول الفعل עשׂה، تنفيذه ونتيجة التنفيذ. يظهر بوضوح الاستعمال اللاهوتيّ حينما يتمّ الكلام عن تصرّف الله. تشرح الصفة العامّة للفعل تدخّلَ 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 الخلاّق (تك ١: ٢٦): "لنصنع الإنسان"، נַעֲשֶׂה אָדָם، 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 וְשָׁמָיִם، بحيث أنّ كلّ الخليقة "هي عمل يدي الله". الفعل עשׂה يعبّر أيضًا عن تدخّل 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، ويخلّص وينتصر ويحرّر في ١ صم ١١: ١٣، ٢ صم ٢٣: ١٠، ١٢، يصنع العجائب في ١٥: ١١، وأعمالاً عجيبة في خر ٣: ٢٠، ٣٤:

(47) D. KELLERMANN, "בצע, bṣ'", *GLAT* I, 1490.

١٠، ودمارًا في أش ١٠: ٢٣، إر ٤: ٢٧، ٥: ١٨، ٣٠: ١١، ٤٦: ٢٨، حز ١١: ١٣، صف ١: ١٨. في أشعيا تشير المصطلحات المستعملة لتظهر أنّ يهوه هو سيّد التاريخ، إلى ما يعمله في الحاضر وفي المستقبل كما في أش ٥: ١٢ حيث يقول: "لا ينتبهون لعمل الربّ، ولا يرون عمل يديه"، וְאֶת פֹּעַל יְהוָה לֹא יַבִּיטוּ וּמַעֲשֵׂה יָדָיו לֹא רָאוּ. وفي أش ٥: ١٩ يقول: "لِيُبادِرْ ولْيُعَجِّلْ في عَمَلِه (יְמַהֵר יָחִישָׁה מַעֲשֵׂהוּ) حتّى نَرى، ولْيَقتَرِبْ ويَحضُرْ تَدبيرُ قُدُّوسِ إسرائيل حتّى نَعلَم". وفي أش ٢٨: ٢١ سيقوم لكي يكمل عمله، عملاً رائعًا ومشروعًا وحيدًا (לַעֲשׂוֹת מַעֲשֵׂהוּ זָר מַעֲשֵׂהוּ).

إنّ "عمل الله" في هذا النصّ هو إذًا 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؛ مز ٦٦: ٦، ١٠٧، ٢٤؛ ١١٨: ١٧. من خلال استعمال هذا المصطلح، מַעֲשֶׂה، من قبل يهوه، فإنّ الفعل עשׂה من الجذر نفسه مستعمل من قبل الملك الأشوريّ؛ يريد النبيّ أن يُظهر بأنّ الملك الأشوريّ بكبرياء يستعمل أسلوب الله نفسَه، 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.

يتمّ التعبير عن تدخّل يهوه شخصيًّا من خلال الفعل פקד والذي يعني "يتفقّد الشخص أو الشيء بانتباه أو بنيّة 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 פקד 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 المتّهم، فإنّ الفعل פקד يشير إلى اختبار القلب الذي يعمله يهوه، مع الفعل בחן، "يمتحن"، "يختبر"،

(48) W. SCHOTTROFF, "פקד, pāqād, visitare", *DTAT* II, 424-430.

וצרף، "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 רַעַם، أي "رعد"، רַעַשׁ، أي "زلزال"، וְקוֹל נְדוֹל، أي "ضجيج كبير"، סוּפָה וּסְעָרָה، أي "إعصار"، וְלַהַב אֵשׁ אוֹכְלָה، أي "شعلة نار ملتهبة". نصّ إر ٢١: ١٤ يوضح تدخّل يهوه العقابيّ، والذي يعبّر عنه بمصطلحات مثل: "سأعاقبكم بحسب ثمرة أعمالكم"، וּפָקַדְתִּי עֲלֵיכֶם כְּפִרְי מַעַלְלֵיכֶם. تدخّل يهوه العقابيّ 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 תִּפְאֶרֶת، الذي يأتي من الجذر الفعليّ פאר ويعني "يمجّد". هذا الجذر يتكرّر كثيرًا في أشعيا، سواء كفعل أو كَاسْم، ٢٧ مرّة من مجموع ٦٤ مرّة من تكرار الجذر. حينما لا يستعمل الفعل استعمالاً لاهوتيًّا كما في أش ١٠: ١٥، فإنّ الفعل يستعمل في صيغة "הִתְפַּעֵל"، 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 لاهوتيًّا 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، سواءً 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: [٤٩]١. من هذه النصوص نفهم بأنّ يهوه اكتشف ما يفكّر فيه أشور في قلبه، والنبيّ يعرّفه ككبرياء القلب، ولهذا فإنّ تدخل يهوه لا محال منه، بحيث حان زمن تدخله ليعاقب الملك الأشوريّ. يظهر النبيّ أهمّيّة تدخّل يهوه من خلال التغيير

(49) D. VETTER, "פאר, pā'ār, glorificare", *DTAT* II, 348-350.

بصيغة الفعل בצע من صيغة الشخص الثالث في بداية الآية إلى صيغة الشخص الأوّل للفعل פקד في الجزء الثاني من الآية. لا يمكن أن نعتبره خطأً مطبعيًّا للكاتب كما تعتبره بعض المصادر(٥٠) وبعض الترجمات التي تترجم في الشخص الثالث، مثل الترجمة البولُسيّة الإيطاليّة وترجمة أورشليم الإيطاليّة.

آ ١٣ تكمل خطاب الملك الأشوريّ الذي بدأ في آ ٨ بالصيغة "يِقْتُلْ" للفعل אמר لكي تؤكّد أسلوبه في الكلام، ولكن الآن بواسطة الصيغة "قَتَلْ" تشير إلى زمن الكلام، أي أنّ الملك الأشوريّ قد تكلّم في الماضي: "بقوّة يديّ عملت كلّ ذلك". ولهذا فإنّنا لا نستطيع اعتبار هذا الفعل إضافة لتكملة خطاب الملك الأشوريّ والذي تقطعه آ ١٢.

يصل تحدّي الملك الأشوريّ ليهوه هنا إلى قمّته، ويصبح أكثر وضوحًا باستعمال المصطلح בְּכֹחַ יָדִי، والذي هو في تناقض مع آ ٥ بحيث أنّ النبيّ أظهر بأنّ الملك الأشوريّ هو أداة بيد يهوه. العصا التي يملكها الملك في يديه لمعاقبة الشعب هي غضب يهوه. بهذا المصطلح يريد الملك الأشوريّ إظهار قوّته وكبريائه. يذكّرنا بالخروج: في خر ٣٢: ١١ يهوه بـ"قوّة يده القويّة والعظيمة" خلّص شعبه (בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה)؛ في تث ٩: ٢٩ "بقوّةٍ عظيمةٍ وذراعٍ ممدودةٍ" (בְּכֹחֲךָ הַגָּדֹל וּבִזְרֹעֲךָ הַנְּטוּיָה)؛ وفي ٢ مل ١٧: ٣٦ أخرج يهوه شعبه من مصر "بقوّةٍ عظيمةٍ وذراعٍ ممدودةٍ" (בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה). إرميا مستعملاً هذه المصطلحات يشير إلى الخلق في ٢٧:٥ و٣٢: ١٧ بحيث أنّ يهوه يقول: "أنا صنعت الأرض، والإنسان، والحيوانات الذين على الأرض، بقوّةٍ عظيمةٍ وذراعٍ قويّةٍ" (בכחי הַגָּדוֹל וּבִזְרוֹעִי הַנְּטוּיָה). بالإشارة إلى الحكمة والفطنة في ١٠: ١٢ و٥١: ١٥ يقول إرميا: "هو الذي كوّن الأرض بقوّةٍ، ثبّت العالم بحكمةٍ، وبفطنةٍ بسط السماوات" (עֹשֵׂה אֶרֶץ בְּכֹחוֹ מֵכִין תֵּבֵל בְּחָכְמָתוֹ וּבִתְבוּנָתוֹ נָטָה שָׁמָיִם). يحذّر التاريخ الاشتراعيّ الشعب بأنّه، في وقت الراحة، سيقول إسرائيل: "قوّتي وجبروت يدي كسبتا هذا الغنى"، ولكن بالحقيقة الله هو الذي يعطي الغنى في تث ٨: ١٧–١٨ (أنظر الغنيّ الغبيّ في العهد الجديد). هكذا فإنّ الإنسان يتصوّر بأنّه بقوّته هو نفسه، والملك

(50) PENNA, *Isaia*, 121; BRUEGGEMANN, *Isaiah 1-39*, 91.

الأشوريّ ينسبها إلى حكمته وفطنته.

المصطلحان בִּין وחָכְמָה يشيران إلى الحكمة في التخطيط للمشاريع المهمّة وإلى الفطنة في اختيار الوقت والوسائل الملائمة لتحقيقها. يقول الملك الأشوريّ منتفخًا من الكبرياء: "عملت ذلك بقوّة يدي وبحكمتي لأنّني فطن"، ولكن في الحقيقة هو فقط أداة بيد يهوه. والملك الأشوريّ لا يتوقّف عند هذا الحدّ بل يذهب أبعد من ذلك بحيث ينسب إلى نفسه أحداثًا أخرى والتي هي تنسب عادة إلى يهوه. المصطلح גְּבוּלֹת له معنى لاهوتيّ، يأتي من الفعل גבל، والذي يعني "يثبّت الحدود" في تث ١٩: ١٤، و"تحديد" في يش ١٨: ٢٠. الاسم يعني "حدود أو إقليم". في إسرائيل، كما أيضًا في كلّ منطقة الشرق الأوسط القديم بشكل عامّ، كان هناك احترام كبير للحدود، سواء كانت حدود الشعوب أو القبائل أو الحدود الشخصيّة. كانت الاتفاقات حول الحدود تتمتّع بحماية إلهيّة، ومَن كان يخلف بالوعد كانت تحلّ عليه اللعنة. يشهد الاستعمال المتكرّر للمصطلح גְּבוּלֹת في إسرائيل على معرفة عميقة دينيّة لحدود الإقليم الوطنيّ، والذي كان الربّ الإله سيّده. كما هو واضح في نصّ ١ صم ٦: ٩، عندما يدخل تابوت عهد الربّ في إقليم الفلسطيّين وهم يريدون أن يخرجوه من إقليمهم قائلين: "أنظروا: في ما إذا ذهب باتجاه إقليمه" (וּרְאִיתֶם אִם־דֶּרֶךְ גְּבוּלוֹ יַעֲלֶה). ولكنّ قوّة يهوه تصل إلى خارج إقليم إسرائيل في ملا ١: ٥، لأنّه هو الخالق وهو الذي نظّم الكون كلّه. وضع حدًّا لمياه الفوضى الأولى في مز ١٠٤: ٩، خلق الرمال حدًّا للبحر في إر ٥: ٢٢، ثبّت حدود الأرض كلّها في مز ٧٤: ١٧، وثبّت حدود كلّ الشعوب في تث ٣٢: ٨ (יַצֵּב גְּבֻלֹת עַמִּים). في توزيع الأقاليم ثبّت يهوه الحدود بواسطة موسى في عد ٣٤: ٣، ومن خلال القرعة في يش ١٤: ٢ و٢٢: ٢٥ يؤكّد أنّ يهوه شخصيًّا ثبّت الحدود[٥١]. إذًا، بما أنّ الملك الأشوريّ يريد تغيير حدود الشعوب، يعني بأنّه يريد تغيير النظام الذي ثبّته الله، يريد هو نفسه أن يصبح سيّد العالم. في نصوص الكتابات الملوكيّة، يظهر الملك الأشوريّ بأنّه قادر على احتلال أراضي الشعوب المتمرّدة وإلحاق أقاليمها بأرض الإمبراطوريّة الأشوريّة، كإجابة على أمر الإله أشور[٥٢].

(51) M. Ottosson, "גְּבוּל, gᵉ bûl", *GLAT* I, 1839.
(52) P. Machinist, "Assyria and its Image in the First Isaiah", *JAOS* (1983), 725.

التحدّي الآخر هو تجريد الشعوب من غناها (שסה). يستعمل هذا الفعل في الكتب التاريخيّة في التركيبة בַּיַּד־שֹׁסִים في قض ٢: ٦، ١٤؛ ١ صم ١٤: ٤٨؛ ٢ مل ١٧: ٢٠، التي تشير إلى تسليم الشعب بأيدي العدو من قبل الله بسبب خطيئته. يشير إذًا إلى أنّ يهوه هو الذي سلّم شعبه في يدي أشور. بينما الملك الأشوريّ يفتخر بأنّه هو الذي جرّد الشعوب متناسيًا بأنّه أداة في يدي يهوه. في النهاية، يقدّم الملك الأشوريّ نفسه كبطل يطرد الأقوياء من عروشهم عندما يقول: וְאוֹרִיד כַּאבִּיר יוֹשְׁבִים. المصطلح אבּיר يعني "ثور، قويّ"، يوجد في صيغتين، واحدة مع التشديد والأخرى بدونه. الرأي العامّ يقول بأنّها صيغة معمولة من قبل الماسوريّين لتجنّب، بأيّ شكل من الأشكال، تشبيه يهوه بثور العبادة في عبارات مثل אֲבִיר יִשְׂרָאֵל، 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 الأقوياء: رئيس الرعاة في ١ صم ٢١: ٨، بطل في أش ١٠: ١٣، القويّ في أي ٢٤: ٢٢، وفي مرا ١: ١٥ يشير إلى أقوياء يهوذا، وإلى أقوياء القلب في أش ٤٦: ١٢. باستعمال المصطلح אבּיר يعلن النبيّ أيضًا الفرق بين يهوه والملك الأشوريّ الذي هو مجرّد بشر، حتّى ولو استطاع أن يطرد ملوكًا من عروشهم، فهذا لا يعني بأنّه سيستطيع أن يفعل ذلك في أورشليم أيضًا.

آ ١٤ تظهر كبرياء الملك الأشوريّ 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 أيّة مقاومة. من المستحيل بأنّ كلّ تلك الشعوب لم تقاوم الاحتلال الأشوريّ، ولكنّ النبيّ يستعمل هذا الأسلوب التهكّميّ لكي يركّز على كبرياء الملك الأشوريّ، كما في أش ٣٦: ١٨. يفتخر سنحاريب، بالرغم من أنّه لم يستطع أن يحتلّ أورشليم، بأنّه حبس حزقيّا كعصفور في القفص: "هو نفسه جعلته سجينًا في أورشليم، بلاطه الملكيّ، كعصفور في القفص"[٥٤].

المصطلح חַיִל يعني "قوّة، جبروت"، يمكن أن ينسب بصورة عامّة إلى الله كما في

(53) A.S. KAPELRUD, "אבּיר, '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־גִּבּוֹרֵי הַחַיִל. في تث ٨: ١٨ يستعمل للتعبير عن القوّة المعطاة من قبل الله للإنسان: "لأنّه هو الذي يعطيك القوّة لكي تحصل على الغنى" (הוּא הַנֹּתֵן לְךָ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חָיִל)؛ 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 קָצִיר، 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 עזב 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 ١: 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 واتّباع 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 الصدّيق يقع في يدي الشرّير، 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 ترتكتني؟" (אֵלִי אֵלִי לָמָה עֲזַבְתָּנִי)، وفي النهاية المزمّر مملوء من

الثقة بالربّ يعلن بأنّ ذرية الذين يخدمون الربّ ستروى للأجيال اللاحقة، و"سيعلنون عدالته–التي حقّقها هو– لشعب قد ولد" (יָבֹאוּ וְיַגִּידוּ צִדְקָתוֹ לְעַם נּוֹלָד כִּי עָשָׂה). 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 إذًا لن يترك الربّ شعبه إذا وثق به، كما كان قد وعد الملك داود، حتّى إذا ترك أبناؤه الوصايا الإلهيّة، فإنّ الله لن يتخلّى عن وعده لسلالة داود في مز ٨٩: ٣٠–٣٧.

الفعل **צפף** يستعمل فقط في كتاب أشعيا بصيغة "بيلبيل"، ومستعمل فقط ٤ مرّات في أشعيا: ٨: ١٩؛ ١٠: ١٤؛ ٢٩: ٤ و٣٨: ١٤. في أش ٣١: ٥، بقول ضدّ أشور يعلن النبيّ بأنّ ربّ الجنود سوف يحمي أورشليم كما تحمي الطيور فراخها. يستعمل أش ٨: ٨ب مباشرة صورة الطير الكبير، مفسِّرًا هذا الظهور على ضوء صيغة ظلّ جناحي يهوه اللتَين تؤمّنان الحماية، كما في مز ١٧: ٨؛ ملا ٣: ٢٠. إذا كان الملك الأشوريّ يعلن بأنّ البيوض كانت متروكة ولا أحد حرّك جناحًا، 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 غائبًا. أشور تريد أيضًا أن تتحدّى فكرة أنّ الربّ لا يستطيع أن يحمي شعبه، كما كانت تقول في آ ٨–٩، وتقوله أيضًا في أش ٣٧: ١٨. هذا الكبرياء يظهر أيضًا 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 لأحيقار الحكيم(٥٥)، تظهر أيضًا 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 يفكّر بأنّه حكيم وفهيم، في

(55) *ANET* 427-430.

الحقيقة هو فقط أداة بيدي الربّ. المصطلحات الرئيسيّة نجدها في بداية النصّ: الثنائيّ "عصا" و"قضيب"، ويتمّ إغناؤه بثنائيّ آخَر، هو "الفأس والمنشار"، وهما أداتان يمكن أن تفيدان كوسائط، ولكنّهما تصبحان وضيعتَين إذا فكّرتَا في أن تتحدّيَا من يستعملهما(٥٦).

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"قضيب" 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 חצב 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 נוף يعني "يقبض"، "يمارس"، ويستعمل في المعنى العامّ لاستعمال الأدوات في خر ٢٠: ٢٥؛ تث ٢٣: ٢٥؛ ٢٧: ٥؛ أش ٣٠: ٢٨. إستعمال الفعل هذا يقوّي فكرة أنّ أشور هي فقط أداة في يد يهوه.

٣. تفسير آ ١٦–١٩

في آ ١٦ المصطلح אָדוֹן 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 אָדוֹן له سلطة على كلّ بيت فرعون، بينما هو מֹשֵׁל، مدير كلّ ما يملك(٥٧). هذا المصطلح يشير إلى يهوه، مع بعض الأسماء الأخرى التي تشيد بقوّته، والتي تضيف إلى אָדוֹן وزنًا وثقلاً كبيرين. النصوص الأكثر أهمّيّة لفهم هذا المصطلح، للتأكيد بصورة واضحة على الانطباع الذي كان يتركه استعمال هذا المصطلح، أي أنّ

(56) F. MONTAGNINI, *Isaia1-39*. L'Occhio del Profeta sugli Eventi della Storia (Brescia 1990), 27.

(57) O. EISSFELDT, "אָדוֹן, 'ādôn ", *GLAT* I, 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 أيّتها 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 (מִשְׁמָן)، ومتكبّر (כָּבוֹד)، الملك الأشوريّ هو مجرّد إنسان. المصطلح الأوّل يشير إلى الغنى والحياة الرغيدة المعطاة من قبل الله للإنسان، كما في تك ٢٧: ٢٨ و٢٩. هذا الغنى يضربه يهوه نفسه عندما يبعث רָזוֹן "ضعف" و"استهلاك" (مي ٦: ١٠).

في آ١٦ب يستعمل النبيّ تركيبة من ٦ مصطلحات، ثلاثة منها لها الجذر نفسه، والرابع له معنى الثلاثة الأولى نفسه، יֵקַד יְקֹד כִּיקוֹד אֵשׁ، هذه التركيبة تعطي التشديد على الحدث، وهو أنّ عقاب الله قد تمّ تحديده. وهذا يظهر بأنّه حتّى الصفة الأخيرة للملك الأشوريّ، כָּבוֹד، يتمّ حرقها بالنار (אֵשׁ)؛ هذه الصورة لعقاب الله بواسطة النار معروفة في الكتاب المقدّس. في عا ١: ٤ – ٢: ٥ يبعث الربّ النار لمعاقبة الشعوب، مثل دمشق وفلسطيّين وصور وأدوم وعمّون وموآب ويهوذا؛ بينما إرميا يستعمل וְהִצַּתִּי אֵשׁ للعقاب بواسطة النار في ١٧: ٢٧ و٤٩: 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" (אוֹר־יִשְׂרָאֵל) "وقدوسه هو شعلة" (וּקְדוֹשׁוֹ לְלֶהָבָה). 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... الربّ سيأتي... كنار آكلةٍ وشعلةٍ في الليل" (וְנִנַּהּ אֵשׁ לֶהָבָה לְיִלָה). المصطلح לֶהָבָה يظهر مع אֵשׁ في نصوص مختلفة للتأكيد على فكرة "نار الربّ التي تلتهب" (عد ٢١: ٨؛ قض ١٣: ٢٠؛ أي ٤١: ١٣؛ مز ٢٩: ٧؛ ٨٣: ١٥؛ ١٠٥: ٣٢؛ ١٠٦: ١٨؛ أش ٤: ٥؛ ٥: ٢٤؛ ١٣: ٨؛ ٢٩: ٦؛ ٣٠: ٣٠؛ ٤٣: ٢؛ ٤٧: ١٤؛ ٦٦: ١٥؛ إر ٤٨: ٤٥؛ مرا ٢: ٣؛ هو ٧: ٦). يظهر الفعل בער أوّلاً في النصوص التي تعبّر عن الظهورات الإلهيّة. مثلاً، العلّيقة التي فيها يظهر يهوه لموسى "تشتعل" (בער) "دون أن تحترق" (בער) "بالنار"، في خر ٣: ٢–٣. في تث ٤: ١١؛ ٥: ٢٣؛ ٩: ١٥، يتمّ التأكيد ثلاث مرّات بأنّ جبل حوريب، عندما كان يهوه يظهر، كان يشتعل بالنار: וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ. وثانيًا يتكرّر الفعل أيضًا للتعبير عن غضب الله. في أش ٣٠: ٢٧، في العبارة التي يظهر فيها يهوه: "إسم يهوه يأتي من بعيد وغضبه مشتعل" (בֹּעֵר אַפּוֹ)، و"كنار ملتبهة" (כְּאֵשׁ אֹכְלָה)، وفي ٣٠: ٣٣ شهيق يهوه هو " كسيل من الكبريت الذي يحرق" (בְּעֵרָה) الأماكن التي يمرّ بها. يتمّ التأكيد هنا على القوّة المدمّرة لغضب الله. وثالثًا يتكرّر الفعل للتعبير عمّا يحقّق عقاب يهوه. غضبه "يشتعل" (וַיִּחַר אַפּוֹ) ضدّ الشعب المتذمّر في الصحراء، "إلتهبت نار يهوه" (וַתִּבְעַר־בָּם אֵשׁ יְהוָה) ضدّهم، والتهمت (וַתֹּאכַל) نهاية المحلّة، في عد ١١: ١. في أش ٣١:١ يظهر المصطلح في علاقة مع نار دينونة يهوه، بحيث أنّ القويّ وأعماله سيحترقون مع بعض، دون أن يستطيع احد أن يطفئه (וּבָעֲרוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו וְאֵין מְכַבֶּה)؛ في أش ٩: ١٩ الذنب يحرق كالنار (כִּי־בָעֲרָה כָאֵשׁ)، ويدمّر كلّ ما ينبت[٥٨].

وفي النهاية، في نصّ أش ١٠ سيصبح قدّوس إسرائيل شعلة تحرق وتستهلك أرزه وشجيراته الشوكيّة، 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", *GLAT* I, 1480.

كما في أش ٣٧: ٣٦. ويؤكّد النبيّ بأنّ ما سيتبقّى ممّا لم تلتهمه النار سيكون قليلاً، بحيث أنّ طفلاً سيستطيع أن يجمعه. في نصّ أش ١٧: ٤–٦ نجد توازيًا في البنية والمحتوى في القول القضائيّ ضدّ مملكة الشمال، إسرائيل. هنا أيضًا في الافتتاحيّة نجد تمثيلَ المملكة برجل ضخم وسمين. هنا أيضًا التحذير هو بأنّه سوف يصبح ضعيفًا. تليه بعد ذلك مقارنتان مأخوذتان من الحصاد لكي توضح كيف ستكون الدينونة. في النهاية، حتّى نتيجة الدينونة هي أيضًا معبَّر عنها بواسطة المشابه بعالم الزراعة.

في آ ١٩ تشير العبارة "البقيّة الباقية من الأشجار" (וּשְׁאָר עֵץ) إلى أنّ بعض الأشجار سوف يتمّ إبقاؤها، أي أنّ العقاب لا يأتي على كلّ الغابة، ولكن بعض الشجيرات ستبقى حيّة، 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 أنّه ليست نهاية الإمبراطوريّة الأشوريّة، ولكن على الأقل أنّ الرجل السمين تمّ الانتصار عليه وأصبح ضعيفًا. أش ٣٧: ٣٦–٣٧ يشرح لنا عقاب الجيش الأشوريّ على أبواب أورشليم واندحار الملك سنحاريب. في أش ٣١: ٨ أشور تقع تحت رحمة سيف ليس لرجل، وإنّما سيف ملاك يهوه. في أش ٣٠: ٣٠–٣٢ لدينا صورة للنار الملتهبة ضدّ أشور والتي يتمّ ضربها من قبل قضيب وبضربات العصا. الله غيور ويسهر على من ينتمي إليه، إنّه نار ملتهبة في تث ٤: ٢٤ و ٩: ٣. الله

يساعد شعبه ويحمي خاصّته بالقضاء على القوّة العالميّة التي تهدّدهم. في أش ٣٧: ١٨–١٩ يشير حزقيّا أثناء صلاته إلى كلّ ما عمل الملك الأشوريّ لبقية الشعوب، كيف رمى آلهتهم في النّار، والتي بالحقيقة لم تكن آلهة، ولكن كانوا عمل يدَي الإنسان (כִּי אִם־מַעֲשֵׂה יְדֵי־אָדָם)، ولهذا تمّ تدميرها. ولكن في آ ٢٠ يطلب حزقيّا تدخّل الله ليحرّرهم من أيديهم لكي تعلم جميع ممالك الأرض (כָּל־מַמְלְכוֹת הָאָרֶץ) بأنّ الربّ هو الإله الوحيد (כִּי־אַתָּה יְהוָה לְבַדֶּךָ). هذه الصلاة يستجيبها الربّ الذي بواسطة النبيّ يظهر حكمه الأخير ضدّ الملك الأشوريّ الذي شتم الربّ، ورفع الصوت، والعيون المتكبّرة، ضدّ قدّوس إسرائيل في آ ٢٣: וְעַל־מִי הֵרַמְתָּה קוֹל וַתִּשָּׂא מָרוֹם עֵינֶיךָ אֶל־קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל.

بهذا المعنى آ ١٦–١٩ هي الجواب المعطى من قبل النبيّ لكي يقول بأنّ الربّ يهوه لم يترك شعبه، ولكنّه يتدخّل في الوقت المناسب لكي يعاقب أعداءه ويحرّر شعبه.

ثالثًا: المقارنة بين أش ١٠: ٥–١٩ وبين نصوص من بلاد الرافدين

١. ترجمة نصّ تجلت–فلاسّر الأوّل(٥٩)

[١]الإله أشور، السيّد العظيم، الذي يحكم كلّ الآلهة، [٢]واهب الصولجان والتاج، حامي المملكة. [٣]الإله بيل، السيّد، ملك كلّ آلهة أنونّاكو، [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 العدوّ، والشرّير. [٩]الإله أدد، البطل، الذي يضرب كالإعصار المناطق المعادية، [١٠]جبالاً وبيوتًا. [١١]الإله نينيب، الجبّار، قاتل المجرم والشرّير، [١٢]مكمّل نيّات القلوب. [١٣]الإلهة عشتار، رئيسة الآلهة، سيّدة الإثارة، [١٤]منظّمة الحروب. [١٥]أيّتها الآلهة الكبيرة، حاكمة السماء والأرض، [١٦]التي هجومها هو حرب ومصارعة. [١٧]التي تجعل كبيرة مملكة [١٨]تجلت–بلاسّر، الأمير المحبوب، [١٩]المرغوب من قلوبكم، الراعي المنتبه، [٢٠]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]وأعلنتم بأنّ سيادته للسيطرة، [٢٥]يجب أن تكون قويّة، وذرّيّته الكهنوتيّة، [٢٦]يجب أن يكون لها موقع في إيخرساكوركورا، [٢٧]للأبد.

[٢٨]تجلت–فلاسّر، الملك القويّ، [٢٩]ملك كلّ الكون، الذي ليس له مثيل، ملك جهات (العالم) الأربع. [٣٠]ملك كلّ الأُمراء، ربّ الأرباب، القويّ، ملك الملوك. [٣١]الكاهن المتعالي، الذي بأمر الإله شمش، [٣٢]الصولجان الساطع أُعطيَ، الذي حكم

---

(٥٩) النصّ الأصليّ لتجلت–فلاسّر الأوّل باللغة الأكّاديّة مكتوب على أربع إسطوانات، يحتوي كلّ منها على نسخة من النصّ. اكتُشِفَت الإسطوانات في المعبد الكبير لأدد في مدينة أشور (قلعة الشرقاط في العراق)، موجودة حاليًّا في متحف لندن. يعود النصّ الى سنة ١١٠٠ ق. م.، ومنه أخذتُ فقط العمود الأوّل من الإسطوانة الأولى، الذي يحوي ٩٤ سطرًا، 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. ٣٣فاعل للإله بيل. ٣٤ الراعي الشرعيّ للجميع. ٣٥الذي أُعلِن على كلّ الأُمراء. ٣٦القاضي المتعالي، الذي جيوش أشور٣٧ قاد، الذي يجب أن يكون راعي الجهات الأربع (للعالم). ٣٨أعلن أسمه للأبد، فاتح ٣٩الأقاليم البعيدة في الأقاصي، ٤٠للأُمم المرتفعة والمنخفضة، في اليوم اللامع، ٤١الذي سطوعه دمّر الجهات (العالم). ٤٢الشعلة القويّة، التي كما مطر ٤٣الإعصار غطّى الأراضي العدوّة. ٤٤ الذي بأمر الإله بيل ليس له مثيل، ٤٥كان قد انتصر على أعداء أشور. ٤٦الإله أشور والآلهة العظيمة، الذين كانوا قد جعلوا مملكتي كبيرة، ٤٧ والذن أمّنوا القوّة والجبروت كمُلك لي، ٤٨أمروني بأنّ أوسّع حدود أراضيهم. ٤٩قوّة جيوشهم، ٥٠قوّة الحرب، سلّموا ليديّ. أراضي، جبال، ٥٢مدن، وممالك، أعداء أشور، ٥٣أنا فتحتُ، وأقاليمهم، ٥٤أخضعتُ. مع ستّين ملكًا، ٥٥عنيفين أنا حاربت، ٥٦وانتصارات في حروب عليهم، ٥٧أنا حقّقتُ. شبيه آخر في الحرب، ٥٨أو آخر قويّ في القتال لا يوجد. ٥٩لأشور ألحقتُ أرضًا، لشعوبه ٦٠أضفتُ شعوبًا. حدود أرضي، ٦١أنا وسّعتُ، وكلّ أراضيهم غزوتُ.

٦٢ في بداية مملكتي عشرون ألف رجل ٦٣من أرض موشكي وخمسة من ملوكهم، ٦٤الذين لمدّة خمسين سنة كانوا يملكون أراضي شمزو ٦٥ وبوروكوزو الذين دفعوا الجزية ٦٦ والضريبة لأشور سيّدي، ٦٧ ولا ملك في القتال ٦٨ استطاع أن ينتصر عليهم، في قوّتهم ٦٩وثقوا وجاؤوا ليأخذوا أرض خمحو. ٧٠بمساعدة إله أشور سيّدي، ٧١جمعتُ عرباتي وجيوشي، ٧٢لم أنظر خلفي، جبل كاشيار، ٧٣في منطقة صعبة اجتزت. ٧٤مع عشرين ألف محارب منهم ٧٥وخمسة ملوكهم في أرض خوموهي ٧٦أنا قاتلتُ وانتصرتُ عليهم. ٧٧جثث أبطالهم ٧٨في حرب مدمّرة كالإعصار ٧٩رميتهم. دماؤهم في الوديان ٨٠وفي جبال عالية سفكتُ. ٨١قطعت رؤوسهم، وخارج ٨٢مدنهم، كحنطة كثيرة، تراكمت. ٨٣غنيمتهم، خيراتهم، وأملاكهم ٨٤بلا حساب أخذتُ. ستّة آلاف ٨٥المتبقّي من جيوشهم، الذين أمام ٨٦جيشي، هرب ورجلي ٨٧لحقته، أخذتُ، ٨٨وكساكني بلدي حسبتهم. ٨٩في ذلك الوقت حتّى ضدّ أرض خوموهي، التي كانت في ثورة ٩٠والتي رفضت دفع الجزية والضريبة للإله أشور سيّدي، ٩١أنا تقدّمتُ. أرض خوموهي ٩٢بالطول والعرض أنا غزوتُ. ٩٣غنيمتهم، خيراتهم، وأملاكهم ٩٤أخذتُ. مدنهم أحرقتها بالنار.

العناصر المشتركة مع نصّ أش ١٠: ٥–١٩

نصّ تجلت–فلاسّر الأوّل	نصّ أش ١٠: ٥–١٩	العناصر المشتركة
نادين حطي و آكَي (سطر ١–٢)	שֵׁבֶט אַפִּי וּמַטֶּה־הוּא آ٥	قضيب وعصا (تاج)
انا سيخير (سطر ٢٣)	אֲצַוֶּנּוּ אֲשַׁלְּחֶנּוּ آ٦	إرسال إلى الحرب
بيبيل ليبيكون (سطر ١٩)	וּלְבָבוֹ לֹא־כֵן יַחְשֹׁב آ٧	رغبة القلب
إيشروكوني ميصير ماطيشونو (سطر ٤٨)	וְאָסִיר גְּבוּלוֹת עַמִּים آ١٣	تغيير حدود الشعوب
انا دانانيشونو (سطر ٦٨)	בְּכֹחַ יָדִי آ١٣	بقوّة يدي
شاللسونو بوشاشونو (سطر ٨٣، ٩٣)	לִשְׁלֹל שָׁלָל וְלָבֹז בַּז آ٦	سلب ونهب
أوشاصو الانيشونو (سطر ٩٤)	כִּיקוֹד אֵשׁ آ١٦	النار التي تحرق

المقارنة بين نصوص تجلت–فلاسّر الأوّل

من إحدى الأفكار الرئيسيّة التي يمكن إيجادها في نصوص بلاد الرافدين هي تلك التي بموجبها يتمّ إرسال الملك الأشوريّ إلى الحرب بأمر إلهيّ. يظهر لأوّل مرّة في كتابات شمشي–أدد الأوّل الذي يقول: "شمشي–أدد، ملك الكون، باني معبد الإله أشور، مصالح أرض ما بين دجلة والفرات، بأمر إله أشور الذي أُحبّه، الذي أنو والإله إنليل قد دعيَا بالاسم لعظمة الملوك الذين كانوا قبل"(٦٠).

(60) A.K. Grayson, *Assyrian Royal Inscription* (Wiesbaden 1972) I, 19-20.

يكرّر الفكرة نفسها أيضًا الملك توكولتي–نينورتا الأوّل الذي يقول: "توكولتي–نينورتا، ملك الكون، ملك قويّ، ملك أشور... عندما أشور، سيّدي، بأمانة اختارني لخدمته، أعطاني الصولجان لأرعى، أعطاني أيضًا القضيب لخدمتي كراعي، أمّنني السلطة لقتل أعدائي وإخضاع الذين لايخافون منّي". حينما نصل إلى زمن الملك تجلت–فلاسّر الأوّل تصبح الفكرة أكثر نضوجًا، نجد في كتاباته فكرة كونه أداة في يدي الآلهة، تأمره الآلهة بالذهاب إلى الحرب. الملك هو كراعٍ، يعاقب الشعوب المتمرّدة، وله يعطى الواجب لكي يوسّع حدود الأرض التي تنتمي إلى الإله أشور. الفكرة يأخذها ويطوّرها أربعة ملوك أشوريّين معاصرين لأشعيا، هم سبب الأزمة لإسرائيل، تجلت–فلاسّر الثالث وسرجون الثاني وسنحاريب وأسرحدّون. بمقارنة نصوص من كتابات هؤلاء الملوك، وخاصّة نصّ تجلت–فلاسّر الأوّل مع نصّ أش ١٠: ٥–١٩ يمكننا أن نجد عناصر مشتركة، سواءً على مستوى الفكرة التي سوف يعبّر عنها، أو على مستوى المصطلحات. في أش ١٠: ٥–١٩ رأينا كيف أنّ أشور هي أداة في يدي يهوه الذي يرسل ويأمر. إنّها عصا غضب يهوه، وسخطه هو عصا بيديهم. وفي أش ٣٦: ١٠ الملك الأشوريّ يقول أنّ الربّ نفسه أرسلني لأذهب إلى الحرب ضدّ أورشليم "، والآن لربّما صعدت دون إرادة الأبديّ ضدّ هذا البلد لكي أُدمّره؟ الأبديّ قال لي: إصعد ضدّ هذا البلد ودمّره". في نصّ تجلت–فلاسّر الأوّل نجد فكرة أنّ الملك الأشوريّ مرسل إلى الحرب بأمر الإله أشور، الذي هو قائد جيش الآلهة، وأيضًا قائد الجيش الأشوريّ (كما رأينا في الجزء الأوّل التاريخيّ)، بحيث أنّ البانثيون الأشوريّ يمثّل البلاط الملكيّ الأشوريّ على الأرض). في السطر ١–٢ يسلّم الإلهُ أشورُ إلى الملك الأشوريّ الصولجانَ "نادين حاطي"، رمز سلطته، والتاج "أَكَي"، رمز ملوكيّته، لكي يثبت ملكه "موكين شاروتي". في أش ١٠: ٥ الملك الأشوريّ هو قضيب (שֵׁבֶט) غضب الربّ، وسخط الربّ هو عصا (מַטֶּה) بيديه، هذه الأدوات هي أيضًا 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 أشور، في السطر ٤٤–٤٥، بينما في أش ١٠: ٦ الملك الأشوريّ يتمّ إرساله من قبل يهوه ليعاقب شعبه

الخاطئ، ويتمّ التأكيد على ذلك من قبل أش ٣٦: ١٠.

الملك الأشوريّ هو ذلك الذي يكمل مشيئة الإله أشور والآلهة الأُخرى (سطر ٣–١٤)؛ إرادتهم ورغبة قلبهم "بيبيل ليبيكون" (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 يفكّر مثل يهوه וְהוּא לֹא־כֵן יְדַמֶּה، ولكن في قلبه يفكّر في تدمير شعوب كثيرة (כִּי לְהַשְׁמִיד בְּ לְבָבוֹ וּלְהַכְרִית גּוֹיִם לֹא מְעָט). سبب آخر الذي من أجله يهوه يتّهم الملك الأشوريّ هو تغيير حدود الأقاليم التي كان حدّدها للشعوب في أش ١٠: ١٣ וְאָסִיר גְּבוּלֹת עַמִּים، بالنسبة إلى الملك الأشوريّ فهو أمر من إلَهه أشور والآلهة الأُخرى الذين يطلبون منه أن يوسّع حدود أراضيهم "إشروكوني ميصير ماطيشونو" (سطر ٤٨). ولهذا فإنّهم يؤمّنون للملك القوّة والجبروت كمُلك له، "شا كيشوتا و دانانا كَير انا إشخيا"، في السطر ٤٧. هذه الفكرة تتأكّد أيضًا من خلال نصوص أُخرى لهذا الملك، مثلاً نصّ احتلال أرض موسري قائلاً: "الإله أشور، سيّدي، أمرني باحتلال أرض موسري"[٦١]. نصّ آخر لملك تجلت–فلاسّر الأوّل هو المتعلّق باحتلال جبل لبنان حيث يقول: "بأمر من الآلَهة (أشور)، أنا وأدد، الآلَهة 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–كوريكَالزو، سيبر–دي–شمش، سيبر–دي–انونيتو، بابل، اوبيس التي على ضفة نهر دجلة، مركز العبادة الكبير لكاردونياش ومعهم قلاعهم الحصينة"[٦٣]. في نصّ تجلت–فلاسّر الأوّل، شعوب الأقاليم المحتلّة هم أعداء الإله أشور (سطر ٥٢)، الذين خانوا أشور ولم يعودوا يدفعون الجزية (سطر ٦٥). من وجهة النظر هذه فإنّهم جميعًا خطأة، 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 قائلاً: "بقوّة يدي عملتُ كلّ هذا" (כִּי אָמַר בְּכֹחַ יָדִי עָשִׂיתִי).

(61) Wallis Budge, *AKA*, 75.
(62) Grayson, *ARI* II, 26.
(63) *Idem*, 27.

الخوري غزوان بحو ـــ"

العقوبة التي عملها الملوك الأشوريّون تتضمّن أيضًا سلب الأعداء وغنيمتهم، خيراتهم وأملاكهم، "شاللاسونو بوشاشونو نامكورشونو" (سطر ٨٣، ٩٣). هذا كان السبب الذي من أجله كان يهوه قد أرسل الملك الأشوريّ في أش ١٠: ٦ب: לִשְׁלֹל שָׁלָל וְלָבֹז בַּז. وفي النهاية، فإنّ مدن الأعداء الخاسرين يتمّ حرقها، "أوشاصا الانيشونو انا إشاتي" (سطر ٩٤). بينما في أش ١٠: ١٧ سيصبح نور إسرائيل نارًا وقدّوسه لهيبًا يحرق الملك الأشوريّ: וְשִׁמְּרוֹ וְהָיָה אוֹר־יִשְׂרָאֵל לְאֵשׁ וּקְדוֹשׁוֹ לְלֶהָבָה וּבָעֲרָה וְאָכְלָה שִׁיתּוֹ .

٢. إشارات إلى نصوص الملوك في فترة أشعيا

فكرة المرسل إلى الحرب بأمر إلهيّ نجدها في نصوص ملوك معاصرين لزمن أشعيا، بحيث أنّ حتّى الحرب بأمر من الآلهة هي رمز غضبهم، لأنّ البشر ارتكبوا خطيئة، هم خطأة، ولهذا يستحقّون عقابًا يتمّ بواسطة الملك الأشوريّ[٦٤]. إحدى الخطايا المرتكبة من قبل الشعوب العدوّة هي عدم احترام القسم المعمول للآلهة، والذي يستحقّ عقوبة إلهيّة[٦٥]، ونسيان قوّة الإله أشور، والوثوق بقواهم، "دانان أشور بيليا إمشيما لإطاكيل انا إموق رامانوشو"[٦٦]. الملك تجلت–فلاسّر الثالث يقول بأنّ أشور سيّده دعمه بجلالة وقوّة، "ليتي و داناني"، ليقاتل ضدّ الأعداء[٦٧]. ويقول أيضًا بأنّه وضع نير أشور، "نيري أشور"، على الأعداء الخاسرين.

سرجون الثاني يقاتل ضدّ أورسا، ذلك الذي لم يطع أمر الإله أشور والإله مردوخ، "لا نصير زيكير أشور مردوخ"، وخلف المرسوم الصارم للإله شمش، قاضي الملوك، سنة بعد سنة دون استثناء، "شا شمش ديتَركَل إلاني زيكرشو كَبتو لا ناصرروما شاطيشام شمش لا إيكَي إتيتّيقو أوصورتاشو". في ذلك الوقت عاقب أورزانا، الملك الذي حكم لأنّه لم يحترم مرسوم الإله أشور، "زيكير أشور لا إشهوتوما"[٦٨]. ويعلن بأنّ الإله أشور

(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 حكّام كلّ العالم في غضبه المشتعل، "دَندَنّو شا انا أوزات تيكَيمتيشو"[٦٩]. لدينا هنا الفكرة نفسها في أش ١٠: ٥ بحيث أنّ الملك الأشوريّ هو أداة غضب يهوه ليعاقب شعبه الخاطيء، שֵׁבֶט אַפִּי וּמַטֶּה־הוּא בְיָדָם זַעְמִי.

يشرح الملك سنحاريب سبب دمار بابل (في سنة ٦٨٩ ق. م.) والذي كان لتهدئة قلب الإله أشور، سيّده، الذي يجب أن تصبح القِوى والشعوب خاضعة له: "انا نَخَر بابيليّ إشبوروني أنا نوحي ليبي أشور بيليا تَنيتّي دَنّوتيشو نيشي شمش دَلَلي". يأخذ أملاك الشعوب الخاطئة وخيراتها بمساعدة الآلهة[٧٠].

يؤكّد نبونيدوس بأنّ سنحاريب دمّر بابل وحمل صنم مردوخ إلى أشور، فعل ذلك كنتيجة غضب الإله، لكي يهدّئ قلب الإله أشور[٧١].

بينما الملك أسرحدون يفسّر دمار بابل كنتيجة شرّ الشعب البابليّ في ما يخصّ الآلهة. الشعب كان قد ترك آلِهته وكان قد احتقرها. بسبب ذلك كان الإله مردوخ غاضبًا ضدّهم، وقلبه كان ساخطًا. وفي غضبه كان قد قرّر هجر المدينة وتركها. للسبب نفسه كان يهوه ساخطًا ضدّ شعبه الذي كان يتبع آلهة أخرى مبتعدًا عن إلهه الحقيقيّ، ولهذا فإنّه يدعوه في أش ١٠: ٦ "شعبًا دنسًا" (בְּגוֹי חָנֵף) و"شعبًا تمرّديًّا" (עַם עֶבְרָתִי). من جهة أُخرى، فإنّ البابليّين نفسهم يفسّرون قتل سنحاريب من قبل ابنه كانتقام للإله مردوخ الذي كان سنحاريب قد حمل تمثاله إلى أشور.

أسرحدّون كان له الأمر ليحارب ضدّ كلّ بلد يرتكب جرائم بحقّ الإله أشور، "مات انا أشور إهطو أوما إرويني يوأشي". أخذ رخصة لكي يهجر ويعيد الإسكان في أش ١٠: ٦ هو לִשְׁלֹל שָׁלָל וְלָבֹז בַּז، لكي يوسّع حدود أشور، "أشور اب إلاني شودّو شوشوبو ميصير مات أشور روبش إومالّا قاتوا"، الذي في أش ١٠: ١٣ هو וְאָסִיר גְּבוּלֹת עַמִּים. وتدمير كلّ الذين ارتكبوا أعمالاً شرّيرة واحتقروا الإله أشور، "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.

رَساب نَكيري، نانأشور إحطو أوقَلليلو إشيتي"(٧٢)، بحيث أنّه في أش ١٠: ١١ يحتقر الملك الأشوريّ آلهة كلّ الممالك المحتلّة، ومن ضمنها أيضًا السامرة، ويتحدّى في النهاية يهوه معتقدًا بأنّه يستطيع أن يعمل في أورشليم أيضًا كما فعل في ممالك الآلهة، כַּאֲשֶׁר מָצְאָה יָדִי לְמַמְלְכֹת הָאֱלִיל.

رابعًا: النصّ في سياقه: صورة يهوه وأشور التي يقدّمها النصّ

البيئة التاريخيّة التي عاش فيها أشعيا النبيّ 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 الكتابيّ. نستطيع أن نرى هذه الفترة من وجهة نظر لاهوتيّة، مقسّمة إلى فترتين مهمّتين: هي فترة تنامي قوّة مملكة أشور وتوسّهعا وفرض سيطرتها على العالم ومن ثمّ تتبعها فترة ضعف المملكة الأشوريّة وفقدان سيطرتها.

تبدأ الفترة الأولى في فترة حكم الملك تجلت–فلاسّر الثالث وخلفائه، بحيث يبدأ تنظيم الإمبراطوريّة الأشوريّة، والتي تؤدّي إلى احتلال الممالك القريبة. في النهاية استطاع هؤلاء الملوك الأشوريّون توحيد كلّ منطقة الشرق الأوسط القديم لأوّل مرّة في التاريخ من خلال سلسلة مستمّرّة من الغزوات والحروب. في هذه الفترة تصبح أشور القوّة الوحيدة العالميّة؛ إنّها هي سيّدة العالم.

بالنسبة إلى أشعيا، بعد سقوط السامرة، حاليًّا فقط يهوذا، فإنّها فترة عقاب الله، بسبب الخطايا المرتكبة. أشور 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: ٥–١٩. في الآيات ٥–٧ نفهم بأنّ أشور هي أداة غضب في يدي الربّ، يستطيع أن يرسلها ويأمرها ضدّ شعب دنس ومتمرّد. هذا الشعب الذي كان أمينًا ترك الله، وتدنّس مثل المرأة التي تخون زوجها وتتبع رجلاً آخَر، ولهذا فإنّها تستحقّ بأن تعاقب من خلال شعب غريب. إذًا المهمّة المعطاة لأشور هي معاقبة الشعب، سحقه ونهبه. هذه الفكرة يتمّ التأكيد عليها في أش ٣٦: ١٠، بحيث أنّ النبيّ يضعها في

(72) R. BORGER, *Die Inschriften Asarhaddons Kőngs 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 ودمّره".

من وجهة نظر الملك الأشوريّ، وفي الكتابات الملوكيّة، فهو يعتقد بأنّه أداة في يدي الآلهة الأشوريّة. يؤكّد بأنّه مرسل إلى الحرب بأمر من الآلهة لكي يعاقب الشعوب العدوّة التي تمرّدت ضدّ الإمبراطوريّة الأشوريّة، ووثقوا بقواهم، ولهذا فهم من وجهة نظره خطأة. من جهة أُخرى، بحسب إرادة الآلهة نفسها، فإنّ الملك الأشوريّ يجب أن يوسّع الإقليم الأشوريّ الذي ينتمي إلى الإله أشور، ولهذا كان يجب عليه أن يحتلّ مدن الأعداء وإلحاقها بأرض أشور. إرادة الآلهة "ليبي إلاني" كان لها دور مهمّ في بداية حكم الملك، خاصّة فيما إذا حكم هذا الملك ضدّ إرادة الآلهة "كي لا ليبي إلاني"، فإنّه كان يعاقب. في حكمة أحيقار، هذه الإرادة يتمّ التعبير عنها أيضًا بالمصطلح לֵב كما مثلا "إرادة القلب" تعني الانتباه لمشيئة الآلهة[٧٣].

الفترة الثانية هي المنتصف الثاني للقرن السابع ق.م.، عندما تبدأ تضعف قوّة مملكة أشور، بالنسبة إلى أشعيا هي فترة عقاب أشور من قبل يهوه لأنّها خانت رسالتها وذهبت أبعد من الواجب المعهود إليها. سوف يعاقب الربّ أيضًا الملك الأشوريّ لأنّه خان رسالته، وأنّه في قلبه يفكّر بشكل مختلف عن يهوه. في آ ٨–١١ و١٣–١٤ 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 جميعا ملوكًا؟"، نجدها أيضًا في نصّ تجلت–فلاسّر الأوّل في السطر ٣٠ حيث يقول: "شار كَل مَلكي"، "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

(73) *ANET* 427-430.

نصوص من بلاد الرافدين في الكتابات الملوكيّة عندما كان الملوك الأشوريّين يعلنون الحرب بأمر إلهيّ. من وجهة نظر الملك الأشوريّ، فإنّ الحرب كانت واحدًا من أهمّ الواجبات السامية للملك الأشوريّ الذي يعتبر رسول الآلهة، الذي يستلم الأمر من الآلهة لكي يبدأ بحملات الحروب.

في الفكر الأشوريّ القديم تكون الحرب شرعيّة فقط إذا كانت حسب مشيئة الآلهة، إذ كان يعبَّر عنها بالعبارة "انا سيكير/انا قيبيت". الإمبراطوريّة الأشوريّة هي شرعيّة كونها نتيجة لسلسلة طويلة من "الحروب الشرعيّة"(٧٤). أثناء حملة الملك الأشوريّ سنحاريب في سنة ٧٠١ ق. م.، ضدّ أورشليم، في وقت الملك حزقيّا، كانت كلّ المنطقة المجاورة خاضعة ومدمّرة من قبل الملوك الأشوريّين، فقط أورشليم كانت قد سَلِمتْ بفضل الجزية الضخمة التي كان عليها دفعها. التصادم بين الإمبراطوريّة الكبيرة في هذه الفترة وعمل الله هو واحد من المواضيع المهمّة التي يعود إليها دائمًا أشعيا. يظهر واضحًا من خلال نصّ أش ١٠: ٥–١٩ والذي يعود إلى هذه الفترة بالذات بأنّ مركز اهتمام يهوه هو صهيون. لخلاص صهيون يجب سحق أشور "على جبال يهوه".

الوضع السياسيّ، إذًا، وأهمّيّته التي تتكرّر في أوقات دائمًا جديدة هي أساس بعض الأقوال، توضع لخدمة الرسالة الدينيّة، والتي لا يتعب أشعيا في إعلانها. ولهذا السبب فإنّه يمكننا أن نجد بعض التأثيرات في التأليف ضدّ أشور في بعض النصوص. هذا هو المبدأ الأساسيّ لقوّة الإمبراطوريّة الأشوريّة بحسب أشعيا، عندما تطيع ذلك الذي يرسلها ويأمرها لكي تكمل مهمّتها. إذن صورة أشور التي تظهر في هذا النصّ هي: "أشور هي فقط أداة بيدي يهوه، هو السيّد الحقيقيّ للعالم، ومن خلال هذه الأداة يتدخّل في تاريخ شعبه، وفي الوقت نفسه يمجّد ذاته في العالم".

في الشرق القديم كانت الفكرة السائدة أثناء القيام بحروب وغزوات هي أنّ الملك ينفّذ 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: ٥–١٩ يصف النبيّ أشور 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 ٢ 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، همَا مُرسَلان 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 وببركة إلهيّة.

إنطلاقًا من هذه الفكرة ينشأ السؤال: من هو المسؤول الحقيقيّ عن الحرب؟ الآلهة أم الله، أم الإنسان؟ بحسب نصّ أش ١٠: ٥–١٩ فإنّ يهوه هو الذي يبعث أشور لكي يعاقب شعبه الخاطئ. وبحسب نصوص بلاد الرافدين الأشوريّة، فإنّ الملك الأشوريّ كان يُرسَل إلى الحرب بأمر من الإله أشور. بمقارنة هاتين الفكرتين، الكتابيّة وتلك التي من بلاد الرافدين، أردت أن أكتشف المعنى الدينيّ لقوّة أشور، إحدى القوى الكبيرة في العالم القديم. هذه القوّة الكبيرة، بحسب النبيّ أشعيا، لا تتصرّف حسب مشيئة يهوه، ولكنّها تريد أن تصبح سيّدة العالم بأخذ مكان سيّد العالم الحقيقيّ. في افتخارها تتحدّى يهوه لأنّه كما استطاع أن يدمّر الشعوب الأخرى وآلِهتها، هكذا أيضًا سيستطيع

أن يعمل بأورشليم وبتماثيلها، واضعًا الله في مستوى الأصنام نفسها. ولهذا فإنّ يهوه يقرّر أن يتدخّل لكي يعاقب أشور ويخلّص 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 الأشوريّة نستطيع أن نكتشف كيف يفكّر أشور. الفكرة التي تتكرّر في نصوص من الكتابات الملوكيّة الأشوريّة، وفي نصوص كتابيّة، هي بأنّ الحرب لها معنى دينيّ. الحرب بحسب نصوص بلاد الرافدين هي شرعيّة إذا كانت بأمر من الآلِهة، ومن جهة أخرى، في الكتاب المقدّس يمكن الحرب أن تنجح إذا كانت بحسب مشيئة يهوه. الملك الأشوريّ، بحسب أشعيا، هو أداة بيدي يهوه، الذي يرسله في مهمّة لكي يعاقب الخاطئين، وفي الوقت نفسه الملك الأشوريّ، بحسب نصوص بلاد الرافدين، هو أداة بيدي الإله أشور ليكمل أمرًا إلهيًّا ويحارب ضدّ الأعداء الخاطئين.

إذًا تظهر في أشعيا أشور بحالتين: الأولى هي أداة بها يهوه يريد معاقبة شعبه الخاطئ، ومن ثمّ بعد أن تكمل هذا الواجب تتمّ معاقبتها هي أيضًا لأنّها خانت رسالتها. هذا هو المعنى الدينيّ لقوّة الإمبراطوريّة الأشوريّة سواء بحسب نصّ أشعيا، التي هي أداة بيدي يهوه، سواء بحسب نصوص بلاد الرافدين الأشوريّة والتي هي أداة بيدي الإله أشور. ليست رسالتها من قبل يهوه تدميرَ الشعوب، ولكن أن تعاقبها على خطيئتها، وتجعلها تعترف بذنبها وبخطيئتها، وترجع إلى إلَهها وخالقها ومخلّصها، يهوه. نفهم في الختام بأنّ يهوه هو سيّد التاريخ وإلَه 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 Devoniane 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 Gesellscrift
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. Disseratation 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).

BLENKINSOPP, J., *Storia della Profezia in Israele* (Riveduta e aumentata) (Brescia 1997).

BORGER, R., "*Babylonisch-Assyrische Lesestűcke*", *AnOr* 54 (Roma 1994) 1-50.

—, *Die Inschriften Asarhaddons Kőngs von Assyrien* (Graz 1956).

BOTTERWECK, J. – RINGGREN, H. (ed.), *Theologisches Wőrterbuch 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.* Asssyria, 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 Aŝŝur* (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., *Textheorie und bibliche Exegese*. Zur rethoricschen Funktion der Trauermetaphhorik in der Prophetie (Műnchen 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* (Műnchen 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 Handwőrterbuch zum Alten Testament* (Műnchen 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.

Joüon, P. – Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBib 14/1-2; Roma ^{3}2000) 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 ^{7}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., *Isaia1-39*. 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 Apeal to Tiglat-Pileser III in the Context of the Assyrian Policy of Exepansion", *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 [3]1969).

VON RAD, G., *Old Testament Theology* (Edinburgh 1962) I-II.

RAHLES, A. (ed.), *Septuaginta* (Stuttgart [9]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 [3]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 Handwőrterbuch* (Wisbaden 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 INSTITUDE (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 versionemad 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).