أسّسها أ. لويس خليفة (†)
سنة ١٩٩٠

رئيس التحرير:
أ. أيّوب شهوان

أسرة التحرير:
الأب غابي أبو سمرا
الأخت روز أبي عاد
د. نقولا أبو مراد
الأم كليمانس حلو
الأب ميلاد الجاويش
الأب أسعد جوهر
د. جاك خليل
الأب جورج خوّام
الأخت باسمة الخوري
الخوري نعمةالله الخوري
الأب لويس خوند
القس د. عيسى دياب
الأخت ماري-لويز شهوان
الأب نجم شهوان
الخوري جان عزّام
د. جوني عواد
الأب أنطوان عوكر
د. دانيال عيّوش
الخوري بولس الفغالي
الأب هادي محفوظ
الخوري أنطوان مخائيل
المطران بطرس مراياتي
الخوري جوزف نفّاع
الأب ريمون الهاشم

جميع الحقوق محفوظة

مركز النشر والتوزيع
جامعة الروح القدس – الكسليك
ص.ب. : ٤٤٦ جونيه – لبنان
تلفون : ٠٩/٦٠٠٠٠٠
فاكس : ٠٩/٦٠٠١٠٠

في هذا العدد

الافتتاحية:

أشعيا النبيّ أديب مبدع ومرسل غيور ـــــ الأب أيوب شهوان ٢

١– دراسة نصوص

أش ٢٠، قراءة بلاغية. أشعيا العريان آية ذلّ وخلاص ـــــ الخوري جوزف نفّاع ٥
أش ٢٥:٢–٨، مأدبة الأفراح الإسكاتولوجية أم مائدة دينونية؟ ـــ الأخت باسمة الخوري ١٥
أش ٣٣، ليتورجيا في نهاية المحنة ـــــ الخوري بولس الفغالي ٢٥
أش ٣٥:١–١٠: ويكون على رؤوسهم فرح أبدي ـــــ الأب أيوب شهوان ٣٣
أش ٣٨:٩–٢٠، نشيد شكران ـــــ الأب نجم شهوان ٤٣

٢– موضوعات

لغة التنديد في أش ١٣–٣٩ ـــــ الأب لويس الخوند ٤٨
وجوه اللّه الرمزية عند أشعيا ـــــ الخوري أنطوان مخائيل ... ٥٥
موقف أشعيا من نساء عصره (أش ٣٢:٩–١٤) ـــــ الأخت ماري لويز شهوان.. ٦٠
أشعيا الأوّل: مَن يخلص إذًا؟ ـــــ وليد ملاّح ٦٣

٣– تفاسير آبائية

يوحنا الذهبيّ الفم وتفسيره لأشعيا ـــــ ٦٨
تيودوريتس القورشي وشرح أشعيا ـــــ ٧٠
إيشوعداد المروزي يشرح أشعيا ـــــ ٧٤
أبو الفرج عبداللّه ابن الطيب، تفسير أشعيا ١٣–٣٩ ـــــ الأب أيوب شهوان ٧٧

ثمن العدد

في لبنان : ٥٠٠٠ ل.ل. أو ما يعادلها
في الخارج : ٨٠٠٠ ل.ل. أو ما يعادلها

الاشتراك السنوي (٤ أعداد)

في لبنان : ٢٠٠٠٠ ل.ل. أو ما يعادلها
في الخارج : ٣٢٠٠٠ ل.ل. أو ما يعادلها

الصف الإلكتروني، الإخراج،
فرز الألوان والطباعة:
مؤسّسة دكّاش للطباعة
البوار (لبنان)

العنوان
كليّة اللاهوت الحبريّة
جامعة الروح القدس – الكسليك
ص.ب.: ٤٤٦ جونيه – لبنان
فاكس: ٠٩/٦٤٢٣٣٣
هاتف: ٠٩/٦٤٠٦٦٤ المقسّم ١١٥

الافتتاحية

أشعيا النبيُّ
أديب مُبدِعٌ ومُرسَلٌ غيور

الأب أيوب شهوان

أشعيا النبي المرسَل

من قراءة سفر أشعيا وحسب، تتدفّق الأفكار لدى القارئ المُحبّ لأمير الأنبياء، وتتزاحم الصور والرموز في مخيّلته حتى تخلب منه العقل، وتحرّك فيه المشاعر، وتلهب فيه القلب، لأنّ هذا النبيَّ، "ملاكَ" (מלאך، "مَلأَخْ"، أي "مُرْسَل") الربِّ، الذي حَمِل رسالة إلهِ السماءِ إلى بني الأرض، كان خَلاّقًا حتى الإبداع في ما حَرَّرَ من نبوءات. إنه إشعيا (ישעיהו، "يْشَعْيَهُو")، أي: "الربّ يخلّص"؛ هو اسمه، لا بل قُلْ: هي رسالته المخبوءة في اسمه، والمعلنة من خلاله برنامجًا خلاصيًا. لقد وُفِّق القديس إيرونيموس عندما دعاه "أوّلَ الإنجيليّين"، خاصة في ما أبدعت يُمنى هذا النبيّ حول "العمّانوئيل"، وحول "عبد يهوه المتألّم"، وغيرهما.

إنّه المُصغي بانتباهٍ لكلمة الله، والذي يُعنى في أن يحملها عاليًا وبقوّة، مناديًا بها على الروابي ورؤوس الجبال، في الساحات وعلى الطرقات، حتى تبلغ الجميع، فلا يبقى عذرٌ ولا حجّة لمتخاذلٍ أو متهرّب أو متقاعس. إنّ قراءة روائع أشعيا هي فرصة ثمينة لاكتشاف لاهوت ذاك العصر، لاهوت مرحلة من تاريخ الخلاص، الذي أصبح لاهوتَ معظم المراحل، إن لم نَقُلْ كلّها، كما أيضًا للدخول في علاقة وصداقة، لا بل في حلفٍ مع هذا العظيم بين مواليد النساء.

أشعيا يلتزم قضايا شعبه

نعم، لقد كدّس لنا أشعيا في أهرائه فيضًا من الخيرات المُحيِيَة، التي تبقى في النهاية جودًا من الربّ الحنّان؛ لكنّها خيراتٌ استودعناها النبيُّ غذاءً له نكهةُ الأرض وطعمُ الخبز المجبول بعرق الجبين؛ بذلك كشف لنا عن هويّته النبويّة المثالية والفريدة. في الواقع، لقد التزم أشعيا، وهو رَجُلُ الهيكل والعبادة والصلاة والمخافة، حياةَ شعبه ومعاناته، وعاش قضاياه السياسيّة كما الدينيّة، ووقف إلى جانب البائس الذي كان يكبّله القهر والألم، ووبّخ المسؤول الفاقد الإيمان واللّب، فبشّر ذاك بالخلاص وعزّاه وشجّعه، ووبّخ هذا وقرّعه وهدّده بالعقاب وتوعّده. إنه حقًّا "صوت صارخ"، صوت "كسيف ذي حدّين"، يدوّي في حنايا المظلومين فيبعث فيهم الرجاء، وفي آذان المتسلّطين القهّارين، فيرتعدون و"يرتجفون كورقة الشجر أمام الريح"!

من التصلب إلى التعقل فالتعافي

مرّات عدّة ندّد أشعيا بقسوة ببني إسرائيل، على الأخص لدى مَن أُولُوا الرئاسة في شعب الله. فلقد ورد موضوع التصلّب في أش ٦، عندما دعا الله النبيّ للقيام برسالته، وتواصل الكلام عليه، كما في أش ٢٩، مثلاً، حيث تورد عدّة آيات (٩-١٤) الوجه المرعب لتصميم الله:

"تَوَانَوا وَابْهَتُوا، تعامَوا وَاعْمَوا. قد سكروا وليس من الخمر، وتَرَنّحوا وليس من المُسْكِر،

فإنّ الربّ قد سكب عليكم روح سُباتٍ، وأغمض عيون الأنبياء منكم، وحَجَبَ رؤوس الرائين...

هاءَنذا أعود أصنع بهذا الشعب عجبًا عجابًا، فحكمة حكمائه تضمحل، وعقل عقلائه يفنى".

نتبيّن من هذه الأقوال أن الله سيسكب على الأنبياء والرائين في إسرائيل "روح سبات" (٢٩: ١٠)، جاعلاً إياهم "سكارى ومترنّحين" (آ ٩). كذلك الأمر بالنسبة إلى الشعب، إذ يجدّد شجبه له، لأنّ تديّنه هو بالكلام وحسب، وبوصايا بشرية تلقّنونها ولم يعملوا إلا بظواهرها، وبالتالي لا علاقة لكل هذا بالقلب المحب الذي يريده له. لهذا يبقى وَحي الله صامتًا وموصَدًا ككتاب مختوم (أش ٢٩: ١١-١٢).

مع هذا ترفد الكلمةَ النبويةَ جرعاتٌ من الأمل والرجاء؛ فالله لا يلغي تصميمَه الخلاصي بسبب خطيئة شعبه أو خطيئة المسؤولين فيه، بل يواصل تحقيقه، وهذا ما تبثّه الصور المتنوعة التي يدرجها النبي أشعيا في أماكن عدّة من كتابه، حيث يُعَفّر اللهُ بقيةَ الأبرارِ القليلةَ، فقراءِ القلب الذين سيُسَرّون بخلاصه. هنا وهناك تُنعش الآمال المسيحانية الرجاء؛ هكذا هو الأمر بالنسبة إلى "حجر مختار، رأس زاوية، كريم، أساس..." (٢٨: ١٦) الذي يضعه الله في صهيون، وإلى "الملك في بهائه" (٣٣: ١٧ي).

مرات عدة تنقلب علامات التصلب، كما يشهد على ذلك أش ٣٥، حيث يتكلم النص على "طريق مقدسة" ستُفتَح للشعب المقدس الذي يتقدّم باتجاه صهيون، والذي حُرّر من الضنى والغمّ. هكذا يتمّ التبشير بعودة المنفيين، الذين "يبلغون صهيون وهم يهتفون فرحًا" (٣٥: ١٠)، والماء يتدفق في الصحراء ومنها. سيأتي الله ليخلّص خاصّته. ومن خلال الكلام على تعافي العُمي، والصمّ، والعرج" من سُقْمِهم، يتكلم النبي على انتهاء زمن التصلب، وعلى انطلاق زمن التعقّل والطاعة، والعبادة والدعوة باسم الرب.

هكذا، طبع أشعيا التيار النبوي بأصوليته التي هي قَبَسٌ عن إيمانه وأمانته، وبفنّه الأدبي الذي هو صدَى لبراعته وفرادته.

أشعيا يرسم الطريق المؤدّي إلى الرب

وتبقى لنا من هذا الوجه القديم، ولكن الجديد أبدًا، صورةُ الطريق الروحيّ الذي رَسَمه لبني قومه، ومن خلالهم لكلّ مَن يؤمن، فإذا بنبوءته عاموداً غمامٍ ونورٍ نهتدي بهما في لياليا الكالحة وفي نهاراتنا الضَبابيّة إلى حيث هو كنزنا الذي إليه مشدودٌ قلبنا. نبوءاته تجعل المؤمن يدرك أنه "ليس من العالم"، وإنْ "في قلب العالم". هو لا ينزعه من عالم الواقع ليرمي به في عالم الخيال، بل يجعله يسمو إلى العلى، وهو على ترابيّته التي بها صاغه الخالق القدوّس. هنا تكمن فرادة أشعيا، صاحب الكتاب النبويّ الأطول، والنبوءة الأكثر تنوّعًا، أدبًا ومضمونًا.

مفسّر أشعيا هو نبيّ عصره

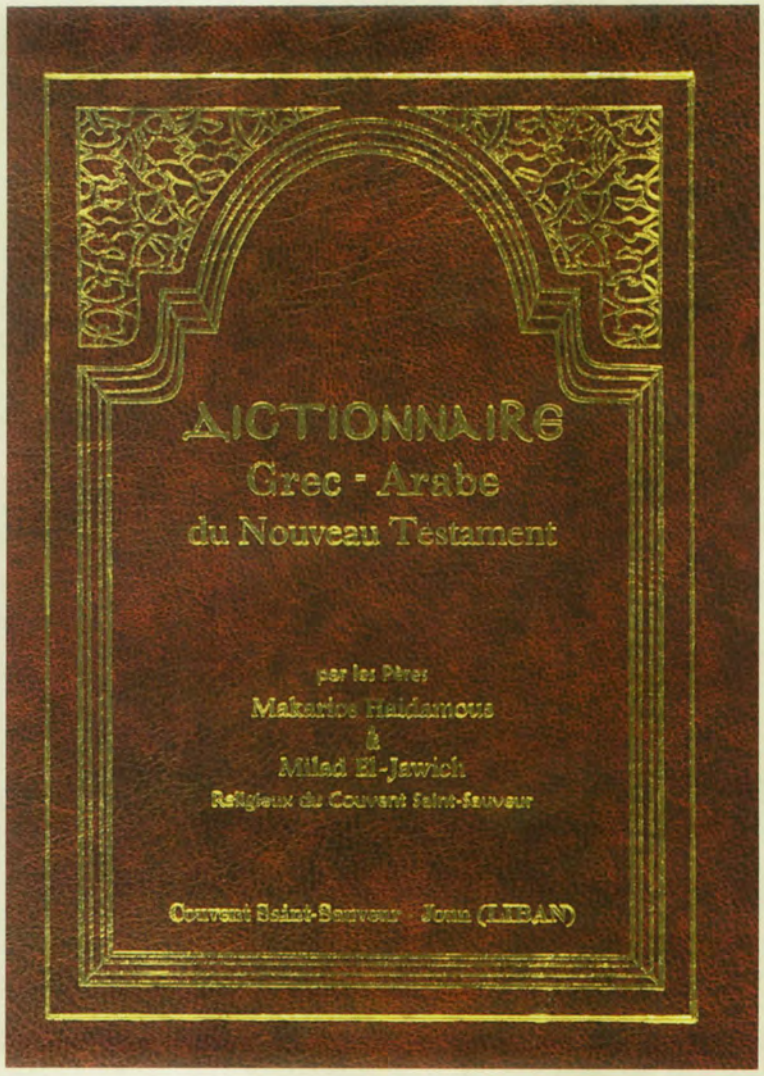
لذلك، لا يغيب عن بالنا كم أنّ دراسة نصوصه، وتحليلَها، واستخراجَ مضامينها وموضوعاتها، هي في غالب الأحيان أمور معقّدة ومُضنية؛ ولكنّ هذا لا يزيد مُحِبَّ الله إلاّ تصميمًا على "وضع اليد على المحراث"، إيمانًا منه بأن الصبر الذي هو فضيلة الزارع بامتياز، ينشئ الثمار الطيبة والمحيية. لذا، يشكّل تفسير أشعيا عملاً علميًا وروحيًا وراعويًا مميّزًا، يبعث في كيان الفاعل أجمل المشاعر وأسماها، وكأني بالمفسّر هو أشعيا عصره !

قامــوس يونانــيّ – عربــيّ لمفــردات العهــد الجديــد

قاموس يونانيّ – عربيّ لمفردات العهد الجديد، هو باكورة التعاون الأدبيّ بين الراهبين المخلّصيَّين الأبوين مكاريوس هيدموس وميلاد الجاويش، اللذين جهدا، كلّ منهما، في سكب خبرتهما في اللغة اليونانيّة في هذا القاموس، الأوّل كخرّيج من المعاهد اليونانيّة في أثينا، والثاني كاختصاصيّ في الكتاب المقدّس من الجامعة الغريغوريّة في روما. كما يستدلّ من اسمه، هذا القاموس يختصّ بترجمة مفردات العهد الجديد اليونانيّة إلى العربيّة. أُريد له أن يكون صغير الحجم، سهل الاستعمال، غنيّ المعاني من غير الادّعاء أنّه يغني عن مراجعة المعاجم الكبرى والمستفيضة في شرح غنى المفردات اليونانيّة.

لإعداد هذا القاموس، تمّ الاعتماد على أفضل المراجع اليونانيّة والترجمات العربيّة وأحدثها، وذلك عن طريقة المقارنة بين المعاني التي يتبنّاها كلّ منها للمفردات اليونانيّة. كما وُضع لكلّ مفردة مرجع كتابيّ واحد، ومرجع لكلّ معنى في حال تعدّدت المعاني للمفردة الواحدة. وتمّ إسقاط جميع المفردات التي لا تندرج ضمن النصّ اليونانيّ الذي ثبّتته أحدث الدراسات في علم نقد النصّ الكتابيّ.

عسى أن نكون قد وضعنا بين أيدي طلاّبنا في الإكليريكيّات والجامعات والمعاهد، ومحبّي اللغة اليونانيّة العريقة، مرجعًا سهل المنال عميم الفائدة. ونأمل أن يزداد هذا العمل كمالاً وشموليّة وفائدة بفضل اقتراحات ذوي الاختصاص في هذا المجال ونصائحهم، مع الشكر المسبق لهم.



أش ٢٠، قراءة بلاغيّة
أشعيا العريان آية ذلّ وخلاص

الخوري جوزف نفّاع

المقدّمة

نصّ يصدم القارئ اليوم: نبيّ يتعرّى أمام الجموع، فما بالنا بحال من شاهد الحدث بأمّ العين؟ أسئلة عديدة تُطرح: ماذا دهى أشعيا؟ ولما يأمره الربّ بما تستمجّه النفوس وتشمئزّ منه النظرات؟ نصّ قلّما نجد له شرحًا يشفي الغليل أو دراسة تفكّ رموزه. إلاّ أنّه نصّ أشهر من أن يُهمل أو أن يتغاضى القارئ والدارس عنه. لذا قرّرت أن أقوم بدراسته بأسلوب علميّ. حاولت أوّلاً أن أطبّق عليه الأسلوب المعروف باسم "الشكل النهائيّ للنصّ".

قرأت كلّ ما وقع تحت يديّ من دراسات حوله، ولكن، اقتصرت تلك الصفحات على بعض الشروحات للظروف التاريخيّة المحيطة بالنصّ، مع بعض الأضواء الباهتة على معانيه ورموزه. وأعترف أنّ محاولاتي التحليليّة أنا أيضًا كانت ضنينة الثمار. ولكن، مع قراءاتي المتعددّة للنصّ نفسه، بدأت ألاحظ أنّ فيه تكرارات ومتغيّرات مقصودة، ترسم فيه حركة داخلية شدّت إنتباهي. عندها، ركّزت درسي على هذه الحركة، مغيّرًا استراتيجيّة عملي، إذ بدأت بتطبيق الأسلوب البلاغي[1]. وفعلاً فوجئت بما أمكنني استنتاجه من خلال هذه الدراسة.

هذه "الحركة الإيحائيّة" التي قام بها أشعيا، والمدوّنة في نصّنا هذا، تشكّل عملاً ينضح بالرمزيّة. إنّ النصّ يغصّ بالصور المتراصّة المتتابعة وكأنّها فيلم صغير. من هنا، فدراسة الهيكليّة كانت أكثر توافقاً مع نوعيّة هذا النصّ. ولكنّي وجدت أيضاً أنّ لا بدّ من إلقاء نظرة دقيقة على الإطار العام للنصّ حتّى يتمكّن القارئ من إدراك كلّ المعطيات الأدبيّة والتاريخيّة التي كوّنته، قبل أن يدخل بين حناياه.

١ – الإطار العام للنصّ

١.أ– تحديد النصّ

يبدأ نصّنا بتحديد تاريخيّ: "في سنة مجيء ترتان إلى أشدود" (آ ١)، ممّا يشكّل اختلافًا زمنيًّا مع النصّ السابق (١٩: ١٦–٢٥). كما نجد إختلافًا آخر في المكان: فالنصّ السابق يتكلّم عن توبة مصر، أمّا نصّنا فيتكلّم عن الهجوم على أشدود. لذلك نجد أيضًا إختلافًا في الموضوع: من نصّ عن التوبة إلى حركة إيحائيّة ضدّ مصر وكوش. إذًا، يبدأ نصّنا مع الآية الأولى من الفصل العشرين.

من ناحية أخرى، نجد في ٢١: ١ ما يلي: "قول على بريّة البحر". وهذا يشكّل أيضًا إختلافًا مزدوجًا:

- في المكان: من أشدود ومصر وكوش (في نصّنا) إلى بريّة البحر (في النصّ اللاحق).

(١) هو أسلوب علميّ لدراسة الكتاب المقدّس. وقد أقرّته وثيقة ١٩٩٣ على أنّه أسلوب معتمد في الكنيسة الكاثوليكيّة. راجع وثيقة اللجنة البيبلية الحبرية: **تفسير البيبليا في الكنيسة** (الفاتيكان ١٩٩٣)، تعريب جرجس خليفة، مراجعة لاهوتية الأب لويس خليفة (سلسلة بيبليات، ٢، لبنان ١٩٩٥).

- في النوع الأدبيّ: من الحركة الإيحائيّة (في نصّنا) إلى "قول نبويّ" (٢١: ١) "رؤيويّ" (٢١:٢).

إذًا، ينتهي نصّنا مع الآية السادسة من الفصل العشرين.

١.ب- النوع الأدبيّ

نصّنا هو من نوع "الحركات الإيحائيّة". وهو نوع قليل الوجود في الكتابات النبويّة[٢]، إلاّ أنّ نصوصه هي في غاية الأهميّة. فالحركة الإيحائيّة هي أن يقوم النبيّ بعمل ما غريب، يخرج عن المألوف ويثير الجدل. لا بل إنّ عمله يشكّل صدمة كبيرة للرائي. مثلاً، في هو ١-٢، يطلب الله من النبيّ أن يتزوّج إمرأة زنى، فنراه، أيّ النبيّ، دائم الشكّ في أبوّته لبنيه، وهو على حقّ في ذلك.

يتساءل المرء: ما الداعي إلى تصرّف كهذا؟ الحقيقة هي أنّ النبيّ، ودائمًا بأمر مباشر من الله، يلجأ إلى عمله "المشين" لينبّه الجماعة التي يتوجّه إليها إلى مدى شناعة الحالة التي وصلوا هم إليها. وهو يلجأ إلى هذا الأسلوب بعد محاولات عدّة من الوعظ والتنبيه، يقابلها الشعب بالرفض وبالآذان الصمّاء. فتكون "الحركة الإيحائيّة" كالسهم الأخير في يد الرامي، أو كالكيّ وهو آخر الدواء. يعمد النبيّ إلى استثارة الشعب عبر صدمه بتصرّف يرفضه كلّ عاقل، فيعمد من ثمّ إلى مقارنتهم بحالته، فيكتشفوا مدى تورّطهم في الخطأ. مثلاً، في هوشع، يريد النبيّ إفهام الشعب أنّه بعبادته لآلهة أخرى هو يخون ربّه الذي اختاره من بين كلّ الشعوب، كما تخونه زوجته جومر مع سائر الرجال. فإذا استشنع الشعب تصرّفَ جومر وحكم عليها، عليه بالتالي أن يحكم على نفسه، لأنّه تصرّف مثلها.

إنّ "الحركات الإيحائيّة" هي رسائل ودروس، يجسدّها النبيّ في شخصه وحياته، فيكون لها وقع أشدّ وتأثير أقوى على الشعب[٣].

كما وأنّ القسم الثاني من نصّنا (آ ٣) يحتوي على "قول نبويّ"، تدلّ عليه العبارة الكلاسيكيّة لهذا النوع الأدبيّ: "قال الربّ". ويقصد بها النبيّ إضفاء كلّ قوّة السلطة الإلهيّة على كلامه، وإفهام الشعب أنّ ما يقوم به وما يقوله هو تنفيذ حرفيّ لإرادة الله ولأوامره المباشرة. فسلطة النبيّ لا تنبع منه ولا من أي سلطة أرضيّة ولا من قوّة سياسيّة، بل هي من الله وحده الذي اختاره وجعله نبيًّا وأرسله إلى شعبه، وذلك رغم إرادة النبيّ في أغلب الأحيان[٤]. ويأتي هذا القول النبويّ هنا ليشرح معنى الحركة الإيحائيّة السابقة.

١.ج- الإطار التاريخيّ

أشدود هي "إحدى عواصم الفلسطينيّين الخمس، وكان فيها هيكل داجون، وأُخذ التابوت إليها (١صم ٥)، وهي على شاطئ البحر وعلى طريق مصر. وكانت مشهورة بقوّتها، كما يُستنتج من إسمها، أشدود، أي شديدة. وقيل إنّها احتملت حصار ٢٩ سنة من أبسامتيخوس ملك مصر؛ وكان ملك أشور قد أخذها قبل الحادثة المذكورة في هذا الإصحاح. وكانت قد عصته، فأرسل قائد جيشه لإخضاعها ثانية"[٥].

أمّا الملك الأشوريّ المذكور فهو سرجون (٧٢١-٧٠٥ ق.م.)[٦]، خليفة شلمنصّر وأبو سنحاريب. وكان ملكاً مقتدرًا في الحرب، وقد استولى على

---

(٢) راجع ١مل ١١: ٣٠-٣٢؛ ٢٢: ١١؛ أش ٧: ٣؛ ٨: ٣ي؛ ٧: ١٤؛ إر ١٣: ١-١١؛ ١٦؛ ١٩؛ ٢٠: ٣؛ ٢٧؛ ٢٨: ١٠ي؛ ٣٢؛ ٤٣: ٨-١٠؛ ٥١: ٥٩-٦٤؛ حز ٣: ٢٤-٢٧؛ ٤: ١-٣؛ ٥: ١-٣؛ ١٢: ١-٢٠؛ ٢١: ٢٣-٢٥؛ ٢٤: ١٥-٢٧؛ ٣٧: ١٥-٢٨؛ هو ١-٣؛ زك ٦: ٩-١١.

(٣) راجع لويس مونلوبو، **أنبياء العهد القديم**، دراسات في الكتاب المقدّس ٢٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ٣٤-٣٥.

(٤) مونلوبو، **أنبياء ...**، ص ٢٣.

(٥) أفاضل اللاّهوتيّين، **كتاب السنن القويم في تفسير أسفار العهد القديم**، الجزء الثامن، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، بيروت، ١٩٧٣، ١٥٨.

(٦) لم يذكره الكتاب المقدّس سوى هذه المرّة فقط.

مصر وآسيا الصغرى ومادي وفارس. ونجد ذكر احتلاله لأشدود في نصوص ما بين النهرين[٧]. وقد حدث ذلك ما بين ٧١٣ و٧١١ ق.م.

تجدر الإشارة إلى "أنّ المصريين كانوا متّحدين في محاربة أشور. وسقوط مدينة الفلسطينيين القويّة يُعتبر كسقوط مصر وكوش. وبعدما أخذ سرجون أشدود باع أهلها عبيدًا. ولا ريب في أنّه كان بين عساكرها أناس من مصر وكوش"[٨].

أمّا كوش فكانت "في تاريخ هذه النبوءة متسلّطة في الجهات الجنوبيّة من أراضي النيل، ولها سلطة أيضًا في الجهات الشماليّة لعدم اتفاق بعض المصريين ببعض"[٩]. لذلك يذكرها النبيّ مع مصر كأنّهما بلد واحد، منبّهًا اليهود إلى مدى ضعف مصر. لذلك لن تكون هذه الأخيرة لا عونًا ولا سندًا لإسرائيل. فلا نفع من التحالف معها والإتّكال عليها.

٢- هيكليّة النصّ

A	١- **في سنة مجيء** ترتان إلى أشدود حين أرسله سرجون **ملك أشور** فحارب أشدود **وأخذها**.
B	٢- في ذلك الوقت تكلّم الربّ عن يد أشعيا بن آموص قائلاً: إذهب وحُلّ المسح عن حقويك وحذاءك اخلع عن رجليك. ففعل هكذا، مشى عارياً وحافياً.
B'	٣- فقال الربّ: كما مشى عبدي أشعيا عارياً وحافياً ثلاث سنين، آية وأعجوبة على مصر وعلى كوش، ٤- هكذا يسوق **ملك أشور** سبي مصر وجلاء كوش، الفتيان والشيوخ عراة وحفاة ومكشوفي الأستاه، عري مصر. ٥- فيرتاعون ويخجلون من أجل كوش رجائهم ومن أجل مصر فخرهم.
A'	٦- فيقول ساكن هذا الساحل **في ذلك اليوم**: هكذا هو رجاؤنا الذي هربنا إليه للمعونة للنجاة **من وجه ملك أشور** فكيف **نفلت** نحن؟

(٧) راجع PRITCHARD, J., *Ancient Near Estern Texts, Relating to the Old Testament*, USA ²1955, 286-287.

(٨) أفاضل اللاّهوتيّين، **كتاب السنن** ...، ص ١٥٩.

(٩) المرجع نفسه.

يُقسم نصّنا إلى أربعة مراحل:

- تحديد تاريخيّ لزمن النصّ (آ ١).
- حركة إيحائيّة (آ ٢)، مكوّنة من أمر إلهيّ ومن التنفيذ المباشر: "ففعل هكذا، مشى عاريًا وحافيًا"[١٠]
- قول نبويّ (آ ٣–٥) يشرح الحركة السابقة.
- نتيجة (آ ٦): "فيقول ساكن هذا الساحل في ذلك اليوم".

٢.أ– علاقة A و 'A

A و'A تعرضان سردًا تاريخيًّا للأحداث التي جرت في زمن كتابة النصّ، أي حرب ملك أشور ضدّ إسرائيل وحلفائها. فنجد ذكر "ملك أشور" في A و'A. ونجد أيضًا فيهما تحديدًا زمنيًا واضحًا: "في سنة مجيء" (في A) و"في ذلك اليوم" (في 'A). ونجد ذكر الحرب في عبارة "أخذها" (في A) وعبارة "نفلت" الحربيّة (في 'A). ويعبّر الكاتب عن المواجهة الحاصلة عبر "أرسله" (في A) و"من وجه" (في 'A).

نستنتج مما سبق أنّ القسمين، A و'A، هما متوازيان تمامًا. وتكرار عباراتهما ليس إلاّ تشديد إلهيّ على مدى إقتراب الكارثة وأنّ لا مفرّ من العقاب الآتي؛ ينتهي النصّ بقول إسرائيل: "فكيف نفلت نحن؟" (آ ٦). يُدرك إسرائيل أنّ لا مجال له للتفلّت من الحكم الإلهيّ بواسطة تضامنه مع الغرباء، مع مصر وكوش. فالله هو المخلّص الوحيد ولا جدوى تُرتجى من الملوك الوثنيّين: "هكذا هو رجاؤنا الذي هربنا إليه للمعونة وللنجاة" (آ ٦). ولكن، هناك فرق كبير بين A و'A: تبدأ 'A بعبارة: "فيقول ساكن هذا الساحل". الفرق هو أنّ إسرائيل سيعترف في آخر النصّ، سيفهم، سيقولها هو بفمه. إنّه نوع من قانون الإيمان العكسيّ؛ إنّه إنكار للشيطان الوثنيّ واعتراف بأنّ قوّته ليست سوى الزوال. إذًا، يهدف نصّنا أساسًا إلى زرع الإيمان في قلب الشعب. وأوّل خطوات الإيمان، قبل الإتّصال بالله، تفترض إنكار الشرّ ونبذه والإقرار بعدم جدواه. هذا الإنفصال هو عمق ما نفهمه اليوم بالتوبة والعودة إلى الله.

إذًا هدف النبيّ، ومن خلاله طبعًا هدف الله نفسه، لا أن يغيّر مجريات التاريخ، بل أنّ يغيّر قلب الإنسان لإدراك ماهيّة خلاصه وكيفيّة الوصول إليه. إنّ رسالة النبيّ هي رسالة دينيّة إيمانيّة محضة.

٢.ب– علاقة B و'B

B و'B تعرضان ردّة فعل الله أمام ما يحدث (أمام ما رأيناه في A و'A). نلاحظ أولاً أنّ الكاتب يضع ردّة الفعل الإلهيّة في وسط نصّه لأنّها المحور، لأنّها القسم الأهمّ. إنّ رسالة النبيّ هي أساسًا إظهار إرادة الله للشعب، وتذكيرهم بما يأمر الله به وبحكمه على الأحداث. B تعرض "الحركة الإيحائيّة"، و'B تشرحها. نلاحظ تكرارًا كبيرًا لنفس العبارات في B و'B:

	نجد في B	يقابلها في 'B
أوّلاً	تكلّم الربّ ... قائلاً	فقال الربّ (آ ٣)
ثانيًا	يد أشعيا	عبدي أشعيا (آ ٣)
ثالثًا	حُلّ المسح عن حقويك حذاءك اخلع عن رجليك عاريًا وحافيًا	عاريًا وحافيًا (آ ٣) عراة وحفاة ومكشوفي الأستاه، عري (آ ٤)
رابعًا	مشى	مشى (آ ٣)

(١٠) في الكتاب المقدّس، يجب أن يتبع كلّ أمر إلهيّ تنفيذ حرفيّ مباشر. فأوامر الله لا يمكن أن تنتظر، على مثال "كوني فكانت" في تك ١. راجع مثلاً تك ١٢: ١–٤: "قال الربّ لأبرام: إنطلق من أرضك... فانطلق أبرام".

- **بالنسبة إلى أوّلاً**: يركّز النبيّ، كما هي الحال في كلّ "الحركات الإيحائيّة" (كما هي B) و"الأقوال النبويّة ('B)، على أنّ الله نفسه هو المصدر لكلّ الأعمال والأقوال، وأنّ النبيّ ليس سوى أداة بين يديّ سيّده، يحمل رسالته إلى شعبه. يعتمد النبيّ على السلطة الإلهيّة لإثبات مصداقيّته ولتأكيد رسالته. الله هو "الألف والياء" في كتابات الأنبياء[١١].
- **ثانياً**: يشدّد النبيّ على الفكرة الأولى جاعلاً نفسه بين يديّ الله، إذ يتكلّم الربّ "على يد أشعيا" الذي هو مجرّد "عبد" لله. إدراك الموقع الحقّ هو من علامات الرسول الحقيقيّ. فهو لا يدّعي ولا يتكبّر ولا يتطلّب، بل يطيع أوامر من أرسله.
- **ثالثاً**: يرد موضوع التعرّي خمس مرّات في النصّ: "حُلّ المسح[١٢] عن حقويك، وحذاءك اخلع عن رجليك"، "عارياً وحافياً" (في B)، "عارياً وحافياً" (آ ٣)، "عراة وحفاة ومكشوفي الأستاه" (آ ٤)، "عري مصـــر" (آ ٤)[١٣]. هذا التكرار الخماسيّ يرمز إلى كتب الشريعة الخمسة. فالشعب الذي "زنى" بتركه لربّه وباتكاله على الأمم الوثنيّة، تخلّى عن كامل الشريعة، إذ أنّ الإيمان في العهد القديم يرتكز بشكل أساسيّ على وحدانيّة الله المطلقة. يبدأ قانون الإيمان العبريّ بهذا الإعلان: "إسمع يا إسرائيل، إنّ الربّ إلهنا هو ربّ واحد" (تث ٦:٤). وهذه الشريعة نفسها، وهي عربون مجد إسرائيل واختياره من بين سائر الشعوب، ستكون الآن عربون الخزي والعار. فإسرائيل الذي عرف الله مخلّصه الذي "أخرجه من مصر، من دار العبوديّة، بيد قويّة وذراع مبسوطة"، كما نقرأ في قانون الإيمان التاريخي[١٤]، يتنكّر له الآن. فيعيده الربّ إلى عبوديّة جديدة على يد ملك أشور. فينتقل إسرائيل بذلك من "عزّ إلى فاقة"، جالباً الخزي على نفسه[١٥].

كان اليهود يتشدّدون جدّاً في رفض هذا النوع من العري المخزي، ويتّخذون كافة الإحتياطات لتجنّبه[١٦]. من هنا نفهم أنّ تصرّف أشعيا أثار مشاعر ناظريه، وشكّل لهم صدمةً قويّةً، خاصةً أنّ النبيّ، وهو المرموق في مجتمعه والمعتاد على معاشرة الملوك، يكوّن إشارة أكبر في تعريّه ومذلّته[١٧].

ولكنّ هذا العري لا يتوقّف عند مجرّد فكرة الإذلال. فمن يعرف الكتاب جيدًا يتذكّر أن العري هو حالة

---

(١١) راجع مونلوبو، أنبياء...، ص ٦٩-٧١.

(١٢) المسح هو ثوب خشن من الشعر. ويبدو أنّه كان لباس الأنبياء المعتاد ويدلّ على رتبتهم. أفاضل اللاّهوتيّين، **كتاب السنن** ...، ص ١٨٦.

(١٣) قامت نقاشات عدّة، من أيّام آباء الكنيسة حتّى يومنا، حول موضوع تعرّي أشعيا ثلاث سنين. فكثير من الباحثين يرون أنّه من الصعب جدًّا أن يبقى إنسان ما عاريًا تمامًا طوال هذه المدّة. وكثرت الحلول المقترحة: البعض اعتبر أنّ هذا التعرّي لم يكن مطلقًا، بمعنى أنّ أشعيا تخلّى عن ثوبه فقط دون قميصه. ويكون بذلك قد اتّخذ زيّ الفقراء. والبعض اعتبر أنّه تعرّى تمامًا، ولكن عدّة مرات خلال السنين الثلاثة الذكورة. والبعض يرى أنّ الثلاثة هي أيّام والكاتب حوّلها إلى سنين. حتّى أن البعض يعتقد أنّ ما حصل كان مجرّد حلم رواه أشعيا للناس؛ ولكن لا شيء في النصّ يدلّ على هذا الأمر. لا تهدف هذه المقالة إلى حلّ هذه المسألة. فإننا نقوم بقراء رمزيّة للنصّ كما هو في "شكله النهائي". وهذه الرمزيّة لا تتأثر كثيرًا بهذا النوع من الحسابات الزمنيّة والتاريخيّة. لمزيد من المعلومات حول هذه النقطة راجع D. BUZY, *Les symboles de l'Ancien Testament*, Gabalda, Paris, 1923, 101-106.

(١٤) راجع تث ٢٦: ٥-٩.

(١٥) يرد العري مرّات عدّة في الكتاب المقدّس كعلامة للخزي والعار بسبب الخطايا. راجع لا ١٨: ٦-١٨؛ ٢٠: ١٧-٢١. وفي النصوص النبويّة يقارب الكتّاب بين الوثنيّة والزنى. راجع إر ١٣: ٢٦؛ حز ١٦: ٧ و٢٢ و٣٧ و٣٩؛ ٢٣: ٢٩؛ نحو ٣: ٥؛ هو ٢: ١١؛ حب: ٢: ١٥.

(١٦) راجع H. LESÊTRE, "Nudité", in F. VIGOUROUX, éd., *Dictionnaire de la Bible*, IV, Letouzey et Ané, Paris, 1912, 1713.

(١٧) أعلن أشعيا نفسه "علامةً لإسرائيل" (أش ٨: ١٨). راجع D. BUZY, *op. cit.*, 101

الإنسان الأوّل قبل الخطيئة[١٨]، وهو حالة الطفل الوليد[١٩]. من هنا علينا الإنتباه أنّ هذا التعرّي، وإن كان مخزيًا ومذلاً، فهو عمليّة تطهيريّة، إستعدادًا لولادة جديدة[٢٠]. يؤكدّ على ذلك أنّ أسم أشعيا يعني "الله يُخلّص". ويأتي هذا الاسم كعلامة لإسرائيل، خاصةً أنّ رسالة أشعيا النبويّة ترتكز على الثقة التامة بأن كلّ أعمال الله ستؤدّي أخيرًا إلى الخلاص[٢١]. من ناحية أخرى، يعطي الربّ لأشعيا لقب "عبدي" (آ ٣)، وهو لقب يعطيه الكتاب المقدّس لعدد من كبار الآباء والأنبياء كإبراهيم وموسى وكالب وأيّوب وأليفاز وزربابل، للدلالة على أنّ الله صنعهم من جديد، أي إنّهم خليقة جديدة. وبواسطتهم، يجدّد الله إسرائيل المشوّه بسبب الخطيئة[٢٢].

– **رابعًا**: "مشى". الفرق، كلّ الفرق في هذه العبارة. فالنبيّ، على العكس من الشعب بأجمعه، لا يتخلّى عن طريق الصواب وعن السير في الطريق الذي رسمه الله لشعبه. النبيّ يطيع، ويطيع دائمًا. نجد مرارًا في العهد القديم صورة مماثلة، إذ يحيد الشعب كلّه عن الله ويبقى النبيّ وحده أمينًا. نجد مثال إيليّا حين جابه وحده أنبياء البعل: "فقال إليّا للشعب: أنا الآن وحدي بقيت نبيًّا للربّ، وهؤلاء أنبياء البعل أربع مئة وخمسون رجلاً" (١مل ١٨: ٢٢). كما أنّ الفعل العبريّ المستعمل هنا "הָלַךְ" (ه ل خ: مشى) سيستعمله التقليد الرابينيّ للدلالة على السير حسب وصايا الشريعة؛ فينتج عنه كتاب "الهلاخه"، أي كيف على المؤمن أن يسير، وهو كتاب يحتوي على شرح لشرائع التوراة.

٢.ج– بنية B'

B' لها بنية محوريّة:

1	٣ – فقال الربّ: كما مشى **عبدي أشعيا** عاريًا وحافيًا ثلاث سنين،	
2	آية وأعجوبة على مصر وعلى كوش،	
3	٤– هكذا يسوق ملك أشور سبي مصر وجلاء كوش،	
1'	**الفتيان والشيوخ** عراة وحفاة ومكشوفي الأستاه، عري مصر.	
2'	٥– فيرتاعون ويخجلون من أجل كوش رجائهم ومن أجل مصر فخرهم.	

(١٨) راجع تك ٢: ٢٥؛ ٣: ١٠–١١.

(١٩) راجع أي ١: ٢١؛ قو ٥: ١٤؛ هو ٢: ٥.

(٢٠) تجدر الإشارة إلى أنّها ليست المرّة الوحيدة في الكتاب المقدّس التي يرتبط فيها موضوع التنبّوء بالتعرّي. راجع ١صم ١٩: ٢٤؛ مي ١: ٨ و١١؛ زك ١٣: ٤.

(٢١) راجع D. BUZY, *op. cit.*, 101.

(٢٢) راجع أفاضل اللاّهوتيّين، **كتاب السنن**...، ص ١٥٨.

- نجد في 1 و'1 تكرار الكلام عن العري: "عاريًا وحافيًا" (في 1) و"عراة حفاة ومكشوفي الأستاه، عري" (في '1). كما نجد هنا أيضًا مقارنةً جميلةً بين "عبدي أشعيا" (في 1) و"الفتيان والشيوخ" (في '1). فأشعيا، بطاعته لله، هو نقيض ما يفعله كلّ أبناء الشعب، الفتيان منهم والشيوخ[٢٣]. ونستنتج أيضًا أن عري أشعيا لا يدلّ على حالته بل على حالة الشعب الذي تعرّى من إلهه، لذلك سيتعرّى أيضًا أمام أعدائه[٢٤].
- نجد في 2 و'2 مقابلةً جميلةً بين "آية وأعجوبة" (في 2) و"يرتاعون ويخجلون" (في '2). وهكذا تدلّ '2 على هدف الآية والأعجوبة. فهاتان الأخيرتان لا تبغيان إدهاش الناظرين، ولا تهدفان حتّى إلى نشر الطمأنينة، كما هي عادةً أهداف الآيات والأعاجيب. هذه المرّة ستكون الآية سبب خوف والأعجوبة سبب خجل. فالآية تكشف عن هويّة الله الجبّار. وهكذا سيعرف الكبار والصغار أنّ الربّ هو القاضي العادل. وأمامه يكتشف كلّ إنسان حقيقته. أمام القاضي العادل يفرح المظلوم، لعلمه أنّه سيُنصف، ويرتاع الظالم، كما هي حال إسرائيل المتحالف مع الوثنيّين، لعلمه أنّ هذا القاضي لا يرتشي ولا يحيد عن الحق[٢٥].
- نجد أيضاً في 2 و'2 تشابكاً بين "مصر/كوش" (في 2) و"كوش/مصر" (في '2). يهدف هذا التشابك إلى إظهار مدى ارتباط مصير الأشرار: كلّهم سواسية، كلّهم إلى زوال. لا جدوى منهم جميعًا ولا خير يُرتجى البتّة من الوثنيّة.
- وهكذا نجد أنّ المحور هنا هو "ملك أشور" (في 3). إنّ "ملك أشور" يشكّل محورًا رئيسيًّا في كلّ النصّ الذي ندرسه، فهو أيضًا محور A و'A.

٢.د- محوريّة "ملك أشور"

ففي A نجد:

1	١- في سنة مجيء **ترتان** إلى أشدود	
2		حين أرسله سرجون ملك أشور
'1	**فحارب** أشدود وأخذها.	

"ترتان"، وهو لقب عسكريّ أشوريّ[٢٦]، يقابل فعل "حارب". كما نجد ذكر "أشدود" في 1 و'1. وهكذا يكون "ملك أشور" هو المحور هنا.

(٢٣) من المعلوم أنّ الكتاب المقدّس يستعمل الكلمتين المتناقضتين سويّاً للدلالة على الكليّة. مثلاً، عندما نقرأ "الليل والنهار" فالكاتب يقصد ان يقول "دوماً". أو عندما نقرأ "السماء والأرض" فالمقصود القول "كلّ مكان". وهنا أيضاً "الفتيان والشيوخ" تعني "الجميع".

(٢٤) هذه المقارنة تُظهر أنّ المقصود في النصّ هو الشعب وليس النبيّ.

(٢٥) وعري إسرائيل، الممثّل بعري أشعيا، هو أصدق تعبير عن عدل الله. لأنّه لم ينجّ إسرائيل من الحكم عليه، وهو شعبه المختار، يوم حاد عن الصواب وارتكب المعاصي. لم يكل الربّ بمكيالين.

(٢٦) قد يكون ثاني رجل بعد الملك.

في 'A نجد:

مقدّمة	٦– فيقول ساكن هذا الساحل في ذلك اليوم:
1	هكذا هو **رجاؤنا** الذي هربنا إليه **للمعونة للنجاة**
2	من وجه ملك أشور
1'	فكيف **نفلت** نحن؟

الرجاء والنجاة يوازيان الإفلات. كما نجد ضمير المتكلّم للجمع موصولاً في "هربنا" (في 1) ومنفصلاً في "نحن" (في 1'). وهكذا يكون أيضًا "ملك أشور" هو المحور هنا.

ما معنى محوريّة "ملك أشور"؟

– أولاً، إنّها إشارة واضحة إلى حتميّة العقاب الذي لا مناص منه.

– ثانيًا، يُذكر الملك ثلاث مرّات في النصّ[٢٧]. ورقم "ثلاثة" يرمز إلى الخلاص. وهكذا يضع الكاتب فسحة أمل في نصّه الكئيب. عقاب الله للإنسان ليس إلاّ عمليّة تربويّة تهدف إلى استعادة الخلاص. ويؤكّد هذا الأمر أنّ أشعيا مشى ثلاث سنين عاريًا وحافيًا[٢٨]. إذًا، تعرّي أشعيا، وإن كان أمرًا مشينًا للغاية، وتعرّي إسرائيل أيضًا في السبي، هدفه الخلاص والحياة الجديدة. فمن الله لا يخرج موت أبدًا، لأنّه نبع الحياة.

– ثالثاً، "ملك أشور" هو أداة في يد الربّ تساعده على تحقيق مخطّطه. ولكنّ هذه الفكرة ستتوضّح أكثر في دراستنا لتشابك النصّ بمجمله.

٢.٥– تشابك النصّ

بعد أن درسنا أعلاه علاقة A ب 'A، وعلاقة B ب 'B، نستنتج أنّ هيكليّة النصّ هي التشابك (chiasme) على شكل (A'/B'/B/A). من المعروف أنّ التشابك يهدف إلى إظهار الإرتباط بين كافة الأطراف، أي إلى تشابك كافة العناصر التي تكوّنه. من هنا نلاحظ أنّ القسمين، الأوّل والأخير(A و'A)، يعرضان الحدث التاريخيّ الذي يتمّ على يد ملك أشور. أمّا القسمان الأوسطان (B و'B) فيعرضان التدخّل الإلهي على يد أشعيا النبيّ. إذًا، التشابك هو بين العمل العسكريّ الأشوري، وبين عمل الله الخلاصيّ. يقارن هذا التشابك بين أشعيا وبين ملك أشور ويربط بينهما. فكما يشدّد النصّ في قسمه الأوسط على أنّ أشعيا هو عبد الربّ ورسوله (آ ٣)، وأنّ الربّ يعمل على يده (آ ٢)، يؤكّد الكاتب أنّ ملك أشور أيضًا يحقّق مخطّط الله الخلاصيّ، حتّى ولو بدون علم منه؛ إذ لا نجد في A و'A أيّ ذكر لله كما نجد في B و'B،

(٢٧) رأيناه في المحاور الثلاثة.

(٢٨) تجدر الإشارة إلى أنّه، بحسب النصّ العبريّ، يمكن إلحاق عبارة "ثلاث سنين" بما يتبعها، بدل أن تدلّ على تعرّي النبيّ، أيّ أن الترجمة تصبح على الشكل التالي: "ثلاث سنين آية وأعجوبة على مصر وعلى كوش"، بمعنى أنّ تعرّي أشعيا كان له أثر كبير على ناظريه، دام لمدّة ثلاث سنين. راجع A. CONDAMIN, *Le livre d'Isaïe*, Victor Lecoffre, Paris, 1905, 138 . لن ندخل هنا في هذا النقاش إذ أنّ الرمزيّة الخلاصيّ التي أشرنا إليها تبقى هي نفسها في كلا الحالتين.

وخاصةً الأمر الإلهيّ المُعبّر عنه بعبارة: "قال الربّ" (آ ٢ و٣) هو غائب أيضاً في A و'A. نستنتج إذًا، أنّ العقاب الآتي لن يكون مجرّد تحطيم غاشم للشعب بلا هدف، بلّ إنّ الله، الضابط الكلّ، يستعمل حتّى الملك الأشوريّ لتحقيق مشروعه التربويّ لشعبه المختار. ملك أشور هو أيضًا أداة في يد الربّ.

نستنتج ممّا سبق أمرين أساسيّين:

- إنّ رسالة النبيّ أشعيا الأوّل، وإن كانت تحمل خبر الحرب والدمار، إلاّ أنّها تحمل في طيّاتها يد الله المخلّص. الدمار لن يكون أبدًا الكلمة الأخيرة في الكتاب المقدّس. الربّ لا يريد أن يخسر أيّ فرد من شعبه ولا حتّى من أي إنسان على وجه الأرض.
- النقطة الثانية والأهمّ، أنّ الله يرى في كلّ إنسان معاونًا وشريكاً، حتّى ولو كان هذا الشخص وثنيًّا وملك الوثنيّين. فدعوة الله الخلاصيّة موّجهة إلى كافة أنحاء العالم[٢٩]. وإن كان الربّ قد اختار إسرائيل كشعبه الخاص، فهذا ليس لمجرّد تفضيل إسرائيل على باقي الشعوب، بل حتّى يعاونه هذا الشعب في إيصال الرسالة إلى البشريّة جمعاء. وها هو الآن يختار الوثنيّين ليعاونوه في إيصال الرسالة إلى إسرائيل نفسها. هل انقلبت الأدوار؟ لا بل لقد تكاملت. الجميع مدعوّ، الجميع شريك والجميع يخدم الله في إكمال مخطّطه. والربّ يستفيد من كلّ الظروف لإظهار مجده ولإكمال مشروعه الخلاصيّ. فالسبي القادم، وهو أمر بحدّ ذاته سلبيّ، سيستفيد الله من حدوثه، محوّلاً إيّاه إلى درس للشعب.

خاتمة

أشعيا هنا كسائر الأنبياء، يوبّخ إسرائيل على تحالفه مع الوثنيّين وعلى قلّة ثقته بأنّ الله قادر على تخليصه. لذلك فهو يتوعّده بالفشل وبالخراب الآتي. إنّه يتوعّده بالعار والمذلّة. ولكن، يجب الإنتباه إلى أنّه لا يمكننا القول إنّ الله هو "فاعل" السبيّ، بل إسرائيل، بسبب تصرّفاته وتحالفاته مع الأمم الوثنيّة، هو الذي استقدم السبي عليه. الله يقوم "بردّة فعل خلاصيّة"، يستفيد من الخطايا ليحوّلها إلى درس في الإيمان والأمانة. وها هو يوضح الآن للشعب أنّه مدعوّ للخلاص عبر توبته وعودته إلى طريق الصواب. فالنصّ منفتح في كلّ أجزائه وتفاصيله على الخلاص الآتي. يقرن الكاتب جميع معطيات القصاص الإلهيّ بنفحة أمل وفسحة رجاء يخفيها بين طيّات أسطره: ملك أشور القادم ليدمّر إسرائيل هو أداة في يد الربّ. وعري النبيّ المذلّ هو تحضير للولادة الجديدة التي ستتحقق في السنة الثالثة، وهي سنة السبي والخلاص في آن معًا، خاصّةً أنّ إسرائيل في آخر النصّ سيعترف بالربّ القدير، إذ يعترف أن آماله بمصر لم تورّثه سوى الخيبة والخسارة.

ويشدّد النصّ أيضًا على "وحدانيّة الله" من ناحية أنّه ضابط كلّ الأحداث والجميع بين يديه: النبيّ والملك الوثنيّ والشعب، وحتّى مجريات أحداث التاريخ. من هنا يفتح النصّ آفاقًا واسعةً للدعوة الشاملة. فالملك الوثنيّ هو أيضًا مدعوّ من الله للمشاركة في تحقيق مشروعه الخلاصيّ. من هنا نستنتج أنّ الله يريد خلاص كلّ بني البشر بدون أيّ تمييز. ويوضّح الربّ أيضًا معنى "الإختيار"، أي أنّ دور إسرائيل، كشعب الله المختار، هو أن يكون رسول الله إلى كافة الأمم، وليس أن ينغلق على الآخرين في موقف متعال وأنانيّ.

(٢٩) هذا الفكرة ستتطوّر بشكل كبير مع أنبياء السبي والعودة. وسيطلق عليها أسماء متعدّدة مثل: "الروح المسكونيّة"، "الخلاص المسكونيّ" أو "الدعوة العامّة".

المراجـــع:

أفاضل اللاّهوتيّين، **كتاب السنن القويم في تفسير أسفار العهد القديم**، الجزء الثامن، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، بيروت، ١٩٧٣، ١٥٨-١٦٠.

مونلوبو لويس، **أنبياء العهد القديم**، دراسات في الكتاب المقدّس ٢٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١.

وثيقة اللجنة البيبلية الحبرية، **تفسير البيبليا في الكنيسة** (الفاتيكان ١٩٩٣)، تعريب جرجس خليفة، مراجعة لاهوتية الأب لويس خليفة، سلسلة بيبليات، ٢، ١٩٩٥.

AUVRAY, P., *Isaïe 1-3,* Gabalda, Paris, 1972.

BUZY, D., *Les symboles de l'Ancien Testament,* Gabalda, Paris, 1923.

CONDAMIN, A., *Le livre d'Isaïe,* Victor Lecoffre, Paris, 1905.

HERBERT, A.S., *The Book of the Prophet Isaiah 1-39,* The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible, The University Press, Cambridge, 1973.

LESÉTRE, H., "Nudité", in F. VIGOUROUX, éd., *Dictionnaire de la Bible,* IV, Letouzey et Ané, Paris, 1912, 1712-1714.

PRITCHARD, J., *Ancient Near Eastern Texts, Relating to the Old Testament,* USA, ²1955, 286-287.

أش ٢٥: ٦-٨

مائدة الأفراح الاسكاتولوجية أم مائدة الدينونة؟

الأخت باسمة الخوري الأنطونية

يشكّل أش ٢٥: ١-٢٦: ٦ نصًا معقّدًا بعض الشيء. فمن غير السهل تحديد طبقاته الأدبية، ولا معناه العميق. رأى فيه العديد من الشرّاح نشيدين، نجد أوّلهما في أش ٢٥: ١-٥:

٢٥ **[١]أيُّها الرّبُّ أنتَ إلهي! أُعَظِّمُكَ وأحمَدُ**
اسمَكَ لأنَّكَ صنَعتَ عجبًا، وتَمَّمْتَ
بحَقٍّ وصِدقٍ ما شِئتَهُ مِنْ قديمِ الزَّمانِ:
[٢]جعَلْتَ مِنَ المَدائنِ رُجمةً ومِنَ القُرى
الحصينةِ خرابًا. قِلاعُ الغُرَباءِ لم تَعُدْ
مُدُنًا وهيَ لن تُبنى إلى الأبدِ. [٣]تُمجدُكَ
الشُّعوبُ القويَّةُ وتَرهَبُكَ مُدُنُ الأُمَمِ
العاتيةِ. [٤]فأنتَ مَلاذٌ لِلفُقراءِ ومَوئِلٌ
للبائسِ في ضيقِهِ، وأنتَ ملجأٌ مِنَ
العَواصِفِ وفَيءٌ مِنْ شِدَّةِ الحَرّ، حينَ
يكونُ لُهاثُ الطُّغاةِ كريحٍ عاصفةٍ في
الصَّقيعِ، [٥]كالقَحطِ في أرضٍ قاحِلَةٍ،
وأنتَ تَخفِضُ ضَجيجَ الغُرباءِ كالحَرّ
يَخفِضُهُ ظِلُّ السَّحابِ، وتُذِلُّ هُتافَ
الطُّغاةِ.

والثاني في أش ٢٦: ١-٦:

٢٦ **في ذلِكَ اليومِ يُنشَدُ هذا النَّشيدُ في**
أرضِ يَهوذا: لنا مدينةٌ مَنيعةٌ! حَصَّنَها
الرّبُّ لِخلاصِنا بأسوارٍ ومتاريسَ.
[٢]إفتَحوا الأبوابَ لتَدخُلَ الأُمَّةُ الوفيَّةُ
لِلرّبِّ، الأُمَّةُ التي تَحفَظُ الأمانَةَ. [٣]أنتَ
يا ربُّ تحفَظُ سالِمًا مَنْ يَثبُتُ ويَحتَمي
بِكَ. [٤]توَكَّلوا بالرّبِّ إلى الأبدِ، لأنَّ
الرّبَّ صَخرةُ البقاءِ. [٥]خفَضَ الذينَ في
الأعالي وحَطَّ المدينةَ الشَّامِخةَ، حَطَّها
وألصَقَها بالتُّرابِ، [٦]لِتَدوسَها أقدامُ
المَساكينِ، وتطَأَها أرجلُ الفُقراءِ.

يحيط النصّان بخطاب نبوي نقرأه في أش ٢٥: ٦-٨:

٢٥ **[٦]وفي جبَلِ صِهيَونَ يُهَيِّئُ الرّبُّ القديرُ**
لكُلِّ الشُّعوبِ مأدُبةً عامِرةً بلُحومِ
العُجولِ المُسَمَّنَةِ والمِخاخِ والخُمورِ
الصِّرفِ. [٧]ويُزيلُ الرّبُّ في هذا الجبَلِ
غُيومَ الحُزنِ التي تُخيِّمُ على جميعِ
الشُّعوبِ، والشِّباكَ التي تُمسِكُ جميعَ
الأُمَمِ. [٨]ويُبيدُ السَّيِّدُ الرّبُّ الموتَ إلى
الأبدِ، ويمسَحُ الدُّموعَ مِنْ جميعِ
الوجوهِ، ويَنزِعُ عارَ شعبِهِ عَنْ كُلِّ
الأرضِ. هوَ الرّبُّ تكلَّمَ.

في حين يمكن أن تشكّل الآيات ٢٥: ٩-١٠أ قسماً شعرياً ثالثاً ينتمي الى رؤيا أشعيا (أو مجرّد إضافة لاحقة على النص): **"[٩]فيُقالُ في ذلِكَ اليوم: هذا إلهُنا انتَظَرناهُ وهوَ يُخلِّصُنا. هذا هوَ الرّبُّ انتَظَرناهُ، فلنَبتَهِج ونفرَحْ بخلاصِهِ. [١٠]يدُ الرّبِّ تستَقِرُّ في هذا الجبَلِ".**

أما الآيات ١٠ب-١٢ فإضافات أكيدة: **"وتُداسُ موآبُ في مكانِها كما يُداسُ التِّبنُ مَجبولاً بالزِّبلِ. [١١]وتَبسُطُ موآبُ يَدَيها في مكانِها، كما يَبسُطُهما السَّابِحُ في سِباحَتِهِ، ويَحُطُّ الرّبُّ كبرياءَها ومكايدَ يَدَيها. [١٢]ويهدِمُ أسوارَها الحصينةَ الشَّامِخةَ ويُلصِقُها بتُرابِ الأرضِ".**

نلاحظ بين كل هذه النصوص وجود قاسم مشترك يتمثّل في تمجيد الرب الذي يذلّ المتكبرين ويرفع الأذلاء. فهذه النصوص ليست سوى إعلان عن الخلاص الذي يصنعه الله للمؤمنين به، وهلاك الأمم المتكلة على قواها الذاتية، رافضة ملكه عليها.

في هذا الإطار تأتي الآيات التي نحن بصدد دراستها وكأنها خارج

الموضوع. ففي حين نقرأ في ما يسبقها (٢٥: ١-٥) وفي ما يلحقها (٢٥: ٩- ٢٦: ٦) نبوءات تهدد الأمم وتعلن خرابها وهلاكها، على حساب فرح أكيد لشعب الله وحياة أبدية يحصل عليها، تأتي الآيات ٢٥: ٦-٨ لتعطي هذه الأمم جميعًا وعدًا بالمشاركة في مائدة يصنعها الله "على هذا الجبل" ويدعو إليها "كل الأمم" !

في الموضوع فرادة أكيدة. فإن كان موضوع المائدة يأخذ مكانًا واسعًا في الكتاب المقدس، فإننا لا نجد موضوع مشاركة الأمم بها إلا هنا، مما استحق للنص شرف عنوان "المائدة الاسكاتولوجية"، وأدّى إلى التأكيد بأن العهد القديم قد وصل إلى قمة الشمولية بإعلانه مشاركة الأمم في الحياة والسعادة التي أعدّها الله لمختاريه.

ولكن هل هذا هو فعلاً معنى النص؟ أم يمكننا أن نجد فيه معنى آخر أكثر انسجامًا مع الفكر اليهودي العام من جهة، ومع إطار النص النبوي من جهة ثانية؟

إطار النص التاريخي

يعود النص الى كتاب أشعيا الأول، أي إلى النبي أشعيا الذي بشّر في أورشليم بين ٧٤٠ و٧٠٠ ق.م. وكان معاصرًا لعاموس وهوشع اللذين بشّرا في الشمال، ولميخا الذي بشّر في الجنوب. يحدّد أشعيا دعوته (أش ٦) في السنة التي مات فيها عزّيا (٧٤٠)، ويدخل ساحة الأحداث أثناء الحرب السورية الإفرائيمية حوالى السنة ٧٣٤. فَيَوْمَ كان آحاز الشاب ملك أورشليم، تكتّلت دمشق مع إفرائيم (مملكة الشمال) ضد أشور، وأرادا أولاً أن يحميا ظهرهما بأن يخلقا انقلابًا ضد آحاز لاستبداله بملك يناصرهما، فما كان من هذا الأخير إلا أن طلب العون من أشور، بالرغم من رفض أشعيا وممانعته لهذه الخطوة، وكان الحق إلى جانبه لأن أشور، بعد أن احتلت دمشق سنة ٧٣٢، عادت فاحتلت السامرة (عاصمة الشمال) سنة ٧٢١ بعد حصار طويل. وعندما ملك حزقيّا مكان آحاز أبيه سنة ٧١٦ (وكان قد شاركه الملك منذ سنة ٧٢٨)، ناصر مصر ضد أشور، فحاصر سنحاريب (ملك أشور) أورشليم سنة ٧٠١، فدفع حزقيّا الضريبة، واختفى أشعيا عن الساحة.

أشعيا إذًا سياسي أرستقراطي واعٍ، وشاعر ملهم، عاش وبشّر في أورشليم بين السنوات ٧٤٠ و٧٠٠. بذل جهده في إعادة ملك يهوذا ومواطنيه الى عبادة الله الواحد، في إطار سياسي صعب للغاية، كانت فيه المملكة تواجه اتحاد سوريا مع مملكة الشمال "إسرائيل" التي كانت تحاول إقناع الملك بعدم الخوف من المستقبل، وتعده بذرية ملكية دائمة. أمضى أشعيا حياته في ظل هيكل أورشليم، وتغذّى من تقاليد شعبه الدينية، فآمن بأن الله وحده هو الباقي، وأنه الساخر من قوة الأقوياء المتكلين على أسلحتهم، كما أظهر في تاريخه مع شعبه المختار. من هذا المنطلق دعا النبي الملك آحاز إلى عدم الاتكال على مصر لتخليص الأمّة من التهديد الأشوري المتحد مع سوريا ومملكة الشمال، لأن الله وحده المخلّص والغالب: "إن لم تؤمنوا فلن تأمنوا" (أش ٧: ٩). فالله الذي ظهر لأشعيا في الهيكل بصورة ملك عظيم محاط بالسرافيم الذين ينشدون قداسته، جعله يحلم بيوم تتقاطر فيه الشعوب بأجمعها إلى هيكل أورشليم للاحتفال بتنصيب الله ملكاً على كل الأرض، وعندها يجد المؤمنون به الحياة، ويحصل رافضوه على الموت الأكيد.

المعنى التقليدي الذي أخذه النص

בָּהָר הַזֶּה طت عبارة "في هذا الجبل" (آ ٦ و ٧) بـ أش ٢٤: ٢١-٢٣

"وفي ذلِكَ اليومِ يُعاقِبُ الرّبُّ جندَ العَلاءِ في العَلاءِ ومُلوكَ الأرضِ على الأرضِ. يجمَعُهُم كما تُجمَعُ الأسرَى في الحبسِ، ويُغلَقُ علَيهِم في السِّجنِ حتى يُعاقِبَهم بَعدَ طُولِ انتظارٍ. ويخجلُ القمرُ وتَخزى الشَّمسُ لأنَّ الرّبَّ القديرَ يملِكُ في جبَلِ صِهيَونَ وفي أُورُشليمَ، ويتمَجدُ أمامَ شُيوخِ شعبِهِ"، حيث يبدو نشيد تنصيب

الله الملوكي على جبل صهيون علامة لبداية أزمنة إسكاتولوجية جديدة. فبعد النصر، يدعو الله "كل الأمم" لمشاركته المائدة الكبرى (٢٥: ٦)، يعزّيهم من كل حزن، ويحفظهم من الموت، وينزع العار عن كل الشعب اليهودي المشتت في الأرض لكها (آ ٧ و٨). وعليه فقد جمع بعض المفسّرين ٢٤: ٢١-٢٣ و٢٥: ٦-٨ في قسم أدبي واحد تحدّه عبارة "وفي ذلك اليوم..." من جهة، وعبارة "الرب تكلم" من جهة ثانية.

ينشد النبي في بداية الفصل أمجاد الرب الإله الذي قلب القوات المعادية له ولمشاريعه الخلاصية، فدمّر عاصمتهم وخلّص البقية الأمينة المقدسة، مما أدى الى وعي شعوب هذه المدن واحترامهم لهذا الإله الذي يقف الى جانب الضعفاء في وجه الظالمين (أش ٢٥: ١-٥). ثم يعود الكاتب في ٢٥: ٦-٨ ليكمل ما بدأه في أش ٢٤: ٢١-٢٣. فبعد أن أرسى الله ملكه الأبدي في صهيون، ها هو يدعو الشعوب بكاملها، دون استثناء، الى مائدته للإحتفال معه.

تبدو المائدة هنا، كما ستظهر فيما بعد في العهد الجديد (مت ٢٢: ١-١٤؛ رؤ ١٩: ٩) صورة السعادة التي يتمتع بها القديسون والأبرار في شركتهم مع الله. وتنقسم الآيات إلى عملين يقوم بهما الرب في الجبل:

- تهيئة المأكل والمشرب (آ ٦)
- الدمار (آ ٧-٨)

أجمعت الدراسات المعاصرة على أن الآيتين ٦ و ٧ تتركزان في جبل صهيون حيث تجتمع كل الشعوب للأكل والشرب. فتبدأ الآية ٧ والآية ٨ بفعل واحد هو (ب ل ع) ويعني "أباد"، "ابتلع". في آ ٨ يبتلع الله الموت، وما ذلك سوى أسلوب يشير الى أن من يشتركون في تدشين الأزمنة المسيحانية سيتمتعون بعدم الموت وبالسعادة الأبدية، وهو ما ترجمه بولس في ١ كور ١٥: ٥٤: "ابتُلِع الموت"؛ فبعد أن أرسى الله ملكه وتغلّب على قوى الشر، ها هو يقدّم خيراته للبشرية قاطبة، وليس إلى إسرائيل وحده. وقد وجدوا البرهان على ذلك في التشديد على عبارة "كل" في الآيتين ٦ و٧، وهي عبارة تتكرر ثلاث مرات لتشمل كل الأمم، وكل الوجوه، وكل الأرض، مما يشمل كافة أجناس البشر : الشعوب (تمييز إتني)، والأمم (تمييز سياسي)، والوجوه (تمييز فردي)، التي تتحول كلها إلى "شعبه" في الآية ٨.

لكن هناك من لاحظ صعوبة في الآية ٨ تفتح مجالاً للتساؤل إن لم تكن عبارة" כל העמים في آ ٦ و٧ مرادفة لعبارة "شعبه... عن كل الأرض" עמו...מעל כל־הארץ (آ ٨)، وبالتالي هل علينا أن نفهم في دعوة "الشعوب كلها" إلى المائدة، دعوة للشعوب اليهودية المشتتة في كل العالم والتي يعيد إليها الرب اعتبارها أمام الجميع، أم هي بالفعل دعوة للشعوب الوثنية المرتدة إلى عبادة الله الواحد ؟

الدعوة شاملة للجميع

مما يعزز فكرة الشمولية في النص، إمكانية ربطه بخروج ٢٤: ١١

"ثُمَّ صَعِدَ موسى وهرونُ وناداب وأبيهو وسَبْعونَ مِنْ شُيوخ بَني إسرائيلَ، ١٠فرَأوا إلهَ بَني إسرائيلَ وتحتَ قدَمَيهِ شِبهُ رَصيفٍ مِنَ الياقوتِ الأزرَقِ، نَقيٌّ كالسَّماءِ ذاتِها. ١١ولكِنَّهُ لم يَمُدَّ يَدَهُ علَيهِم لأنَّهُم رَأوهُ. ثُمَّ أكلوا وشرِبوا معًا".

وفُهِم على أن موسى كان قد وعد الشعب بأن إبعادهم عن الجبل المقدس ليس سوى وقتي (خر ١٩: ١١)، وبالتالي فإن المائدة التي يشارك فيها الشيوخ على الجبل المقدس، ما هي سوى تعبير ورمز لمشاركة الجماعة بكاملها في مائدة الرب. على هذا الأساس يأتي أش ٢٥: ٦-٨ لينهي زمن الرمزية بحيث تنفتح الطرق أمام الجميع للمشاركة (رج عب ١٢: ٢٢-٢٤).

كما يمكن تقريبه من أش ٢: ٢-٤:

"٢يكونُ في الأيّامِ الآتيةِ أنَّ جبَلَ بَيتِ الرَّبِّ يثبُتُ في رأسِ الجبالِ ويرتَفِعُ فوقَ التِّلالِ؛ إليهِ تتَوافدُ جميعُ الأُمَمِ، ٣ويسيرُ شُعوبٌ كثيرونَ. يقولونَ: لنَصعَدْ إلى جبَلِ الرَّبِّ، إلى بيتِ إلهِ يَعقوبَ، فيُعَلِّمَنا أنْ نسلُكَ طُرُقَهُ. فمِنْ صِهيونَ تخرُجُ الشَّريعةُ ومِنْ أُورُشليمَ كلمَةُ الرَّبِّ. ٤الرَّبُّ يحكُمُ

بينَ الأُمَمِ ويقضي لِشعوبٍ كثيرينَ، فيَصنعونَ سُيوفَهُم سُكَكًا ورِماحَهُم مَناجِلَ. فلا ترفَعُ أُمَّةٌ على أُمَّةٍ سيفًا ولا يتَعَلَّمونَ الحربَ مِنْ بَعدُ. ٥فيا بيتَ يَعقوبَ تَعالَوا لِنَسلُكَ في نورِ الرَّبّ"

أو من أش ٦٠: ٩-١٠ حيث نرى كل الشعوب تتقاطر إلى جبل صهيون لسماع الشريعة الإلهية:

"٩جزُرُ البحرِ تَنتظِرُ الرَّبَّ وسفُنُ تَرشيشَ في الطَّليعةِ لتَحمِلَ بَنيكِ مِنْ بعيدٍ ومعَهُمُ الفِضَّةُ والذَّهَبُ لاسمِ الرَّبِّ إلهِكِ، لقُدُّوسِ إسرائيلَ الذي مَجدَكِ. ١٠وقالَ الرَّبُّ: الغُرَباءُ يبنونَ أسوارَكِ، ومُلوكُهُم يكونونَ في خدمَتِكِ. كُنتِ في غضَبي عاقَبتُكِ، وفي رِضايَ الآنَ رحمتُكِ" (٦٠: ٩-١٠)،

تشير كل هذه النصوص إلى الأزمنة الأخيرة التي يصل فيها البشر إلى السعادة الحقة التي وضعها سفر التكوين في بدء العالم، ويضعه أشعيا في نهايته، فيعود كل البشر إلى الله الواحد، وعندها تكون النهاية. وبالفعل يمكننا أن نميّز في الآيات ٦-١٢ صوراً تصف مجيء الأزمنة الجديدة التي تخص لا شعب الله وحده، بل الأمم كافة.

أش ٢٥: ٦-٨
وصف للأزمنة الأخيرة

يقيم الرب مأدبة على جبل صهيون. والتركيز على جبل صهيون كمركز ديني لكل الأمم (أش ٢: ٢-٤)، وفي الوقت عينه كمركز سياسي يملك فيه الله المحارب والمنتصر، وبالتالي مركز محوري يشهد تمجيد المعادين واحترامهم (٢٤: ١٤-١٦).

في ذلك اليوم يهدم الرب حجاب الكذب الذي يخيم على كل الشعب (آ ٧). الغطاء والحجاب، مما يرمز إلى الحزن المخيّم على الأمم كلها. حجاب الكذب هذا ما هو سوى السيطرة الأشورية على العالم بأسره. يتحدث أشعيا في نصوص أخرى عن الأوضاع السياسية والدينية فيصفها بشكل غطاء أو سحابة أو سور عال (٤: ٥؛ ٢٢: ٨أ)، وسيكون الجبل المقدس هو المكان الذي سيشهد نزع هذا الغطاء (الأشوري) المستقوي والمستكبر. مرة جديدة تظهر إذًا أحدى مرتكزات نبوءات أشعيا المتمثّلة بالتبشير بقرب تحطيم القوة الأشورية في أورشليم أو في أي مكان على الأرض حيث ملك الله (١٤: ٢٤-٢٥؛ ٣٠: ٣٣). من خلال هذه النظرة نكتشف لاهوت جبل صهيون الذي يدخل في احتفالات أورشليم الطقسية التي تصوّر الأمم وكل قوى العالم وهي تهاجم المدينة المقدسة، فلا يجدوا أمامهم سوى الخزي والفرار (مز ٤٦؛ ٤٨؛ ٧٦). يمكننا بالتالي أن نظن بأن هدم الحصن الأشوري قد استعمل كعلامة ورمز لما سيأتي من نصر ورفاهية وفرح. بكلامه عن نزع الله لعار الشعب ومسح كل دموعه، ردة فعل على المجازر الهائلة التي تعرّض لها الثوار على الحكم الأشوري، وقد ذكر أشعيا في ٢٤: ٦ أن اللعنة التي تبتلع الأرض تشمل تخفيض عدد السكان. فالصراعات المسلّحة والمنفى الذي عاشه الشعب كان قد مسّ غالبية العائلات. وبالفعل يتكلم تِغْلاَت فَلَصَّر الثالث عن إعادة إسكان نحو ٣٥٠ ألف شخص في معرض تتميم برنامجه الهادف إلى خلط السكان، في حين يذكر سرجون ٢٠٠ ألف. لا بد وأن تكون الدموع قد فاضت غزيرة من كل العيون وعلى كل الوجوه طيلة سنين الحرب والخوف والنفي والتهجير!

وبالتالي يمكن أن **"يُقالُ في ذلِكَ اليومِ: هذا إلهُنا انتَظَرناهُ وهوَ يُخلِّصُنا. هذا هوَ الرَّبُّ انتَظَرناهُ، فلنَبتَهِج ونفرَحْ بخلاصِهِ"** (أش ٢٥: ٩). يستطيع الشعب في ذلك اليوم الإعلان بأن انتظار افتقاد الرب والوقت المرتجى، كان الوسيلة الأفضل. لقد كان أشعيا طيلة المحنة من المنادين بسياسة الانتظار والتوكل على الله. فالثورة بنظره يجب أن تنتظر الوقت المناسب الذي يقرره الرب وليس أرباب السياسة. وقد حان هذا اليوم المرتجى؛ فالشعب يستطيع الآن الابتهاج، والإعلان عاليًا بأن الرب هو الخلاص، وأشعيا قد اختبر ذلك بشخصه وبحياته؛ أليس اسمه، "أشعيا"، "الله هو الخلاص"، إعلان عن هذه الحقيقة؟

وتأتي الآيات ١٠-١٢ للتأكيد بأن الرب سيستقر على جبل صهيون، مما يعني انهيار موآب وهدم حصونها : "**يدُ الرّبّ تستقرُّ في هذا الجبَل، وتُداسُ موآبُ في مكانِها كما يُداسُ التِّبنُ مَجبولاً بالزِّبلِ.** [11] **وتَبسُطُ موآبُ يَدَيها في مكانِها، كما يَبسُطُهما السَّابحُ في سِباحَتِهِ، ويَحُطُّ الرّبُّ كبرِياءَها ومكايدَ يَدَيها.** [12] **ويهدِمُ أسوارَها الحصينةَ الشَّامِخةَ ويُلصِقُها بتُرابِ الأرضِ**". أما الكلام عن موآب فيمكن أن يكون من باب ضرب المثل وتجسيد كل شعور مناهض لليهود على أنه شعور موآبي؛ في كل الأحوال تظهر في الفصول ١٥-١٦ معاداة أشعيا لموآب وقضاياها، خاصة وأنه يبدو أن الأشوريين كانوا قد استخدموا الموآبيين في عسكرهم المرابط في قلعة أورشليم، مما أدى إلى مقتلهم عند سقوط هذه القلعة، فرأى أشعيا واليهود ذلك ومجّدوا الله. في كل الأحوال، كان أشعيا قد وافق على برنامج حزقيا التوسّعي الذي كان يهدف إلى السيطرة على عبر الاردن وصولاً الى موآب (أش ١١: ١٤). ها إن النبي يعلن اليوم الانتصار على كامل المنطقة، بقوة الرب المخلّص.

من الأكيد إذًا أن في النص إشارة إلى الأزمة الأخيرة، لكن ما ليس أكيداً هو كيف سيكون ذلك اليوم ومن الذين سيشتركون فيه. وإن كان من الواضح تمحور النص حول مائدة ما، فما هي هذه المائدة ومن هم المدعوون إليها؟

للجواب على هذا السوءال لا بد لنا من دراسة المفردات التي يستعملها النبي في هذا النص الصعب.

دراسة بعض مفردات الآية ٦

٦أ **עָשָׂה יְהוָה צְבָאוֹת**

לְכָל־הָעַמִּים בָּהָר הַזֶּה

"ويصنع الرب القدير لكل الشعوب على هذا الجبل".

٦ب **מִשְׁתֵּה שְׁמָנִים שְׁמָנִים**

מִשְׁתֵּה שְׁמָנִים

مأدبة (شراب) مسمّنات (زيوت)

مأدبة (شراب) ثمالة

ب١ **שְׁמָנִים מְמֻחָיִם**

مسمّنات (زيوت) مخاخ (أو ممحيّة؟)

ب٢ **שְׁמָרִים מְזֻקָּקִים**

ثمالة مصفّاة.

المعنى التقليدي للآية ٦ هو الإعلان عن "مأدبة" مفتوحة لكل الأمم أي لجميع الشعوب، مما جعل غالبية الشارحين يفهمون معاني المفردات إنطلاقًا مما يمكن أن يوضع على مائدة تجمع الشعوب كافة. فترجمت الآية كالتالي:

وفي جبَلِ صِهيَونَ يُهَيِّئُ الرّبُّ القديرُ لكُلِّ الشُّعوبِ مأدُبةً عامِرةً بلُحومِ العُجولِ المُسَمَّنَةِ والمِخاخِ والخُمورِ الصِّرفِ.

لكن العبارات المستعملة في النص أبعد من أن تكون واضحة المعنى والمفهوم. تستوقفنا أولاً عبارة **מִשְׁתֵּה**، وقد فسّرها العلماء بمعنى مأدبة عيد، مع أن المعنى الأول هو "مشروب"، وهو ما أتى في ترجمة ابن سعدية. يتألف هذا الشراب من عنصرين هما: **שְׁמָנִים وּשְׁמָרִים**، وقد رأى فيها الشارحون مسمّنات من جهة، وخمور من جهة ثانية.

فعبارتا **שְׁמָנִים وּשְׁמָרִים** والصفة **מְמֻחָיִם** التي يطلقها الكاتب على العبارة الأولى تضيف صعوبة أخرى على الترجمة الحقيقية للنص. فمعنى "المأدبة"، وهي حرفيًا **מִשְׁתֵּה** توضحها هاتان العبارتان اللتان تتبعانها مباشرة، ويأتي تفسير الأولى في ب١ وتفسير الثانية في ب٢.

ترجمت الفشيطو **מִשְׁתֵּה שְׁמָנִים** بـ"machtiya shamina" أو "شراب مدهن". لكن عبارة **שְׁמָנִים** وهي نادرة نوعاً ما، ليست في أي حال من الأحوال جمع للصفة مدهن، بل ربما كانت تتعلّق بالسمن الذي يدل دائمًا في صيغته المفردة على الزيت النباتي، وفي صيغة الجمع على الزيوت المعطّرة (نش ١: ٣؛ ٤: ١٦؛ عا ٦: ٦) والمراجع عند أشعيا لا تختلف في معناها عن هذا الإطار. ففي أش ٢٨: ١ التي تتكرر في ٢٨: ٤ نقرأ ويلاً على من يسكبون على رؤوسهم الزيوت اللامعة بوفرة كبيرة، كما في مز ٣٢: ٥؛ ١٣٣: ٢ و عا ٦: ٦، خاصة وأننا

لا نجد أي مرادف لعبارة shemen في أي من الموائد المذكورة في العهد القديم.

ثم تأتي عبارة **מְמָחִים** الصفة التي ترافق **שְׁמָנִים** في ب١ لتزيد اللغط، وقد وجد القدامى صعوبة كبيرة في ترجمتها. فهل تعود إلى الجذر "م ح ا" التي يشير إلى الإلغاء والتنظيف، أم إلى الجذر "ح ي ا" الذي يدل على الحياة والإحياء، أم إلى "م ح ن" الذي يعني المحنة والصعوبة، أم إلى الجذر "م خ"، وهو جزء يؤكل من رأس الذبيحة، وهو الذي أخذ المكان الأول في الترجمات المعاصرة وفي غالبية التفسيرات؛ أم إلى الجذر "ح م" أي ساخن، حار وهو ما فهمه ابن سعدية فترجمه بـ"شراب ساخن"؟

أما **מְזֻקָּקִים** في ب٢ فلا تعني بأي حال من الأحوال الخمر، بل ثمالة الخمر، وترسّباته التي لا يمكن شربها (إر ٤٨: ١١؛ صف ١: ١٢ ومز ٧٥: ٩). وتأتي الصفة **שְׁמָרִים** التي نجدها ثلاث مرات في العهد القديم للدلالة على تصفية المعدن الثمين من الشوائب (مز ١٢: ٧؛ ١ أخ ٢٨: ١٨ و ٢٩: ٤) لتؤكد بأن الكاتب قد قصد "ثمالة صافية" أي أن ما يُقدّم ليس سوى حثالة ليست للشرب، وهو ما فهمه مدراش تث ٣٢: ٣٤أ بذكره لكأس الله التي يشربها الأشرار حتى الثمالة، فيوضحها من خلال نبوءة أشعيا بقوله: "كأس ليس فيها سوى الثمالة"، وليس كما نجد في الترجمات الحديثة، "خمراً صافياً"، بحسب الترجمة الشعبية vulgate التي قرأت (defecatae convivium... vindemiae).

وبالفعل فإن هذه الترجمة اللاتينية هي التفسير القديم الذي رأى في أش ٢٥: ٦ إعلانًا نبويًا لمائدة مسيحانية تبعها الشارحون المعاصرون ورأوا فيها مائدة إسكاتولوجية شمولية إنطلاقًا من احتفالات مرافقة لطقوس دينية، كما في خر ٢٤: ٩–١١ ؛ مز ٢٣: ٥، أو فكرة تجمّع الشعوب في آخر الأزمنة في أورشليم (أش ٦٦: ١٨–٢٤؛ إر ٣١: ١٠–١٤؛ صف ٣: ٩–١٠؛ زك ١٤: ١٦) حيث لا نجد أبدًا فكرة مائدة يشترك فيها الجميع. أما الشارحون القدامى فيذكرون عوبديا ١٦: "وكما شَرِبتُم على جَبَلِ قُدْسي تَشرَبُ جَميعُ الأُمَمِ كُلَّ حين، يَشرَبونَ وَيكتَظُّون ويَكونونَ كأَنَّهم لم يَكونوا"؛ أو زكريا ١٢: ٢: "هاءنَذَا أَجعَلُ أُورَشَليمَ كأسَ تَرَنُّحٍ لِجَميعِ الشُّعوبِ مِن حَولِها"، حيث نصوص دينونة الأمم التي تشبّه غضب الله بصورة الكأس.

فإن قرأنا الآية بحسب هذا التفسير لكان لنا هذه الترجمة:

"ويصنع الرب القدير لكل الشعوب
على هذا الجبل،
شراب زيوت، شراب ثمالة،
زيوت ممحاة،
ثمالة مصفّاة".

ما يدلّ على أن الله يدعو الشعوب للإجتماع على الجبل المقدس بعد أن صنع لهم كأسًا مرّة مليئة من العطور التي كانوا يستعملونها للتباهي والغطرسة (مز ٣٢: ٥؛ ١٣٣: ٢؛ عا ٦: ٦)، كأس ألم ودينونة مليئة بالثمالة الصرف، مما يقودنا في طريق تفسير مناقض تمامًا للخط الذي درجت التفسيرات عليه. لكنها طريق تتناسب مع إطار النبوءة العام (ما يسبق وما يلحق) والمباشر (نبوءة ضد الأمم). ولكن هل يتناسب هذا التفسير مع ما يأتي في الآيتَين ٧ و٨؟

دراسة بعض مفردات الآية ٧

درجت العادة على ترجمة الآية ٧ على الوجه التالي: "[٧]ويُزيلُ الرّبُّ في هذا الجبَلِ غُيومَ الحُزنِ التي تُخيِّمُ على جميعِ الشُّعوبِ، والشِّباكَ التي تُمسِكُ جميعَ الأُمَمِ". لكن العودة الى دراسة مفصّلة لبعض المفردات الأساسية في الآية يمكن أن تقودنا، كما في الآية السابقة ، الى معنى مغاير.

٧أ **וּבִלַּע בָּהָר הַזֶּה**
ويبتلع في هذا الجبل
ب١ **הַלּוּט עַל־כָּל־הָעַמִּים פְּנֵי־הַלּוּט**
وجه الغطاء (السلطة؟) المغطّي (المتسلّط؟) على كل الشعوب.
ب٢ **הַנְּסוּכָה עַל־כָּל־הַגּוֹיִם וְהַמַּסֵּכָה**
والحجاب المحجّب على كل الأمم.

هنا أيضاً نجد صعوبة في فهم المفردات. فعبارة **וְהַמַּסֵּכָה הַנְּסוּכָה** في ب٢. أعادها تيودوسيون إلى عبارة "ن س ك" التي تشير إلى رئيس، أمير، أي إلى سلطة سياسية وهو ما فعله ترجوم راشي والفشيطو؛ وهو المعنى الذي أثّر على فهم العبارة التي سبقته **הַלּוּט** بعد أن ربطوها بالفعل "س لُ ط" أي تسلّط أو حكم بدلاً من "هـ لُ ط". وقد أعادها بعضهم إلى ما نقرأه في ١ صم ٢١: ١٠ و١ ملو ١٩: ١٣ بمعنى نوع من الحجاب يغطّي الوجه وهو المعنى الطاغي اليوم، والذي انسحب على **וְהַמַּסֵּכָה הַנְּסוּכָה**، فأعطاها معنى النسيج أو الحجاب والغطاء.

ولكن كيف يمكن أن نفهم أن الله "يبتلع... وجه الغطاء" **וּבָלַע**... **פְּנֵי־הַלּוּט**؟ فهل يمكن للغطاء أن يكون له وجه يبتلعه الله، أو علينا ربما أن نعيد "وجه" إلى شخص وليس إلى الغطاء؟ هذا ما فعله ابن سعدية عندما ترجم الآية بـ"الوجوه الملتفّة المحتجبة"، مما يعني أعداء الله الملتفّين بحجاب ، أي الذين لا يرون الحقيقة، وهي الصورة التي استعملها القديس بولس في ٢ كور ٣: ١٥، فيكون معنى أش ٢٥: ٧ إشارة إلى من لا يريدون التعرّف إلى الله القدير. بالتالي يعلن النبي أن الله سيبتلع الوجوه المحجّبة بحجاب كل الشعوب، وبالنسيج المنسوج على كل الأمم، أي كل ممثّلي الأمم غير المؤمنة المدعوة إلى المائدة.

يتناسب هذا المعنى مع الآية ٦ حيث يجمع الله كل الشعوب ليذيقها كأس المرارة، قبل أن يبتلع في آ ٧ الوجوه المقنّعة التي لم ترد أن تتعرّف الى الحقيقة وتحيا بحسبها. فتكون الترجمة بالتالي:

٦"ويصنع الرب القدير لكل الشعوب على هذا الجبل، شراب زيوت، شراب ثمالة، زيوت ممحاة، ثمالة مصفّاة. ٧ويبتلع في هذا الجبل الوجوه المقنّعة".

ولكن هذا التفسير يمكن أن يصطدم بما يرد في الآية ٨ حيث نقرأ أن الله ابتلع الموت، مما يعني بأنه يقصد إنهاء زمن الموت عن الأرض ومن أمام البشرية كافة، مما يتعارض مع إرادة الله في إبادة الشعوب وابتلاعه للوجوه المقنّعة!

دراسة الآية ٧

٨ **בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח**

ابتلع الموت حتى النصر (دون هوادة).

٨ أ **יְהוִה דִּמְעָה מֵעַל כָּל־פָּנִים וּמְחָה אֲדֹנָי**

ويمحي السيد الرب الدموع من كل الوجوه.

٨ **עַמּוֹ יָסִיר מֵעַל כָּל־הָאָרֶץ וְחֶרְפַּת**

ويرفع عار شعبه من كل الأرض،

٨ **כִּי יְהוָה דִּבֶּר**

لان الله تكلم.

أخذت الآية ٨ التفسير الذي تبعته الترجمة الشعبية لعبارة **הַמָּוֶת לָנֶצַח בִּלַּע**: "ابتلع الله الموت على الدوام"، وهذا ما فعله أكيلا وسيمّاك وتيودوسيون الذي استعمل عبارة ١ كور ١٥: ٥٤: " ابتَلَعَ النَّصْرُ المَوت" والفشيطو التي تجعل الفعل في المضارع، مما يدل على الأزمنة الآتية.

لكن الآية لا تبدأ بالواو كما هو الحال في الآية ٧ المعطوفة على الآية ٦، وفي ذلك إشارة الى أن هذه الآية الجديدة لا تتعلّق بعمل الله على الجبل المقدس (يصنع مشروبًا... يبتلع الوجوه...). والفعل **בִּלַּע** الذي تبدأ به الآية ٨ هو في صيغة الماضي، في حين أن الفعلين اللذين يفتتحان الآيتين ٦ و٧ هما في صيغة المضارع التي تعود لتظهر في القسم الثاني من الآية. ثم إن لا وجود في الآية لعبارة الله أو السيد أو أي صفة تعود إلى الرب، ما يدل على أن الموت هو فاعل فعل "ابتلع" وليس الله.

أما في القسم الثاني من الآية، فعودة إلى عمل الله وإلى المضارع، وفيه تأكيد على أن الرب سيمسح دموع حزن المؤمنين بعد أن يكون الأشرار قد أُبيدوا من أمامهم. ففي إزالة الله للوجوه الملتفّة بحجاب عدم الإيمان، فرح للوجوه المؤمنة بالرب؛ الأولى يسحقها الله والثانية يزيل الله

عنها كل الحزن الذي خيّم طيلة أيام الذل والحرب والموت. صحيح أن الموت ابتلع العديدين، فكثرت الدموع والآلام، لكن النصر النهائي هو للسيد الرب القادر على مسح كل الدموع، فيُزال عار المؤمنين أمام معاديهم.

هكذا تكتمل الصورة، فتكون الترجمة النهائية لهذه الآيات على الشكل التالي:

٦"ويصنع الرب القدير لكل الشعوب على هذا الجبل، شراب زيوت، شراب ثمالة، زيوت ممحاة، ثمالة مصفّاة. ٧ويبتلع في هذا الجبل الوجوه المقنّعة".

٨ ابتلع الموت دون هوادة.

لكن السيد الرب سيمحي الدموع من كل الوجوه، ويرفع عار شعبه من كل الأرض، لأن الربّ تكلم".

المائدة التي يتكلم عنها أشعيا هي إذًا أبعد ما يكون عن المائدة الاسكاتولوجية الشمولية، هي بالأحرى مائدة الموت، حضّرها الله لرافضي حقيقته، يجمعهم في أورشليم للقصاص، فيبتلعهم الموت جميعًا بعد أن يشربوا الكأس التي هيأها لهم القدير، هم ذوي الوجوه المقنّعة بنسيج منسوج على الأمم كافة، ثم يمسح الله عن وجوه شعبه كل آثار الحزن والألم وينزع عنهم العار في كل البلاد. فبدلاً من مائدة فرح وعيد، يهيء الرب للأمم مائدة هي بالحقيقة فخ سيُطبق عليهم ليهلكهم ويخلص شعبه من براثنهم.

النص إذاً ليس سوى نبوءة شبيهة بما يتبعها في أش ٢٥: ١٠-١١ من تهديد ضد موآب بعد التهليل والفرح الذي نقرأه في آ ٩، وبالتالي فهو من جهة لا يخرج أبدًا عن الخط اليهودي العام المرتكز على اختيار الله لشعبه وحمايته تجاه كل الطغاة وأمام كبرياء الأقوياء، ومن جهة ثانية يندرج في خط "لاهوت المائدة" الذي نجده في كل العهد القديم والذي يجعل من المائدة صورة للحكمة الإلهية أو لشريعة الرب التي لا يمكن أن يشترك فيها إلا من يقبلون دعوتها ويؤمنون بها.

المائدة صورة الأزمنة الاسكاتولوجية الحكمة الإلهية

أخذ موضوع المائدة الإلهية كصورة للأزمنة الاسكاتولوجية المنتظرة، حيّزًا كبيرًا في الكتاب المقدس عامة وفي العهد الجديد بشكل خاص، حتى أصبحت الافخارستيا تعبيرًا حيًا عن مشاركة الله لشعبه في مائدة الخلاص المسيحانية. ورد هذا الموضوع مرات عديدة في العهد القديم، فالمائدة التي يهيّئها الراعي الصالح لخرافه (مز ٢٣: ٥؛ حز ٣٤: ١١-١٦) تتناغم مع ما يذكره أشعيا: "وقالَ الرّبُّ: تعالَوا إلى المياهِ يا جميعَ العِطاشِ، تعالَوا يا مَنْ لا فِضَّةَ لهُم وكُلوا، أُطلُبوا خمرًا ولبَنًا بغيرِ ثمَنٍ. ٢لماذا تصرِفونَ فِضَّةً لغَيرِ الخبزِ، وتَتعبونَ في عمَلِكُم لغيرِ شبَعٍ؟ إسمَعوا لي وكُلوا الطَّيِّباتِ وتَلذَّذوا في طَعامِكُم بالدَّسَمِ" (٥٥: ١-٢).

وإن كانت التوراة قد رأت أنّ البركات تكمن في الحصول على الأرض التي تنتج لبنًا وعسلاً، فإن الكتب الحكمية وضعتها كلها في رصيد الحكمة الإلهية. فالكتب المقدسة كانت قد درجت على الإعلان بأن التوسّع الجغرافي يتبعه رخاء مادي وتمتع بالخيرات (نح ٩: ٢٥)، لكن الحكماء أكدوا أن الحكمة هي التي تعطي الرخاء والبركة، وهي مصدر الخيرات الحقة، فوصفتها بمائدة الحكمة: "ذِكْري أَحْلى مِنَ العَسَلِ وميراثي أَلَذُّ مِن شَهْدِ العَسَلِ. أَلَّذينَ يأكُلوَنَني لا يَزالونَ يَجوعون والَّذينَ يَشرَبونني لا يَزالونَ يَعطَشون" (سي ٢٤: ٢٠-٢١). وأكد كتاب الأمثال بأن "الحِكمَةُ بَنَت بَيتَها ونَحَتَت أَعمِدَتَها السَّبعَة. ذَبَحَت ذَبائِحَها ومَزَجَت خَمرَها وأَعَدَّت أَيضًا مائِدَتَها. أَرسَلَت جَوارِيَها تُنادي على مُتونِ مشارِفِ المَدينَة: مَن كانَ ساذِجًا فليَمِلْ إِلى هُنا، وتَقولُ لِكُلِّ فاقِدِ الرُّشْد: هَلُمُّوا كُلوا من خبْزي واشرَبوا من الخَمْرِ الَّتي مزَجتُ. أترُكوا السَّذاجَةَ فتَحيَوا، أسلُكوا طَريقَ الفِطنَة" (أم ٩: ١-٦). وأعلن ابن سيراخ أن الحكمة تطعم الباحث عنها "خُبْزَ العَقلِ وتَسْقيه ماءَ الحِكمَة" (رج سي ١: ١٦-١٧؛ ٦: ١٩).

لا يبدو ان فكرة تجسيد التوراة وخيراتها بمائدة خيرات تشبع الجائعين وتفرح قلب الحزانى بعيدة عن نظرة النبي، ومن هنا التركيز على الجبل المقدس، "هذا الجبل" حيث الهيكل وتتميم الرتب الطقسية، مما يعيد القاريء إلى واجباته في طاعة الشريعة والطقوس، ومن هنا العودة إلى مائدة جبل سيناء التي اشترك فيها موسى وهارون أولاً، والتي فتحها الله في هذه الأزمنة الأخيرة لكل من يتجاوب مع دعوته. فأشعيا قد أعلن منذ البدء أنه "مِنْ صِهيونَ تخرُج الشَّريعةُ ومِنْ أُورُشليمَ كلمَةُ الرّب"، وهو ما يعود فيؤكده ميخا ٤: ٢ حرفياً. فقد كانت كل حياة الشعب الدينية متمحورة حول الهيكل، على هذا الجبل، حيث حضور الرب دائم. فالشريعة ليست مجرد قوانين، بل تجسيد لحضور الرب وإرادته بمشاركة شعبه في كل الخيرات الإلهية. إن مائدة الرب المفتوحة هي مائدة الشريعة المعروضة لكل من يريد التمتع بخيراتها.

في نص السقطة الأولى في الفصول الأولى من سفر التكوين، كان الانسان الأول في جنة أرضية تتمحور حول شجرتين: شجرة الحياة، وشجرة معرفة الخير والشر (تك ٢: ٩). كان بإمكان آدم وحواء أن يأكلا من الأولى مما يهبهما الحياة الأبدية التي لا يملكانها، لكن الله منعهما من الأكل من الشجرة الثانية، شجرة معرفة الخير والشر، تحت طائلة الموت (تك ٢: ١٧). وبسبب أكلهما من ثمار هذه الشجرة الممنوعة، رغم إرادة الله، طُرد آدم وحواء من الجنة الأرضية، فلم يعد بمقدورهما الوصول الى شجرة الحياة، وبالتالي حُكم عليهما بالموت. كان التقليد اليهودي يعتقد بأن هذا الحكم ليس نهائيًا، وبأنه لا بد من وجود طريقة لإصلاح ما انكسر؛ فنقرأ في ترجوم نيوفيتي عن تك ٣: ٢٤: "لأن الشريعة هي شجرة حياة لكل من يدرسها، ومن يحفظ وصاياها يحيا ويدوم كشجرة الحياة في العالم الآتي. إن الشريعة، لمن يمارسها في هذا العالم، طيّبة كثمرة شجرة الحياة". فالشريعة إذًا، في اعتقاد المؤمن هي الترياق الذي وهبه الله ليبطل مفاعيل اللعنة المميتة، ومن يحفظها يحصل على الحياة الأبدية في العالم الآتي. هذه الفكرة موجودة في أم ٣: ١٣، ١٨: "هَنيئًا لِمَنْ يَجدُ الحِكمةَ، وبها ينالُ الفهْمَ ... هي شجرةُ حياةٍ لِلمُتَمَسِّكينَ بِها، ومنْ يَتَمكَّنُ مِنها فهَنيئًا لهُ" (رج ١١: ٣٠؛ ١٣: ١٢؛ ١٥: ٤).

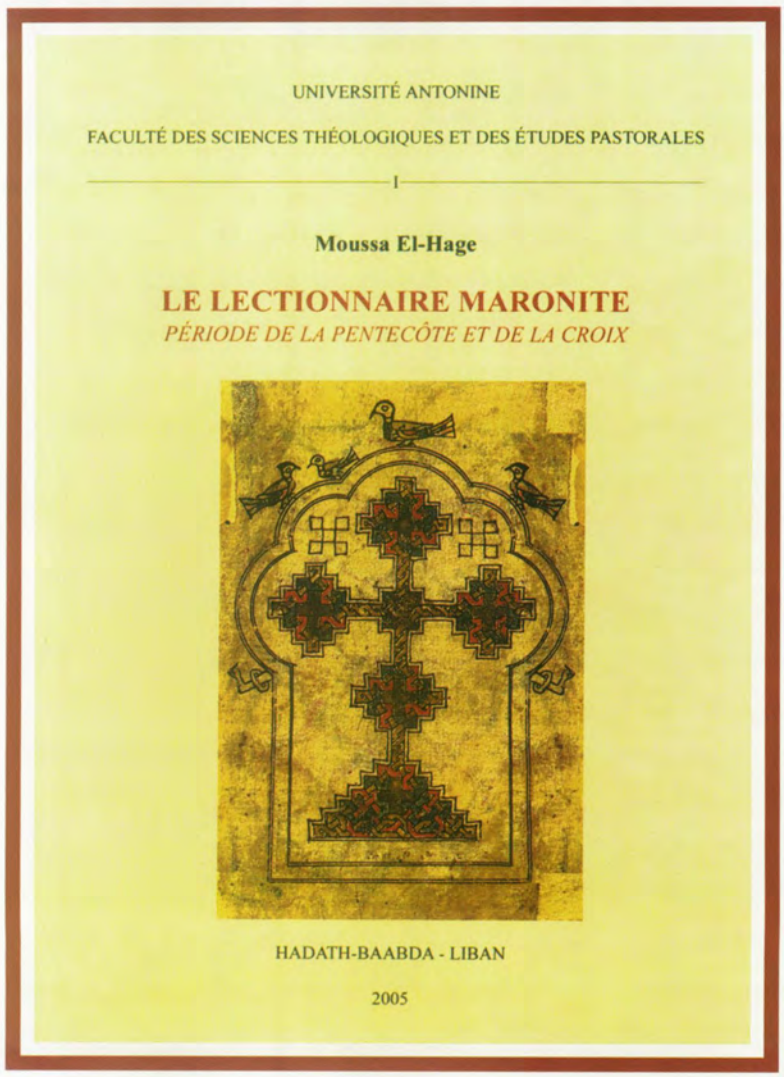
كل القراءات المدراشية اللاحقة لأشعيا ٢٥: ٦-٨ لم تفهم في نص أشعيا توجهًا شموليًا، بل ركزت على اختيار شعب الله واستبعاد الأمم. هذا ما نجده مثلاً في الكتابات الهامشية التي تعود إلى صورة المائدة في كتابات ما بين العهدين (٢ عزرا ٢: ٣٨؛ أخنوخ ٦٢: ١٤)، وفي كتابات قمران خاصة (نص ملحق الجماعة ٢: ١١-٢٣)، إضافة الى الأدب الرابيني (مدراش تك ٦٢: ٢ وسانهدريم ١٥٣). كلها ابتعدت عن الشمولية وركّزت على التخصصية؛ ولنا في الترجوم برهانٌ واضحٌ على ذلك. ففي معرض ذكره لأشعيا ٢٥: ٦ نقرأ: "سيصنع الله لجميع الشعوب مأدبة، وفكّر بأنهم سيظنون بأن ذلك مجدًا لهم؛ سيكون لهم عارًا واضطهادًا، ضربة لن يستطيعوا الإفلات منها، ضربة تجعلهم يتمنون النهاية"، مما يستثني الأمم من أي شراكة إلا في مأدبة العار والموت.

مفهوم كهذا يبدو منطقيًا جدًا مع توجّهات الكتاب المقدس. فالمائدة الحقة هي مائدة الشريعة والحكمة التي تلد الانسان إلى الحياة مما يعني عدم إمكانية مشاركة أي من غير المؤمنين فيها.

في كل الأحوال يبقى التفسير الذي درجنا عليه عنصرًا مهمًا في التقليد الروحي الذي جعل من النبي أشعيا كتابًا روحيًا بامتياز وصل إلى قمة الشمولية في عصور كانت أبعد ما يكون عن هذا المفهوم، مما استحق له اسم "الإنجيل الخامس". لكن ذلك لا يمنع من العودة إلى دراسة النص بتمعّن واحترام، إطاره التاريخي والاجتماعي من جهة، وفرادته اللغوية من جهة ثانية، مما يسمح بإعادته إلى إطاره النصّي واللاهوتي.

المراجـــع:

- A. Caquot, « Remarques sur le 'Banquet des nations' en Esaïe 25, 6-8», *RHPR*, 69, 1989, /2 p. 109-119
- E. Kissane, *The Book of Isaiah I.,* Dublin, 1941.
- J. Vermeylen, *Du Prophète Isaïe à l'apocalyptique*, I, Paris, 1977.
- M. Delcor, "Le festin d'immortalité sut la montagne de Sion à l'ère eschatologique en Isaïe 25, 6-8 à la lumière de la littérature ougaritique", *Etudes bibliques et orientales de religions comparées,* Paris, 1979, p. 122-131.
- R. Martin-Achard, «Il engloutit la mort à jamais. Remarques sur Esaïe 25, 8 aα», *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor*, Neukirchen 1985.



أش ٣٣
ليتورجيا في نهاية المحنة

الخوري بولس الفغالي

حين نقرأ أشعيا في فصوله التسعة والثلاثين الأولى، أو ما دُعيَ "أشعيا الأوّل"، وهو موقف لا نوافق عليه، لأنّ أشعيا هو في النهاية كتاب واحد، جاء في صيغته الأخيرة امتدادًا لذلك الشاعر الكبير الذي تعترف الإنسانيّة بشعره. حين نقرأ أشعيا هذا، نجد مجموعات حول موضوع واحد. منذ زمان عُرف كتاب عمانوئيل (ف ٧-٩) مع مقدّمته في ف ٦ ودعوة أشعيا داخل الهيكل وإرساله في مهمّة صعبة. ونستطيع القول إنّ ف ٢٨-٣٥ هو مجموعة متكاملة تقع بين ما دُعي الرؤيا الكبيرة (ف ٢٤-٢٧) التي تتضمّن عددًا من الليتورجيّات النبويّة، وبين الرؤيا الصغيرة (ف ٣٤-٣٥) التي تصوّر حرب الله على الأمم وانتصار شعبه في أورشليم. أمّا ما بين الاثنين (ف ٢٨-٣٣) فأقوال نبويّة متنوّعة من المواعيد والتهديدات على إسرائيل ويهوذا. لن نتوقّف عند مضمون هذه الفصول، بل نحاول أن نقرأ في ف ٣٣ ليتورجيّا الشكر بعد ستّة ويلات ذُكرت. وكأنّ هذه الليتورجيّا تريد أن تمحو الويلات من أجل بداية جديدة:

٢٠ أنظروا إلى صهيون مدينة أعيادنا،
فترى عيونكم أورشليم،
تراها مسكنًا مطمئنًا،
خيمةً لا تُنقل من مكانها.
أوتادها لا تُقلَع إلى الأبد،
وحبل من حبالها لا تنقطع
٢١ حيث الربّ يُظهر عظمته
وحيث الأنهار والضفاف الواسعة.
ويكون عملنا في ثلاث محطّات:
تقسيم النصّ ودراسته، تحليل معانيه، اكتشاف الليتورجيّا التي يتضمّنها.

١ – تقسيم النصّ ودراسته

هذا النصّ الذي رأى فيه غونكل[١] ليتورجيّا، نشبّهه بالمزامير، بحيث شرح كيف أنّ هذه القطع المتفرّقة تكوّنت في وحدة متكاملة، مع أنّ لكلّ قطعة بعدها الخاصّ بها. وقال غونكل في تحديده لهذه الليتورجيّا: "سلسلة قطع في أنواع مختلفة، تنظّمت من أجل غرض واحد، في خدمة الله، بأصوات عديدة"[٢].

يتضمّن هذا الفصل ثلاثة مقاطع، متّفق عليها منذ غونكل[٣] لدى الشرّاح الكثيرين. في البداية (آ ١-٦) مزمور الثقة.

(١) H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen,* Göttingen, 1993, 11, III, p. 407-415.

(٢) وردت هذه الجملة في: P. AUVRAY, *Isaïe,* Paris: Gabalda, 1972 (SB), p. 285:

(٣) J.D.W. WATTS, *Isaiah 1-33* (WBC 24), Waco, Texas, 1985, p. 420.
إذا جعلنا جانباً كتب التفسير، نورد هنا ما قاله "واتس".
H. GUNKEL, "Jesaja 33, eine prophetische Liturgie", *ZAW*, 42 (1942) 177-208.
A. POYNDER, "Be Those Their Arm Every Morning, Isaiah 33, 2", *Exp Tim* 13(1901-1902) 94; R. WEISS, "On Ligatures in the Hebrew Bible", *JBL*, 82 (1963) 188-194.

ثمّ ضيق صهيون ونجاتها (آ ٧-١٦). وأخيرًا، خلاص صهيون في المستقبل وثباتُها ومجدها (آ ١٧-٢٤). وما يهمّنا هو أنّ واحدًا من هذه المقاطع الثلاثة لا يرتبط بموقع تاريخيّ، بحيث يكون الفصل كلّه فوق التاريخ وغير متعلّق بزمن من الأزمنة، فيُسمّى في ذلك الزمن. ثمّ إنّ معظم الدارسين لا يربطون هذه المقاطع ربطًا مباشرًا بأشعيا. فكأنّي بها أفلتت من يده واتّخذت بُعدًا يتجاوزه ويتجاوز الحقبة التي عاش فيها. وهكذا صار ف ٣٣ لكلّ زمان ومكان، وهو لا يرتبط بالزمان والمكان إلاّ عبر الليتورجيّا التي هي استحضار الماضي وعيشه في حاضر من أجل مستقبل يكون كلّه في يد الله.

أ- مزمور الثقة

اعتبر بعض الشرّاح أنّ آ ١، هي خارج الليتورجيّا، بل نحن نعتبرها في قلب الليتورجيّا؛ فهي تدلّ على المرحلة السادسة في حالة صعبة يحملها المؤمن إلى الربّ في صلاته. في ٢٨: ١ نقرأ الويل للسامرة، في ٢٩: ١، لأورشليم. في ٢٩: ١٥؛ ٣٠: ١؛ ٣١: ١، لعدد من الفئات التي تقيم في أورشليم. وهنا في ٣٣: ١ يقال: الويل لعدوّ يجتاح البلاد دون أن يقدر أحدٌ أن يوقفه. ما نلاحظ في هذه الآية وجود "ش د د" و"ب ج د" أربع مرّات: خرّب، نهب أو خان[٤]. نقرأ "ب و" به: الناهب الذي لا يُنهب (الغائب). ولكنّنا نجد في عدد من المخطوطات صيغة المخاطب: أنت. لا ينهبونك. قال العبريّ: تنتهي (ك ه ت م ك، "تمّ" في العربيّة). أمّا الترجوم: "متى تبلغ؟"

في آ ٢ نقرأ في العبريّ "ز ر ع م" "ذراعهم". ولكنّ هذا النصّ لا يفي بالمعنى. أترى الربّ يكون معهم أم معنا؟ لهذا صحّح السريانيّ والترجوم وسائر الترجمات فقالت: "ز ر ع ن و".

في آ ٣ب نقرأ: م ر و م م ت ك، ونستطيع أن نترجم "ارتفاعك". ولكنّ مخطوط قمران جعل الراء محلّ دالّ، فصارت الكلمة عنده "م د و م م ت و"، "من صمته"[٥]. أمّا السبعينيّة فتحدّثت عن الخوف (فوبوس) منه. أمّا داهود، الشارح اللبنانيّ الأصل، فقسم اللفظ قسمين: م ر م. م ت ك: "من صوت جنودك"[٦]. في آ ٤، "ش ل ل ك م"، "سلبكم": "هل هو السلب الذي جمعتم؟" أو: "السلب الذي جُمع منكم". قَسَمَ السريانيُّ الكلمةَ قسمين (ا ي ك. ك ن و ش ي ا) في خطّ الترجوم (ك م ا) فقال: "مثل جمع السلب".

نوقف هنا هذه الدراسة الدقيقة التي نرجو مواصلتها في تفسير لسفر أشعيا، إن شاء الله، وقد توخّينا أن نبيّن للقارئ غنى الدراسات التي تمّت في الغرب، لا في الشرق، حول كلّ لفظ من ألفاظ الكتاب المقدّس. فهو ما أُنزل في لغة عبريّة بدون أيّ تشويه، وإن أحرقوا النسخات العديدة وحاولوا أن يحتفظوا بنسخة واحدة. فاليد البشريّة كتبت بإلهام من الله، ونحن نكتشف ما تركه البشر لكي نصل إلى الخبرة التي عاشها أولئك الذين تأمّلوا في هذه الكلمات وجعلوها موضوع حياتهم وصلاتهم.

بعد ويل على الذي ما زال يمارس العنف، توسّل المؤمن إلى الربّ في وقت الضيق وطلب الرحمة، وانتظر تدخّله. فجاء الجواب بأنّ الربّ معظَّم في صهيون. حينئذٍ جاء جواب الإيمان: "كنزك مخافة الربّ" (آ ٦). هنا تجد الطمأنينة والحكمة والمعرفة وغنى الخلاص.

ما قيل من هو المجتاح، المدمّر، السالب. أبقانا أشعيا في موضوع عامّ،

(٤) تتحدّث السريانيّة عن "سلب" (ب ز) ودجّل (د ج ل). رج ٢١: ٢ (حيث نجد اللفظين مرّتين)؛ ٢٤: ١٦.

(٥) *BDB* 199; J. LUST, "A Gentle Breze or a Roaring Thunderous Sound?" *VT*, 25 (1975) 110-115.

(٦) M. DAHOOD, "Ugaritic and Phoenician or Qumran and the Versions", *Orient and Occident*, FS C.H. GORDON (Neukirchen-Vluyn 1975) 53-54.

ليدلّ على العنف الذي يرافق كلّ مجتمع، وإن حاول البعض أن يجدوا في هذا الظالم ملك أشور الذي يحاصر أورشليم سنة ٧٠١ ق. م. في هذه الحال، لا يبقى سوى النداء إلى الرحمة: "إرحمنا يا ربّ، إيّاك انتظرنا" (آ ٢).

وتدخّل الربّ، فارتفع صوته. ولماذا لا يكون تدخّله في الصمت، لا في الرعد، كما كان الأمر مع إيليّا في جبل حوريب؟هناك نقرأ: و م م ه. د ق ه"، "صمتًا دقيقًا". لا حاجة بعد إلى الضجيج ولا إلى الرعود ولا إلى العاصفة والنار، لكي يسمع اللهُ صوته، فصمتُه كافٍ[٧].

السالب سلب، وما استطاع بشرٌ أن يسلبه. ولكن مع حضور الله، تحوّل الضعف إلى قوّة، فجمع محبّو الله الأسلاب، وهكذا عادت العدالة إلى أورشليم. واسترجع الشعبُ ما أُخذ منه بالقوّة، على مثال ما قال المزمور: "تضجّ الأمم وتتزعزع الممالك، وعلى صوت الله تموج الأرض" (مز ٤٦: ٧). فالربّ وحده يملك إلى الأبد (مز ١٤٦: ١١).

ب- ضيق صهيون ونجاتها (آ ٧-١٦)

صوّرتْ آ ٧-٨ وضعًا مؤلمًا. فكلّ محاولات المساومة من أجل السلام فشلت، فصار القتال التحدّي الذي فرض نفسه. وكان ما كان من دمار. ولكنّ الربّ تدخّل: "الآن أقوم، الآن أرتفعُ وأتعالى" (آ ١٠). اختلف هذا المقطع عن سابقه، في أنّه لم يحصر كلامه في إطار ضيّق، في أورشليم، بل فتحه على العالم.

نقرأ في آ ٧ (الماسوريّ): "ا ر ا ل م"، وفي مخطوطات قليلة "ا ر ا ل ي م". حاول ڤِلدربرغر[٨] أن يفسّر اللفظ انطلاقًا من الجذر "ر ا ه" ("رأى"، في العربيّة) كما في نصّ أشعيا القمرانيّ والسريانيّ (ن ت ح ز ا. ل ه و ن) واللاتينيّ في الشعبيّة. في الفاتيكانيّ وفي السينائيّ "أرى لديهم". أمّا قمحي وابن عزرا[٩] المفسّران الكبيران فقالا: "الرسول"، في تواز مع "م ل ا ك" في الشطر التالي. وراح داليتش[١٠] في خطّ قمران، فقرأ "ا ر ي. ا ل"، "أسد إيل (الله)، فقال: "أبطاله". أمّا إروين[١١] فأخذ بصيغة الجمع "ا ر ا ل ي م"، فرأى في "ا ل م" اسمًا إلهيًّا، يقابل "ش ل و م" (السلام). وتوزّعت الترجمات: "أهل أريئيل"، أي أورشليم، كما في ٢٩: ١، أو: "الأبطال". وفي الترجمة "المسكونيّة" العربيّة: "أبطال أريئيل".

وفي آ ٨، هناك "ع ر ي م" حرفيًّا: "المدن". أمّا قمران، فقرأ الدال بدل الراء، فصار اللفظ "ع د ي م"، "الشهود". فدلّت العبارة على "شهود (العهد)"، لا على "المدينة". ويُطرح السؤال: هل العهد المذكور هنا هو عهد الله مع شعبه، أو اتّفاق مع عدوّ يهاجم الآن أورشليم؟ من اتّخذ المبادرة ونقض هذا العهد؟ الله، الملك، العدوّ؟ ولكن لا جواب.

مع آ ٧، تبدّلت اللهجة فصوّر النص خراب البلاد قبل تدخّل الله. في هذا الإطار، تكلّم إيرونيمس عن اليهود الذين رأوا في "أرئيل" ملائكة، فقال: أتوا يعلنون، بفم النبيّ، دعوة الأمم وغنى الكنيسة، ويبكون زوال الهيكل الذي وجب عليهم أن يتركوه. ما تخلّى إيرونيمس عن التفسير اليهوديّ، بل أعطى عنه اختلافة مسيحيّة: كالرسل الذين أرسلوا ليكرزوا لأورشليم بالسلام، وجدوا تعزية في ظهور الربّ، قبل أن يبكوا على أورشليم التي رفضت بلاغ الإيمان[١٢].

(٧) الخوري بولس الفغالي، في رحاب الكتاب، الجزء الأوّل، الرابطة الكتابيّة، ١٩٩٨، محطّات كتابيّة، ١٤، ص ٣٨٤ - ٣٩٦.

(٨) H. WILDERBERGER, *Jesaja 28-39* (BKAT, 10, Neukirchen Vluyn, 1982), p. 1294.

(٩) Abraham ben Meir IBN AZRA (1090-1164), *Commentary if the Ezra on Isaiah,* Heb. Text, Tr M. FRIENDLANDER 2nd ed. New-york, 1966; David KIMCHI (1160-1235), *The Commentary of David Kimchi on Isaiah* (Heb. in the introd in Eng), New-York, 1966.

(١٠) F.J. DELITZSCH, *Biblischer Commentar über den Propheten Jesaia,* Leipzig, 1866.

(١١) W.H. IRWIN, *Isaiah 28-33; Translation with Philogical Notes,* Rome, 1973, p. 144.

(١٢) JEROME, In Isaiam, in loc, *Corpus Christianorum,* Turnhont, p. 314.

صوّر النصّ أوّلاً حزن أورشليم: الناس يبكون عند أبواب المدينة أو على الطرقات، ورسلُ السلام يبكون أيضًا بعد أن فشلت مهمّتهم، والأرض مقفرة، ولبنان والشارون والكرمل، خسرت أشجارها. ويأتي جواب الربّ (آ ١٠) مع ثلاثة أفعال: "قام، ارتفع، تعلّى"، وذلك كما في آ ٣، ٥. هو يظهر لا في شكل يراه الناس، بل في شكل رمزيّ: الله يعمل في التاريخ، ويتجلّى في أعماله. يبقى على البشر أن يتعرّفوا إليه. أمّا المعادون، فأعمالهم تسقطُ عليهم، بحيث يُحرَقون بالكلس والنار مثل شوك مقطوع.

وتأتي خاتمة هذا القول في آ ١٣-١٤: على الجميع، سواء كانوا بعيدين أم قريبين، أن يعرفوا العمل العجيب الذي عمله الربّ. وإذا رفض الخطأة، أخذ الفزع منهم مأخذه. أمّا الذين يقيمون مع الله، فهم يسلكون في طريق العدل، ويتكلّمون كلام الاستقامة (آ ١٥) على ما نقرأ في مز ١٥: ٢-٥.

ج- خلاص صهيون ومجدها (آ ١٧-٢٤)

هنا يتذكّر النبيّ الأيّام التي كانت فيها أورشليم محتلّة (آ ١٨-١٩). "تتذكّر قلوبكم" أو بالأحرى: "تتمتم، تلهج وتتأمّل" (ي ه ج ه). في الماضي، كان المحاسب ووازن الضرائب، ومتفحّص الأبراج. أمّا الآن، فانتهى كلُّ شيء. لن يروا الشعب الشرس الذي لا يُفهَم كلامه، نقرأ "ن و ع ز". لا يرد هذا اللفظ في الكتاب المقدّس إلاّ هنا. إنّه يرتبط بالعزّ والعزّة والقوّة. هو شعب "غامض الكلام". حرفيًّا: "عميق الشفتين".

في آ ٢١ نقرأ حرفيًّا: "لكنّ هناك القدير (ا د ي ر) يهوه لنا موضع أنهار، أنيال (جمع نيل، نهر مصر) واسعة الضفتين (حرفيًّا: اليدين). لا يسير فيها أيّ قارب بمقذاف، وسفينة كبيرة لا تعبرها". اعتبر بعضهم أنّ "ي ا ر ي م" قد أضيفت في ما بعد لتوضح معنى "أنهار"، لهذا تُلغى، كما قالت بيبليا شتوتغارت. قد يكون "أنيال" بدل "أنهار" في أيّ حال، ليست مصر، ولا نوأمون (طيبة) أفضل من أورشليم، "وإن كانت جالسة بين الأنيال (الأنهار) وحولها المياه التي هي بحر أمام السور، مياه هي سور". ويبقى السؤال: لماذا البواخر الضخمة لمدينة صغيرة مثل أورشليم؟ لأنّ النبيّ يراها كبيرة بيد الربّ، فتشبه بمياهها الفردوس بأنهاره الأربعة (تك ٢: ١٠-١٤). أجل، زالت الأمراض وبالتالي زالت الخطيئة التي تعاقب المرض، كما قال الربّ في خر ٢٣: ٢٥: "اعبدوا الربّ إلهكم، فيبارككم في خبزكم ومائكم، ويرفع الأمراض من بينكم".

هذا القسم الثالث من ف ٣٣، هو نشيد خلاص. وهكذا يتحقّق ما وُعد به الشعب في آ ١٤. ولكن من هم الذين يبصرون، ونحن نقرأ صيغة المفرد في العبريّ (ترى عيناك)؟ هو شعب يهوذا فردًا فردًا. وبالأحرى "البارّ" (الأبرار) المذكور في آ ١٥-١٦، الذي قام من الموت وشاهد هذه الولادة الجديدة في الانتصار. يرى أوّل انتصار الملك والأرض كلّها، بل انتصار أقاصي الأرض. وفي الوقت عينه، يتأمّل في هزيمة العدوّ.

وفي آ ٢١، يتطلّع النبيّ إلى الله، سبب كلّ هذه الخيرات، لكي يشكره. فيتصوّر أرضًا رائعة، ترويها المياه، فلا يزعجها أحد ولا تهدّدها السفن الكبيرة. فأورشليم تنعم بالماء الغزير، ولكنّ النيل لن يكون موضع عبور إليها. وهذا ما يعطيها الثقة والطمأنينة، لأنّ الربّ هو من يسوسها ويخلّصها (آ ٢٢).

وتأتي آ ٢٣ في أكثر من تفسير، ونحن نختار واحدًا. تقول: "حبالك"؛ إلى من يتكلّم النبيّ؟ يبدو أنّه يوجّه كلامه إلى العدوّ. كان قد قال في آ ٢١: لا تقترب السفن الضخمة من أورشليم. ولكن ها هي سفينة اقتربت. هي أشوريّة، إلاّ أنها تراجعت[١٣].

(١٣) E.S. YOUNG, *The Book of Isaiah*, Vol II, ch. 19-39 (NICOT), Grand Rapids, 1969, p. 426.

أنكون هنا في إطار الكارثة التي حلّت بالجيش الأشوريّ حين حاصر أورشليم سنة ٧٠١؟ الأمر معقول. فسفر الملوك يروي "أنّ ملاك الربّ جاء وقتل من جيش أشور مئة وخمسة وثمانين ألفًا" (٢ مل ١٩: ٣٥). هو الوباء فعل فعله، فأُجبر الملك الأشوريّ على العودة إلى أرضه حيث تآمر عليه ابناه وقتلاه. فجاء بنو يهوذا واقتسموا الغنائم.

٢- تحليل معاني النصّ

في هذه المجموعة الخامسة (ف ٢٨-٣٣) التي تجعلنا في الأيّام الأخيرة من وجود يهوذا (٦٤٠-٦٠٥ ق.م.)، نحن في أيّام يوشيّا ويوياقيم، مع تفكّك الإمبراطوريّة الأشوريّة، وصعود البابليّين والمصريّين، ساعة يتحرّك يهوذا في نهاية مشاهد الدينونة التي أعلنت عليه قبل ذلك بقرن من الزمن.

كلّ واحد من المشاهد الخمسة يبدأ مع "الويل" (ه و ي)، وكأنّنا أمام نشيد جنائزيّ. "ويلات" هذه المشاهد تمنع من رؤية التجديد والحياة الجديدة، أو الأمل بعودة يهوذا إلى مجده السابق في امتداد التخوم الداوديّة في زمن يوشيّا. أهميّة المدينة المقدّسة (أورشليم) التي تجدّدت، الوعد بمعونة مصر، أو حتّى وعد الله بالحكم على المستبدّ. من الواضح أنّ هذا البلاغ لا يمنح يهوذا مستقبلاً سياسيًّا. بل تتواصل صورة الأمل الحقيقيّ في التركيز على معونة الله لصهيون كمدينة العبادة، ووعد الله بالنعمة وإفاضة روحه.

نستطيع أن نقابل هذه "الويلات" الخمسة مع "ويلات" على إسرائيل، قرأناها في الفصلين الخامس والعاشر، ساعة تتوازى مشاهد أورشليم مع الفصلين الثاني والرابع وف ٦٦. لكنّنا نلاحظ التعارض مع ف ١١. فنحن لا نجد نسل داود في هذه المشاهد[١٤].

بعد ويل وويل، جاء وعد الله بالحكم على المستبدّ الظالم. ويل له. هو دمّر وسيأتي وقت يدمّره فيه الله، لا البشر. في هذه الدينونة المروّعة التي ترمز إليها حرب لا تُبقي ولا تذر، من يستطيع أن يبقى حيًّا أمام نار الله المحرقة.

في قلب هذه الفوضى العارمة التي لا تترك وراءها سوى الفراغ، الله وحده يمجّد. ويمجَّد في صهيون التي تبقى ثابتة ساعة الاضطراب في كلّ مكان. بالإضافة إلى ذلك، فالأحداث هذه تخدم مقاصد الله. هو يستعملها، أو يُدخلها، ليحرّك العدالة والبرّ اللذين غابَا في الأحوال السابقة.

أجل، هذا الويل الأخير قاد القارئ إلى نهاية الجنازة، فدلّ على الحقبة الأخيرة في وجود مملكة يهوذا. فبعد بكاء على السكّان وعلى مخطّطي السياسة، ينبّهنا ف ٣٣ إلى أوّل الممالك العظيمة: "ويل لأشور قضيب غضبي وعصا غيظي" (٥: ١٠). غير أنّ الحدث ينقلنا من حالة الفوضى والهزيمة، إلى الاحتفال بمكانة الربّ فوق جميع الأرض. فالله هو في التاريخ، ويحدّد تبدّلاته الحرجة، بل هناك مقصد في قلب هذه الفوضى الظاهرة: الربّ يعطي كنوزه في معبده، حيث وفرة الخلاص والحكمة والمعرفة ومخافة الله. هذا يعني كلّ فائدة روحيّة وعباديّة يجعلها الإيمان ممكنة لهؤلاء الذين يعرفون أنّهم يخصّونه.

وتأتي صورة عن الأزمة الماضية حيث المباحثات فتحت الطريق أمام المواجهة الحربيّة مع نتائجها المرعبة. فقرأنا آ ٨:

"الطرقات خلت من سائليها،
وانقطع عابرو السبيل".

وماذا كانت النتيجة؟ نقرأها في آ ٩:

"الأرض تنوح وترزح،
ولبنان يذوي من الخجل.
الشارون صار كالبادية،
وتعرّى باشانُ والكرمل".

(١٤) W. JANSEN, "Mourning Cry and Woe Oracle", *BZAW* 125, Berlin, 1972, p. 49-62; L. LABERGE, *Isaïe 28-33: Etude de tradition textuelle*, Rome/Ottawa, 1968.

حينئذٍ قام الربّ كما من نوم، وهدّد فقال في آ ١١-١٢:

١١ "تحبلون بالحشيش وتلدون التبن،
ونفَسي(١٥) نار تأكلهم
١٢ وتكون الشعوب كالكلس المحترق.
وكشوك مقطوع يُحرَق بالنار".

تحرّك روحُ الغضب في مثل هذا الوضع، فصار مثل شرارة في وعاء من البارود. كلّ هذا الوضع يقودنا إلى الحقبة التي تُنهي التسلّط الأشوريّ على يهوذا. في تلك العقود، سيطرت الفوضى، وهزمت بابل الجيش الأشوريّ سنة ٦٢٦ ق.م. واجتاحت قبائل السيتيّين المنطقة، فما عادت تعرف الجهة التي فيها تقف مصر. هو الغموض يحيط بهذه الحقبة[١٦].

في هذا الوضع، توجّه الربّ إلى القريبين والبعيدين، لكي يسمعوا (ش م ع) ويعرفوا (ي د ع، آ ١٣). وفي الآيات التالية يكون لنا الجواب عن نتائج تدخّل الله والتوبيخ الذي ينال الخطأة (ح ط ا ي م)، أي الذين تركوا الله. هم ابتعدوا عن الله، ساعة القوى (والآلهة) الخارجيّة سيطرت على الأمور. وهذا يتضمّن الذين عبدوا آلهة الأشوريّين، ولم يعودوا يبالون بعبادة الربّ. والذين استفادوا من هذا "الضباب" المسيطر ليتناسوا شرائع العدل والاستقامة. لا شكّ في أنّهم يرتجفون حين يفكّرون بأنّ الربّ سوف يسود في أورشليم مع عابديه الحقيقيّين. فما رأوا حينذاك في الربّ سوى النار الآكلة، التي تُحرق إلى الأبد. فهؤلاء الخطأة والمتمرّدون لا يمكن أن يكونوا غير ذلك. فلا يحقّ لهم أن يقيموا في حضرة الله (٦٦: ٢٤) الكلّيّ القداسة (هو نار). وجوهر العبادة هو معرفة عطيّة رحمته التي تمكّننا فنرغب في الحياة قرب الإله القدّوس.

واختار الربّ نوعيّة الأشخاص الذين يقيمون بقربه، في آ ١٥-١٦:

١٥ "السالكون طريق العدل،
المتكلّمون كلام الاستقامة،
الرافضون مكاسب الظلم،
النافضون أيديهم من الرشوة،
١٦ الغالقون آذانهم عن خبر الجريمة،
المغمضون أعينهم عن رؤية الشرّ".

ما يفصل الإنسان عن الله، ليس ضعفه وعطوبته، بل التخالف على مستوى الطبع والالتزام. وحده الخاطئ لا يستطيع أن يحتمل حضور الله، أمّا التائب أو العابد فيتبع مبادئ الحياة التي يقدّمها له. فمن التزم هكذا كان له حظّ في الأعالي، حيث يقيم الله الذي يدافع عنه ويؤمّن له حاجاته.

هذا الحدث هو صورة عن العلاقة الحميمة بين الدين والسياسة في يهوذا القديم، بل هو رسمة عن السياسة. فعلى أشوريّة أن تترك التسلّط على المدينة، مع جميع الامتيازات التي يتضمّنها هذا السلطان. ولكنْ صوِّرت النتيجة في أنّ الربّ يعيد احتلال مدينته، فيدافع عنها وعن بنيتها الاقتصاديّة. ثمّ إنّ المستقبل الذي يقدّمه النصّ ليس إعادة مملكة داود، بل المعرفة أنّ الله حاضر في أورشليم ويمكن أن يُعبَد هناك، كما في آ ٢٢:

"لأنّ الربّ حاكمنا ومشترعنا،
ومخلّصنا هو وملكنا".

(١٥) نقرأ في العبريّة: ر و ح ك م. إش. ت ا ك ل ك م: "روحكم نار تأكلكم"، أو "الريح التي منكم تأكلكم". اقترح غونكل ربط "روح" بالربّ. "هي ريح الربّ ونسمته" Tr ad, OSTY, *Bible de Jérusalem*; Targum, *ZAW*, 42 (1924) 177-208: "روحي هو كالنار". واقترح آخرون "روح. ك م و. إ ش: "روح كما النار". O PROCKSCH, *Jesaia I*, Erste Hälfte Kapitel 1-39, KAT IX, Leipzig, 1930. Il est suivi par IRWIN, *op. cit*, p. 148. WILDERBERGER, *op. cit*, p. 1295, maintient le texte massorétique. De même la *TOB*.

(١٦) J.H. BREASTED, *History of Egypt*, New-York, 1946, 565-581; J. BRIGHT, *History of Israel*, Philadelphia, [3]1981, p. 313-317; B. ODED, "Judah and the Exile", *Israelite and Judaean History*, ed. J. H. HAYES and J. M. MILLER, Philadelphia, 1977, p. 456-469.

٣- اكتشاف الليتورجيّا

طالما قال القائلون إنّ الكتاب المقدّس بعهديه، قد تكوّن ودوّن في إطار ليتورجيّ. هذا الأمر واضح بالنسبة إلى البنتاتوكس أو أسفار موسى الخمسة، وواضح أيضًا في إنجيل متّى الذي يُعتبر ابن الليتورجيّا التي عاشتها الكنيسة من أورشليم إلى أنطاكية مرورًا في سهل البقاع وحمص وحماه. وقد قرأ أحد الشرّاح الأسرار في إنجيل يوحنّا. فإن كان الأمر هكذا، فلا نتعجّب إن نحن حاولنا أن نكتشف في ف ٣٣ من سفر أشعيا، نصًّا ليتورجيًّا.

ماذا في النصّ الليتورجيّ؟ نظرة إلى الحياة التي يعيشها الإنسان بما فيها من صعوبات. وتأتي كلمة الله فتلقي بضوئها على الأحداث. وينتهي كلّ شيء بحضور الله وعمله الذي يجعل مدينته جنّة وفردوسًا. ذاك كان الوضع في أش ٣٣. أمّا الوضع فبرز في خمسة ويلات متلاصقة. ثمّ كان الويل السادس الذي لخّص ما سبقه، ورفع نظره إلى الله في صلاة حارّة.

"إرحمنا يا ربّ، إيّاك انتظرنا". تلك هي صلاة المؤمن الخاطئ، اليائس. هو يحتاج إلى الرحمة والغفران (آ ٤). ويحتاج إلى من يعيد إليه الرجاء ساعة كلّ شيء يلفّه الغموض والضباب، فلا يعرف المؤمن ماذا يعمل. حينئذٍ تتدخّل كلمة الله: هو حاضر هنا. يكفي أن نعيش في مخافته (آ ٦). وحضوره فاعل بحيث تبدو قوى الطبيعة مثل الحشيش والتبن (آ ١١)، مثل الشوك المقطوع الذي لا جذور له (آ ١٢). كلّ هذا يمرّ في النار فلا يبقى منه شيء.

"إسمعوا... واعرفوا". هكذا يكون الاحتفال في الليتورجيّا. نسمع كلمة الله فنتعرّف إلى الله، بعد أن تعرّفنا إلى عدد من الآلهة الكاذبة. هنا نتذكّر ما فعله آحاز حين مضى إلى ملك أشور. "رأى المذبح هناك فأعجب به. فأرسل إلى أوريّا الكاهن شكل المذبح مرسومًا بجميع تفاصيله" (٢ مل ١٦: ١٠-١١).

في الليتورجيّا، يكون الله حاضرًا. ويخاف أوّل من يخاف الخطأة وأولئك الذين لا إله لهم (ح ن ف ي م)، أي الكافرون بنعمة الله والرافضون عمله في الكون. هؤلاء لا يحقّ لهم أن يدخلوا إلى حيث يقيم الله. كان النجس لا يجسر أن يدخل الهيكل للصلاة. والخاطئ في الكنيسة الأولى يقف عند الباب في موقف التائب. وتتبدّل الأمور. يتذكّر المؤمنون أيّام الرعب والسلب والنهب والذلّ (آ ١٨-١٩). ولكن هذا مضى إلى غير رجعة. وصهيون لم تعد موضع الحرب، بل موضع السلام. في الماضي، كان الشارون كالبادية (آ ٩). والآن، يمرّ في أورشليم لا نيل واحد، كما في مصر، بل أكثر من نيل (آ ٢١).

تلك هي الليتورجيّا التي تكوّنت في هذا الفصل من أشعيا. "إرحمنا". هكذا اعتاد المؤمنون أن يقولوا: "تحنّن يا الله وباركنا. وأنر بوجهك علينا، فيعرف أهل الأرض طريقك، وجميع الأمم خلاصك" (مز ٦٧: ٢-٣). ونقرأ في مز ١٢٣: ٣: "تحنّن يا ربّ، تحنّن علينا. شبعنا من الذلّ، كم شبعت نفوسنا من هزء أصحاب الشأن، وإهانة المستكبرين علينا".

وتتواصل الليتورجيّا، فتحتفل بتجلّي الله في صهيون (آ ٢-٦):

٣ "من دويّ صوتك تهرب الشعوب،
وعند قيامك تتبدّد الأمم".

ويبكي الشعب على الحالة الزريّة التي وصل إليها (آ ٧-٩)، وينتظر تدخّل الله عبر النار، فيدلّ على حضوره الذي يطهّر أورشليم (آ ١٠-١٦). حينئذٍ تنشد المدينة الناجية نشيدها:

٢٠ "أنظروا إلى صهيون مدينة أعيادنا،
فترى عيونكم أورشليم".

وتنتهي هذه الليتورجيّا (آ ٢٣-٢٤) بخاتمة تذكّرنا بما في البداية (آ ٢-٦) كما في ف ٢٦ الذي يبدأ كما يلي:

١ "لنا مدينة منيعة،
حصّنها الربّ لخلاصنا،
بأسوار ومتاريس".

الخاتمة

تلك كانت مسيرتنا في قراءة ف ٣٣ من سفر أشعيا. في مجموعة تضمّ

ف ٢٨-٣٣، تعرّفنا إلى ويل وويل يقدّم لنا الوضع الذي يعيشه الشرق في دمار وخراب وموت بفعل الأشوريّين، يتطلّع المؤمن إلى الربّ من أجل صلاة يقوم بها وحده. ثمّ يدعو الجماعة كلّها إلى الليتورجيّا التي تنطلق من حاضر مؤلم وماضٍ أقسى، وتتطلّع إلى مستقبل تعود فيه إلى بهائها. ولكنّنا بعيدون جدًّا عن عودة إلى أيّام داود مع جيش وعاصمة وهيكل مبنيّ بالحجارة الكريمة، في البداية كان الفردوس بمياهه علامة بركة الله. والسلام مسيطر فيه. وأورشليم التي تملك أكثر من نهر "نيل"، ولكنّ هذا النهر لا تعبره السفن الضخمة من أجل الخراب. لا شكّ في أنّه جاءت "سفينة" خاصّة، جاء الأشوريّون. ولكنّ أيّامهم انتهت وأورشليم تستطيع أن تنظر إلى الأمام بعد أن غفر الله إثمها، فصارت محطّ أنظار المؤمنين. يأتون إلى الحجّ يرافقهم الفرح فيقال لهم في مز ٤٨:

١٣ "طوفوا بصهيون ودوروا حولها،
وعدّوا الأبراج التي فيها.
١٤ تطلّعوا بقلوبكم إلى حصونها،
وتمعّنوا جيّدًا في قلاعها
لتخبروا الجيل الآتي
١٥ أنّ الله هو إلهنا مدى الدهر،
١٦ وهو إلى الأبد هادينا".

أشعيا ٣٥
ويكونُ على رؤوسِهم فرحٌ أبديٌّ

الأب أيوب شهوان

مقدمة

أش ٣٥ هو نشيد العودة من المنفى، ويمكن مقاربته من أشعيا الثاني.

يُستهَلّ نص أش ٣٥ بفعلين ينتميان إلى الزمن المسيحاني، هما "فرح وابتهج"، اللذين لا يتحقّقان إلاّ عندما يأتي المسيح المنتَظَر.

يستعذب الأنبياء، وهم الأدباء والشعراء بامتياز، اللجوء إلى الصور الرمزية المستلّة خاصة من الطبيعة ليعبّروا عن أفكارهم، وينقلوا بها أقوالهم النبويّة، مبتعدين، كما العادة، عن التجريد في كتاباتهم، وذلك تقريبًا لنبوءاتهم من مفاهيم الناس. هذا ما يفسّر استعمال أشعيا في هذا النص، مثلاً لصُوَر "البريّة والقفر والبادية"، التي يشخّصها، فينسب إليها أفعال "الفرح"، والابتهاج"، و"الإزهار"، وكأني بما كان عقيمًا قد أضحى يتفجّر حياةً وخصبًا. ثمّ يرتقي في وصفه إلى أسمى ما يمكن على وجه الأرض، ألا وهو "لبنان"، ومن هناك نزولاً إلى "الكرمل" فـ"الشارون"، وذلك بهدف إبراز شمولية الوضع الجديد.

وذروة الفرح والبهجة والترنيم المعبّر عنها بالإزهار الكثير، وبالكلام على "مجد لبنان" و"بهاء الكرمل والشارون"، هي بالنتيجة أنّ المؤمنين "ينظرون مجد الرب وبهاءه" (٣٥: ٢).

١ – موقع النص

من أش ٣٤، حيث كانت دينونة الله قد حلّت بأهل أدوم، المملكة الصغيرة التي كانت قائمةً على مقربة من البحر الميت، والتي كانت بينها وبين بني إسرائيل عداوة تقليدية ترقى إلى زمن الخروج (عد ٢٠: ١٤–٢١)[١]، يصل القارئُ إلى أش ٣٥، الذي يضجّ بـ"الابتهاج والفرح والسرور"، بعد أن تبدّلت الأوضاع تبدّلاً جذريًّا في الطبيعة، والحيوان والإنسان[٢]:

- فـ"البرّية والقفر والبادية" ستتحوّل إلى "جنّةٍ" تضجّ بالحياة، و"السراب إلى غدير"، و"المعطشة" إلى "ينابيع مياه"؛
- و"الأيّل يطفر"، و"الأسد والوحش المفترس" لا يكونان في "الطريق المقدس"؛
- و"تتقوّى الأيدي المسترخية"، و"تتشدّد الركب الواهنة"؛ "الأعمى يبصر، والأصمّ يسمع، والأعرج يطفر".

هناك إذًا تحوّل كبير وحاسم، ونقلة نوعية وجذرية، من الفصل ٣٤

(١) رج أيضًا تك ٢٧: ٤١؛ ١ صم ١٤: ٤٧؛ ٢ صم ٨: ١٣–١٥. لقد تصرّف سكان أدوم بشكل أغاظ بني إسرائيل جدًّا، إذ كان قد سرّهم أن يشاهدوا هؤلاء يُساقون إلى المنفى، ممّا دفع بالأنبياء إلى تهديدهم بأشدّ عقاب (رج عو ١ي؛ إر ٤٩: ٧–٢٢؛ حز ٢٥: ١٢–١٤؛ ٣٥: ٢–١٥؛ ملا ١: ٢–٣؛ أنظر مز ١٣٧: ٧).

(٢) F. MONTAGNINI, "La joie du salut qui vient (Is 35)", *Assemblées du Seigneur*, 7 (1969) 6-11.

إلى الفصل ٣٥، ونتبيّن بالتالي وجود ارتباط بين الفصلين اللذين يشكّلان معًا ما درجت العادة على تسميته بـ"الرؤيا الصغيرة"، بالمقارنة مع "الرؤيا الكبيرة" (٢٤-٢٧). نحن أمام عبور من كلام على الكارثة إلى كلام يضجّ بالخلاص، حيث يتحوّل الحزن إلى فرح، واليأس إلى رجاء، والبرّية والقفر والبادية إلى فردوس جديد.

إضافة إلى ذلك، يُعتَبَر أش ٣٥ "جسرًا"[٣] بين جزءَي أشعيا الأول والثاني، يسهّل العبور من الواحد إلى الآخر. فهناك شَبَهٌ بين لغتَي أش ٤٠-٥٥، وبين لغة أش ٣٥ حيث ترسم آ ٨-١٠ معالمَ طريق العودة من المنفى، وتصف آ ١-٧ تفاصيلَ الطبيعة المتجدّدة. لكن، في الواقع، لا يشكل أش ٣٤ و٣٥ "جسرًا بين أش الأول وبين أش الثاني، كمجموعتين أدبيّتين مترابطتَين، بل توسيع مضمون الفصلَين ٣٢ و٣٣ في ما يخص الدينونة الآتية وسيادة السلام والصفح. أمّا هدف أش ٣٤ و٣٥ فهو وصف عالم عتيد يتمّ تحوّله بتدخل من الرب الذي "يأتي ويخلّص"، فيتطهّر إسرائيل ويُبنَى من جديد شعبًا لله طاهرًا ومقدّسًا.

٢ - المعطيات الأدبية

أش ٣٥ نصّ مميّز من حيث معطياته الأدبية التي تُبرز قريحيةَ أشعيا وإبداعه[٤]، والتي نتبيّنها بالتفصيل، ولو بشكل محدود، في ما يلي:

٢/١ - ملاحظات أدبية[٥]

- يستعير وصفُ زمنِ الخلاص الذي يوهب لإسرائيل معظمَ صورِه من الفصول السابقة؛ هكذا، مثلاً، تشكّل صورةُ الأرض القَفِرَة التي تتحوّل إلى أرض خصبة وتكتسي بالزهور (٣٥: ١-٢ أ)، صدًى لـ ٢٩: ١٧ و٣٢: ١٥ (ر ج ٢٧: ٦)؛ بذات التوجّه ينبغي مقاربة ذكر لبنان، والكرمل، والشارون (آ ٢ ب) من ٣٣: ٩.
- في هذه النصوص، تصف الصورُ عودةَ الوضع الروحي والمادّي إلى إسرائيل أكثر منه ظواهرَ الطبيعة؛ يورد موضوعُ "الصحراء" ذاتُه التي أصبحت بستانًا، في ٤١: ١٩، مذهلاتِ الخروج الجديد. في أش ٣٥: ١-٢، بالمقابل، لا دلالة تسمح لنا بالقيام بنقل من هذا النوع، إذ يبدو أن الصورة يجب أن تُفهم بمعناها المادي قبل كل شيء.
- "تشبه لغةُ أش ٣٥ تلك الموجودةَ في الفصول ٤٠-٥٥، فتُصَوَّرُ هكذا طريقُ العودة (٣٥: ٨-١٠)، وتستعيدُ الطبيعةُ نضارتَها (٣٥: ١-٧)"[٦].
- نلاحظ في النص صورًا متضادّة إلى أقصى حد؛ إنه نشيد الفرح في أشعيا الثاني، الذي يشتمل على تنسيق أدبي شاعري رائع:

فلدينا أوّلاً **صيغ رباعية متكرّرة** على الوجه التالي:

البرية - القفر - البادية - السراب
المياه - الأنهار - الغدير - الينابيع
العُمْيُ - الصُّمّ - العُرْجُ - الخُرْسُ.

وهناك أيضًا صيغ ثلاثية:

لبنان - الكرمل - الشارون
الأيدي - الركب - القلوب.

وفي وقع أكبر للفرح، وبصيغة ثلاثية أيضًا، يهتمّ التجديد بمعالجة:

ضعف الجسم المشوّه
وضعف النفس البائسة
وضعف الطبيعة غير المشغولة.

٢/٢ - الأفعال الرئيسية في النص

للأفعال في هذا النص دور رائد في

(٣) O. H. STECK, Bereitete Heimkehr: *Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Estern und dem Zweiten Jesaja* (SBS 121, Stuttgart, 1985) 94-96.

(٤) Voir P. AUVRAY, *Isaïe 1-39* (Gabalda, Sources bibliques: Paris, 1972); Rémi LACK, *Le symbolisme du livre d'Isaïe. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration* (Analecta Biblica: Roma 1973), en particulier ch. II: Premier Isaïe.

(٥) J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique* (Paris, 1978) 440-446; "Isaiah 1-39", *The New Jerome Biblical Comentary* (1990) 15: 59 B = p. 248.

(٦) Ch. R. SEITZ, "Book of Isaiah (First Isaiah)", *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, H-J (Double NY 1992) 485.

إبراز فكرة النبيّ، لذا نُدرج في يلي أهمّها:

ישׂשׂם (آ ١أ)

من فعل שׂוׂשׂ الذي يعني "فَرِحَ"[٧]؛ أمّا الصيغة الواردة في النص فهي غير متوقّعة، إذ المفروض أن تكون لغويًّا ישׂשׂו؛ حرف ם ("ميم") العبري هو خطأ في النسخ ليس إلاّ[٨]. ويَرِدُ هذا الفعل عند أشعيا أكثر من مرّة، كما في ٥١: ٣ بصيغة المصدر، שׂשׂון، أي "فرح"، و שׂוׂשׂ אשׂישׂ في أش ٦١: ١٠، وأحيانًا مع كلمة שׂמחה التي تعني "سرور".

وتغل (آ ١ب)

من فعل גיל الذي يعني "ابتهج". يَرِدُ هذا الفعل مرّات عدّة في أشعيا، كما גלתי في ٦٥: ١٩، و גילו في ٤٩: ١٣ (مرّتان)؛ أنظر أيضًا: ٩: ٢؛ ٦٦: ١٠؛ ٤١: ١٦؛ ٦١: ١٠؛ ٢٩: ١٩؛ ٢٥: ٩.

وتفرح (آ ١ج)

من الفعل פרח الذي يعني "أزهَرَ"، أو، كما في العربية، "فَرِخَ"، ومنها "فَرْخُ" الطير[٩]. يستعمل أشعيا هذا الفعل في أماكن أخرى، مثل תפרחנה في ٦٦: ١٤ بمعنى "تزهر (عظامكم)"، وفي ٢٧: ٦ للكلام استعاريًّا على "إزهار" إسرائيل، بمعنى إعادة البناء. أمّا هنا فالفعل مستعمل مع كلمة ערבה، أي "البادية"، التي، بالرغم من طبيعتها، "تزهر" هي أيضًا.

ורנן (آ ٢ب)

من فعل רנן، أي "أطلق صرخةً عاليةً"[١٠]، كما فعل "رَنَّ" في العربية، الذي يعني أساسًا "صرخَ عاليًا"، ثمّ صار يُستَعمَل أيضًا لبعض الآلات الموسيقية (رج، مثلاً، ١ كو ١٣). في كل الأحوال، هناك في الفعل العبري كما في الفعل العربي "صوتٌ يصدح". يَرِدُ الفعل ותרן في ٣٥: ٦، حيث يجري الكلام على "لسان الأبكم (الذي) يترنّم"، ورני في ٥٤: ١، و רני في ١٢: ٦، و٢٤: ١٤، و٤٤: ٢٣. ونصادف الفعل أيضًا مع الفعل גיל، كما في أش ٤٩: ١٣ (הרים רנה)، ومع צוה في ٤٢: ١١. ويَرِدُ الفعلُ רנן أيضًا في ٥٢: ٩ في صيغة الأمر الجمع، רננו، بمعنى "رنّمي"، فيقول: "رنّمي، يا أخربةَ أورشليم". الواضح هو أن الترنيم ليس نتيجةَ حدثٍ عاديّ بل لحصول أمرٍ عظيم تكون يدُ الله وراءَه، كما في ٣٥: ٢: "تبتهج ابتهاجًا مع ترنيم"، وذلك لأنّ الحياة قد أُعيدَت إليها. هذا ما يثبته ما هو وارد في ٢٦: ١٩: "ستحيا موتاك...، إستيقظوا ورنّموا، يا سكّان التراب" (أنظر أيضًا ٥٢: ٨ و٩). وعندما يكون هناك "ذبول" و"موت" (١٦: ٨)، يرتفع صوت "البكاء" (١٦: ٧ و٩)، وتنزل "الدموع" (آ ٩)، فلا يُسمَعُ بالتالي "الترنيم": "زال الفرح والابتهاج من الحقل الخصيب، فلا غناء ولا ترنيم في الكروم..." (آ ١٠)، فَتَرِنُّ أحشائي على مؤاب كالكنارة" (آ ١١).

נתן־לה (آ ٢)

كلّ ما يحصل من أمور عظيمة هو "عطية" من الله، وليس نتيجة قوةٍ بشريةٍ ما. على المؤمن أن "يسأل، فينل".

יראו (آ ٢)

موضوع "الرؤية" هو ما يكشفه الله وليس ما يشاء المرء أو ما يقع تحت نظره صدفةً. يبلغ "الرائي" هنا مستوى نبويًّا، إن جاز التعبير، يجعله "يعرف الرب"، وبالتالي "يدعو باسمه"، ويشاهد "مجده" الذي يمكن تبيّنه من خلال "مجد لبنان".

אמצו (آ ٣)

دور الفعل "شدِّدوا" هو معالجة "الركب الواهنة" التي تحول دون التمكّن من الوقوف والصمود والحركة والسير. يبقى أنّ ما يجعل "الركب واهنةً" هو حالة العدم التي

(٧) F. BROWN (ed.), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Clarendon Press: Oxford 1979) 965.

(٨) *GESENIUS' Hebrew Grammar* (University Press: Oxford, 1980) § 47n.

(٩) F. BROWN, *op. cit.*, p. 827.

(١٠) F. BROWN, *op. cit.*, p. 943.

حلّت بشعب الله في المنفى، وبالتالي لا علاج بشريًّا للأمر إلاّ بكلمة الله وبتدخّله القوي.

חזקו (آ ٣) חזקו אל־תיראו (آ ٤)

يدعو النبيُّ إلى "تَقْوِيَة" "الأيدي المسترخية"، ثم يربط هذا الفعلَ بآخَر، هو "لا تخافوا"، المرادف لسابقه.

יָבוֹא וישׁיעכם (آ ٤)

لدينا في هذه الآية فعلان حاسمان، فاعلهما هو "الله" أو "مكافأة الله"، ومضمونهما "مجيء وخلاص" في آخر المطاف: "يأتي ويخلّصنا".

ישׁבון ובאו ציון (آ ١٠)

يتماشى موضوع "العودة" مع ما يعنيه الفعل العبري שׁוּב ذاته، "تاب" و"رجع"، إذ لا "عودة" إلى المدينة المقدسة و"الطاهرة"، "صهيون"، من دون "التطهّر"، لأنّ "الطريق" المؤدي إلى صهيون أيضًا يكون "طاهرًا" ولا "يعبر" فيه إلاّ مَن تطهّروا. عندها يؤتَى العائدون قوّة تمكّنهم من "الوصول" إلى صهيون، حيث بيت الرب.

שׂמחו (آ ١٠)

من الفعل שׂמח، أي "سُرَّ"، القريبِ من الفعل العربي "شَمَخَ"[١١]، كون السرور يعطي حالةً جسديَّةً ومعنويةً تؤدّي إلى وضعية الشموخ ورفْعِ الرأس عاليًا والافتخار. يستعمل أشعيا الاسم שׂמחה في ٩: ٢أ: "جعلتَ لها الفرح وافرًا"، والفعل שׂמחו في آ ٢ب: "فرحوا أمامك". أمّا في ١٦: ١٠ فنشهد "زوال الفرح والابتهاج". أنظر ٢٢: ١٣ حيث، بعد أن "دعا السيد ربُّ الجنود إلى البكاء والنحيب" (آ ١٢)، "إذا بالفرح والسرور" بدلاً عن ذلك، لذلك "أوحى ربُّ الجنود إلى أُذُنِ النبيّ: لن يُكَفَّرَ عنكم هذا الإثمُ حتى تموتوا" (آ ١٤). إنّ مصدر "السرور" هو أبدًا الربّ، وعندما يضحي مصدره أرضيًّا وبطريقة غير مقبولة، فإنّه يتحوّل إلى نواح، أي إلى موت.

هذه بعض العيّنات الأهمّ من الأفعال التي يزخر بها نص أش ٣٥ الرائع، والتي أدرجناها بالإيجاز تدليلاً ليس إلاّ.

٣/٢ – الصور الطبيعية في النص[١٢]

على تعارض قويّ مع أش ٣٤ هي اللوحةُ الرائعة التي يرسمها أش ٣٥، والتي أضحت في التقليد اللاحق نوعًا من البشرى المرتبطة بالزمن المسيحاني[١٣]، والمطبوعة بانسجام تامّ يشمل كل مخلوق، فتتحوّل الصحراء جنّةً عجيبةً، حيث يُلاحظ القارئ تضاعف الأفعال التي تعبّر عن "الفرح"؛ وتتعافى جماعة الضعفاء، والخائبين، والعُمي، والصم، والعرج، والبُكم، بقدرة إلهية تصنع "المذهلات"، تمامًا كما يحصل لـ"البرية والقفر والبادية". إنه وصف رمزي رائع لِما تتلقاه جماعة الأبرار العائدين من المنفى إلى صهيون.

إنّ تكاثر النبات، بحسب أش ٣٥: ١-٢، هو صورة مرئية ومحسوسة للخلاص؛ يصف النبيّ من خلالها خلاص الشعب بصور مستلّة من **العالم الطبيعي والنباتي**. فَوَضْعُ الرحيل هو القحط ("صحراء، وقفر، وبادية")، يحوّله اللهُ إلى عدن جديدة. "النرجس"، مثلاً، هو صورة البهاء والجمال، كما هو في نش ٢: ١؛ غالبًا ما تتماهى هذه الزهرة مع "سهل الشارون" الخصب؛ ويوازي "مجدُ لبنان" כְּבוֹד הַלְּבָנוֹן؛ (أنظر أش ٦٠: ١٣) أشجارَ تلك الأرض، من حيث كان يُؤخذ الخشب الثمين. وبشكل مماثل يجري الكلام على "بهاء الكرمل" (הֲדַר הַכַּרְמֶל) للدلالة على الشجر والنبات الذي يُغطّي تلك المنطقة.

(١١) F. BROWN, *op. cit.*, p. 970.

(١٢) AAVV., *Isaia...*, Coll. La Biblia per la famiglia, n. 7 (San Paolo: Milano 1995) 82-84.

(١٣) J. COPPENS, *Le messianisme et sa relève prophétique* (Duculot 1974); R. LAPOINTE, "La métaphore messianique", *ScE*, XXIX (1977) 179-193.

ويتواصل وصف الخلاص من خلال صور **مُستعارة من الطبيعة**. فالعيون التي كانت في السابق تَرى، والآذان التي كانت تسمع، واللسان الذي كان يُعلن بفرح مذهلات الرب المخلّص، تتوازى الآن مع الأرض الجافة؛ لكنّ الجسد المريض يتعافى، مثل هذه الأخيرة التي تشهد فيض المياه المتدفقة من الصحراء، كما حصل للعبرانيين في مسيرتهم في صحراء سيناء.

في وسط هذا المشهد الفردوسي ينفتح "طريق مقدّس" (דֶּרֶךְ הַקֹּדֶשׁ)، سهل ومستقيم، يشبه الطرق التي كانت تُرسَمُ أمام المعابد القديمة للطواف الطقسي. عليه لا يمكن أن يسير "الخطأة"، وهم رموز الشر، ولا "الوحوش المفترسة"، وهي رموز العنف، بل "المخلَّصون" فقط، وهم "الذين فداهم الرب".

أيضًا هذه التعابير تُحيل إلى التحرير الذي حقّقه الربّ من خلال إخراج العبرانيين من مصر، وهو التحرير الذي سيتجدد في هذا الخروج الثاني، أي عودة العبرانيين من المنفى البابلي. في الواقع، يعود هذا المقطع من أشعيا إلى قرنَين بعد النبي أشعيا، ويعكس موضوعاتٍ وصورًا نجدها في أشعيا الثاني، وهو منشدٌ مجهول الهويّة لعودة إسرائيل من المنفى إلى أرض الآباء (القرن السادس قبل الميلاد)، وكأننا أمام خروج جديد: "يعود إلى هناك الذين يفتديهم (**גאולים**) الرب، ويدخلون إلى صهيون بهتاف الفرح" (٣٥: ١٠).

يُختَتَم هكذا الجزء الشعريّ الذي يُشكّل القسم الأول الكبير من كتاب أشعيا، وتُفتَح أمامنا الآن مجموعة صغيرة من الفصول التي تتضمن أخبارًا وقصصًا تستعيد أحداث عصر أشعيا الوارد ذكرها في ٢ مل ١٨–٢٠. إنها نوع من الملحق التاريخي لكلمات النبيّ.

٣ – تفسير النص

تُوحي الآيات ١–٤ بأن اليهودية كانت مزدهرة في أيام حزقيا الملك، ولكنها استحالت إلى ما يشبه الصحراء بسبب ما اقترف فيها من شرور من جهة، وبسبب الأعداء من جهة ثانية. مع هذا هناك تطمين لأن "الرب سيأتي ويخلّص"، "منتقمًا" من قوى الظلمة، ومعطيًا العزاء للحزانى في صهيون.

آ ١–٢: "ستفرح البرية..." (תָּשֵׂשׂ מִדְבָּר...)

"البرية" (**מִדְבָּר**) هي نظريًّا وطبيعيًّا موضع غير قابل للسكن (إر ٢: ٦)، غارقٌ في الظلام (٢: ٦، ٣١)، أرض العطش (هو ١٣: ٥) والرعب (أش ١٣: ٢؛ ٣٠: ٦)، لا نبات فيها (تث ٣٢: ١٠)؛ لكنها بالمقابل موضع الخبرة الفريدة بعد الخروج من أرض العبودية، حيث عاش بنو إسرائيل فترة تَحَرُّرٍ من الماضي الذي كان بعضهم قد تأقلموا معه، قبل تلقّي الشريعة (خر ١٩) والعهد من الله (٢٤: ٣–٨)، وقبل مواصلة مسيرة الرحيل باتجاه أرض الميعاد لدخول راحة الرب. هكذا تصبح البرّية، ليس فقط مكان الخطر والجوع والعطش، بل مكان لقاء لا مثيل له بين الرب وشعبه، سار فيه إسرائيل وراء الرب في أرض لا زرع فيها (رج إر ٢: ٢–٣)، يقوده بعامود من دخان ليلاً وبآخَر من غمام نهارًا.

هكذا يشبه عابرو الصحراء بين بابل وأرض الميعاد في أش ٣٥، أجدادَهم الذين كانوا، قبلهم بمئات السنين، قد عبروا صحراء سيناء باتجاه الأرض عينها. وتعبيرًا عن عظمة هذا الحدث وأهميته، استعار كاتب أش ٣٥ أجمل وأبهى ما يمكن من الصور الطبيعية ليبرز مدى التحوّل في الأوضاع، فخلع "مجدُ لبنان" بهاءَه على البرية؛ وكما تكسو أشجار الأرز جبال لبنان العالية وتنشر أريجها في كل اتجاه، وتزينه بروعة بهائها، هكذا تغدو البرية شبيهةً بلبنان وبأرزه. ويمكننا قول الشيء عينه عن "بهاء جبل الكرمل وسهل الشارون" اللذين يقعان في فلسطين، واللذين يرمزان، مع لبنان، إلى شمولية هذا البهاء، وكأن الدنيا برمّتها قد نعمت بما تنعم به من خصب وجمال وروعة[١٤].

(١٤) هذا ما يُقال بكل التعابير في أش ٣٥: ٢ب: تُعطى البادية "مجد لبنان، وبهاء الكرمل والشارون". بكلام آخر، يكسو البادية نبات مشابه للنبات الذي يُعطيها كل بهائها فوق جبل لبنان الشهير بغابات أرزه، وبقمم الكرمل الخضراء، التي تقع على الحدود الشمالية الغربية لسهل أسدرالون، وللشارون سهل فلسطين الجنوبية الساحلي.

"الإزهار" (**וְתִפְרַח**) هو تفتّح المزروعات على أنواعها، وليس فقط الإزهار حصرًا؛ إنه التعبير الطبيعيّ الأجمل بالأشكال والألوان عن الوضع الجديد الذي يشبه الوضع الذي كان في البدء. إن جمال الأشجار والأزهار هو انعكاس لمجد الرب وبهائه، وبالتالي هو علّة "فرح وابتهاج".

إضافة إلى هذه المعطيات الطبيعية الفائقة الجمال، كون مصدرها إلهيًّا، هناك **بُعْدٌ ليتورجيٌّ** هامّ يتجلّى من خلال المسيرة في البرية والقفر، نتبيّنه من مفردات "الفرح" و"الابتهاج"، و"السرور" المستعملة في النص (آ ١ي)، والتي تخلق جوًّا مزموريًّا ومسيحانيًّا ساميًّا، جوّ شكران للرب المحرِّر. إننا أمام **طواف ليتورجي** يتقدّمه الرب، فلا تعثر أرجل شعبه بحجر، لأن "المعوجّ يصبح قويمًا، والصعب سهلاً".

نحن إذًا أمام **خروج جديد** حققته يد الرب القديرة كما في الخروج الأول: "إلبسي العزة، يا ذراع الرب... ألستِ أنت التي جفّفتِ البحر، مياه الغمر العظيم، فجعلتِ أعماق البحر طريقًا يعبر فيه المفتدون؟" (أش ٥١: ١٠-١١).

آ ٣-٦: "تقوّوا لا تخافوا..." (חִזְקוּ אַל־תִּירָאוּ...)

يحتاج الرجال المعدومي المعنويات إلى كلمة تشجيع، إلى نوع من التشديد، من أجل تبديل المخاوف، ورؤية الرب الذي يأتي (حز ٢:٣٣). قال الرب: "أنا لا أصعد في ما بينكم"، أما أشعيا الثاني فإنه يعد بذهاب الرب شخصيًا: "لذلك يعرف شعبي اسمي في ذلك اليوم لأني أنا المتكلم، هاءنذا حاضر" (أش ٥٢:٦). يرد ذكر "الانتقام" (**נָקָם**) هنا في آ ٤، كما قبلاً في ٨:٣٤.

لقد شكلت "العيون والآذان" (**עֵינַיִם וְאָזְנַיִם**) موضوعًا ثابتًا في أش ٢٨-٣٣، وكذلك هو الأمر في ٤٠-٥٥. يُضاف إلى ذلك أن "الأعرج" (**פִּסֵּחַ**) لا يمشي فقط، بل "يطفر" (**יְדַלֵּג**)، و"الأخرس" (**חֲרֵשׁ**) لا يتكلم، بل "يترنّم" (**וְתָרֹן**).

يصف ٣٤: ٣-٤أ فريق المستفيدين من التدخّل الإلهي، وذلك بمساعدة مجموعة من التعابير التي نجدها من جديد في مقاطع أخرى حيث تتبيّن اهتمامات جماعة "الأبرار":

- "الأيدي المسترخية" (**יְדַיִם רְפוּחוֹת**، يَدَيْمِ رَفُوتْ، آ ٣أ): رج زك ٨: ٩، ١٣ (على علاقة مع عبارة "بقيّة هذا الشعب"، **שעריית העם הזה**، شَعَرْيتْ هَعَمْ هَزّهْ، آ ١١، ١٢)، وأيوب ٤: ٣ (باتصال مع الالتزام والبراءة، آ ٦-٧). نلاحظ هنا أنّ الصفة العبرية **רְפוּחוֹת**، "المسترخية"، هي بصيغة الجمع مع أنّ الاسم العبري الذي تصفه هو في صيغة المثنّى، **יָדַיִם**، كما في مز ١٨: ٢٨[١٥].
- "الركب الواهنة" (**וּבִרְכַּיִם כּשְׁלוֹת**، بِرْكَيمْ كُشْلُوتْ، آ ٣ب): رج مز ١٠٩: ٢٤، حيث يصف الإنسانُ "الفقيرُ والمعدمُ" (آ ٢٢) وضعَه البائسَ، ويدعو السماء لأنْ تثأر له من مضطهِديه. هناك تعبير مماثل (**בִּרְכַּיִם כרעות**، بِرْكَيمْ كُورْعُوتْ) نجده في أي ٤: ٤، بارتباط مع موضوع "الأيدي المسترخية".
- "فَزِعُو القلوب" (**נִמְהֲרֵי־לֵב**، نِمْهَرَيْ لِبْ، آ ٤أ). تبدو هذه العبارة وكأنها تستعيد عبارة **לבב נמהרים**، "لِبَبْ نِمْهَرِيمْ" (أش ٣٢: ٤، بذات المعنى). مع هذا، من الصعب نسبة المقطعَين إلى ذات المؤلف: في أش ٣٢: ٣-٤، "القلوب الخفيفة" تُذكَر إلى جانب ذوي "الأعين والآذان المسدودة"، وتُشير إلى اليهود الأشرار الذين يُتَوَقّع توبتُهم (رج ٢٩: ٢٤)؛ في مقطعنا، على العكس، "القلوب الفَزِعة"، هي المؤمنون الذين يتراخون تحت ضربات أعدائهم، والذين يُخلصهم الله. مرّة جديدة، نستنتج أننا أمام إعادة قراءة مقطع يعود إلى ما بعد المنفى، ومصدره وسط اليهود المهتمّين بالأمانة التامّة للشريعة.

تجد لغة ٣٥: ٤ب ما يوازيَها في ٥٩: ١٥ب-٥٩.

انطلاقًا من الاستعارات الواردة في آ ١-٢، ندرك عمقَ فرحِ العائدين من

(١٥) P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Institut Biblique Pontifical: Rome 1923; éd. corrigée en 1982) 456, n. 148a.

المنفى إلى ديارهم، الذين تُوجَّهُ إليهم الدعوة ليتقوّوا ويتشدّدوا[١٦] (آ ٣؛ رج ١٣: ٧؛ أي ٤: ٣-٤)، بعد انتهاء مرحلة الضعف والخروج من حالة اليأس. هذا ما تقوله آ ٤ صراحةً وبوضوح أكبر: "تقوّوا، لا تخافوا، لأن الرب آت يكافيء ويخلّص"[١٧]!

أمّا آ ٥-٦ فإنهما تجعلان القارىء يمتلىء فرحًا إذ تُنبئان بأن "عيون العمي تتفقح، وآذان الصمّ تتفتح، ويطفر الأعرج كالأيّل، ويترنّم لسان الأبكم"، تمامًا كما نقرأ في متّى ١١: ٥: "العميان يبصرون، والعرج يمشون، والبرص يطهرون، والصمّ يسمعون" (رج لو ٧: ٢٢)، والسبب في ذلك هو أن خلاص الله قد حضر، وتجلّى الله "المخلّصُ" طبيبًا "يشفي".

"عندئذ تتفقح عيون العمي، وآذان الصمّ تتفتّح.
حينئذٍ يطفر الأعرج كالأيّل، ويترنّم لسان الأبكم" (٣٥: ٥-٦).

يقدّم أشعيا هذه المشاهدَ المُفرِحة، ليبشّر بالسعادة التي تحصل في الأزمنة المسيحانية.

يستعيد شفاءُ العمي، والصمّ، والعرج، والبكم (٣٥: ٥-٦أ) الموضوعَ الذي تمّت معالجتُه في أش ٢٩: ١٨؛ ٣٠: ٢١ و٣٢: ٣-٤؛ مع هذا لم تعُد الصورة مرتبطة، كما في هذه النصوص، بتوبة اليهود غير الأمناء، الذين يُوجّهون بعد الآن لحاظهم إلى الله، بل تصف بالأحرى شفاءً جسديًا عجائبيًا. يبدو أن موضوع الأعرج (פִּסֵּחַ، يְפַסֵּחַ، آ ٦) يشير إلى ٣٣: ٢٣، الذي يفسّره بذات المعنى الموضوعي. نُلاحظ إعادة استعمال أداة ظرف الزمان אז ("أَزْ")، أي "عندما"، التي تفتتح الجملتين. كنّا قد وصلنا إلى ذات الخلاصة في ما يتعلق بموضوع الصحراء المخصبة: إن الصور التي، في المقاطع الأقدم، كانت تورد الأمل بتوبة الأشرار، تُستَعمَل هنا لوصف تحولات العالم العجائبيّة، كما سيفعل الله يوم دينونة غير الأمناء.

وتكتمل الصورة وتتوضّح أكثر بالكلام على "تفجّر المياه في البرية، وعلى جري الأنهار في الصحراء" (أش ٣٥: ٦)، وكأني بالنبي يكمل ما كان بدأ به قطعته الأدبية الرائعة في آ ١ي: "ستفرح البرّية..."، مبيّنًا سبب "الفرح والابتهاج والسرور" الذي تنعم به "البرية والقفر والبادية": إنها "المياه" (آ ٦) علّةُ الحياة.

آ ٧-١٠[١٨]: تفجر المياه في الصحراء

إنّ ٣٥: ٦ب-٧ هو تكرار لِما ورد في ٤١: ١٨: "أفتح الأنهار على الروابي، والعيون في وسط الأودية. أجعل البرية غدران مياه، والأرض القاحلة مخارج مياه".

مع هذا، يمكننا أيضًا مقاربة هذا المقطع من أش ٣٣: ٢٥: "ويكون على كل جبل شامخ وكل أكمة عالية سواقٍ وجداولُ مياهٍ يومَ القتل العظيم حين تسقط الأبراج". إلى الطبقات الأدبية الأحدث من الكتاب، والتي مصدرها الجماعة المقدسة في أورشليم، ينتمي هذا النصُّ الذي يتكلم بشكل ملموس على مجاري المياه التي تجري على الروابي يوم المذبحة الكبرى، حيث نجد من جديد عدّة موضوعات يحفل بها أشعيا ٣٤: ١-٣٥: ٧.

من الطبيعي ألاّ تكون في البرية والقفر ينابيع مياه أو أنهار (آ ٦ و٧)، لكن الرب لم يدع شعبه يموت عطشًا في الصحراء بعد أن أخرجه من مصر، بل أخرج له الماء على يد موسى عبده من الصخر (خر ١٧: ١٦) الذي لا يخزّن الماء، جاعلاً المستحيل ممكنًا، لأنّه "ليس عند الله أمرٌ عسير" (لو ١: ٣٧). عندها صار بإمكان الحيوانات الأليفة والداجنة، كالبقر (٦٠: ١٠) والغنم (إر ٥٠: ٦)، مثلاً، أن تعيش هناك بدلاً من الحيوانات البرّية كـ"بنات آوى" (آ ٧) وغيرها.

---

(١٦) تفترض السبعينية أن الأمر موجّه إلى الأيدي بالذات: χειρες, ισχυσατε.

(١٧) S. LYONNET, "Le récit de l'annonciation et la maternité divine de la Sainte Vierge", *L'Ami du Clergé*, (1956) 33-48.

(١٨) حول أش ٣٥: ٦-١٠، والطوبوغرافيا، رج:

E. W. BULLINGER, *Figures of Speech Used in the Bible, Explained and Illustrated* (Baker Book House, Grand Rapids: Michigan 1993) 453.

ويكمل النبي تمثيل الحالة الجديدة أو المتجدّدة، فيصف "اخضرار القصب والبرديّ" في آ ٧.

في آ ٨ يضيف النص العبري الجملة التالية: "هو يجتاز المسير لأجلهم"، وكأنّ الله يسير أمامهم ليكشف لهم الطريق، الذي يصفه النبيّ بأنه "طريق مقدّس"، فلا يمكن بالتالي أن يسير الدنس وغير المؤمن عليه، أكان إسرائيليًّا أم غريبًا. نعم، إنه "مسلك وطريق يُقال له الطريق المقدس" (آ ٨؛ رج ٤٠: ٣؛ ٦٠: ١٠-١٢)، وبالتالي لا "يعبر فيه نجسٌ"، و"لا يضلّ فيه حتى الجهّال" (آ ٨)، ولا خطر فيه بل أمنٌ وأمان، إذ "لا يكون هناك أسدٌ، ولا يصعد إليه وحشٌ مفترس" (آ ٩). تلفتنا هنا الصيغة العبرية פְּרִיץ חַיָּה، التي تعني حرفيًّا "حيوان متوحّش"، حيث تبدو الصفة غير مصرّفة وفق الاسم الذي تصف[١٩].

نهايةَ الأمرِ، إنه طريقٌ "يسير فيه المخلّصون" (آ ٩). في أش ١١: ١-٩، التحوّل مختلف وأكثر جذرية منه في ٣٥: ٩.

يلفت انتباهنا هنا ما يُنبَذ، أي الدَّنِسُون، وغير المؤمنين، والحيوانات المفترسة، والحسرة والتأوّه. بالنتيجة، يتحوّل المسار حجَّ عيدٍ كبيرًا.

وينهي النبيّ نشيده في آ ١٠ بالكلام على الذين "فداهم الرب، الذين يرجعون ويأتون إلى صهيون"، بعد أن "عادوا"[٢٠] (رج زك ١: ٣؛ إر ١٥: ١٩؛ ٣١: ١٨)، أي "تابوا" إلى الرب، وبعد أن تطهّروا بالعقاب الذي حلّ بهم، وبعد أن "افتداهم الربّ" (أش ٣٥: ١٠)، كافتداء الأخ لأخيه عندما يفكّه من الأسر أو يحرّره من العبودية. وكما في البداية، يُختَتم النشيد بـ"الترنيم، والفرح، والسرور"، لأنّ الله المخلّص هو هنا حاضرٌ بكل خيراته التي يهبها بفيضٍ كما المياه الغزيرة.

أمّا عبارة "على رؤوسهم" فتعني "عليهم"، أو "هم بالذات"[٢١]. هكذا يُقال: "الدم" على رأس امرىء ما، أي: حيث "الدم" يوضع بدلاً عن جرم سفك الدم، و"الرأس" بدلاً عن الشخص بالذات.

٤- الروابط بين أش ٣٥ وباقي السفر

بالإضافة إلى ما أشرنا إليه من تكرار مفردات، وعبارات، وموضوعات وردت في أماكن أخرى من السفر قبل الفصل ٣٥، نودّ أن نورد أيضًا ما يلي:

- يتطابق الوعد بالخلاص، الذي يصف إزهارَ الصحراء الجنوبية حيث تقوم أدوم، مع النهاية المأخوذة من أش ٥١: ١١ حيث نقرأ:

"والذين فداهم الربّ سيرجعون ويأتون إلى صهيون بترنيم، ويكون على رؤوسهم فرح أبديّ، ويتبعهم السرور والفرح، وتنهزم عنهم الحسرة والتأوّه".

- كذلك في ٦١: ٧، الموضوع هو "السرور الأبديّ": "...وفرح أبديٌّ يكون لكم".
- وفي ٣٠: ٢٩ يجري الكلام على "سرور القلب"، الناتج عن "مجيء اسم الربّ".
- أمّا في ٦٦: ٥، فـ"السرور" لخاصّة الربّ هو مقابل "خزي الذين أبغضوهم".
- ونقرأ في ٤١: ١٧-١٩ ما خطّته يمين النبيّ، وما يوضح جانبًا من ٣٥: ١ب:

"أنا الربّ أستجيب لهم، أنا إله إسرائيل لا أخذلهم. أفتح الأنهار على الروابي، والعيون في وسط الأودية. أجعل البرية غدرانَ مياه، والأرضَ القاحلة مخارج مياه. أجعل في البرية الأرز...، وأجعل في الصحراء السرو والسنديان والشربين جميعًا".

- وكما في ٣٥: ٢ج، كذلك في ٦٠:

(١٩) P. JOÜON, *op. cit.*, p. 456, n. 141d.

(٢٠) Voir " μετανοεω ", *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV (Stuttgart, 1993 - 1973) 24ss.

(٢١) حول عبارة "على رؤوسهم"، في أش ٣٥: ١٠، رج E. W. BULLINGER, *op. cit.*, p. 645.

١٣ نقرأ:

"مجد لبنان يأتي إليكِ، السرو والسنديان والشربين جميعًا لزينة مقدسي..."

- وفي ٤٠: ٢٩-٣١ ما يتكامل مع ٣٥: ٣أ:

"يؤتي التَّعِبَ قوّةً، ولفاقد القدرة يُكثر الحَوْلَ. الفتيان يتعبون ويعيون، والمختارون يعثرون عثارًا، أمّا الراجون للرب فيتجدّدون قوةً...".

- وفي ٤٠: ١٠: "هوذا السيد الرب يأتي بقوة، وذراعه متسلطة..."، كما في ٣٥: ٤ب: "هوذا إلهكم...".

- كما في ٣٥ :٦ج: "انفجرت المياه في البرية، والأنهار في البادية"، كذلك في ٤١: ١٨: "أفتح الأنهار على الروابي، والعيون في وسط الأودية. أجعل البرية غدران مياه، والأرض القاحلة مخارج مياه"؛ وفي ٤٣: ٢٠: "أجعل مياهًا في البرية، وأنهارًا في القفر لأسقي شعبي المختار". أمّا في ٤٨: ٢١، فإننا أمام لوحة من تاريخ الله مع شعبه: "ولم يعطشوا حين سيّرهم في القفار، بل فجّر لهم المياه من الصخر، شقّ الصخر ففاضت المياه".

- في ٤٠: ٣-٥: "أعدّوا طريق الربّ، واجعلوا سبل إلهنا في الصحراء قويمة..."؛ وفي ٤٣: ١٩: "أجعل في البرية طريقًا، وفي القفر أنهارًا"، كما في ٣٥: ٨: "ويكون هناك مسلك وطريق يقال له الطريق المقدس لا يعبر فيه نجس..."

- في ٥١: ١١ نقرأ: "والذين فداهم الربّ سيرجعون ويأتون إلى صهيون بترنيم، ويكون على رؤوسهم فرح أبديّ، ويتبعهم السرور والفرح، وتنهزم عنهم الحسرة والتأوّه"، كما في ٣٥: ١٠.

ونودّ هنا أن نشير إلى أي ٤: ٣-٤ حيث نقرأ: "إنّك قد قوّمتَ كثيرين، وشدّدتَ أيديًا مسترخية، ونعشت أقوالك العاثرين، وثبّتَّ الركب المرتعشة"، كما في أش ٣٥: ٣.

٥ - أش ٣٥ والعهد الجديد

هناك صدى لنص أش ٣٥ في العهد الجديد، نتبيّنه، مثلاً، في:

- متّى ١١: ٥: "العميان يبصرون، والعرج يمشون، والبرص يطهرون، والصم يسمعون..."، التي تشكل صدًى لما في أش ٣٥: ٥: "حينئذ تتفقح عيون العمي، وأذان الصم تتفتح..."

- أع ٣: ٧-٨: "وأمسكه بيده اليمنى وأنهضه؛ ففي الحال تشددت ساقاه ورجلاه، فوثب وقام وطفق يمشي، ودخل معهما إلى الهيكل، وهو يمشي ويثب ويسبّح الله"، التي لها ما يوازيها في أش ٣٥: ٦: "وحينئذ يطفر الأعرج كالأيّل..."

خاتمة

إننا أمام عملية تبدّل جذريّ في المواقف والأوضاع، وكله من خير الله، بحسب أشعيا!

هناك تيار من الفرح يعبر، فيروي الظامىء، ويحيي كل فاقد الحياة!

سبب الفرح هو مجد الرب ومكافأته وخلاصه، كما يقول أش ٦٢: ١٠-١٢.

يستعذب الشاعر الكلام على الصحراء والاستفادة من مخزونها التاريخي، كما أيضًا من رمزيتها الغنية والمتنوعة.

لقد تمّت عملية التخليص والفداء، ولكن العائدين (من النفي) ما زالوا في طريقهم نحو صهيون.

الرجاء أكيد، وحضور الرب هو ملموس، إلى حد أن الصحراء تتجلى لهم وكأنها الأرض الموعودة، والفردوس الذي كان مفقودًا ووجد.

إنّ مجد الرب غير ملاصق لأورشليم ولا ملتصق بها؛ فهو قادر أن يذهب إلى المنفى (حز ١)، وأن يتجلى في الصحراء؛ هناك يمكنه أن ينير الشعب: "تأمّلوا فيه فتستنيروا"، يقول المزمور ٣٤ (٣٣): ٦، فيسير بلا عثار ولا ضلال.

وتبقى الصحراء، آخر الأمر، ومهما تحوّلت، الطريقَ "المؤدّيَ إلى صهيون". وإذا كان الشعب يجد في الصحراء الفرح والسرور والماء والزهور، فليس هذا سوى قبس عمّا سيجده من فرح تام، بدأ مع مسيرة العودة، وسيبلغ ذروته عند "عبور" ذاك طريق، والبلوغ إلى صهيون، و"المُعطي" هو أبدًا الرب.

المراجـــع:

أسورمندي ماريا يسوع، **أشعيا ١-٣٩** (دراسات في الكتاب المقدس، رقم ١٩؛ دار المشرق، بيروت ١٩٩٠).

حلو شارل، "مجد لبنان (أش ٣٥)"، **مجلة بيبليا** ٨ (٢٠٠٠) ٧.

عدة مؤلّفين، **أشعيا السياسي الرائي ونبيّ الساعة، جريدة بيبليا** ٧ (١٩٩١).

عدد من الأخصّائيين، **أشعيا النبي**، تعريب جرجس القس موسى (سلسلة "ملفّات الكتاب المقدس"، ٢٢؛ مركز الدراسات الكتابية، الموصل، العراق، ٢٠٠٥).

فغالي (الـ) بولس، **إسمعي أيتها السماوات، أشعيا ١-٤٩** (القراءة الربية، رقم ١٦؛ لبنان، ٢٠٠٤).

AAVV., *Isaïa...,* Coll. La Bibbia per la famiglia, n. 7 (San Paolo: Milano 1995).

AUVRAY P., *Isaïe 1-39* (Gabalda, Sources bibliques: Paris, 1972).

BARTHELEMY D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 2 Isaïe, Jérémie, Lamentations* (OBO, 50: 2; Fribourg, 1986).

BROWN F. (ed.), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Clarendon Press: Oxford 1979).

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

Collegeville (The) Pastoral Dictionary of Biblical Theology, edited by C. Stuhlmueller (The Liturgical Press: Minnesota 1996).

COPPENS J., *Le messianisme et sa relève prophétique* (Duculot 1974).

GESENIUS' Hebrew Grammar (University Press: Oxford, 1980).

JOÜON P., *Grammaire de l'hébreu biblique* (Institut Biblique Pontifical: Rome 1923; éd. corrigée en 1982).

LACK R., *Le symbolisme du livre d'Isaïe. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration* (Analecta Biblica: Roma 1973).

LAPOINTE R., "La métaphore messianique", *ScE*, XXIX (1977) 179-193.

LIPINSKI É., "Étude sur des textes 'messianiques' de l'AT", *Semitica*, XX (1970) 41-57.

LYONNET S., "Le récit de l'annociation et la maternité divine de la Sainte Vierge", *L'Ami du Clergé*, (1956) 33-48.

MAILLAND A., *La petite apocalypse d'Isaïe, Études sur les ch. 34 et 35 du livre d'Isaïe* (dissertation, Lyon, 1955).

MATTIOLI A., *Dio e l'uomo nella Bibbia d'Israele. Teologia dell'Antico Testamento* (Marietti 1981).

MONTAGNINI F., "La joie du salut qui vient (Is 35)", *Assemblées du Seigneur*, 7 (1969) 6-11.

SEITZ Ch. R., "Book of Isaiah (First Isaiah)", *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, H-J (Double NY 1992).

STECK O. H., Bereitete Heimkehr: *Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja* (SBS 121, Stuttgart, 1985).

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, IV (Stuttgart, 1933-1973).

VERMEYLEN J., *The Book of Isaiah* (Leuven University Press, 1989).

أش ٣٨: ٩-٢٠ نشيد شكران

الأب نجم شهوان
(ر.ل.م.)

مقدّمة

يرتبط هذا النشيد بمعطيات أدبيّة وتاريخيّة، كما بالعديد من المعطيات الإيمانيّة التي تربط الإنسان المتألّم القابل للموت بالحيّ الذي يدوم. هناك عرضٌ تفصيلي لموضوع الآلام الجسديّة التي كانت تفتكُ بالملك حزقيّا، ملكِ يهوذا "حينَ مرض وشُفِي من مرضه" (٣٨: ٩) كما يُستدلُّ من بداية الفصل عينه. هناك ملاحظة نطالعها في النصّ، وهي أنَّ المرض منوطٌ بالخطايا، كما أنَّ الشفاء منوط بحياة بارّة (٣٨: ١٧؛ رج ٣). ربَّما هذا النوع من المرض ومن الخوف والوجع كان مرافقًا للملك دون هوادة، في الليل كما في النّهار، ولذلك لم يكن لتستقرَّ نفسُه، ولذلك قال: "من النهار إلى الليلِ أنت تفنيني. صرختُ حتَّى الصَّباح" (٣٨: ١٢-١٣).

مع هذا النشيد من كتاب أشعيا الأوّل، من الفصل ما قبل الأخير (٣٨)، وهو كتاب يلخّصُ وعظ النبيّ في أزمنة مختلفة من تاريخ الشعب اليهودي، وهو يندرج تحت عنوان: "روايات لنشاط أشعيا مدّة حملة سنحاريب (٧٠٤-٦٨١) على أورشليم"، وهي من الفصل ٣٦ حتّى الفصل ٣٩، خاتمة الكتاب الأوّل، وإنَّما هذه الفصول، ما عدا بعض القراءات، تكرار لكتاب سفر الملوك (٢ مل ١٨: ١٧-٢٠: ١٩). فلقد اقتُبِستْ من سفر الملوك ووضعتْ في نهاية القسم الأوّل من سفر أشعيا، لاستكمال مجموعة التقاليد المختصّة بالنبيّ. يقع الفصل ٣٨: ٩-٢٠، ضمن هذه الملحقات، ولكنَّ غِناها يسمح باعتبارها أصيلةً، مقارنةً مع مصدرها الموازي في كتاب سفر الملوك الثاني.

يأتي هذا النشيد فعل شكر لله من قِبَلِ الملك لأنَّه سينجو من ملك أشُّور، وكان الدليلَ على ذلك ظلُّ الشّمس الذي تراجع عشر درجات إلى الوراء، فهكذا تطول أيّامُهُ خمس عشرة سنة، لأنَّه صلَّى إلى الربِّ قائلاً: "أُذكرْ يا ربِّ كيف سرتُ أمامكَ بالحقِّ وسلامةِ القلب، وكيف صنعتُ الخيرَ في عينيك". وبكى حزقيّا بكاءً شديدًا" (٣٨: ٢-٣).

كلُّ هذه المعطيات التاريخيّة والرُّوحيّة لها علاقة مباشرة بالملك، بشهادة النبيّ، ولكنّها أمثولة تطال كلّ مؤمن، لا لأنّها حصلت مع الملك وحسب، بل لأنّها تضع الإنسان المؤمن أمام الله فيُختصر تاريخ هذا الإنسان بلقاءٍ فريد، لأنّ ألف سنة في عينيّ الربّ كيوم واحد (مز ٩٠: ٤؛ ٢بط ٣: ٨). سوف نعرض النصّ الأشعيائي هذا، متوقّفين عند كلّ ما من شأنه أن يعبِّر عن علاقته بالكتب المقدّسة الموازية، وعن هذا الاختبار البشري للألم والخوف والرجاء معًا، لأنّ الذي يدوم بعد هذا الحادث هو الأيّام الآتية في نظر الله، وما دور النبيّ الذي أرسله الله ليبشّر بالزمن الموعود، سوى دلالة على هذه الحقيقة الإيمانيّة.

١. معطيات النصّ

إنَّ التفاعل العضوي بين هذا النشيد وبين المزامير التي ترقى إلى ما بعد الجلاء يكشف لنا عن أهميّة تركيبة النصّ، ووضعه في إطاره السّليم، لأنّ نسبته إلى حزقيّا لا بدّ أنّها متأخّرة؛ هذا

من جهة، ومن جهة ثانية، يرتبط هذا النّشيد بتقليد سفر الملوك الثاني أيضًا. فما هي الاعتبارات التي جعلت هذا النصّ يأخذ مكانًا في كتاب أشعيا النبيّ دون أيّ إحراج؟ إن كان سفر الملوك الأوّل، الذي يعود إلى حوالى سنة ٩٧٢ ق.م.، وسفر الملوك الثاني الذي يرقى إلى سنة ٥٦١ ق.م.، يُصنّفانِ في عداد "الأنبياء الأوّلين"[١]، فهذا لا ينفي عنهما صفتهما التاريخيّة، ولكنّ الموضوع الجوهري سوف يذهب بنا إلى الفكر اللاهوتي الذي رافق تاريخ إسرائيل في خلال فترة حكم الملوك لشعب الله.

بالمقارنة بين أشعيا ٣٨: ٩–٢٠، وبين المزمور ١١٦ (١١٤ و١١٥)، نلاحظ أنّ المعطيات الأدبيّة والفكريّة–اللاهوتيّة ذات طابع حيّ مزدوج ومتداخل، بحيث أنّ المسار المتطوّر قد خِيطَ بمسلّة واحدة، إذ حُبِكَتِ الدلائل من حيث العرض المأساوي للوضع البشري، ثم من حيث قدرة الله على حلّ العوائق كافّة، ومن بعد ذلك كيفيّة اللقاء التي تحتّمها التوبة والرجاء الصّالح، لتشكّل وحدة متكاملة. فهذا الاختبار الحاصل بين إنسان العهد، بحسب المزمور المذكور، وبين شهادة أشعيا، هو هو؛ لذلك تندرج هذه المرحلة في سلسلة المراحل المتعاقبة التي عاشها الشعب، والممثّلة بشخص مرجعي هو الملك.

وبشكل مباشر نطالع في الآيتَين ١٢ و١٣ ما قد أصاب أيُّوب الصدِّيق (٧: ٦؛ ١٠: ١٦)، الذي لحقه هو الآخر المصير المرير نفسه الذي أصبح مثلاً على لسان الناس، لأنّه عرف الألم والوجع، الذلّ والعار وما رافقه من مآسٍ كبيرة. وأمّا في الآيات: ١٣وحتّى ١٨ فيدوّي صدى المزامير: ٩٠: ٥–٦؛ ٦٩: ٤؛ ١٢١: ١؛ ١٠٣: ٣–٤؛ ٦: ٦. ثم إنّ هناك اتّصالاً مع نبوءة باروك (٢: ١٧)، وكتاب بن سيراخ (١٧: ٢٧)، مقارنة مع الآية ١٨؛ وكذلك كتاب تثنية الاشتراع (٤: ٩)، بالمقارنة مع الآية ١٩. فهذا التداخل الوحيوي القائم بين النُّصوص دليل على تأثيرها على بعضها وتكاملها المترابط، لأنّها قد تركت أثرها في كتب العهد الجديد أيضًا. ففي الآية ١٢ نقرأ ما جاء في ٢قور ٥: ١–٤؛ وكذلك في ٢بط ١: ١٣–١٤. كلُّ هذه المعطيات دليل اتّساع مدرسة أشعيا النبويّة وصحّة الرسالة الموكولة إليه من لدن الله.

٢. مَن يكون حزقيًّا؟[٢]

هو ملك يهوذا، ما بين سنة ٧١٦ وسنة ٦٨٧ ق. م. هو ابن آحاز وخليفته، ولقد استفاد من حسنات الكتاب المقدّس، ولم يعمل أحد من ملوك يهوذا، كما عمل هو، ولا مَنْ كان قبله (٢مل ١٨: ٥؛ رج ٢أخ ٣٢: ٢٥). أمُّه هي أبيجه، إبنة زكريًّا. استلم الحكم الذي دام ٢٩ سنة وهو بعمر ٢٥ (٢مل ١٨: ٢ = ٢أخ ٢٩: ١)، وكانت هذه السُّنون حافلة بالمآثر (٢مل ١٨: ٣ = ٢أخ ٢٩: ٢). يتمتّع حزقيًّا بالذكر الصّالح لأجل تقواه (٢أخ ٣٢: ٢٠؛ أش ٣٨: ١٠–٢٠)؛ ولأجل رعايته للحكمة (مثل ٢٥: ١)، كما لأجل عنايته بالمشاريع، خاصّة ذلك النفق الذي أقامه ليربط عين جيحون (١مل ١: ٣٣) خارج مدينة أورشليم ببركة سلوام (٢مل ٢٠: ٢٠؛ ٢أخ ٣٢: ٣٠؛ أش ٢٢: ٩–١١؛ رج يو ٩: ٧؛ سي ٤٨: ١٧).

عندما بلغ حزقيًّا عرشَ المُلْكَ في يهوذا، كانت المملكة في يد الأشوريّين. لم يكن والده ليدفع الجزية لأشُّور فقط، ولكنّه أيضًا حرّف العبادة اليهوديّة وممارساتها، وذلك بهدف إرضاء معلّميه الجدد (٢مل ١٦: ١٠–١٨)،

(١) **الكتاب المقدّس، العهد القديم**، دار المشرق، بيروت ١٩٨٩، ص ٦٢٠.

(٢) TIMOTHY A. LENCHAK, "Hezekiah", *Eerdmans Dictionary of the Bible*, David Noel Freedman Editor, United States of America 2000, p. 586-587.

وكما يرى كاتب سفر الأخبار أنَّه أغلق أيضًا هيكل أورشليم (٢أخ ٢٨: ٢٤)، لذلك قَلَبَ حزقيًّا كلَّ سياسات والده. ولقد اعتمدت العديد من المدارس إصلاحه الطقسي الذي يذكِّر الشعب بما قد ورد في سفر تثنية الاشتراع (٢مل ١٨: ٤؛ ١٦: ٢٢)، كما نطالع بتفصيل في سفر الأخبار (٢أخ ٢٩: ٣-٣٢: ٣١). ثم أمر الملك بترميم هيكل أورشليم وتطهيره، كما بإعادة العبادة إليه (٢أخ ٢٩: ٣-٣٦)، وبخاصة الاحتفال بالفصح (٢أخ ٣٠: ١-٢٧)؛ ثم اهتمّ بتنظيم الكهنة (٢أخ ٣١: ٢-١٩). وهكذا جعل من أورشليم مركز الثِّقل الملوكي والعبادي في آنٍ معًا، فأصبحت المدينة العاصمة.

كانت كلُّ هذه الإنجازات في زمن حكم الأشوريِّين الذي وقف حزقيًّا في وجههم، وبخاصّة في وجه سرجون الثاني (٧٢٢-٧٠٥)، ولذلك اعتُبِرَ عاصيًا بالنسبة إلى الأشوريِّين. أقام حزقيًّا علاقات مميَّزة مع بابل، وصور ومصر[٣] (٢أخ ١٨: ٢١؛ ٢٠: ١٢-١٥؛ أش ١٨: ١-٢؛ ٣٠: ٢؛ ٣١: ١). وعندما استلم سنحاريبُ الحكمَ في بلاد أشُّور قضى على كلِّ الثوريِّين العاصين، واحتلَّ ٤٦ مدينة في بلاد يهوذا، واحتلّ صور، فأصبح حزقيًّا محصورًا في عاصمته أورشليم كعصفور في قفصه، وهذا ما جعله يدفع الجزية الباهظة (٢مل ١٨: ١٣-١٦). ففي حين يعلن سنحاريب في مذكّراته انتصاراتِه الشاملة على يهوذا[٤]، يذكر الكتاب المقدّس مذبحة الأشوريِّين (١٨٥ ألف بقوّة الملاك السماوي، بحسب ٢مل ١٩: ٣٥ = أش ٣٧: ٣٦؛ رج ٢أخ ٣٢: ٢١).

ربّما كانت شهادة الأنبياء خير دليل على وجود الملك حزقيًّا في هذه المرحلة بطريقة إيجابيّة، ومهما يكن فعلاقته بالنبيّ ميخا وأشعيا تشهد على بعض الحقيقة ربّما. فأشعيا الذي نطالع فيه عن حزقيًّا يدلُّ على هذا المعطى (٢مل ١٩: ٢-٧، ٢٠-٣٤ = أش ٣٧: ٢-٧، ٢١-٣٥)، ولهذا يحثُّه على الصُّمود ضدَّ الأشوريِّين، لأنَّهم تواقحوا على الله (٢مل ١٩: ٣٢-٣٤) = أش ٣٧: ٣٣-٣٥). هكذا، يكون حزقيًّا مرجعًا في الإصلاح الليتورجي، مع كونه الملك، بحيث أنّه نظَّم صفوف الكهنة، وأعاد الاحتفالات الطقسيّة بحسب ما ورد في سفر تثنية الاشتراع، ودافع عن هويّته التي ترتبط بوجود الهيكل كونه يهوديٌّ وينتمي إلى شعبٍ اختاره الله ليحمل رسالته ما بين الشُّعوب.

٣. نشيد اعتراف وشكر

انطلاقًا من معطيات النصّ التي تدور حول الملك حزقيًّا، كونه المصلح الليتورجي، خاصّة في زمن المحن المتكرِّرة على أرض يهوذا، ظهر وكأنَّه لا يخاف مِمَّا يجري حوله فدبَّر أمور مملكته الروحيّة والزمنيّة، جاعلاً محورَ ملكه الهيكل الذي منه انبثقت هويّة اليهودي، إذ هناك يحتفل بعيد الفصح محور الأعياد اليهوديّة وقمّتها. لم يكن حزقيًّا يتكلَّم عن نفسه في هذا النشيد كشخص تعرَّض للخطر ومنه نجَّاه الله، بل تعرَّض له كملك، ذاك الشخص المعنوي الذي يخاف على المملكة من الاندثار.

يُقسم النشيد إلى قسمَين، لا من حيث الآيات المتسلسلة، بل من حيث المضمون. فالقسم الأوّل هو وصف لِما حصل من المآسي، وخوف من تكرارها في المستقبل (أش ٣٨: ١٠، ١٢+)، يرافقها قَبَسٌ من رجاء (أش ٣٨: ١٤، ١٦، ١٧، ١٩، ٢٠) وهو القسم الثاني الأهمّ في هذا النشيد.

لقد وُضِعَ هذا النشيد بعدما تعافى الملك، والدليل هو قول النبيّ أشعيا في الآية ٢١ من الفصل عينه، لأنَّه إن كان

(٣) MARX A., "Le Royaume de Juda de 722 à 605 (2R 18-23), Le règne d'Ézéchias (716-687)", dans *La Bible et sa Culture*, Ancien Testament, sous la direction de Michel Quesnel et Philippe Gruson, éd. Desclée de Brouwer, Paris 2000, p. 242.

(٤) MARX A., *art. cit.*, p. 243.

كلام الأنبياء من عند الله، فالملك سوف يُعافَى من مرضه ويستعيد حياته، ولكنّه سأل قائلا: "ما الآيةُ على أنّي سأصعدُ إلى بيتِ الربّ؟" (أش ٣٨: ٢١)، فهذا الوضع البشري يدلُّ على أنَّ الملك يؤمن بالله الذي سيشفيه، وإلاّ لَمَا صرخ إليه، ولكنَّ تساؤله يدلُّ على تردُّده أيضًا. فما هي الكلمات التي تدلُّ على نوعيّة هذا الإيمان بخالقٍ منقذٍ لِمَنْ يدعوه من برايا؟

أ. الزّمن بيدِ الله

رغم السلبيّة الظاهرة لبعض الألفاظ، فهي اعتراف بالله الضابط الكلّ. نقرأ من النشيد: "صرختُ حتَّى الصَّباح... من النهار إلى اللَّيل أنت تُفنيني" (أش ٣٨: ١٣). يرى الكاتب في نشيد حزقيًا اعترافًا بأنَّ الوقت هو بيد الخالق، فلولا الخلق لَمَا كان الوقت، واعتبار الوقت يبدأ بالمحسوس المحكوم بدورة الأرض حول الشمس والقمر. فالإنسان الذي يسعى ضمن الأوقات المتأتّية من حركة الكواكب يعترف اعترافًا بيبليًّا أنَّ واضع نظامها إنّما هو الله خالق كلّ شيء (أف ٣: ٩). وما أوقات الصلوات الخورسيّة في التقليد الكنسي سوى مرافقة الخالق في خلقه، لأنَّ خَلْقَه مستمرٌّ كلَّ يوم وإلاَّ تعطَّل الاسم الذي نعترف به، أي الخالق. فهو خالق ليس فقط في الماضي وحسب، بل في كلِّ لحظةٍ من لحظات الاعتبار. فإذا قال المزمور: "سبَّحتُك في اليوم سبع مرّات" (١١٩: ١٦٤)، فهذا اعتراف بأنَّ مجمل تحرُّكات الإنسان سوف تكون تحت نظر الله الذي لا ينام (مز ١٢١: ٤؛ رج أش ٥: ٢٧).

ب. قوّة الله

نقرأ في النشيد: "كالأسدِ يهشِّمُ جميعَ عظامي" (أش ٣٨: ١٣). يذهب بنا الكاتب إلى تصوير الله كالأسد، ملك الغابة، الذي لا يُقاومُ على الإطلاق. فالله في هذا النشيد هو المتحكِّم بمصير الإنسان، فكما كان هو مَنْ صوَّره في الحشا (أي ١٠: ٨؛ رج أش ٤٩: ٨؛ إر ٥١: ١٩؛ عب ١٠: ٥)، كذلك هو الذي يحلُّ بالموت الكائن الترابي. إنَّ صرخات المؤمنين إلى الله صانع العوالم كلِّها فيها من الملامة والترجّي ما يدلُّ على عظمة الخالق. فهو الخالق وهو المدبِّر كلَّ شيء، ولذا أطلق عليه مجمع نيقيا (٣٢٥)، صفة "ضابط الكلّ"[٥]، المستند إلى المراجع الكتابيّة العديدة (أي ٣٤: ١٧؛ ٤٢: ٢؛ مز ١٤٧: ٥؛ حز ١٠: ٥؛ لو ١: ٤٩؛ ٢قور ٦: ١٨).

ج. ألله ينقذ ويغفر

وأمَّا الاعتراف الأهمّ فهو بأنَّ الله، رغم كلِّ الشوائب الحاصلة، ينقذ من الموت ويعيد العذوبة إلى الإنسان بعد المرارة، كما أنَّه يغفر كلَّ الخطايا وينبذها كلَّها: "ها إنَّ مرارتي تحوَّلت إلى هناء، لأنَّك نجَّيتَ نفسي من هوَّةِ الهلاك، ونبذتَ جميعَ خطاياي وراءَ ظهرِكَ" (أش ٣٨: ١٧). ويبرِّر القول في الآية اللاحقة (أش ٣٨: ١٨). هذه هي النقطة المحوريَّة في عرضِ نصّ النشيد، بحيث نلاحظُ هنا أنَّ المتألِّم بلغ مرحلةً جديدة هي مرحلة الولادة من خضمِّ الألم، وإلاَّ لَمَا تحوّلتْ مرارتُه إلى هناء! فالنجاة من الموت هي من عطف الله ومحبّته، فكونه القدير لا يدعُ محبِّيه يهلكون إلى الأبد، كما نقرأ في المزمور: "لأنَّك لنْ تتركَ في مثوى الأموات نفسي، ولن تدعَ قدُّوسَكَ يرى فسادًا" (١٦: ١٠).

د. عطية الحياة مدعاة للحمد

وفي نهاية المطاف، يرفع الكاتب، بصوت الملك حزقيًا، الشكر والحمد إلى الله، لأنَّه يتمتَّعُ بالحياة، والحياةُ وحدها يمكنها أن تمدح الخالق والمخلِّص. تذكِّرنا هذه الخاتمة بخاتمة الصلواتِ الكنسيّة، المتأثِّرة بشكلٍ

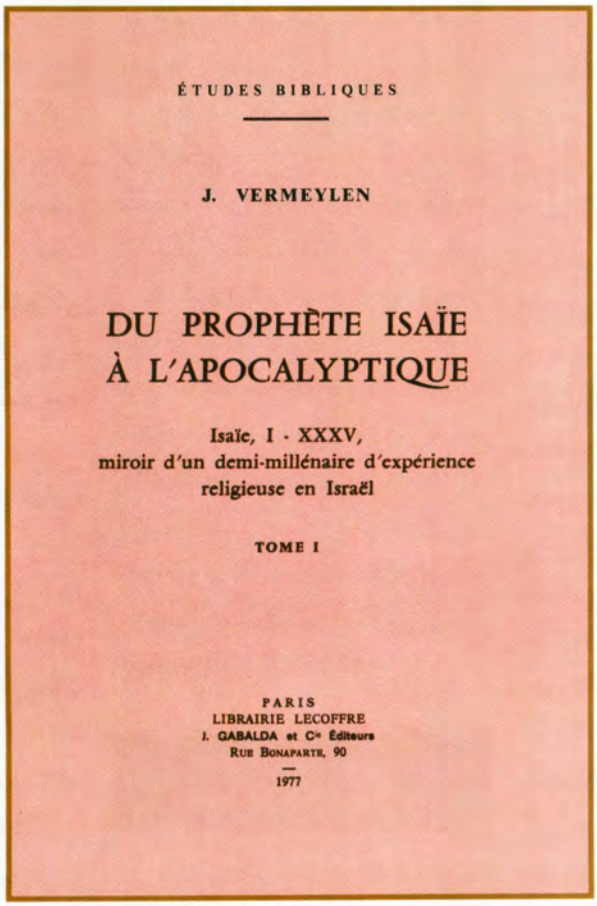
(٥) الخوري ناصر الجميِّل، **الكنيسة لا تحيا ولا تنمو إلاَّ مجمعيًّا، المجامع المسكونيّة والعامّة والمجامع البطريركيّة المارونيّة، والمجامع الأبرشيّة المارونيّة**، تقديم سيادة المطران يوسف بشاره، بيروت ٢٠٠٥، ص ٣٩.

مباشر بسفر الرؤيا، حيث يرفع المؤمن الحمدَ والشكر إلى الله طول أيّام حياته، والبديل عنها عبارة "من الآن وإلى الأبد"؛ يقول النصّ: "بل الحيُّ الحيُّ هو يحمدُكَ كما أنا اليوم، والأب يعرِّفُ البنين أمانتَكَ. يا ربِّ خلِّصْني فنعزِفُ بذواتِ أوتارِنا جميعَ أيّامِ حياتِنا في بيتِ الربِّ" (أش ٣٨: ١٩-٢٠).

خاتمـــة

إنَّ هذا النشيد المشيحاني، الذي يحمل في طيّاته الألم والرجاء في آنٍ معًا، ليشهد على عمقِ تجذُّر الرُّوحانيّة الليتورجيَّة في الكتاب المقدَّس، مصدر كلِّ إصلاح كالذي قام به حزقيًّا في زمانِ ملكه. فالشكر والحمد هو دليل تدخُّل الله في تاريخ البشر. فكلُّ الأناشيد الكتابيّة والتسابيح التي تبنَّتها الكنيسة في ليتورجيّاتها، إنَّما فعلتْ هكذا لأنَّ هذه الأناشيد تعبِّر عن أمانة الله تجاه وعوده، كما ورد في النصّ: "والأب يعرِّفُ البنينَ أمانتَكَ" (أش ٣٨: ١٩).

فالمخاض الذي عاشهُ حزقيًّا، بشهادة الكتاب الأوَّل من أشعيا، كان سبيلاً لا إلى الهلاك كما ظنَّ حزقيًّا، وإنَّما عبورًا نحو اللقاء بالله، مصدرِ كلِّ خير، وحياة، وهناء. فالدرسُ الذي وضعه أشعيا، نبيُّ البشرى، يعلِّمُ من خلاله كلَّ مؤمن أن يثبتَ على مثال حزقيًّا على الأمانة لتلتقي بأمانة الله الذي يفي بوعوده مهما طالتِ السُّنون والأيّام، لأنَّه ما فوق الزمن وهو الباقي، كونه الخالق والمرافق الأجيال إلى ما لا نهاية



لغة التّنديد في أش ١٣ - ٣٩

الأب لويس الخوند

المقدّمة

ان الرسالة النبويّة تحدّد بهذه الكلمات: «إذهب فقل لهذا الشعب» (٩/٦). وعبارة الافتتاح أكثر شيوعًا هي: «هكذا يتكلّم الربّ»، وترد مرّات كثيرة عند أشعيا. ويرد في «أقوال» الأنبياء، الإنذار أحيانًا كثيرة (١١/٨ - ١٥). فالنبيّ في إسرائيل، في الشمال وفي الجنوب، يقوم بعمل الوسيط النقّاد بين الملك والله. ويمكنه التدخّل لمجابهة الملوك. وكثير من النصوص النبويّة التي وصلتنا هي تنديد بالملوك. فالأنبياء قاموا بالتّنديد بالمؤسّسة الملكيّة والملوك.

فـ «ابحثوا في كتاب الربّ واقرأوا» (١٦/٣٤).

يوافق ظهور أشعيا على ساحة التاريخ عصرَ الازدهار الذي عرفته مملكة يهوذا في المدة الطويلة التي ملك فيها يوآش (أو عزّيا، او عزريا) (٧٨١ - ٧٤٠)، والّذي ينتج عنه الترف وظهور طبقة ملاّكين أخذوا يحتكرون جميع الأراضي ويحطّمون الفقراء. لم يسَع النبيّ إلاّ أن يندّد بما كان يعدّه نقيض العدل الذي أراده الله وأن ينذر بغضبه.

تظهر صفات أشعيا الأساسيّة في كلامه، وهي السلطة وسموّ الأخلاق والإيمان بالله والشفقة على شعبه. وفي الفصول الأولى من سفر أشعيا، تقريعات عنيفة. ينذر النبيّ بتدخّل سريع للربّ: «إنّه يوم ربّ الجنود على كلّ متكبّر ومتعالٍ وعلى كلّ مرتفع فيُحطّ (١٥/١ - ١٧؛ ١٢/٢؛ ١٤/٣ - ١٥).

ترقى اللعنات (٨/٥ - ٢٤) إلى مطلع رسالة أشعيا النبويّة؛ ان اللعنة هي من حقوق الوعظ النبويّ. لقد كان أشعيا على خلاف مع جميع الناس: حارب الملك والموظّفين وفي بعض الأحيان الكهنة. ينذر اشعيا ملك يهوذا (١/٧). وينذر النبيّ بزوال مملكة الشمال (٩/٧). وفي (١٦/٧) ينذر بالهزائم التي ستصيب مملكة السامرة ودمشق. وينذر باجتياح أشور للبلاد (١٨/٧ - ٢٥).

١ - التّنديد بعبادة المقتدرين في حين يتابعون مظالمهم

ان النّبي، في الشرق القديم، مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالملوك. يخالف النبيّ الأفكار الشائعة. لقد عاش أنبياء إسرائيل الكبار جميعًا في أزمنة فيها كانت الأزمات السياسيّة والمدنيّة عنيفة على وجه خاصّ.

هل يجدر القول إنّ أشعيا يستنكر العبادة في حدّ ذاتها؟ أم المقصود بالأحرى التنديد بالعبادة، كما تُقام شعائرها؟ ما هي التنديدات التي عبّر عنها النبيّ؟ هناك إشارة إلى أن أشعيا لا يستنكر العبادة في حدّ ذاتها. الله يُعلن: «ما فائدتي من كثرة ذبائحكم؟» (١١/١)، أو من «رؤوس شهوركم وأعيادكم؟» (آ ١٤). فالمقصود ليس إذًا ذبائح على العموم، بل الذبائح التي يقدّمها الشعب. ويشرح النبيّ لماذا لا يسع الله تقبّلها: لأن الشعب يقدّم ذبائح، وفي الوقت نفسه يرتكب جرائم. فالمقصود فضح التباسٍ ولا بدّ من الاختيار: الأعياد أم الجرائم، دم الذبائح أم دم الأبرياء؟ فلا ينسينّ الانسان أنه يجب عليه، في نظر الله، أن يكون تصرّفه متماسكاً، وأن العلاقات بالله تمرّ بعلاقاته بسائر

الناس. يعبّر النبيّ عن ردّ فعل الله تجاه العبادة المرائيّة، بكلمة تنذر لهجتها الشديدة: «أكره أعيادكم» (آ ١٤). ما يجب البحث عنه هو، على نحوٍ إيجابيّ، إنصاف المظلومين (آ ١٦ - ١٧). يجب التعلّم على وجه متواصل: «تعلّموا عمل الخير». عندها يتقبّل الله ذبائحكم. في ١/٢٢ - ٨، نقرأ قولاً يندّد بالفرح في أورشليم. أما ترى المدينةُ الحربَ التي تُعَدّ؟ وهناك قول نبويّ (١٥/٢٢ - ١٨) هو قول حُكم عن شَبنا، نديم الملك حزقيا (١٥/٢٢)، ويُنبئ قول نبوي ثانٍ (آ ١٣ - ٣٠) بأنه سيبدَّل بإليا قيم بن حلقيا (٢٠/٢٢)؛ وآخر الأمر، يندّد قول نبوي ثالث (آ ٢٤ - ٢٥) بالذي حلّ محل شَبْنا، أي إلياقيم، وينبئه هو أيضًا بالخراب.

ويصطدم أشعيا بعنف مع البلاط (١٢/٣ - ١٥). يوجّه اشعيا توبيخات لاذعة ضدّ روح البذخ والتشامخ الذي يسود بين الكبار (١٨/٩) فيدفعهم إلى الجشع واحتقار الصغار (ف ٥: أنشودة الحبيب وهو يبكي على كرمه).

ولأشعيا قول نبويّ (١٣/٢٩ - ١٤) يندّد بعبادة الرياء كما في ١/١٠ - ٢٠. ولا يقبل بتسويات مع الملك آحاز (ف ٧). إنّ الله يستهزئ بالمتكبّرين، بالمقتدرين، ممّن يدّعون أن في استطاعتهم إزاحة نيره عنهم. ألا فليسمعوا الأهجوّة المريعة التي قيلت في الطاغية الذي تفسد جثّته دون دفن على جبهة القتال، حيث كان قد أصدر أمره بذبح شعبه، وهو الذي كان يدّعي أنه يرفع عرشه فوق النجوم، على مثال العليّ (١٤/٣-٢٠).

ان الممالك وحكّامها الطغاة سيحطّمون. وقد يستخدمهم الله أحيانًا كأداة لمعاقبة شعبه، ولكنه بعد ذلك يعاقبهم على الكبرياء التي فيها نفّذوا رسالتهم، تلك هي حال أشّور (١٢/١٠). فشعب الله ومدينة أورشليم المقدّسة التي نبتت فيها الكبرياء سوف يشملها العقاب أيضًا في يوم الرب؛ «في ذلك اليوم كبرياء الانسان ستنخفض، وغطرسته سوف تحتقر، وسوف يتعالى شأن الربّ وحده» (٦/٢-٢٢). وعن موت ملك بابل (٣/١٤-٢٣): «كسر الربّ عصا الأشرار، وقضيب المتسلّطين» (٥/١٤).

إذًا يندّد النبيّ بعبادة الرياء:

«إن هذا الشعب يتقرّب إليّ بفمه،
ويكرمني بشفتيه، وقلبه بعيد عني» (١٣/٢٩).

يستنكر النبيّ اشعيا تمسّكًا بالطقوس لا ينبع من شعور باطنيّ. فالطقس يجب أن يكون تعبيرًا عن الباطن، والشفاه والقلب يجب أن يكونَا متوافقَين. فالقرب من الله يجب أن يكون في القلب، ومن هناك يرشح التعبير. فلا تفيد ممارسة العبادة وتكرارها كمجرّد تقليد: فالعبادة يجب أن تصبح حية وشخصية، وإلاّ يصبح التقليد عادة وتمثيلية هزليّة. يرفض الله الشكليات.

ويندّد أشعيا بمدينة السامرة: «ويل لإكليل الكبرياء على جبين سكارى إفرائيم، ولبهاء جمال الزهرة الزاوية على مشار ف الوادي الخصيب! ويل للذين أسكرتهم الخمر!» (١/٢٨ - ٢).

و«اسمعوا كلمة الربّ، يا قوّاد سدوم:

«رؤوس شهوركم وأعيادكم
كرهَتها نفسي،
صارت عليّ حملاً، وقد سئمت
احتمالها» (١٤/١).

«تعلّموا الإحسان والتمسوا الحقّ؛
قوّموا الظالم، وأنصفوا اليتيم،
وحاموا عن الأرملة» (١٧/١).

ويندّد اشعيا أيضًا بغنى السامرة وفسادها: «ويل لتاج كبرياء السكارى من إفرائيم... ويل للمصروعين بالخمر» (١/٢٨ - ٣). ويندّد القول النبويّ (١/٣٠ - ٥) بسياسة يهوذا وحكمة المسؤولين السياسيّة. إنّ التنديد بحكمة رؤساء شعبه وتشهيرها عملٌ أكثر خطرًا بعض الشيء من عمل مثل ذلك بحكمة مصر (١١/١٩) أو أشّور (٢٤/١٠).

ويتوصّل أشعيا إلى الحكم على بعض مواقف حزقيا الملك التقيّ (٣٩).

٢- تنديد بالنساء على ترفهنّ ولا مبالاتهنّ

في المدينة، أورشليم، التي قضت الحربُ على عدد كبير من سكانها

(٣/٢٥ – ٢٦)، نساء كثيرات يطلبن من «رجل واحد» أن يحملن اسمه، (٤/١)، أي أن يكون سيّدهن، بحسب معنى العبارة العبريّ. وستمسي بنات أورشليم المتكبّرات سراري، أي إماء.

ونساء بابل «تُغتصب» (١٣/١٦).

«وتكون بنات موآب عند معابر أرنون

كالطائر الهارب والعشّ المبعثر» (١٦/٢).

تكون «السيدة كخادمتها» (٢٤/٢).

وفي الفصل ٣٢، كلام على نساء أورشليم (آ ٩ – ١٤):

«النساء المستهترات. البنات المعتدّات بأنفسهنّ» (راجع ٣/٣٦ – ٢٤).

إنّ خطيئتهنّ هي الثقة والاطمئنان والأمانة الخاطئة، الثقة في خيرات غير ثابتة، فينسين الله. وهذا النّسيان هو حتميّ لمجرّد غياب الله كأساس للثقة. فاستنادًا إلى فحوى النصّ، تضع تلك النساء ثقتهنّ في «الحقول الشهيّة والكرم المثمر» (آ ١٢ ب)، أي في محاصيل الأرض. إلى تلك الثقة ينضمّ سوء تقدير، وقلّة حكمة، وضعف تبصّر، وعدم اعتبار، شبيهة بما ورد في ١٣/٢٢.

سيكون القصاص بترك الوضع، الذي سيظهر في تبديلات جسيمة مرسّخة:

«تضطربن أيتها المعتدّات بأنفسهنّ

لأن القطاف يتلف والحصاد لا يأتي.

ارتعدن أيتها المستهترات،

إضطربن أيتها المعتدّات بأنفسهنّ،

تجرّدنَ وتعرّين واشددنَ أوساطكنّ،

إلطمنَ على الثدي

بسبب الحقول الشهيّة والكرم المثمر» (٣٢/١٠ ب – ١٢)،

بانتظار فيض الروح (٣٢/١٥ – ٢٠)، والخلاص المنتظر (٣٣/١ – ١٦)، والعودة إلى أورشليم (٣٣/١٧ – ٢٤).

٣ – تنديد بالكهنة والأنبياء

«الكاهن» هو رجل الطقس. إنّه رجل الشريعة، ذلك الذي تعهد إليه في القول كيف يجب التصرّف في الحاضر، بالنظر إلى اجتهادات تكوّنت شيئًا فشيئًا في الماضي. كهنة الهيكل هم موظّفو الملك ومرتبطون ارتباطًا وثيقًا به، فهو الذي يسمّيهم، وباسمه يقومون بالوظيفة الكهنوتيّة.

الممثّلون الرسميّون للدين، كهنة وأنبياء، لم يسمعوا لأشعيا، بل أوسعوه تهكّمًا. إنّ الأنبياء يتشفّعون لـ «اليتيم» و«الأرملة» (١/١٧). ولكنّ رؤساء أورشليم «عصاةٌ وشركاء للسرّاقين. كلّ يحبّ الرشوة ويسعى وراء الهدايا» (١/٢٣). يتبع الأنبياء الكذبة روحهم الشخصيّ. يعلّم النص (١١/١ – ٩) أنّ «روح الربّ» (١١/٢) يحلّ على سليل داود، «يوحي له تقوى الربّ» (١١/٣)؛ إنّ روح الأنبياء سيوهب للمشيح، في الأزمنة المشيحيّة. يمنح روح النبويّ المشيح معرفة الأنبياء للربّ ومخافتهم له (٩/٥ +).

وهنالك نصوص أخرى كثيرة فيها يندّد أشعيا تنديدًا شديدًا بكتبة يهوذا وحكمائه. «يكون الكاهن كالشعب. رغم أن أشعيا هو صديق الكاهن زكريا (٨/٢)، فإنه لا يُخفي اعتباره الكهنة سكّيرين مغلقين على إرادة الله.

ولأشعيا قصيدة على الأنبياء الكذّابين (٢٨/٧ – ١٣):

«هؤلاء أيضًا ضلّوا بالخمر،

وتاهوا بالمسكر:

الكاهن والنبيّ ضلاّ بالمسكر،

وغرقا في الخمر.

تاها بالمسكر وضلاّ في الرؤيا،

وترنّحَا في اتّخاذ القرار» (٢٨/٧ – ٨).

فالمخطئون هم الكهنة والأنبياء، الذين كان عليهم أن يعطوا القرارات والحلول العادلة، ولكنّهم ضلّوا «في الرؤيا»، وترنّحوا «في اتّخاذ القرار».

في قول إنذار (٢٨/١ – ٤)، ينبئ اشعيا بخراب السامرة. إنّه يصف أهل إفرائيم بـ «سكارى»، والسامرة بأنها مستكبرة، ولكنه يتّهم لوقته، بعد ذلك، أنبياء أورشليم بمثل تلك الاتّهامات. من العسير تأريخ هذا القول النبويّ. فلربّما لُفظ في الوقت الذي فيه كانت أورشليم تحالف مصر لتتحرّر من أشور (راجع ٢٨ و٣٠).

والكلام يتوجّه أول ما يتوجّه إلى الرؤساء:

«ويل لإكليل الكبرياء،

على جبين سكارى افرائم...
فالكهنة والأنبياء ضلّوا بالخمر،
وترنّحوا بالمسكر وغرقوا في الخمر» (١/٢٨ و٧).

إنّ الأقوال الواردة في الآيات (٧ - ٢٢) سبقت بقليل حملة سنحاريب على أورشليم في السنة ٧٠١، يوم كان حزقيّا ينوي الاشتراك في حلفٍ مع بابل ومصر على أشور. إنّ هذا القول النبويّ قريب من القول السابق بموضوع الولائم الدينية (آ ٨) والسكر (آ ٧) في الهيكل حيث كان ضيوفٌ يصنّفون أقوال أشعيا التي لا يفهمونها بتمتمة أولاد. والمخطئون هم الكهنة والأنبياء، الذين كان عليهم أن يعطوا القرارات والحلول العادلة، ولكنّهم ضلّوا «في الرؤيا»، وترنّحوا «في اتّخاذ القرار» (آ ٧).

٤ - خطيئة الأمم وقادتها هي الكبرياء والصفاقة

ان «الصفاقة» هي قلّة الحياء، والوقاحة. هذا هو واقع الأمم، في اشعيا. «إن الربّ قد تكلّم» (٢/١).

ان قداسة الله (٣/٦ +) غيورة (٦/٩)، لا ترضى بأن تشارك فيها الأوثان، لا على الصعيد الدينيّ، ولا على الصعيد السياسيّ. فأيًّا كانت الظروف، لا بدّ من نبذ الكبرياء وعبادة الأوثان على جميع أنواعها ونبذ الاتّكال على الأسلحة والمناورات السريّة:

«فليروا عزّتك على الشعب وليخزوا» (١١/٢٦).

إن أورشليم، «مدينة داود» (رج ٢ صم ٩/٥ +)، مركز يهوذا واسرائيل والمملكة الداودية القديمة، هي، كما ورد في تقليد قديم تناوله أشعيا وجدّده، مركز العالم الذي تتّجه إليه جميع الأمم (١/٢ - ٦).

على خلاف اسرائيل، لا تكون «بقيّة» للأمم الوثنيّة (٢٢/١٤ و٣٠ و٩/١٥ و١٤/١٦). «أستأصل من بابل الاسم والبقيّة والذرّية والعقب، يقول الرب» (٢٢/١٤). «وتكون بقية قليلة ويسيرة شيئًا لا يُعتدّ به» (١٤/١٦).

ستعاقَب كبرياء سنحاريب ملك أشور وقساوته، لاجتياحه مملكة الشمال، السنة ٧٠١ (٢٤/١٠ - ٢٧ و٢٧/٣٠ - ٣٣ و٤/٣١ - ٩ و٢٢/٣٧ - ٢٩)، في اليوم الذي اختاره الله (١٢/١٠): إنذار بعقابٍ نموذجيّ (٣/١٠). وعلى ملك أشور، يقول اشعيا، بأن الرب، بعد استكمال عمله كلّه في جبل صهيون وفي أورشليم، «أني أعاقب ثمرة قلب ملك أشور المتكبّر وافتخار عينيه، الطامعتين، في اليوم الذي اختاره الربّ (١٢/١٠).

ان الفصول ١٣ إلى ٢٣ هي أقوال نبوية على الأمم الغريبة. تَردُ قصائد تندّد ببابل (على سبيل المثال، ١٤/١٣ و٢٢ - ٢٣). ترد هذه النصوص في الأقوال النبوية على أعداء يهوذا. وقد ضُمّت بعد بضعة قرون إلى هذه المجموعة قصائد تندّد بعدوّ الساعة وهو بابل العظيمة، رمز مدينة الشرّ، مدينة «الفوضى» أو مدينة العدم، حصن المتكبرين. ويعلن أشعيا العقاب الذي حلّ ببابل (١٠/٢٤ - ١٣). هذه الأخيرة هي «زينة الممالك، وبهاء فخر الكلدانيين»، ستسقط تحت ضربات الميديّين (١٧/١٣)، «تصير كسدوم وعموره» (١٩/١٣).

"وأردغُ حلفَ المتكبّرين (برج بابل)، وأحطّ تجبّر الطغاة» (١١/١٣).

ويهجو النبيّ ملكاً من ملوك بابل، كنبوكد نصّر (١٩/١٤)، أو غيره، أو أحد ملوك أشور: سرجون (٧٢٢ - ٧٠٥) أو خليفته سنحاريب (٧٠٤ - ٦٨١): أ«يتكبّر المنشار الأرقم» و «التّنين التيّار» (٢٩/١٤)، على مَن يحركه» (١٥/١٠)؟ سأحطّم أشور (٢٥/١٤).

كَسَر الربّ «قضيب المتسلّطين» (٥/١٤)، الذين «تسلّطوا على الأمم بغضب» (٦/١٤). «وأقام جميع ملوك الأمم عن عروشهم» (٩/١٤). «كيف حُطّمتَ إلى الأرض، يا قاهر الأمم؟» (١٢/١٤). «وهذه هي اليد الممتدّة على جميع الأمم» (٢٦/١٤). حارب أشعيا حكمة أقوياء العصر، ولا سيّما مصر وأشور (٢٧/١٤)، وموآب (٩/١٥) ودمشق (٣/١٧):

«قد سمعنا بتكبّر موآب الشديد
وتجبّرها وكبريائها واستعلائها
ومزاعمها الباطلة،
والآن يولولون وينوحون» (٦/١٦ - ٧).

وهنالك أقوال نبويّة يندّد فيها أشعيا بحكمة مصر فيؤكّد أنّ حكماء البلد المجاور لا قيمة لهم: «رؤساء صَوعَنَ أغبياء، ومشورة مُشيري فرعون الحكماء سخيفة، فكيف تقولون لفرعون: أنا ابن الحكمة، ابن الملوك الأقدمين؟» (١٩/١١).

نشيد الشكر (٢٥/١ – ٥) فيه انتصار على المتكبّرين (٢٥/١ و٤؛ رج ٢٤/٢١ و٢٢). ويحطّ الربُّ «كبرياءَ موآب (٢٥/١١)، «المدينة المنيعة» (٢٦/٥).

«كذلك يكون جمهور جميع الأمم التي تقاتل جبل صهيون» (٢٩/٨).

عند ارتفاع صوت الربّ «تبدّدت الأمم» (٣٣/٣). في الفصل ٣٤ دينونة على الأمم عامّة وعلى أدوم خاصّة؛ «فإن سخط الربّ على جميع الأمم» (آ ٢)، و«سيفه ينزل على أدوم» (آ ٥) «لأنّ للرب قَتْلاً عظيمًا في أرض أدوم» (آ ٦). ويظهر هنا تدمير أدوم مثالاً لدينونة الرب العامة للأمم: «ألعلّ آلهة الأمم أنقذوا كلُّ واحد أرضه من يد ملك أشور»؟ (٣٦/١٨). ألعلّ الأمم التي دمّرها ملوك أشور (٣٧/١٨) «قد أنقذتها آلهتها» (٣٧/١٢)، التي «ليست بآلهة» (٣٧/١٩).

«معنا هو الله، فاعلموا، أيها الأمم، وانهزموا»

«هوذا عبدي (المسيح) الذي أعضده،
مختاري الذي سُرَّت به نفسي.
وضعتُ روحي عليه،
فيُخرج الحقَّ للأمم».

٦– الصفاقة إهانة للربّ

أرسل أشعيا إلى حِزقيّا وقال:

هكذا يقول الربّ: هذا هو الكلام الذي تكلّم به الربّ على سنحاريب:

«أحتقرَتك وسخرَتْ منك
العذراء بنتُ صهيون،
وهزّت رأسها وراءك بنت أورشليم،
مَن شتمتَ وعلى مَن جدّفتَ،
وعلى من رفعتَ صوتك»
(٣٧/٢١ – ٢٣).

إنّ «قداسة» الله (٦/٣ +) «تفصله» عن جميع الخلائق. هو فوقها فلا تُنجّسه، لكنّ هذه القداسة السابقة يُظهرها الله في علاقاته بالبشر بـ «برّه»، الذي يشدّد على طابعها الأخلاقيّ، فإنّ الله يكافئ على الخير ويعاقب على الشرّ عند «الدينونة». لا تعارض الرحمة هذا البرّ، فإنّ الله الأمين لمواعيده يحقّق «برّه» غافرًا لإسرائيل. سيكون البرّ الفضيلة الثابتة التي يمتاز بها المُلك المشيحيّ، يوم يجعل الله لشعبه شيئًا من قداسته (١/٢٦ و٤/٣). فقدسيّة الله لا يمكن أن تنسجم مع الخطيئة على الإطلاق.

في ٢/٢ – ٤ تتوافد جميع الأمم إلى أورشليم.

وهكذا تصير الأرض جبلاً مقدّسًا (١١/٩)، تجتمع فيه جميع الأمم، ويكون لكلّ واحد موضعه في قلب الربّ. وينال الجميع بركة الربّ. أجل، هدف التاريخ الدخول إلى معرفة الله لدى شعوب الأرض كلّها. «يعرفون الربّ في ذلك اليوم» (١٩/٢١ – ٢٢). الله هو الملك الذي يقيم العدالة في الأرض، وله تخضع جميع الشعوب، أقواها وأضعفها. جميع الناس مدعوّون إلى المأدبة المسيحانيّة (١٩/٢٣ – ٢٥).

في نهاية النشيد (٥) دعوة للشعب إلى «أن يسلكوا في نور الربّ» (آ ٥).

٧– تأوين التنديد الأشعيويّ

لم تلقَ رسالة أشعيا كبير نجاح.

إنّ العلاقة والكبرياء، في شعب الله وملوكه وكهنته ونسائه، كما في الشعوب الأخرى، هي مقيتةٌ في عيني الرب ونبيّه أشعيا. فالمطلوب الرجوع إلى الله، للحصول على الغفران فالقداسة. إنّ غفران الخطايا عمل إلهيّ، مثل الدينونة. يضع الله الرحيم حَدًّا لخطيئة الإنسان، وتُرجعه إلى علاقة حقيقيّة معه. وما من ذنب يقضي على مغفرة الله. والشرط الذي يضعه الله هو الإقرار والندامة. يرافق التوبةَ غفرانٌ وبركات جديدة (١٠/٢٠ – ٢١). وفي التوبة خلاصكم (٣٠/١٥). والله «يأتي فيخلّصكم» (٣٥/٤) . وإنّ خلاص الله يتطلّب أيضاً الوداعة. فيها يُقضَى على الكبرياء والصفاقة.

إنّ ذروة الوداعة ما قاله الله عن وحيده على لسان أشعيا، واستشهد به متّى: «هوذا فتاي الذي اخترته. حبيبي الذي سُرّت به نفسي... لا يخاصم ولا

يصيح ولا يسمع أحد في الشوارع صوته. قصبة مرضوضة لا يقصف. وفتيلة مدخّنة لا يطفئ» (متى ١٢/١٨ - ٢٠). إنّ المسيح الذي يخبر عنه أشعيا سوف «يقضي للمساكين» («عناويم») بالعدل، ويحكم لبائسي الأرض» (١١/٤). فبـ«عمل العدل» (٣٢/١٧) نحدّد السلام. فإن العصر المشيحيّ، إذا ما أتى بمغفرة الخطايا والمصالحة مع الله وسيادة البرّ، يحلّ السلام الذي هو نتيجة لكلّ ذلك نزع السلاح الشامل (٢/٤ و٩/٤)، وتوطيد السلام الدائم (٩/٦ و٣٢/١٧).

فـ«ليس السلام مجرّد انعدام الحرب، كما أنّه لا يقتصر فقط على تأمين التوازن بين القوى المتخاصمة، ولا يتأتّى أيضاً عن سيطرة استبداديّة. فبكلّ حقّ نحدّده بعمل العدل (٣٢/١٧)»[١].

وإنّ النصّ الكتابيّ ليس شيئًا جامدًا ميتًا، أو كلمة لُفظت مرة واحدة. إنّ كلمة الكتاب تتيح لنا، حيث نحن قائمون في يومنا الخاصّ بنا، أن نكتشف الله وعمله وعلاقاته بنا. إنّ النصّ الكتابيّ النبويّ هو خير خميرة لحياتنا، نحن المؤمنين، في اليوم الذي نحن فيه. إنّه نصّ حيّ ويعطي الحياة، يكلّمنا وينادينا هنا والآن. فـ«لا يزال صدى كلمات النبيّ يتردّد في أيامنا: «ويل للقائلين للشرّ خيرًا وللخير شرًّا، الجاعلين الظلمة نورًا والنور ظلمة، الجاعلين المرّ حلوًا والحلو مرًّا (اش ٥/٢)»[٢].

إنّ عالمنا اليوم بحاجة إلى أشعيويّين معاصرين، شهود للحقّ والبرّ، يتميّزون بالاستقامة والجرأة، يُشهِّرون بكبرياء المسلّطين الإقطاعيّين الذين يزعمون أنّهم يحكمون باسم الدين، ويقترفون الجرائم، ويسخّرون الشعوب، ويستثمرون الطاقات، ويستغلّون الخير العامّ والمال العامّ، ويُفسدون المسؤوليات والمؤسّسات والوظائف العامّة، لأنّا سُنَدَانُ على أعمال الرحمة.

في البيان الختاميّ لمجلس البطاركة الكاثوليك في الشرق، في ٢٠٠٥/١٢/١، في عمّان (الأردن)، يندّد الأحبار بالإرهاب، ولا يرون له مبرّرًا على الإطلاق. ويرى الأحبار أنّ السلام الذي تَنشده بلادنا، نجده في صوت العدالة (اش ٣٢/١٧)، و«كرامة المواطنين، وفي معاملة الفقير بالرفق، وإشراك المعوز في ما جاد به الله علينا من خيوره، وفي إعطاء كلّ ذي حقّ حقَّه من دون نقد أو تعالٍ أو استكبار».

بحسب المطران يوسف بشاره، «يهمّنا جدّاً أن نعي كيف تعاطت الكنيسة مع السياسة ومدى أخلاقية ما قامت به، لأن الكنيسة لا تنزلق إلى مستوى السياسات الفئويّة، لكنّها تنطلق من المبادئ، كي يدرك الجميع أنّ تعاطي الشؤون السياسيّة يجب أن يرتبط بضوابط وخلقيّات من أجل خير المجتمع والوطن. وكل ما يتناقض مع هذه المسائل هو موضع تنديد من الكنيسة، التي لا تتدخّل في تفاصيل الحياة السياسيّة، بل تتركها لضمير كلّ إنسان كي يكون العمل لخير الإنسان والمجتمع»[٣].

ندّد رؤساء الكنائس الأرثوذكسيّة الشرقيّة في الشرق الأوسط بـ«كلّ أشكال العنف في المنطقة العربيّة وفي كلّ العالم»، مُهيبين «بالجميع أن يحلّوا مشاكلهم وصراعاتهم بالوسائل السليمة والحوار والفهم المتبادَل»[٤].

(١) المجمع الفاتيكاني الثاني، **دستور راعوي حول الكنيسة في عالم اليوم، «فرح ورجاء»**، ١/٧٨.
(٢) يوحنا بولس الفغالي، **تألّق الحقيقة**، ١٩٩٣/٩/٦، ٩٣.
(٣) **في النهار**، الجمعة، ٢٠٠٥/١٢/٢.
(٤) **في النهار**، ٢٠٠٥/١٢/١٠.

المراجـــع:

أسورمندي يسوع ماريا، **أشعيا (١ – ٣٩)**، تعريب يوسف قوشاقجي، دراسات في الكتاب المقدس، ١٩، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠.

فغالي (الـ) بولس، **إسمعي أيّتها السماوات (أشعيا ١ – ٤٩)**، القراءة الربية، ١٦، الرابطة الكتابية، ٢٠٠٥، ص ٧٥ – ١١١.

طرزي بولس نديم، **مدخل إلى العهد القديم، ٢: التقاليد النبوية**، تعريب عن الانكليزية نقولا أبو مراد، منشورات النور، لبنان، ١٩٩٨، ص ١٤٤ – ١٧٤.

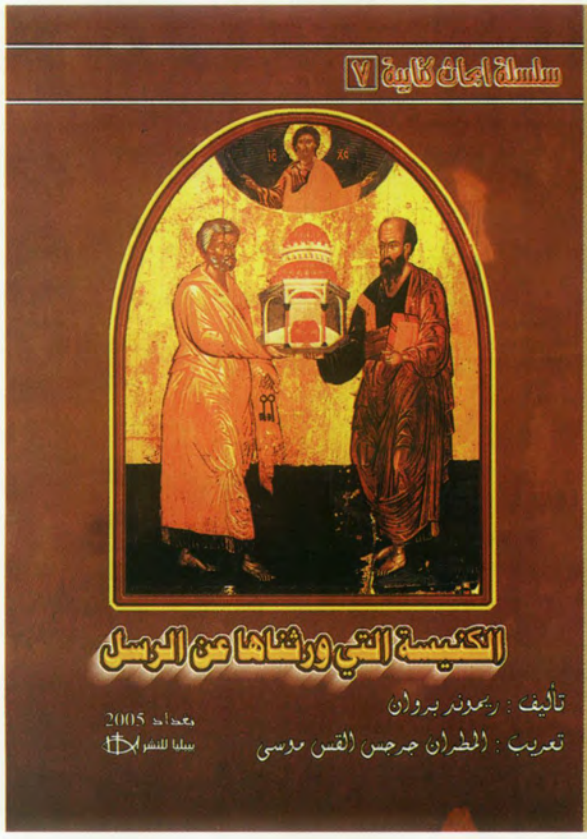
«كبرياء»، في **معجم اللاهوت الكتابي**، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٩، ص ٦٥ – ٦٥١.

كتاب (الـ) المقدس، أنا الألف والياء، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٩، ص ١٥١٥ – ١٥٨٧.

Isaïe (1 - 39), Cahiers Evangile, 23.

SICRE José Luis, *Profetismo in Israele. Il profeta. I profeti - Il Messagio,* Trad. di Amora Tacus, Borla, 1995, p. 143 - 150, 440 - 470, 526 - 530.

ALONSO - SCHÖKEL L. et SECRE DJAZ J. L., *I Profeti, trad. e commento,* Borla, 1996, p. 189 - 292.



وجوه اللّه الرمزية عند أشعيا

الخوري أنطوان مخائيل

يلقي الله كلمته إلى الإنسان بفم بشريّ، فترتدي هذه الكلمة أشكالاً أدبية مختلفة. هذا ما نلاحظه، بشكل خاص، عند أشعيا النبي. فهو يستعمل، لإيصال الكلمة، النبوءة، وهي قصيدة قصيرة، فيها يتكلّم الله، ويوبّخ على الخطأ، وينبّه إلى عقاب الأشرار والشعب الخاطىء؛ ويستعمل الأمثال والمجازات، بأسلوب شعريّ، ليقرّب معنى تحذيراته من أذهان السامعين؛ ويستعين بالرؤى والرموز والصور، ليكشف المعنى الحقيقي المختبئ تحت المظاهر، والحقيقة الحاضرة أو المستقبلة، ويستخدم أخيرًا الطباق الذي يخدم قوّة الصورة التي يستعملها، والتي يأخذها من الحياة اليومية بكلّ ما فيها من عفوية وحيوية. فالفجر والظلمات، مثلاً، في تعارضهما، يقوّي أحدهما الآخر. اللون والنور، الأرض والماء، النار والهواء، كلّها تلعب، عند أشعيا، دور تقوية الفكرة التي يقدّمها، والتي يريدها أن تصل بالقوة الكافية لإحداث التغيير المنشود.

كيف يطبّق أشعيا هذا الأسلوب الأدبي المتميّز والشيّق على صوره الرمزية عن الله؟

١. أبو الشعب (أش ١: ٢)

يشبّه أشعيا انقطاع العهد بين الله والشعب بثورة أبناء ضدّ أبيهم؛ وهي مجاز يستعيره من الإطار العائلي، مثله مثل صورة الزواج. يقدّم النبي الله على أنه أب إسرائيل، في علاقة أبوّة مثلّثة: الأبوّة بالولادة، والتي كانت أهميتها تتنامى بمقدار ما كانت الآمال القومية تتلاشى. يرى بعض الشرّاح أنه، في هذا الوقت بالتحديد، أخذت صورة إبراهيم الأب مكانًا كبيرًا في تحديد الهويّة اليهودية. هكذا يعبّر أشعيا عن العلاقة والتعارض بين الله الأب والأب إبراهيم: "فإنك أنت أبونا. إبراهيم لم يعرفنا، وإسرائيل لم يعلم بنا. أنت يا ربّ أبونا. منذ الأزل اسمك فادينا" (أش ٦٣: ١٦)؛ الأبوّة بالتربية، وفيها يتأثر أشعيا بالأدب الحكميّ الذي يقدّم غالباً المعلّم والتلميذ كأب وابنه؛ الأبوة بالحبّ، لأن الأب يحبّ دائمًا أبناءه. ما يلمّح إليه أشعيا هنا، سيعبّر عنه، بشكل صريح، هوشع (١١: ١) وإرميا (٣١: ٢٠). نلاحظ هنا أن أشعيا أراد، من خلال استعماله لفعلي "ربّيت" و "كبّرت" (وهما ليسَا فعلَين مترادفَين)، التشديد على الجهد المضني الذي يبذله الله لإنضاج بنيه، وإعلاء مكانتهم، والحفاظ على كرامتهم. لكن موقف الأبناء لن يجيب على جهد الله الأب وعنايته هذه. سيكون للأسف موقف "تمرّد"، وهو موقف يلخّص فيه النبي موقف إسرائيل من الله منذ عهد سليمان وحتى الوقت الحاضر. التمرّد هو، في فكر النبيّ، المغالاة في الخطيئة للوصول إلى القطيعة بين الشعب وإلهه. يشبّه الكتاب المقدّس هذا التمرّد بثورة الموكّل على ملكه (١ مل ١٢: ١٩)، وبالتالي ضد الملك الأعظم أي الله (إر٢: ٨، ٢٩؛ ٣: ١٣). كما هو معروف، تأتي الصورة، عند أشعيا، لتدعم الفكرة.

٢. الصديق والحبيب
(أش ٥: ١-٦)

الكرمة هي الصورة الأكثر شيوعاً، في الكتاب المقدّس (إلى جانب الصورة الزواجية)، للإشارة إلى إسرائيل كعروس لله، وللدلالة على الشخص المحبوب وعلى مكان الحبّ (قض ٢١: ٢٠). يجمع نشيد الكرمة معنى الصورتين، فيستعمل فعل "أحب" الذي يعبّر عن علاقة حبّ قويّة، ليقول إنه هذه الطريقة يحبّ الله شعبه (راجع في هذا الخصوص تث ٣٣: ١٢؛ إر ١١: ١٥؛ مز ٦٠: ٧؛ ١٠٨: ٧؛ ١٢٧: ٢). كما تقودنا صورة الحقل المفلوح، بصورة طبيعية، إلى المرأة المخصبة. يؤكّد على ذلك استعمال نشيد الأناشيد لفعل "أفرخ" (٦: ١١؛ ٧: ٩، ١٣)، مقرونًا بكلمة "الكروم" (بصيغة الجمع) (١: ٦؛ ٢: ١٥؛ ٧: ١٣؛ ٨: ١١).

في الآية ٦، تنكشف هوية الصديق، لأن الذي يستطيع أن ينزل المطر لا يمكن أن يكون إلا الله. يشبّه النشيد إذًا الله بصديق المحبوب (أوالعروس)، والذي كان له، بحسب عادات الزواج اليهودية، دور قانونيّ كبير. فهو يتكلّم باسم العروس (راجع يو ٣: ٩)، ويسهر على العروسة، ويعلن استحالة الزواج في حال وجود أمور معيبة فيها.

إذا كان الله يأخذ، في هذا النشيد، دور الصديق المخذول، فهذا يعني أنه يلتزم بمأساة ستنتهي نهاية مؤلمة، والسامعون يشعرون بأن هذا الله ليس الإله التقليديّ والبعيد، بل الإله الذي يعيش مأساة يشاركون هم فيها، ليس كمشاهدين، بل كمدعوّين ومتّهمين ليكشفوا هويتهم الحقيقية. الله هو إله حبّ، وكلّ تاريخ الشعب هو تاريخ حبّ. صورة الله المحبّ هذه ستتفتّح في صورة الابن في مثل الكرّامين القتلة (متى ٢١: ٣٣ وما يلي وما يقابله)، وفي يو ١٥، حيث يقول يسوع عن نفسه إنه الكرمة الحقيقة، وأبوه الكرّام. في وحدة الآب والابن، يستعيد يسوع موضوع العهد بين الله والشعب، في لغة الحبّ التصوّفي، والتي ستتحقّق بامتياز في السر الإفخارستي.

٣. الزوج المخدوع
(أش ١: ٢١-٢٧)

في إطار المقابلة التعارضية بين "ماضي" إسرائيل الأمين، و "حاضره" الخاطئ، يستعمل أشعيا صورة الزوجة الأمينة التي أصبحت زانية. إنها المرّة الوحيدة التي يشبّه فيها النبي أورشليم بالزانية. ليس المقصود بالزنى هنا الجحود والتعلّق بأوثان الخصب الكنعانية، بالدرجة الأولى، بل عدم الأمانة والتخلّي عن الله. نقرأ في مز ٧٣: ٢٧: "ألا إن من يبتعدون عنك يهلكون، وتدمّر من عليك يزنون". يقوّي النبيّ فكرته هذه بصورة مبيت البرّ الذي صار بيت القتلة، والفضة التي فقدت قيمتها، والخمر الذي أفسد بالماء.

لكنّ الله يتدخّل ليغير هذا الوضع، ويحمل معه قضاءه. لن يكون هذا القضاء دمارًا من دون رحمة، بل تطهيرًا ومحنة يتبعها ترميم وعودة تتمّان بواسطة "البقية" وهي مفهوم نجده أولاً عند عاموس ومن ثمّ عند كلّ الأنبياء. عودة الشعب وتشكّل البقية هما من عمل الربّ. الحق والبرّ هما عطيّتان من الله ليفتدي شعبه. لكنّ هذا الافتداء لا يتمّ ما لم يجب الشعب، الذي يبقى حرًّا في أن يقول نعم أو لا، على برّ الله ببرّه.

٤. الإله المرعب عندما يظهر
(أش ٢: ١٠-٢١؛ ٢٩: ٦؛ ٣٠: ٢٧-٣٣)

تدخل صورة الله هذه في إطار وصف أشعيا ليوم الربّ (أش ٢: ١٠-٢١)، وهو موضوع شائع في العهد القديم). إنه اليوم الذي يأتي فيه الربّ، ويتدخّل ليخلق شيئًا جديدًا. يحمل مجيء الربّ معه دائماً أمرًا مبدّلاً: كارثة كونية، تحوّل في التاريخ لن تعود الأمور بعده إلى ما كانت عليه قبلاً. يطال مجيء الربّ هذا أولاً الرموز الخارجية لعظمة الإنسان: الأرز، البلّوط، الجبال والتلال؛ ومن ثمّ العظائم التي هي من

عمل الإنسان: أبراج ترشيش وسفنها. لا يعني هذا أن النبيّ يحتقر الخليقة، ولكنّه لا يقبل بأن تتحوّل هذه الأخيرة إلى موضوع عبادة. لذلك فهو يعطي الطبيعة وأعمال الإنسان، في توجّه "الخليقة الجديدة"، مكانًا في مدينة الله الموعودة (أش ٦٠).

ظهور يوم الربّ لا ينطلق من سيناء كما في النصوص التقليدية (تث ٣٢: ٢؛ قض ٥: ٤؛ مز ٦٨: ٩. ١٨)، بل من الشمال، من لبنان، نحو الجنوب، نحو خليج العقبة وإيلات، من حيث كانت تنطلق سفن ترشيش.

لكنّ الإنسان وابن آدم هما موضوع تدخّل الله. ليس المقصود أن يختفي الإنسان من أمام الربّ، بل وحده الكبرياء من يجب أن ينكسر. لذلك لا ينقطع الرباط بين الله والإنسان.

في النبوءة على أشور (٣٠: ٢٧-٣٣)، يواصل النبيّ أسلوبه الرؤيويّ. يأتي الله من بعيد، كما في الرموز القديمة (قض ٥: ٤-٥)، مع علامات الغضب كلّها. تراكم الصور هذا، حتى صورة النفس كسيل طاغٍ يبلغ إلى العنق، وصور الأمم المغربلة بغربال الدمار، ولجام التضليل في فكوك الشعوب، كلّ هذا يوحي بظهورات إلهية مذهلة، وهو أمر غير مألوف في اسلوب أشعيا، حتى في أوصافه الأكثر مأساوية (مثلاً في ٢: ١١-١٩؛ ٣: ١٣-١٥). على هذا الرعب الذي يحمله الله، يجيب فرح الشعب المحرّر، كما في يوم عيد، فرح تلك الصفوف الصاعدة إلى أورشليم أيام الحجيج، يتقدّمها عازفو المزمار.

ثمّ يستعيد النبي وصف التدخّل الإلهي بصور مرعبة: الصاعقة ("صوت الربّ")؛ الذراع التي تهوي في تتالٍ لقوى الطبيعة. بدءًا من الآية ٣١، يصبح الوصف أكثر واقعية. يتكلّم أشعيا على قضيب يضرب، وفزع يرجف، لكنه أشور من يتلقّى هذه الضربات.

أخيرًا، تركّز الآية ٣٣ على التوجّه الإسكاتولوجي. سيكون هناك مذبحة في توفت، وهو مكان كانت تقدّم فيه الذبائح البشرية إلى الإله مولك (راجع ٢ مل ٢٣: ١٠). يقصد النبي مذبحة رمزية فيها يحرق نفس الله كنهر كبريت. يوحي كلّ هذا بحرب نهيويّة كما في جوج وماجوج (حز ٣٨).

هكذا يصف أشعيا نهاية أشور، وهكذا يعبّر إسرائيل عن رجائه في آخر الأزمنة.

٥. حجر صدم (أش ٨: ١٤)

في مواجهة الخوف، الدواء الأفضل يكون في اختيار الله كحليف بدل الأحلاف البشرية الواهنة، واختيار "التواطؤ" معه في سبيل تحقيق تصاميمه. في هذا المقطع، الذي يبدو كسيرة ذاتية للنبيّ، يتكلّم هذا الأخير على قداسة الله، وهي قداسة كان قد اختبرها، في الفصل السادس، بصورة مخيفة وخلاصية. أن نعتبر الله قدّوساً يعني أن نعترف به سيّد التاريخ. إذا قام الشعب بهذا الخيار ، تكون قداسة الله له المكان الأمين، القدس، والصخرة الحافظة (تث ٣٢: ٤. ١٥؛ أش ١٧: ١٠؛ مز ٣١: ٣-٤). لكن إذا وضع الشعب ثقته بالوسائل البشرية، عندئذ سيتعرّف على الوجه الآخر لقداسة الله، الوجه الذي يدين ويُعثر.

يطال هذا الظهور لقداسة الله "بيتي إسرائيل"، عبارة وحيدة في العهد القديم، تشير إلى إسرائيل (مملكة الشمال)، ويهوذا، الأخيرة التي تميل إلى اعتبار نفسها بارّة، مقارنة مع شقيقتها المذنبة والخائنة. يجب أن يعلم سكّان أورشليم، الذين كانوا يعتبرون سكناهم بحمى الهيكل يشكّل لهم مناعة ما، أنهم سيكونون أول المستهدفين. يؤسّس أشعيا هذا التهديد والتحريض على اختباره الشخصيّ. إنه المكان الوحيد الذي يشير فيه النبيّ إلى دعوته الشخصية، والتي يصفها كامتلاك له بيد الله. عند الأنبياء، تشير عبارة "يد الله"، مثلها مثل عبارة "روح الله" إلى تدخّل خاص وقويّ لله، مرتبط باختبارت انتشائية (راجع ١ مل ١٨: ٤٦؛ حز ١: ٣؛ ٣: ٢٢؛ ٣٣: ٢٢). لقد فصلت يد الله النبي عن الشعب، ووضعته في خدمة الله كليًّا. وهذا ما يعطيه ثقة، ولكنه يسبّب له،

في الوقت عينه، آلامًا كبيرة وصراعات، مثله مثل إرميا (مثلاً في إر ١٥: ١٧).

٦. نوره يصبح نارًا
(أش ١٠: ١٧)

ترد هذه الصورة في إطار مقطع تحريريّ على الآيات ٥–١٥، كتبه أحد تلاميذ النبيّ، ووجّهه بالتالي ضد أشور. النار هنا هي نور إسرائيل، والتي تدّمر بظهورها كالبرق الأعداء. يحوّط الكاتب صورة النار والغابة بصورة المرض الذي يدمّر الجسد من دون أن يستعين بعامل خارجي، إذ يسبّب هزاله، ويفقده بنيته (راجع أش ١٧: ٤؛ زك ١٤: ١٢). يمكننا أن نرى، أبعد من الصور، التأكيد على التضامن تجاه عالم الطبيعة والكائنات الحيّة. يترك حريق الغابة بعض الأشجار حيّة؛ إنه من جديد مفهوم البقيّة، الذي طرح نفسه على النبيّ بعد الحرب الآرامية–الأفرائيمية.

يستعين الكاتب، للتشديد على فكرته، بصور يأخذها من مقاطع الكتاب الأخرى: فصورة الغابة تأتي من أش ٧: ٢٤ و ٩: ١٧؛ ونار العقاب من ٣٠: ٣٠؛ والشوك والقتاد من ٥: ٦؛ و٧: ٢٥، و٩: ١٧؛ وبهاء الغاب من ٢٩: ١٥. هدف الكاتب، من وراء إدخال هذا المقطع إلى إظهار أن النبوءات ضد أشور لها بعد يتخطّى التاريخ. الحكم على أشور هو العلامة والضمانة لدينونة شاملة تطال كل الذين يعارضون الله. نرى هنا بداية ارتسام ملامح العبور من النبوءة إلى الرؤيا.

٧. كأسد وطير يحمي
(أش ٣١: ٤–٥)

يستعمل أشعيا، في نبوءته على أشور، صورتين: الصورة الأولى هي صورة الأسد والرعاة. فعندما يزأر الأسد على فريسته، يمكن للرعاة مجتمعين أن يهاجموه، لكنه لا يخافهم ويواصل هجومه. من الواضح أن الأسد هنا هو الله، الأقوى من كلّ القوى المضادّة؛ والصورة الثانية هي صورة الطيور التي تسهر على أعشاشها وصغارها. هكذا يحمي الربّ أورشليم، ويخلّص سكانها. فعلى هؤلاء ألا يبحثوا عن معين آخر، بخاصة لدى المصريين الذين لن يخلّصوهم. تبدو صورة الطير واضحة تمام الوضوح، فهي تشير بسهولة إلى أن الله هو حامي أورشليم الحقيقي. أما صورة الأسد فتحتمل عدّة تفاسير: يمكننا أن نفهم أن الله كأسد يهدّد بأن ينزل ليحارب ضد جبل صهيون وضدّ تلالها؛ فيكون أن الله سيجتاح أورشليم (بواسطة الأشوريين)، وسيعاقبها، والمصريون (جماعة الرعاة) لا يستطيعون إيقافه؛ كما يمكننا أن نفسّرها كالتالي: إذا قرّر الله أن ينزل ليحارب (كأسد) على جبل صهيون، ليدافع عنها، فمن غير المجدي اللجوء إلى محامين آخرين (كثرة الرعاة)؛ لأنه ضد الله لا يمكن للمهاجمين (الأشوريين) أن يفعلوا شيئًا. في الحالتين، تعني الصورة أن الله هو حامي أورشليم وحارسها. سيعرف كيف يدافع عنها كأسد يحرس فريسته، طير يحامي عن عشّه. إنها صورة خاصة بأشيعا: الله والله وحده، وكل لجوء إلى عون آخر خيانة.

تبقى طريقة أشعيا الرمزية هذه في الكلام على الله شاهدًا على موقف إيمان حيّ اتخذه النبيّ في ظروف معيّنة وأوقات تاريخية محدّدة. لقد أراد النبي طرح مشكلة علاقة الشعب بإلههم، وفهم طريقتهم لتصوّر الله والإنسان. يتجذّر هذا الموقع الإيماني عميقًا في حياة شعب الله، ويعكس طريقتهم في البحث عن الله، والعيش بموجبات كشفه عن ذاته. إنه موقف الإيمان الذي يقرأ الحاضر، في تقلّباته وهشاشته، ليستشفّ منه السبيل الصحيح إلى عيش أفضل للعلاقات بين الله والشعب. كما وأنه موقف الإيمان المفتوح على المستقبل المملوء رجاء بأن الله سيبدّل وجه الأرض وقلب الإنسان، سيقلب التاريخ، ويقيم مع الإنسان والخليقة عهدًا جديدًا أبديًا سيتحقّق في ملء الأزمنة بالعمّانوئيل، "الله معنا".

المراجـــع:

Collectif, *Isaïe I (1-39)*, coll. Connaître la Bible, DDB 1958.
AVRAY P., *Isaïe 1-39*, Gabalda, Paris 1972.
WESTERMANN C., *Théologie de l'Ancient Testament*, Labor et Fides, Genève 1978.
JACOB E., *Esaïe 1-12*, Labor et Fides, Genève 1978.

أسورمندي ي.م.، **أشعيا (١-٣٩)**، دراسات في الكتاب المقدّس، ١٩، بيروت ١٩٨٦.
خليفة ل.، **اللاهوت والتفسير البيبلي الحديث -٢- تأويل العهد القديم**، بيبليات، جبيل ١٩٨٦.

موقف أشعيا من نساء عصره (أش ٣٢: ٩-١٤)

الأخت ماري لويز شهوان

مقدمة

شهد القرن الثامن ق. م. أوضاعَ سياسةٍ معقّدة، ومملكة منقسمة إلى مملكتين: شمالية (إسرائيل) عاشت في قلق دائم على المصير بعد أن أبرم الملكُ مناحيم معاهدة مع دمشق، عدو إسرائيل اللدود، ضد أشور حتى يحافظَ على ملكه؛ وجنوبية (يهوذا)، وعاصمتها أورشليم، عرفت ازدهارا اقتصاديا وخوفا سياسيا أجبر آحاز الملك على التحالف مع أشور.

لكي نستطيع فهم الفصول ١-٣٩، وحصرًا الفصل ٣٢، لا يمكننا فصل رسالة النبي أشعيا عن شخصيته وعن الظروف الحياتية التي عايشها. من هنا نراه يتوجه دوما إلى أشخاص معيّنين وفي أحداث معينة. فأمام قداسة الله، التي تجلت له في رؤياه في الهيكل، ومن هنا كانت دعوته، نبّه الشعب إلى الخطر الذي يتهدد الأُمّة، وهو نتيجة خطاياهم وعصيانهم لله القدوس. فجاءت تهديداتُه مجموعةً ضد إسرائيل بجميع مستوياتها، كما ضدّ يهوذا أيضًا. فشاعت العرافة (٢: ٦) وعبادة الأوثان، فشملت صرخُته الكهنة المملوءة أيديهم من الدماء، وأغنياء أورشليم وأُمراء الشعب، وطالت وبقساوة بنات صهيون اللواتي وضعن رجاءهن في زينتهن ونسين الرب. والسياسيون الذين لم يتقوا عهد الرب وكانوا يقيمون معاهدات مع الشعوب التي لا تعرف "القدوس"، كان لهم نصيبهم من التهديد.

١- اش ٣: ١٣-١٥ و٢٥-٢٦

بما يختص بموقفه السلبي والتأديبي للنساء، سبقه توبيخ للذين يسحقون الفقراء ويسلبون بيوتهم وممتلكاتهم، فجاءت تهديدات الرب قاسية، فطالب بإحقاق العدالة: "الرب انتصب للإتهام وقام ليدين الشعوب". الرب يدخل في المحاكمة مع شيوخ شعبه ورؤوسائهم: "إنكم أتلفتم الكرم وسلبُ البائس في بيوتكم. ما بالكم تسحقون شعبي وتسحقون وجوه المساكين، يقول السيد رب القوات؟" (أش ٣: ١٣-١٥). ويتبع الشقاء والموت القاسي الذي سيحل برجال أورشليم: "يسقط رجالك بالسيف وأبطالك في القتال، وتئنُّ نائحة وهي تقعد إلى الأرض مجرّدة" (٣: ٢٥-٢٦).

ففي الإطار نفسه يبدو أن رفاهيةَ النساء وغناهنّ الفاحش صورة للمجتمع. لكن هؤلاء لم يبالين بما سيصيبهن من تعاسة وشيكة، سينعكس سلبًا ودمارًا على الأمّة بكاملها. ففي لائحة مسهبة برذائل النساء، ينعتهن أشعيا بالمتكبرات والمعجرفات ويفتخرن بغناهن: "ويقول الرب: لأن بنات صهيون اختالت، فمشين ممدودات الأعناق، غامزات بالعيون، مشين وقاربن الخطو في مشيتهن، وجلجلن بخلاخل أقدامهن" (٣: ١٦). وموقف أشعيا من النساء المتعجرفات لا يقل عنفا: "أيتها النساء المستهترات، قمن واسمعن صوتي. أيتها البنات المعتدّات بأنفسهن، أصغين إلى قولي" (اش ٣٢: ٩).

فالمشهد ذاته يتكرر في المدينة التي قضى الحرب على عدد من سكانها (٣: ٢٥ ٢٦)، نساء كثيرات

يطلبن من رجل واحد أن "يحملن اسمه"، أي أن يحميهن، وإلا ستمسي بنات أورشيلم المتكبرات سراري: "في ذلك اليوم، تتنازع سبع نساء رجلا واحدا ويقلن: "إننا نأكل خبزنا ونلبس معاطفنا، إنما نسمّى باسمك، فانزع عنّا عارنا" (٤: ١). من جهة أخرى، يُنذر النبي بتدخل السيد لصالح أورشليم، فإنه يقصد أيضا مصير النساء: "وإذا غسلَ السيد قذر بنات صهيون، ونظف دماء أورشليم من وسطها بروح القضاء وروح الإحراق خلق الرب على كل مكان في جبل صهيون وعلى محافلها غمامًا في النهار، ودخانًا وضياء نار ملتهبة في الليل" (٤: ٥أ). موقف عاموس من النساء لا يقل عنفا عن أشعيا، فقد لقبهن بـ "بقرات باشان".

"إسمعن هذه الكلمة، يا بقرات باشان، اللواتي في جبل السامرة الظالمات للضعفاء والساحقات للمساكين والقائلات لسادتهن: "هاتوا فنشرب" (عا ٤: ١). فهن شرهات يطلبن من أزواجهن المال، ولو بالظلم، ليشبعن أهواءهن، وهن نساء طماعات متسلطات فاسقات، مصيرهن العار؛ لذلك ستساق النساء كالأسرى، وتنطلقن إلى أشور عند أسفل جبل حرمون في طريق قوافل المسبيين قصاصا لهن. فكما تنعم البقر والمواشي في سهل باشان الخصيب، كذلك نساء السامرة القويات يتنعمن بمال أزواجهن. فنساء السامرة (كما عند عاموس)، كما نساء أورشليم (عند أشعيا)، انجرفن إلى روح الشهوة؛ وكما الثيران تمثل القوة، كذلك حال هؤلاء النساء. هذا ما شاهده النبيان عاموس واشعيا ونددا به.

٢- أشعيا يدحض نساء أورشليم (٣٢: ٩-١٤)

يدعو النبي نساء يهوذا المستهترات إلى أن يرتدوا الحداد، لأنه بعد سنة ونيف، ستخرب أورشليم. وحتى الحقول ستهجر، ويُتلف الحصاد. فيشدد في هذه الآيات على لامبالاة الشعب تجاه غزو الأشوريين الذي يتهددهم. وفي الاية "تجردن وعرين"، فإن النبي يدعوهن أن يخلعن ثيابهن الفاخرة ويلبسن المسح، كما دعا يونان أهل نينوى إلى الرش بالرماد ولبس المسح، وذلك توبة عن كفرها. "إن الشوك والحسك يطلعان على أرض شعبي بل على جميع بيوت الفرح... القصر يُهجر والمدينة الصاخبة تُخلى، وعوفل وبروج الرصد يكونان مغاور للأبد ممرحا لحمير الوحش ومرعى للقطعان". قال سنحاريب في كتابات الأشوريين إنه سبى مئتي ألف من اليهود وشردهم، وكانت نتيجة ذلك أن تُركت الأرض بورا وهُجرت البيوت، وبالتالي ابتدا الخراب، ثم أُكمل في مدة السبي. لكن يعود النبي إلى القول بأن روح الرب سيُفاض علينا من العلاء، و"ستفرح البرية والقفر وتبتهج البادية وتزهر كالورد" (أش ٣٥: ١).

خاتمة

"الإنسان أمام وجه الله"؛ هذا هو العنوان الرئيسي لسفر أشعيا. نبوءته تطال وتفضح رذائل الشعب: من عبادة الأصنام إلى الرياء في العبادة، من التمسك بالطقوس التي لا تنبع من شعور باطني، إلى الجور الذي يلحق بالمجتمع والرفاهية عند العظماء. من إنحطاط الأخلاق وبغاء النساء، إلى الكبرياء، الى السكر المحرم...، لائحة رذائل لشعب الله تشكل لوحة قاتمة وتسيء بشعب مختار من الله. لم يتوقف اشعيا عند الإدانة أو رذل الخطيئة، بل تخطاها، وكانت له وجهات نظر إيجابية: من جهة يشيد بأعمال الرب: "الرب أب لشعب إسرائيل ربّى بنين وكبّرهم" كأب صالح، لكنه يرمي عليه عدم الأمانة وعرفان الجميل والمديح.

دُعي أشعيا بحق "نبي الإيمان والأمانة". يشدد على هذه الفضيلة التي تتجلّى بالثقة والحنان والإستسلام المطلق للعناية. على إسرائيل ألاّ يتكل إلا على الرب فقط.

هذه القناعة تتلخص بشدة عند صرخته أمام الملك آحاز: "وأنتم إن لم تؤمنوا فلن تأمَنوا".

المراجـــع:

فغالي (ال) بولس، **القراءة المسيحية للعهد القديم**، الرابطة الكاثوليكية العالمية، دراسات بيبلية، ١، مطبعة دكاش، ١٩٩١.

ـــــــــ، **أقوال الله في شعبه أو الأنبياء الإثنا عشر**، المجموعة الكتابية، ٧، منشورات المكتبة البولسية، جونية، ١٩٩٣.

ـــــــــ، **المدخل إلى الكتاب المقدس**، الجزء الثاني، **من الشريعة إلى الأنبياء**، المجموعة الكتابية، ١، منشورات المكتبة البولسية، ١٩٩٥.

كتاب السنن القويم في تفسير العهد القديم، الجزء الثامن، صدر عن مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، بيروت، ١٩٧٣.

كتاب (ال) المقدس، دار المشرق، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٨٨.

مرشد (ال) إلى الكتاب المقدس، نشره باللغة العربية دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط ومجلس كنائس الشرق الأوسط، ١٩٩٦.

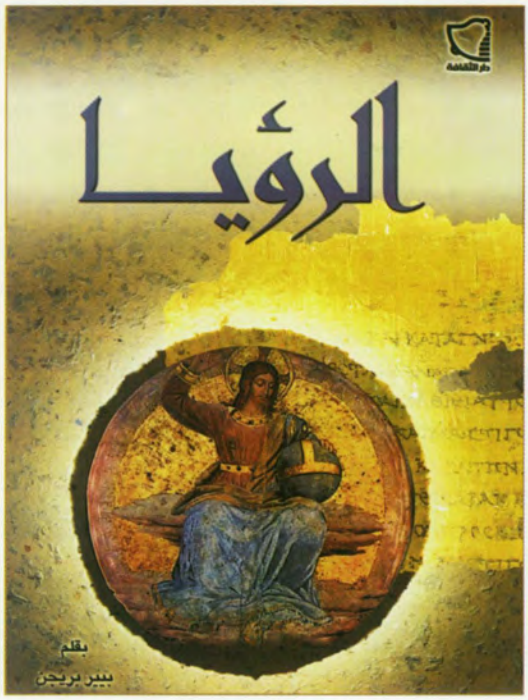
موسوعة الكتاب المقدس، دار منهل الحياة، منصورية المتن، لبنان، ١٩٩٣.

PENNA A., «Isaïe», *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain,* Paris, 1967.

TOBAC E., «Isaïe», *Dictionnaire de Théologie Catholique,* col. 14- 79, Paris, 1924.

Traduction Œcuménique de la Bible, Cerf, Paris, 1976.

VERMEYLEN J., *Du prophète Isaïe a l'Apocalyptique, Isaïe I - XXXV*, t. I et t. II, Paris, Librairie Lecoffre, 1977.



أشعيا الأوّل: من يخلص اذاً؟

وليد ملاح

مقدمة

يؤكد غرهارد فون راد أن الكتاب المقدس هو، الى حد بعيد، حوار شعب مشغوف باكتشاف معنى تاريخه[١]. وقد اكتشف تباعًا، لا بل أدرك الإدراك العميق أن لا شيء ضروري للإنسان كضرورة سماع كلمة الله. وانه لو صمت الله، لانحلّ الإنسان ووقع فريسة الموت[٢]. إن شعب العهد القديم يعي انه يحيا أمام الله، في الضيق كما في الرحب، في الزنى والخيانة والنكران كما في العبادة والخدمة والأمانة. فإن رحمه الله او عاقبه، إن نصره او أسلمه الى أيدي أعدائه، فإن مصير الشعب قد ختم لإلهه، وصار كل حدث كشفًا لعمل الله في التاريخ، ودعوة ملحة للإنسان ليحدد موقفه من ذلك الحاضر أبدًا.

لذلك انبرى الأنبياء، وأميرهم أشعيا، يقرأون التاريخ كتابًا مفتوحًا يسطّر فيه الله قصة حبه أحداثًا ووعودًا، ويحثّون الشعب على التوبة الى الله لكي "يحيا ويكثر ويبارك" (تث ٣٠:١٦).

سنحاول، من خلال هذه الصفحات، تبيان نظرة أشعيا الأول الى الرب سيد التاريخ، الذي يعاقب ليخلص، ويبقي لنفسه بقية من الشعب الخائن تكون نواة لخلاص شامل يتخطى حدود اسرائيل ليطال الأمم كلها.

١ – الرب سيد التاريخ

على خلاف فلسفاتنا الحديثة التي تقدم الإنسان كمركز الكون ومفتاح فهمه، الكتاب المقدس لا يفهم الإنسان إلا من خلال علاقته بالله. فالله وحده السيد المطلق، وكل شيء يخبر عنه. لذلك باستطاعتنا تخيّل أشعيا واقفاً على أسوار أورشليم ينظر ناحية النيل فيرى مصر تحاول لمّ شملها وإعادة توطيد الملك فيها، وهي الأكثر تأثيرًا في سياسات الممالك الصغيرة في شرقنا، ثم ينظر الى الفرات ليرى أشور وهي في عزّ شبابها، على رأسها تِجْلَت فلاسر الثالث المتعطش للفتح والتوسع[٣]. بينما تتحكم هاتان الإمبراطوريتان العريقتان بالعالم المعروف آنذاك، فتهدمان وتبنيان، ويتقرر مصير الشعوب نتيجة تنافسهما، يقف النبي ليربط معنى التاريخ لا بمصير الإمبراطوريات الكبيرة، بل بمسيرة شعب صغير يتخبط بمعمعة الكبار، وعلى أمانته لإلهه يتوقف مصير الكل! على موقفه من إله العهد تبنى كل الأحداث، حتى العالمية منها[٤]. أشور ومصر،

(١) Gerhard Von Rad, *God at Work in Israel*, Abingdon, Tennessee, 1980, p. 13.

(٢) Von Rad, *God...*, p. 85.

(٣) يسوع ماريا اسورمندي، **أشعيا (١–٣٩)**، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٩، ص ١٦–١٧.

(٤) André Neher, *Jérémie*, Seuil, Paris, 1998, p. 81-91.

بعظمتهما، ما هما إلا أدوات بيد الرب يستعملهما لمعاقبة شعبه، ويضع حدًّا لهما عند انتهاء المهمة:

"من ارض بعيدة من أقاصي السموات
يأتي الرب وأدوات سخطه لتدمير الأرض كلها" (١٣:٥).

"في ذلك اليوم
يصفر الرب للذباب الذي في أقصى أنهار مصر،
وللنحل الذي في أرض أشور،
فتقبل وتحلّ كلها في أودية الوهاد
... في ذلك اليوم يحلق السيد بموسى مستأجرة في عبر النهر" (٧:١٨-٢٠).

فالتاريخ العالمي لا تخط سطوره مركبات أشور ولا خيل مصر، بل يكتبه إله مغمور "رذله البناؤون فصار رأس الزاوية" (مز١١٨:٢٢) وقد صمم على خلاص شعبه، ليس فقط بإبقائه كشعب، بل بردّه الى العهد. وهكذا وعى إسرائيل دوره كثالث بين الكبار بواسطته تكون البركة للكل. المطلوب منه: الأمانة للعهد.

٢ – خيانة العهد

يبدأ أشعيا كتابه بشكوى: "إني ربّيت بنين وكبّرتهم، لكنهم تمردوا عليّ" (١:٢ب)؛ فما الذبائح ترضي إله أشعيا بل الطاعة، حفظ التوراة (١:١١-١٧). لقد اكتشف أشعيا وجه الله القدوس (٦:٣)، فطلب من الشعب أن يتقدس. بينما يذكر عاموس جذر (ق د س) مرتين في كتابه، وهوشع مرتين، وميخا مرة واحدة، يرد هذا الجذر ست وعشرون مرة في أشعيا الأول[٥].

يشرح رودولف اوتو أن قداسة الله في اش تعني أن لله سيادة مطلقة على الإنسان، وأن موقف هذا الأخير الأساسي هو المخافة[٦]. لكن إسرائيل "ما أكرم الله إلا بشفتيه، اما القلب فبقي بعيدًا" (٢٩: ١٣)، ذلك أن كلمة الله اذا رفضت باستمرار، اضمحلت إمكانية سماعها وفهمها[٧]. فصارت عبادة اسرائيل باطلة (١:١٥)، وصنع ما يسوء في عينيّ الله، فنسي إله خلاصه، ولم يذكر صخرة ملجأه (١٧:١٠أ).

"فتدنست الأرض تحت سكانها
لأنهم تعدّوا الشرائع
ونقضوا الحكم ونكثوا العهد الأبدي" (٢٤:٥).

حتى أن الشعب ما عاد يريد سماع كلمة الله، فطلب من الأنبياء الكلام بما يوافق الخاطر لا بما يشهد للحق.

يقولون للرائين : لا تروا،
وللأنبياء : لا تروا لنا ما هو حق بل كلمونا كلامًا ملقًا وانظروا أوهامًا (٣٠:١٠).

إن كان حافظ العهد يبارك وناكثه يلعن، ما هو موقف اله أشعيا من شعبه الخائن؟

٣ – الرب يعاقب ليخلص

إن الله يحب الحياة ويريدها لشعبه. لطالما أعلن ذلك الكتاب المقدس. "إختر الحياة لتحيا"، يقول كاتب تثنية الاشتراع (تث ٣٠:١٩). وحزقيال يؤكد: "ليس هواي في موت من يموت، يقول السيد الرب، فارجعوا واحيوا" (حز ١٨:٣٢). لقد اختبر اسرائيل أن ابتعاده عن الله موت، وتوبته إليه حياة وانتصار، وتطور مفهومه لإلهه من إله غيور ينتقم من الشعب نتيجة خيانته؛ قال يشوع للشعب: "لا تستطيعون أن تعبدوا الرب لأنه إله قدوس، إله غيور، لا يصبر على معاصيكم وخطاياكم، لأنكم اذا تركتم الرب وعبدتم آلهة غريبة، ينقلب

(٥) Paul Auvray, *Isaïe 1-39*, Gabalda, Paris, 1972, p. 30.
(٦) Louis Bouyer, *La Bible et l'Evangile*, Cerf, Paris, p. 88.
(٧) Gerhard Von Rad, *The Message of the Prophets*, Harper & Row, New York, 1962, p. 122.

عليكم ويسيء إليكم ويفنيكم، بعد أن كان قد أحسن إليكم (يش ٢٤:١٩-٢٠) إلى إله يغار على شعبه فيحميه من كل مَن او ما قد يفسخ عهد الحياة، وذلك ليخطب له إسرائيل للأبد بالبر والحق والرأفة والمراحم (هو ٢:٢١)، حتى ولو اضطره ذلك لمعاقبة شعبه. فالعقاب في أشعيا الأول يهدف دائماً الى التوبة فالخلاص:

"هوذا يوم الرب قد حضر قاسياً
يوم سخط واضطرام غضب"
(١٣:٩أ).

"في ذلك اليوم يلتفت الإنسان الى صانعه،
وتنظر عيناه إلى قدوس إسرائيل،
ولا يلتفت إلى المذابح صنع يديه،
ولا ينظر إلى ما صنعت أصابعه"
(١٧:٧-٨أ).

ولكن، إن استمر الشعب في العصيان، فالموت عقاب الأثيم:

"أعاقب الدنيا بِشَرِّها، والأشرار بآثامهم،
وأردع صلف المتكبرين،
وأحط تجبّر الطغاة" (١٣:١١).

فقام أشعيا يعلن الويل الآتي، وينذر الشعب لكي يثق بالرب، فلا يميل قلبه تارة إلى مصر وطورًا إلى أشور طلبًا للحماية، فما سمع الشعب نداءه، مما أجبره على أن يمشي عريانًا لسنين ثلاث في شوارع أورشليم آية للناظرين، علّهم يتّعظوا... عبثًا. بذلك حكمت أورشليم على نفسها بالهلاك الآتي، لكن الرب أبقى لنفسه بقية يستمر معها عهد الخلاص:

"لأنه من أورشليم تخرج بقية،
وناجون من جبل صهيون.
غيرة رب القوات تفعل هذا"
(٣٧:٣٢).

٤ - الخلاص لبقية فقراء

"البقية" هي الدليل الحي على أن وعود الله ثابتة إلى الأبد. في مجتمع يباد المغلوب أو يسبى، فيندثر تاريخه وتزول حضارته، تطرح على إسرائيل مشكلة بقائه، وقد وضعه الله بين قوتين عظمتين، وبالتالي قيمة الوعود الإلهية[٨]. غير أن مفهوم "البقية" تطور من البقاء الجسدي الى البقاء على العهد. فالهمّ الأول لا أن يصمد الشعب فلا يباد، بل أن يبقى أمينًا فلا يزني. بعد الدخول إلى كنعان والاحتكاك بآلهة الأرض المغرية، صارت الأمانة للرب أكثر إلحاحًا، والتمسك به وحده مسألة حياة أو موت. سقط الكثيرون في فخاخ البعليم، والرب حفظ لنفسه بقية. فمن هي هذه البقية؟

إنه الشعب الذي نبذ اللجوء إلى الأقوياء، وتوجّه فقط إلى الرب ليحميه ويدافع عنه:

"في ذلك اليوم لا تعود بقية إسرائيل
والناجون من بيت يعقوب
يعتمدون على من ضربهم،
وإنما يعتمدون على الرب، قدوس
إسرائيل حقًا" (١٠:٢٠).

اذاً هم أشخاص اختبروا الحروب وظلمها، لكنهم اختبروا أيضًا حضور الرب وخلاصه، فأدركوا أن حياتهم وقف على الثقة بالله والتسليم له: انا انا الرب ولا مخلص غيري" (٤٣:١١). فالخلاص مضمون لمن يبقى على العهد، اما المحن والحروب والويلات فما هي إلا دعوات توبة يوجهها الله إلى أحبائه كي يتطهروا فيصيروا على مستوى العهد. فإن قاست البقية الويلات، فذلك عمل الرب للخلاص :

"وأردّ يدي عليك
واحرق خبثك كما بالحرض
وأنزع نفايتك كلها...
وبعد ذلك تدعين مدينة البر، البلدة
الأمينة" (١:٢٥-٢٦).

وبذلك تشترك البقية في قداسة من هو ثلاث مرات قدوس (٦:٣).

"ومن أبقي في صهيون وترك في أورشليم

(٨) **معجم اللاهوت الكتابي**، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ص ١٦٨.

يقال له قديس
كل من كتب للحياة في أورشليم" (٣:٤).

فتصبح هي شعب العهد، الشعب المختار، من رش عليه دم التكفير فغفرت خطاياه وصار شاهدًا لإلهه القدوس. إذًا فالرب يختار لنفسه بقية، وهو يطهرها ويقدسها، يغسل القذر من بنات صهيون وينظف دماء أورشليم (٤: ٤). البقية إذًا هي الشعب الذي آمن انه موضوع حب الله وعنايته، حتى ولو أظهرت الظروف عكس ذلك (٤٩:١٣-١٦)، لذلك فهم يصرخون إلى الرب في أوقات الضيق:

"يا رب ارحمنا، إياك انتظرنا،
فكن ذراعهم في كل صباح،
وكن خلاصنا في وقت الضيق" (٣٣:٢).

وينتظر الخلاص من الرب وحده:

"فيقال في ذلك اليوم: هوذا إلهنا
الذي انتظرناه وهو يخلصنا،
هوذا الرب الذي انتظرناه،
فلنبتهج ونفرح بخلاصه" (٢٥:٩).

ذلك أن تاريخهم مع الله قد علّمهم أن الرب حصن للمسكين والضعيف الذي يتوكل عليه:

"لأنك كنت حصناً للضعيف،
حصنًا للمسكين في ضيقه" (٢٥:٤).

فالبقية تنتظر تدخل الله كما في أيام الآباء، كما في أيام الخروج حين قلب الله الأوضاع، فنصر الشعب الهارب، وكسر جبروت فرعون، الآن أيضًا الرب يقلب الأوضاع، فيحط المتكبر ويرفع المتواضعين طالبي اسمه:

"لقد خفض الساكنين في العلاء،
وحط المدينة المنيعة،
حطها الى الأرض وألصقها بالتراب
فتدوسها الأقدام،
قدمًا البائس وخطى الضعفاء" (٢٦:٥-٦).

فالخلاص للبقية لا يقوم اذاً على القوة بل على التوبة والثقة بالله:

"في التوبة والراحة كان خلاصكم،
وفي الطمأنينة والثقة كانت قوتكم" (٣٠:١٥ب).

عندها تكتسب البقية حكمة، فيغتني فقراء الرب، لا بالمغانم والمكاسب بل بالمخافة:

"يكون أمانة أيامك،
ووفرة خلاص وحكمة وعلمًا،
وتكون مخافة الرب كنزه" (٣٣:٦).

لذلك فالرب نفسه هو مكافأة هؤلاء الأبرار:

"في ذلك اليوم يكون رب القوات
تاج بهاء وإكليل فخر لبقية شعبه" (٢٨:٥).

جدير بالذكر أن أشعيا لا يتحدث فقط عن بقية في إسرائيل، إنما في الأمم أيضًا، مع اختلاف كبير في المعنى. فبينما بقية إسرائيل هي إسرائيل الحقيقي، حامل الوعود ورجاء المستقبل، تبقى بقية الأمم علامة على جبروت مضى حطمه الله لصالح شعبه:

"أما الآن فتكلم الرب قائلاً:
بعد ثلاث سنوات هي كسنيّ الأجير،
يذلّ مجد موآب مع جمهوره العظيم،
وتكون بقية قليلة يسيرة
شيئًا لا يعتدّ به" (١٦:١٤).

فهل يخالف أشعيا الأول أشعيا الثاني والثالث بمفهومهما للخلاص الشامل؟

٥ - خلاص شامل

ينخرط أشعيا الأول في خط أساسي يجتاح الكتاب المقدس من أقصاه الى أقصاه، ألا وهو أن الله يريد خلاص كل إنسان (١طيم ٢:٤)؛ اذا اختار إسرائيل وقدسه، فذلك من أجل كل الأمم. فالعدل الإلهي نفسه الذي يضرب إسرائيل لإصلاحه، يضرب الأمم، وللغاية نفسها:

"يضرب الرب مصر، يضرب ويشفي
فترجع الى الرب، فيستجيبها ويشفيها" (١٩:٢٢).

الحكم على إسرائيل والأمم هدفه إقامة ملكوت الله؛ الأمم مدعوة للدخول في هذا الملكوت: يظهر أشعيا الأول ذلك بوضوح من خلال وضعه مصر وأشور وإسرائيل في المصاف نفسه، مستعملاً كلمات وأفعالاً لا تستخدم إلا لشعب العهد:

"فيباركه رب القوات قائلاً:
مبارك شعبي مصر
وصنع يدي أشور
وميراثي اسرائيل (١٩:٢٥).

في ذلك جرأة غير مسبوقة عند الأنبياء معاصريه، وقد وجب الانتظار حتى العهد الجديد لتقبل هذه المقولة: "فليس هناك يهودي ولا يوناني، وليس هناك عبد أو حر، وليس هناك ذكر أو أنثى، لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع" (غل ٣:٢٨).

خاتمة

إن الرب سيد التاريخ، وهو محرك الأحداث ومنظمها لكي يطهر شعبه ويحوله إلى شعب أمانة وثقة، إلى شعب مقدس، ليستطيع الدخول في حضرة القدوس، فيقوم بخدمة الشعوب كلها، فيتحقق مشروع الله: خلاص كل الناس.

لا بد أن أشعيا فرح إذ رأى يوم الرب، اليوم الذي فيه يسوع، وهو البقية الباقية التي تحسن الجواب على دعوة الآب للحب غير المشروط، معلقًا على الصليب، وجاذبًا إليه كل الأمم.

يوحنّا الذهبيّ الفم وتفسيره لأشعيا

أعجب القدّيس يوحنّا بأشعيا النبيّ، فامتدح حريّته في الكلام، واستقلاليّته في الفكر، وشجاعته لكي ينبّه الضالين ويوبّخ الخطأة. كما أشار إلى شفقته كي يساعد الذين حادوا عن طريق الله.

ويبقى الفضل الكبير لأشعيا بأنه أعلن المسيح وتحدّث بدون التباس عن الكنيسة. فهذا النبيّ الكبير كان أكبر معاون للمدافعين المسيحيين في جدالاتهم مع اليهود. رفضوا سلطة العهد الجديد، فما بقي من نقطة لقاء سوى سفر اشعيا. وهكذا بيّن الذهبيّ الفم، أن يسوع هو المسيح كما أنبأ به الأنبياء ولا سيّما اشعيا.

أما تفسير اشعيا فما هو مجموعة عظات كما كان الأمر بالنسبة إلى انجيل متّى، ولا هو البحث العلميّ، بل نقاط من أجل الكرازة الرعائيّة. احتفظ لنا التقليد اليونانيّ ببعض هذا التفسير[١]، ويبدو أنه كُتب بطريقة الاختزال، فما استطاع النسّاخ أن يفكّوا حروفه. ولكن جاء إلى عوننا نصّ أرمنيّ تُرجم في القرن الخامس. أما المخطوط فيعود إلى القرن الثالث عشر. طُبع في البندقيّة سنة ١٨٨٠، ونُقل إلى اللاتينيّة سنة ١٨٨٧[٢].

متى دُوّن هذا الكتاب؟ قبل سنة ٣٧٧، ساعة كان السلام يعمّ بعدُ الامبراطوريّة الرومانيّة. كان يوحنا شماسًا، وربّما كاهنًا جديدًا. وهجومه على اليهود يجعل يوحنا في أنطاكية. ففي القسطنطينيّة، خفّت حدّة يوحنا على اليهود، بسبب بعده عن مراكز الثقل عندهم في بلاد الرافدين ولا سيّما في بابل[٣].

استند الذهبيّ الفم إلى الترجمة السبعينيّة، وقد يكون استفاد من الترجمة اللوقيانيّة. شرح الألفاظ وأوضح الصرف والنحو، وتوقّف عند الاستعارات حين تبرز الحاجة، دون أن يقع في تطرّفات مدرسة الاسكندريّة. مثلاً، أجنحة الملائكة، عرش الله... هي استعارات تحاول أن تفهمنا طبيعة الملائكة السامية الرفيعة، وثبات ملك الله الذي يملأ الكون بحضوره.

أما نحن فنقدّم المطلع الذي يدلّ بشكل خاص على نظرة الذهبيّ الفم إلى أشعيا[٤].

تتراءى لنا القيمة الرفيعة لهذا النبي بصورة جلية، لأول وهلة. ولكن ما من أحد كشفها في كمالها كما فعل بولس الرسول، أفضل عارف لأفضال اشعيا، لأن روحًا عظيمًا جعله يتكلّم. شدّد

---

(١) J. DUMORTIER, "Une énigme chrysostomienne. Le commentaire inachevé d'Isaïe", *Mélanges de science religieuse*, no spécial: Universitas, Lille, 1977, p. 43 - 47.

(٢) A. TIROYON, *In Isaiam prophetam interpretatio S. Joannis Chrysostomi nunc primum exarmemio in latinum sermonem... translata*, Venetiis, 1887; L. DIEU, "Le commentaire arménien de S. Jean Chrysostome sur Isaïe est-il authentique? *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 16 (1921) 7 - 30; J. DU MORTIER, "La version arménienne du Commentaire sur Isaïe", *Studia Patristica* XVII (1982) 1159 - 1162.

(٣) A. M. MALINGREY, "La controverse antijudaïque dans l'œuvre de Jean Chrysostome d'après les discours Adversus Judaeos", in *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain*, Univ. Lille III, 1980, p. 87 - 104.

(٤) JEAN CHRYSOSTOME, *Commentaire sur Isaïe* (SC 304), Paris, Cerf, 1983, p. 36 - 41.

على حريّة لغته، واستقلاليّة روحه، ورفعة روحه، وملء وضوح نبوءته حول المسيح. وقدّم كلّ ذلك في جملة واحدة: «تجرأ اشعيا فقال: وُجدْتُ لدى الذين لم يطلبوني، وتجلّيتُ للذين لم يسألوني»[٥].

وكانت شفقته (= اشعيا) أيضًا عظيمة. فما اكتفى بأن يثور على جنون الشعب، فأعلن في كلامه الحرّ ورفعة فكره وكل صراحته، الشرور التي سوف تضربهم. بل حين جاءت الكارثة نفسها، تألّم وأحسّ بالجراح، شأنه شأن الذين سقطوا فيها، وأخذ يئنّ بحرارة على مثال الضحايا. ونستطيع القول إن ذاك كان طبع جميع الأنبياء وجميع القديسين: موقفهم تجاه من يوجهون، كسفَ حنانَ الآباء، وتجاوز تجاوزًا استبداد الطبيعة. كلا أبدًا. فمن من أب محبّ اشتعل لأجل أولاده بحبّ شبيه بذاك الذي جعلهم يموتون لأجل من يوجهون. بكوا، تنهدوا، صلّوا إلى الله حين كانوا يتحمّلون الإساءات والنفي معهم، وقاسموهم مصيرهم التعيس، وعرفوا أن يفعلوا كلّ شيء ويحتملوا كلّ شيء ليمنعوا عنهم غضب العليّ والشقاوات التي تنصبّ عليهم. فلا يستحقّ أن يتسلّم السلطة سوى نفس حكيمة وقادرة على الشفقة.

لهذا، رفع الله موسى العظيم إلى كرامة رئيس الأمم، بعد أن بيّن، بأعماله، حنانه تجاه شعبه. فقال في ما بعد: «فإما تغفر خطيئتهم وإما تمحوني من الكتاب الذي كتبتَ»[٦]. واشعيا الذي رأى هلاك من هلك قال: «دعوني وشأني فأبكي بكاء مرًا. لا تحاولوا تعزيتي عن دمار بنت شعبي»[٧]. وألّف إرميا أيضًا مراثي طويلة حين سقطت المدينة. وحزقيال مضى مع المنفيّين، فاعتبر أن الأرض الغريبة أحلى عليه من أرضه الخاصة. وكانت تعزيته الكبرى في الشقاء أن يساعد المكتئبين ويقوّم وضع الآخرين. ولبث دانيال صائمًا عشرين يومًا سائلاً (إلى الله) عودتهم، وجعل كل غيرته في التوسّل إلى الله لكي يحرّرهم من عبوديّتهم القاسية.

وبدا لنا أن كلاً من القدّيسين اشتعل بهذه الفضيلة عينها. فداود مثلاً رأى عقابًا أرسله الله على الشعب. حينئذ طلب أن تكون الضربة عليه، فقال: «أنا الراعي الذي خطئ. أنا الراعي الذي أساء. فما الذي فعل هذا القطيع؟ لتكن يدك عليّ وعلى بيت أبي»[٨]. وابراهيم أبو الآباء كان بمأمن من الشقاء، فما كان يعرف شقاءً من الشقاوات التي ستضرب سكّان سدوم. ومع ذلك، صلّى إلى الله وتوسّل، وكأنه في قلب المخاطر. وحاول أن يعمل كل شيء ويقول كل شيء ليُبعد هذا الحريق الهائل. وفي النهاية تركه الله وابتعد (تك ١٨: ٢٠ – ٢٣).

أما قدّيسو العهد الجديد فدلّوا على فضيلة أكبر، لأنهم نالوا نعمة أوفر ودعوا إلى جهاد أطول. فبطرس سمع المسيح يقول: ما أصعب على الأغنياء الدخول إلى السماء. تضايق وارتجف. وطرح هذا السؤال: «فمن يستطيع أن يخلص؟» (لو ١٨: ٢٦). ومع ذلك، فقد كان واثقًا في ما يخصّه. ما كان هؤلاء الرجال يهتمّون بحالتهم الخاصة، بل بمصير الكون. وبيّن لنا بولس أيضًا في مجمل رسائله، كيف أنه لا يرض أن يرى المسيح قبل أن ينال البشر الخلاص. فقال: «أفضّل أن أمضي لأكون مع المسيح. ولكن البقاء في الجسد أكثر ضرورة من أجلكم» (فل ١: ٢٣ – ٢٤).

والنبي أشعيا تعلّق بهذا الخطّ في سلوكه، حين أعلن بكل جرأة أقوال الله، فوجّه التوبيخ إلى الخطأة، وما لبث يصلّي في أقوال طويلة إلى الذي غضب عليهم. وهذا ما نلاحظه بشكل خاص في نهاية نبوءته[٩]. ولكن حان الوقت الآن لنعالج البداية.

(٥) روم ١٠: ٢٠: اش ٦٥: ١.
(٦) أي من الوجود، خر ٣٢: ٣١ – ٣٢.
(٧) اش ٢٢: ٤. هو يعني أورشليم يسكّانها.
(٨) ٢ صم ٢٤: ١٧، إشارة إلى الوباء الذي حلّ بالشعب.
(٩) في اشعيا الثالث (ف ٥٦ – ٦٦)، قابل يوحنا الذهبي الفم بين الشقاء الحاضر والمستقبل الزاهر.

تيودوريتس القورشي وشرح أشعيا

ترافقت حياة تيودوريتس (٣٩٣ - ٤٦٦) مع تاريخ الكنيسة في القرن الخامس، وبشكل خاص بين مجمع أفسس (٤٣١) ومجمع خلقيدونية (٤٥١). عاش في قلب الصراع الدائر بين الاسكندريّة وانطاكية بمناسبة «الهرطقة» النسطوريّة. هاجم اثناسيوس في حروماته نسطوريوس، وفي الوقت عينه انطاكية، فردّ عليه تيودوريتس بناء على طلب يوحنا أسقف انطاكية. لهذا حُطّ عن كرسيه في مجمع أفسس سنة ٤٤٩ الذي دعاه المؤرّخون «لصوصيّة أفسس». ولكن عاد تيودوريتس في ما بعد واعترف الجميع باستقامة إيمانه في مجمع خلقيدونية.

ومع دوره العقائدي، هناك دوره التفسيري مع ديودورس أسقف طرسوس، وتيودورس أسقف المصيصة، ويوحنا الذهبي الفم. فحُسب أفضلَ ممثّل لما سُمّي «مدرسة انطاكية»، بل حُسب من أكبر المفسّرين في القرون الأولى للمسيحيّة. امتدّ عمل تيودوريتس، فقدّم تقريبًا كلّ العهد القديم بشكل شروح متواصلة أو مجموعة أسئلة تتوخّى أن توضح المقاطع الصعبة والغامضة. كما قدّم تفسيرًا متواصلاً لرسائل القديس بولس. وما يفرحنا هو أن هذا العمل الواسع وصل كلّه إلينا. ولكن بقي اشعيا ضائعًا، إلاّ في السلسلات التفسيريّة[١].

ولكن سنة ١٨٩٩، نُشرت لائحة المخطوطات التي كانت في القسطنطينيّة وحُفظت في دير القيامة، في أورشليم القدس[٢]. وقُرئت الوريقة ٩٦ أ من المخطوط ١٧: «شرح تيودوريتس أسقف قورش حول النبيّ اشعيا"[٣]. ويتواصل المخطوط في الوريقة ١٨٦ أ: «ومنه أيضًا (شرح) النبيّ إرميا». هذا يعني أن شرح اشعيا يمتدّ في الوريقات ٩٦ – ١٨٥.

ولكن ما اهتمّ الباحثون بهذه الحاشية التي جاءت في جملة حواشٍ وصولاً إلى حزقيال الذي قابل نصّه ما نجدُ في مجموعات الآباء اليونان[٤]، لأن الجميع كانوا مقتنعين بأن شرح اشعيا قد ضاع[٥]. ولكن حين بدأ فريق جامعة غوتنغن في المانيا يجمع المواد من أجل نصّ السبعينيّة، عادوا إلى ما قاله بابادوبولس، فقرأوا شرح اشعيا وقابلوه مع السلسلات التفسيريّة. وها هو قد نُشر ونُقل إلى الفرنسيّة في مجموعة **الينابيع المسيحيّة**[٦].

(١) Chaînes exégétique. عاد اللفظ إلى العصر الوسيط مع اللفظ اللاتيني catena. نحن في الواقع أمام مقاطع تفسيريّة بالنسبة إلى آية من الآيات، في رجوع إلى مؤلّفين سابقين. نذكر مثلاً سلسلة بروكوبيوس الغزاوي في القرن السادس، والسلسلة الفلسطينية، ثم البيزنطيّة.

(٢) *PAPPADO POULOS* - KERAMEUS, *Bibliothèque de Jérusalem*, t. IV, Moscou 1899 (réimpression anastatique, Bruxelles 1963).

(٣) Ei men tén emantou kel

(٤) MIGNE, *Patrologie Greque* 81, 80 A.

(٥) BARDENHEWER, *Histoire littéraire de l'Eglise ancienne*, vol. 4, Munich 1924, p. 237: "Le commentaire de Théodore sur Isaïe... est perdu". I. Canivet dit aussi (*Thérapeutique*, intr., p. 25): "Le commentaire sur Isaïe étant perdu...".

(٦) THEODORET de CYR, *Commentaire sur Isaïe*, I (Sections 1 - 3), SC 276, Paris 1980; II (sections 4 - 13), SC 295, Paris 1982; III (Sections 14 - 20), SC 315, Paris 1984.

لا مجال لدراسة هذا الشرح وموقعه في حياة تيودوريتس. يبدو أنه ألّف بعد حزقيال والاثني عشر وقبل ارميا، على ما يقول الشارح نفسه في كلامه عن المزامير. عمّن أخذ تيودوريتس طريقة الشرح؟ من هجوم على العالم الوثني الذي لبث زاهرًا. من تقديم تعليم حول شخص يسوع المسيح ينطلق من نيقية فيصل إلى خلقيدونية.

أما نحن فنتوقّف عند القسم السابع الذي يشرح اشعيا ٢٣: ١ – ٢٧: ١٣[٧] ونختار بعض المقاطع التي تعطينا نموذجًا عن طريقة تيودوريتس في تقديم نصوص الكتاب المقدس. والعنوان الأوّل، دمار صور. ثم رثاء صور.

٢٣: ١، قول على صور. حاصر الأشوريّون صور أيضًا ودمّروها. إذًا، هذا حدث آخر أنبأ به النبي، لأن عيني الروح أرتاه إياه مسبقًا.

ولولي[٨] يا سفن قرطاجة، لأنها دُمّرت ولن تعود إلى أرض كتيم. هناك نسخات تقول: «لأنها (صور) دُمّرت». فقرطاجة هي عاصمة ليبيا التي تُدعى اليوم افريقيا. أما العبري فيدعوها ترشيش، وكتيم. هكذا تُدعى في العبري وفي سائر الترجمات. هي قبرص. بل تمتلك مدينة تُدعى إلى اليوم كيتيون. إذًا، يدعوهم، أهل الجزر وأهل السواحل، للبكاء، لأن صور دُمّرت كليًا. بعد أن ارتبطت تجارتُهم بها، **أُخذوا أسرى**، أي سكان صور.

بماذا يُشبَّه سكانُ هذه الجزيرة؟ صور بموقعها، تشبه جزيرة، فهناك برزخ يمتدّ في وسط البحر بحيث لا يكون سوى مدخل واحد. **يا مبادلي فينيقية.** هكذا يدعو التجّار لأنهم يحملون بضاعة وينطلقون ببضاعة أخرى. **هم الذين يعبرون وسع المياه، زرع المبادلين.** هذا يعني أن أسلافهم عاشوا في الماضي طريقة الحياة هذه. **كما حين العودة من الحصاد، مبادلو الأمم.** فسفن التجّار التي تنزل في الموانئ تشبه رجالاً يحملون في وقت الحصاد، حزم القمح من الحقول إلى البيادر.

إخجلي يا صيدون، (يقول) البحر. في الماضي خضعت صيدون لصور. لهذا قدّمها النصّ وجعلها تقول لصور، لأنه يدعوها «البحر». **اخجلي**، أي لا تكوني بعدُ متعجرفة. إعرفي نفسك. فليس... البحر الذي قال لصيدون: «إخجلي»، بل صيدون قالت للبحر أي للمحيط الذي يقابله بصور بسبب عدد سكّانها الكثيرين. وهذا ما نراه أيضًا في ما يلي من المقطع. **قالت قلعة البحر: ما حبلتُ وما ولدت ولا ربّيتُ شبانًا ولا نشأتُ عذارى.** جعل النصّ النبوي هذه الكلمة في فم المدن: قالت صيدون: اخجلي. وأقرّت صور أن جمهورها الشبيه بأمواج البحر، ما ولدته بقدرتها وربّته. فنعمة الروح تستعمل هذه التشخيصات لكي تعلّمهم أن لا يروا فيها الكبرياء، بل أن يُقروا بموزّع الخيرات.

حين تسمع مصر الخبر، يمسك الوجعُ السكّان من أجل صور. فالشقاوات التي حصلت لصور تجعل المصريين يقلقون حول مصيرهم. **ابتعدوا إلى قرطاجة. ولولوا يا سكّان هذه الجزيرة.** صداقة قديمة وُجدت بين أهل قرطاجة وأهل صور، وأقامت المدينتان علاقات تجاريّة، لهذا دعا أيضًا أهل قرطاجة لكي يولولوا من الوجع. **أما كانت فخرَكِ منذ البدايات وقبل أن تُسلَّم؟** يعلّمنا النصّ عدالة العقاب: هو التكبّر، أي الشرّ والعجرفة، ما حرّك حصارَ المدينة. **قادتها خطاها إلى البعيد لتؤسّس مستوطنة.** «خطاها» هي الطريق التي سلكتها. أي عوائد حياتها. هؤلاء هم المسؤولون عن وضعها كأسيرة. هذا ما سبق النبي وقال في مقطع آخر: «الويل للشرير. تنصبُّ عليه الشرور بحسب أعمال يديه»[٩].

(٧) الجزء الثاني (الينابيع ٢٩٥)، ص ١٧٠ – ٢٣١.

(٨) ينطلق تيودوريتس من الترجمة السبعينيّة اليونانيّة، ويقابلها بعض المرات مع النصّ العبريّ. لهذا كان الاختلاف بين نصّه الكتابي وما اعتدنا أن نقرأ في الكتاب المقدّس.

(٩) ويطرح تيودوريتس السؤال: من عاقب صور؟ والجواب: الربّ الصباؤوت. ومع قوّتها، لا تستطيع أن تُفلت من هذا العقاب الذي لا يطول، بعد أن يدعوها الله إلى التوبة: تكرّس تجارتها وأجرها للرب (٢٣: ١٨).

٢٤: ١ وبعد أن أكمل النصّ النبويّ النبوءة على صور، أنبأ بأحداث تحصل في مجمل البشريّة[١٠].

ها هو الربّ يخرّب الأرض، يُخليها، يقلب وجهها ويبدّد سكّانها. تضمّن النصّ نبوءتين، فعرّفنا في الوقت عينه إلى ما يحصل في حقبات مختلفة خلال الحروب، وما سيحصل عند انقضاء الدهر الحاضر.

٢٤: ٢ الشعب يكون كالكاهن، والعبد كالسيّد، والأمة كالسيّدة. والبائع يكون كالشاري، والمقرض كالمفترض، والدائن كالمديون. هذا ما يحصل حقًا وحقيقة بعد القيامة: في ذلك الوقت، تتحوّل بنيةُ الحياة الحاضرة، ويزول الاختلاف في الأوضاع، ويحل محلّها الاختلاف بين الفضيلة والرذيلة. ومرات عديدة، كهنةٌ عاشوا في الإثم يسلّمون إلى العقاب، ساعة أناسٌ من الشعب يتركون صفّهم سيحتلّون صفّ الكهنة. ويكون العبيد في عداد المخلَّصين. وأسياد في عداد المعاقَبين: هكذا لعازر. عاش في حضن ابراهيم، وأما الغني فكان في اللهيب. إلاّ أنه يمكن أن نرى أيضًا بروز هذه الظاهرة عينها خلال الحروب: فالأعداء لا يعرفون الفرق بين العبد والسيّد، ولا بين الرفيع والوضيع، بل يجعلون على الجميع وبدون تمييز، نير العبوديّة.

ثم أعلن أيضًا الدمار الآتي للعالم على أثر قرار إلهيّ وبكاء الذين تعظّموا بغناهم وقدرتهم، ثم أضاف:

٢٤: ٥ عاشت الأرض في الإثم بسبب سكّانها، لأنهم تجاوزوا الشريعة وبدّلوا الفرائض، لأنهم نقضوا العهد الأبدي. بما أن الأرض خسرت عقلها ونفسها، علّم بحقّ أن سكّانها هم الذين ملأوها إثمًا. قال: «الشريعة»، «الفرائض». ما تحدّث فقط عن شريعة موسى، بل أيضًا عن الشريعة المكتوبة في الطبيعة. فالطبيعة البشريّة تعرف منذ ولادتها الفرق بين الخير والشرّ. ونحن نشهد على ذلك حين نبغي أن نتنعّم بالسعادة، ونرفض أن نخضع للشقاء. ذاك هو أيضًا التعليم الذي أعطانا الرسول الملهم. قال: «حين تُتمّ الأمم المحرومة من الشريعة، بالطبيعة، ما تفرضه الشريعة، هؤلاء الناس الذين لا يمتلكون شريعة يكونون لنفوسهم شريعة».

٢٤: ٦ لذلك تأكل اللعنة الأرض، لأن سكانها خطئوا. هذا ما نراه حاصلاً اليوم أيضًا: هجمة الجراد، بقع الصدأ، سقوط البرَد، أمطار غزيرة أو غير كافية تصيب الأشجار والحصاد بسبب شرّنا.

٢٤: ١٠ المدينة كلها انهارت، وأقفلت البيوت، فلا يدخل فيها أحد. بما أن الطبيعة البشرية استسلمت إلى الرخاوة، تعالَج بأدوية تعارضها: العوز يلتقي بالوفر، وعقم الأرض بتسامح يلد غلّة وافرة، وإقفار المدن بفلتان سكانها.

ثم يدعو أيضًا أولئك الذين يقيسون السعادة ببطنهم، فيبكون لغياب الخمر وتوقُّف البهجة وفراغ المدن وغياب البيوت من أجل السكّان.

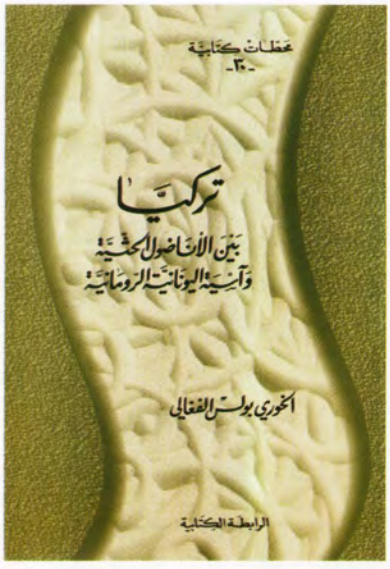
٢٤: ١٦ ثم[١١] بيّن الفائدة من هذه الأقوال. فأضاف: رجاء من أجل الانسان التقيّ، السالك في البرّ والتقوى، فيأخذ علمًا بالأجر في الدهر الآتي، وهذا ما يتيح له أن يحتمل بشجاعة، المتاعَب التي تفترضها الفضيلة، لأن الرجاء يكون السند. ولكن أي رجاء، أيها النبيّ الملهم؟ قال: نلتُ رجاء الخيرات، ولكني ما عرفتُ معرفة واضحة أشكالَ هذا الرجاء. لهذا، إليك ما أضاف: «**سرّ شخصي هو في يدي وفي يد أخصائي**». لهذا أعلن الرسول الإلهيّ خلال جدال حول الموضوع عينه: «ما لم تره عين، ما لم تسمعه أذن، ما لم يخطر على قلب البشر، هذا ما أعدّ الله للذين يحبّونه: وهذا ما كشفه الله لنا بواسطة روحه». وفي هذا المقطع أيضًا، أعلن الله بواسطة نبيّه: «سرّ شخصي هو في يدي وفي يد أخصّائي».

(١٠) يأتي مقطع طويل حول نهاية البشريّة والدينونة الأخيرة.
(١١) مصير البار ومصير الشرير.

وبعد أن درّج الناس الأتقياء، توجّه إلى الفاسدين: **ويل للمتجاوزين، للمتجاوزين الذين هم في عداد الذين يتجاوزون الشريعة!** فالذين يسلكون حياةً تعارضُ روحه، يتجاوزون الشريعة. وهنا أيضًا «الشريعة» ليست فقط شريعة موسى، بل الشريعة الطبيعيّة أيضًا، لأن النصّ يشير إلى البشريّة كلها.

١:٢٥ حين يظهرُ ملك الله في تلك المدينة، يخزون خجلاً أولئك الذين أدّوا عبادة إلى الخليقة لا إلى الخالق.

وإذ تعلّم النبيّ من هذه الأحداث، ألّف مديحًا يكرم به الله الذي قام بهذه الأعمال، فقال: «**أيها الربّ إلهي أمجدك، أشيد باسمك لأنك عملتَ أعمالاً عجيبة، وذاك مخطّطك القديم والصادق.** ما حدّدت مسبقًا منذ البدء أريتنا إياه الآن فعلاً». بهذه الألفاظ تحدّث الرسول الالهي أيضًا: «السرّ الذي لبث مخفيًا منذ الدهور والأجيال، في الله خالق كل شيء». وأيضًا: «نتكلّم عن حكمة الله السريّة التي لبثت خفيّة، والتي سبق الله وأعدّها لمجدنا قبل الدهور».



إيشوعداد المروزي يشرح أشعيا

١:٢٢ «ن ح ل ا. د ح ز و ن»، "وادي حزيون"، "عمق صهيون"[١]، قال عن سهل محيط بأورشليم. في العبري: "وادي الرؤى".

* **صعدتِ كلّك إلى السقف»**. وبّخ أبناء أورشليم، لأنهم تركوا هيكل الله وصعدوا إلى السطوح ليذبحوا لقوى السماء، للشمس... إذًا، سألهم النبيّ: «أيّة فائدة لكم من هذا؟».

٢:٢٢ «**امتلأت اضطرابًا**». بيّن النبيّ أن لا انسان آخر كان لها علّة شرور، بل هياجها. امتلأت اضطرابًا من العناصر الخرساء وهي النيّرات التي اقتنت وكأنّها آلهة، ولهذا دعاها المدينة الحصينة، لأنها أقامت تمرّدًا في مواجهة الله على أنها القويّة التي لا تُقهر.

٨:٢٢ «**سلاح بيت الغابة**» . ذاك الذي بناه سليمان[٢].

١٥:٢٢ وقال عن الانسان المتسلّط الذي عُرف جيّداً بشرّه: «**النصّ إلى سوكن**». لا يرد هذا الاسم سوكن في العبري ولا في اليوناني، بل فقط شبنا[٣]. ويبدو أنه دعا شبنا هذا "الغصن" (س و ك ت ا) تشبيهًا، لأنه يحمل الفائدة برئاسته لكثير من الشعب. (قال) حنانا (الحديابي + ٦١٠): كان هذا واحدًا من الشرفاء الذي أُمّن كربّ البيت والخزانة. وبسبب ترفّعه، ما صدّق النبيّ بأن أورشليم تُسبى. يبدو أنه يرمز بسوكن إلى زرعه أو إلى غناه.

١٨:٢٢ «**كضيق الكرة**». لأن ما وضع فيها مضغوط. «وهناك مركبة الوقار»[٤]، أي المركبة التي زُيّحت عليها تمضي إلى أشور. وهذه «فضيحة بيت سيّدك»، أي بسبب الخيانة التي صنعت لسيّدك حزقيا. يبدو أن (شبنا) كان من هؤلاء الخوَنة، ففرح بشقاوات حزقيا.

٢:٢٢ «**قتلاك ما قُتلوا بالسيف**»، بل ماتوا من معرفة الله بواسطة السجود للشياطين.

١:٢٣ «**ولولي يا سفن ترشيس**». حسب بعض الناس: دعا ترشيس طرسوس[٥]. (قال) المفسّر (تيودورس المصيصي): دعا ترشيش كلّ المدن التي على شاطئ البحر. وقال اليونانيّ قركيدونا[٦] التي هي افريقيا. أرض كتيم هي بيت اليونانيّين (اليونان). من هناك خرج إلينا الخبرُ عمّا حصل لصور.

---

(١) هذا ما نجد في السبعينيّة. قد يعني النص: "وادي الرؤية" (ح ز ا، "رأى").

(٢) ١ مل ٢:٧: غابة لبنان، بسبب الأشجار الكثيرة.

(٣) قراءة خاطئة، مع خلط بين الباء (ب) والكاف (ك). في السبعينيّة نقرأ: سمنان. شبنا هو خصم حزقيا (اش ١٥:٢٨)، غير شبنا الكاتب الذي لعب دورًا هامًا حين اجتاح سنحاريب البلاد (اش ١٥:٣٨).

(٤) نقرأ في السريانيّة: د ن و. بل نقرأ: د ا ي ق ر ا.

(٥) هذا المزج بين «ت ر ش ي ش» و «ط ر س و س»، حيث لا مقابلة بين اللفظين في اللغات السامية، يفهمنا أن الكاتب يعود إلى اليونانية Tarsis و Tarsos.

(٦) Karchedonos أي قرطاجة.

٨:٢٣ **يا كنعانيها**. أي تجّارها.

١٠:٢٣ «**ليس بعدُ من يدفعك**». لأنّك تُقلَعين مرّة واحدة من أرضك.

١٥:٢٣ «**تُنسى صور سبعين سنة**». أي بقدر ما تبقى مملكة بابل. دعاها (= صور) «**زانية**». هي كالزانية تحثّ الجميع على التجارة معها. وقال ما يُنشدون لها: خذ الكنارة وتجوّل، أي بعد عودتها. «**أجورها**» أي غناها وتجارتها. و«**تزني مع الجميع**»، أي تعمل وتتاجر مع جميع الملوك والشعوب الخاضعين لها (تحتها).

١٨:٢٣ «**قدس للربّ**». أي حين تعود، تحمل القرابين إلى الهيكل الذي في أورشليم، لأنها تعلّمت أن من أجل الشعب وُهبت عودة للشعوب الآخرين. هذا لا يعني أنه يتكلّم وكأن صور فعلت هذا، بل لأن بيت جوج جمعَ غنى صور والمدن، مضى فسقط حول أورشليم. وكل ما جمعه، أدخله الشعب إلى بيت الله.

٤١:٢ على هذا تنبّأ: «ها الربّ يُفسد أرض» الأسباط العشرة بيد الأشوريّين.

١٦:٢٤ «**القوّة**» الإلهيّة تعلّقت بحزقيا **الذي قال: سرّ لي! سرّ لي**، أي خفيَ هدفُ العمل الذي عُمل من أجل حزقيا[٧]، كما (خفي) ما تبقّى من أعمال، وحُفظ كأنه سرّ سيُكشف في وقته، أي بسبب المواعيد لداود ولإبراهيم[٨] أعينُ هؤلاء الذين منهما كما (قيلت) هذه: «**أحفَظ هذه المدينة من أجلي** (ومن أجل عبدي داود)».

ويلٌ لي، (من) الأشرار، وكأن الأسباط العشرة الذين سُبوا إلى أشور يقولون: «ويل لنا»! فبسبب الشرّ الذي اقترفناه ضدّ مخافة الربّ، حُرمنا من سعادة إخوتنا الذين في أورشليم

١٨:٢٤ **المزاريب**، جيش الأشوريّين.

٢١:٢٤ وهذا: **يأمر إلى قوى العلاء** على خراب الأشوريّين بيد الروحاني (الملاك) الذي خربهم.

٢٣:٢٤ **يخجل القمر وتخزى الشمس**. دعا القمرَ والشمس مملكة الأشوريّين بسبب بهائها في القدم.

١:٢٨ **ويل لإكليل (افرائيم) البهي السكران**، أي الأسباط العشرة الذين سبوا بيد الأشوريّين[٩].

١٥:٢٨ **عهد مع الموت**، أي مع الأشوريّ. تكلّم (النبي) إلى أعداء حزقيا الذين يقيمون في أورشليم مثل شبنا وربشاقا[١٠] ودعا أيضًا الأشوريّ الشيول (مثوى الأموات)، وهو من خرّب وأفسد الكل على مثال الموت والشيول.

١٦:٢٨ **ها أنا واضع في صهيون حجراً**... هذا في الحقيقة أخذ كما لَه في المسيح، كما دعا الرسول أيضًا (المسيح) **رأس الزاوية**، لأنه حصر في وجدان واحد الذين آمنوا به من اليهود والوثنيّين[١١]. أما في هذه الساعة، فيقول هذا عن حزقيا.

٢٠:٢٨ **لأن اللباس أقصر من أن يستره، والنسيج... دعا اللباس** كل مؤسّسة ناموسيّة. هذا اللباس سُدّي ونُسج بيدَي موسى. هذا الناسج أراد له (ثوبًا) يستره، فمُنع لأن نقص النسيج الكافي لكي يكمله. أنظر: قال ليستره (ليُغطيه)، لا ليُقطع (على القياس). **وصغُر النسيج (وما اكتمل)**. أي ضاق عرضه تجاه طوله فتقدّد ورُصف من نقص الخيط وما نُسج بعد من ضعفه فما أصاب ملئَه. أي، بسبب شرّه... (قال) العبريّ: جُمع النسيجُ أي كما أن

(٧) أي تدخّل الله من أجل خلاص أورشليم.

(٨) تك ١٧: ١ -٨ ؛ ٢ صم ٧: ٤ - ١٦.

(٩) في النص: د م ك ت ب ي ن: المكتوبون. ولكن خطأ. نقرأ: د م ش ت ب ي ن.

(١٠) اش ٢٢: ١٥؛ ٣٦: ٣ ي.

(١١) أف ٢: ١٨ - ٢٠.

الناسج الذي يستعمل خيطه كلّه ويكون نسيجه خفيفًا، بحيث يُقطع ويُجمع إلى جانب واحد، هكذا حين يكمل زمنُ حفظ الشعب، يُؤخذ ويُسبى من أرضه.

٢١:٢٨ كما في وادي جبعون يغضب. قال: كما في زمن يشوع بن نون الذي أباد أعداءكم بحجارة البرَد[١٢].

٢٤:٢٨ – ٢٥ أما اليوم كلّه صرت الحارث؟ قال: كما أن الفلاّح لا يفلح الأرض اليوم كلّه، هكذا أنا أيضًا ينبغي أن لا أفلحكم بواسطة كلماتي، بل ينبغي لكم أن تستفيدوا في وجدانكم لقبول زرع مخافة الله. وكما أن الفلاح الذي يزرع الحنطة وسائر الغلاّت، فبالشكل عينه حين أفلحكم وأرمي فيكم زرعَ مخافة الله بواسطة أنواع مختلفة من التعاليم أحثّكم لإعطاء الثمر. ولذلك يليق بكم أن تُعطوا ثمارَ مخافة الله، بحيث لا يُظنّ أني عبثًا رميتُ الزرع فيكم.

٢٧:٢٨ لأن لا بالدراس، أي بقساوة، تُنقّى **الحبة السوداء**، أي برأفةٍ أدّبتكم مثل أهل بيتي، وما كسرتكم بقساوة مثل النورج على السنابل، بل بتأديب معتدل كما **بقضيب** وعصا أرجعتكم إلى ما يليق.

٢٨:٢٨ لأن، لا من أجل النصر دسناه، أي، ما نحن غلبنا عدوّنا الأشوريّ وآخرون قالوا: لا كما ننقّي الحنطة دوسًا ندوسها بواسطة الأقدام، بل لنقتني حاجتنا. هكذا لا يؤدّبنا الربّ من أجل هلاكنا، بل ليقتنينا فنكون خاصته. وبمختصر الكلام، بيّن (النبيّ) بهذه (الكلمات حول الفلاح) ترتيب كل الكائنات العاقلة وزمنها، وعناية الله تجاهها ونكراهم له...

٢٥:٢٨ الكمون، يشبه الحنطة وهو أصغر منها.

(١٢) يش ١٠:١٠ – ١١. الربّ هو الذي رماهم بالبَرد.

أبو الفرج عبدالله ابن الطيِّب[1]
تفسير أشعيا ١٣-٣٩[2]

تحقيق ونشر الأب أيوب شهوان

١ – مقدمات عامة

١/أ – نشر تفاسير ابن الطيب البيبلية

بعد أن نشرنا تفسير ابن الطيب لأسفار يشوع بن نون[3]، والقضاة[4]، ولأشعيا ١–١٢[5]، ولرسائل بولس: قورنتس الأولى[6]، وروما[7]، وغلاطيا[8]، وقورنتس الثانية[9]، وأفسس[10]، وقولوسي[11]، يطيب لنا أن نواصل هذه المهمّة التي آلينا على نفسنا القيام بها، تعميمًا للفائدة، ووفاءً لآباءٍ ساهموا في خلق الأدب البيبلي العربي، منذ ما يزيد على الألف سنة، فننشر على صفحات هذا الإصدار من مجلة بيبليا تفسير ابن الطيّب للفصول ١٣–٣٩ من سفر أشعيا.

١/ب – ملاحظات منهجية

- لقد أدخلنا الترقيم على النص، تسهيلاً للقارئ والمفسِّر على حدٍّ سواء.
- إبعادًا لأيِّ التباسٍ في القراءة، وتسهيلاً للقارئ، أدخلنا على النص الفواصل والنقاط.
- أضفنا عناوين على النص بهدف إبراز المواضيع الرئيسية في الرسالة وفي تفسيرها.
- دَعَوْنا المخطوط الذي اعتمدنا في نشر نص ابن الطيب بالحرف الأول من كلمة فاتيكان (Vatican)، "V"، حيث هو محفوظ.
- أدرجنا أرقام صفحات المخطوط في سياق النص.
- أدخلنا المراجع المتعلقة بنص أشعيا ١٣–٣٩ في سياق النص، بالإضافة إلى مراجع بيبلية أخرى.

١/ج – ملاحظات أدبية

- يستعمل ابن الطيب أحيانًا الأداة "ما" دون أن يكون لها أي دور فعلي من حيث المعنى.
- لا يتوفق ابن الطيب دائمًا في النقل من السريانية إلى العربية، الأمر الذي يؤدّي إلى تفسير لا يتوافق مع ما أراد أن يقوله أشعيا النبي.

١/د – تفسير ابن الطيب

- لا يلتزم ابن الطيب بتفسير كل الآيات، فيبدو بالتالي انتقائيًّا.

---

[1] V: أنظر نبذةً عنه في **مجلة بيبليا**، ٢ (١٩٩٩) ٣٨–٣٩.

[2] V: أنظر تفسير الفصول ١–١٢ في **مجلة بيبليا** ٢٦ (٢٠٠٥) ٦٦–٧٦: "أبو الفرج عبدالله ابن الطيب، تفسير أش ١–١٢".

[3] V: **مجلة بيبليا**، ٢ (١٩٩٩) ٣٧–٥٠: "تفسير ابن الطيب لسفر يشوع بن نون".

[4] V: **مجلة بيبليا**، ٢٠ (٢٠٠٣) ٤٩–٦٠: "سفر القضاة، تفسير ابن الطيب".

[5] V: رج حاشية رقم ٢.

[6] V: **مجلة بيبليا**، ٣ (١٩٩٩) ٤٥–٥٥: "تفسير ابن الطيب لرسالة بولس الأولى إلى الكورنثيين".

[7] V: **مجلة بيبليا**، ٦ (٢٠٠٠) ٥٧–٦٢؛ ٧ (٢٠٠٠) ٦٥–٦٩: "ابن الطيب، الرسالة إلى الرومانيين".

[8] V: **مجلة بيبليا**، ١٤ (٢٠٠٢) ٤٩–٥٤: "تفسير الرسالة إلى الغلاطيين، أبو الفرج عبدالله ابن الطيب، **فردوس النصرانية**".

[9] V: **مجلة بيبليا**، ١٨ (٢٠٠٣) ٥٣–٦٠: "تفسير ابن الطيب، الرسالة الثانية إلى القورنثيين".

[10] V: **مجلة بيبليا**، ٢٢ (٢٠٠٤) ٥٥–٦٠: "تفسير ابن الطيب للرسالة إلى الأفسسيين".

[11] V: **مجلة بيبليا**، ٢٣ (٢٠٠٤) ٦١–٦٤: "تفسير ابن الطيب لرسالة القديس بولس إلى القولسيين".

– لا يبدو ابن الطيب دقيقًا في تفسيره، فيمزج المنحى الخُلُقي بالمعنى الحقيقي للنص في كثير من الحالات.

١/٥ – دراسة النصّ

بسبب طول النص، لن ندرج دراسة عنه هنا، على أمل أن نفعل ذلك لاحقًا.

٢ – نص المخطوط[١٢]

146bV

الإصحاح السادس

١ ܕܡܓܠܐ، الظُهُورُ و"الرؤيا" (١٣: ١) التي "يَراها" النبيُّ، فيُخبِرُ بها على أمرٍ أمرٍ؛ وسُمِّيَتْ باسْمِ الرَحيلِ، لأنَّ عَقلَ النبيّ كأنّه يرتحِلُ، فيَرى مِن بعدِ هذا العجَبَ.

٢ و"الجبالُ الملِسُ"[١٣] (١٣: ٢) جبالُ فارسَ؛ وقال إنها "مِلسٌ"[١٤]، لأنها كالأرضِ التي تَزْرَعُ فيها.

٣ و"الصوتُ المرتفعُ" (١٣: ٢) صوتُ الملائكةِ الذينَ أَمَرَهُمُ اللهُ بالرحيلِ إلى بابلَ لهلاكِها.

V147a

٤ وقَولُهُ: "أنا أمرتُ مَقْدِسِي" (١٣: ٣)، أي القومَ الفارسِيِّينَ الذينَ اخترتُهم لقتالِكُم، أيُّها البابليّون[١٥].

٥ وقَولُهُ: "ووجوهُ الالتهابِ وجوهُهُم" (١٣: ٨)، يُريدُ: وُجُوهَ البابليّين؛ فإنّهم مِنَ الفزَعِ احمرُّوا واصفرُّوا.

٦ وقَولُهُ: "وكوكبُ السماءِ وقِواها لا تُنيرُ" (١٣: ١٠)، إشارَةٌ إلى البابليّينَ الذينَ كانُوا كالكَواكِبِ مُنيرِينَ، خَفَتُوا وخَمَدُوا عندَ مُلْكِ الفارسيينَ عليهم.

٧ و"الشمسُ والقمرُ" (١٣: ١٠)، إشارَةٌ إلى مَلِكِهِم، أعني مَلِكَ بابل.

الإصحاح السابع

٨ ܕܐܬܪܡܝ، "المعمورةُ" (١٣: ١١)، يُريدُ بها هاهنا بابلَ، لأنّها قدْ مَلَكَتْ على المعمورةِ. "والشرّ الذي أرسله الله عليها" (١٣: ١١)، هو الفارسِيُّون[١٦].

٩ وقَولُهُ: "أُثقِلُ الرَّجُلَ مِنَ الذّهب"[١٧] (١٣: ١٢)، يُريدُ: يثقلُ السّابي للبابليِّينَ مِنْ حكمِهِ الذّهب، أو يكونُ قَتْلُهُ لهم أَحَبَّ إليهِ مِنْ حَمْلِ الذَّهَبِ. ودليلُ ذلك قَوْلُهُ مِنْ بعد: "إنّهم لا يُريدُونَ الذَّهَبَ"، إفْهَمْ: لكنْ قَتْلَ البابليِّينَ.

١٠ وَقَومٌ قالوا: "الأثقالُ" (١٣: ١٢)، يُقال: هاهنا يُريدُ بها الإكرامَ؛ وكأنَّهُ يَقُولُ: أَجعَلُ خَواصَ اليهودِ في ذلكَ الوقتِ أكرمَ مِنَ الذَهبِ.

١١ و"ثباتُ الأصواتِ التي تمتلئُ بها بيوتُ البابليين" (١٣: ٢١)، يُريدُ: أصواتُ الصدى والدميمُ كما يكون في البَرّ.

١٢ "ورقصُ الشياطين بها"[١٨] (١٣: ٢١)، سُرورًا بهلاكِ الناسِ، أو غمًّا بأنَّ القرابينَ التي كانتْ تُقَرَّبُ لهم بَطُلَتْ.

١٣ و"سِيريُوسُ"[١٩] (١٣: ٢٢) طيرٌ

---

[١٢] ورد وصف للمخطوط في مجلة بيبليا، ١٤ (٢٠٠٢) ٤٩.
ساهم الدكتور باسيل عكولة في حلّ بعض صعوبات قراءة المخطوط، والآنسة ألين غصن في طباعته، فلهما جزيل الشكر.

[١٣] ملسًا.

[١٤] البابليين.

[١٥] الفارسيين.

[١٦] في السريانية: ܗܘ ܕܐܬܝ ܥܠ ܒܒܠ.

[١٧] في الهامش بالسريانية: ܗܢܢ.

مطربُ الصوتِ، يكونُ أبدًا في الخرابات.

١٤ ܐܪܝܐ، "بناتُ آوَى"[٢٠] (١٣: ٢٢)، وهو حيوانٌ يُحِبُّ الخرابَ، ولا يَنطاعُ لسَماعِ صوتِ الناس.

١٥ وقَولُهُ: "وأيّامُها لا تَطُولُ" (١٣: ٢٢)، يَعني بابلَ. فَمِنْ آحازَ إلى دَرْيُوسَ الفارسيِّ الذي أَخْرَبَها، نحو مائتَي سنةٍ. ومِنْ بعدُ، يُخْبِرُ برحمةِ اللهِ لإسرائيلَ وإعادتِه مِنْ بابلَ.

١٦ وَادَّخرَ "صنوبر"[٢١] لبنانَ" (١٤: ٨)، إشارَةٌ إلى أبرارِ بني إسرائيلَ والأنبياءِ والصالحينَ الذين بَشَّرُوا بموتِ البابليّ.

١٧ ويَقُولُونَ لِمَلِكِ بابلَ: "مِنْ زمانِ[٢٢] هلاكِكَ ما تأَذَّيْنا بأحدٍ" (١٤: ٨)، ولا قَطَعَ علينا جِزيةً، وهذا الخطابُ لبلطشاصارَ الذي بهلاكِهِ هَلَكَ مَلِكُ البابليِّينَ.

١٨ ܟܠܗܘܢ ܡܠܟܐ ܕܥܡܡܐ (١٤: ١٣) هي كواكبُ الرَّقيعِ التي[٢٣] خَلَقَها اللهُ.

١٩ وأَمْرُهُ لِمَلِكِ بابلَ بأنْ "يَحْزَنَ بالغَداةِ" (١٤: ١٢)، دليلٌ على سُرعةِ الآفاتِ الواردةِ عليهِ، وأَنَّهُ فَشِلَ لَيْلاً.

٢٠ "ولِباسُ القَتلى الذينَ قُتِلُوا بالسَيفِ" (١٤: ١٩)، V147b إشارَةٌ إلى أنه تَلَبَّطَ في دَمِهِ بَيْنَ القَتلَى، يَعْني مَلِكَ بابلَ، ثم أُلْقِيَ مِنْ بَعْدُ في وَهْدَةٍ كالجيفةِ.

٢١ "وسُرُورُ الملوكِ في قُبُورِهِم" (١٤: ٢٠)، وهدوؤُهم.

ܩܩܦܘܕ، "القُنْفُذ" (١٤: ٢٣).

٢٢ وقَولُهُ: "لا تُسَرِّينَ، يا فلسطينُ، لأنّهُ ماتَ مُستَعْبِدُكِ" (١٤: ٢٩)، يَعني سَرْجُونَ مَلِكَ الموصل، فإنّه ماتَ، وخَرَجَ بَعْدَهُ مَنْ هُوَ شَرٌّ منه، وهو سنحاريبُ.

٢٣ ܫܢܝܐ (١٤: ٢٩)، "حيّةٌ" يُقالُ لها "الأرقم". ܫܢܝܐ (١٤: ٢٩)، "حيّةٌ" يُقالُ لها "ابْنُ قَتْرَةٍ"، وآخرون "الثعبان".

٢٤ "والدُّخانُ الذي بَانَ مِنَ الشمال" (١٤: ٣١)، إشارَةٌ إلى الموصِليّ.

٢٥ وقَولُهُ: "وليس مُنفردًا عِياهُ"[٢٤] (١٤: ٣١)، أي: لَمْ يَكُنْ[٢٥] المَواصلةُ يَأْتُونَ واحدًا واحدًا على الفلسطيّينَ، لكنْ جُمُوعٌ عِظامٌ[٢٦] كأيّامِ العيدِ. والعِبْرِيُّ يَقُولُ: "ليس مُتَخَلِّفًا[٢٧] من وَعيدِهِ"[٢٨].

٢٦ "ورَسُولُ الشُّعوبِ" (١٤: ٣٢)، يُرِيدُ: عظيمَ السُّقاةِ الذي أَنْفَذَهُ مَلِكُ الموصلِ إلى حزقيّا.

الإصحاحُ الثامن

٢٧ "سَلْبُ قريةِ موآبَ ليلاً" (١٥: ١)؛ يُرِيدُ بِـ"الليلِ" الاضطِهادَ والصعوباتِ والضَلالَ في عبادةِ الأصنامِ.

٢٨ و"بيتُ ديبون"[٢٩] (١٥: ٢؛ رج ٩)، هو بيتُ أصنامِهم. و"بكاؤُهُم" (١٥: ٣) فيه على المدُنِ التي كَسَبَت لهم، كيما تعينَهُم أصنامُهم، ولم تَقْدِرْ.

٢٩ وشَبَّهَ "صاعان" (ירד)[٣٠] بِـ"البقرةِ

---

[٢٠] V: نقلٌ حرفيٌّ عن السريانية: ܐܝܐ.

[٢١] V: في السريانية: ܐܪܙܐ، "أرز"، وليس "صنوبر"، أي على خلاف ما يعرّب ابنُ الطيّب الكلمة.

[٢٢] V: زماني.

[٢٣] V: الذي.

[٢٤] V: في السريانية: ܡܟܫܐ ܘܠܐ ܡܬܪܚܫ ܡܢ ܥܡܗ.

[٢٥] V: تكن.

[٢٦] V: تكرار للجملة: "لكن جموع عظام".

[٢٧] V: قراءة مقترحة بدلاً ممّا هو في النص "متحلقن".

[٢٨] V: ואין מרד בסעריו

[٢٩] V: في السريانية ܕܝܒܘܢ، أمّا في العربية فـ"ديبون"، وفي اليونانية Δηβων.

[٣٠] V: في السريانية ירד، وفي الترجمات العربية "صُوعَر"، كما في العبرية צוער.

التي لها ثلاثُ[٣١] سنين" (١٥: ٥)، لكثرةِ خيراتِها.

٣٠ "والأذقانُ المحلوقةُ" (١٥: ٢)، أذقانُ العظماءِ من الموآبيينَ والأجنادِ.

٣١ وقَولُهُ: "وأمورُهُم على وادي عارابين تؤخَذ" (١٥: ٧)، أي سَبيُهُم ثُمَّ تُسبَى.

٣٢ وقَولُهُ: "أضَعُ على ريبونَ زيادةً" (١٥: ٩)، أي زيادةً مِنَ الأَدَبِ.

٣٣ وقَولُهُ: "وأُفَكِّرُ في المُخَلَّصينَ مِنْ مُوآبَ" (١٥: ٩)، أي: حتّى أُبيدَهُم بالجملةِ، "وبقيّةُ أرضِهِم" (١٥: ٩) أخَرِّبُها، "حتى يَبْقَوا كالطائرِ الذي بغيرِ وَكرٍ" (١٦: ١)، لأَنَّهُمُ استعانُوا عَلَيَّ بسلطانِ أرضِهِم.

٣٤ ܐܬܚܫܐ (١٦: ٣)، فكر دقيق. [ܚܫܒ] ܚܫܒܐ (١٦: ٣)، صَنْعَتُهُ.

٣٥ ܐܚܫܐ ܕܥܘܝܗ، إدِّعاؤُهُم[٣٢] السُّوْرُ حصينة (١٦: ٧).

٣٦ ܚܨܕ (١٦: ٨)، قطعوا، ܚܨܨܘ أغصان الشرِ وعروقه.

٣٧ "والمقدِس الذي لموآب" (١٦: ١٢)، إشارَةٌ إلى بيتِ الأصنامِ الذي كان لهم.

٣٨ و"الثلاثُ[٣٣] سنين التي[٣٤] قَطعَها على بلوغِ هلاكِ موآب" (١٦: ١٤)، أرادَ بها الإشعارَ بقِصَرِ الزمانِ، لا هذا المبلغ، ثمّ تأتيه الشدائد.

٣٩ ܥܢܒ (١٧: ٢)، "القطعان".

٤٠ وقَولُهُ: "وبقيّةُ إفرائيمَ" (١٧: ٣)، وفي العبري "أرام"[٣٥]، "يكونون ككرامةِ بني إسرائيلَ" (١٧: ٣)، أي

V148a بعد مَلِكِ الموصلِ تكونُ كرامةُ بقيَّتِهم مثلَ كرامةِ بني إسرائيلَ، أي تَنحَطّ كرامتُهم كما انحطَّت كرامةُ مَنْ تَبَقَّى من بني إسرائيلَ[٣٦] والآراميين.

٤١ ܫܡܝܢ (١٧: ٤)، "يتصفى"، أي سمنُ إفرائيمَ يتصفَّى، وتزولُ نِعمتُه.

٤٢ ويجمعونَ الحِصادَ، الزرعَ مِنَ اليدِ" القويّةِ (١٧: ٥).

٤٣ والبقيّة التي تتبقّى[٣٧]، شبَّهَها بـ"بقيّةِ الزيتونِ" (١٧: ٦)، لأنها تكونُ مسكينةً ضعيفةً.

٤٤ ܗܡܘܢ (١٧: ٥)، موضعٌ لا يُمَرُّ فيه.

٤٥ ܒܝܬ ܫܢܩ (١٧: ٩)، أي "الجُبّ المنكَسِر"، يعني البئر المتهوّرَة، أي تكون قُرَى بني إسرائيلَ العظام التي كان يرجو[٣٨] الاستتارَ فيها كهذه، عند ورودِ الموصِليّ.

٤٦ وقَولُهُ: "ويُعالُ المتروكُ مِنْ بني إسرائيلَ" (١٧: ٩)، يُريدُ: إنّ هذه الأرضَ يُقالُ إنها تخلو[٣٩] منهم، كما قيلَ إنها خَلَت مِنَ الشعوبِ، ويأتي[٤٠] الغرباءُ، ويَرِثونَها كما ورِثوها هم.

٤٧ و"وَجعُ الناسِ" (١٧: ١١)، بَدَلُه في العِبري[٤١] "الوجع النافع".

الإصحاح التاسع

٤٨ وقَولُهُ: "أَرْسَلُوا رهينةً في البحر" (١٨: ٢)، يُريدُ: العشرةُ الأسباطُ أَرسلوا رهائنَ أولادَهُم إلى مَلِكِ

---

[٣١] V: ثلث.

[٣٢] V: ادعايهم.

[٣٣] V: والثلث.

[٣٤] V: الذي.

[٣٥] V: في نص البشيطته: ܐܦܪܝܡ.

[٣٦] V: جملة مكررة: "أي تنْحَطُّ كرامتهم".

[٣٧] V: تتبقا.

[٣٨] V: يرجوا.

[٣٩] V: تخلوا.

[٤٠] V: ويأتون.

[٤١] V: ומאב אפס.

الحبشة ليَحضُرَ لمعاونتِهم، وتَركُوا أنْ يَستَعينوا بمَن يُقاربهُم، وهم مَلِكُ يهوذا[٤٢] بأورشليمَ.

٤٩ ماتا هعنم، وأنفذوا مع أولادِهم هدايا ملفوفةً في البَرديّ (١٨: ٢)، ومنه كانت الفراطيس[٤٣] المصرية. وَقَوْمٌ قالوا: إرسالُهم أولادَهم مع الهدايا إلى مَلِكِ الموصلِ.

٥٠ وقَولُهُ: "إلى شعبٍ مُستأصَلٍ ومُبادٍ" (١٨: ٢، ٧)، أي: هذا الشعبُ الذي استَعانوا به، هو هالكٌ أيضًا. وَقَوْمٌ فسّروا ذلك على مَلِكِ الأدوميين في استعانَتِهم بمَلِكِ الحَبَشةِ.

٥١ وقَولُهُ: "أُسْكُنْ، وتَأمَّلْ استعدادي" (١٨: ٤)، أيّ كُفَّ، أيّها النبيُّ، وتأمَّلْ ما أَصنَعُ بفكرِكَ مع سكّانِ صِهيون.

٥٢ سهدا رسسا، "الجمرُ الملتهبُ" (١٨: ٤)، أي أُخْرِسَ سكّانُ صهيونَ من الموصليّ، كما تَمنعُ النارُ حولَ البئرِ الواردينَ إلى البئرِ من التَعَرُّضِ لها.

٥٣ هنحا، "الفرع"، ويُريدُ به: الصبيانَ. و"النور" (١٨: ٤)، إشارةٌ إلى الغِلمان.

٥٤ و"الحشيشُ والعِشبُ" (١٨: ٥)، إشارةٌ إلى الطاعِنينَ في السِنّ؛ يُريدُ: إنّ الأطفالَ يهلِكونَ قبلَ الحصادِ، أي قبلَ فناءِ أعمارِهم، وجمعُهم يُقتَلُ، وهذا إخبارٌ.

٥٥ "نجالُ"[٤٤] الحبشةِ" ها هنا هو: وهذا القصَبُ النبطيّ.

٥٦ و"الغمامُ المسرعةُ" (١٩: ١)، يُريدُ بها: عسكرُ الموصليّ؛ وسمّاهُ كذلك لسُرعَتِه، وهذا عندَ V148b استعدادِهِ لِمَلِكِ مِصرَ.

٥٧ وَقَوْمٌ قالوا: هذا إشارةٌ إلى الحبَشةِ؛ فيقالُ إنّ برهَق، مَلِكَ الحبشةِ، خرجَ لاستقبالِ سنحاريبَ، مَلِكِ الموصِلِ، فَمنَعَهُ صاحبُ مِصرَ، فقاتَلَهُ. وجاءَ الموصليُّ وسَهُلَ عليه هلاكُه. هذا معنى قولِه: "وأضرَى المصريَّ بالمصريِّ" (١٩: ٢).

٥٨ صحصحا، "السحرةُ" (١٩: ٣).

٥٩ و"النهرُ الذي يجفُّ" (١٩: ٥)، يُريدُ به: فرعونَ بالهلاكِ والانهاءِ. وجنوده هنمم، "يُمَشِّطُونَ الكتّانَ" (١٩: ٩).

٦٠ و"صاعانُ" (١٩: ١١، ١٣)، مدينةُ مَلِكِ مِصرَ. وعظماءُ مفِسَ صعصع تعاظَموا" (١٩: ١٣)، لأنّهم ظَنُّوا أنّهم قد أَخبَروا فرعونَ بالصحيحِ مِن أخبارِه، وما يكونُ منه.

٦١ و"ضلالُ مصرَ بزوايا قبائلِها" (١٩: ١٣، ١٤)، أي بالأصنامِ التي كانت لكلِّ قبيلةٍ في الزوايا. وضَلّوا كلُّهم لإهمالِ اللهِ لهم، بتَرْكِ الروحِ الضّالةِ تَلجُهُم.

٦٢ وقَولُهُ: "ولا يوجَد للمصريِّ رجلٌ يعملُ رأسًا وذنبًا" (١٩: ١٥)، أي: يَبتدِئُ وينتهي في فِعْلِه، أو لا يكونُ فيه مَلِكًا ومملوكًا، ولا يوجدُ له تابعٌ[٤٥] ومتبوعٌ[٤٦].

٦٣ و"اللسانُ الكنعانيُّ" (١٩: ١٨)، هو العبريّ. و"هراسُ" (١٩: ١٨)، هعهع[٤٧]، تفسيرُها "المحبوبةُ"، وهذا إخبارٌ بحصولِ اليهودِ بمصرَ على سبيلِ الغلبةِ.

٦٤ و"بناؤُهُم[٤٨] المذبحَ بمصرَ" (١٩: ١٩)، لا للذبيحةِ، لكن علامةَ اختصاصٍ بالله.

٦٥ وإرسالُ المخلِّصِ كانَ إلى اليهودِ بمصرَ؛ فإنّ حونيًّا كانَ يخافُ الله، مَضَى إلى ثَمَّ وعَلَّمَهُم النواميسَ،

---

٤٢ V: ايهوذا.

٤٣ V: كلمة مشتقّة من كلمة papyrus .

٤٤ V: أي "قصبة".

٤٥ V: تابعًا.

٤٦ V: ومتبوعًا.

٤٧ V: في النص الكلداني: هعهع.

٤٨ V: وبنائهم.

وبيدِهِ تَخَلَّصَ بنُو[٤٩] إسرائيلَ الذينَ ثَمَّ من حربِ الموصِليّ.

٦٦ وكونُ إسرائيلَ مقسومًا ثلاثًا[٥٠] (١٩: ٢٤): ثلثٌ بمصرَ أُخِذوا في السبيِ أو مَضوا لنفوسِهم، وثُلثٌ بالموصلِ، وثلثٌ بَقَوا[٥١] بأرضِهم، وصارُوا "بركاتٍ على الشعوبِ" (١٩: ٢٤)، لأنَّهم تابوا إلى اللهِ على أيديهِم، واستعانوا بهِ.

٦٧ ولهذا "قالَ اللهُ: بورِكَ شعبي الذي بمصرَ، وصنعةُ يَدي الذي بأثور، وميراثي إسرائيل" (١٩: ٢٥)؛ بورِكَ شعبي الذي مِن هنا ومِن هنا، وهو علّةُ البركاتِ لآخَرينَ.

٦٨ و"لِبسُ النبيِّ كانَ للمِسْحِ" (٢٠: ٢)، حُزنًا على بني عمِّهِ[٥٢]، لما يَلْحَقُهُم مِنَ السبيِ، أو حُزنًا على عوزيّا لمّا اختطَفَ الكهنوت[٥٣]، ولَم يوبِّخْهُ أحدٌ، وانقطَعتِ النبوءةُ لأجلِ ذلك. ومن بعدِ موتِهِ أُعيدَ أشعيا إلى النبوّةِ، فأزالَ عن نفسِهِ لباسَ الحُزنِ.

٦٩ و"مَشْيُهُ حافيًا" (٢٠: ٢-٣)، ليُحَقِّقَ النبوَّةَ فيهم، فَعادةُ الناسُ لقساوةِ قلوبِهم، أنْ يُصَدِّقُوا بما يُبصِرونَ[٥٤] أكثرَ ممّا يسمعون[٥٥].

V149a الإصحاح العاشر

٧٠ "البحرُ" (٢١: ١)، إشارَةٌ إلى مَلِكِ بابلَ لكثرةِ الطائعينَ له. وسمَّى بابلَ "نَسرًا"، لا لأنها في نفسِها كذلك، لكنّ الأعداءَ جعَلوها في هذه الصفةِ.

٧١ وصعودُ أهلِ فارسَ والأهوازِ على البابليّينَ (٢١: ٢)، وكانوا قديمًا تحتَ طاعتِهِم.

٧٢ وقولُهُ: "امتلأَ[٥٦] ظهري انزعاجًا[٥٧] " (٢١: ٣)، يُريدُ: كلامُ ملكِ بابلَ؛ فكأنّه يقول: أنا منزعجٌ في الليلِ الذي فيهِ يستريحُ الناسُ؛ فقدِّموا، يا أصحابي، وكِلوا (٢١: ٥)، ومنكُم مَن لَم يصعدِ السورَ ليُشرِفَ فيُبصِرَ لئلاّ يُوافي الأعداءُ.

٧٣ وبـ"الحمارِ" (٢١: ٧) أومَى النبيّ إلى شعبِ فارسَ، لأنّهم يَركَبونَه لصعوبةِ طُرقِهم؛ وبـ"الجمال" (٢١: ٧) إلى شعبِ الأهوازِ، لأنّهم أَلِفُوا[٥٨] ركوبَ ذلك لقوّتِهم واعتدالِ مزاجِ أرضِهم.

٧٤ و"دوما" (٢١: ١١) مدينةُ الأدومانيينَ، وتَكُونُ في جَبَلِ "ساعيرَ" (٢١: ١١).

٧٥ وقَولُهُ: "ستعودونَ" (٢١: ١٢)، أي تُسْبَوْنَ وتَعُودونَ بمعاونةِ آلِ يهوذا إلى أورشليمَ، كما في زمنِ داوودَ.

٧٦ و"عارابا" (٢١: ١٣)، إشارَةٌ إلى الإسماعيليينَ، وآلِ قادر[٥٩]، وسَبْيِ مَلكِ الموصلِ لهم. و"عابا" (٢١: ٣١) هي أورشليم.

٧٧ وقَولُهُ: "في كمال السنة" (٢١: ١٦)، كسِنيِّ الأجيرِ. و"يَبطُلُ كلُّ كمالِ قادرٍ" (٢١: ١٦)، أي تَبْقَوْنَ في السبيِ سنةً، وتَلْقَونَ ما يُلاقي الأجيرُ.

٤٩V: بني.

٥٠V: ثلثا.

٥١V: بقيوا.

٥٢V: نقل حرفيّ عن السريانية، حطا، مع ضمير الملكية المتّصل، ه، فيصبح المعنى: "شعبه".

٥٣V: الكهنوة.

٥٤V: يبصروا.

٥٥V: يسمعوا.

٥٦V: امتلئ.

٥٧V: انزعاج.

٥٨V: ألفو.

٥٩V: أي "قيدار".

٧٨ و"وادي حزْيُون" (٢٢: ١)، الموضعُ الذي في أعماقِ صهيونَ، وهو القاعُ الذي حَول أورشليمَ. وقَولُهُ: "ما لكِ قد صَعِدْتِ إلى السطوحِ"؟ (٢٢: ١)، للذبيحةِ للكواكبِ".

٧٩ ودعاها "القريةَ القوية" (٢٢: ٢)، هزءًا، لمناصَبتِها للهِ اغترارًا بنفسِها. وقَولُهُ: "قتلاكِ ليسَ هُم قتلَى السيفِ" (٢٢: ٢)، لكنْ قتلَى اللهِ، لبَزِّهِم طاعتَه، وعبادتِهم الأصنامَ.

٨٠ و"بيتُ الغيضَةِ" (٢٢: ٨)، هو الذي بَناهُ سليمانُ، وأوعَدَ فيه السلاحَ.

٨١ و"شَبْنَا" (٢٢: ١٥) اسمٌ لـ"سُوكِنَ" (٢٢: ١٥)، ملكِ الموصِلِ.

٨٢ و"خزَنَ الكرةَ"، يُريدُ خزَنَ الضغوطَ من جميعِ جوانبِه.

٨٣ وقَولُهُ: لسوكِن (٢٢: ١٥): ركِبْتَ المركبَ (٢٢: ١٨)، وسُررْتَ [لامتهانِ بيتِ سيدِكَ، أي: ركِبْتَ مركَبَ كرامتِكَ، صح][٦٠] لتقاتِلَ سيّدَكَ حزقيا الذي أنْعَمَ عليكَ بنِعَمِه.

الإصحاح الحادي عشر

٨٤ [illegible] "ترشيش" هي طرسُوسُ (٢٣: ١). وقَومٌ قالوا: كلُّ المدنِ التي على الساحلِ.

٨٥ [illegible] (٢٣: ٨)، يُريدُ: تُجّارَها.

٨٦ وقَولُهُ: "ليسَ مَن يسحقُكَ" (٢٣: ١٠)، يُريدُ: ثانيًا، لأنّ في الدُفعةِ الأولى تهلِكينَ على التمامِ.

٨٧ وتَبقَينَ في السبي "سبعينَ سنةً" (٢٣: ١٥).

٨٨ وقَولُهُ: "يرمزون بصُوْرَ رَمْزَ الزانيةِ" (٢٣: ١٥، ١٦)، يُريدُ: كما أنّ الزانيةَ تجذبُ كلَّ أحدٍ إليها، هكذا صُوْرُ V149b تَجذِبُ كلَّ تاجرٍ إليها.

٨٩ [illegible] "متاجرُها" (٢٣: ١١) وخيراتُها. وقَولُهُ: "وتكون متاجرُها وخيراتُها قُدسًا للربِّ" (٢٣: ١٧)، لكي تُقَرِّبَ منه إلى هيكلِ الربِّ بأورشليمَ. وقَومٌ قالوا: إن هذا إشارةٌ إلى آلِ جوجَ الذين انتهبُوها، وسباهُم أهلُ أورشليمَ، وأخذُوا ذلكَ منهُم، وحَمَلُوهُ إلى بيتِ الربِّ.

٩٠ ومن قوله: "الربُّ يُفسِدُ الأرض" وما بعدَه (٢٤: ١)، يُنَوِّهُ على ما يَفعَلُهُ مَلِكُ الموصلِ بأرضِ العشرةِ الأسباطِ.

٩١ [illegible] (٢٤: ١٠)، "الحانات".

٩٢ وقَولُهُ: "يُشيرُ لي قولُ الربِّ" (٢٤: ٣) تعالى في ما يَفعَلُهُ مع حزقيّا، فهو سرٌّ من أسرارِه، يَظهَرُ في أوانِه.

٩٣ "الجَورَةُ الذين جَاروا" (٢٤: ١٦)، إشارةٌ إلى العشرةِ الأسباطِ المسبيّينَ إلى الموصل.

٩٤ [illegible] (٢٤: ١٨)، "المآزيب"[٦١]؛ و"المآزيبُ" إشارةٌ إلى عساكرِ الموصلي. ...[٦٢] جيشكَ.

٩٥ وقَولُهُ: "في ذلك اليوم يأمر على قوى العلى بالعلى" (٢٤: ٢١)، أي يُهزَمُ عسكرُ الموصليِّ بالمَلِكِ المُرسَلِ منَ السماءِ.

٩٦ و"أسيرُ الجُبِّ" (٢٤: ٢٢)، الموصليُّ. ويَكونُ عسكرُهُ كـ"المحبوسِ" (٢٤: ٢٢).

٩٧ و"الشمس والقمر" (٢٤: ٢٣)، إشارةٌ إلى ملكِ الموصل. ولفظَةُ "حق"، آمين (٢٥: ١)، لتحقيقِ الأمرِ وتأكيدِه.

٩٨ و"هيكلُ الغرباءِ" (٢٥: ٢)، يُريدُ: هيكلُ الأصنامِ.

الإصحاح الثاني عشر

٩٩ وقَولُهُ: "ويَفعلُ الربُّ القويُّ في كلِّ الشعوبِ في هذا الجبلِ مَشرَبُهُ دَسَمُهُ" (٢٥: ٦)، يُريدُ: في كلِّ شعوبِ بني إسرائيلَ بعدَ العودِ منَ السَبْيِ.

١٠٠ و"الموت" (٢٥: ٨)، إشارةٌ إلى

٧٦٠: في الهامش.

٧٦١: أي الميازيب.

٧٦٢: كلمة غير مفهومة.

مَلِكِ الموصلِ، لأنَّهُ كانَ يَبتَلِعُ كلَّ أحدٍ كالموتِ.

١٠١ وقَولُهُ: "وتُداسُ موآبُ تَحتَهُ" (٢٥: ١٠)، أي: مِن بعدِ العَوْدِ يَقوَى إسرائيلُ على الموآبيّينَ.

١٠٢ حدوة (٢٦: ١)، "حائطُ الفصل".

١٠٣ وقَولُهُ: "حَبِلْنا وَطَلَقْنا كالذين وَلَدُوا الرياحَ" (٢٦: ١٨)، أي: سُرِرنا بعدَ سَبْيِنا وعَوْدِنا مِن بابلَ، كما تَفرَحُ التي تَظُنُّ أنَّ حَمْلَها ريحٌ، فيخرُجُ ولدٌ. وقَولُهُ: "خَلِّصْنا حتّى لا نَبيدَ في الأرضِ" (٢٦: ١٨)، يُريدُ: أرضَ بابلَ. و"المعمورةُ" (٢٦: ١٨)، يُريدُها بابلَ.

١٠٤ وقَولُهُ: "إنطلِقْ، يا شعبي، أُدخُلْ إلى أَوكارِكَ، وأَطْبِقِ البابَ في وجهِكَ" (٢٦: ٢٠)، أي: تَوَقَّفْ قليلاً، فإنَّني أَحْفَظُكَ كما يُحفَظُ الشيءُ في البيتِ، "وعن قليلٍ يُقشَعُ غَضَبي" (٢٦: ٢٠).

١٠٥ حدوة (٢٦: ٩)، إشارَةٌ إلى البابليّ.

١٠٦ و"الحيّةُ الملتويةُ[٦٣]" (٢٧: ١)، إشارَةٌ إلى مَلِكِ مصرَ؛ و"تنّينُ البحرِ" (٢٧: ١)، إشارَةٌ إلى فرعونَ.

١٠٧ و"الكرْمُ" (٢٧: ٢)، إشارَةٌ إلى مَن بَقيَ مِن البابليّينَ V150a في أرضِ الوعدِ، ومن بعدِ قتلِ جَدَليا هربوا للاستعانةِ بفرعونَ. و"غناهُم" لفرعونَ (٢٧: ٢)، لأنّه كانَ يُحِبُّ المديحَ والتَعَبُّدَ لهُ.

١٠٨ وقَولُهُ: "أنا الربُّ أحفَظُه" (٢٧: ٣)، أي: أحفظُ فرعونَ إلى الوقتِ الذي يَصلُحُ للانتقامِ منهُ.

١٠٩ وقَولُهُ: "ليسَ لكَ سورٌ" (٢٧: ٤)، هُزءًا بالمصريّينَ، أي: أينَ سُورُكُم الذي يَحفَظُكُم مِن يَدِي؟ وهذا إشارَةٌ إلى حربِ آلِ مَقَبي لهم.

١١٠ و"القريةُ القويّةُ" (٢٧: ١٠)، إشارَةٌ إلى أورشليمَ، وهذا بِحَرْبِها أنطياخوسَ أيّامَ المقّابيّينَ للمدنِ التي تُعينُها، وهي التي دعاها لسوءِ سَيْرِها.

الإصحاح الثالث عشر

١١١ وقَولُهُ: "ويلٌ للإكليلِ البهيِّ، إكليلِ السكرانِ، أفرائيمَ" (٢٨: ١)، يُريدُ: الأسباطَ العشرةَ [الذين يَسبيهِم مَلِكُ أثورَ.

١١٢ و"الرجالُ المشتهرون[٦٤]" (٢٨: ١٤)، إشارَةٌ إلى أعداءِ حزقيّا، صح[٦٥]] الذين يسكنونَ أورشليمَ، مثلُ شَبْنَا ورئيسِ السقاةِ.

١١٣ و"الموت والهاوية" (٢٨: ١٥)، اسمُ الموصليّ.

١١٤ و"الحجارةُ المختارةُ في الزاويةِ المكرّمةِ" (٢٨: ١٦)، إشارَةٌ بعيدةٌ إلى المسيحِ، لأنَّه جَمَعَ الشعوبَ المختلفةَ، كما تَجْمَعُ الزاويةُ الحائطَينِ، وقريبةٌ إلى حزقيّا.

١١٥ و"التوب[٦٦]"، إشارَةٌ إلى الناموسِ الذي وَضَعَهُ موسى ونَسَخَهُ. والآنَ، فَلِسُوءِ الأفعالِ، هوذا يَنقُصُهُ ناسِخُه لإعوازِ المادّةِ التي يُتمُّها به.

١١٦ وقَولُهُ: "والمِشربةُ لَطُفَتْ وما تَمتَلِئُ" (٢٨: ٢٠)، أي: لَمْ يَبْقَ مَن يُحضِرُها؛ و"المِشربةُ" إشارَةٌ إلى السُّنَّةِ التي أتَى بها موسى، فإنَّها فُلَّتْ وما بَطُلَتْ.

١١٧ وقَولُهُ: "كعُمقِ جِبعونَ يَغضَبُ" (٢٨: ٢١)، يُريدُ: كما غَضِبَ على أعدائِكُم في أيّامِ إيشُعْبَرْنُنَ، هكذا الآنَ يَغضَبُ عليكُم. و"غرابةُ أفعالِه" (٢٨: ٢١)، إشارَةٌ إلى هلاكِهِم بعدَ إحيائِهم.

V٦٣: الملتوي.

V٦٤: المشتهرين.

V٦٥: في الهامش. وتتكرر لاحقًا في النص الجملة "إلى أعداء حزقيا".

V٦٦: أي "الأساس".

١١٨ و"ما مَثَّلَهُ بالإكارِ" (٢٨: ٢٤)، معناهُ أنه، كما أنّ الإكارَ ليسَ أبدًا يُزرِعُ، لكن تارةً يُزرِعُ ويُلقي زرعَهُ في الأرض، ويتركُهُ لِيَنبُتَ، هكذا أنا ليسَ أبدًا يَنبغي أنْ أُعَلِّمَكُم، لكنْ وقتًا، وأنتم تَعلَمُونَ بحسبِ عِلمِكُم، وإلاّ كانَ بَذري فيكم ضائعًا[٦٧].

١١٩ ٥٨٥٥ ٥٨٥٥ ١٥٥٥ (٢٨: ٢٤)، يَرفَعُها ويَحُطُّها لِيَستَوِيَ سطحُها.

١٢٠ ٥٥٥ (٢٨: ٢٧)، "دَوَرَانُ الثيرانِ بأرجُلِها بغيرِ جَرجر"، أي: أدبي لكُم باعتدالٍ لا تَقبَلُوهُ كالجَرجَرِ على السُّنبُلِ، فليسَ غرَضُ اللهِ في أَدبِنا إهلاكَنا، ولكنْ رَدَّنا إليه.

١٢١ وقَولُهُ: "لأنَّه ليسَ للغَلبةِ أدركناهُ" (٢٨: ٢٨)، V150b أي: ليسَ نحنُ قَهَرْنا عَدُوَّنا الموصليَّ.

١٢٢ ٥٥٥٨ (٢٨: ٢٥)، "جَاوَرْسُ[٦٨]".

١٢٣ و"أَذِيلُ[٦٩]" (٢٩: ١، ٢) قريةٌ للموآبيينَ، بَناهَا إنسانٌ اسمُهُ أَذِيل، وأَخْرَبَها داوودُ في الحربِ. ٥٥٥ (٢٩: ٣)، "أَخْرَبَها".

الإصحاحُ الرابعُ عشر

١٢٤ "بيتُ يعقوبَ الذي يُخَلِّصُ إبراهيمَ" (٢٩: ٢٢)، يُريدُ: الذي خَلَّصَ أولادَ إبراهيمَ مِنَ السَّبْيِ.

١٢٥ و"السَّبْعُ" (٣٠: ٥)، المَلِكُ؛ و"شِبْلُ الأَسَدِ" (٣٠: ٥)، ابنُ[٧٠] المَلِكِ.

١٢٦ ٥٥٥٨ ٥٨٥٥٨، و"أَسْفِسَا والحرون" (٣٠: ٥)، إشارَةٌ إلى الأَقوياءِ في الشَّعبِ، يَعني يوياقيمَ، ويوحنّا ابنَهُ، وصادقيا.

١٢٧ ٥٥٥ (٣٠: ١٧)، آخِرُ التُرابِ والكَنَسُ الذي تَجْمَعُهُ الريحُ وبقيّةُ الحشيشِ.

١٢٨ وقَولُهُ: "وكالعلامةِ على رؤوسِ الآكامِ" (٣٠: ١٧)، أي: يبقى الواحدُ منكم مُبَدَّدًا[٧١] على رؤوسِ الجبالِ.

١٢٩ ٥٨٥٨ (٣٠: ٢٢)، "نِفَا[٧٢]".

١٣٠ "وكَوْنُ نُورِ القمرِ كَنُورِ الشَّمْسِ" (٣٠: ٢٦)، دليلُ الرخاءِ؛ فكما أنَّ الإنسانَ في الشدّةِ يَرَى المُضِيءَ مُظلِمًا، هكذا في الرَّخاءِ يَرَى المُضيءَ أكثرَ ضياءً.

الإصحاح الخامس عشر

١٣١ وقَولُهُ: "ورُوحُه كالنهرِ الجارفِ" (٣٠: ٢٨)، يُريدُ: غضبَه. و"قَطْعُهُ إلى الرَّقبةِ" (٣٠: ٢٨)، لأنَّها مَوضِعُ مَخرَجِ النَّفْسِ. وَقَوْمٌ قالوا: حتّى إنَّ القَتلَ يَبلُغُ إلى مَلِكِ أثورَ، وهو كالرَّقبةِ مِنْ أَصحابِه.

١٣٢ وقَولُهُ: "ها بالبرّ المَلِكُ" (٣٢: ١)، يُريدُها: المَلِكُ حزقيّا يَمْلِكُ بالتَّقوى.

١٣٣ ٥٥٥٨ (٣٢: ٢)، "الخفاءُ"، "الستر" (٣٢: ٢).

١٣٤ و"النساءُ" والأغنياءُ" (٣٢: ٩) إشارَةٌ إلى المدنِ المُطيعةِ لأُورشليمَ؛ [فأُورشليمُ كانتْ][٧٣] كالأُمِّ للمدُنِ، والبَواقِي تُسمَّى بناتٍ لها.

١٣٥ وقَولُهُ: "طَوَّبْتُكُم إذ تَزرَعُونَ على كلِّ ماءٍ" (٣٢: ٢٠)، أي: في كلِّ موضعٍ، وتصادفونَ الماءَ، و"يُمكِنُ الثَّورَ أو الحمارَ أنْ يَبلُغَهُ" (٣٢: ٢٠).

الإصحاح السادس عشر

١٣٦ قولُه: "إنْ أَبصَروهُ يَحزَنونَ [حزنًا] عظيمًا" (٣٣: ١٧)، يُريدُ:

---

[٦٧] V: ضائعٌ.
[٦٨] V: أي "الذَّرَة".
[٦٩] V: المقصود "أرئيل".
[٧٠] V: بن.
[٧١] V: مبدّد.
[٧٢] V: أي "النفاية".
[٧٣] V: في الهامش.

إن أبصَرَ البابليينَ رُسُلَ مَلِكِ الموصلِ، وقد بَعَثَ يَلْتَمِسُ الصُّلْحَ، حَزِنُوا. وقوم قالوا: الرسولُ كانَ العشرةَ الأسباطِ، أسباطِ مَلِكِ الموصلِ، ولَمْ يُجِبْهُم.

١٣٧ و"الأرضُ الحزينةُ" (٣٣: ٩)، أرضُ [الموصلِ ولبنانَ][٧٤]. و"لبنانُ" (٣٣: ٩)، إشارَةٌ إلى مَلِكِها، لأنَّه[٧٥] كانَ يُشبِهُ لبنانَ في العِظَم. ڤهُا، موضعٌ كثيرُ الخصبِ والشجرِ. و"كَرْمَلُ"[٧٦] (٣٣: ٩)، اسمٌ يَدلُّ على الخصبِ.

١٣٨ ܣܥܪ (٣٤: ٤)، "صفيحةٌ" مدرّجَةٌ.

١٣٩ و"العُلُوُّ والقُوَّةُ" (٣٣: ١٦)، إشارَةٌ إلى صهيونَ وأورشليمَ. ܥܡܩܐ (٣٣: ١٦)، "كهفٌ".

١٤٠ وقَولُهُ: "أَيْنَ الكاتبِ وما بعدَه" (٣٣: ١٨)، امتهانًا بالموصليّ.

١٤١ وقَولُهُ: "استرخَتْ حِبالُكِ" (٣٣: ٢٣)، إشارَةٌ إلى حربِ V151a مَلِكِ الموصلِ التي بَطُلَتْ بالمِلْكِ.

١٤٢ و"رِيحُ جُثَثِهِم" (٣٤: ٣) كانَ يَقتُلُ مَن يَستَنشِقُهُ. و"عَفَنُ الجبالِ" (٣٤: ٣)، بتلكَ الجِيَفِ التي حَصَلَتْ عليها.

١٤٣ و"قوى السماء" (٣٤: ٤)، إشارَةٌ إلى وُجوهِ عسكَرِ الموصليّ. و"قُوَّتُهُم"، إشارَةٌ إلى نفْسِهم.

١٤٤ وقَولُهُ: "وتُدرَجُ السماءُ كالصحيفةِ" (٣٤: ٤)؛ أمّا "السماءُ"، فإشارَةٌ إلى ملكِ الموصلِ الذي كان كالسماءِ مُظَلِّلاً لعسكرِهِ، حتى اندَرَجَتْ حياتُه كالمِدرجةِ وَضاقَت.

١٤٥ و"الحربُ التي في السماءِ" (٣٤: ٥)، إشارَةٌ إلى التي أَلْحقَتْ مَلِكَ الموصلِ، فسمَّاهُ "سَمَا"، كما قُلنا.

١٤٦ و"حَربُهُ الموتُ مملوءةٌ من الدم" (٣٤: ٦)، يُريدُ: من دمِ الموصليّ.

١٤٧ و"الكركدنُّ" (٣٤: ٧)، إشارَةٌ إلى الأقوياءِ في عسكَرِه.

١٤٨ وقَولُهُ: "والشيطانُ يدعو[٧٧] رفيقَهُ" (٣٤: ١٤)، ليَتَباكَيا بسببِ هلاكِ مَنْ كانَ يُطيعُهُما ويُقَرِّبُ لهُما. ܠܠܝܠܝܬ ܥܡܩܐ، إشارَةٌ إلى نفسِهم.

ܥܡܩܐ، شيطانٌ يظهَرُ بصورةِ الإناث[٧٨].

١٤٩ و"كُتُبُ اللهِ" (٣٤: ١٦) هي كُتُبُ موسى والأنبياءِ؛ فجميعُ ما فيها صَحّ، ولم يَحتَجِ البعضُ بطَلَبِ البعضِ، لكن كلُّه صَحّ؛ فبإرادتِهِ وَرِثَ بَنُو[٧٩] إسرائيلَ الأرضَ، وأَوقَعَ عليها السِّهامَ إلى الأَبدِ.

١٥٠ ܣܘܪ[٨٠] (٣٥: ١)، "السُّورَنْجانُ"[٨١]؛ وكما هذا يَتَقَدَّمُ زَهرُهُ على كلِّ نَبْتٍ، هكذا العَوْدُ يَقرُبُ ويُخصِبُ أرضَ القدسِ.

١٥١ و"الأرواحُ" (٣٤: ١٤)، إشارَةٌ إلى الشياطين، واستقبالِ بعضِهم لبعضٍ في الخِربات.

١٥٢ وقَولُهُ: "تَقَوَّيْ، أَيَّتُها الأيدي الضِعافُ" (٣٥: ٣)، بشارةٌ بالعَودِ مِنْ بابلَ.

١٥٣ و"انفتاحُ أَعْيُنِ العُورِ" (٣٥: ٥)، يُريدُ: أَعْيُنَ القلوبِ التي كانتْ صَدِيَّةً عنْ عِلْمِ اللهِ، تَنفتِحُ وتَعلَمُ الحقَّ. و"الأُذُنُ التي لم تَكُنْ تَسْمَعُ" (٣٥: ٥)، وإيّاها سَمَّاها "خُرْسًا"، تُنصِتُ لناموسِ الرَّبِّ.

---

[٧٤] V: في الهامش.

[٧٥] V: لأنها.

[٧٦] V: كرمال.

[٧٧] V: يدعوا.

[٧٨] V: تكرار لكلمة "الإناث".

[٧٩] V: بني.

[٨٠] V: نقرأ في البشيطته ܣܥܪ ܚܫܐ، وهذه الكلمة واردة على هامش النص الذي نحن بصدده.

[٨١] V: كلمة فارسية تعني "نبتة، قد تكون "النرجس" أو "السوسن".

١٥٤ و"الأعرجُ" الذي[٨٢] يَقْفُزُ[٨٣] قَفْزَ الغزالِ" (٣٥: ٦)، يُريدُ: الذي كانَ أعرجَ الفهمِ يَسعَى كالغزالِ إلى علْمِ مخافةِ اللهِ. و"الماءُ المُندَفِقُ كالأَوديةِ" (٣٥: ٦)، إشارَةٌ إلى عنايةِ اللهِ بهِم.

١٥٥ و"السَّبعُ والحَيواتُ[٨٤]" (٣٥: ٩)، إشارَةٌ إلى الملوكِ والأعداءِ.

١٥٦ ܡܗܦܟ (٣٤: ١١)، "القُنفُذُ". ܡܗܡܩ (٣٤: ١١)، نوعٌ من "البومِ". ܡܩ (٣٤: ١١)، "البيضانيّ". ܢܚܐ (٣٤: ١١)، "غُرابٌ"، غَدّافٌ[٨٥]. ܣܘܦܐ (٣٤: ١٣؛ رج ٣٥: ٧)، "بناتُ آوى". ܚܠܐ ܢܚܐ (٣٤: ١٣) التي تَأكُلُ جَمْرَ النّارِ. ܒܠܐ (٣٤: ١٥)، "الحَدَأَةُ".

V151b الإصحاح السابع عشر

١٥٧ إنّما خَبَّرَ بقصّةِ المَلِكِ الموصليّ، ليُريَ جميعَ النبوّاتِ[٨٦] التي تَنَبَّأَ[٨٧] بها صَحَّتْ، وما أَخْرَمَتْ. وهكذا يَكونُ في بابلَ وَجوجَ وماجوجَ، وما تَنَبَّأَ[٨٨] به، بسببِ سَيِّدِنا، و"عظيمِ السُّقاةِ" (٣٦: ٢)، [٨٩]فَقاحُ بنُ روملَيا ملِكُ إسرائيلَ.

الإصحاح الثامن عشر

١٥٨ سمّى صهيونَ "بكْرًا"، لأنّها لَمْ تَتَدَنَّسْ بعبادةِ الأَصنامِ في أيّامِ حزقيّا، أو لأنّها لَمْ تُشَتِّتِ العشرةَ الأسباطِ.

١٥٩ ܚܣܥܝܐ (٣٧: ٢٧)، "الحشيشُ" الرقيقُ الضّعيفُ. ܚܠܠ (٣٧: ٢٧)، "السُّنبلةُ". والكَاتُ هو الزَرعُ الذي يَنبُتُ مِنَ الحَبِّ الذي يَسقُطُ. وكاتُ الكاتُ هو الذي يَنبُتُ مِنْ ذلكَ في السَّنَةِ الثانيةِ.

١٦٠ و"أولادُ سنحاريب"، لمّا شاهدوا هَلاكَ أبيهِم لمَلِكِهِم قتَلوه (٣٧: ٣٨). ܐܪܥܐ ܕܚܪܒܐ (٣٧: ٣٨)، "أرضُ أراراط" للأرمنِ.

١٦١ و"إدارةُ حَزقيا وجهَه"، كانَ إلى ناحيةِ الهيكلِ (٣٨: ٢).

١٦٢ و"عَوْدُ الشَّمسِ" (٣٨: ٨) لَيسَ قليلاً، لكنْ دُفعةً، وبذاتٍ تَتَحَرَّكُ مِنَ المَشْرِقِ مِنْ حيثُ عادَتْ، وبالقدرةِ الإلهيّةِ لَمْ يُؤَثِّرْ ذلكَ في زمانِ حَمْلِهِ العالَمِ، وعَودُها ظاهرُهُ أنّهُ في طولِ عُمْرِ حزقيّا وباطنِهِ ليبقى مَحفوظًا، فَيَتِمُّ بهِ هلاكُ مَلِكِ الموصلِ.

١٦٣ وعِلَّةُ حَزقيّا (٣٨: ١ي) كانَت أدبًا مِن اللهِ له، لأنّه قامَ في نفسِهِ أنّه المُنتَظَرُ، وأنّهُ المسيحُ، ولهذا لَم يتزوَّجْ، فَقَطَعَ اللهُ بالموتِ عليهِ لِيُعلِمَهُ أنَّ الذي قامَ في نَفْسِهِ باطلٌ.

١٦٤ ويَصِفُ أيّامَ حزقيّا الذي قالَ إنّه "يَمُوتُ" (٣٨: ١) فيها، هي بَعْدَ الشيبَةِ، وأنَّ بَقيَّةَ حياتِهِ تَكونُ في التراب. ܥܦܪܐ، "التراب" (٣٨: ١١).

١٦٥ وقَولُهُ: "دَهري أَخَذَ وجازَ منّي" (٣٨: ١٢)، أي بَطُلَتْ حياتي وانقَضَتْ "كَمسكِنِ الرُعاةِ" (٣٨: ١٢)، الذي هو اليومَ ها هنا، وغَدًا في موضعٍ آخَرَ.

١٦٦ ܗܢܗ (٣٨: ١٢) ثَوبٌ طويلٌ يُطوَى، فيَقصُرُ؛ وشبَّهَ حياتَه به، وبـ"النَولِ" (٣٨: ١٢) الذي يَقْطَعُهُ الحائكُ عن قُربٍ.

١٦٧ ܣܥܘܦܐ (٣٨: ١٤)، "الخطّافُ". ܩܐ (٣٨: ١٤)، "قِنٌّ".

١٦٨ و"نَومُهُ"، إشارَةٌ إلى وجَعِهِ الذي كانَ فيه مُستغرِقًا كالنّائمِ.

---

[٨٢] ٧: التي.

[٨٣] ٧: في الهامش.

[٨٤] ٧: صيغة متأثرة بالسريانيّة، ܚܝܘܬܐ، وتعني "الحيوانات".

[٨٥] ٧: من أسماء الغراب.

[٨٦] ٧: النبوت.

[٨٧] ٧: تنبى.

[٨٨] ٧: تنبى.

[٨٩] ٧: هناك كلمة تصعب قراءتها.

١٦٩ ههه٨ (٣٨: ١٤)، زَفراتٌ أو حزنٌ أو غَمٌ.

١٧٠ و"مرارةُ نَفْسِهِ" (٣٨: ١٥)، إشارةٌ إلى البلايا المُحيطةِ به، ومنها يَستغيثُ إلى اللهِ.

١٧١ وقولُهُ: "ها السِّلْمُ أَمَرَّ بي" (٣٨: ١٧)، أي: مِنْ بَعْدِ سلامتي مِنْ سنحاريبَ، اكتَسَى مرارةً بالوَجَعِ الذي جَعَلَهُ V152a دواءً لنفسي بألمٍ جسمي.

الإصحاح التاسع عشر

١٧٢ حكا٨ وااا (٣٨: ٢٢) "لَبَنُ التِّينِ" (٣٨: ٢١) أو قُشُورُهُ، وهذا مُضِرٌّ بالقُروحِ، فَشَفَى اللهُ حِزقيّا بهِ، ليُعْلِمَهُ أنَّ كلَّ شيءٍ عِندَه وفي قُدرتِه.

١٧٣ و"تَهنئةُ[٩٠] مَلِكَ بابلَ بالسَّلامةِ، وإهداءُ الهدايا إليه" (٣٩: ١)، إعلامًا له أنْ يَعُودَ[٩١] الشمسَ التي هي إلهة، ثمّ هَدأَ.

صفحة من المخطوط الڤاتيكاني الذي اعتُمِدَ لنشر تفسير ابن الطيب لأشعيا ١٣-٣٩.

[٩٠] V: وتهنيه.

[٩١] V: من "عوّد"، "عاد"، بمعنى "عيّد"؛ اشتقاق متأثّر بالسريانية عيَد.