العهد الجديد، الأبديّ، عهد للشعب
في أشعيا ٤٠-٥٥

الأخت باسمة الخوري الأنطونيّة

في نهاية زمن السبي إلى بابل قام في الشعب نبيّ رأى في الأحداث الجديدة، التي تتمخّض بها الساحة السياسيّة الشرق أوسطيّة، علاماتٍ تنبئ بتغيير جذريّ في حالة المسبيّين. أمام انتصارات قورش الفارسيّ على العدوّ البابليّ التقليديّ، وقد رأى فيه أشعيا الثاني (٤٠–٥٥) محرِّر إسرائيل، يرسم هذا النبيّ لوحة مشرقة للمستقبل، ملؤها الرجاء، بعد أن استشرف نهاية السبي وعودة المهجّرين الظافرة إلى أرض فلسطين وإعادة بناء الهيكل وتحوّله إلى محور العالم الدينيّ.

في كتابه، يستعيد أشعيا الثاني رؤية من سبقه من الأنبياء، وخاصّة حزقيّال ومدرسته، في فهمهم للاهوت "العهد الأبديّ" (בְּרִית עוֹלָם) و"عهد السلام" (בְּרִית שָׁלוֹם)، ويؤوّنها ليقدّم من خلالها رؤيته الشخصيّة لمستقبل شعبه.

يذكر كتاب التعزية الأشعيائيّ (٤٠–٥٥) أربع مرّات كلمة "عهد" (בְּרִית) في إطار عبارات ثلاث:

١– في أش ٥٤: ١٠ حيث الكلام على "عهد سلام" (בְּרִית שָׁלוֹם)

٢– في أش ٥٥: ٣ حيث الكلام على "عهد أبديّ" (בְּרִית עוֹלָם).

٣– في أش ٤٢: ٦؛ ٤٩: ٩ حيث عبد يهوه هو "عهد للشعب" (בְּרִית עָם)، ويأتي هذان المرجعان في إطار "أناشيد العبد المتألّم" (٤٢: ١–٧؛ ٤٩: ١–٩أ؛ ٥٠: ٤–٩أ؛ ٥٢: ١٣ – ٥٣: ١٢)، وهي نصوص متأخّرة أُضيفت إلى كتاب التعزية (أش ٤٠– ٥٥)، على ما يؤكّد الشرّاح، لكنّها نصوص مهمّة كونها تقدّم لاهوتًا مميّزًا لموضوع "العهد". لا تستعمل هذه النصوص عبارة "عهد سلام" ولا عبارة "عهد أبديّ"، بل تشخّص "العهد" ليتماهى مع شخص "العبد" المتألّم، وسنتطرّق إلى هذين المرجعين لاحقًا في هذه الدراسة.

أوّلاً: "عهد سلامي" (בְּרִית שָׁלוֹם) في أش ٥٤: ١٠

"الجبال تزول والتلال تتزعزع، ولطفي لا يزول، **وعهد سلامي** لا يتزعزع، قال راحمك يهوه".

لا بدّ قبل البدء بدراسة النصّ من الإشارة إلى بعض الملاحظات:

– يأتي هذا النصّ بعد نشيد العبد الرابع في أش ٥٣ مباشرة، لكن يظهر الانتقال من نشيد العبد إلى الفصل ٥٤ وكأنّه غير موجود؛ فالعبد الذي يشكّل محور الفصل ٥٣ لا وجود له في الفصل ٥٤. صحيح أنّ كلمة "العبد" تظهر في آ ١٧، ولكنّها تأتي بصيغة الجمع وبالتالي للإشارة إلى أشخاص آخرين.

– تحمل الصورة التي تحتلّ الفصل ٥٤ صفات أنثويّة وتأتي في صيغة المخاطب في حين يتكلّم الفصل ٥٣ على الخادم بصيغة الغائب.

أمّا في ما يخصّ العلاقة بين الفصلين ٥٤ و٥٥، فإنّها تظهر في استعمالهما لعبارة בְּרִית (٥٤: ١٠ و٥٥: ٣)، لكنّهما يختلفان على صعيدين:

– إختلاف على صعيد المُخاطَب؛ ففي حين يبدو الشخص المخاطب في الفصل ٥٤ بصورة امرأة هي على الأغلب "أورشليم": "رنّمي يا عاقر..."، يُفتَتَح الفصل ٥٥ بمخاطبة مجموعة من الناس بالقول: "تعالوا إلى المياه يا جميع العطاش".

– إختلاف على صعيد الموضوع؛ فالفصل ٥٤ يعالج مسألة عودة صهيون بالنعمة (٥٤: ١–١٠)، وإعادة بناء أورشليم (٥٤: ١١–١٧أ)، أمّا الفصل ٥٥ فيتوجّه إلى مساكين يدعوهم للعودة إلى الربّ، وربّما تكون آ ١٧ب، "ها ميراث عبادي وتبريرهم الذي ينالونه منّي"، قد أَضيفت لتؤمّن الانتقال من الموضوع الأوّل إلى الثاني من خلال موضوع "العباد".

أش ٥٤: ١–١٧ البنية والنوع الأدبيّ

يتمحور هذا النصّ حول دعوة إلى الفرح يطلقها الله بنفسه إلى أورشليم بعد العقم الذي أصابها (آ ١–٣)، ويبرّر دعوته الغريبة هذه تكرارًا (٨ مرّات "لأنّ") في وقت يحيا فيه الشعب المذلّة والهوان (آ ٧–١٠)، قبل أن يُطلق إعلانًا خلاصيًّا (آ ٧–١٠)

يذكر فيه محنة الجماعة، "هجرتك لحظة"، ويعلن الخلاص "رحمة فائضة... برأفة أبديّة"، ويجدّد الحدث الخلاصيّ، "الجبال تزول...، عهد سلامي لا يتزعزع"، قبل أن يكرّر الإعلان الخلاصيّ مجدّدًا في آ ١١–١٧، فيذكر المحنة (آ ١١أ)، وعودة الله (آ ١١ب–١٢)، ويعد بالخلاص (آ ١٣–١٧).

آ ١–٣: "رنِّمي يا أورشليمُ، أيّتها العاقرُ التي لا ولَدَ لها. أجيدي الترنيمَ واهتفي، أيّتها التي ما عرَفت أوجاعَ الولادةِ، لأنّ بَني المهجورةِ التي لا زَوج لها أكثرُ مِنْ بَني التي لها زَوج. [٢]وسِّعي أرجاءَ خيامِكِ، وانشُري سَتائِرَ مساكِنِكِ. أرخي وطَوِّلي حبالَ خيامكِ، وثبِّتي أوتادها في الأرضِ؛ [٣]فإلى اليمينِ وإلى الشمالِ تمتدّينَ، لأنّ نسلكِ يرثُ الأممَ ويعَمِّرُ المدنَ الخرابَ".

دعوة إلى الفرح (آ ١) يبرِّرها الكاتب بتكرار عبارة "لأن" (כִּי) التي نجدها ٨ مرّات في آ ١–١٠ (آ ١ب، ٣أ، ٤ب، ٥أ، ٦أ، ٦ب، ٩أ، ١٠أ؛ لتختفي في آ ١١–١٧). لا يرتكز التبرير على رواية الأعمال العظيمة التي حقّقها الربّ في الماضي، بل هي وعدٌ يطال المستقبل، مرتبط بأفعال مطلوبة من المؤمنين في صيغة الأمر (آ ٢) تسمح بتحقيق هذا الوعد الإلهيّ: إنّها نبوءة خلاص.

آ ٤–٦: "[٤]لا تخافي فأنتِ لا تخزَينَ ولا تخجلينَ، لأنّ العارَ لا يلحَقُكِ، وتنسَينَ خزْيَ صِباكِ، ولا تَذكُرين عارَ تَرمُّلِكِ. [٥]لأنَّ زوجكِ خالقُكِ واسمهُ الرّبُّ القديرُ، ولأنّ فاديكِ قدّوسُ إسرائيل وهو إلهُ الأرضِ كلِّها. [٦]دعاكِ الرّبُّ كعانسٍ مهجورةٍ محزونةِ الروحِ، كأنثَى هجرَت في صباها ..."

تبدأ بالدعوة إلى عدم الخوف، "لا تخافي"، مرفقة كما في المقطع السابق بسلسلة تبريرات تبدأ بـ כִּי. هنا أيضًا يتوجّه النصّ إلى المستقبل، فتعطي آ ٥ و٦ السبب اللاهوتيّ لعدم الخوف: "لا تخافي... لأنّك لن تخجلي... لأنّ زوجك هو الذي خلقك...".

آ ٧–١٠: "[٧]هجرْتُكِ لحظةً، وبرحمةٍ فائقةٍ أضمُّكِ. [٨]في هيجانِ غضبٍ حَجبْتُ وجهي عنكِ قليلاً، وبرأفةٍ أبديّةٍ أرحمُكِ، هكذا قال فاديك الرّبُّ. [٩]وقال: كذلكَ يكون لي كأيّامِ نوحٍ، لأنّي كما حلفتُ لنوحٍ أنْ لا تعبُرَ المياهُ على وجهِ الأرضِ في ما بعدُ، فكذلكَ حلفتُ أنْ لا أغضبَ عليكِ ولا أوبّخكِ. [١٠]الجبالُ تزولُ والتلالُ تتزعزَعُ وأمّا

رأفتي فلا تزولُ عنك، وتعهُّدي بسلامتكِ لا يتزَعزَعُ، هكذا قال ربّكِ الرّحيمُ".

يمكن اعتبار هذه الآيات إعلانًا خلاصيًّا يتألّف من ثلاثة أقسام:

–ذكر محنة الجماعة

–إعلان خلاص يؤكّد عودة الربّ إلى شعبه وتدخّله لأجله

–تحديد الرؤية النهائيّة

آ ١١–١٧: "[١١]وقال: يا أورشليمُ، أيّتها العانيةُ المنفيّةُ التي لا عزاءَ لها، سأبني أسوارِكِ بحجارةٍ كريمةٍ وأؤسّسُكِ بالأزوَرْدِ، [١٢]وأجعَلُ شرفاتِكِ ياقوتًا وأبوابكِ حجارةَ بهرمانٍ وجميعَ حُدودكِ حجارةً ثمينةً. [١٣]وسيكونُ كلُّ بنيكِ تلامذةً لي أنا الرّبُّ، ويكونُ سلامهم عميمًا. [١٤]تثبَّتينَ في العدلِ فيَبعُدُ عنك الظّلمُ، ولا تخافينَ الرّعبَ فلا يدنو منك. [١٥]وقال: ها هُم يتآمَرونَ لا برِضايَ، فمَنْ تآمرَ عليكِ يسقُط أمامكِ، [١٦]أنا خلقتُ الحدّادَ لَينفُخ الجمرَ في النّارِ ويصنعَ سلاحًا لغرضِه، وأنا خلقتُ المقاتِلَ ليستعملَ السّلاحَ للقتلِ. [١٧]كلُّ سلاحٍ يشهَرُ عليك لا يصلُحُ، وكلُّ لسانٍ يشهَدُ عليكِ في القضاءِ لا يصدُقُ. هذا ميراثُ عبادي وتبريرُهُم الذي ينالونهُ منّي".

هي أيضًا إعلان خلاصيّ متجدّد يبدأ بذكر المحنة (١١أ) ليتطرّق إلى عودة الله إلى أورشليم (١١ب)، ووعد بالخلاص يقدّمه ويحقّقه الله بالذات.

وحدة أش ٥٤

من الواضح إذًا أن الكاتب استخدم أساليب أدبيّة منوّعة من التقليد وحوّلها إلى نصّ فريد بحقّ أهدافه. في آ ١–١٠ تتداخل المواضيع بسلاسة ومنطق؛ فالعقم (١–٣) الذي يترافق مع المذلّة (٤–٦)؛ يقابله الوعد بالذريّة الكبيرة (١–٣) معلنة عودة المراحم (٤–٦).

تظهر كلمة "مراحم" للمرّة الأولى في آ ٧: "بمراحم عظيمة أجمعك" (בְּרַ֥חֲמִ֖ים גְּדֹלִ֥ים אֲקַבְּצֵֽךְ) لتتجسّد في آ ٧ و٨ بالإعلان الرسميّ لـ"عهد سلام" (בְּרִ֥ית שְׁלוֹמִ֖) في آ ٩–١٠ كتتويج لمسيرة إعادة بناء أورشليم (آ١١–١٢)، وإعادة بناء العدالة فيها (آ ١٤–١٧). يترافق هذا العهد مع ظهور علاقات أكثر حميميّة يريدها الله مع أورشليم "زوجته"،

فتظهر سلسلة الأسماء الإلهيّة لتدلّ على ذلك: فهو "يهوه" (آ ١)، "إلهك" (آ ٦)؛ "مفتديك" (آ ٨)؛ "راحمك" (آ ١٠).

ولكن، من ناحية أخرى، لا يمكننا أن نغفل عن الاختلافات الموجودة بين ٥٤: ١–١٠ و٥٤: ١١–١٧. في آ ١١–١٧ نقرأ عبارة "ها أنا" (آ ١١) تتبعها صيغة الحاضر، ثمّ الماضي المكتمل (آ ١٦) في عودة إلى عمل الربّ يهوه في الماضي وتجديده الوعود (آ ١٧)، بحيث يجمع النصّ بين إعادة بناء أورشليم (آ ١١–١٢) وبين الوعد بالعدالة (آ ١٤–١٧) تربط بينهما آ ١٣ إن قرأنا كلمة بانوكِ (בֹּנָיִךְ) بدلاً من بينكِ (בָּנָיִךְ).

يمكننا بالتالي أن نرى في أش ٥٤ نصّين أصليّين مؤلّفَين من آ ١–١٠ وآ ١١–١٧، وقد جمعهما نبيّ في وقت متأخّر، ممّا يفسّر استعمال أش ٢٤–٢٧ المتأخّر لهذا الفصل. ولكن ما هو تأثير ذلك على فهمنا لعبارة "عهد سلام" (בְּרִית שְׁלוֹם) في أش ٥٤؟

בְּרִית שְׁלוֹם في أش ٥٤

تأتي العبارة أساسًا في المقطع الأخير (آ ٩–١٠) كتتويج للنصّ الذي كان يتألّف من آ ١–١٠، ولكن بعد جمع آ ١–١٠ مع آ ١١–١٧ أخذت العبارة إطارًا أوسع جدًّا؛ فلكي نفهم كلّ أبعاد هذه العبارة يجدر بنا دراسة مستويات النصّ الثلاث التي تبدو وكأنّها حلقات لولبيّة:

- مستوى آ ٩–١٠ حيث (آ ١٠)؛
- مستوى آ ١–١٠ وإطار الآية الأصليّ؛
- مستوى آ ١١–١٧ وإطار الآية في شكل النصّ النهائيّ.

معنى "عهد سلام" في آ ٩ و١٠

آ ٩ لأنّه لي كما مياه نوح،
التي حلفتُ أنّ مياه نوح لا تعبر بعد على الأرض
هكذا حلفتُ أن لا أسخط عليك

آ ١٠ لأنّ الجبال تزول
والتلال تتزعزع
ولطفي (חַסְדִּי) عنك لا يزول
وعهد سلامي (בְּרִית שְׁלוֹמִי) لا يتزعزع

يعود النبيّ إلى زمنين من التاريخ القديم: إلى نوح أوّلاً (آ ٩)، ثمّ إلى الخلق (آ ١٠)، كتبرير لاهوتيّ لإعلان الغفران الإلهيّ وعودة المراحم إلى أورشليم كما ورد في الآيات السابقة.

في آ ٩ يعود الكاتب، دون أن يستعمل كلمة בְּרִית، إلى تك ٩: ٨–١٧ وخبر الطوفان الذي يقدّمه التقليد الكهنوتيّ على أنّه "عهد" يلتزم فيه الله علنًا بعدم تجديد الطوفان مرّة أخرى. يقدّم أش ٥٤: ٩ هذا القرار على أنّه قَسَمٌ؛ فكما قرَّر الله عدم تكرار الطوفان، هكذا يحلف الآن نهائيًّا بعدم الغضب مرّة أخرى على أورشليم. يركّز أشعيا في هذا على مشاعر الله في وعوده بنهاية غضبه، وهو ما يتناسب مع تطوّر النصّ الذي يتمحور حول شخص الربّ وعلاقته بصهيون، بل بالعالم كلّه، ولو كان التشديد هو على الشعب اليهوديّ؛ فإن كان الطوفان عودة إلى الفوضى الأولى قبل ترتيب الخلق، فإنّ نهاية الطوفان هي خلقٌ جديد يعيد ترتيب المياه إلى مكانها واليبس إلى ما يجب أن يكون. أمّا في آ ١٠ فنجد مقابلة مع رواية الخلق، وكأنّه يتصوّر المستحيل، يعلن النبيّ أنّه، حتّى ولو زالت الجبال وتزعزعت الأكام، وهو ما لا يمكن أن يحدث، فإنّ صداقة الله و"عهد سلامه" لا يزولان عن صهيون ولا يتزعزعان.

أمام قلق الشعب المسبيّ وألمه وخوفه من المستقبل، يعلن النبيّ أنّ المستقبل يرتكز على قَسَم إلهيّ وعلى أمانة الله لكلمته، فليتأكّد الجميع إذًا من أنّ ثبات رأفة الله وعهد سلامه يتخطّيان الكون كلّه. وبالتالي فإنّ المطلوب الواحد من الشعب هو موقف إيمان ورجاء.

معنى عبارة "عهد سلام" ودلالتها

هذا العهد هو أوّلاً "عهد" الله. إنّه "عهد سلامي" (בְּרִית שְׁלוֹמִי)، يقول الربّ. إنّه

"عهدي بالسلام" (آ ١٠)، ويأتي موازيًا لعبارة رأفتي/لطفي (חַסְדִּי). هذا العهد الإلهيّ هو التزام من طرف واحد، وهو التزام غير مشروط من قبل الربّ. ويُظهِر فعل "أقسم" (נִשְׁבַּע) في آ ٩ مبادرة الله الاحتفاليّة[1]؛ فالأمر إذًا لا يتعلّق بعهد متبادل، لأنّ الله لا يفرض على شريكه أي مقابل، إنّه وعد مجّانيّ علنيّ من جانب واحد . هذا العهد غير مبنيّ على علاقات واجبات قانونيّة، بل على خلفيّة رمزيّة الحبّ، والعلاقات الحميمة بين الربّ وأورشليم زوجته.

عودة الربّ إلى أورشليم يعني عودة السلام إليها، لذلك يتمحور القَسَم حول عطيّة "السلام" التي ربما يكون أشعيا الثاني قد استوحاها من حزقيّال ٤٣: ٢٥، "وأعاهد غنمي عهد سلام" و٣٧: ٢٦، "وأعاهدهم عهد سلام أبديّ"، حيث يتعلّق الأمر بجماعة إسرائيل. لكي نفهم مرمى هذه العبارة، يمكن أن نستنير بتكوين ٢٦: ٢٨–٣١ المتعلّق بالحلف المبرم بين إسحق وأبيمالك ملك جرار، والقَسَم الذي أرسى عهد سلام بينهما بعد أن أعلناه (تك ٢٨: ٣١). على هذه الخلفيّة نفهم أنّ الالتزام الإلهيّ من جانب واحد هو عهدٌ يرسي السلام بين يهوه وزوجته صهيون؛ ففي إطار الغفران الذي يرسمه أش ٥٤: ٤–٨. يُعيد هذا "العهد" الشراكة بين الشريكين، وتأتي آ ٩ لتتوسّع في رمزيّة الحبّ وتبرز العلاقات الحميمة التي تتضمّن رسالة السلام اللطف والخلاص بين يهوه وصهيون زوجته. وحدها عودة الربّ إلى صهيون تسمح بعودة السلام وإرسائه.

يعود الربّ إلى صهيون "برأفة أبديّة" (חֶסֶד עוֹלָם)، ممّا يعطي العهد إطارًا عاطفيًا. تأتي عبارة "حِ سِ د" (חֶסֶד)، التي تأتي متوازية مع عبارة בְּרִית שְׁלוֹמִי، وهي في الكتاب المقدّس تدلّ دائمًا على موقف هو مزيج من الاحترام والطيبة والعطاء والأمانة واللطف... وغالبًا ما تترافق مع عبارة "إ م ت" (أمانة)، في إشارة إلى الشركة الأمينة والدائمة، بحيث تبرز الـ "إ م ت" ثبات الـ "حِ سِ د". هذا ما تعبّر عنه عبارة חֶסֶד עוֹלָם

(١) رج تث ٤: ٣١: "لأن الربّ رحوم لا يخذلكم، ولا يهلككم، ولا ينسى عهده لآبائكم الذي أقسم به لهم"؛ تث ٨: ١٨: "تذكّر الربّ إلهك الذي أعطاك تلك القدرة ليفي بعهده لآبائك كما في هذا اليوم"؛ ٢٩: ١١–١٣: "لتدخلوا عهد الربّ إلهكم في قَسمه الذي يقطعه معكم اليوم... كما قال لكم وكما أقسم لآبائكم... والربّ إلهنا لا يقطع الآن هذا العهد وهذا القسم معكم وحدكم...".

في آ ٨، فتؤكّد الشركة الأبديّة التي تدوم بالرغم من خيانة الزوجة غير الأمينة.

تنبع هذه الشركة من "رحمة" الربّ (آ ١٠)، وهي كلمة تتكرّر ثلاث مرّات في آ ١–١٠ (٧، ٨، ١٠) في تأكيد على أنّ هذه الرحمة هي التي تعمل لجمع الشعب بالغفران والمصالحة. علامة الشراكة تعطي لـ"العهد" إطارًا عاطفيًّا يبرّر ديمومة الـ"حِسِد" بحيث ينتظر القارئ عبارة "عهد أبديّ"، فإذا به يجد عبارة "عهد سلام" (آ ١٠).

١– معنى "عهد سلام" في أش ٥٤: ١–١٠

بعد ذكر وحدة الشعب ومذلّته، تأتي عبارة "عهد سلامي" في خاتمة الكلام الإلهيّ لتعلن أنّ حالة الشعب ستتغيّر، فتعود، لأنّ موقف الربّ منه قد تغيّر. سينعم الشعب بعودة المراحم الإلهيّة التي تنقله من وحدته ومذلّته لتعيد إليه كرامة الزوجة وامتيازات الأمومة. "عهد" الربّ، أي الالتزام الإلهيّ، يأتي إذًا ليختم هذا التغيير الروحيّ بختم إلهيّ على خلفيّة رمزيّتين:

أ– الرمزيّة العائليّة (آ ٤–٧)

ب– رمزيّة "المفتدي" (גֹּאֵל) في آ ٨ التي تجد صداها في مفهوم "عهد السلام".

أ– "عهد سلام" والرمزيّة العائليّة

بدأت هذه الرمزيّة العائليّة عند هوشع وإرميا، وتوسّع فيها النبيّ حزقيّال (١٦: ٢٣)، فاستوحى أشعيا الثاني الفكرة وربطها بموضوع "عهد سلام". افتتح أش ٥٤ كلامه انطلاقًا من موضوع الأمومة (١–٣) قبل الكلام على الزوجة (٤–٨). يبدأ النصّ بدعوة امرأة عاقر، دون أن يسمّيها، إلى الفرح لأنّ "أولاد المهجورة التي لا زوج لها أكثر من بني التي لها زوج". بعد إظهار التناقض الكبير بين تعاسة العاقر المهجورة والفرح العارم المدعوّة للتنعّم به، ها هي وقد تحقّقتِ كلّ انتظارات رجائها بشكل أكبر من أحلامها، كما في الإشارة إلى خيمة سارة (تك ١٨)، ما يجيز لنا أن نعطي للمرأة الغامضة وجه شعب الله بالذات. هذا الشعب الذي فُصِل عن الربّ تحوّل إلى امرأة عاقر، لكنّ عودة المراحم الإلهيّة (آ ٥) ستُعطيه إمكانيّة الخصب من جديد. إنّ التزام الله بالغفران لشعبه

يفتح مرحلة جديدة من تاريخ هذا الشعب ليتحوّل من جديد إلى تاريخ حبّ.

في هذا الإطار تلعب آ ٤ دور الوصل بين آ ١–٣ و٤–٨؛ فبعد العقم (١–٣) ها هي نهاية الخزي (آ ٤) الناتج عنه، وكأنّه علامة لعنة الله الذي لم يعطِ للمرأة العاقر نعمة المشاركة في سرّ الحياة المتجسّدة بثمرة البطن؛ فبفي الترمّل (السبي) يبقى الربّ هو الزوج (آ ٥أ)، وفي خزي الصبا (عبوديّة بابل) يبقى هو من يفتدي.

– **أسماء الله: خالقك، الربّ، القدير، وفاديك، قدّوس إسرائيل، إله الأرض**

آ ٥ لأنّ زوجك هو خالقك
الربّ القدير اسمه
وفاديك هو قدّوس إسرائيل
إله الأرض كلّها يُدعى.

تبرز في هذه الآية أسماء إلهيّة مختلفة: "هو خالقك" اليوم أيضًا كما بالأمس، فخيانة أورشليم لا تمنع الله من أن يكون خالقها؛ فهو "ي هـ و هـ"، "الربّ"، وهو الاسم الذي أعلنه لموسى (خر ٣: ١٣–١٥؛ ٣٤: ٦)، لكنّه أيضًا "القدير" الـ"صباؤوت إله الجنود"، ممّا يذكّر بالتزام الربّ تحرير شعبه. وفي حين تعكس عبارة "قدّوس إسرائيل" الحبّ الاختياريّ (رج خر ١٩: ٤–٧) تجاه أورشليم، تأتي عبارة "فاديكِ" لتدلّ على قرابة الربّ لشعبه، قرابة باقية بالرغم من الخيانة؛ فإن كان كلّ شيء سيتغيّر فذلك لأنّ الربّ لم يكفّ عن حبّه الخالق تجاه شعبه، وعن قرابته التي تقوده إلى دفع الفدية لخلاصه بالرغم من فقر هذا الشعب وفشله:

آ ٦ "لأنّه كامرأة مهجورة
وموجوعة روح
دعاك الربّ.

إنّ المدعوّ "إله الأرض كلّها" (آ ٥) يدعو (آ ٦أ) المرأة المهجورة المحزونة الروح. الأكبر ينحني نحو الأصغر الخاطىء الفقير. ولا تبرير لهذه إلاّ محبّة الله لشعبه وتعلّقه به (آ ٦–٨). في ٤٩: ١٤: "قالت صهيون: تركني الربّ، نسيني السيّد"، فيجيب الربّ

على مستوى رمزيّة الأمومة: "أتنسى المرأة رضيعها؟ ألا ترحم ثمرة بطنها؟ لكن ولو أنّها نسيت فأنا لا أنساك" (٤٩: ١٥). ولكن مع خراب أورشليم ونهاية المُلك والسبي البابليّ ها أورشليم تعترض: نسيني الربّ ورذلني، فيشرح السيّد في ٥٤: ٧:

آ ٧ "في لحظة قصيرة تركتك

وبمراحم عظيمة أجمعك".

في مقابل اللحظة القصيرة الماضية يعلن الله "المراحم العظيمة" تحضيرًا لإعلان الـ "الرأفة الأبديّة" (חֶסֶד עוֹלָם) التي سيختبرها الشعب (آ ٨). في زمن يبدو فيه أنّ كلّ شيء آيل إلى الخراب، يدوّي الوعدُ الإلهيّ، ليؤكّد أنّ السبي ليس سوى لحظة قصيرة في تاريخ الله الطويل مع شعبه، وهو تاريخ لا يزال بعيدًا عن خاتمته. هذا ما تكرّره آ ٨ وتتوسّع به بهدف إقناع المشكّكين غير المؤمنين. يأتي الفعلان في هذه الآية بصيغة الماضي:

"بفيضان سخط سترت وجهي عنك لحظة، وبرأفة أبديّة رحمتك، قال مفتديك (גֹּאֵל) الربّ".

لقد بدأ الله تحقيق وعده المستقبليّ ولو لم ينتبه الشعب إلى ذلك، بدأ بإظهار رحمته، وسيكمل "إلى الأبد" هذه المرّة.

– صهيون هي الزوجة والله أمين لحبّه لها

تأتي آ ٩ و ١٠ لشرح ما أعلنته آ ٧ و٨. تشكّل العبارتان "حِسِد" (رأفة) و"راحمك" اللتان وردتا في الآيات السابقة إطارًا لعبارة "عهد سلامي". وتأتي المقابلة مع الطوفان (آ ٩)، والخلق (آ ١٠) لإبراز الطابع الأبديّ لعلاقات الحبّ التي تجمع الربّ بشعبه، وهكذا تأتي عبارة "عهد سلامي"، وقد ختمها الربّ بقَسَم علنيّ كخاتمة تشرح معنى عبارة "رأفة أبديّة".

هذا "العهد" يبرمه "إله الأبد" "الإله السرمديّ" (أش ٤٠: ٢٨)، وقد أرساه على "رأفة أبديّة" حضور أبديّ، فلا يحجب وجهه من بعد (٨أ، رج حز ٣٨: ٢٦–٢٨). إنّه إله الحبّ واللطف والرأفة يظهر مشاعره في هذا العهد، فيلتزم أمام "زوجته" بعدم

تهديدها (آ ٩)، وتركها (آ ١٠)، والاحتجاب عنها (آ ٨): إنّه "عهد سلام". يمكن أن نقرأ في أش ٥٠: ١–٢ إضاءة على هذه الفكرة: يوجّه الربّ سؤالاً يبدو أنّه جواب على تذمّر الشعب واتّهامه للربّ بأنّه ترك زوجته وباع أولاده: "إن كنت قد طلّقت أمّكم، فأين كتاب طلاقها؟". والجواب طبعًا: كتاب الطلاق غير موجود!

في كلام الله دفاع أكيد عن نفسه. صحيح أنّ الشعب اختبر هجر الربّ له، وقد وقع الأولاد بين أيدي الغرباء، لكنّ المسؤوليّة لا تقع كاملة على الله بل على الشعب ذاته (رج أش ٤٢: ٢٤ي؛ ٤٣: ٢٢–٢٨)، وقد بيع الأولاد بسبب آثامهم ومعاصيهم (أش ٥٠: ١ب–٢).

إنّ أمانة الربّ واضحة وأكيدة، وعهده "إلى الأبد"، لأنّه إله كلّ الأزمنة وكلّ الأحوال. وإن كان "العهد أبديًّا" (أش ٥٥: ٣)، فذلك لأنّ الله هو "إله الأبد" يحمل لشعبه "رأفة أبد" (٥٤: ٨). وفي حين أنّ شعب إسرائيل خائن يقطع العلاقة يبرهن الله عن ديمومة عهده بإرسائه التزامًا جديدًا هو "عهد سلام" (בְּרִית שְׁלוֹמִי) في ٥٤: ١٠ و"عهد أبديّ" (בְּרִית עוֹלָם) في ٥٥: ٣.

ب– "عهد سلام" (בְּרִית שְׁלוֹם) ورمزيّة المفتدي (גֹּאֵל)

بعد صورة الزواج تأتي صورة "الترمّل" ومعناها على خلفيّة رمزيّة المفتدي (גֹּאֵל). تتكرّر الكلمة مرّتين أوّلاً في آ ٥ بالتوازي مع "الزوج":

"لأنّ زوجك خالقك، واسمه الربّ القدير،

ولأنّ مفتديك قدّوس إسرائيل، وهو إله الأرض كلّها".

ثمّ في آ ٨ كصفة للربّ في علاقة مع عبارة "رأفة أبديّة":

"وبرَأفةٍ أبديَّةٍ أرحمُكِ، هكذا قالَ فاديك الرّبُّ".

ترد كلمة "مفتدي" ٢٧ مرّة في الفصول ٤٠–٥٥، وكأنّها عبارة أساسيّة في لاهوت الكتاب. في مقابل فعل פדה، أو "فدى"، أو "افتدى"، الذي، على المستوى التجاريّ، يعني "دفع الثمن"، يأتي فعل גאל بالمعنى عينه، ولكن على المستوى العائليّ. "المفتدي"، גאל، هو أقرب الأقرباء (لا ٢٥: ٢٥)، الذي تقع على عاتقه مسؤوليّات

عدّة: افتداء قريب له وقع في العبوديّة (لا ٢٥: ٤٧–٥٥)؛ الثأر لدم القريب (عد ٣٥: ١٩)؛ واجب الزواج من أرملة القريب الذي لم يُنجب قبل موته ليؤمّن نسلاً لقريبه (تك ٣٨: ٦–٩؛ تث ٢٥: ١٠؛ را ٤)؛ إنّه من يتدخّل في الأزمات التي تمرّ بها عائلة قريبه ليؤمّن كرامتها وحياتها.

هنا، الله هو "المفتدي"؛ إنّه أقرب الأقرباء الذي يضع نفسه أمام مسؤوليّة كرامة شعبه ووجوده. خَلَق شعبه "صانعك"، فهو بالتالي من يفتديه (رج أش ٤١: ١٤ب). في ٤٤: ٢٢ يربط النبيّ الفداء بالغفران الإلهيّ: "محوت كالسحاب معاصيك، وكالغمام جميع أخطائك. إرجع إليَّ يا إسرائيل، فأنا الربّ افتديك"، فحضّر بذلك ٥٤: ١٠.

في أش ٥٤ تظهر صهيون كأرملة (آ ٣) بسبب الانفصال عن الله. لكنّ الله لم يمت، وها هو يظهر كالزوج والمفتدي. إنّه أقرب أقربائها بسبب اختياره لها وعهده معها، يضع كلّ قدرته الخالقة في خدمة العهد الذي أرساه: "زوجك هو صانعك" (آ ٥)، يتعهّد بأنّ "رأفته" لا تزول، وأنّ "عهد" سلامه لا يتزعزع، فيعود الخصب للأرملة، ولو ظنّت أن ذلك مستحيل (٥١: ١–٣).

٢– "عهد سلام" (בְּרִית שָׁלוֹם) في إطار آ ١١–١٧

لا يبدو أنّ آ ١١–١٧ قد وُضعت في هذا المكان صدفة؛ فإضافة إلى التناغم من حيث المعجم اللغويّ، بحيث تعود كلمة "سلام" التي ترد في آ ١٠ في آ ١٣، وعبارة "لا تخافين من بعد" الموجودة في آ ٤، تعود في آ ١٤. "لا تخافي"، كما أنّ ذكر "البنين" في آ ١٤ب إشارة إلى آ ١–٣، تأتي صورة المرأة التي تُبنى بالولادة (آ ١–١٠) تجسيدًا لصهيون التي تتزيّن بأولادها (أش ٤٩: ١٨). هذه الرمزيّة تشرح آ ١ي؛ فصورة الحجارة الكريمة التي ستبنى أسوار صهيون بها هي الأولاد ثمرة الحبّ المتبادل والبركة الإلهيّة. وفي هذا الإطار يأتي موضوع "السلام" قمّة للبركات (رج عد ٦: ٢٤–٢٧).

هدف السلام هو أوّلاً إشعاع أورشليم، وقد أُعيد بناؤها (آ ١١–١٣) بحسب إرادة الربّ (رج أش ٦٠–٦٢)، وهو ما فهمه أهل قمران حيث نقرأ: "بانوك بدلاً من بنيك" في آ ١٣ب (1Q1sa)، وكأنّ الله هو من يعطي مهندسيّ المدينة وبنّائيها هندسة المدينة،

تمامًا كما نال موسى طريقة هندسة الهيكل في الصحراء[٢].

إبتداءً من آ ١٤ تأخذ عبارة السلام بُعدًا اجتماعيًّا بمعنى العدالة (رج أش ٣٢: ١٧). هذا ما يشرحه أش ٦٠: ١٧ بقوله: "إجعل لك السلام واليًا، والعدل وكيلاً عليك"، بما أنّ السلام يرتكز على العدل. لكن يمكن للعبارة أن تأخذ أيضًا معنًى أخلاقيًّا، إضافة إلى المعنى الاجتماعيّ، كما في آ ١٤–١٥: "تثبتين في العدل، فيبتعد عنك الظلم، ولا تخافين الرعب، فلا يدنو منك"، بحيث يعمّ الأمان وعدم استعمال السلاح (آ ١٧؛ رج أش ٣٢: ١٧–١٨؛ حز ٣٤). كما يمكن للآية ، "كلّ بنيك تلامذة لي"، أن تأخذ معنى روحيًّا يعكس خبرة شخصيّة عميقة مع الله، "فلا يعلّم بعد أحدهم الآخر والأخ أخاه أن يعرف الربّ، فجميعهم من صغيرهم إلى كبيرهم سيعرفونني" (رج إر ٣١: ٣٤).

بعد المذلّة ثمرة العصيان والانفصال عن الله، تعود المراحم فتعود العلاقات الحميمة بين الله وشعبه، ويفهم الشعب أنّ عهد الله، عهد سلامه دائم لأنّ لطف الله تجاه شعبه أبديّ، فيُبنى الشعب من جديد. وفي كلّ الأحوال ليس القصاص سوى لحظة قصيرة أمام اللطف الأبديّ، وعهد سلام الربّ الذي لا يتزعزع؛ فالربّ هو الزوج، فلا يمكن للشعب أن يترمّل؛ والربّ هو الخالق المفتدي، وقد وضع كلّ قدرته في خدمة عهده مع شعبه. هذا ما سيراه الشعب عمليًّا في حياته اليوميّة.

ثانيًا: "عهد أبديّ" (בְּרִית עוֹלָם) في أش ٥٥: ١–٥

بعد "عهد سلامي" في ٥٤: ٦، تعود كلمة "العهد" في إطار عبارة "عهد أبديّ" (בְּרִית עוֹלָם) في ٥٥: ٣ الذي يشكّل امتدادًا للفصل ٥٤، إضافة إلى كونه خاتمة كتاب أش ٥٥–٤٠. في كامل كتاب أش ٤٠–٥٥ لا نجد فكرة العهد سوى في هذين الفصلين ٥٤ و٥٥ اللذين يشكّلان وحدة متكاملة؛ فهما يبدآن بسلسلة من الأوامر ويتميّزان بزخم لاهوتيّ واضح ينطلق من الوعد (أش ٥٤)، ليصل إلى دعوة الشعب إلى الرجاء الفاعل (أش ٥٥). وفي حين يتوجّه الفصل ٥٤ إلى صهيون بصورة امرأة، يتوجّه الفصل ٥٥ مباشرة إلى المسبّيين، ولكن في كلا الحالتين المتكلّم واحد: الربّ.

(٢) خر ٢٥: ٩–٣١؛ رج ٢٦: ٣٠؛ ٢٧: ٨؛ ٣١: ٣؛ ٨: ٤.

وحدها آ ١–٥ في الفصل ٥٥ تبحث في موضوع العهد:

[١]وقالَ الرّبُّ: تعالَوا إلى المياهِ يا جميعَ العِطاشِ، تعالَوا يا مَنْ لا فِضَّةَ لهُم وكُلوا، أُطلُبوا خمرًا ولبَنًا بغيرِ ثمَنٍ.

[٢] لماذا تصرِفونَ فِضَّةً لغَيرِ الخبزِ، وتَتعبونَ في عمَلِكُم لغيرِ شبَعٍ؟

إسمَعوا لي وكُلوا الطَّيِّباتِ وتَلذَّذوا في طَعامِكُم بالدَّسَمِ.

[٣]أميلوا آذانَكُم وتعالَوا إليَ.

إسمَعوا فتَحيا نُفوسُكُم فأُعاهِدُكُم **عَهدًا أبديًا،**

عَهدَ رَحمتي الصَّادِقَ لداوُدَ.

[٤]جعلتُهُ رَقيبًا للأُمَمِ وقائدًا ووصيًّا علَيهِم.

[٥]يدعو شُعوبًا لا يَعرِفُها وتَتبَعُهُ أُمَمٌ لا تَعرِفُهُ.

الرّبُّ قدُّوسُ إسرائيلَ إلهُهُ، وهوَ الذي مجدَهُ

يتألّف المقطع من ثلاثة عناصر:

- مجموعة أوامر (آ ١–٣أ)
- إعلان إلهيّ لعهدٍ يبرمه الله بالذات يشكّل محور المقطع (آ ٣ب)
- شرح لهذا العهد (آ ٤–٥)

في آ ١–٣ مجموعتان من الأوامر هي في الحقيقة دعوة ملحّة، يفصلهما سؤال:

دعوة: "تعالوا واشتروا" (آ ١)؛

سؤال: " لماذا تصرِفونَ فِضَّةً لغَيرِ الخبزِ، وتَتعبونَ في عمَلِكُم لغيرِ شبَعٍ؟"(آ ٢أ)

دعوة : "إسمعوا وتعالوا" (آ ٢ب–٣أ)

آ ١ إن أتيتم واشتريتم تأكلون

٢ب إن سمعتم وأَمَلتم آذانكم تأكلون

٣ب فأقطع لكم "عهد أبد"

أمّا آ ٤–٥ فتبدأ كلٌّ منها بكلمة "ها" (הֵן) بشكل توازٍ متناقض مبنيّ على اختلاف الزمن؛ ففي آ ٤ عودة إلى شخص داود يأتي فيها الفعل في صيغة الماضي التامّ "جعلتُهُ": "ها إني **جعلتُهُ** رَقيبًا للأُمَم، وقائدًا ووصيًّا علَيهِم". وتتمحور آ ٥ حول رسالة إسرائيل، فيأتي الفعل في صيغة المستقبل "٥ها إنّه **يدعو** شُعوبًا لا يَعرِفُها، وتَتبَعُهُ أُمَمٌ لا تَعرِفُهُ"، بحيث يلعب داود دور المثال أمام إسرائيل ليفهم الشعب ما سيكونه في المستقبل؛ فعلى مثال ما عاهد الله داود، ها هو اليوم يعاهد الشعب عهدًا يتحقّق لا محالة.

يلعب النصّ في آ ١–٣ على التناقضات بين الحرمان والشبع، والثمن والمجّانيّة؛ ففي حين لم ينجح دفع الأثمان الباهظة في حصول الشعب على أيّ شيء، تبرز المجّانيّة التامّة قادرة على تأمين كلّ عناصر الحياة من المياه والخبز، وهي أبسطها (آ ١، آ ٣أ)، إلى الدَسَم، وهو أعلاها (آ ٢)، مرورًا باللبن والخمر، أكل الأعياد ومشروبها (آ ١ب)، وصولاً إلى علاقة العهد (آ ٣ب). هذا التناقض هو ما يجعل الدعوة ملحّة والعرض مغريًا.

محور الحركة كلّها هو المتكلّم: "إسمعوني... تعالوا إليّ"، الذي نعرف هويّته في آ ٣ب من خلال عبارة "أقطع لكم عهد أبد" (בְּרִית עוֹלָם)؛ فمَن يدعو هو ذاته الذي يقطع العهد؛ إنّه الله بالذات. هو الذي قطع بالأمس عهدًا مع داود، فهو إذًا من يقطع عهدًا لمدعوّيه: "أنا أقطع لكم عهدًا" (آ ٣أ) إن "سمعتم لي... وجئتم إليّ" (آ ٢).

يأخذ الله في هذا النصّ شخصيّة البائع في الأسواق ينادي على بضائعه، يحاول إقناع الزبائن بجودة وضرورة ما يقدِّم وبأسعارها الخياليّة، لكنّ مضمون المناداة مدهش لا يمتّ إلى الدعايات واستراتيجيّات البيع بصلة. إنّه ينادي على ضروريّات لا يُستغنى عنها، وعلى خيراتٍ لا يمكن تصوّرها، لكنه يقدّمها مجّانًا(٣).

من خلال هذا الأسلوب الأدبيّ يحاول النبيّ الإعلان بأنّ الدعوة طارئة، والتجاوب معها لا يجب أن يطول. صحيح أنّ الله يقدّم وعدًا، على مثال ما فعل تجاه داود، فقدّم

(٣) رج أم ٩: ٥ حيث نرى الحكمة جالسة في الطريق تدعو كلّ المارّين إلى مائدتها، وتستعمل كلمات ٥٥: ١–٥ لتقدّم غذاءً غير ذلك الغذاء الأرضيّ.

له "العهد الأبديّ" و"الرحمات"(חַסְדֵי)، كالتزام من طرف واحد تجاه شعبه[٤]، لكنّه في الوقت عينه يقدّم لسامعيه دعوة ملحّة ليأخذوا قرارًا أساسيًّا تتعلّق به حياتهم، "فتحيا نفوسكم"، قرارًا يتعدّى الملذّات العابرة ليطال أسس وجود الجماعة ككلّ. هذه الجماعة مدعوّة للتوبة عن الإغراءات البابلونيّة. إنهّا تدفع أثمانًا باهظة لما ليس خبزًا، لما لا يشبعِ، في حين أنّ الله يقدّم لها الحياة بالملء.

أ– أقطع لكم "عهدًا أبديًّا" (בְּרִית עוֹלָם) عهد "ألطافي لداود" (חַסְדֵי דָוִד) (٥٥: ٣)

يرتبط هذا العهد الأبديّ بعهد رحمات/ألطاف الله لداود. فما هي هذه الرحمات؟

هذا ما لا يأتي النصّ على ذكره لكنّنا نجده في مز ٨٩: ٢٩ حيث نقرأ قول الله عن داود: "إلى الأبد أحفظ له رحمتي، ويبقى عهدي أمينًا له... إلى الأبد". ثمّ يشرح كلّ ما قدّم الله لداود، فيوضح أنّ المقصود هو تجلّيات علاقات التضامن بين فريقي العهد عمليًّا في الحياة.

تُرجمت هذه الرحمات تجاه داود باختيار الله له (آ ٢٠–٢١)، ومسحته (آ ٢١ب)، وحمايته تجاه الأعداء (آ ٢٢–٢٤)، وبسلطة واسعة جدًّا أعطاها له (آ ٢٦، ٢٨)، وحميميّة مع الله الذي يعترف به ابنًا له (آ ٢٧)، وبـ"عهدٍ أبديّ" يلتزم فيه الله دون عودة تجاه الملك وسلالته (آ ٢٨–٢٩، ٣٤–٢٨).

يأتي هذا المزمور (٨٩) كشرح لاهوتيّ لمعنى نبوءة ناتان (٢ صم ٧)، وكتوضيح لعهد الله لداود ووعده لنسله. فـ"الرحمات لداود" ليست إذًا مجرَّد مشاعر، بل تجلّيات واقعيّة للأمانة الإلهيّة لعهده المبرم تجاه شعبه، وهي ما يجب على الشعب معرفته ليفهموا أنّ عهد الله تجاه شعبه مجّانيّ مبنيّ على اختيار الله وأمانته، وأنّ خطيئتهم وعدم احترامهم للعهد يُسبّب القصاص وليس إلغاء العهد وانقطاع العلاقة؛ فعلى مثال ما حدث مع إبراهيم (تك ١٧: ٧، ١٣، ١٩)، ومع نوح (تك ٩: ١٦؛ أش ٥٤: ٩ي)، ومع داود، يبرم الله مع شعبه عهدًا جديدًا ثابتًا (أبديًّا) ومجّانيًّا.

---

(٤) رج ٥٤: ١٠؛ إر ٣٢: ٤٠؛ حز ١٦: ٦٠؛ ٣٧: ٢٦.

وكما في مز ٨٩، يأتي نصّ أش ٥٥ في خضمّ أزمة خطيرة يمرّ بها الشعب بعد أن فَقَد أُسُسَ وجوده وكيانه. لكن في حين يُذكَر العهد في مز ٨٩ في إطار رثاء يلوم فيه صاحبُ المزامير الربَّ لأنّه لم يحفظ عهده (آ ٣٩-٥٢) ومضمون هذا العهد (آ ٢٠-٣٨)، صاغ أشعيا الثاني لومه بشكل صلاة تعبيرًا لا عن لوم لله بل عن رغبة وانتظار. طرح انهيار السلالة الداوديّة مشكلة خطيرة تتعلّق بصدق كلمة الله وأمانته، فأكّد بعض الرّاوئين قيام السلالة الداوديّة والمملكة من جديد[٥]، أمّا أشعيا الثاني فيحوّل امتيازات المسيحانيّة الداوديّة وواجباتها إلى الشعب؛ فهذا الشعب هو الذي سيكون رقيبًا على الأمم (أش ٥٥: ٥)، وإليه تتحوّل كلّ النِعم التي وُعِد بها داود، ومعه يبرم الله عهدًا علنيًّا أبديًّا مشابهًا للعهد الذي أقسمه مع داود، وكأنّه يجيب على شكوى مز ٨٩ في رفض لشكاوى المسبيّين وتذمّراتهم يوجّه النبيّ كلمة تشجيع هي جواب قاطع: لا! لم يخن الله عهوده، مع أنّ طرقه في احترام هذه العهود تبقى محيّرة وغير مفهومة. وفي كلّ الأحوال يبقى الله حرًّا في اختيار سبل تنفيذ وعوده: "أفكاري غير أفكاركم، وطرقي غير طرقكم" (أش ٥٥: ٨-١٢).

وهكذا يستعمل النبيّ صورة داود لتظهير صورة عهد الله مع شعبه، وتوضيح واجبات هذا الشعب تجاه الأمم؛ فكما كان داود شاهدًا للشعوب، يكون الشعب المؤمن شاهدًا للأمم التي تأتي إليه: "يدعو شعوبًا لا يعرفها، وتتبعه أمم لا تعرفه" (آ ٥). هذا الشعب المؤمن ليس قائدًا كما كان داود، بل شاهدًا لله أمام الأمم؛ فإن كان داود قد شهد لله أمام الشعوب بكونه قائدًا لهم (آ ٤)، فإنّ الشعب مدعوّ اليوم ليشهد لله أمام هذه الشعوب، ليس بكونه قائدًا، لأنّ الله هو القائد الملك الأوّل والأخير (أش ٤٠-٥٥)، بل من خلال دعوتهم إلى الربّ (آ ٥).

- ميزات هذا العهد الأبديّ، عهد "الرحمات"

من خلال أش ٥٥: ٣ يظهر هذا العهد أبديًّا ومجّانيًّا شموليًّا.

هو أوّلاً عهد أبديّ جديد غير ذلك الذي قطعه الله مع داود؛ فالفعل غير المكتمل"أقطع عهدًا" يعني عملاً جديدًا، وليس الثبات في عهد موجود. لكن هذا

(٥) رج أش ١١؛ مي ٥: ١ي؛ حز ٣٢: ٢٣؛ ٣٧: ٢٢-٢٥؛ إر ٣٣: ٢٠-٢٥.

العمل– العهد الجديد، هو "عهد أبديّ" ثابت لا يتزعزع ولا يُخرق، على صورة العهد الذي حفظه الله لداود على مدى الدهور: عهد "الرحمات المثبتة" (חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים)، وقد صدّق عليها الله فصارت ثابتة يُبنى عليها دون أيّ خوف أو قلق. إنّه عهد مبنيّ على أمانة الله بالذات (رج أش ٦١: ٨). وهو ثانيًا عهد مجّانيّ، على مثال العهد مع داود، لا يتطلّب من الشعب سوى تلبية الدعوة: "تعالوا، أطلبوا، إسمعوا، أميلوا آذانكم..."، والاستعداد لقبول الهبات الإلهيّة: "كلوا، تلذّذوا، تحيا نفوسكم". وهذا العهد هو عهد منفتح على شموليّة تامّة، يدعو الله شعبه من خلالها ليكون شاهدًا أمام كلّ الشعوب. من خلال وجوده الملتزم الذي يجعل منه حاملاً لنور الله ومجده الإلهيّ شعب الله يصبح شعب الله شاهدًا لمجد إلهه، فيجذب الجميع إليه.

– هدف هذا العهد: "فتحيا نفوسكم"

يظهر هدف العهد في آ ٣ التي تأتي كنتيجة للآيتين ١ و٢ حيث يجمع النبيّ بين التزام بالله والوعد بالحياة. هذا ما يبدو واضحًا في آ ٢ب و٣أ؛ فبعد الدعوة التي يوجّهها الله للشعب في آ ١: "إشتروا وكلوا"، يأتي التوضيح في آ ٢: "إسمعوا لي"، وآ ٣: "أميلوا آذانكم وتعالوا إليّ" لئلاّ يظنّ الشعب أنّ الوعد هو بأكل مادّيّ مجّانيّ لا ينضب؛ فالأكل الحقيقيّ الذي يعِدُ به الله ليس سوى كلمته، هي الغذاء الباقي في مقابل الغذاء الفاني المزيّف: "بلا شبع"؛ فأن يسمع الإنسان كلمة الله هو أن "يأكل الطيّبات ويتلذّذ بالدسم" (آ ٢ب)، وهي الوحيدة القادرة أن توصله إلى الهدف الأساسيّ: "تحيا نفوسكم" (آ ٣أ). من خلال كلمة الله غذاء حياتهم يلتقي المؤمنون بالربّ فيجدون الحياة.

يعود النبيّ بكلامه هذا إلى لاهوت تثنية الاشتراع: "جوّعكم ثمّ أطعمكم المنّ الذي لم تعرفه أنت ولا عرفه آباؤك، حتّى يعلّمك أنّ الإنسان لا يحيا بالخبز وحده، بل بكلّ ما يخرج من فم الربّ يحيا الإنسان" (تث ٨: ٣؛ رج يو ٦).

هذه "الكلمة" التي يطلب النبيّ من الشعب يسمعوها (أش ٥٥: ١–٥) هي العهد الذي يقطعه الله "لكم". هي عهدٌ من طرف واحد، يعطيه الله مجّانًا، بمبادرة منه. هو عهد "لكم" وليس "معكم"، لأنّه نعمة ينعم الله بها على شعبه (رج أش ٤٥: ١٣؛ ٥٢: ٣)، من خلال إعطائه كلمته التي يحثّ شعبه على سماعها، بالرمز أوّلاً (آ ١–٢أ)، ثمّ بشكل

واضح (آ ٢ب–٣أ). إنّها كلمة–وعد يجدر بالمؤمنين سماعها جيّدًا ليعرفوا ماهيّة العهد الذي ينعم به الله عليهم؛ واستيعابها جيّدًا لأنّها الغذاء الحقّ الذي يشبع فعلاً. هكذا، يمكن تلخيص هذا الوعد بكلمتين: "إسمعوا فتحيوا" أو بالأحرى "اسمعوا لتحيوا". هذا ما يعلنه عاموس ٥: ٤، "أطلبوني فتحيوا"، لأنّ إرادة الله هي حياة المؤمنين به على كلّ الأصعدة الروحيّة طبعًا، ولكنْ المادّيّة أيضًا بحيث تتجلّى في إعادة الحرّيّة للمسبيّين (٥٢: ٣)، وإعادة بناء أورشليم (٤٥: ١٣).

فكلمة الله هي كلمة خالقة (أش ٥٥: ١٠–١١ تمامًا كما في تك ١) تخرج المنفيّين من منفاهم البابليّ بالفرح والسلام (٥٥: ١٢)، وبالخصب والرخاء (آ ١٣)، فتتأمّن حاجيّاتهم من الضروريّات، "الخبز والماء"، إلى الكماليّات، "اللبن والخمر"، ويكونون قادرين على لعب دورهم الأساسيّ في تحقيق إرادة الله بأن يكونوا "شهودًا للأمم"[٦] (آ ٥) على صورة داود (آ ٤).

تظهر رسالة هذا الشعب بشكل مزدوج:

–يدعو أممًا لا يعرفها

–هناك أمم لا تعرفه تتبعه.

لكنّ الغاية تبقى واحدة، وهي الوصول إلى الله القدّوس، على ما نقرأ في أش ٤٩: ٧: "يراك الملوك والرؤساء فيقومون ويسجدون، لأجل الربّ الأمين، قدّوس إسرائيل الذي اختارك": ترى الأمم الشعب المؤمن الذي اختاره الله فيسجدون لله القدّوس. وهكذا في أش ٥٥: ٥ ترى الأمم "مجد" الله في الشعب المؤمن[٧]، فيصلون من خلاله إلى الربّ القدّوس. وهكذا يصبح الشعب المؤمن علامة بفضل المجد الذي أسبغه الله عليه، فيتحوّل بالتالي "شاهدًا" لمجد الله، كما نجد في أش ٤٣: ١٠: "أنتم شهودي، يقول الربّ...، لأنّكم علمتم وآمنتم بي وفهمتم إنّي أنا هو".

(٦) إنّه العهد الذي بحسب إرميا وحزقيّال، يَعِدُ بحياة سلام بعد المنفى (إر ٣٢: ٣٧؛ حز ٣٤: ٢٧)، وأمان في البلاد (إر ٣٢: ٣٨؛ ٥٠: ٥؛ حز ٣٤: ٢٥–٢٨)، وخصب الأرض وغناها (إر ٣٢: ٤١؛ حز ٣٤: ٢٦–٢٧؛ ٣٧: ٢٦).

(٧) رج أش ٤٤: ٢٣؛ ٤٦: ١٣؛ ٤٩: ٣، ٦–٨؛ ٥٢: ١٥.

أشعيا ٥٥: ١–٥ هو بالحقيقة وعدٌ وبركةٌ للشعب. يريد الربّ سعادة شعبه فيعطيه مجده لكيما من خلاله يشعّ على الأمم فيجذبها إلى الله. من خلال هذه الجماعة المؤمنة، إنْ هي استجابت لدعوة الله والتزمت بكلمته، يُظهر الله مجده ويشعّ بنوره على العالم بأكمله.

ب– رسالة النصّ

في خطّ إرميا وحزقيّال يتبنّى أشعيا الثاني في كتاب التعزية عبارتَي "عهد سلام" (٥٤: ١٠)، و"عهد أبديّ" (٥٥: ٣)، دون أن يورد عبارة "عهد جديد"، مع أنّه كثيرًا ما يستعمل كلمة "جديد"، ومع أنّ العهد المقصود هو جزءٌ من الجديد الآتي.

فما هو الجديد في أشعيا الثاني؟

في أش ٤٣: ١٦–٢١ إعلان واضح للفصل بين الحاضر والمستقبل: "ما لنا ولذكر ما مضى وللقديم والتفكير فيه، ها أنا صانع جديدًا فينشأ الآن، أفلا ترونه؟" (آ ١٨– ١٩أ). لم يعد لهذه الأحداث الماضية من معنى، فالأساسيّ الأهمّ هو ما سيعمله الله غدًا وقد بدأت براعمه الآن. لكن هذا لا يعني أن ينسى الشعب ماضيه مع الربّ؛ ففي أش ٤٦: ٩ يطلب النبيّ: "أذكروا ما جرى في القديم"، مؤكّدًا أهمّيّة الماضي الذي يعرّف على الله وعلى مشروعه الخلاصيّ، ومشيرًا إلى أنّ "الجديد" المنتظر هو استكمال الله لمشروعه، وتأكيد أمانته لشعبه بحيث يساعد القديم على كشف الجديد: "من البداية أنبأتُ بالنهاية، ومن القديم بما سيحدث، وقلتُ إرادتي تتحقّق" (٤٦: ١٠). إنّ المستقبل يكمل الماضي، وعمل الله في الماضي هو ضمانة وعوده للمستقبل. "الأحداث القديمة مضت، وأنا أعلن لكم الجديد" (٤٢: ٩) "فأنشدوا للربّ نشيدًا جديدًا" (٤٢: ١٠). انتهى الخروج الأوّل، وها الخروج الثاني آتٍ، فعلى الشعب أن ينشد نشيدًا جديدًا لله الذي يحقّق هذا الخروج الجديد.

وفي أش ٥١: ٩–١١ عودة أوّلاً إلى عمل الله الخالق عندما طعن الله "التنّين"، رمز الخواء والخلاء والفوضى (آ ٩)، وثانيًا إلى عمله الخلاصيّ عندما "جفّف مياه البحر" مياه الخروج (آ ١٠)؛ فأيّام الخلق الأوّل والخروج الأوّل قادرة أن تُفهِم المؤمنين ما سيكون من أعمال الربّ في المستقبل: إنّه عمل جديد في خطّ القديم

الخالق والمخلّص. هذا "الخلاص الجديد" يتكلّم عليه النبيّ في أش ٤٨: ١–١١، بتذكير مختصر للماضي بما فيه من اختيار وخطيئة وعقاب: "أخبرت من القديم بما حدث، قبل حدوثه، أسمعتك... سمعتم ورأيتم كلّ ذلك... أسمعتك أشياء جديدة لا تعرفها... الآن أخلقها لا في القديم..." (آ ١–٥). هذه الأحداث الوجوديّة (خلق، خلاص) ليست أحداثًا ماضية، إنّها بالأحرى أحداث حاضرة محقّقة؛ والجديد يندرج في هذا الزمن الحاضر مفسحًا في المجال أمام جديد آخر ومتعدّد، جديد شبيه بالقديم يأتي استكمالاً له، لكنّه يتخطّاه.

في أش ٥٤ ليس المقصود "زواجًا جديدًا"، لأنّ الشعب لم يكن أبدًا أرملاً بما أنّ جوهر العهد وأساسه هو "رحمة الله، لطفه وحنانه الذي لا يمكن أن ينقطع، لكونه أبديًّا، חֶסֶד עוֹלָם (٥٤: ٨)؛ فإن كان هناك انقطاع في التاريخ بسبب العصيان، فإنّ لطف الله ورحماته تبقى ثابتة.

وفي أش ٥٥: ٣ أيضًا تشير عبارة "قَطَع عهدًا" إلى عمل جديد يقوم به الله. لكنّ هذا العهد يحمل في طيّاته كلّ الماضي، لأنّه يندرج في خطّ العهد مع داود المرتكز على أمانة الله؛ فإن لم يتكلّم أشعيا الثاني على "عهد جديد"، فذلك لأنّه لا يركّز على القطيعة بين الماضي والمستقبل، مع تأكيده عليها، بل يبقى في خطّ أمانة الله لمشروعه. هذا العهد هو إذًا عهد متجدّد ونهائيّ، لأنّ أمانة الله لوعوده ورحماته تضمن ثباته، إنّه "عهد أبديّ.

ثالثًا: "عهد للشعب" (בְּרִית עָם) في أناشيد عيد يهوه (٤٢: ٦؛ ٤٩: ٨)

نجد في نصوص ما اتُفِق على تسميتها "أناشيد يهوه" (٤٢: ١–٧؛ ٤٩: ١–٩أ؛ ٥٠: ٤–٩أ؛ ٥٢: ١٣–٥٣: ١٢)، نصّين يتكلّمان على "العهد":

– أش٤٢: ٦ "أنا الربّ دعوتك في صدق،

وأمسِك بيدك وأحفظك،

وأجعلك عهدًا للشعب ونورًا للأمم".

– أش ٤٩: ٨: "هذا ما قال الربّ: في وقت رضاي استجبتك، وفي يوم خلاص أعنتك،

وأحفظك

وأجعلك عهدًا للشعب أن يعود لإقامة الأرض وإعمار ما الأملاك المخرّبة".

فإن كان النصّان اللّذان سبقا (٥٤: ١٠ و٥٥: ٥) يُظهران العهد الآتي كالتزام إلهيّ يُرسي علاقة عهد لشعبه، فإنّ في ٤٢: ٦ و٤٩: ٨ تماهيًا بين العهد وشخص "العبد" السرّيّ الذي يتوجّه إليه الله قائلاً:

"... أحفظك، وأجعلك عهدًا للشعب ونورًا للأمم " (أش ٤٢: ٦)

"...أحفظك وأجعلك عهدًا للشعب أن يعود لـ... " (أش ٤٩: ٨).

فمن هو هذا العبد؟

في حين تشير غالبيّة مراجع "العبد" في كتاب أشعيا إلى الشعب، تُبرز "أناشيد العبد" مسيرة روحيّة لشخص فرد؛ فهل المقصود هو البقيّة الأمينة من الشعب التي تمثّل إسرائيل المثالي؟ أم شخص من الماضي هو حزقيّال أو إرميا؟ أو شخص معاصر ربّما يكون قورش؟ أو شخص مستقبليّ هو المسيح؟

وما هي رسالته؟ أيكون مجرّد رسول شاهد؟ وهل لموته قيمة فداء (أش ٥٣)، وهل في النشيد الأخير إشارة إلى قيامة العبد؟

في الصياغة النهائيّة يبدو أنّ "العبد" يشير بصورة قاطعة إلى الشعب؛ فنقرأ في أش ٤٩: ٣: "أنت عبدي يا إسرائيل وبك أتمجّد"؛ ونقرأ في ٤٢: ١: "ها عبدي الذي أسانده والذي اخترته ورضيت به" كصدى لـ٤١: ٨ "وأنت يا إسرائيل عبدي، يا يعقوب الذي اخترته" (رج ٤٩: ٣–٥، ٦؛ ٤٨: ٢٨)، وهو ما تدلّ عليه الصفات التي أعطاها النبيّ لهذا العبد في أش ٤٠–٥٥: فهو "صنيعة الله" (٤٣: ١، ٧، ٢١؛ ٤٤: ٢، ٢١، ٢٤؛ "مدعوّ من الرحم" (٤٩: ١، ٥)؛ "مختار" (٤٢: ١؛ ٤٩: ٧)؛ "مدعوّ" (٤٢: ١)؛ "يعضده الله" (٤٩: ٨؛ ٥٠: ٧، ٩)؛ "يستجيبه الله" (٤٩: ٨)؛ "مسحه الروح" (٤٢: ١)؛ "ظِلّ يد الله" (٤٩: ٢)؛ "يمسكه الله بيده" (٤٢: ٦)؛ "كريم في عيني الربّ" (٤٩: ٥)؛ "يعكس مجد الله" (٤٩: ٣) "في كلّ الأرض" (٤٩: ١، ٦)، ممّا يشير إلى أنّ "عبد الله" المقصود لا يمكن إلا أن يكون شعب الله.

ورسالة هذا العبد مهمّة خاصّة بشعب الله بالذات: "جبلني من الرحم عبدًا له لأردّ يعقوب إليه وأجمع شعبه إسرائيل" (٤٩: ٥).

لكنّ الأمر يختلف في الأناشيد الأربعة (٤٢: ١–٧؛ ٤٩: ١–٩أ؛ ٥٠: ٤–٩أ؛ ٥٢: ١٣ – ٥٣: ١٢). أبرزت الدراسات أنّ في هذه النصوص أقسامًا مختلفة:

–أش ٤٩: ١–٦ و٥٠: ٤–٩أ هو نصّ يشير إلى خبرة النبيّ الشخصيّة؛

–أش ٤٢: ٥–٧ هو قول موجّه إلى قورش؛

–أش ٤٩: ٧–٩ هو قول ثانٍ موجّه إلى جماعة الشعب؛

–أش ٤٢: ١–٤ و٥٢: ١٣ – ٥٣: ١٢ (نصّان كتبهما تلامذة أشعيا الثاني) تتبدّل فيهما صيغة المفرد إلى صيغة الجمع (أش ٥٣)، بحيث ترتسم صورة الوسيط المثاليّ المنتظر، انطلاقًا من صورة النبيّ المثاليّ المضطهَد.

يخترق موضوع المحنة كلّ الأناشيد، وهي محنة تتعاظم من نشيد إلى آخر حتّى تصل بالعبد إلى الموت والتمجيد النهائيّ.

فالعبد في النشيد الأوّل "لا يصرخ ولا يرفع صوته" (٤٢: ٢)، "قصبة مرضوضة لا يكسر، وشعلة خامدة لا يطفيء" (٤٢: ٣)، "لا يلوي ولا ينكسر" (٤٢: ٢)؛ وفي النشيد الثاني يعلن إحباطه أمام فشل كرازته (٤٩: ٤)؛ وفي الثالث يحتمل الاضطهاد (٥٠: ٥ب–٧)؛ أمّا في الرابع فيخبر آلامه الكبيرة (٥٣: ٢–٣) وموته (٥٣: ٧–٩). لكن في مقابل كلّ الآلام تُظهر الأناشيد ثبات العبد وعدم انكساره أمام الصعوبات الجمّة، فهو ينحني في المحنة دون أن ينكسر؛ لا يصرخ ألمه في الشوارع، بل يحافظ على هدوئه وثباته وشجاعته (٤٢: ٢–٥)، ويتخطّى الإحباط (٤٩: ٤ب، ٥ب)، متقبّلاً إرادة الله وواثقًا بدعمه له (٥٠: ٥–٧؛ ٥٣: ٧–٩).

من جهة، يبدو الشعب "عبد الله" في كتاب التعزية، خارج الأناشيد، مسحوقًا بالألم ويائسًا أمام الفشل، فيوبّخه النبيّ على إحباطه وعلى قلّة ثقته وضعف إيمانه، ويرسم له أفقًا رائعًا لا يمكن تصوّره[٨]. أمّا الأناشيد فترسم صورة مغايرة للمحنة؛ فمع

(٨) رج ٤٠: ٢١، ٢٧، ٣٠، ٤١: ١٠، ٢١–٢٩؛ ٤٢: ١٨–٢٥؛ ٤٣: ٢٤–٢٨؛ ٤٦: ٨–١٢؛

التأكيد على المستقبل الرائع يؤكّد النبيّ أنّ هذا المستقبل مرتبط بالألم والمذلّة وموت البطل. ومن جهة ثانية، يبقى "عبد الله" خارج الأناشيد مجرّد متلقٍّ للخلاص، في حين أنّه يلعب في الأناشيد دورًا فاعلاً تجاه الشعوب الأخرى خاصّة ليكون "نور الأمم" (رج ٤٢: ١–٤)، بحيث يقف الملوك بدهشة أمام مصيره بعد أن تحوّل موته إلى فداء (٥٣: ١٠)، محقّقًا الخلاص للكثيرين (٥٣: ١١).

عبد الله "هو" عهد للشعب (בְּרִית עָם) في ٤٢: ٦ و٤٩: ٨

رغم الشبه المدهش بين:

- أش ٤٢: ٦ب "... أحفظك، وأجعلك عهدًا للشعب ونورًا للأمم"،
- أش ٤٩: ٨ "...أحفظك وأجعلك عهدًا للشعب"،

فإنّ غياب "نور الأمم" من ٤٩: ٨ هو من الأهمّيّة بمكان، مع أنّ العبارة تظهر قبل آيتين فقط في ٤٩: ٦.

١– "جعلتك عهدًا للشعب ونورًا للأمم" (أش ٤٢: ٦)

تأتي هذه الآية من ضمن نصّ أش ٤٢: ١–٧ الذي، كما الأناشيد الثلاثة الأخرى، أُدخِل إلى كتاب أشعيا الثاني في صياغة متأخّرة، كما يظهر في آ ٨ التي تأتي تتمّة لأشعيا ٤١: ٢٧–٢٩ المتمحور حول شجب الله لعبادة الأصنام صنيعة الأيدي، وتأكيده على وحدانيّة ألوهته.

في أش ٤٢: ١–٧ قسمان، يظهران بوضوح من خلال المقدّمة المُضافة في آ ٥.

الله بالذات هو المتكلّم في القسمين، يتوجّه إلى عبده ليعطيه رسالة كونيّة. لكنّ العبد المتلقّي يختلف في القسمين.

في آ ١–٤ يتوجّه الله إلى أشخاص غير محدَّدين يخبرهم عن عبده، أمّا في ٥–٧ فيتوجّه إلى العبد بالذات ليُسند إليه المهمّة.

٤٨: ١، ٤، ٨؛ ٤٩: ١٤؛ ٥٠: ١؛ ٥١: ٢٠.

يتألّف هذا القسم الثاني (آ ٥–٧) من:

– مقدّمة: "هذا ما قاله الربّ خالق السماوات وناشرها، باسط الأرض مع خيراتها وواهب شعبها نسمة الحياة روحًا للسائرين فيها" (آ ٥)؛

– قول: "أنا الربّ دعوتك في صدق، وأمسِك بيدك وأحفظك، وأجعلك عهدًا للشعب ونورًا للأمم، فتفتح العيون العمياء، وتخرج الأسرى من السجون، والجالسين في الظلمة من الحبوس" (آ ٦–٧).

يمكن لهذا العبد أن يكون إسرائيل أو قورش؛ فالصفات في أشعيا الثاني تنطبق على الإثنين[٩]. لكنّ المهمّة الملقاة على العبد في آ ٦أ، ٧ لا يمكن أن تنطبق على إسرائيل المسبّي غير القادر على تحرير الأسرى، بل هي وصفٌ لجوهر مهمّة قورش تجاه المسبّيين في بابل.

لكنّنا إن كان هذا هو الأمر فإنّنا نقع في مشكلة أمام آ ٦ب التي لا يمكن توجيهها إلى قورش واعتباره "عهدًا للشعب"؛ فعبارة בְּרִית עָם تشير إلى علاقة خاصّة بين الله وشعبه، وقد طبّقها النبيّ على عبده المختار في ٤٩: ٨، ممّا يسمح بالظنّ بأنّ النبيّ أدخل هذه الآية بهدف إعادة توجيه القول، الذي كان في الأصل موجَّهًا إلى قورش، إلى الشعب "عبد يهوه".

٢– "أجعلك عهدًا للشعب" (أش ٤٩: ٨)

"وهذا ما قالَ الرّبُّ، فادي إِسرائيلَ وقُدُّوسُهُ، للمُهانِ المَكروهِ مِنَ الأُمَم وعبدِ المُتَسلِّطينَ علَيها: يراكَ المُلوكُ والرُّؤَساءُ، فيَقومونَ ويَسجدونَ لكَ إكرامًا للرّبِّ الذي اَئتَمَنَكَ، لقُدُّوسِ إِسرائيلَ الذي اختارَكَ . ٨وهذا ما قالَ الرّبُّ: في وقتِ رِضاي أستَجيبُ لكَ، وفي يومِ الخلاصِ أُعينُكَ. أحفَظُكَ وأُعاهِدُ بكَ الشَّعبَ أنْ يعودَ ليُقيمَ في أرضِهِ

(٩) دعوتك (لإسرائيل ٤٣: ١؛ ٤٨: ١٢؛ ٥٤: ٦؛ ولقورش ٤٥: ٣–٤؛ ٤٦: ١١؛ ٤٨: ١٥)؛ بالبرّ (لإسرائيل ٤٢: ١؛ ولقورش ٤٥: ١٣)؛ أمسكتك بيدك (لإسرائيل ٤١: ٩، ١٣؛ ولقورش ٤٥: ١)؛ أنا الربّ (لإسرائيل ٤١: ١٣؛ ولقورش ٤٥: ٣، ٥، ٦، ٧، ٨)؛ صنتك (لإسرائيل ٤٣: ١، ٢١؛ ٤٤: ٢، ٢١، ٢٤؛ ولقورش ٤٦: ١١).

ويُعمِّرَ فيها الذي تهَدَّمَ، [٩]فتقولُ للأسرى: أُخرُجوا! وللَّذينَ في الظَّلامِ: إظهَروا! فيأكلونَ في طريقِ عَودَتِهِم، ويكونُ في كُلِّ الرَّوابي طعامُهُم".

نحن هنا في النشيد الثاني من أناشيد عبد الله (٤٩: ١–٩أ) وإطاره قريب جدًّا من أش ٤٢: ٦[١٠]. يتناول النشيد:

- خطاب العبد الذي ينقل خبرته (آ ١–٤).
  - يبدأ بقول الله له: "قالَ لي: أنتَ عبدي، يا إسرائيلُ وبِكَ أتمَجّدُ" (آ ٣)،
  - ثمّ ينقل قوله هو لله مبديًا إحباطه: "فقلتُ: أنا باطِلاً تَعِبتُ، وعَبَثًا أتلَفّتُ قُوَّتي. ولكِنْ عِندَ الرّبِّ حَقّي، وعِندَ إلهي جزائي" (آ ٤)؛
- ثمّ جواب الربّ على إحباط عبده بتحديد المهمّة التي أناطها به منذ بطن أمه، وتجديدها: "فقالَ الرّبُّ الذي جبَلَني مِنَ الرَّحِمِ عبدًا لَه لأرُدَّ يَعقوبَ إليهِ وأجمَعَ شَعبَهُ إسرائيلَ، فَأُكْرَمُ في عينَي الرّبِّ ويكونَ إلهي عِزَّتي: ٦ قليلٌ أنْ تكونَ لي عبدًا لتُثيرَ هِمَّةَ أسباطِ يَعقوبَ وترُدَّ الباقينَ مِنْ بَني إسرائيلَ، ولتكونَ نورًا للأُمَمِ وخلاصًا إلى أقاصي الأرضِ" (آ ٦٥).
- يبدو خطاب الله للعبد في آ ٨–٩أ وكأنّه تكرار للمهمّة التي يصفها في آ ٦ "لتثير همّة أسباط يعقوب، وتردّ الباقين من بين إسرائيل، ولتكون نورًا للأمم، وخلاصًا إلى أقاصي الأرض"، لكنّ الخطاب يتميّز هنا بتحديد هذه المهمّة بالتحرير (آ ٨ب ٩أ).

يمكن أن نرى في نشيد خطاب العبد هذا (آ ١–٩أ) ثلاثة أقوال إلهيّة مختلفة:

- يأتي النشيد إثر أزمة كبيرة شكَّ فيها العبد بفاعليّة مهمّته، فيتناول دعوته (آ ١–٢). هنا يأتي قول الله الأوّل له (آ ٣)؛
- ثمّ بعد إعلان فشله الظاهر، والشكّ الذي نتج عنه (آ ٤أ)، يأتي قول الله الثاني

(١٠) يمتدّ النشيد الثاني من ٤٩: ١ بالعبارة الافتتاحيّة: "إسمعي لي يا جُزُر"، إلى ٤٩: ٩أ لأنّ آ ٩ب تتبع عن قرب ٤٨: ٢١ إن من حيث صيغة جمع الغائب، وإن من حيث الموضوع بحيث يطرح النصّ الأوّل موضوع الخروج الأوّل في حين يتكلّم النصّ الثاني عن الخروج الثاني.

لعبده ككلمة تشجيع يوجهّها إليه الربّ مجدِّدًا من خلالها المهمّة الموكولة إليه (آ ٣ب–٦)؛

– وفي آ ٧–٩أ يأتي القول الإلهيّ الثالث ليشدِّد الله فيه عبدَه محدِّدًا نوعيّة الرسالة التي يتّكل عليه في تحقيقها. وهنا ترد عبارة "أجعلك عهدًا للشعب".

٣– معنى "عهد شعب" (בְּרִית עָם) في ٤٢: ٦ و٤٩: ٨

تبدو هذه العبارة الفريدة في الكتاب المقدّس وكأنّها لغز؛ فالعهد (בְּרִית) يُشير عادة إلى علاقة فكيف يمكن للعلاقة أن تكون شخصًا هو "عبد يهوه"؟ وكيف يمكن فهم العلاقة بين هذا "العبد" و"الشعب"؟

حاول أهل قمران تصحيح العبارة، فقرأوا "عهدًا أبديًّا" بدلاً من "عهدًا للشعب" (1QIsb)، وأعطى الشرّاح أكثر من إمكانيّة، فقرأوا "فداء للشعب"، أو "عهدًا للشعوب" في محاولة للموازاة مع "نورًا للشعوب"، أو "نورًا للشعب"... وحاول بعضهم تفسير كلمة "العهد" بغير المعنى الذي يعطيها إيّاه الكتاب المقدّس حوالى ٢٨٢ مرّة، فقرأوا "شعاعًا للشعب" أو "تحريرًا للشعب" استنادًا إلى جذور أكّاديّة أو أوغاريتيّة، في حين يعني "العهد" في الكتاب المقدّس التزامًا، وواجبًا قانونيًّا بين طرفين يخلق بينهما رابطًا شبه أخويّ. أمّا كلمة "الشعب" (עָם) فهي تعني غالبًا شعب إسرائيل.

أ. "عهدًا للشعب" في أش ٤٩: ٨

يبدو أنّ القول كان يتألّف أساسًا من آ ٨ من دون جملة "وأحفظك وأجعلك عهدًا للشعب"، بحيث نقرأ:

هكذا قال الربّ: في وقت رضى (רָצוֹן) أجَبتك

وفي يوم خلاص ساعدتكَ

– "وأحفظك وأجعلك عهدًا للشعب"

لإقامة البلاد

وإعادة تمليك الأملاك المخرّبة

قائلاً للأسرى: أخرجوا

ولمن هم في الظلام: إظهروا؟

يتوجّه هذا القول إلى شعب إسرائيل ليُظهر له الأعمال الخلاصيّة المجّانيّة التي قدّمها له الربّ، وهو ما يتلاقى مع أش ٤٠: ١ي:

"عزّوا، عزّوا شعبي يقول الربّ الحكيم

طيّبوا قلب أورشليم.

بشّروا بنهاية أيّام تأديبها

وبالعفو (נִרְצָה) عمّا ارتكبت من إثم".

تحقّق وعد الربّ، فكلمته هي نبع الخلاص، والعفو (נִרְצָה) هو وقت الرضى (רָצוֹן)، كما يوضح مز ٦٩: ١٤: "إليك صلاتي يا ربّ. يا الله في وقت الرضى، إستجب لي بكثرة رحمتك، وخلّصني بحقّك".

يأتي أش ٤٩: ٨ إذًا استجابة لصلاة الشعب المؤمن. عفا الله عن شعبه فقدَّم له الخلاص وساعده لإقامة البلاد وإعادة امتلاك الأراضي...

لكن بإضافة جملة "أَحفظك وأجعلك عهدًا للشعب"، تحوَّل أوّلاً القول الموجّه أساسًا إلى الشعب، إلى قولٍ يتوجّه إلى "عبد الله". بهذه الإضافة، لم يعد الربّ السيّد هو فاعل الخلاص بل أناط هذا العمل بعبده؛ فالله الذي استجاب شعبه وأعانه لم يعد هو من يقيم البلاد ويعيد إعمارها وتوزيع أملاكها، بل يوكل ذلك إلى عبده: يحفظه ويجعله "عهدًا للشعب" لإقامة البلاد وإعادة تمليك الأملاك المخرّبة...، قائلاً للأسرى...".

وتحوّل ثانيًا القول من صيغة الماضي نحو المستقبل، بحيث صار قول الله جوابًا ليس للشعب الذي يلوم الربّ، بل للعبد البائس بعد الأزمة التي طبعت مصيره جرّاء فشل مهمّته والشكّ الذي راوده: "أصونك وأجعلك عهدًا للشعب".

صار القول كلمة تشديد، يعيد فيها الله تجديد دعوة مختاره النبويّة ورسالته تجاه شعبه؛ فالمطلوب منه اليوم "إقامة البلاد" بعد تخريب الأرض، وإعادة توزيع الميراث

נַחֲלָת، بعد السبي الذي أصاب الشعب وضياع الأملاك. هكذا نفهم الدعوة إلى "الخروج" تشير إلى تحرير المسبيّين وإعادتهم إلى أرضهم، بالتالي نفهم لماذا لا يشير الكاتب إلى "نور الأمم"، كما في أش ٤٢: ٦، لأنّ المقصود الآن هو الشعب المختار وليس الشعوب الأخرى.

ولكن كيف يمكن لعبد الله أن يكون "عهدًا للشعب"؟

عبارة "عهد للشعب" فريدة في الكتاب المقدّس، لكن يمكننا أن نتأمّل في شخصيّة موسى كوسيط للعهد (خر ٢٤: ٣–٨) كمثال لفهمها؛ ففي نصّ تجديد العهد الذي يعد به الله موسى، عندما يتشفّع طالبًا الغفران للشعب (٣٤: ٩)، يبدو الله وكأنّه يبرم العهد مع موسى أمام الشعب: "ها أنا أقطع عهدًا: أصنع أمام جميع شعبك معجزات لم يشاهد أحد مثلها في كلّ الأرض بين جميع الأمم، فيرى كلّ الشعب الذين أنت في ما بينهم فعل الربّ، وما أفعله معك رهيب". وممّا لا شكّ فيه أنّ الله أبرم العهد في خر ٣٤: ٢٧ مع الشعب، لكنّ النصّ محيّر: "أكتب هذا الكلام لأنّي بحسبه قطعت معك عهدًا مع إسرائيل". في كلا النصّين يبدو موسى وكأنّه منفصل عن الشعب؛ من خلاله يقطع الله العهد مع شعبه: إنّه شريك العهد ووسيطه. من خلاله يمكن أن نفهم صورة عبد الله "عهد الشعب".

ب. "عهدًا للشعب" في أش ٤٢: ٦

تردُ هذه العبارة في القسم الثاني من النشيد الأوّل:

٥ هكذا قال الربّ خالق السماوات وناشرها

باسط الأرض مع خيراتها

واهب شعبها نسمة الحياة

والروح للسائرين عليها:

٦ أنا الربّ، دعوتك في صدق

أمسك يدك

وأصونك وأجعلك

(لـ) عهد شعب ونور أمم

٧ لتفتح العيون العمياء

لإخراج الأسرى من السجون

ومن السجن الجالسين في الظلمة.

فباستثناء إضافة عبارة "نور الأمم"، تتشابه ٤٩: ٨ب مع ٤٢: ٦ب، ممّا يعني أنّ معنى "عهد للشعب" (בְּרִית עָם) هو عينه في الآيتين، ممّا يعني بالتالي تكامل عبارتي "عهد شعب" و"نور أمم".

ولكن بأيّ معنى يكون "عبد الله" "نورَ الأمم"؟

يستعيد النبيّ هنا عبارة نجدها في ٤٩: ٦، أي في الصيغة الأقدم لنصّ ٤٩: ١–٦؛ فعودة الشعب إلى أرضه لا يمكن إلاّ أن ترى فيها الأمم عمل الله تجاه شعبه، فيكون الشعب بهذا المعنى علامة–نورًا، ترى الشعوب من خلالها عمل الله وتندهش الأرض كلّها. النصّ إذًا إعلان أنّ الشعب المؤمن يقف أمام الأمم شاهدًا لعظمة عمل الله الذي قلَبَ مصير شعبه، فيحملها على تمجيد الله، ويتحوّل خلاص الشعب إلى خلاص للأرض بأسرها.

لكن النصّ لا يكتفي بهذا المعنى الذي يجعل من الشعب شاهدًا لله، بل يعطي للعبد مهمّة الشهادة لله، ملقيًا على عاتقه واجب تحرير الشعب وكلّ الشعوب، فيفتح العيون العمياء، ويحرّر الأسرى، وينوّر من هم في الظلمة. هذا ما يشدّد عليه القسم الأوّل من النشيد وخاصّة آ ٤: "لا يلوي ولا ينكسر حتّى يقيم العدل في الأرض"، أي حتّى يحقّق كلام الله وشريعته في كلّ الشعوب، على ما توضحه تكملة الآية: "شريعته رجاء الشعوب"؛ فالمطلوب من عبد الله إذًا أن يعيد ترتيب أوضاع المسكونة وبسط العدالة فيها بحسب كلمة الربّ: "الشريعة تخرج من عندي، وأحكامي نورٌ للشعوب" (أش ٥١: ٤)، ويوضح: "عدلي قريب، وخلاصي آتٍ، وذراعاي تحكمان الشعوب. حتّى الجزر تنتظرني، وعلى ذراعيّ تعتمد" (٥١: ٥)؛ فالله الذي يتكلّم في ٥١: ٤–٥

يوكل بهذه المهمّة إلى عبده في ٤٢ : ٦ : "أنا جعلتك... نورًا للأمم، فيكون خلاصي حتّى أقصى الأرض". بذلك يتحقّق عمل الله بواسطة عبده تجاه شعبه فينعكس خلاصًا للعالم أجمع. إنّها مهمّة العبد المزدوجة في ٤٢ : ١–٧:

– خلاص للشعب: تحريره وإعادته إلى أرضه وإعادة بنائها...

– توثيق العهد بينه وبين الربّ، فيكون بالتالي نورًا يعكس قدرة الله ومجده أمام الشعوب، فيمجّدون الله.

"عهد للشعب" في أش ٤٠–٥٥

يبدو أنّ كاتب أش ٤٠ : ٥٥ أضاف نصوص الأناشيد الأربعة المتعلّقة بـ "عبد يهوه" إلى كتابه في صيغته النهائيّة، فأعطى لهذا الأخير بعدًا جماعيًّا، على ما يظهر في ٤٩ : ٣: "قال لي: أنت عبدي يا إسرائيل"؛ فما هو انعكاس ذلك على معنى عبارة "عهد للشعب"؟

– ذكر إسرائيل في ٤٩ : ٣

السؤال الذي يفرض نفسه في هذا الموضوع هو: كيف يمكن أن يكون "عبد يهوه" الذي تُطلب منه رسالة معيّنة تجاه إسرائيل (آ ٥–٦، ٨–٩أ) هو ذاته إسرائيل؟ في هذا النشيد الثاني (٤٩ : ١–٩أ) لا ذكر أبدًا لإسرائيل، فالعبارة أُضيفت إذًا في آ ٣ بعد توزيع الأناشيد الأربعة على كامل كتاب أشعيا الثاني (رج ٤٤ : ٢١–٢٣؛ ٤١ : ٨–٩)، فأعطاها بذلك معنى تحوّلت فيه شخصيّة "العبد" الفرد إلى "العبد إسرائيل"، وتماهت بالتالي صورة إسرائيل مع شخصيّة العبد المذكورة مرارًا في أش ٤٠–٥٥.

– معنى "عهد شعب" في إعادة القراءة الجماعيّة للأناشيد

السؤال الذي يُطرح هنا هو: كيف يمكن لإسرائيل أن يكون "عهدًا للشعب" في ٤٢ : ٦؟

هل المقصود أنّ إسرائيل هو "شعب العهد"، وهذا ما لا يقوله النصّ؟ أو أنّ المقصود هو أنّه "عهد للكثيرين" (עָם بمعنى الكثرة)، خاصّة وأنّ آ ٥ تشير إلى "ساكنيّ الأرض"، أي البشريّة جمعاء، ممّا يجعل من الطبيعيّ فهم ٤٩ : ٦ بالمعنى الشامل عينه، فيكون إسرائيل قد تلقّى مهمّة مسكونيّة يحمل بموجبها العدل للأمم (رج ٤٢ : ١–٤)

والخلاص للشعوب (٤٩: ٦)؟

الأمر ليس بهذه السهولة، فعلى العبد تتميم رسالة تجاه إسرائيل بالذات (٤٩: ٥–٦، ٨–٩أ)، فكيف يكون ذلك؟ ليس في أش ٤٠–٥٥ دورٌ لإسرائيل سوى تلقّي خلاص الله. من هنا يمكننا الاعتقاد بأنّه ربّما أُعيدت قراءة نصوص الأناشيد بعد العودة من المنفى، فيكون عبد الله بالتالي صورة لإسرائيل المثاليّ، "البقيّة الأمينة" التي تقع على عاتقها مسؤوليّة إعادة جمع إسرائيل المشتّت (٤٩: ٥)، وإعادة بناء البلاد المخرّبة (٤٩: ٨–٩أ)، من جهة، ومسؤوليّة الشهادة أمام الأمم للخلاص الذي حقّقه الله لشعبه، من جهة أخرى. هذه البقيّة هي جماعة المساكين (٦١: ١ي؛ ٥٧: ١٤–٢٠؛ ٦٣: ٧–٦٤: ١١) التي تجد نفسها في شخص "العبد الأمين"، موضوع الأناشيد الأربعة وخاصّة "العبد المتألّم" في أش ٥٣[١١].

١– أش ٤٢: ١–٧ و أش ٤٩: ١–٩أ في إطارهما الحاليّ

أ– أش ٤٢: ١–٧ في إطار ٤١: ٢١ – ٤٢: ٩

يندرج النشيد الأوّل في إطار شجب للآلهة الوثنيّة. يبدأ في ٤١: ٢١ ويمتدّ إلى ٤٢: ٩، يُظهر فيه النبيّ عدم قدرة هذه الآلهة وعدم فعاليّتها أمام عمل الربّ. يطلب النبيّ من هذه "الآلهة" تقديم براهينها: "قدّموا دعواكم، يقول الربّ، وحججكم، يقول ملك يعقوب" (٤١: ٢١أ). وبعد أن تحدّاها وأظهر أنّها لم تقدر في الماضي أن تعلن أحداثًا تمّت (آ ٢٢ب)، يؤكّد بأنّها غير فاعلة في الحاضر كما في المستقبل: "أعلنوا لنا ما سيأتي من بعد، فنعلم أنّكم آلهة" (آ ٢٣أ)؛ فمعرفة المستقبل تعود لله وحده، وهذه الآلهة تبقى "كلا شيء، وأعمالها كالعدم". أمام عجزها الكامل هذا يُظهر الربّ إنجازاته. هو الذي أنهض بالأمس شخصًا من الشمال هو قورش (آ ٢٥)، لم تستطع الآلهة إعلان قيامه (آ ٢٦)، كما لم يستطع المؤمنون بها (آ ٢٤) ذلك (آ ٢٨).

هنا يأتي النشيد الأوّل ليعلن الله من خلاله ما سيحدث (٤٢: ١ي): سيقيم "عبدًا" له

---

(١١) يُذكر أنّ النشيد الرابع الموضوع بين صورتين لصهيون المجيدة (أش ٥٢: ١–١١ وأش ٥٤) يعطي لصورة العبد المتألّم قيمة جماعيّة أكيدة.

غير قورش الماضي، بل شخص مستقبليّ يعمل لتحقيق مشروعه.

ففي قسمي النشيد ٤٢: ١–٤ و٤٢: ٥–٧ تأتي الأفعال بصيغة المستقبل، تعلن الأحداث قبل وقوعها. هذا "العبد" المنشود هو بقيّة الشعب الأمينة التي تتوب إلى الربّ، فتكون العبد الذي يبشّر صهيون، فيحرّر المسبيّين (آ ٧)، ويكون "عهدًا للشعب ونورًا للأمم" (٤٢: ٦). هذه البقيّة، "عبد الله"، هي من سيكون "عهدًا للشعب"، أي وسيط العهد.

ب– أش ٤٩: ١–٩أ في إطار ٤٨: ١٠ – ٤٩: ١٢

يبدأ المقطع بدعوة المسبيّين، "من أرض بابل أخرجوا" (٤٨: ٢٠ب)، ليعلنوا بالتالي أنّ الربّ بدأ عمل الخلاص و"افتدى شعبه". والبرهان على أنّ عمل الله الخلاصيّ قد بدأ هو أنّ الربّ سيعيد في طريق العودة الآيات التي أجراها في الخروج الأوّل (٤٨: ٢١). هنا يأخذ المسبيّون الكلام بشخص العبد، فيخبرون عن دعوتهم (٤٩: ١)، ورسالتهم (٤٩: ٢–٣)، وشكّهم والفشل (٤٩: ٤)، وكلام التشجيع وإعادة الثقة الذي يوجّهه إليهم الربّ (٤٩: ٥)، وتجديده لدعوتهم، وتوسيع آفاقهم، بحيث لا تُحَدّ فقط بإعادة أعمار البلاد المخرّبة (٤٩: ٦أ)، بل يكون على هذه البقيّة الأمينة، صورة شعب الله المثاليّ، مهمّة أن تكون "نور الأمم حتّى أقاصي الأرض" (٤٩: ٦ب). ينظر ملوك الأمم إلى عمل الله في شعبه، فيندهشون من انقلاب أوضاع شعب العهد، فيسجدون أمام من كانوا عبيدًا (٤٩: ٧). هذه البقيّة التي يعيد إليها الربّ كرامتها هي من سيعيد بناء البلاد، وهي من سيحرِّر الشعب (٤٩: ٨–٩أ)، والله يؤمّن لشعبه في طريق العودة مرعىً، مجدِّدًا معجزاته التي صنعها سابقًا لآبائهم أيّام الخروج الأوّل (٤٩: ٩ب– ١١). هكذا يتحقّق في ٤٩: ١٢: ("من بعيد يأتون من الشمال والغرب...") الوعد المعلَن في ٤١: ٢٧، فيهتف الكون فرحًا "لأنّ الربّ سيعزّي شعبه ويرحم مساكينه" (٤٩: ١٣).

خاتمة

كما النبوءات المبشّرة بعهدٍ جديد، عهد أبديّ، عهد سلام، يأخذ ذكر "عهد للشعب" في ٤٢: ٦ و٤٩: ٨ مكانًا من ضمن مجموعة النصوص النبويّة التي، في أثناء السبي وفي بداية العودة، تعلن العهد المستقبليّ. لكنّ فرادة العبارة، "عهد الشعب"،

تكمن في تجسيد هذا العهد، واعتبار أنّه يتحقّق في شخص عبد سرّي غير محدَّد في النصوص. تطوّر تحديد هذه الشخصيّة السرّيّة بحسب ظروف الشعب وحاجاته؛ ففي الأناشيد هو وسيط العهد على مثال موسى، وعندما أُدخلت هذه الأناشيد ووُزّعت في مواضع مختلفة من كتاب أشعيا الثاني، صار هذا العبد ممثّلاً للبقيّة الأمينة المؤلّفة خاصّة من أوائل العائدين، وقد صاروا مسؤولين عن رسالة يحقّقونها تجاه كلّ شعب إسرائيل. صار عليهم أن يعيدوا جمع الأسباط (٤٩: ٦)، ويحرّروا من لم يزالوا أسرى (٤٢: ٧؛ ٤٩: ٩)، ويعيدوا توزيع الأراضي (٤٩: ٨)، ويعملوا على تجديد خلق شعب العهد. هكذا تضحي هذه البقيّة "نورًا للأمم، ونقطة جذب لشعوب الأرض قاطبة (أش ٦٠).

مراجع

Auneau J., « Le Second Isaïe (40-55) ou le Deutéro-Isaïe », dans: *Les Prophètes et les Livres prophétiques,* Petite bibliothèque des sciences bibliques, Paris, 1985, p. 237-271.

Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, t. 2 : *Isaïe, Jérémie, Lamentations*, 1986; t. 3 : *Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes, 1992, Fribourg (Suisse), Göttingen.*

Batto B. F., "The Covenant of Peace. A Neglected Ancient Near Eastern Motif", *CBQ* 49 (1987) 187-211.

Beauchamp P., *Vous êtes tous les invités de l'alliance*, Ass. Seign., 2e série, n° 49, Paris, 1971, p. 6-11.

___, *L'Un et l'Autre Testament. Essai de lecture,* Parole de Dieu, Paris, 1976.

___, *Le Deutéro-Isaïe dans le cadre de l'alliance*, ad instar manuscripti, Lyon, 1970.

Beuken W. A.M., " Isaiah LIV: the Multiple Identity of the Person Addressed", *OTS* 19 (1974) 29-70.

___, "Isa 55, 3-5; the Reinterpretation of David", *Bijdragen*, 35 (1974) 49-64.

___, "*Mishpat.* The First Servant Song and its Context", *VT* 22 (1972) 1 -30.

___, "Servant and Herold of Good Tidings. Isaiah 61 as an Interpretation of Is 40-55", dans: *The Book of Isaiah,* VERMEYLEN , éd., Leuven, 1989 p. 411-442.

BOADT L., "International Alliteration in Second Isaiah", *CBQ* 45 (1983) 353-363.

BOER P. A. H. DE, "Deutero-Isaiah Message", *OTS* Xl (1956), p. 83.

BONNARD P.-E., *Le Second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs,* EB, Paris 1972.

BRIEND J., « Le peuple d'Israël et l'espérance du nouveau », dans *L'Ancien et Le Nouveau*, Cogitatio fidei III, Paris, 1982, p. 64-79.

___, « L'espérance d'une alliance nouvelle », *LumVie* 165 (1983) 31-43.

BUIS P., « La nouvelle alliance », *VT* 18 (1968) 1-15.

___, « Comment au septième siècle envisageait-on l'avenir de l'alliance ? Étude de Lv 26, 3-45 », *Questions disputées d'Ancien Testament. Méthode et théologie*, C. Brekelmans, Gembloux, Louvain, 1974.

___, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, LD 88 Paris, 1976.

CAZELLES H., « Les poèmes du Serviteur. Leur place, leur structure, leur théologie », *RSR* 43 (1955) 5-55.

___, *Autour de L'exode*, Sources bibliques, Paris 1987.

CHARPENTIER E., *Jeunesse du vieux Testament*, Paris 1963.

CONRAD E. C., "The Community as King in Second Isaiah", dans: *Understanding the Word. Essays in Honour of B.W. Anderson,* JSOT Supplement series 37, Sheffield, 1985, p. 99-111.

DIDIER R., « L intériorisation de l'alliance dans l'Esprit », *Ass.Seign*., 1ere série, 51 (1963) 88-109.

DION P.-E., "Institutional Model and Poetic Creation. The First Song of the Lord and Appointment Ceremonies", dans ESLINGER et TAYLORD, éds, *Ascribe to the Lord. Biblical and other Studies in Memory of P.* CRAIGIE, JSOT Suppl. 67 Sheffield, 1998, p. 314-339.

___, « Les chants du Serviteur de Yahweh et quelques passages apparentés d'Is 40-55. Un essai sur leurs limites précises et leurs origines respectives », *Bib* 51 (1970) 17-38.

DUMBRELL W. J., *Covenant and Creation. An Old Testament Covenantal Theology*, Exeter Devon, 1984.

DUMORTIER F., « Une loi, principe de vie », *Ass. Seign.*, 2e série, n° 46. p. 52-57.

EATON J.-H., "The King as God's Witness", *ASTI* 7 (1970) 25-40.

GOSSE B., « L'universalisme de la Sagesse face au Sacerdoce de Jérusalem au retour de 1'exil (Le don de « mon Esprit » et de « mes Paroles » en Is 59, 21 et Prov 1, 23) », *Trans* 13 (1997) 39-45.

___, « Sur 1'identité du personnage d'Isaïe 61, l », *Trans* 5 (1992) 45-48.

___, « La nouvelle alliance et les promesses d'avenir se référant à David dans les livres de Jérémie, Ézéchiel, et Isaïe », *VT* 41 (1991) 419-428.

GRELOT P., *Les Poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique*, LD 103, Paris, 1981.

JAUBERT A., *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris, 1963.

KALLUVEETLL P., *Declaration and Covenant*, AnB 88, Rome, 1982.

KELLER B. et VOLTZEL R., « Les "Serviteurs" dans le livre d'lsaïe », *Mélanges Edmond Jacob,* Paris, 1979, p. 413-426.

KUNTZMANN R., « Dieu vient vers son lieu de repos », dans: R. KUNTZMANN, éd., Ce *Dieu qui vient. Mélanges offerts à Bernard Renaud*, LD 159, Paris, 1995, p. 205-214.

L'HOUR J., *La morale de l'alliance,* CRB 5, Paris, 1966.

MCARTHY D.-J., "Covenant Relationship", *Questions disputées d'Ancien Testament,* Gembloux, 1974, p. 91-104.

MCARTHY D.-J., “Berît and Covenant in the Deuteronomic History”, *Studies in the Religion and History of Ancient Israel*, VTS 33, Leyde, 1972.

___, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, AnB 21A, nouvelle édition, Rome, 1978.

SANDERS J. A., “Isaiah 55: 1-9”, *Interpretation* 32 (1978) 291-295.

SCHENKER A., « L'origine de l'idée d'alliance entre Dieu et Israël dans l'Ancien Testament», *RB* 95 (1988) 181-194.

SHOORS A., “Two Notes on Isaiah XL-LX”, *VT* 21 (1971) 501-505.

___, « L’eschatologie dans les prophéties du Deutéro-Isaïe », dans C. HAURET, éd., *Aux grands carrefours de la Révélation et de l'exégèse de l’Ancien Testament,* Recherches bibliques VIII, p. 107-128.

___, *I am God your Saviour. A Form-Critical Study of the main Genres in Is XL-LV*, VTS 24, Leyde, 1973.

SMYTH M. S., “*Berît 'am* / *berît 'ôlam.* A New Proposal for the Crux of Is 42, 6”, *JBL* 100 (1981) 241-243.

SNAITH N.-H., “Is 40-66. A Study of the Teaching of the Second Isaiah and Its Consequences”, dans *Studies on Second Part of the Book of Isaiah,* VTS 14, Leyde, 1967.

SNAITH N.-H., “The Servant of the Lord in Deutero-Isaiah”, dans *Studies in Old Testament Prophecy*, H. H. Rowley, éd., Édimbourg, 1950, p. 186-200.

TOURNAY R., « Les chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaïe», *RB* 59 (l952) 355- 384; 481-512.

WINKLE d. W. VAN, “Proselytes in Isaiah XL-LV? A Study of Isaiah XLIV, 1-5”, *VT* 47 (1997) 341-359.

___, “The Relationship of the Nations to Yahweh and to Israel in Isaiah XL-LV”, *VT* 35 (1985) 446-458.