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
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 ٥٦–٦٦، هوية الكاتب ومعضلات الكتاب ——— رئيس التحرير ٢

١– دراسة نصوص

أش ٥٦: ١–٨: نبوءة الانفتاح والشمولية ——— الأب أيوب شهوان ٧
أش ٥٦: ٩–٥٧: ٢١: لا سلام للأشرار بل للمتواضعين ——— الخوري بولس الفغالي ١٧
أش ٥٨: ١–١٤: الصوم الحقيقي ——— القس هادي غنطوس ٢٩
أش ٥٩: ١–٢١: مزمور توبة ——— الأب نجم شهوان ٣٥
أش ٦٠: ١–٢٢: أشرق النور على أورشليم والفرح على مؤمنيها ——— الخوري جان عزام ٤١

٢– موضوعات

الخليقة الجديدة في سفر أشعيا ——— القس عيسى دياب ٤٧
وجه اللّه في أشعيا ٥٦–٦٦ ——— الأخت روز أبي عاد ٥٣

٣– تفاسير آبائية

إعداد الخوري بولس الفغالي

١) انتصار الرب ودينونته. أشعيا ٦٣–٦٦ في تفسير أفرام السرياني ——— ٥٩
٢) أشعيا في تفسير تيودوريه القورشيّ ——— ٦٣

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: ٠٩/٦٠٠١٠٠
هاتف: ٠٩/٦٠٠٠٠٠

الافتتاحية

أشعيا ٥٦-٦٦
هويّة الكاتب ومعضلات الكتاب

رئيس التحرير

مقدمة

تلقّى بنو إسرائيل كتاب نبيّهم إشعيا بفصوله الستة والستين على أنّه "كلام الله"، وتناقل الأبناء عن الآباء هذا الاعتقاد بتسليم وإيمان لا نقاش فيهما، إلى أن جاء مَن يطرح أسئلة حول النص وتاريخه ومضمونه، ومن ثَمَّ حول واضعه وهويّته ومراميه. ففي سنة ١٨٩٢، وهي تاريخ مفصليّ في مسيرة البحث البيبلي، اكتشفَ الباحث دُوم (Duhm) أنّ هناك نبيًّا ما عاش في أواسط القرن الخامس ق. م.، وقَبْل عزرا ونحميا بقليل، قد يكون هو محرّر الفصول ٥٦–٦٦ من سفر أشعيا، سمّاه الباحث المذكور "أشعيا الثالث". قبل هذا التاريخ، كان علماء الكتاب المقدس، يهودًا ومسيحيّين، يعتبرون أنّ الفصول المذكورة هي على ارتباط وطيد بالفصول التي تسبقها، كما كان الباحثون المحافظون ينسبون مجمل سفر أشعيا إلى النبيّ الذي يحمل هذا الاسم، والذي عاش في القرن الثامن ق. م.؛ أما الأكثر تحرّرًا فكانوا يعتقدون أن أش ٤٠–٦٦ هي وحدة مستقلة، وضعها نبيّ آخر مجهول الاسم، ودعوه "أشعيا الثاني".

خرج دُوم (Duhm) إذًا عن التقليد، عندما أطلق نظريّته القائلة بوجود "أشعيا ثالث" في سفر أشعيا، وتبعه في جديده هذا لِتّمَن (Littman) وتْزِلِسِّن (Zillessen) اللّذَان وافقَا على أن أش ٥٦–٦٦ هي لمؤلِّف واحد عاش في القرن الخامس ق. م.، ولكن هذا التأكيد فتح الباب واسعًا أمام جدالات لا نهاية لها، دون الوصول إلى اتّفاق حول هويّة واضعِ هذه الفصول، وتاريخها، ومعضليتها، وبنيتها[١].

١– جدلٌ حول هويّة المؤلّف

تتمحور النظريات الباحثة عن هويّة مؤلِّف أش ٥٦–٦٦ حول أربع:

أ– بالنسبة إلى البعض، تنتمي الفصول ٥٦–٦٦ إلى أشعيا الثاني ذاته، الذي لم يُنْهِ نشاطه النبويّ في بابل، بل عاد إلى أورشليم، حيث كان عليه أن يواجه معضلات جديدة، طقسية واجتماعيّة، خاصة لدى معاصريه الذين لم يشهدوا بأيّ شكل من الأشكال الخلاص العجيب الذي بشّرت به الفصول ٤٠–٥٥؛ هذا ما يفسّر وجود اختلاف بين ٤٠–٥٥ و٥٦–٦٦، اختلاف لا ينبغي المغالاة فيه. هذا ما توصّل إليه العديد من الباحثين، مثل جْلاَن–كُلِر (Glahn - Köhler)[٢]، وبانْوِل (Banwell)[٣]، وغيرهم. أمّا تورّاي (Torrey)، وهو أحد المدافعين عن وحدة أش ٤٠–٦٦، فهو يعيد مؤلِّفَ هذه الفصول إلى حوالى نهاية القرن الخامس.

(١) K. Pauritsch, *Die neue Gemeinde*, AnBib 47 (Roma 1971) 8-30.

(٢) L. Glahn - L. Köhler, *Der Prophet der Heimkehr-Jesaja* 40-66 (Giesen 1934).

(٣) B.O. Banwell, «A Suggested Analysis of Isaiah XL-LXVI», *Exprim* 76 (1964/65) 166.

ب- ويرى آخرون أنّ مؤلّف ٥٦-٦٦ هو "تلميذٌ لأشعيا الثاني"، طبّقَ أقوال معلّمه على الظروف الجديدة الناتجة عن المنفى، ممّا يمكّن هكذا من تفسير التشابهات والاختلافات بين ٤٠-٥٥ و٥٦-٦٦. هنا أيضًا، لا تلتقي الآراء بالتمام حول زمن نشاط أش الثالث، وحول عدد المقاطع التي ينبغي أن تُنسَب إليه. مع هذا، وبشكل عام، يتبع هذا الرأيَ عددٌ من الباحثين، وفي مقدمهم بُنّار (Bonnard)[٤].

ج- ويعتقد دُوم (Duhm) أن المؤلِّف قد يكون نبيًّا من القرن الخامس، وبالتالي بعيدًا عن أشعيا الثاني، وذا عقليّة مختلفة جدًّا.

د- أخيرًا، يزداد عدد الباحثين الذين ينكرون على أش ٥٦-٦٦ وحدة الموضوع والأسلوب. يحملهم اختلاف الأوضاع والاهتمامات، والأنواع والأساليب الأدبيّة، على أن ينسبوا هذه الفصول إلى عدّة مؤلّفين. ولقد شاع هذا الرأي بعد بضع سنوات على نشر دُوم (Duhm) تفسيره (سنة ١٨٩٥ ثم ١٨٩٦)، وهو المسيطر حاليًا ولكن المسألة لم تُحْسَم بعد نهائيًّا.

٢ - معضلات الفصول ٥٦-٦٦

يظنّ معظم الباحثين إذًا أنّ أش ٥٦-٦٦ قد وُضِع ما بين القرنَين السادس والخامس ق. م.، ممّا يعكس وضعًا سياسيًّا واجتماعيًّا ودينيًّا هو نتيجة المنفى والعودة منه، وما صادفه العائدون من أوضاعٍ صعبةٍ وطارئة. بالتالي، يمكن الاعتقاد أنّ المسألة في أشعيا ٥٦-٦٦ هي التالية:

حماسٌ في البداية لدى العائدين من المنفى إلى أرض الوطن، تبعتها خيباتُ أملٍ متتالية، وتوتّراتٌ بين العائدين من المنفى وبين الذين لم يُسبَوا وتمكّنوا من البقاء في اليهوديّة، وقلقٌ من استمرار السيطرة الفارسيّة وتَوقٌ إلى التحرّر منها، مُرْفَقٌ بأملٍ بأنّ الله سيخلّص شعبه بطريقة نهائيّة. كلّ هذا نعرفه من سفرَي حجّاي وزكريا، ونجده مؤكّدًا في بعض نصوص أش ٥٦-٦٦؛ لكن من الصعب الاستنتاج أكثر من ذلك عن هذا الأمر. هكذا يُفسَّر الاختلاف الكبير في شرح هذه الفصول، وفي البحث عن الأسباب التي دفعت إلى تحريرها.

من أجل إثبات ذلك، وعلى سبيل المثال، نعرض بالإيجاز **خلاصات بعض الدراسات** في هذا المجال:

- يرى كارل بَاوْرِيتْش[٥] أنّ أصل أش ٥٦-٦٦ كان كما يلي: في السنوات التي تلت المنفى، أرسلت جماعة مستقرّة في بابل مبعوثين إلى أورشليم للتشاور حول إمكانيّة انتسابها إلى الجماعة الأمّ في صهيون؛ تلقّى المبعوثون، وهم "الغرباء" و"الخصيان"، رفضًا من قبل الكهنة، فخلق هذا الرفض لدى هاتين الفئتين شعورًا بالإحباط، يُضاف إلى عدم تحقيق الوعود التي كان قد أعلن أشعيا الثاني عنها، وما نتج عن ذلك من خيبة أمل في النفوس. لكنّ نبيًّا ما وقف في وجه قرار الكهنة وأطلق قولاً نبويًّا قويًّا نجده في أش ٥٦: ٣-٧. وبينما كان هذا النبيُّ يخلق فيهم الوعيَ بأنّهم شعب الله، كان يسعى في الوقت ذاته إلى أن يُغذّيَ فيهم الرجاء، أي موقفًا جديدًا عامرًا بالأمل؛ لذلك، جمع عدّة تَنَبُّؤات كانت متناقَلة شفهيًّا أو كتابيًّا ما بين السنتين ٥٢١ و٥١٠، وحرّر كتابه، أي أش ٥٦-٦٦، الذي يبقى موجَّهًا إلى جماعة بابل.

- أمّا بُنّار[٦] الذي ينسب كلّ نبوءات أش ٥٦-٦٦ إلى تلميذٍ ما لأشعيا الثاني، فيسعى إلى فهم هذه الفصول عن طريق وَضْعِها في مجمل معضلات السنوات ٥٣٧-٥٢٠ ق. م.؛ من هنا يمكن تمييز أربع فئات رئيسيّة من الأشخاص: اليهود العائدون من المنفى، والذين بَقَوا في اليهوديّة، والغرباء، ويهود الشتات. إنطلاقًا من كلّ هؤلاء، ومن دون استثناءِ أيٍّ منهم، سعى أشعيا الثالث إلى بناء جماعة من الناس الأبرار والمقبولين من الله؛ لكنّ دعوته إلى التوبة اصطدمت بأربعة عوائق: الشكّ الذي أثاره تأخّر الخلاص النهائيّ الذي كان قد بشّر به أش ٤٠-٥٥، وفساد عبادة الأصنام، والانقسام بين الإخوة الذي انعكس بغضًا ومظالم في ما بينهم، والخطر من احتقار الجماعة للغرباء. تُساعد الفئات الأربع والعوائق الأربعة على فهم رسالة أش ٥٦-٦٦ في مجملها.

- أمّا هَنْسُن[٧]، من جهته، فقد ركّز على المسألة بطريقة مختلفة، معتبرًا أنّه من المحال الاهتمام إلى هذه الدرجة بمسألة المؤلِّف، علمًا أنّه شخصيًّا يقبل بمبدأ تعدّد المؤلّفين. المهمّ بالنسبة إليه هو فَهْمُ العمق التاريخيّ لهذه الفصول، إذ يتبيّن فيها هَنْسُن وجودَ جماعة تشجّع على مثاليّة إسكاتولوجيّة، على انسجام تامّ مع تأكيدات أش ٤٠-٥٥؛ هو يحذّر بالتالي من وجود عنصر جدليّ، يذهب من الشجب اللطيف (٦٤: ٧) حتّى الهجوم الأقصى (٥٧: ٣ي). من خلال كلّ هذا يمكن اكتشاف وجود

(٤) P.-E. Bonnard, *Le second Isaïe. Son disciple et leusr éditeurs, Isaïe 40-46:* EtB (Paris 1972).

(٥) K. Pauritsch, *op. cit.*

(٦) P.-E. Bonnard, *op. cit.*

(٧) P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia 1975); «Tritoisaiah», pp. 32-208.

فريقين كبيرين يهوديّين: من جهة أولى، الكهنوت الصادوقيّ الذي يراقب الطقوس الرسميّة، ويهيمن على السياسة، ويساير الأمبراطوريّة الفارسيّة، وهو فريق واقعيّ، مناهض للإسكاتولوجيّة، ومستعدّ أن يذهب إلى الأمام أبدًا مع امتيازاته. مقابل هذا الفريق، يمثّل تلاميذ أش ٤٠–٥٥ فريقَ المعارضة، صاحب الذهنيّة الأكثر "ديمقراطيّة"، مع كهنوتٍ يشمل كلّ المؤمنين، ومنفتح على الغرباء، لكن دون مسايرة للأمبراطوريّة الفارسيّة؛ إنّه قبل كلّ شيء فريق إسكاتولوجيّ بوضوح، ينتظر مجيء الله ويتوق إليه. من هاتين الذهنيَّتَين نتج أش ٥٦–٦٦.

إنّ **تكوُّنَ أش ٥٦–٦٦** هو إذًا كالتالي:

تتكلّم النصوص الأولى على جماعة مثاليّة، كما تصوّرها تلاميذ أش ٤٠–٥٥ (٦٠–٦٢؛ رج ٥٧: ١٤–٢١)؛ لكنّ هذا المثالية تعرّضت لخطر المعارضة (٦٣: ٧–٦٤: ١١)، ممّا تسبّب بتنامي التوتّر داخل الجماعة اليهوديّة (٥٨: ١–١٢؛ ٥٩: ١–٢٠). كان الانقسام يتزايد باستمرار ويضاعف روحَ الانتقام. هكذا نشأت الإسكاتولوجيّة الأبوكالبتيّة (٦٥: ١–٢٥). وهناك خطوة جديدة إلى الأمام تمثّلت في الجَدَل حول بناء الهيكل، وحول الشعور بالاستبعاد من الطقوس الرسميّة (٦٦: ١–١٦)، الذي يفتح الطريق لصراعٍ أكثر حدّة (٥٦: ٩–٥٧: ١٣). وفي حين كان الفريق الكهنوتيّ يتحالف مع الفرس ويعتبرهم أسيادًا، كان الفريق النبويّ يذكّر بالانتصار النهائيّ للربّ على كلّ الشعوب (٦٣: ١–٦).

٣ – بنية أش ٥٦–٦٦

هنا أيضًا لا اتّفاق بين المفسرين حول بنية أش ٥٦–٦٦[٨]؛ فهناك فريقٌ عديدٌ إلى حدّ ما يعتقد أنّ أش ٥٦–٦٦ قد تكوّنت انطلاقًا من سلسلة نبوءات مستقلّة جُمعت من دون أي مقياس، لا من حيث الموضوع ولا من حيث الزمن؛ فلا فائدة بالتالي من البحث عن بُنية شاملة.

يدافع لاك[٩] عن "ترتيب" وحدويّ مبنيّ على مجموعات متوازية تنتهي في كلّ حال بأن تكوّن وحدتَين رئيسيَّتَين: ٥٦–٥٨+ ٦٥–٦٦، وتسيطر عليهما لوحة **الخروج**، ثمّ ٥٩–٦٤ التي تسيطر عليها فكرة **العدل والخلاص**. من الصعب إيجاز تحليل لاك في أسطر قليلة، علِمًا أنّه لا يحصر بحثَه بموازاة كلاميّة وحسب، وذلك لكي يبحث عن بُنًى أنتروبولوجيّة مخبوءة في النص.

استعمال أش ٥٦–٦٦ في العهد الجديد[١٠]

لدينا في العهد الجديد كَمٌّ ليس بقليل من الاستشهادات بأش ٥٦–٦٦، ولكننا، وعلى سبيل المثال لا الحصر، نكتفي بإدراج الاستشهادات الصريحة بأش ٥٦–٦٦، تاركين جانبًا التلميحات الأقلّ وضوحًا[١١]:

أشعيا	العهد الجديد
٥٦: ٧	مت ٢١: ١٣؛ مر ١١: ١٧؛ لو ١٩: ٤٦
٥٧: ١٩	أف ٢: ١٧
٥٩: ٧–٨	روم ٣: ١٥–١٧
٥٩: ١٧	أف ٦: ١٤ و١٧؛ ١ تس ٥: ٨
٥٩: ٢٠ي	روم ١١: ٢٦–٢٧
٦١: ١–٢	لو ٤: ١٨–١٩
٦١: ١	مت ١١: ٥؛ لو ٧: ٢٢
٦٢: ١١	مت ٢١: ٥
٦٤: ٤	١ كور ٢: ٩
٦٥: ١–٢	روم ١٠: ٢٠–٢١
٦٥: ١٧	٢ بط ٣: ١٣
٦٦: ١	مي ٥: ٣٤–٣٥
٦٦: ١–٢	أع ٧: ٤٩–٥٠
٦٦: ٢٤	مر ٩: ٤٨

بالطبع، ليس لكلّ الاستشهادات القيمة ذاتها؛ ففي حالات عديدة، يجري البحث عن أفكار تركت أثرًا على القرّاء المسيحيّين؛ مثلاً: "الهيكل هو بيت صلاة" (٥٦: ٧)، و"السماء هي عرش الله والأرض موطئ قدميه" (٦٦: ١)، و"الدود والنيران للمحكومين لا تموت ولا تطفأ" (٦٦: ٢٤). أحيانًا يفيد نصّ أش كمقدّمة لكلام نبويّ آخر، كما يحصل مع أش ٦٢: ١١، الذي يستعمله مت ٢١: ٥ ليقدّم لـ زك ٩: ٩.

---

(٨) لويس خليفة، **اللاهوت والتفسير البيبلي الحديث–٢: تأويل العهد القديم**، سلسلة بيبليات ٤، لبنان ١٩٩٦، ص٧٧.

(٩) R. Lack, *La symbolique du livre d'Isaïe*: AnBib 59 (Roma 1973) 121-145.

(١٠) لويس خليفة، المرجع ذاته، ص ٧٩–٨١؛ W.C. Hofheinz, *An Analysis of the Usage and Influence of Isaiah Ch. 40-66 in the New Testament*, University of Colombia 1964.

(١١) مثلاً، تقدمة الذهب والبخور واللبان إلى الطفل يسوع (مت ٢: ١١) تذكّر بالتأكيد بأش ٦٠: ٦. نقاط الالتقاء بين مقاطع عدّة من أش ٥٦–٦٦ والعهد الجديد هي عديدة، كما يحصل مع كل الكتب النبويّة تقريبًا.

هناك أيضًا بعض الاستشهادات الهامّة من أش في العهد الجديد وهي التالية:

أ- الالتزام المبرمج في أش ٦١: ١-٢ في لو ٤: ١٨-١٩، عندما قرأ يسوع هذا النصّ في مجمع الناصرة، وطبّقه على ذاته، بعد أن حذف الجملة النهائيّة حول الانتقام[١٢]. ضمن هذه الآيات أثارت فكرة "إعلان البشرى الطيّبة للمساكين" تأثيرًا خاصًّا، كما هو بيّن من ذكرها في مت ١١: ٥ ولو ٧: ٢٢.

ب- الاستعمال الذي يقوم به إسطفانوس في أع ٧: ٤٩-٥٠ لـ أش ٦٦: ١-٢. ويواصل المفسّرون التساؤل إذا كان نصّ أشعيا يشجب بناء هيكلٍ انفصاليٍّ في جريزيم أو إعادة بناء هيكل أورشليم (بين السنتين ٥٢٠-٥١٥). بالنسبة إلى واضع أعمال الرسل هو واضحٌ أنّ الكلام يجري على هيكل أورشليم، ويعدّل النصّ ليبيّن أنّ الله لن يسكن فيه (رج أع ٧: ٤٨).

ج- تطبيق صورة المحارب الإلهيّ على كلّ مسيحيّ (قارن أش ٥٩: ١٧ مع أف ٦: ١٤ و١٧؛ ١ تس ٥: ٨).

د- استعمال روم ١٠: ٢٠-٢١ لـ أش ٦٥: ١-٢. يطبّق بولس النصّ على الوثنيّين، بينما يتعلّق النصّ الأصليّ بدون شكّ باليهود الذين يعبدون الأصنام. في كلّ حال، بالرغم من أنّ المعنى الحرفيّ ليس الذي يدّعيه بولس، تتناسب كلمات النبيّ تمامًا مع ما يريد هو أن يعبّر عنه. يمكننا قول شيء مماثل عن استعمال أش ٥٧: ١٩ في أف ٢: ١٧: بالنسبة إلى النبيّ، يمثّل "البُعداء" و"الأقرباء" يهودَ الشتات ويهودَ اليهوديّة؛ بالنسبة إلى واضع رسالة أفسس، بالمقابل، المقصود هم تباعًا الوثنيون واليهود.

خاتمة

بعد هذه الجولة التي لا بدّ منها لمقاربة أش ٥٦-٦٦، وللاطّلاع على ما اجتهد الباحثون في حلّه من معضلات ومسائل تتعلّق بهذه الفصول، يمكننا القول بأنّ دراسة النصوص أدبيًّا وتاريخيًّا ومضمونًا ينبغي أن تتواصل إلى أن يتبيّن بوضوح أكبر مرمى الكاتب وغايته، وبالتالي رسالةُ النصّ وتعليمُه.

(١٢) P. Grelot, «L'exégèse messianique d'Isaïe LXIII 1-6», *RB* 70 (1963) 371 -380; U. Busse, *Das Nazareth-Manifest Jesu*, SBS 91 (Stuttgart 1978).

مراجع

لويس خليفة، اللاهوت **والتفسير البيبلي الحديث - ٢: تأويل العهد القديم**، سلسلة بيبليات ٤، لبنان ١٩٩٦، ص ٧٩-٨١.

BANWELL B.O., «A Suggested Analysis of Isaiah XL-LXVI», *Exprim* 76 (1964/65) 166.

BONNARD P.-E., *Le second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs, Isaïe 40-46*, EtB (Paris 1972).

BUSSE U., *Das Nazareth-Manifest Jesu*, SBS 91 (Stuttgart 1978).

GLAHN L. - KÖHLER, *Der Prophet der Heimkehr-Jesaja* 40-66 (Giesen 1934).

GRELOT P., «L'exégèse messianique d'Isaïe LXIII 1-6», *RB 70* (1963) 371 - 380.

HANSON P. D., *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia 1975); Tritoisaiah, pp. 32-208.

HOFHEINZ W.C., *An Analysis of the Usage and Influence of Isaiah Ch. 40-66 in the New Testament*, University of Colombia 1964.

LACK R., *La symbolique du livre d'Isaïe*, AnBib 59 (Roma 1973).

PAURITSCH K., *Die neue Gemeinde*: *Gott Sammelt Ausgestossene und Arme (Jesaja 56-66)*, AnBib 47 (Roma 1971).

SMART J.D., Hisroty and Theology in Second Isaiah. A Commentary of Isaiah 35, 40-66 (Philadelphia 1965).

حول أزمة الدين والأخلاق
في المجتمع المعاصر
بقلم د. د. فايز فارس

دار الثقافة
الرجل
ماذا تعرفه عن يسوع اليوم
الناصري
بقلم دانيال مارجيورا

دار الثقافة
بولس
الطرسوسي
الرجل
الذي
قاوم
الله
بقلم
دانيال مارجيورا

أش ٥٦: ١-٨

نبوءة الانفتاح والشموليّة

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

مقدمـــة

مع أش ٥٦: ١–٨ نبدأ محطّة جديدة في سفر أشعيا، إذ إنّ شيئًا هامًّا سيحصل، وينبغي بالتالي الاستعداد لقبوله[١]؛ في الواقع، سيصل "الخلاص والعدل" (יְשׁוּעָה וּצְדָקָה؛ رج مز ٨٥: ١٤: צֶדֶק לְפָנָיו יָשִׂים)، فيحقّق خلاص الربّ انتصارًا، ويطلق نظامًا جديدًا من العدل. لكن إذا كان العدل قد جرى الكلام عليه والتبشير به مرات عدّة وبطرق مختلفة في أشعيا، فأين الجديد في النصّ الذي نحن بصدده هنا؟ الجواب هو في الانفتاح الشموليّ الذي نتبيّنه من التسمية الشموليّة، أي "الإنسان"، و"ابن آدم"، والموضّحة في دعوة فريقَين من الناس كانَا حتى الآن مرذولَين، وهما "الغريب" و"الخصيّ".

لكنّ هذا الانفتاح يتحقّق عبر تركيز على الوصيّة البشريّة الشموليّة بممارسة العدل، وعلى الممارسة المبنيّة على السبت كعلامةٍ للعهد. عن السبت تكلّم العهد السِينائيّ (خر ٢٠؛ تث ٥). يُعبَّر عن صفة السبت أنّه علامة العهد في نصٍّ يبدو أنّه كهنوتيّ: "وأنت فَمُرْ بني إسرائيل وقُلْ لهم: سبوتي فاحفظوها، لأنّها علامة بيني وبينكم مدى أجيالكم، لتعلموا أنّي أنا الربّ مقدّسكم" (خر ٣١: ١٣؛ رج آ ١٧).

ما هو جديد هنا هو أنّه، مع علامة السبت، يمكن توسيع الجماعة الإسرائيليّة؛ فمن الانفصال (הַבְדִּיל) (الذي يؤسّس بنظام الخليقة) يتمّ الانتقال إلى الانضمام (נִלְוָה، من فعل לָוָה الذي يعني "انضمّ").

يمكن هذا الروح الانفتاحيّ أن يكون على نقيض إجراءات عزرا ونحميا التي رمت إلى إلغاء الزواجات المختلطة: "لقد اختلط العِرقُ المقدّسُ مع الشعوب الوثنيّة" (عز ٩: ٢؛ يمكن قراءة كامل الرواية). مع هذا لم يكن الانفتاح كلّيًّا، وستكون هناك حاجة للوصول إلى مبدأ أنْ "ليس الإنسان قد صُنع للسبت، بل السبت لأجل الإنسان" (مر ٢: ٢٧). وما القول عن الشرط الآخر، أي ممارسة العدل؟ من المرجّح أن يكون بولس قد استشهد بـ أش ٥٦: ١ أو ألمح إليه في إعلانه المبرمج في روم ١: ١٧: "عدل الله... سيظهر".

١ – نبذة تاريخية[٢]

يتضمّن مقطع أش ٥٦: ١–٨، الذي يفتتح الفصول ٥٦–٦٦، قرارًا نبويًّا ذا أهميّة كبيرة. ففي المرحلة التي تلت العودة من المنفى البابليّ (٥٣٨ ق. م.)، وكان فريق "الغرباء" في جماعة أورشليم قد فاق عددُه أيَّ عدد سابق على أثر الغزوات المتنوّعة، عبّر هؤلاء عن مخاوفهم من أن لا يُقبَلوا في شعب

(١) مجموعة مؤلّفين، **دائرة المعارف الكتابية**، الجزء الأول، أ، دار الثقافة، القاهرة ٢٠٠٣، ص ٣١٨ي.

(٢) J.D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah. A Commentary of Isaiah 35, 40-66* (Philadelphia 1965)

الله: قائلين: "إنّ الربّ سيبقينا بَعيدينَ عن شعبه" (٥٦: ٣). كذلك شَعَرَ فريقٌ آخر، هو فريق "الخصيان"[٣]، أنه هو أيضًا غيرُ مُعتبَر ومنبوذٌ من الجماعة، مثله مثل "الغرباء".

وإذ استشار الفريقان النبيَّ المجهولَ الهويّة أو استشارَه أحدٌ ما في شأنهم، أطلق هذا الأخير باسم الرب إحدى نبوءاته الأكثرَ انفتاحًا وشموليّةً في العهد القديم؛ فهو لم يهتمّ فقط بأن يهدّئ الذين يُعتبَرون أنّهم متروكون، وأنْ يضعَ حدًّا لشعورهم بالقلق، بل فتح لهم أبعادًا مستقبليّة مشعّة. بفعله هذا اتّخذ موقفًا سينادي به يسوع الذي سيهتمّ، ليس ببني إسرائيل فقط، بل بالغرباء أيضًا، كما سيفعل مع الكنعانيّة (مت ١٥: ٢٢ي)، مثلاً. فلا يبقى هكذا أحدٌ مرذولاً من جماعة الخلاص، إذ يستطيع كلّ بني آدم أن يشتركوا فيه (٥٦: ١-٢)، وبالتالي كل الغرباء والخصيان (آ٣-٤)، شرط أن يتعلّقوا بالله، ويحفظوا السبت، ويسلكوا وفق ذلك.

٢ – بنية النص[٤]

٢/١– هناك شيء من التوافق تقريبًا بين المفسّرين حول بنية أش ٥٦: ١-٨، التي يمكن أن تكون كما يلي:

آ ١-٢: يدعو اللهُ إلى تحقيق العدل وحفظِ السبوت لأنّ خلاصه قريب.

آ ٣-٦: متطلبات الدخول هي النيّة، وحفْظُ السبوت، والخدمةُ والعبادة، دون الإشارة إلى أصل إتنيٍّ أو إلى طهارةٍ طقسيّة.

آ ٧-٨: يجب فتْحُ الهيكل لكلّ الشعوب. الله يجمع عددًا أكبر بكثير من بني إسرائيل إلى أورشليم.

٢/٢– ولدينا بنيةٌ أخرى للباحث أُكُنِل[٥] يربط فيها أش ٥٦: ١-٨ بما سبقه، وحصرًا بـ ٥٥: ١-١٣، ويبرزها على الوجه التالي:

آ ١-٢		يحث يهوه على العدل كشرط لاسترداد الخيرات مستقبلاً
أ	آ٣أ	تعزية يهوه للغرباء
ب	آ٣ب	تعزية يهوه للخصيان
بً	آ٤-٥	قبول يهوه لعبادة الخصيان له في الهيكل
أً	آ٦-٨	قبول يهوه لعبادة الأمم الغريبة في الهيكل

٢/٣– أمّا البنية التي اعتمدها بولس الفغالي فهي التالية:

آ ١-٢: كل بني آدم هم من الجماعة.

آ٣-٨: الغرباء والخصيان أيضًا.

لكنّ الفغالي عند تفسيره الآيات يعتمد العنوانَين التاليَين: آ ١-٢: الحق والعدل، و آ ٣-٨: أبناء الغريب[٦].

٣ – ملاحظات لغويّة[٧]

في النصّ معضلات لغويّة محدودة، لا بدّ من لفت الانتباه إليها، وهي التالية:

آ ٢أ: שמרו[٨] (حسب النصّ

(٣) C.U. Wolf, «Eunuch», *IDB*, 2: 179-180.

(٤) P.A. Smith, *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah. The Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56-66* (E.J. Brill: Leiden - NY - Köln 1995) 50-66.

(٥) R.H. O'Connell, *Concentricity and Continuity: The Literary Structure of Isaiah* (Sheffield: Sheffield Academic Press 1994) 222-223.

(٦) بولس الفغالي، **إسمعوا أيها الشعوب البعيدة: أشعيا ٤٩-٦٦**، الرابطة الكتابية، القراءة الربية ١٧، لبنان ٢٠٠٥، ص ٧٩.

(٧) P.A. Smith, *Rhetoric...*

(٨) *BDB*, 320, III

الماسّوريّ)، أي "مِن تدنيسه" أو "مِن نَقْضِه"؛ أو מֵחַלֵּלוֹ، أي "مـدنِّـسـة" (DSS)[٩]. ظاهريًّا لها صيغة مؤنّث שַׁבָּת.

"السبت": يُـنـظـر إليـه أحـيـانًـا في الـكـتـاب المـقـدّس العبريّ أنّه مذكّر، وأحيانًا كمؤنّث[١٠]، لكن في المِثْنَه وفي DSS هو مؤنّث[١١].

آ ٣أ: וְנִלְוָה، أي "الذي ينضمّ" (حسب النصّ الماسّوريّ)؛ آخر الكلمة هو فعل بصيغة (קָל، "قَلْ" الماضي، لكن عندها تصبح ألـ التعريف ה غير ممكنة. "مَن ينضمّ"[١٢]: لـديـنـا فـي السبعينيّـة ο προσκειμενος، أي "مَن يرتبط" أو، حرفيًّا، "مَن يتوكّل على".

آ ٥أ: بحسب النصّ الماسّوريّ، حرف الجَرّ לְ، "له"، هو بصيغة المفرد؛ ولكن، بحسب DSS لدينا לָהֶם، أي "لهم"، قد تكون الأنسب لإطار النص.

آ ٦هـ: מִכֹּל שֹׁמְרֵי، أي "كـلّ حـافـظ (للسبت)"، كما في آ ٢ حيث نصادف الفعل שֹׁמְרֵי (שבת). في DSS لدينا שומרים، أي "حافِظو"، من دون כל، أي "كلّ". نقرأ في السبعينيّة: και παντες τους φυλασσομενους، أي "وكـــــلّ حافظِي"؛ نحن إذًا أمام صيغة الجمع، كما في DSS، لكن أيضًا כל مثل النصّ الماسّوريّ الترجوميّ (TM Tg): כל דיטר (من فعل נטר، "نَطَرَ"، "حفظ")، أي "كلّ حافظٍ".

آ ٧أ: يُدخِلُ DSS الفعلَ יעלה، أي "يصعدون"، التي اقترحها تُرّاي (Torrey) قبل اكتشاف دَرْج أشعيا.

٤ – تفسير النص[١٣]

آ ١أ: "حافظوا على الإنصاف وأجروا العدل، فقد اقترب خلاصي أن يجيء، وبرّي أن يتجلّى".

كما كان النبيّ أشعيا قد أعلن مرات عـدّة في أش ٤٠–٥٥، قـبـل انـتـهـاء المنفى بقليل، كان خلاص الله على وشك أن يصل وأن يتبدّى أمام عيون منتظريه (أش ٤٠: ٥؛ ٤٦: ١٣؛ ٥١: ٥–٨)، فلا يمكن بالتالي وضع تدخّل الرب الخيّر موضع شكّ، إذ برهن عن ذلك بوضعه حدًّا للنير البابليّ، وسيواصل عـمـلـه واهبًـا الـفـرج بسـخـاءٍ وجـودٍ. ولـكـن، مـن أجـل الاستفادة من هذا، يـنـبـغـي أن يـكـون هـنـاك قـبـولٌ، أي "الحفاظ على الإنصاف وإجراء العدل" (٥٦: ١). إنّ هذه التوصية المزدوجة هي تقليديّة في إسرائيل، في الكتب النـبـويّة، وسـفـرَي أخبار الأيام، وفي المزامير الملكيّة، وفي مزامير أخرى، كـمـا أيضًـا فـي الـكـتـب الـحـكـمـيّـة والتشريعيّة. أليس "الإنصاف والعدل" صِفَتَيْن إلَهيَّتَيْن بامتياز، يُبلغُهما الربُّ إلى المسؤولين، وإلى كلّ شعبه، وإلى كـلّ فـرد مـن هـذا الشـعـب، مـن أجـل خيرهم وفرحهم؟

"حافظوا على الإنصاف، وأجروا العدل": توجز هذه التعليمات البسيطة شريعة الرب، كما يفعل خر ١٩: ٥أ؛ تث ٦: ٥؛ مي ٦: ٨. ينبغي أن نلاحظ التوازن بين إجراء "العدل" (מִשְׁפָּט) من قِبَل العابد، وبين "بِرِّ الله" (צְדָקָתִי): إنّ الصياغة العبرية لهذه التوصية الإلهيّة في آ ١أ هي ذات وقْعٍ جميل وحاسم في آنٍ معًا: שִׁמְרוּ מִשְׁפָּט וַעֲשׂוּ צְדָקָה ("حافظوا على الإنصاف وأجروا العدل").

إن "العـهـد" (בְּרִית، alliance) العتيق المتعلّق بالمسؤوليات المتبادَلة هو مُثبَت هنـا. تحيلنـا عبارتَـا "خلاصـي" (יְשׁוּעָתִי) و"بِرّي" (צִדְקָתִי) في النـصّ (آ ١ب) إلى تـحـقـيـقـهـمـا على يد قورش الفارسيّ، من خلال إعادة بناء الهيكل، وترميم أورشليم، وإعادة حق ملكيّة

(٩) *Dead Sea Scrolls* (Qumran). = *DSS*

(١٠) *BDB*, 992.

(١١) Kutscher, *Isaiah Scroll*, 394

(١٢) *BDB*, 530; *GKC* §: 138k: «one joigning himself»

(١٣) يمكن العودة في تفسير المفردات إلى المرجع التالي:
J.J. Owens, *Analytical Key to the Old Testament*, vol. 4: *Isaiah-Malachi* (Baker Book House, Grand Rapids Michigan 1994).

الأراضي إلى اليهود. تبدو هذه كلّها قريبة التحقيق. من وجهة نظر نبويّة، هناك بالتالي سبب وجيه للتنبّه لـ"إنصاف الله وعدله".

إنّ "العدل" الذي يجري الكلام عليه في آ ١ هو العدل/النصر المُعلَن عنه في ٥١: ٥ وكأنّه قريب: "برّي قريب وخلاصي قد برز". لقد حصل هذا النصر مع براءة قورش الفارسيّ الذي سمح لبني إسرائيل بالعودة من المنفى، ويقع هذا الفصل في إطار تاريخيّ جديد. إذًا، هل تأخّر الخلاص من جديد؟ بمعنى ما، نعم. وما يبقى من الكتاب يتّجه نحو إسكاتولوجيا وشيكة. عندما يمارس المرء العدالة، أيًّا يكن هذا الإنسان، فإنّه يستعدّ لأن يتمتّع بعدل الله. يدلّ الفعل العبري שמר ("حفظ") على موقف الإنسان من الوصيّة الإلهيّة.

في كلّ حال، تقع المقدّمة الحاليّة للنص في عصرٍ اهتمَّ بالأحرى بالحصريّة وتَشَدَّدَ فيها. ونشير هنا إلى أنّه، عندما نال الخصيُّ الغريبُ العمادَ على يد فيليبّس (أع ٨)، بلغ هذا المقطعُ تمامَه.

آ ٢: "فالطوبى لِلإنسان العامل بذلك، ولابن البشر المتمسّك به، الذي يحافظ على السبت من أن يُنقَض، ويصون يده من فعل الشر".

"طوبى" (אשרי، μακαριος)، هي المفردة ذاتها التي نجدها في مز ١: ١ ("طوبى للرجل الذي..."). وفي تطويبات يسوع (مت ٥: ٢-١٢: "طوبى للفقراء بالروح..."). كذلك الصيغة "طوبى" هي ذات طابع عام ومفتوح، تُطَبَّق في المزامير على فردٍ، أو فريق، أو شعب. يستعملها كتاب سفر الأمثال للكلام على الشعب تحديدًا أو بمعنى شموليّ. إنها صيغة تهنئة نادرة جدًّا لدى الأنبياء (فقط في أش ٣٠: ١٨؛ ٣٢: ٢٠، وهنا في ٥٦: ٢). "الطوبى" هي لِمَن يعتنق صفات الله ويتمسّك بها، لأنّ "التمسّك" (חזיק) بالإنصاف والعدل يعادل التمسّك بالعهد المعطَى من الربّ، كما ستوضح ذلك آ ٤ و٦. ليس ضروريًّا بالتالي، لأجل حصول ذلك، أن يكون المرء ابنًا ليعقوب، بل يكفي أن يكون ابنًا لآدم (בן־אדם). إن العبارتين، "الإنسان" (אדם) و"ابن البشر"، (בן־אדם)، هما ذات بُعْد شموليّ؛ فهما يدلاّن على أشخاص بالمعنى الأساسيّ والشموليّ أكثر ما يكون؛ إنّهما يلتقطان النداء الواسع الذي في ٥٥: ١، تمامًا كما يذكّر الإيعاز في ٥٦: ١ بـ٥٥: ١: "أيّها العطاش جميعًا، هلمّوا إلى المياه، والذين لا فضّة لهم، ابتاعوا وكلوا، هلمّوا ابتاعوا بغير فضّة وبلا ثمن خمرًا ولبنًا". إنّ ما يميّز شخصًا عن آخر هو إذا كان "يحافظ على الإنصاف"، وإذا كان "يُجري العدل" أم لا. لا دَخْلَ هنا للأصول الإثنيّة، ولا للطاقات الاقتصاديّة، ولا للموقع السياسيّ.

يجعلنا هذا نفهم أنّ "الغرباء"، كما تقول النبوءة التي تلي، ليسوا منبوذين من جماعة الخلاص؛ من أجل دخولها، يجب ويكفي أن يقبلوا متطلباتها التي لدينا منها اثنتان مذكورتان هنا بذات الفعل "صانَ" (שמר): "صان يده" من فعل كلّ شرّ، و"صان السبت" من أن يُنقَض. السبت قديمٌ جدًّا، ويعرفه الأنبياء جيّدًا[١٤]، ولكن صارت له أهميّة أكبر في المنفى، إذ أصبح حفظ السبت في ما بين الوثنيين أثناء السَبْي علامة مميّزة للذين يؤمنون بيهوه. في تلك الحقبة كان ينبغي السهر باعتناء كبير على عدم نقض السبت. هكذا يصبح حفْظُ "السبت" مثلاً نوعيًّا ورمزيًّا؛ فوصيّة حفظ السبت هي من الوصايا العشر (خر ٢٠: ٨-١١؛ تث ٥: ١٢-١٥)، لكنّها أصبحت ذا موقع مركزيّ وهامّ في الحياة اليهوديّة بعد المنفى. يتوازى التركيز هنا مع حز ٢٢: ٨؛ ٢٣: ٣٨؛ ٤٦: ١؛ نح ٩: ١٤؛ ١٠: ٣١؛ ١٣: ١٥-٢١. تعود "صيانةُ اليدِ من فعْلِ كلِّ شرّ" في آ ٢ إلى إعلانٍ أوسع.

(١٤) "السبت": في التشريعات القديمة، رج خر ٢٣: ١٢؛ في الوصايا العشر، رج خر ٢٠: ٨؛ عند الأنبياء، رج عا ٨: ٥؛ هو ٢: ١٣؛ أش ١: ١٣؛ في النصوص الكهنوتيّة، رج تك ٢: ٢؛ في النصوص التي من المنفى، رج إر ١٧: ١٩-٢٧؛ مرا ٢: ٦.

آ ٣–٧

اعتَبَرَتِ اليهوديّةُ (le judaïsme) "ابنَ الغريب" (בֶּן־הַנֵּכָר)، أي مَن لم يكن يهوديَّ المولد، و"الذي ينضمّ إلى الربّ" (הַנִּלְוָה אֶל־יְהוָה)، مُرتدًّا إلى اليهوديّة بذات الفعل. كان وَضعُ هذا المرتدّ موضوعَ جَدَلٍ في اليهوديّة، إذ لم يكن كل اليهود مُعَدِّين لِمَحْضِه كلّ حقوق العهد. كان انفتاحٌ كهذا لقبولِ الأمميّين الذين يودّون الانضمام إلى يهوه يُواجَهُ بحزمٍ من قبل البعض؛ نذكر هنا رفْضَ زروبابل هِبة مقدَّمَة للإسهام في إعادة بناء الهيكل (رج عز ٤: ١–٣)، واهتمامَ عزرا ونشاطَه (رج عز ٩–١٠). في أش ٥٦: ٣–٧ يُطَمْئِن الربُّ الذين يسعون بملء إرادتهم إلى "الانضمام إلى يهوه"، أي إلى جماعة العهد، في العبادة وفي القبول المطلق.

هناك فريق آخر يرمز، من دون شك، إلى كلّ الأشخاص المستثنَين من الجماعة التي تخضع للتوراة، هم "الخصيان" (סָרִיס؛ رج تث ٢٣: ١–٢، ولا ٢١: ٢٠ اللذين يستعملان مفردات مختلفة). كان "الخصيان" يُستخدَمون في البلاطات الشرقيّة في العديد من المهارات (رج أستير؛ دا ١: ٣–١٨)، وفي أورشليم وفي السامرة، كما نتبيّن من ١ و٢ مل، وكانوا بارزين في البلاط، لكن كان يُحَرَّم عليهم دخول الهيكل؛ وها هو الربّ يزيل الآن هذا التحريم بسلطانه. وكانت عبارة "أنا شجرة يابسة" (أش ٥٦: ٣)، على ما يبدو، ملاحظةً مُستَهجَنَةً حول عدم أهليّتهم لأبوّة الأولاد. ونذكّر هنا، وعلى سبيل المثال، بالخصيّ الحبشيّ الذي ارتدّ إلى المسيحيّة على يد فيليبّس، وكان ضابطًا في بلاط الملكة كنداكة (أع ٨: ٢٧–٣٧)[١٥].

آ ٣: "لا يَقُلِ ابنُ الغريب الذي ينضمّ إلى الربّ: إنّ الربّ يفصلني عن شعبه، ولا يقلِ الخصيُّ: ها أنا شجرة يابسة".

استنادًا إلى تشريع تث ٢٣: ٢–٩، كان "الخصيانُ" و"الغرباء" أو "أبناءُ الغرباء" يُطرَدون من الجماعة المؤمنة، أمّا الإسرائيليّ فكان يدخل الجماعة بالولادة، وفي الجماعة يُخلّد الحضور والاسم؛ وكان "الغريب" يتذمّر لعدم تمكّنه من الاشتراك في العبادة، و"الخصيّ" لعدم حمله ثمرًا في هذه الجماعة (رج مز ١: ٣؛ ٩٢: ١٣–١٥). من المحتمل أن يكون عزرا ونحميا وراء هذا التشريع.

آ ٤–٥: لدينا هنا أوّل جواب، وهو "للخصيان"؛ فالتشريعُ القديم يُلغَى، وما يُعتبر من الآن وصاعدًا هو حفْظ السبت، وتتميم إرادة الله، والأمانة للعهد (لأنّه صار هناك ارتباط بالعهد). على الإنسان أن يقرّر وأن يختار بحريّة، وعلى أساس ذلك يتمّ قبوله. إذًا، هو الله ذاته مَن يبدّل "الشجرة اليابسة" إلى "نصبٍ خالد" (نلاحظ هنا الموازاة مع ٥٥: ١٣؛ رج ٢ صم ١٨: ١٨). طوال أجيال يتخلّد الإنسان واسمه (سي ٤٠: ١٩)، لأنّ الابن يأخذ اسم الأب؛ فالربّ الذي فرض اسمَه على البيت/الهيكل، سيُعطي لهم في بيته وفي مدينته اسمًا أكثر ديمومة، لا يتبدّل بالطوارئ الحاصلة في النسل البشري.

آ ٤: "فإنّه هكذا قال الربّ للخصيان الذين يحافظون على سبوتي، ويؤثرون ما رضيتُ به، ويتمسّكون بعهدي".

في الهيكل الجديد يُفتَح البابُ واسعًا أمام "المرتدّين" إلى اليهوديّة، وأمام "الخصيان" الذين يتمّمون متطلّبات الله. فما هي هذه المتطلّبات؟ "الحفاظ على سبوت الله، وإيثار ما يريده الله، والتمسّك بعهده" (آ ٤). ما يميّز أشخاصًا يقبلهم اللهُ عن آخرين غير مقبولين هو التزامهم بإرادة الله وبطرقه: "إنْ شئتُم وسمعتُم فإنّكم تأكلون طيّبات الأرض" (رج ١: ١٩).

آ ٥: "إنّي أعطيهم في بيتي وداخل أسواري موضعًا، واسمًا خيرًا من البنين والبنات، اسمًا أبديًّا لا ينقرض".

يَهَبُهُم الربّ دخولاً إلى "بيته"

(١٥) C. U. Wolf, «Eunuch», *IDB*, 2: 179-180; D. G. Burke, «Eunuch», *ISBE*, 2: 200-202.

(בֵּיתִי)، إلى هيكله، وموقعًا في جماعته داخل "أسوارها" (וּבְחוֹמָתִי) في صهيون، "ويدًا[١٦] واسمًا خيرًا من بنين وبنات" (יָד וָשֵׁם טוֹב מִבָּנִים וּמִבָּנוֹת). نحن أمام لوحة عن اختبارات الله المرّة مع أولاده، والتي وَثَّقَتْ تكرارًا تَخَاذُلَ إسرائيلَ وأورشليمَ في حفظ العهد، وعدم رغبتهما في ما يريده يهوه: "إنّي ربّيتُ بنين ورفعتُهم، لكنّهم تمرّدوا عليّ... إسرائيل لم يعرف وشعبي لم يفهم" (١: ٢-٣). هكذا يُوعَدُ الآن العابدون اختياريًّا بـ"اسمٍ أبديٍّ" (שֵׁם עוֹלָם) في شعب الله: "إنّي أُعطيهم... اسمًا أبديًّا لا ينقرض".

آ ٦-٧

٦ "وبنو الغريب المنضمّون إلى يهوه ليخدموه، ويحبّوا اسم الربّ، ويكونوا له عبيدًا كلّ مَن حافظ على السبت من أن يُنقَضَ، وتمسّك بعهدي.

٧ آتي بهم إلى جبل قدسي، وأفرحهم في بيت صلاتي، وتكون محرقاتهم وذبائحهم مَرضيّةً على مذبحي، لأنّ بيتي بيت صلاة يُدعى لجميع الشعوب".

لدينا هنا جوابٌ ثانٍ، وهو "للغرباء": إنّ الذين يحفظون السبت كعلامة العهد، هم بالتالي مرتبطون بالعهد، ويعبّرون بهذا عن عطائهم الشخصيّ للربّ لكي "يخدموه ويحبّوه" (يبدو وكأنّا هنا نسمع عظة من تث). يَهَبُ الربُّ لهم اشتراكًا تامًّا في الحياة الطقسيّة، أي البلوغ إلى الهيكل حيث يحملهم هو ذاته إلى هناك، فيفرحون بالأعياد، ويقدّمون الذبائح. في النظام الجديد يصبح الهيكل "بيتَ صلاة"، وبصفته هذه يصبح مفتوحًا لكلّ الشعوب. لكن سيأتي يوم لن يكون ولا حتّى هذا الهيكل مكان العبادة والصلاة (يو ٤)، لأنّ العبادة ستكون قبل كلّ شيء "بالروح والحقّ". لن يعود "الغرباء" بعد الآن "غير مختونين وغير أطهار" (٥٢: ١).

آ ٦أ: "وبنو الغريب ينضمّون إلى يهوه".

إذا حفظ "بنو الغريب" و"الخصيان" متطلبات الربّ، فإنهم يُقْبَلون بأذرع مفتوحة في جماعة الخلاص، كما تؤكّد آ ٦-٧.

في ما مضى، كان الغرباء يستغلّون إسرائيل (٢٦: ٨)، أما اليوم فقد صاروا خدّامه، إنْ من أجل إعادة بناء مُدُنه (٦٠: ١٠)، وإن من أجل حراثة حقوله (٦١: ٥)؛ والأهمّ هو أنهم أصبحوا هم بالذات أعضاء في شعب الله، ومدعوّين لأن يقاسموه الإيمان، والصلاة، والإنعامات التي يهبها الربّ لبنيه. عند هذه النقطة يسجّل النصّ تجديدًا حقيقيًّا؛ ومن أجل تقييمه، من المناسب الاطّلاع عمّا كان عليه وضع الغرباء في إسرائيل:

كان الغرباء في إسرائيل يُعامَلون بطرق مختلفة، وَفق ما كانوا عليه من حيث إقامتهم الدائمة، فيُدعون عندها גֵּרִים، أو بكلّ بساطة من حيث إقامتهم العابرة، فيُدعون عندها נָכְרִים، أي "المقيمون"، وكان بإمكانهم أن يصبحوا أعضاء في الجماعة الإسرائيليّة. يُعنى كتاب العهد بألاّ يُظلموا (خر ٢٢: ٢٠؛ ٢٣: ٩)، ويوصي سفر تثنية الاشتراع بالاهتمام بهم (تث ١٤: ٢٩)، وتقرّ الشرائع الكهنوتيّة لهم، في الكثير من النقاط، بحقوق وبواجبات مماثلة لتلك التي لبني إسرائيل[١٧]، ويأمر سفر اللاويين بشكل خاص كلّ إسرائيليّ بأن "يحبّهم كنفسه" (لا ١٩: ٣٣-٣٤)، ويحتفظ حزقيال بنصيب لهم في قسمة الارض (حز ٤٧: ٢٢-٢٣).

تعني كلمة נֵכְרִים الرُحَّل"، ويُعتَبَرون عندها كضيوف؛ لم يكن لهم وضع يُحسَدون عليه؛ فلقد كان يُنظر إليهم بكل بساطة كما إلى "البرابرة" في أيّامنا، זָרִים، وإلى الأعداء. حتى ولو كانوا يستفيدون في إسرائيل من استضافة إلى حدٍّ ما طويلة، فلم يكونوا يَحظَون بأيّ حقّ؛ وعلى عكس

(١٦) G. Robinson, "The Meaning of יָד in Isaiah 56", *ZAW* 88 (1976) 283ss.

(١٧) الحقوق: رج عد ٩: ١٤؛ ١٥: ١٤-١٦؛ ٣٥: ١٥؛ الواجبات: رح لا ١٦: ٢٩؛ ١٧: ٨-١٠؛ ٢٢: ١٨-٢٠؛ ٢٠: ٢؛ ٢٤: ١٦.

الـ"נכרים" الذين كانوا يُقبلون في عيد الفصح، كانوا يُستَبْعَدون (خر ١٢: ٤٣). لم يكونوا يستفيدون من العفو من الديون (تث ١٥: ٣)، ولا من اقتراض المال دون فائدة (تث ٣٣: ٢١). عندما كان إسرائيليٌّ ما لا يدري ماذا يفعل بحيوان قد نَفَقَ، وهو بالتالي طعام نجسٌ في نظره، كان يعطيه إلى الـ"נכרי"، أما "נכרי" فكان يطلب منهم ثمنًا (تث ١٤: ٢١). كان حزقيال كريمًا مع الـ"נכרי"، لكنّه حرّم دخول الهيكل على الـ"נכרי"، "القُلَفُ جسدًا وقلبًا" (حز٤٤: ٧–٩). كان البعض منهم يأمل أن يصير كبني إسرائيل، ولكن فقط بعد ثلاثة أجيال، كما الأدوميون والمصريون (تث ٢٣: ٨–٩)؛ بالمقابل، كان آخرون يتخلّون بالمطلق عن هذا الأمل (تث ٢٣: ٤)، كالعمّونيين والمؤابيين. في نهاية القرن الخامس، وفي ذات السياق، اجتهد المُصلِحان عزرا ونحميا في أن يَحُولاَ دون اتّخاذ مواطنيهما زوجات لهم من بنات غير إسرائيليات (عز ٩: ١؛ نح ٩: ٢).

يوصف "الغرباء" ("בני הנכר") بأربع طرق:

– "ينضمّون إلى الربّ" ("הנלוים על-יהוה")، أي أنهم يصبحون مرتدّين إلى الديانة اليهوديّة؛

– هم "يخدمونه" ("לשרתו")، أي أنّهم مُعدّون للقيام بخدمات في الهيكل: "ومنهم أيضًا أتّخذ كهنةً ولاويين، قال الربّ" (رج ٦٦: ٢١)؛

– "يحبّون اسم الربّ" ("ולאהבה את-שם יהוה")، أي أنهم أوفياء له أبعد من أفعال العبادة بحدّ ذاتها؛

– "يصبحون عبيده" ("להיות לו לעבדים"): "هذا ميراث عبيد الربّ وبِرُّهم منّي، يقول الربّ" (رج ٥٤: ١٧ج).

يشمل هذا الفريق كلَّ الذين "يحفظون السبت" مقدَّسًا ("משמר שבת מחללו")، والذين "يتمسّكون بعهده" ("ומחזיקים בבריתי"). يؤدّي هذا إلى فهمٍ أصيل لإسرائيل كعابدٍ وكجماعةٍ حافظةٍ للعهد، مُكوَّنةٍ من أشخاص أقسموا بأن يكونوا أمناء للربّ ولعهده (رج خر ١٩: ١–٢٠: ٢١؛ تث؛ يش ٢٤).

لقد بدأ باكرًا هذا الميلُ إلى المطالبة بحقوق الهيكل، وتحديدًا أيام المَلَكيّة، كما يطالب شخصٌ ما بحقوقه بأرضٍ محدّدة، ثمّ تَواصَلَ في اليهوديّة (le judaïsme)، خاصّة بين الكهنة واللاويين، لكنْ أيضًا بين اليهود الذين أرادوا أن يطالبوا بحقّ الولادة. لا يحتقر المشهد حقوق ولادة كهذه، بل يشدّد على الضرورة المسبقة للالتزام بالمسؤوليات وقبولها، هي التي تنطوي على حقوق الولادة. إنّ الالتزام بالمسؤوليّة وقبولها هما أكثر أهمّيّة من حقّ ولادة؛ رج قصّة عيسو ويعقوب في تك ٢٥: ٢٩–٣٤.

آ ٧أ: "وأفرحهم في بيت صلاتي".

قبل المنفى وبعده، كان يوجد في إسرائيل إذًا تيارٌ من عدم الثقة، وأحيانًا من العداوة، تجاه "الغرباء". يعلن أش ٥٦: ٦–٧ أنّ هؤلاء يستطيعون أن ينضمّوا إلى الله، وبالتالي إلى جماعة الخلاص. بهذا تلتقي هذه النبوءة مع نصوص منفتحة جدًّا وتؤكّدها، مثل ١ مل ٨: ٤١–٤٣ (وهو مقطع يرقى بالتأكيد إلى ما بعد المنفى) حيث يُسأَلُ اللهُ أن يستجيب، في الهيكل، جمهور "الغرباء"، أو سفر راعوت الذي يرقى إلى التاريخ ذاته، والذي، استنادًا إليه، اعتُبِرَت راعوتُ المؤابيةُ "الغريبةُ" (را ٢: ١٠) أهلاً لأن تكون جَدَّةَ داود[١٨]. بعد "الخصيان" (أش ٥٦: ٤–٥)، ها هم "الغرباء" الآن يُرَدّ إليهم الاعتبار، جماعيًّا وفي النصوص، كما كان قد حصل لبعض الأفراد في حالات خاصة وفي الوقائع، كذاك الأثيوبيّ الأسود، عِبِد مِلِك، الوفيّ جدًّا تجاه إرميا، والذي، بالرغم من كونه "غريبًا" و"خصيًّا"، تلقّى من الربّ بالذات بركة خاصّة (إر ٣٨: ٧–١٣؛ ٣٩: ١٥–١٨).

حتى الغرباء، الذين لم يكونوا "سوى رُحّل" ("נכרים")، يجدون إذًا مكانهم في وسط شعب الله، فينضمّون

(١٨) J. Naffah, *La solidarité dans le livre de Ruth*, Université Saint-Esprit de Kaslik, Faculté Pontificale de Théologie, n. 15, Liban 2005, pp. 96-114.

إليه، لمجرّد أنّهم ينضمّون إلى يهوه، مع الرغبة في خدمته ومحبّته (إر ٢: ٢)، ومِن دون أيّ إخلال (هو ٣: ١)، والتصرّف كعبيده، وحفظ السبت، والتمسّك بالعهد (أش ٥٦: ٢ و٤). بهذه الشروط، يأخذ الله ذاته المبادرة ليأتي بهم إلى جبل صهيون المقدّس، ويجعلهم يبتهجون في الهيكل، كون العبادة الحقّة تفجّرًا للفرح. على مذبحه يقبل برضى ذبائحهم؛ وإذ تصبح الديانة شموليّة، لا تتوقف عن أن تكون طقسيّة (أش ١٨: ٧؛ ١٩: ١٨–٢٥؛ الخ)، بل كلّ الإطار يردّد ما لم ينفكّ الأنبياء عن التذكير به، أي أنّ الفعل العباديّ يجب أن يَعني عطاءَ القلب وكَرَمَ اليَدَين. عند ذلك يستطيع هيكل أورشليم حقًّا أن يتباهى بأحد أجمل تسمياته: "بيت صلاة لكل الشعوب"! هذه الصيغة ذات الكثافة الفريدة، والتي لا نجد لها مثيلاً إلاّ جزئيًّا (رج مز ٢٢: ٢٨؛ ٦٥: ٣؛ ٨٦: ٩؛ اش ٢: ٢؛ ٦٠: ٣–١٤؛ ٦٦: ١٨–١٩)، تعبّر جيّدًا عن إرادة الله بِجَمْعِ كلّ البشر في العبادة ذاتها، لتجمعهم في ما بينهم، وفي الحبّ ذاته. ستسرّ هذه الصيغة يسوع في ما بعد (مر ١١: ١٧).

يبلغ المشهد ذروته في الملاحظة بأنّ الهيكل الجديد يعطي الله الفرصة أن "يأتي بهم إلى جبله المقدس" (וְהַבִיאוֹתִים אֶל־הַר קָדְשִׁי)، و"يفرّحهم" (הִשְׂמַחְתִּים) هناك. إنّ عبارة "بيتي بيت صلاة" (בֵּיתִי בֵּית תְּפִלָּה) هي وصف فريد للهيكل، كما نقرأ في ١ مل ٨: ٢٧–٣٠ حيث يُنظر إلى الصلاة على أنها هدف الهيكل: "فإنّه هل يسكن الله حقًّا على الأرض؟ إنّ السماوات وسماوات السماوات لا تسعُكَ، فكيف هذا البيت الذي ابتنيتَه؟ إلتفت إلى صلاة عبدك وتضرّعه، أيّها الربّ إلهي، واسمع الهتاف والصلاة اللذين يصلّي بهما عبدكَ أمامكَ اليوم".

هذا لا يعني أنّ "الذبائح والتقادم" (עוֹלֹתֵיהֶם וְזִבְחֵיהֶם) لم تَعُدْ مقبولة، بل أنّ المفهوم الأساسيّ لوظيفة الهيكل قد تبدّل. إنّه مكان صلاة (בֵּית תְּפִלָּה)، وشراكة مع الله. شدّدَ أش ٢: ٢–٤ على طبيعة الهيكل بأنه مكان تجمّع للتعليم:

"ويكون في آخر الأيام أنّ جبل بيت الربّ يُوطَّد في رأس الجبال...، وتجري إليه جميع الأمم. وينطلق شعوبٌ كثيرون ويقولون: هلمّوا نصعد إلى جبل الربّ، إلى بيت إله يعقوب، وهو يعلّمنا طرقه، فنسلك في سبله، لأنّها من صهيون تخرج الشريعة، ومن أورشليم كلمة الربّ".

يجري التركيز الآن على إعطاء "كل الشعوب" (לְכָל־הָעַמִּים) الذين يريدون أن يصلّوا إلى يهوه، إمكانيّة الولوج إلى الهيكل. لقد أثّرَ هذا الميلُ على فهْمِ طبيعة العبادة على المجمع، ولاحقًا على الكنيسة أيضًا.

آ ٨: "يقول السيّد الربّ الذي يجمع منفيّي إسرائيل: إنّي سأجمع إليه أيضًا الكثيرين".

تشدّد الآيةُ على التواصل المتلازم في "جمْع الرب لمنفيّي إسرائيل" (נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה מְקַבֵּץ נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל)، كما تشدّد على الدعوة الجديدة "ليجمع الكثيرين إليه" (עַד אֲקַבֵּץ עָלָיו)، ويضمّ "أولئك الذين قد جُمِعوا" (رج صلاة يسوع في يو ١٧: ٢٠–٢١ التي لها نيّة مشابهة). يواصل يهوه عملَه لكسب الأتقياء اليهود الذين يريدون أن يعملوا إرادته، ويحفظوا عهده، ويحبّوا اسمه (رج تشديدَ بولس المماثلَ في روم ٩–١١، حيث يستشهد بتصرّفٍ بأشعيا)، ولكنّه لا يحدّ نفسه بالذين هم "إسرائيل بالجسد".

إنّ الشريعة الجديدة[١٩]، التي تضع حدًّا للقديمة، تنشرها نبوءةٌ من الرب. ألقابُها هي ذات مدلولات: في البدء كان "ذاك الذي أخرج إسرائيل من مصر"؛ لاحقًا، "ذاك الذي يجمعه ويخرجه من المنفى"؛ ثمّ "من كلّ المناطق" (رج إر ٢٣: ٧ي). في هذه الحركة تُهدَم جدران الحصريّة وتَسقط: يُصبح المجموعون نقطةَ ارتكازٍ مفتوحةً في المكان والزمان.

(١٩) K. Pautrisch, *Die neue Gemeinde*, AnBib 47 (Roma 1971) 8-30.

٥ – تعليم أش ٥٦: ١–٨

يحدّد المشهدُ الشرعيّةَ التي يخضع لها وريثُ هذا الجيل من عبيد الربّ؛ هي توهَب لهم دون مقابل من لدن الله الجوّاد؛ إنّها تؤمّن الاستقرار السياسي، والنظام، والإنصاف، والازدهار الاقتصاديّ للشعب. هي تجعل ممكنةً العبادة، والشهادة، وخدمة يهوه في صهيون مدينته وفي كلّ أرضه. تلك كانت أهداف الله عندما اقتاد إبراهيم إلى كنعان، وعندما قاد موسى بني إسرائيل عَبْرَ الصحراء بشكلٍ مَكَّنَ يشوعَ من أن يُحِلَّهم في كنعان، وعندما تُوِّجَ داودُ مَلِكًا. والآن هم يُوهَبونَ إلى اليهود، وكلّ مَن يودّ أن يأتي ويشترك في تلك البركة بواسطة خادم الرب، أي الملك الفارسيّ داريوس. فلقد جُعِلَ شاهدَ يهوه، وأميرَه، وقائدَ الشعوب، من أجل أنْ يجعلَ هذا ممكنًا بالنسبة إلى إسرائيل وإلى أيّ أناس آخرين يريدون أن يعبدوا الربّ. هناك في الهِبة وعدٌ بالاكتفاء، والفرح، والسلام، والرخاء. هناك صفحٌ عن العصاة إنْ عادوا إلى الله. يبدأ العصر الجديد مع كل طاقة الفرح والتتميم اللذين يَنتجان عن ذلك. الجميع مدعوّون إلى المشاركة في ذلك.

لاحقًا، سيُحَيِّي يسوعُ بلوغَ هذا العصر بمجيء ملكوت الله (مر ١: ١٥؛ مت ٤: ١٧). سيُعلِن أنّ تلك الكتبَ النبويّةَ كانت تتحدّث عنه، وعن رسالته، وعن مهمّته (مر ١: ٢؛ لو ٤: ١٧–٢١). سيرثي أورشليم لأنها عجزت أن تصدّق الأنبياء في زمانهم، كما في زمانه (مت ٢٣: ٣٧–٣٩). هو أيضًا يريد أن يصوّر المشهدَ كوليمة إليها إسرائيل هو مدعوٌّ، وليمةٍ بها استخفّ عديدون في إسرائيل، وأصبحت الآن مفتوحةً لكل من يرغب في أن يأتي (مت ٢٢: ١–١٤؛ لو ١٤: ١٥–٢٤). سيلتقط المبشّرون بإنجيل يسوع موضوع دعوته العظيمة (أع ١٠: ٣٤–٣٥، ٤٣؛ ١١: ٣٨)، ونداءه للتوبة (أع ٢٠: ٣٨–٣٩)، ويواصلونه حتى اليوم. يبقى النداءُ العظيمُ الموجَّهُ إلى كلّ مَن سيأتي قلبَ التبشير بالإنجيل والرسالة بأنّ الانفتاح الشموليّ الذي نشهده في أش ٥٥: ١–٨ هو حقيقيّ. يُطبَّق في ٥٦: ١–٨ على الغريب الذي ينضمّ إلى شعب الله وعلى الخصيان. بالتأكيد، يشكّل هؤلاء أمثلةً عن كلّ طبقات الشعب الذي أُبقِيَ بعيدًا. كذلك ستُضمَّ النساء والمعوّقين إلى هؤلاء.

ما زالت متطلّبات الدخول إلى الهيكل مشدّدة وعالية، وهي التالية: التزامٌ بعمل إرادة الله، وبممارسة الحق والإنصاف، وبحفظ العهد وصَوْن السبت. لكنّ كلّ الذين يحبّون الربّ ويودّون أن يعملوا هذه مُرحَّبٌ بهم ومقبولون.

نتبيّن من هذا المشهد وجود حجّة تُرفَع باستمرار في وجه انفتاح متحرّر كهذا، وتقول بأنّه من السذاجة فتح الأبواب لهذا الاتّساع، إذ يؤدّي ذلك إلى استفادة أناس ذوي نيّة شريّرة من البريء، فيقترفون الشرّ، وينهبون، وتشدّد على أنّه لا يمكن للمرء أن يعيش كذلك في هذا العالم الشرير؛ إنّ الواقعيّة تتطلّب أن تبقى الأبواب مقفلة والأسوار عالية، لكنّ الله يفضّل الانفتاح العَطوب على الانعزال القتّال. سيُسدّد هو ثمن الألم (أش ٥٣) ليكسب إمكانيّة الدخول لكلّ مَن يودّ المجيء (رج الصراع بين المسيحيّين الأوائل حول قبول الأمم أم لا). بالنتيجة، يجب أن يبقى هيكل الله "بيتًا (مفتوحًا) للصلاة لكلّ الشعوب"، ليستضيف حضور الله الحيّ والمُحِبّ بالتمام. هذا لا يعني أنّ أيًّا كان يجوز له أن يدخل هيكل الله، بل فقط الباحثون عن الربّ الذين يودّون أن يكونوا في حضرته، ويسرّون بأن يعملوا إرادته، وحدهم يُقبَلون، لأنه بيت صلاة هو.

خاتمة

إنّ شعب الله، الذي تقوده نصوصٌ كهذه، يُعرِض شيئًا فشيئًا عن أن يكون وحدة سياسيّة، ليصبح أكثر فأكثر جماعة دينيّة، مدعوّة باستمرار إلى أن تكبر وتتوسّع على مدى الكون. لهذا، تنتهي النبوءات التي تُحيّي دخول "الخصيان" و"الغرباء" في جماعة الخلاص، في نبوءة ختاميّة تتبيّن

وصولاً متتابعًا إلى هذه الجماعة لجماهير كبيرة: "إني سأجمع إليه أيضًا مجموعيه" (آ ٨).

لقد جمع اللهُ، الذي يجمع كلّ البشر، مطروديّ إسرائيل، وسيواصل جمعهم (آ ٨) إلى ما لا نهاية. إنّ البركة العاشرة من البركات الثمانية عشر، وهي صلاة هامّة في الحياة اليهوديّة، تذكّر الله بذلك، وتطلبه منه أبدًا: "أُنفخ في البوق الكبير لأجل نجاتنا، إرفع الراية من أجل جَمْعِ منفيّينا؛ إجمعنا كلّنا معًا من أربع زوايا الأرض. مبارك أنت، يا رب، أنتَ الذي تجمع المطرودين من شعبك اسرائيل!". لكنّ نصّ أش ٥٦: ١–٨ وإطاره يريان أوسع من ذلك؛ فهما يجعلاننا نفهم أن الله يجتذب إليه، ليس فقط اليهود، بل أيضًا المرتدّين إليه، محقّقًا بذلك وحدة العالم بأسْره.

المراجع

خليفة لويس، **اللاهوت والتفسير البيبلي الحديث – ٢: تأويل العهد القديم**، سلسلة بيبليات ٤، لبنان ١٩٩٦.

الفغالي بولس، **إسمعوا أيها الشعوب البعيدة: أشعيا ٤٩–٦٦**، الرابطة الكتابية، القراءة الربية ١٧، لبنان ٢٠٠٥.

مجموعة مؤلّفين، **دائرة المعارف الكتابية، الجزء الأول**، أ، دار الثقافة، القاهرة ٢٠٠٣.

BANWELL B.O., «A Suggested Analysis of Isaiah XL-LXVI» *Exptim* 76 (1964/65) 166ss.

BONNARD P.-E., *Le second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs, Isaïe 40-46:* EtB (Paris 1972).

BONNARD P.-E., «Maison de Dieu: Maison de tous les peuples» (Is 56,1.6-7), *Assemblées du Seigneur* 51 (1972) 4-8.

BROWN F., DRIVER S.R., and BRIGGS C.A., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford University Press: Oxford 1979). = *BDB*

BUSSE U., *Das Nazareth-Manifest Jesu*, SBS 91 (Stuttgart 1978).

BURKE D.G., «Eunuch», *ISBE*, 2: 200-202.

Dead Sea Scrolls (Qumran). = *DSS*

GLAHN L. - KÖHLER, *Der Prophet der Heimkehr-Jesaja 40-66* (Giesen 1934).

GRELOT P., *L'exégèse messianique d'Isaïe LXIII 1-6», RB 70* (1963) 371-380.

HANSON P. D., *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia 1975); «Tritoisaiah», pp. 32-208.

HOFHEINZ W.C., *An Analysis of the Usage and Influence of Isaiah Ch. 40-66 in the New Testament*, University of Colombia 1964.

International (*The*) *Standard Bible Encyclopedia*, edited by G. W. Bromiley et al., 4 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1979 - 1988). = *ISBE*

Interpreter's (*The*) *Dictionary of the Bible*, New York = *IDB*

LACK R., *La symbolique du livre d'Isaïe*: AnBib 59 (Roma 1973) 121-145.

NAFFAH J., *La solidarité dans le livre de Ruth*, Université Saint-Esprit de Kaslik, Faculté Pontificale de Théologie, n. 15, Liban 2005, pp. 96-114.

O'CONNELL R.H., *Concentricity and Continuity: The Literary Structure of Isaiah* (Sheffield: Sheffield Academic Press 1994) 222-223.

OWENS J.J., *Analytical Key to the Old Testament*, vol. 4: *Isaiah-Malachi* (Baker Book House, Grand Rapids Michigan 1994).

PAUTRISCH K., *Die neue Gemeinde*, AnBib 47 (Roma 1971) 8-30.

ROBINSON G., "The Meaning of תָּו in Isaiah 56", *ZAW* 88 (1976) 283ss.

SMART J.D., *History and Theology in Second Isaiah. A Commentary of Isaiah 35, 40-66* (Philadelphia 1965).

SMITH P.A., *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah. The Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56-66* (E.J. Brill: Leiden - NY - Köln 1995) 50-66.

WOLF C.U., «Eunuch», *IDB*, 2: 179-180.

أش ٥٦: ٩-٥٧: ٢١

لا سلام للأشرار بل للمتواضعين

الخوري بولس الفغالي
باحث في الكتاب المقدّس

مقدمة

عاد الشعب من المنفى البابليّ، بعد أن تلقّى المواعيد الحلوة. الطريق تكون مهيَّأة، ممهَّدة، لا جبل يصعدونه ولا وادي ينزلون فيه. طريق سهلة، لا صعوبة فيها. قويمة، لا اعوجاج فيها ولا التواء. والبرّيَّة، والعطش والجوع؟ لن يكون الأمر كما كان في الخروج الأوَّل، حيث التذمُّر على موسى في كلّ وقت، يصل إلى الله نفسه. ففي هذا الخروج الثاني من بابل "تنفجر المياه في البرّيَّة، وتجري الأنهار في الصحراء" (٣٥: ٦) . زال الحزن والدموع وما رافق الماضين إلى السبي، وصل محلَّه الفرح والبهجة حين العودة إلى أورشليم. ولكن كيف بدا المناخ لهؤلاء الراجعين؟ الأقوياء ما زالوا أقوياء، والعظماء لا ينظرون إلى الفقير والمعدم الذي رأى بيته مهدومًا وأرضه مسلوبة، وعابدو الأصنام لا يتخلّون عن أصنامهم. وضع مؤلم! أمّا المتواضعون فيكون لهم السلام، سواء لبثوا في أورشليم، أو عادوا من البعيد. منذ الآن يستطيعون أن يسمعوا نداء الربِّ يسوع: "طوبى للودعاء لأنَّهم يرثون الأرض" (مت ٥: ٥).

١- بنية النصّ

بدأ القسم الثالث من نبوءة أشعيا في تساؤلات تحتاج إلى جواب. الأوَّل: ما مصير الغريب الآتي إلى الصلاة؟ والخصيّ الذي لا يحقُّ له أن يكون في الجماعة؟ وكان الجواب: "أجيء بهم إلى جبلي المقدَّس" (٥٦: ٧). والتساؤل الثاني: أي فائدة من صيام قمنا به إذا كان الله لا يرى؟ الجواب: ذاك هو الصوم الذي أريد، حين يعبِّر عن محبَّة الله ومحبَّة القريب (ف ٥٨). والتساؤل الثالث: يد الربِّ قصيرة، لا تقدر أن تخلِّص؛ أذنه قاسية فلا تسمع (٥٩: ١). هل الله لا يسمع أم الشعب الخاطئ؟ ومع ذلك يأتي الربُّ ويفعل.

في هذا الإطار نقرأ ٥٦: ٩-٥٧: ٢١ حيث نجد تساؤلات ثلاثة: الأشرار يستغلّون الضعفاء؛ وجاء الجواب: "السالكون في الطريق المستقيم يدخلون في السلام" (٥٧: ٢). والثاني: كيف يقبل الله بعابدي الأصنام؟ فأجاب الربّ: "الذين يتكلَّون على الإله الحقيقيّ، يملكون الأرض ويرثون جبلي المقدَّس" (٥٧: ١٣). ونحن الخطأة الذين غفرتَ لنا؟ ذاك كان التساؤل الثالث؛ والجواب: "من شفتيَّ تخرج ثمرة السلام" (٥٧: ١٩).

إذًا، حين نقرأ هذه المتتالية (٥٦: ٩-٥٧: ٢١)، نفهم أنَّنا أمام ثلاثة مقاطع. هي لا تشكِّل وحدة متماسكة كلَّ التماسك، بل تجميعًا لتساؤلات ثلاثة، ينتهي كلٌّ منها بأداة "ولكن" تبدو بشكل تعارض مع ما سبق.

أ- رؤساء إسرائيل (٥٦: ٩-٥٧: ٢)

يلاحظ النبيّ غيابًا للمسؤولين، وتهرُّبًا من العمل، بل جشعًا وطمعًا. ما يهمُّهم هو السرقة والنهب، والسكر والعربدة، لهذا، يمارسون كلَّ أنواع التعدِّيات على الناس البسطاء.

٥٦: ٩ تعالي يا جميع وحوش البرّ،
تعالي للأكل
يا كلَّ وحوش الغاب.

١٠ مراقبوه عميان
كلُّهم ما عرفوا
كلُّهم كلاب بكم
لا تقدر نباحًا
حالمون، راقدون
محبّون للنوم.
ذاك هو كلام النبيّ الذي يراقب الأمور
עמיר. فتجيب السماوات:
١١ والكلاب بشراهتها القويَّة
لا تعرف شبعًا
وهم راعون أشرار[١]
لا يعرفون أن يتبيَّنوا (الأمور).
كلٌّ يتوجَّه في طريقه
والرجل إلى أقصى مكسبه[٢].
هنا يهتف هؤلاء السالبون:
١٢ تعالوا! نأخذُ خمرًا
ونمتلئ مسكرًا
ويكون الغدُ كهذا اليوم،
عظيمًا، وفيرًا جدًّا.
ويهنّئ الناس هؤلاء "العظماء، المقتدرين". لا شيء ينقصهم. أمّا الأبرار فحالهم حال. ذاك ما تلاحظه السماء:

٥٧: ١ البارُّ باد
وما من رجل يبالي
وأهلُ اللطف يُزالون
وما من أحد يتبيَّن.
في مواجهة الشرّ.
أزيل البارّ.
٢ ولكن[٣] يأتي السلام
فيرتاح على مضاجعهم،
هؤلاء السالكون في الاستقامة.
لا. هذا لن يكون، قالت الأرض.
والأمور سوف تتحوَّل: السلام آتٍ للأبرار، لأهل الاستقامة، على ما نقرأ في ٥٩: ١٩: "فيخافون من المغرب اسم يهوه، ومن مشرق الشمس مجده.

ب- عبادة الأوثان (٥٧: ٣-١٣)

يُحكم على الذين يعتبرون نفوسهم أبرارًا، وهم ليسوا كذلك. فيأتي الحكم قاسيًا على عبدَة الأصنام هؤلاء، وعلى ممارساتهم. اتَّكلوا على الوثن، فهل يستطيع الوثن أن يخلِّصهم؟
موضوع الأشرار حاضر في ٥٩: ١-٨: "أرجلهم إلى الشرِّ تجري، وتُسرع إلى سفك الدم الزكيّ. أفكارُهم أفكارُ إثم، وفي طرقهم اغتصاب وسحق" (آ٧). أمّا عبادة الأصنام، فلبثت حاضرة بعد المنفى كما كانت حاضرة في المنفى (٦٥: ٣-٧؛ ٦٦: ٣، ١٧). ونقرأ النصّ، وفيه تتحدَّث السماء إلى هؤلاء المتمرِّدين:
٣:٥٧ وأنتم اقتربوا إلى هنا،
يا بني القارئة في النجوم
يا زرع الفاسقة والزانية،
٤ على مَن تضحكون؟
على مَن تفغرون أفواهكم
وتمدّون ألسنتكم؟
أما أنتم أولاد التعدّي،
وزرع الكاذبين؟
٥ المولعون بإيليم[٤]
تحت كلِّ شجرة خضراء
ناصرو الأولاد في الأودية،
وتحت شقوق الصخور
ويتوجَّه الكلام السماويّ إلى أورشليم:
٦ في حصن الوادي يُصيبك (يا أورشليم)

---

(١) في النصّ الماسوريّ: הַמְרֹעִים: هم راعون. أضاف نصُّ أشعيا القمرنيّ أل التعريف. فقال: الرعاة. في السبعينيَّة: και εισι πονηρι: وهم أشرار. أخذت السبعينيَّة الجذر רע (الشرّير)، רעה (الشرّ)، الاسم الفاعل من רעה الذي يعني رعى. أمّا نحن فجمعنا المعنيّين من أجل الصيغة "الشعريَّة". نشير إلى أنّ السريانيَّة جاءت في خطٍّ السبعينيَّة: ܪܥܝ: أشرار.

(٢) في الماسوريّ: לִבְלְתִּי יְכֹלֶת לְקֹמָם: لمكسبه من أقصاه. تركت السبعينيَّة ὑφ' ὑμῶν فقالت κατα το εαυτου. في السريانيَّة، تبدَّل المعنى: ܠܚܫܚܗ ܕܢܩܘܡ ܠܗ: لشطره ولجانبه.

(٣) في الماسوريّ: يدخل سلام יָבֹא שָׁלוֹם. ولكنّ نصّ أشعيا الكامل يتضمَّن الواو. وفي السريانيَّة أيضًا نجد الواو: ܘܫܠܡܐ ܢܥܠ. وفي اللاتينيَّة: Veniet pax مثل الماسوريّ. نستطيع أن نترجم: "يدخل في السلام". في اليونانيَّة: "يكون مدفنه η ταφη في سلام εν ειρηνη، أخذ من وسط..."

(٤) אֵילִים: جمع إيل، الإله في العالم الكنعانيّ. أمّا الترجمة العاديَّة فهي "أشجار البطم"، مع أنّ الكتابة العاديَّة هي אֵלִים (١: ٢٩). ر M. WEISE, «Jesaja 57, 5f», *Zeitschrift für die altlestamentliche Wisseschaft*, 72 (1960) 25-35. ؛ في السبعينيَّة: ειδωλα: "الأصنام". وكذا في السريانيَّة: ܐܠܗܐ. ترجم فايزي: "الآلهة"، كما في اللاتينيَّة: diis.

هي، هي قُرعتُك.
لها أهرقتِ سكيبًا،
أصعدتِ تقدمة!
هل على هذا أعزّى؟[٥]
٧ على جبل عالٍ ومرفوع،
وضعتِ مضجعك
هناك أيضًا صعدت
لذبح ذبيحة.
ويضع النبيّ الكلام في فمِ الربِّ الذي
يوبِّخ أورشليم على سلوكها:
٨ وراء الباب والقائمة،
وضعتِ تذكارك
بعيدًا عنّي تعرّيتِ[٦]،
صعدتِ ووسَّعت مضجعك
حين اقتطعتِ[٧] لك منهم،
أحببتِ نضجهم
ونظرتِ يدهم
٩ وسرتِ[٨] إلى الملك[٩] بالزيت،
وأكثرتِ (جدًّا) عطورك
وأرسلت سفراءك إلى البعيد،
وانحططتِ حتّى الشيول[١٠].
١٠ طالت طريقك فتعبتِ
وما قلتِ: "أنا يائسة.
وجدتِ حياة ليدك،
لذلك ما ضعفتِ[١١].
١١ فما خشيتِ وخفتِ
إذ كنتِ تكذبين
وإيّاي ما ذكرتِ
ولا وضعتِ[١٢] على قلبك!
ألأنّي ساكت، ومن زمن بعيد،
وإيّاي لا تخافين؟
١٢ أنا أخبرُ ببرارتك (وأيِّ برارة!)
وأعمالك التي لا تنفعك.
١٣ بزعيقك ينقذك جموعهم[١٣]
ترفعم الريح كلَّهم
والنفخة تأخذهم.
ولكن اللائذ بي تكون الأرض
نصيبه
ويرث جبل قدسي.
وأعلن الربُّ أنَّ أورشليم تكون مدينة مفتوحة. فردَّ جيران المدينة المقدَّسة ببعض استخفاف: هكذا تكون عرضة للسلب والنهب (٥٦: ٩–١٢). وضمُّوا إلى هؤلاء السالبين اليهود الذين تركوا العيش في ظلِّ الشريعة منذ زمن بعيد

(٥) في الماسوري: אנחם: "أعزّى"، "أجدُ عزاء"، أو: "أندم". في السبعينيَّة: ουκ οργισθησομαι;: "أما أغضب"؟. في الترحوم יתנם: "أعود أدراجي" أو "أهدأ". جاء السريانيّ مثل الماسوريّ ܐܬܢܚܡ.

(٦) في الماسوريّ גליתי: "تكشفت". في السبعينيَّة αποστηχς: "ابتعدت". في ترجمة أكيلا وترجمة سيماك αποκισθης: "هاجرتِ".

(٧) الماسوريّ: וַתִּכְרֹתִי. صيغة المذكَّر: "قطعت". في قمران، صيغة المؤنَّث יתבריתי. السبعينيَّة تركت هذا الفعل، وكذلك السريانيَّة ܐܬܚܕܬ ܥܡܗ. في الترجوم: ואתרת: "قطع عهدًا"؛ نلاحظ المقابلة بين "عنّي" מאלי وبين "عنهم" מנהם.

(٨) ותשדי: "وتسيرين" (وسرتِ مع واو القلب)، كما في الجذر العربيّ. في الماسوريّ وفي النصّ القمرانيّ. رج حز ٢٧: ٢٥ في هذا المعنى שרותיך. وهناك معنى آخر: "أنظر"، "ها هو". وجذر ثالث يرتبط بفعل שדד "قام"، "تحرّك"، "كان ثابتًا"، كما في السريانيَّة ܫܕܐ. في السبعينيَّة επληθυνας την πορνειαν σου، "أكثرتِ زناك". في العربيَّة: ثريَ الرجل: كثر ماله. P. WERNBERG-MOLLER, "Two Notes", *Vetus Testamentum*, 8 (1958) 307-308.

(٩) في الماسوريّ: למלך (الشدَّة على ם): إلى الملك. اقترحت، بيبليا شتوتغارت *BHS* الشدَّة على اللام، فعادت إلى الاسم מל (شعر) انطلاقًا من جذر افترضته هو מלל. وتطلَّع بعضهم إلى المعنى الثاني لفعل מלל: دلك. وهناك ترجمات قالت "مولوخ"، الإله الكنعانيّ، مع الكلام عن الفسق والفجور في خطٍّ اليونانيَّة. رج حاشية ٨. أمّا السريانيَّة فتحدَّثت عن الملوك، ܡܠܟܐ.

(١٠) שאול: "مثوى الأموات"، حيث الإنسان يصبح خيالاً وضبابًا.

(١١) ויד יד: "حياة يدك". "حملت نفسك في طرق عديدة"، πολυοδιαις. راحت السريانيَّة في خطٍّ آخر فتحدَّثت عن إثم اليدين: ܚܛܝܬܐ ܕܝܕܝ. في الترجوم: אסגית (اغتنيتِ كثيرًا). وهكذا تدلُّ יד على الغنى أو القدرة. وتابع الترجوم: لذلك ما حسبت حساب العودة לתתך *The Targum of Isaiah*, Ed. with a Translation by J.J. STENNING, Oxford, 1953.

(١٢) לא שמת על לבך: "ما وقعتِ على قلبك". أضاف قمران: אלה، "ما وضعتِ هذه الأمور على قلبك"، أي ما "اهتممتِ بها". في السريانيَّة: "ما حسبتِ لي حسابًا"، ܠܐ ܣܝܡܬ ܥܠ ܠܒܟ في قلبك ܠܒܟ.

(١٣) קבוציך: "جموعك". لا يرد هذا اللفظ إلاّ هنا، ويعود إلى קבץ: جمع، "حشد". اقترح بعضهم قراءة שקוציך: "مكروهاتك". وآخرون מקבציך، "أولئك الذين يجمعونك في أيديهم" C.C. TORREY, *The Second Isaiah*, New-York, 1928, ad hoc. أمّا الشارح اليسوعيّ واللبنانيّ الأصل فاقترح "مجمع الآلهة" (panthéon) في: *Biblica*, 52(1971), 343-344.

(زك ٧: ١–٣). ومعهم مزيج الشعوب المقيمين في المقاطعات المجاورة، مثل الذين طلبوا أن ينضمّوا إلى زربّابل في بناء الهيكل (عز ٤: ١–٢)، أو أولئك الذين قال لهم ملاخي: أنتم لا تحتاجون إلى التعليم (ملا ١: ٦–٩).

هذه الاتّهامات تذكّرنا بما قاله الأنبياء قبل المنفى، مثل هوشع، وإرميا، وحزقيال. ومرمى هذا الهجوم، الطقوس الوثنيَّة التي تزايدت في الأرض في القرن ٨–٦. هي مكروهة الآن لدى الربّ، كما كانت في الماضي.

جاءت اللهجة في ف ٥٤–٥٥ مليئة بالأمل والتفاؤل. فجاء ٥٦: ٩–١٢ الهازئ في كلّ شيء: أين الوداعة والتواضع؟ صارَا بعيدَين؛ فالإنسان يبحث عن خلاصه في بلبلة دائمة ورعدة تجاه الإمبراطوريَّة، وممارسات وثنيَّة تغيظ الربّ. ونلاحظ التعارض بين רשעה (الشرّير) وبين צדיק الصدّيق، البارّ، في ٥٧: ١.

ويبدأ ف ٥٧ في صورة عن الفوضى السائدة حيث يتسامحون، ويتجاهلون ما يصيب المؤمنين من اضطهاد. هل انتهى الأمر ونفض الربُّ يده؟ كلاّ[١٤]. فإنَّ آ٢ تبدأ مع الواو التي تنقض ما سبق: لا مجال لظلم بعد، بل السلام وما نحمل من بركة. لا للأشرار، بل فقط "للسالكين في الاستقامة". الله وحده يبدِّل الوضع، والإنسان لا يحمل الخلاص، بل الهلاك. أمّا الأصنام فهي لا تنفع شيئًا. في محطَّة أولى (٥٦: ٩–٥٧: ٢) تحدَّث النبيّ الأشعيائيّ عن العيش بحسب اللوحة الثانية من الوصايا، التي تدعو المؤمن إلى المحبَّة الأخويَّة، على ما قال سفر اللاويّين: "تحبُّ قريبك مثل نفسك، أنا الربّ" (لا ١٩: ١٨–٣٤). مثل هذه المحبَّة الأخويَّة تسمح للإنسان بأن يقوم بالعبادة الحقَّة، لأنَّ محبَّة القريب هي المعيار لمحبَّة الله (١يو ٤: ٢٠). ولكن بما أنَّ المحبَّة الأخويَّة غائبة، فهذا يعني أنَّ من اعتبر نفسه "بارًّا" هو كاذب. هو لا يعرف الله، ولا يحبُّ الله، بل يمضي إلى الأصنام التي يقدر أن يراها، يلمسها، يقبِّلها، يطلب معونتها.

* * *

ضاعت اللوحة الثانية، وتبعتها اللوحة الأولى التي تطلب من المؤمن أن يحبَّ الله من كلّ قلبه وكلّ نفسه وكلّ قوَّته" (تث ٦: ٤). فماذا يبقى على الرعاة، أو المسؤولين أن يفعلوا؟ أو كيف يجب على الأشرار الذين جحدوا إيمانهم وعاشوا العصيان والكذب، أن يتوبوا؟ بدأ الربُّ الحوار مع الشعب، ثمَّ توجَّه إلى أورشليم في صيغة المفرد المؤنَّث، صارت المدينة المقدَّسة شخصًا حيًّا بالناس الساكنين فيها. هو حوار ملؤه المرارة: نقُض العهد، وعاشت أورشليم الزنى والخيانة، فاتَّهمها الربُّ بأنَّها جحدت إيمانها وابتعدت عن حبِّها الأوَّل. والنتيجة تكون على المستوى الدينيّ ما على المستوى السياسيّ. حين رفض الشعب الحكم الفارسيّ رفض دور الله (آ٩)[١٥]. أمّا النتيجة الثانية التي تبدأ مع "لكن" (آ١٣) فهو إقامة في الأرض بالنسبة إلى الذين يلوذون بالله وحده.

رأى الكثيرون في ٥٧: ١–١٣ ليتورجيّا نبويَّة[١٦] أو مرثاة أو مقال تهديد[١٧]. واعتبر فورار[١٨] أنَّنا أمام مناقشة بين الله والشعب تنتهي بالدينونة والحكم. بُني هذا النصّ بناء محكمًا، فتوجَّه إلى يهود جحدوا إيمانهم، وحاولوا أن يدخلوا إلى

(١٤) J. D. W. WATTS, *Isaiah 34-66* (WBC 25), Waco, Texas, 1987, p. 255.

(١٥) نشير هنا إلى المرّات العديدة التي حاولت فيها أورشليم أن تتحرَّر كلَّ مرَّة ينتقل الحكم من ملك إلى آخر، فالأفضل هو الإقامة في سلام.

(١٦) O. KAISER, *Der königliche Knecht* (Göttingen, 1959), p. 67-69.

(١٧) O. EISSFELDT, *Enleitung in das A.T.*, Tübingen, 1976, dans tr. angl. *Introduction*, p. 462.

(١٨) G. FOHRER, "Kritik an Tempel, Kultus und Kultusausübung in nachexilischen Zeit (Jes 56, 9-57, 13; 65, 1-7; Hag; Mal)", *Studien zu altestamentlichen Texten und Themen* (Berlin: De Gruyter 1981), p. 81-95; K. PAURITSCH, *Die Neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme* (Jesaia 55-66), (An. Bibl. 47, Rome, 1971), p. 31-51.

أورشليم، المدينة المفتوحة دون أن يبدِّلوا طرقهم. أفسدوا نظام العدالة وهزئوا بطريق الربِّ في أسلوب عيشهم. يبدأ المقطع بالإشارة إلى الخداع. ويتواصل في بناء شكل نصف دائرة مع ضمير الغائب المفرد (= هو) والغائب الجمع (= هم) والمخاطب الجمع (= أنتم) والمخاطب المؤنَّث المفرد (= أنتِ). **هو** الصدّيق يموت، ولا يلاحظ أحد (آ١)

هم (أ) جاء السلام فاستراح الأبرار في مضجعهم (آ٢)

أنتم (ب) يا بني الساحرة والزانية، تعالوا (آ٣)

أنتم (ج) بمن تسخَرون؟ (آ٤)

أنت (د): ستَّة أعمال (٢مع هم، ٤ مع هي (آ٥–٦)

حجر الفلقة. وضعتِ التذكُّر وراء الباب وتركتِني (آ٦–٨ب)

أنتِ (د د): ستّة أعمال (آ٨ج–١٠: نظرتِ)

أنت (ج ج). وممَّن خشيتِ (آ١١ أب)

أنتِ (ب ب). أنا أخبرُ ببرِّك (آ١١ج– ١٣أ)

هو (أ أ) اللائذ بي يرث الأرض (آ١٣ب)[١٩].

في آ٢ وآ١٣ب، لا نعرف على من يدلُّ الفاعل مع هم وهو. إنَّ آ٣–٥ تتوجَّه إلى المتكلِّمين في صيغة هم كما في ٥٦: ٩–١٢. في آ٦–١٣، صيغة المؤنَّث، هي تدلُّ على أورشليم. بدأ ف ٥٧ بكلام عن "الأشرار" الذين تكلَّموا بكبرياء في ٥٦: ٩–١٢. ولكن فُهم أنَّ الممارسات الوثنيَّة في المدينة تماهت مع أورشليم التي يقودها (الرعاة) الأشرار، في خطٍّ يعارض العدل والشريعة والنظام. فالمشاركة في العبادات الوثنيَّة تولّد الخلقيَّة الوثنيَّة.

ومع أنَّ الهيكل أعيدَ بناؤه، فما زال شعب يهوذا وثنيًّا كما كان من قبل. قبل وصول عزرا ونحميا، نفهم سيطرة الوثنيَّة والعنف الذي لا عقاب له[٢٠]. غير أنَّ هذا لا يعني أنَّ المقطع الذي نقرأ يعود إلى الحقبة القبل المنفاويَّة، كما قال وسترمان حين قابل ٥٦: ٩–١٢ مع حز ٣٤: ١–١٠[٢١].

الحالة المذكورة هنا تشير إلى نهاية الحرب بين الفرس واليونان، في ما دُعيَ الحروب المادواويَّة مع التراخي على أثر انتقال الحكم من داريوس الثاني الفارسيّ. كانت فترة غابت عنها الراحة والسلام، وبدأت التمرُّدات تطلُّ برأسها[٢٢].

كرَّر الربُّ اللائحة بستَّة أعمال، إلى أورشليم (آ٨ب– ٩) في صيغة أنتِ. والاثنان الأخيران ينطلقان من الوثنيَّة الرمزيَّة إلى التمرُّد السياسيّ: "وأرسلتِ رسلك إلى البعيد، ونزلتِ حتّى الهاوية". نلاحظ التوازي بين שׁפל في آ٧ (وضعتِ) مع "مضجعك (משׁכב)". ثمَّ "تذكارك" في آ٨أ זכרון. والتلاعب على الحروف مع גלית (آ٨أ، جليتِ) ثمَّ עלית (علوتِ، ارتفعتِ) واستعمال "خفت" (ותּירא) مرَّتين في آ١١.

ج– الخلاص من أجل الضعفاء (٥٧: ١٤–٢١)

توجَّهت كلمات الخلاص إلى المؤمنين الذين لبثوا شعبَ الله وما جحدوا إيمانهم لا في العبادات الوثنيَّة ولا في التعامل مع إخوتهم وأخواتهم. في الماضي، بكوا وندبوا حظَّهم

---

(١٩) WATTS, *op. cit.*, p. 256.

(٢٠) *Die Neue Gemeinde*, p. 66.

(٢١) Cl. WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, Philadelphia, 1969, Id "Sprache und Struktur der Prophetic Deuterojesajas", *Forschung am AT* (Münichen, 1964), p. 92-170.

(٢٢) J. MORGENSTERN, Two Prophets from the Fourth Century B.C. and the Evolution of Yom Kippur", in *Hebrew Union College Annual* (= HUCA), 24 (1952/1953) 1-74; Id, "Jerusalem, B.C.", *HUCA*, 27 (1956) 101-179; 28 (1957), 15-47; 31 (1960), 1-29; Id., "Further Light from the Book of Isaiah upon the Catastrophe of 485 BC, *HUCA*, 37 (1966) 1-28.

بسبب الشرِّ السائد والسلب والنهب
(٥٦: ١١). أمّا الآن، فنالوا العزاء حين
غفر لهم الربّ، وشفاهم وحمل إليهم
السلام، ولكن (آ٢٠-٢١). لكنَّ الذين
يعاندون في كفرهم ويتمرَّغون في
حمأة شرورهم، يبعدون نفوسهم عن
السلام. ونقرأ النصّ:

٥٧: ١٤ ويقول[٢٣]:
مهِّدوا، مهِّدوا، وجِّهوا الطريق،
إرفعوا كلَّ معثرة من طريق
شعبي
١٥ لأنَّ هكذا قال العليُّ والرفيع
الساكن في الخلود، والقدّوسُ
اسمُه.

ذاك كان قول المنادي أو النبيّ، وكأنَّه
يريد أن يقدِّم لنا الربَّ وهو يكلِّمنا في
صيغة المتكلِّم المفرد: أنا أسكن".
١٥ علاءً ومقدسًا[٢٤] أسكن
ومع المنسحق والمتواضع
الروح
لأحيّي أرواح المتواضعين،
لأحيّي قلوب المنسحقين،
١٦ فأنا لا أخاصم إلى الأبد،
ولا على الدوام أسخط،
فأمامي تضعف الأرواح
والنسمات التي أنا صنعت.
١٧ لأنَّه أذنب في مكسبه[٢٥]،
سخطتُ،

وضربته في السرّ، وسخطتُ
فمضى[٢٦] مرتدًّا في طريق قلبه.
١٨ طرقَهُ رأيتُها!
بالرغم من كلِّ ذلك، يبقى الربُّ هو هو
لا يتبدَّل. فعل في الماضي ويفعل
اليوم، شرط أن يتجاوب الإنسان معه.
١٨ فأنا أشفيه وأقوده[٢٧].
وأتمِّم التعزيات[٢٨] له ولنائحيه،
١٩ خالقًا[٢٩] ثمر[٣٠] الشفتين:
"سلام[٣١] للبعيد[٣٢]
وللقريب"[٣٣]،
قال الربّ، وأشفيه.
٢٠ والأشرار (يكونون) كبحر
يفيض[٣٤]،

(٢٣) **הואמר**: الماضي مع واو القلب. هو الربُّ يتابع الكلام. في السبعينيَّة، المستقبل και ερουσι: و"يقول". في اللاتينيَّة: و"أقول" et dicam. لهذا طرحت *BHS* افتراضًا بأن يكون الفعل في صيغة المتكلِّم المفرد: و"أقول" (مع تعديل في التشكيل). في السريانيَّة، الغائب الجمع: و"يقولون".

(٢٤) **מרום וקדוש**: "في العلى وفي الموضع المقدَّس". رج ٣٣: ١٦. في أشعيا القمرانيّ: **במרום והקודש**: "في المكان الرفيع وفي القداسة". في السبعينيَّة: υψιστος: "العليّ"، εν αγιοις: "في الأماكن المقدَّسة"، أو: "في القدّيسين". أي العليّ مرتاح (اسم الفاعل) αναπανομενος في اللاتينيَّة excelso in: et in sancto "في العلى وفي القداسة". في السريانيَّة: "مسكنه رفيع وقدّوس". أمّا الترجوم فراح في خطّ الماسوريّ.

(٢٥) **בצעו**: "مكسبه" الذي ناله بالعنف. تحدَّثت السريانيَّة عن "المكر" **حيلتا**، واللاتينيَّة عن "الجشع والطمع" avaritiae. في اليونانيَّة βραχυτι: "في وقت قليل". وهذا ما دفع *BHS* لأن يقول: "بسبب إثم قليل" **בעוז**.

(٢٦) نستطيع أن نقول هنا: "ومع ذلك مضى في عناد قلبه. ما أراد أن يفهم".

(٢٧) **אשתנהו**: "أقوده"، آخذه ناحية، من **נחה**. اقترحت *BHS* العودة إلى فعل **נוח**: "أريحه"، "أعطيه راحة". تركت قمران هذا الفعل واكتفت بالفعل الأوَّل: "أشفيه"، **ארפאהו**. في السبعينيَّة παρεκαλεσα "أشفيه وأعزِّيه"، في تواصل مع ما يلي: "وأهب له التعزيات الحقيقيَّة". والسريانيَّة جاءت قريبة من اليونانيَّة، شفيتُه وعزَّيتُه، **حلمناه** (مع صيغة المؤنَّث) وكأنَّه يتوجَّه إلى أورشليم. ويواصل: "وامنح التعزية لها". في الترجوم **ואתרחם**: و"أرحم". أمّا اللاتينيّ ففي خطّ الماسوريّ.

(٢٨) **ואנחמים**: "التعزية". رج هو ١١: ٨؛ زك ١: ١٣. في قمران: **התנחומים** كما في أش ٦٦: ١١؛ إر ١٦: ٧؛ مز ٩٤: ١٩؛ أي ١٥: ١١؛ ٢١: ٢. هذا الشكل الأخير يُستعمَل بشكل خاصّ في الأدب الرابّينيّ.

(٢٩) أضافت *BHS* **אני**: "أنا". "أنا أخلق ثمر الشفتين".

(٣٠) الكتاب (كتيِّب): **נוב** : "حمل": لا يرد اللفظ إلاّ هنا. هو واحدة hapax. القراءة (قري) وقمران **נוב**: ثمرة، الذي لا يرد سوى في ملا ١: ١٢ وفي نصٍّ غير أكيد. R. L. SMITH, *Micah-Malachi* (WBC 32, Waco, TX, 1984, p. 309-310.

(٣١) ترك قمران "السلام" الثاني، ولكن أبقى عليه السبعينيَّة والسريانيَّة التي انطلقت منه فبنت لها نشيدًا: "سلام سلام للبعيدين، سلام سلام للقريبين". واعتبرت الرسالة إلى أفسس أنَّ القريبين هم الشعب اليهوديّ الذين وصلت إليهم قبل البعيدين الذين هم الشعوب الوثنيَّة (أف ٢: ١٣).

(٣٢) أضاف الترجوم: الأبرار الذين حفظوا شريعتي "منذ القديم"، **מלקדמין**.

(٣٣) في الترجوم: التائبون **לתיבי** الذين عادوا إلى شريعتي من وقت قريب **קריב**.

(٣٤) **נגרש**: صيغة "انفصل" في اسم المفعول: "مُفاض". وفي صيغة المضارع: "يفيض" كما في الترجوم وقمران: البحر يفيض. في تقليد آخر نقرأ **ונגרשו**: الأعداء يفيضون كما في السبعينيَّة κλυδωνισθησοντα. وكذلك في السريانيَّة **ههجسم**.

وهو لا يقدر على الراحة
وتفيض مياهُه حمأة وطينًا
٢١ لا سلام للأشرار، قال إلهي.

جاء هذا المقطع يحمل فعلاً ملتصقًا بما سبق: "لا خلاص للخصوم" (٤٨: ٢٢؛ ٦٦: ٢٤). وهو يمزج تشجيعًا متفائلاً من أجل "بناء طريق" مع إقرار واضح بأن جحود الإيمان ما زال مسيطرًا. وهكذا يوجز الإنشداد بين غضب الله تجاه الخطيئة، واستعداده لشفاء شعبه ومدينته. لهذا دُعيَ ٥٧: ١٤–٢١ قول خلاص، وإن دخل في هذا الفنّ الأدبيّ المزج بين عناصر إيجابيَّة وعناصر سلبيَّة.

مهِّدوا الطريق. أعطوها وجهًا لكي يمرَّ عليها الربُّ ضيفُ أورشليم للاحتفال بالعيد. هي أقوال ثلاثة، وكلُّ قول يبدأ مع כִּי. في آ١٥أ: כִּי כֹה: لأنَّ هكذا. في آ١٦أ: כִּי לֹא: لأنّي لا أخاصم. آ١٦ب: כִּי רוּחַ: لأنَّ روحًا. وتواصل الكلام مع شرح (آ١٧–١٨) يجعل الدعوة ممكنة والوعد (آ١٩). وينتهي المقطع مع إعلان معارض: هنا الوعد لن يكون للأشرار רְשָׁעִים، للخصوم (آ٢٠–٢١)[٣٥]. لم يأتِ الحلُّ بعد بالنسبة إلى المقاومة القاسية داخل أورشليم. ولكن مخطَّط الله سار مسيرته وهو سوف يكمِّلها ساعة يشاء وكما يشاء[٣٦].

٢– قراءة النصّ

أ– رعاة أردياء

اشتكى نبيُّ الله من حالة مزرية يعيشها الذين هم ضحايا بسبب الوضع الجديد بعد المنفى. المسؤولون لا يفعلون شيئًا. وهذا ما يعرِّض البلاد لكلِّ الابتزازات الممكنة. هذا يعني أنَّ رعيَّة الربِّ لا تنعم بالرعاية الحقَّة. الكلب حاضر ولكنَّه لا يقدر أن ينبح. والراعي نائم، سكران، غارق في أحلامه. ماذا وجد العائدون؟ الهيكل محروق، والذبائح تقدَّم على مذبح شيِّد بسرعة. وأسوار المدينة؟ مهدومة. وأبوابها؟ محروقة (نح ١: ٣). والخصوم عديدون (عز ٤: ١ي).

ما الذي يفعل الربّ؟ يرسل على هؤلاء "الرعاة" وحوش البرّ. أما هكذا فعل بصبيان هزئوا بالنبيّ أليشاع (٢مل ٢: ٢٤)؟ أرسل عليهم دبَّتين. أترى هؤلاء الرعاة لا يستحقّون ذلك.

لمن يتحدَّث النبيّ؟ عن مدبِّري الشعب أو الكهنة أو الأنبياء[٣٧]؟ أيًّا يكونون فهم عميان[٣٨]. وكيف يكون الأعمى حارسَ المدينة؟ هو لا يُرى، أمّا هنا فالرؤساء لا يريدون أن يروا وبالتالي أن يفعلوا. وإذا كنّا في إطار العودة الأوَّل، فالرعاة يكونون حكّام السامرة مع الذين يمثِّلهم في أورشليم ويطلب رضاهم، هم يبحثون عمّا يفيدهم ويريحهم. هم لا يعرفون كالأنبياء الكذبة، وإن عرفوا لا يفعلون. من أجل منفعتهم يلبثون صامتين. يتظاهرون أنَّهم نائمون. يا ليتهم يتشبَّهون بالكلاب التي تحرس القطيع (أي ٣٠: ١).

شبَّههم النبيّ بالكلاب، والكلب محتقر في الشرق (تث ٢٣: ١٩؛ ١صم ١٧: ٤٣)، بل هم أقلّ من الكلاب في القيام بواجب الحراسة. فالواجب الذي يدفعهم إلى العمل هو منفعتهم الخاصَّة، وتكديس الخيرات. هم لا يشبعون. ذاك كان وضع الأنبياء الذين يُشرَون ويباعون، والحكّام الجائرين[٣٩]. أهؤلاء يكونون رعاة؟

---

(٣٥) *Neue Gemeinde*, p. 66-78

(٣٦) WATTS, *op. cit.*, p. 262

(٣٧) منذ هوشع (٩: ٨) الأنبياء هم حرّاس، يراقبون (مي ٧: ٧)، يقفون على المرصد (حب ٢: ١). فالربُّ قال لنبيِّه حزقيال: "جعلتك رقيبًا" (حز ٣: ١٧).

(٣٨) هو اللحن الروحيّ. رج ٢٩: ٩، ١٨؛ مز ١٤٦: ٨. عنه تكلَّم يسوع فقال: "أتركوهم. هم عميان قادة عميان، وإن كان أعمى يقود أعمى يسقطان كلاهما في حفرة".

(٣٩) بالنسبة إلى الأنبياء الباحثين عن الربح، رج ملا ٣: ٥–٧؛ حز ١٣: ١٩. والحكّام والعظماء، رج ملا ٣: ١–٣؛ أش ١: ٢٣ (رؤساؤك، يا أورشليم، لصوص).

يصفهم إر ١٠: ٢٣: هم بلداء، لا يطلبون الربّ (رج حز ٣٤: ١-١٠)، كلٌّ حياتهم تتلخَّص في هذا النشيد الذي ينشدون: تعالوا نأخذ الخمر، نمتلئ من السكر. اليوم وغدًا وبعد غدٍ، في خطٍّ ما قال الرسول: "نأكل ونشرب فإنّا غدًا نموت" (١كو ١٥: ٣٢)، وسبقه أشعيا (٢٢: ١٣).

ساعة يعيش "العظماء" عيدًا متواصلاً، يكون الأبرار قريبين من الهلاك. ذاك ما يقوله الربُّ في مثل لعازر والغنيّ. رجل غنيّ يلبس الأرجوان والبزّ، ويتنعَّم كلَّ يوم ويترفَّه (لو ١٦: ١٩). وعند بابه مسكين. هو مطروح عند باب ذاك الغنيّ، ولكن اسم المسكين: لعازر، أي الربّ مساعدي وعوني. ذاك هو وضع الأبرار عند النبيّ الأشعيائيّ. "ولكن يأتي السلام". فكأنَّ الله دعا نفسه السلام، دعا نفسه البركة. هو الذي يهب الراحة. بعد ذلك لم تبقَ حاجة للاتِّكال على البشر، بل على العظماء (مز ١١٨: ٨-٩).

وضع مؤلم يعيشه الأبرار: يضربهم الشرّ ولا من يبالي، ولا من يتدخَّل لكي يعيد الحقَّ لمن هم ضحيَّة الظلم. ذاك معنى أوَّل. واقترح معنى ثانٍ يتحدَّث عن رقاد الأبرار في سعادة خالدة، وفي راحة بعد الموت على مثال ما نقرأ في أي ٣: ١٣-١٩: أنام ساكنًا، مستريحًا. في هذا الخطّ راح سفر الحكمة حيث الربُّ يأخذ معه أولئك الذين يمكن أن يؤثِّر الشرُّ عليهم: "أمّا نفوس الأبرار فهي بيد الله، فلا يمسّها عذاب" (حك ٣: ١).

ب- يا أبناء يعقوب، يا أورشليم

إذا كان الأشرار هم الذين أخذوا المؤمنين إلى السبيّ، وإذا كانوا أولئك الحكّام الذين جعلتهم المملكة الفارسيَّة يتسلَّطون على أورشليم، فهم يستحقّون العقاب، وأولاد الله يعرفون الراحة طالما لبثوا سالكين في الاستقامة. ولكن هل الشعب كلُّه ينطبق عليه المزمور الأوَّل؟ "طوبى للرجل" إن هو كان مع الأبرار لا مع الأشرار؛ إن وقف يحادث الصدّيقين لا الخطأة؛ إن جلس مع الذين ينظرون باحترام إلى العائشين بحسب وصايا الله، لا مع الذين يهزأون منهم.

بنو يعقوب ليسوا أفضل من غيرهم، وكلام الربِّ يتوجَّه إليهم ويكون قاسيًا. يرتبطون بالسحر وكأنَّهم يريدون أن يفرضوا إرادة "إبليس" على إرادة الله. يرتبطون بالزنى والفسق. تلك كانت ممارسات معروفة في ديانة بعل، وفيها يشارك من دُعوا مؤمنين، فجدَّف الناسُ على الله بسببهم (رو ٢: ٢٤). ويتوالى الوصف فيربكهم والتمرُّد والتعدّي على شريعة الله. في النهاية، كانوا زرعًا فصاروا زرعًا آخر. كانوا زرع الحقّ، فصاروا زرع الكذب. ذاك ما سوف يقول يسوع لأولادهم: الذين دعوا نفوسهم أبناء إبراهيم وبالتالي أبناء الله (يو ٨: ٤٢)، بل أبوهم هو إبليس: "ذاك كان قتّالاً للناس من البدء، ولا يثبت في الحقّ... لأنَّه كذَّاب وأبو الكذب" (آ٤٤). لهذا نراهم يهزأون بالأبرار، يضحكون عليكم، يمدّون ألسنتهم.

ولماذا هذا الانحدار على مستوى الشعب، على مستوى أورشليم التي يجب أن تكون مدينة الله وموضع حضوره؟ لأنَّهم تركوا الربَّ وعبادته، والتحقوا بالأصنام وشعائرهم الدينيَّة. هم "مولعون"، يستسلمون للفسق والفجور، ويقدِّمون أولادهم ذبائح للآلهة، لا في وادي جهنَّم فقط، بل في أكثر من وادٍ، للإله "مولوخ" الذي هو الملك الحقيقيّ لهؤلاء الفاسدين (آ٩).

وينتقل النبيّ من أبناء يعقوب إلى أورشليم. هي عروس الربِّ الخائنة. ميراثها، نصيبها هو الله الذي يجمِّلها ويخلِّصها. الله حصَّتها ولا يمكن لأحد أن ينتزع منها تلك الحصَّة، كما أنَّها هي أيضًا حصَّة الله. تركت الله، وبحثت في الوادي عن إله الخصب في أوتاد واقفة، عن الإله الذكر الذي يقدِّمون له التقادم والسكائب" طعامًا يؤكل (لا ٢: ١-٣) وشراب الخمر (إر ٧: ١٨؛ ١٩: ١٣؛ ٣٢: ٣٩). شجبت التوراة هذه العبادة شجبًا قاطعًا، بعد أن مارستها الشعوب القديمة. قال موسى بفم الربّ: "تهدمون مذابحهم، تحطِّمون أنصابهم، تجدعون أشيراتهم" (تث ٧: ٥) التي تدلُّ على الإله الذكر.

حين تُقرَّب هذه التقدمات إلى غير الإله الواحد، أتُرى يجد عزاء وراحة؟ مثل هذا المشهد كريه في عينيه، ولا سيَّما بما يحمل فسادًا على مستوى الفسق والدعارة. قال الربُّ للشعب في معرض الكلام عمّا فعل لهم منذ الخروج من مصر: "أخرجك الربُّ بيد قديرة" (خر ١٣: ٩). إذًا يكون ذكر هذا الخلاص على يدك، بل بين عينيك بعد أن نظر الربُّ إلى شقائك. وفي فمك: تنشد عظائم الله وعطاياه، ولا تنشد السراب الذي اعتبرتَ أنَّك نلتَه من إله الخصب. اقتطعت أورشليم حصَّتها من هذا الإله الذكر. أخذت حصَّتها وتأمَّلت فيها واعتبرت أنَّها منبع الحياة عندها.

في الإطار الأصنامي، يواصل الربُّ كلامه إلى المدينة المحبوبة: سرتِ إلى الملك. هو إله كاذب يُدعى الملك، فيحلُّ محلّ الله الذي يجب أن يكون الملك في شعبه (١صم ٨: ٥: اجعل لنا ملكًا... إيّاي رفضوا، آ٧). جعلت السبعينيَّة هذا الملك مولوخ، μολοχ[٤٠]. في الأصل، المُلك هو ذبيحة لدى الفينيقيّين والفونيقيّين[٤١]، قبل أن يصبح إلهًا ويتماهى مع ملكوم إله العمونيّين. في ١مل ١١: ٧ نعرف أنَّ سليمان بنى مرتفعًا "لمولك"، الذي تدعوه السبعينيَّة هنا "الملك" Βασιλευς[٤٢].

مثل هذه التقدمات "للملك" تدلُّ على انحطاط أورشليم. أرسلت إليه "السفراء"، أرسلت إليه الأطفال حين أحرقتهم، فمضوا إلى إله الأسافل. وبما أنَّ معابد مولوخ كانت في عمق وادي جهنَّم، وفي عمق وديان أخرى، نزلت المدينة المقدَّسة إلى هناك لتجد "إلهها". لا يمكن أن تنحدر بعد أكثر ممّا انحدرت.

تعبت المدينة من المضيّ إلى عالم الموت، إلى الإله مُوت، كما دعته أوغاريت والعالم الفينيقيّ[٤٣]، وتعبت من إرسال أطفالها إلى هناك، ولكنَّها لم تيأس، ولا خسرت عزيمتها. فهي تستعدُّ لإرسال أطفال آخرين. في هذا المناخ، قال إرميا: "إحفظي رجلك من الحفاء، وحلقك من الظمأ!

فقلت: "باطل، هل يئست؟ كلاّ! فأنا أحببتُ الآلهة الغرباء ووراءهم أسير" (٢: ٢٥).

أمّا أشعيا، فقلب الجملة الإرميائيَّة:

"طالت طريقك فتعبت،

وما قلتِ: أنا يائسة!" (٥٧: ١٠).

هي قتلت الأنبياء، واستعادت عافيتها من أجل جرائم أخرى. يده جاهزة ولا تضعف. هذا يعني أنَّها لا تخاف أحدًا. لا تخاف الربَّ ذاته، لأنَّها تسمح لنفسها أن تكون كاذبة معه إلى هذا الحدّ. جعلت نصبًا يذكِّرها بإله كاذب وبعدها بالخصب (آ٨). فلماذا تتذكَّر بعد الإله الحقيقيّ والخالق وحده؟ ما وضعت على قلبها الربَّ عريسَها، بل عشّاقها البعليم. والذريعة؟ الله ساكت، لا يتحرَّك، لا يتدخَّل (٤٢: ١٤). إذًا، نسيَت أنَّه السيِّد المخلِّص، وما عادت تحترم إرادته القدّوسة. ولكنَّ الله لا يبقى ساكتًا. ها هو يتجلّى ويشجب برارة كاذبة تتغنّى بها المدينة الضالَّة. أعمالها تعدِّيات على شريعة الربّ (٥٨: ١). أتُراها تنفعهم؟ فإن وضع الربُّ عروسه أمام الشقاء الذي ولدته ذنوبها، فأيّ إله يخرجها من جحيمها؟ تزعق، تصرخ ولا من يسمع ولا من يُنقذ، الآلهة جموع غفيرة ولا يستطيعون أن

(٤٠) أساسًا molek على وزن Boshet בֹּשֶׁת، "الخزي". في ٢ صم ١٢: ٣٠ نقرأ μολχομ.

(٤١) DIODORE de Sicile, *Bibliothèque historique*, 20, 14

(٤٢) Voir *DBS*, V, 1337-1346; E. DHORME, «Le dieu Baal et le dieu Moloch dans la tradition biblique», in *Analecta Studies*, 6 (1956) 57-62.

(٤٣) قال فيلون الجبيليّ (أوسابيوس، **التهيئة الإنجيليَّة** ١/١٠: ٣٤) إنَّ Mouth هو ابن كرونوس ورايا. بعد أن مات، ألَّهه والده. في الأدب الأوغاريتي، "موت" هو خصم بعل. P. XELLA, *Dict. de la civilisation phénicienne et punique* (Brepols, 1992), p. 300-301; GARBINI, "La cosmogonia fenicia e il primo capitolo delle Genesi", in G. DI GENNARO (éd.), *Il cosmo nella Bibbia*, Napoli, 1982, p. 127-148.

يجمعوا الشعب المشتَّت. الربُّ وحده هو الذي يجمع أولاده (٥٦: ٨). هذا ما يذكِّرنا بمشهد الذبيحة على جبل الكرمل: من جهة إيليّا وحده، ومقابله كهنة البعل وأنبياؤه الكثر. هم ما أنزلوا نارًا من السماء. أمّا إيليّا فما إن هتف "استجبني يا ربّ، استجبني" (١مل ١٨: ٣٧) حتّى "سقطت نار الربِّ، وأكلت المحرقة والحطب والحجارة والتراب" (آ٣٨).

ولكن. وتعود أداة الضعف مرَّة ثانية بانتظار المرَّة الثالثة في ٥٧: ٢٠. ذاك ما يصيب الأشرار: يتشتَّتون مع أصنامهم، تأخذهم الريح. ولكنَّ الذين يلوذون بالربِّ فهم ثابتون، مثل شجرة الزيتون (مز ١٢٨: ٨) التي يهتمُّ بها الله ويرعاها. الذين يتعلَّقون بالربِّ يقيمهم على أرضه التي تكون حصَّتهم، قرب الجبل المقدَّس ميراثهم. وحدهم يرثون ملكوت الله. هنا نترك مملكة الأرض وننفتح على مملكة السماء التي يمنحها يسوع المسيح بحضوره في وسط البشر.

ج- الحنطة وسط الزؤان

أمَّة خاطئة. مدينة زانية. أما بقي فيها أحدٌ يتعلَّق قلبه بالربّ؟ أنردِّد كلام إيليّا: "بقيت وحدي"؟ (١مل ١٩: ١٠). لا، لم يكن إيليّا وحده. بقيت سبعة آلاف ركبة لم تركع أمام البعل. وعالم الأرض لا يحمل الزؤان فقط، بل الحنطة أيضًا. بدا كلام النبيّ هنا في خطٍّ معاكس لما في الإنجيل: بعد الزرع الجيِّد جاء الزؤان (مت ١٣: ٢٤-٢٥). ولبثا معًا حتّى يوم الدينونة. أمّا عند النبيّ الأشعيائيّ، فالزؤان يملأ أورشليم، ولكنَّ الحنطة حاضرة أيضًا.

لا شكَّ في أنَّ هناك الفاسدين. ولكن في المدينة أيضًا المؤمنون الذين حافظوا على الأمانة للعهد، ومعهم يواصل الله قصده الخلاصيّ. فهذا الشعب الذي كان خاطئًا، قد نال الغفران الآن، فوجد عزمًا جديدًا. ونال مواعيد سعادة ذكَّرتنا بأقوال النبيّ الأشعيائيّ قبل المنفى. قال النبيّ هنا:

مهِّدوا، مهِّدوا، وجِّهوا الطريق،
إرفعوا كلَّ معثرة من طريق شعبي
(٥٧: ١٢).

فتذكَّرنا ٤٠: ٣:

"أعدُّوا طريق الربّ،
قوِّموا في القفر سبيلاً لإلهنا".

وقال النبيّ هنا إنَّ الربَّ "ضرب" شعبه، فمضى "مرتدًّا في طريق قلبه" (آ١٧)، رافضًا العودة، فبدا كلامه امتدادًا لما في ٥٤: ٨:

"بفيضان سخطٍ سترتُ وجهي
لحظة منكِ،
وبلطفٍ أبديّ رحمتك، قال الربُّ
مفتديك".

في ٤٢: ٣، أعدَّت الطريق للربِّ الذي يعود من المنفى مع شعبه. وفي ٥٧: ١٤، أعدَّت الطريق للشعب الذي اجتمع من الشتات حول الربِّ، في مدينته. فهذا الإله لم يترك يومًا شعبه، المعذَّب والممزَّق. فمع أنَّه الإله المتسامي، فهو أيضًا ذاك الذي يكون قريبًا من أولاده. هو إله رفيع، قدّوس، فلا مكان ولا زمان يحدّانه. وهو لا يكتفي بأن يرى الضعفاء من أعلى سمائه، بل يعيش معهم ويعيد إليهم العافية. أترى ذاك الذي يعطي الحياة ويحفظها، يحمل الموت إلى أبنائه ولو كانوا خطأة؟ كلاّ. غير أنَّ هذا لا يعني أنَّ شعبه يستحقُّ "الحياة"، فهو خاطئ. لكنَّ الله يحافظ على كرامته وشهرته بأنَّه اللطف والقدرة والحنان. ولهذا يُخلص. ولكنَّ الله يعرف كم الإنسان سريع العطب، لهذا يتحنَّن عليه. هو إله (هو ١١: ٩)، لا إنسان. ولا يبقى عاضبًا على الدوام. قال هنا:

"فأنا لا أخاصم إلى الأبد،
ولا على الدوام أسخط" (آ١٦).

في الخطِّ عينه قال مز ١٠٣: ٩-١٠ عن الربِّ الذي لا يحاكم إلى الأبد ولا يحقد: "لا يصنع معنا بحسب خطايانا، ولا يجازينا بحسب آثامنا". فلو ترك الله الرحمة جانبًا، لهلك كلُّ حيٍّ يتنفَّس، ولزالت كلُّ نسمة على الأرض. ولكن لا. إن كان سخط في الماضي، فهو الآن يحيل العزاء. سخط الربُّ بسبب النهب والسلب الذي مارسه العظماء، كما مارسه الشعبُ أيضًا، فتبع كلُّ واحد طريق قلبه. لهذا جاء العقاب. لا العقاب الذي يدمِّر، بل ذاك الذي يشفي. يشفي شعبه، يوجِّهه (٥٨: ١١)، يشجِّعه. يعزّي أولئك الذين

خسروا أحد أفراد عائلتهم، أو دُمِّر بيتهم، أو سُلب كرمُهم. شفاه مغلقة سوف تنفتح وتهتف. أنّات تكاد لا تُسمَع، سوف تصبح نشيدًا يحمل أطيب الثمار. ثمار السلام للجميع، للبعيدين المشتَّتين في أصقاع الأرض، للقريبين المقيمين في أورشليم وجوارها. ذاك هو مصير اللائذين بالربّ[٤٤].

والآخرون، المعاندون؟ الذين يرفضون طريق الربّ؟ لا يجدون السلام. قيل هذا الكلام عن البابليّين الذين استعبدوا أهل أورشليم ويهوذا (٤٨: ٢٢). وها هو يُقال في الرؤساء والأقوياء الذين يستعبدون الشعب الضعيف، المنسحق. يبدون كموج البحر، لا يعرفون السكون ولا تقدَّم لهم قائمة. كم نحو قريبون من مشهد الدينونة كما رواه متّى. بدأ مع الذين أطعموا الجياع وسقوا العطاش وألبسوا العراة. تعالوا يا مباركي أبي. ثمَّ عاد إلى الذين رفضوا أن يطعموا، يسقوا، يلبسوا، يزوروا. إذهبوا عنّي يا ملاعين إلى النار الأبديَّة (مت ٢٥: ٣١-٤٦). والنبيّ الأشعيائيّ تحدَّث عن الأمناء للربّ. هم ينعمون بالسلام وملء البركة. ولكنَّ الأشرار. انعكس الأمر كلُّه. الأشرار لا يكون لهم سلام ولا بركة. البعيدون يلبثون بعيدين، والقريبون يُشتَّتون. فيشبَّهون بقايين الذي بدا "تائهًا وفارًّا في الأرض" (تك ٤: ١٤).

الخاتمة

طرح النبيّ الأشعيائيّ السؤال: كيف يستطيع الله أن يعمل في عالم ناقص، ووسط شعب خاطئ؟ عاشوا في المنفى البابليّ فتعلَّموا حياة الرخاء التي تحتاج إلى المال. وعرفوا أنَّ القويّ يعرف كيف يكدِّس المال ولو بالظلم والجور. والمدينة المقدَّسة مفتوحة على كلِّ التأثيرات الخارجيَّة، تبعت الأصنام المجاورة، والآلهة التي تمثِّل الأمم القويَّة. ومع ذلك، فالله يعمل، لا مع الأشرارُ الرافضين لشريعته والمتمرِّدين على مقصده، على المستقيمين، السالكين في طريق الربّ. مع الأمناء، اللائذين بالربّ وبالربِّ وحده. الذين لا ينتظرون الخصب من الأصنام، والنجاح من العظماء. هؤلاء وحدهم يعرفون السلام في أيِّ مكان يعيشون. يدعوهم إلى بيته، إلى هيكله، شرط أن يكونوا تائبين، خاضعين، منسحقي الروح. لا حاجة في أن يتذكَّروا خطاياهم، فالربّ غفرها لهم وما عاد يذكرها. فهل يستعدُّون لمواصلة المسيرة مهما كانت الصعاب التي تواجههم؟ ذاك هو التحدّي الكبير أمام الذين مضوا إلى المنفى وعادوا وهم لا يملكون شيئًا، وأمام الذين لبثوا في الأرض فتعلَّقوا بالأرض ونسوا ملكوت الله.

(٤٤) P.-E. BONNARD, *Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs*, Paris, Gabaldar p. 319-367.

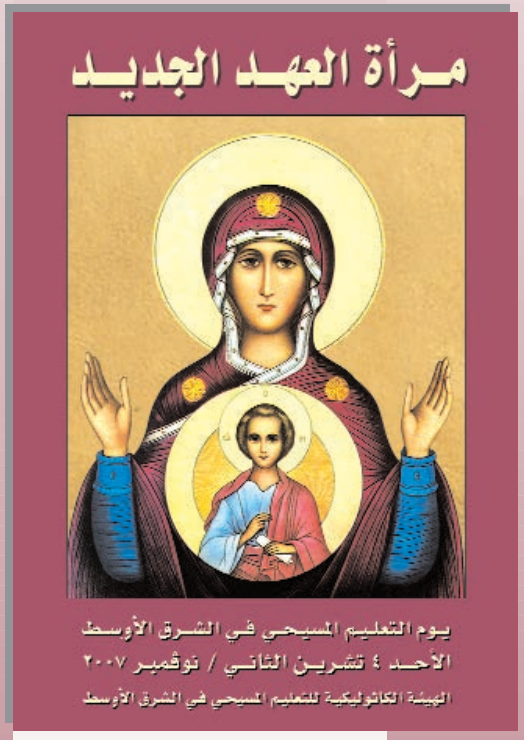
اللجنة الكاثوليكيّة
للتعليم المسيحي
في لبنان

يوم التعليم المسيحي في الشرق الأوسط

الأحد ٤ تشرين الثاني ٢٠٠٧

تحت عنوان:

"مرأة العهد الجديد"



يوم التعليم المسيحي يوقظ المؤمن، يذكّره أنّ من يجهل شخصًا لا يمكنه أن يحبّه.

يوم التعليم المسيحي يلفت المسؤولين، وكلّ مسيحيّ مسؤول إلى ضرورة تعزيز البشارة.

يوم التعليم المسيحي تأكيد للمعلّم والمعلّمة أن من يشهد المسيح، يشهد له أمام أبيه في السماء...

إشعيا ٥٨: ١-١٤

الصـــوم الحقيقـــي

القس هادي غنطوس
كلية اللاهوت للشرق الأدنى

يعتبر الصوم ممارسة مهمّة في المسيحية، ورغم أن الكنائس المسيحية المختلفة عن بعضها البعض في مفهوم وطريقة وموعد الصوم، إلا أنها جميعها تتفق على أهميّته كممارسة دينية أساسية في المسيحية. لكن الصوم والاهتمام به ليسَا حكرًا على المسيحيين، كما أنه ليس اختراعًا مسيحيًا. فهو يحتل مكانة خاصة في الدينين السماويين الآخرين، اليهودية الإسلام، كما في العديد من أديان العالم الأخرى. كما أن الاهتمام بالصوم يعود إلى قرون عديدة قبل المسيحية وفي أماكن مختلفة ولدى أديان متعددة في العالم القديم.

ومن بين النصوص الكتابية التي تتعامل مع موضوع الصوم يبرز إش ٥٨ كأحد النصوص التي كثيرًا ما تتم قراءتها والإشارة إليها في الكنائس المسيحية في زمن الصوم. فمثلاً يعتبر هذا النص أحد النصوص الرئيسية في الروزنامة الكنسية الإنجيلية في فصل الصوم. وما يلي هو محاولة متواضعة لتسليط بعض الضوء على هذا النص الهام والغنيّ.

١- حدود وهيكلية إش ٥٨

يعتبر إش ٥٨ جزءًا مما يدعى بإشعيا الثالث، الذي هو الجزء الأخير من سفر إشعيا والممتد ما بين الإصحاحين ٥٦ و٦٦، والذي يخصص هذا العدد من **مجلة بيبليا** لدراسته. وبما أن هناك مقالات أخرى في هذا العدد مخصصة لدراسة إشعيا الثالث وخلفيته التاريخية ولاهوته وما إلى هنالك، فلا حاجة بنا هنا إلا إلى التأكيد على أن دراستنا لـ إش ٥٨ إنما تتم في سياق وجوده في إشعيا الثالث بكل ما يعنيه ذلك من سياق تاريخي وجغرافي ولاهوتي لهذا النص.

حدود وهيكلية هذا الجزء كانت موضوع الكثير من الأبحاث والدراسات. ففي الوقت الذي يختلف فيه هذا الإصحاح بشكل واضح عما يسبقه بالموضوع من جهة أولى، وببداية الإصحاح التي تشكل إعلان بداية شيء جديد من جهة ثانية، وبالفارق الواضح بين نهايته ("...لأن فم الرب تكلم"، ٥٨: ١٤)، ونهاية المقطع الذي يسبقه ("...قال إلهي..."، ٥٧: ٢١) من جهة ثالثة، إلا أن الحدود التي ينتهي عندها هذا الإصحاح كانت موضوع الكثير من الدراسات المختلفة في توجهاتها ونتائجها. فمثلاً في ذلك السياق، يعتبر سميث (P. A. Smith) أن إش ٥٨: ١- ٥٩: ٢٠ هي وحدة واحدة متكاملة محددة بكلمتي פשע (تعدي، معصية) وעקב (يعقوب) في ٥٨: ١ و٥٩: ٢٠، وموحدة بتكرار مجموعة من الأفعال المتعلقة بالمغادرة والتبديل التي تشكل عصب تطور القصيدة بأكملها[١]. لكن

(١) P. A. SMITH; *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah: The Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56-66.* Leiden, N.Y, Köln: E.J. Brill 1995, pp. 95-115.

من جهة أخرى، يعتبر معظم الباحثين الآخرين أن الإصحاح ٥٨ يشكل وحدة مستقلة بذاته، ولكنهم يختلفون حول إذا ما كان يجب اعتبار ٥٨: ١٣–١٤ كجزء متكامل مع ٥٨: ١–١٢ أم مستقل عنه. أولئك الذين يقترحون فصل هذين الجزءَين يعتبرون بأن وجود שבת (السبت) في ٥٨: ١٣–١٤ هو شيء غريب ودخيل على الموضوع الرئيسي لـ ٥٨: ١–١٢، ولذلك فهم يعتبرون أن ٥٨: ١٣–١٤ يجب أن ترى كإضافة لاحقة على يد محرر إشعيا الثالث بشكله النهائي. من جهة أخرى، أولئك الذين يتبنون فكرة وحدة الجزءَين السابقين واستمراريتهما يبررون موقفهم بواقع أن ٥٨: ١ و٥٨: ١٤ تتشاركان بالكثير من الكلمات التي هي أساسية في الإصحاح الذي تشكلان معًا حدودًا واضحة له، وفي أن الإصحاح ككل يتميز بتكرار العديد من الكلمات التي تجعل منه وحدة أدبية لا تتجزأ[٢].

بالنسبة إلى هذه الدراسة، من الواضح وجود عمل تحريري في هذا النص انطلاقًا من النقاط التالية: أولاً، النص يتألف من دعوة النبي ليحمل رسالة يهوه (١–٢)؛ سؤال (٣أ)؛ وثلاث إجابات (٣ب–٤، ٦–٩أ، ٩ب–١٢)، قبل أن ينتهي بوعد (١٣–١٤). تلك الإجابات الثلاثة دفعت معظم المفسرين النقديين إلى اعتبار أنه من الصعب تفسير وجودها المتسلسل دون نظرية تنسبها إلى مراحل تأليف أو تطوير وتوسيع مختلفة[٣]. ثانيًا، إش ٥٨: ٥ تقدم ردًا مباشرًا واستمرارية لـ ٣أ، الأمر الذي دفع الكثير من الباحثين لاقتراح كون الجزء الذي بينهما جزءًا تمت إضافته لاحقًا. ثالثًا، ادخال موضوع السبت في الجزء الأخير من النص. لكن، من جهة أخرى، النص بشكله الحالي نص متماسك ويقدم رسالة واضحة بشكل يشهد على عمل تحريري هام في تطوير الشكل النهائي للنص، ولذلك فهذه الدراسة ستتعامل مع النص كوحدة متكاملة، وذلك اعتمادًا على النقاط التالية: (١) هذه الدراسة هي بالمبدأ دراسة نصية أدبية لاهوتية، تدرس النص بشكله النهائي؛ (٢) وجود تكامل واستمرارية في الموضوع واللاهوت على طول الإصحاح؛ (٣) وجود تكامل أدبي واستمرارية أدبية ولغوية في الإصحاح؛ (٤) تشكيل ٥٨: ١ و٥٨: ١٤ حدودًا واضحة للنص؛ (٥) وجود الهيكلية المميزة التالية للنص:

A يهوه يعلن الموضوع (١)
B طلب المسرة الشخصية (٢–٣)
C عنف وتعذيب (٤–٥)
D ما يطلبه الرب: عدالة اجتماعية (٦–٧)
E استجابة الرب وبركته (٨–٩ب)
D' ما يطلبه الرب: عدالة اجتماعية (٩ج–١٠أ)
C' بركة وبناء (١٠ب–١٢)
B' توقف عن طلب المسرة الشخصية (١٣)
A' يهوه قد تكلم (١٤)

٢– إش ٥٨ من وجهة نظر أدبية ولاهوتية

* النمط الأدبي لنص إش ٥٨: ١–١٤ هو أقرب لموعظة منه لرؤيا نبوية.
* تأخذ الآية الافتتاحية في هذا النص شكل نموذج تقليدي موجود في كتب نبوية أقدم (هو ٨: ١؛ مي ٣: ٨)، لكن تفسير تعدي الشعب وخطيئة بيت يعقوب الذي يأتي في الآيات التي تلي ذلك (٢–٤) هو شيء مميز جدًا وخاص جدًا بـ إش ٥٨[٤]. تلك الآيات، عوضًا عن تقديم شرح لتعدي الشعب وخطيتهم، تقوم بشكل غير متوقع باستعراض

(٢) TH. L. LECLERC, *Yahweh is Exalted in Justice: Solidarity and Conflict in Isaiah*, pp. 139-140.
(٣) J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 176.
(٤) TH. L. LECLERC, *op. cit.*, pp. 140-141.

لمظهر ديني إيجابي يتميز به بيت يعقوب.

* تمثل آ ٥ نقطة محورية في هذا النص. فمن جهة، الإشارة إلى אדם (الإنسان) عوضًا عن إسرائيل أو أورشليم في هذه الآية يجعل من هذا النص نصًا كونيًا جامعًا. ما يطلبه الله في العبادة هو موجّه وصالح لكل من يطلبه، كما أن هذه الإشارة تمثل النقطة التي يتحول عندها المخاطب من صيغة الجمع إلى صيغة المفرد التي ستستمر حتى نهاية الإصحاح. ومن جهة ثانية، تقدم هذه الآية إشارات لبعض ممارسات الصوم في تلك الفترة (تذليل النفس، إحناء الرأس، إفتراش مسح ورماد).

*كلمة נפש (نفس) التي ترد مرتين في إش ٥٨: ١٠ تأتي في المرة الأولى بمعنى خبز أو غذاء أو أساس حياة، والتي كانت استخدامات شائعة لهذه الكلمة في الشرق الأدنى القديم[٥].

* إن تعبير "يشرق نورك" في آ ١٠ هو وعد مرتبط بصورة الامبراطور الفارسي في ذلك الوقت.

* لم يحصل السبت على موقعه الإيماني الهامّ في حياة الشعب اليهودي إلا في فترة السبي وما بعده، حيث أصبح حفظ السبت واحدًا من أهم علامات الالتزام بالإيمان بالنسبة إلى اليهود.

* النص يقدم شعبًا متدينًا عابدًا وحافظًا للشرائع والشعائر، يشعر بأنه، ورغم قيامه بكل ذلك، متروك من قبل الإله الذي يعبده ويحفظ شرائعه وشعائر التعبد له. لذلك فالنص يقدم إجابة الرب على شكل رد على سؤال الشعب عما يريده إلههم منهم.

* هدف الصوم الرئيسي في الشرق الأدنى القديم كان التأثير على الآلهة والحصول على رضاها، ولذلك فالصوم والنوح كانا جزءًا من ردات الفعل الرئيسية في فترة ما بعد الكوارث في الشرق الأدنى القديم[٦]. وذلك يفسر سبب تشكي الشعب من عدم استجابة الرب لصومهم وليس لممارسات دينية هامة أخرى كالصلاة أو تقديم الذبائح مثلاً. بذلك المعنى، موضوع الصوم في هذا النص هو في العمق مدخل لنقاش كل ما يتعلق بالعبادة والممارسات الدينية والتعبدية المختلفة.

* في زمن كتابة هذا الإصحاح، كانت أوقات الصوم قد تحولت إلى أيام عطلة ومناسبات شعبية يجتمع فيها كل أنماط الناس دون أي وجود حقيقي للعبادة[٧]. الناس، في نصنا، لا يصومون لأن الله يطالبهم بذلك أو لأنهم يريدون أن يعبدوا الله، ولكن لأن ذلك الصوم يوفر لهم فرصًا لتحقيق أمور يحبونها. ولذلك فجميع الأفعال التي تشير إلى ما يطلبه الشعب أو يريدونه أو يسعون للحصول عليه في إش ٥٨: ١–١٤ تأتي في سياق طلب الشعب لمسرتهم هم، وليس لبر الله وقضائه؛ يطلبون ما فيه مسرتهم هم لا مسرة الرب التي فيها حفظ للعهد الإلهي (٥٦: ٤). ولهذا فالكتب النبوية بشكل عام لا تشجع على التركيز على الصوم والتباهي به (إر ١٤: ١٢؛ يوء ٢: ١٣)، أو تعتبر أن الصوم قد أصبح من الماضي ويجب استبدال يوم الصوم بيوم فرح (زك ٧–٨).

* مشكلة الشعب في نصنا هي في قيامه بأمور توجب عليه ألا يعملها (طلب المسرة الشخصية، استغلال مستخدمين، الخصومة والنزاع واللكم بالشر...) وعدم قيامه بأمور توجب عليه أن يعملها (حل قيود الشر، فك عقد النير، كسر الخبز للجائع وإلباس العريان...)

(٥) V. HUROWITZ, "A Forgotten Meaning of Nepes in Isaiah LVIII 10", *Vetus testamentum* 47/1 (1997) 43-52.

(٦) J. BLENKINSOPP, *op. cit.*, p. 178.

(٧) J. D. W. WATTS, *Isaiah 34-66*, p. 842.

* هناك ارتباط واضح في هذا الإصحاح ما بين العبادة وطلب البر الذي يفسر على أنه تحقيق العدالة الاجتماعية، الأمر الذي نجده في أماكن أخرى في إشعيا، وعلى رأسها إش ١: ١٧، لا بل إن هذا النص بشكل عام، في محتواه ومصطلحاته، يعيد إحياء وتجديد موضوع الاهتمام النبوي بالعدالة والبر الذي كان موضوعًا أساسيًا وهامًا في إشعيا الأول[٨].

انطلاقًا من كل ما سبق، نستطيع أن نقول بأن مشكلة الشعب في نصنا هي مشكلة مراءاة. الشعب في نصنا هو، كما قلنا، شعب متدين وعابد يصوم، لكن المشكلة هي أن هدف صوم هو لفت انتباه يهوه نحوهم ودفعه لتحقيق مصالحهم هم. السبت أصبح يومًا لتحقيق مسرة ومصالح الشعب وليس لعبادة الرب. عبادة الشعب في نصنا أصبحت أداة تستخدم لتحقيق غاية معينة، ولم تعد هي الغاية بحد ذاتها[٩]، وتلك الغاية لم تكن إلا مصالح أولئك الذين يصومون. بكلمات أخرى، الصوم والعبادة أصبحا متمحورين حول الشعب الذي يصوم ويتعبد، وذلك بحد ذاته يتعاكس مع تعريف العبادة الي يجب أن تكون متمحورة حول الله ومجد الله وتحقيق مشيئة الله. يختلف الباحثون في تفسيرهم لهدف النص. فبعضهم يرى أن النص يهدف إلى اظهار التناقض ما بين ممارسات عبادة فارغة، من جهة، وأخرى مرتكزة على مضمون روحي حقيقي، من جهة أخرى. في حين أن آخرين يرون أن النص يتحدى جميع شعائر التقوى بالمبدأ ويدعو إلى استبدالها جميعها بتعريف جديد للتصرف الصحيح في عيني الرب والمرتكز أساسًا على الاهتمام بالفقراء والمشردين[١٠]. من يقرأ النص بتأنٍّ يجد أن النص لا يهاجم الصوم أو غيره من ممارسات العبادة بالمبدأ، ولكنه يتحدى الفهم الخاطئ لتلك الممارسات ويدعو الشعب لامتلاك مفهوم صحيح لها كلها ولعلاقتهم بالله ككل. ولذلك فنصّنا يعلن أن الصوم الحقيقي الذي على الشعب أن يتبعه هو الصوم عن طلب مسرتهم الشخصية، وأن التوقف عن اتباع الشخص لطرقه الخاصة وطلب مسرته الخاصة يجعل تكريم السبت أمرًا ممكنًا، وأن هدف العبادة لا يجب أن يكون متمحورًا حول أنفسنا بل حول أن نعيش مشيئة الله. نصّنا يعلن أن العبادة الحقيقية هي أن نعيش بر الرب وعدالته وأن نخرج من أنفسنا نحو الآخر ومحبة الآخر. فليس من الممكن نسيان بر الرب وعدالته، وفي نفس الوقت إيجاد مسرة بالتقرب منه. ليس من الممكن أن نعبد الله دون أن نعيش مشيئته بمحبة أولئك الذين حولنا؛ فمشاركة الخبز مع الجائع وتأمين ملجأ للمسكين وإكساء العريان التي يدعو إليها نصّنا هي كلها ممارسات تنبع من شعور إنساني عام وتدعو إلى حمل رسالة عدالة ورحمة إنسانية عامة. بالنسبة إلى نصّنا، إذا ما اختار الله صومًا يرضيه فهو صوم يطلب فيه الناس مسرة آخرين يحررونهم من قيودهم وديونهم، لا بل ويشاركونهم في ما يملكونه ويجلبون لهم السعادة. الصوم الذي يريده يهوه هو مواجهة الشر والعمل على خلق واقع أفضل بالمحبة. من وجهة نظر هذا الإصحاح النبوي، الأمر ليس اختيارًا ما بين العبادة والعدالة، ولكنه عبادة تترجم نفسها في العدالة، وعدالة مؤسسة على العبادة[١١].

٣- إش ٥٨ ولاهوت النعمة

يتميز العهد القديم من كتابنا

(٨) TH. L. LECLERC, *Yahweh is Exalted in Justice: Solidarity and Conflict in Isaiah*, p. 143.
(٩) W. BRUEGGEMANN, *Isaiah 40-66*, p. 187.
(١٠) B. S. CHILDS, *Isaiah*, p. 476.
(١١) TH. L. LECLERC, TH. L., *op. cit.*, p. 143.

المقدس بوجود عدة خطوط وتيارات وتقاليد لاهوتية متنوعة ومختلفة، لا بل ومتناقضة في كثير من الأحيان. ويمكننا جمع معظم تلك الخطوط والتيارات والتقاليد بشكل أو بآخر تحت مظلتين لاهوتيتين أساسيتين: فهناك مظلة لاهوت العلاقة الشرطية الشرائعية مع يهوه، الذي هو إله إسرائيل، الشعب المختار للإله الذي يميز بين الناس اعتمادًا على أعراقهم وألوانهم وجنسهم وبرّهم. فالله، بحسب هذا اللاهوت الذي هو اللاهوت الذي نشير إليه عادة كمسيحيين في تعاملنا مع العهد القديم، هو إله عنيف محارب، قد خلق الرجل قبل المرأة، وخلق المرأة من الرجل لتكون معينًا للرجل؛ وقد اختار إسرائيل دون سواها لا بل ووعدها بمنحها أرض الأخرين وعلى حسابهم؛ وهو يطالب إسرائيل بالمقابل بعبادته دون سواه وحفظ وصاياه المحددة بالشريعة، وإلا لجلب الدمار حتى على شعبه الذي اختاره. أما المظلة اللاهوتية الثانية فهي مظلة لاهوت النعمة التي كثيرًا ما يتم اهمالها، لا بل وإغفال وجودها في العهد القديم. بحسب هذا اللاهوت، الله هو خالق الكون بأسره وهو لا يميز بين شخص وآخر وشعب وآخر بناءً على العرق أو اللون أو الجنس أو البر، لأن العلاقة معه هي علاقة نعمة يأخذ فيها الله المبادرة وتعتمد قبل كل شيء آخر على نعمة الله وأمانته. الله في هذا اللاهوت، يخلق الرجل والمرأة معًا على صورة الله ومثاله مع بعضهما، وهو يقيم عهد نعمته مع نوح وإبراهيم بمبادرة منه ودون أي شرط أو مقابل. لاهوت النعمة هذا، الذي كثيرًا ما يدعوه المسيحيون بلاهوت العهد الجديد، هو اللاهوت الذي ينتمي إليه إش ٥٨. فهذا النص يتحدى المفهوم الذي يقول بأن اتباع شرائع محددة في الصوم والعبادة هو ما يرضي الله، لا بل يرفض فكرة أن عبادة الله هي شيء نسعى من خلاله لنيل رضاه علينا، ويدعوننا، عوضًا عن ذلك، لتحويل عبادتنا إلى عبادة نشارك فيها محبة الله ورحمته وعدالته وسلامه ورجاءه؛ بكلمات أخرى، نشارك فيها ملكوت الله مع كل من وما حولنا. البعض يعتبرون بأن نصّنا يضع شروطًا لنيل رضى الله، وأنه، وبشكل متناقض مع الوعود اللامشروطة في إشعيا الثاني (٤٠-٥٥)، فإن الوعد المقدم في نصّنا هذا يأخذ شكل وعد مشروط. لكن من الهامّ أن نلاحظ أن الشرط الحقيقي الوحيد الذي يضعه إش ٥٨ هو محبة الآخرين، التي من خلالها وحدها نستطيع أن نحب الله، التي من دونها ومن دون محبة الآخرين لن نصل إلى إيجاد السعادة الحقيقية التي نسعى وراءها. يجب ألاّ نفهم هذا النص على أنه يحمل لغة قانونية شرطية للعلاقة بالله ولنيل بركاته، وإنما على أنه يحاول أن يوضح أن حصولنا على حالة جيدة في حياتنا لا يمكن أن يأتي إلا في الجماعة[١٢]. في حين أن الأمور التي يحذر منها نصّنا كالأنانية، والتكبر، واللامبالاة، والاستغلال وغيرها من الأشياء المعاكسة للجماعة لم ولن تكون الأساس لحياة اجتماعية ناجحة، ولا يمكن أن تحقق النمو والاستقرار والسعادة والبناء الشخصي والعلاقاتي على مستوى العلاقة مع الله والذات والآخرين.

أليس ذلك هو ما أعلنه يسوع نفسه عندما سأله أحدهم عن وصية الله العظمى بأن أعلن له، مستخدمًا اقتباسين من العهد القديم نفسه، بأن تلك الوصية هي المحبة ولا شيء غير المحبة؛ تلك الوصية هي محبة الرب من كل القلب والنفس والفكر والقدرة ومحبة القريب كالنفس (مر ١٢: ٢٨-٣٤)؟ وأليس ذلك هو ما أعلنه يسوع عندما أعلن أنه يريد رحمة لا ذبيحة، وأن محبة الآخرين أهم من تقديم ذبائح لله (مت ٥: ٢٣-٢٤)؟ وأليس ذلك

(١٢) W. BRUEGGEMANN; *Isaiah 40-66*, p. 190.

هو ما أعلنه لنا الله بيسوع الذي كشف لنا عن عمق ذات الله كمحبة مضحية بذاتها تحيينا وتقبلنا وتغيرنا لنصير رسل محبة إلى كل العالم؟

بذلك المعنى، إش ٥٨ هو نصّ نعمة، نصّ يتحدى العبادة الشرائعية المتمحورة حول الذات، ويدعو إلى عبادة محبة تحمل محبة الله ورحمته وعدالته وسلامه ورجاءه نحو كل من وما حولنا. بذلك المعنى، إش ٥٨ هو خطوة هامة على طريق العهد الجديد وتطور لاهوت نعمة العهد الجديد الذي تبنى لاهوت النعمة ذاك ونقله إلى أبعاد وأعماق جديدة.

٤- خاتمة: إش ٥٨ والكنيسة اليوم

إذا ما قرأنا كل ما سبق بتمعن، سندرك أهمية نص مثل إش ٥٨ لنا ككنيسة اليوم. فهو يتحدانا ككنيسة لنقف وقفة صدق مع أنفسنا ونعيد تقييم حياتنا ورسالتنا. إش ٥٨ يتحدانا لنسأل أنفسنا حول محور عبادتنا ومحور علاقتنا بإلهنا. إش ٥٨ يتحدانا لندرك أن علاقتنا بإلهنا لا تستطيع أن تكون متمحورة حولنا نحن، بل هي علاقة نخرج فيها من أنفسنا نحو الآخر، كل آخر ونحمل له محبة الله الحقيقية التي تقبل كل خاطئ ومهمش وضعيف وتضحي حتى بنفسها لتعطي للآخر حياة وحياة أفضل. إش ٥٨ يذكرنا بأننا كمسيحيين إنما نعبد إلهًا يدعونا لنحمل الصليب ونتبعه على طريق التضحية بالذات لأجل منح حياة أفضل للآخرين. إش ٥٨ يذكرنا بأننا مدعوون ككنيسة لنكون شركاء لله في بناء ملكوته ولنكون قنوات لنقل محبة الله ورحمته وعدالته وسلامه ورجائه.

المراجع

BLENKINSOPP, J., *Isaiah 56-66*: *A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible Commentary, vol. 19B), New York: Doubleday, 2003.

BRUEGGEMANN, W., *Isaiah 40-66* (Westminster Bible Companion), Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1998.

CHILDS, B. S., *Isaiah* (The Old Testament library), Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2001.

HUROWITZ, V., "A Forgotten Meaning of Nepes in Isaiah LVIII 10", *Vetus Testamentum* 47/1 (1997) 43-52.

LECLERC, TH. L., *Yahweh is Exalted in Justice: Solidarity and Conflict in Isaiah*, Minneapolis: Fortress Press, 2001.

SMITH, P. A., *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah: The Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56-66*, E.J. Brill: Leiden, N.Y, Köln, 1995.

WATTS, J. D. W., *Isaiah 34-66 (Revised)*, (Word Biblical Commentary, vol. 25.), Waco: Word, 2005.

أش ٥٩
مزمور توبة

الأب نجم شهوان (ر.ل.م.)
أستاذ مادة الليتورجيا في جامعة الروح القدس – الكسليك

مقدِّمة

نحن في القسم الثالث والأخير من كتاب أشعيا النبيّ، حيث يتكلَّم الكاتب عن الخلاص الشامل للشعوب، نظرًا لمخطَّط الله الخلاصي، وهذه القراءة النبويَّة للأيَّام الآتية كانت ما بعد العودة من الجلاء إلى بابل (٥٣٤ ق.م.)، ولهذا يتوقَّف الكاتب عند المقاييس الجوهريَّة للعهد. هكذا يُدرج الفصل ٥٩ ضمن هذا القسم تحت عنوان "مزمور توبة"، لأنَّه خير تعبير عن انفتاح الشعب على مخطَّط الله الخلاصيّ الشامل. إنَّ هذه القصيدة المكوِّنة للفصل المذكور هي ذات بعد تعليمي، بحيث يعرض الكاتب الوضع القائم، ويُبرِزُ النتيجة لتجاوزات البشر، ويدعو الناس إلى التوبة.

نحن أمام رتبة توبة، كون النصّ يتكوَّن من عنصرَين أساسيّين: الإقرار، أو الاعتراف ثمَّ التبرير. فهذان المقياسان اللذان يمارسهما الشعب في حضرة الله، يقودانه إلى الانخراط مجدَّدًا في العهد، حيث تكون الشراكة وليدة التقيُّد بتعاليم الأنبياء التي أوحى بها اللهُ له.

يعرض الكاتب مجمل التجاوزات التي اقترفها الشعب، ويعترف بطريقة غير مباشرة بسيِّئاته، ويرى أنَّ نتيجتها إنَّما ظلام وموت، وبالتالي يدعو إلى التوبة كونها السبيل الوحيد لاستعادة النور والحياة. يتكلَّم الكاتب أحيانًا بصيغة الجمع المخاطب، وأحيانًا بصيغة الجمع المتكلِّم، ثم ينتقل للكلام عن الله وعن صهيون.

يهدف الكاتب من خلال نصِّه هذا إلى تعليم الشعب حول مستلزمات العهد الناجح، المزدهر بالحضور الإلهي، ويعرض المساوئ التي من شأنها أن تبعد الشعب عن الله وعن خلاصه. ولأجل هذا الغرض يلجأ إلى الصور التي من خلالها يعرض وضع الناس الفكري والاجتماعي، بحيث لم يعد لهم سوى الظلام ملجأً، والخوف معينًا، ولكنَّه لا يتوقَّف عند هذا الوضع السلبي، إنَّما كانت التشابيه المخيفة والمزرية دعوة غير مباشرة للالتفات نحو الله والعودة إليه.

نستخلص من هذا الفصل، وخاصَّة من الآية ١٩ إلى الآية ٢٠، نهاية الفصل، لاهوت الفداء[١] الذي يريده الله على الدوام لشعبه التائب إليه، جيلاً بعد جيل. فهويَّة الله بالنسبة إلى الشعب هو الفادي وهو المخلِّص والمنقذ، رغم بلايا الناس وشرودهم عن الحقّ، لأنَّ الإنسان إنَّما هو مجبول بالضعف، والله بالمقابل كلّيّ الرحمة تجاه الذين جبلهم، من الآن وإلى الأبد.

(١) A. ROFÉ, «Isaiah 59,19 and Trito-Isaiah's Vision of Redemption», edited by J. VERMEYLEN, in *The Book of Isaiah – Le livre d'Isaïe*, Leuven University Pres 1989, p. 407-410.

١. بنية النصّ

أُطلق على النصّ (أش ٥٩) اسم "مزمور التوبة"، نظرًا لتقاربه من التيَّار المزموري الذي لا يبرح يتكلَّم عن حالة الإنسان بشكل عامّ، وبالتالي، يعترف بالله خالقًا، ليكون اعترافه ضمانة لاستمراره في الوجود، وهذا ما يذكِّرنا بالفصل ٥٨ السابق للفصل الذي نحن في صدد الكلام عليه، وهو يعود إلى التاريخ نفسه، ويُختصر بالآيتَين ١ و٢. بالإمكان تقسيم النصّ، انطلاقًا من معطيات الآيات، إلى ثلاثة أقسام رئيسيَّة:

أ. مظالم الشعب (٥٩: ٣–٨)

ب. إعتراف الشعب بمعاصيه (٥٩: ٩–١٥أ)

ج. زمن الافتقاد[٢] (٥٩: ١٥ب–٢٠)

تبدو المحطَّات الأساسيَّة مختصرة في الآيات التالية: ١ و٢ و١٢، ثمَّ ١٩ و٢٠. هذا التردُّد بين البداية والوسط والنهاية دلالة على حبكٍ متواصل بطريقة تصاعديَّة لأسلوب النصّ الكتابي، بحيث يترافق المعنى من الأدب إلى التعليم اللاهوتي. فالكاتب أراد أن يستعين بالعديد من المشاهد الحيويَّة، فتارةً يلجأ إلى عناصر الطبيعة التي ترافق حياة الإنسان يوميًّا، وطورًا يبرز حالة الإنسان دون تكلُّف لغوي، ولكن كما هي، وفي كلا الحالتَين، نراه يستفيد من الأسماء والصور الرمزيَّة لله، وأورشليم المدينة المقدَّسة، لكي يبلِّغ القارئين والسامعين رسالة الله الفدائيَّة.

يضعنا هذا النصّ، المدوَّن بعد العودة من الجلاء إلى بابل، أمام ليتورجيًّا توبة، لذلك يرى فيه الشرَّاح تقسيمًا موجَّهًا إلى ممارسة التوبة التي تقتضي الاعتراف والطلب والمغفرة، وهذه المحطَّات المثلَّثة الأضلاع قد سبكها الكاتب سبكًا بحيث تتجانس مع حالة الناس الوجوديَّة. هذه المسالك نشاهدها مثلاً في دعوة شاول: "لماذا تضطهدني" (رسل ٩: ٤)؛ "قُمْ، وادخُلِ المدينة، فيُقال لك ما يجب عليك أن تفعل" (رسل ٩: ٦)؛ "يا شاول أخي، إنَّ الربَّ يسوع الذي تراءى لك في الطريق الذي سلكتَه، قد أرسلني لكي تعود فتُبصر، وتمتلئ من الروح القدس" (رسل ٩: ١٧). هذا المشهد المثلَّث هكذا نطالعه في تكوين هيكليَّة النصّ: "لكنَّ آثامكم فرَّقت بينكم وبين إلهكم" (أش ٥٩: ٢)؛ "فلبس البِرَّ كدرع وخوذة الخلاص على رأسه وارتدى ثياب الانتقام لباسًا وتجلبب بالغيرة رداء" (أش ٥٩: ١٧)؛ وأنا فهذا عهدي معهم، قال الربّ: روحي الذي عليك وكلامي الذي جعلته في فمكَ لا يزول من فمك، ولا من فم نسلك، ولا من فم نسل نسلك، قال الربّ، من الآن وللأبد" (أش ٥٩: ٢١). يمكننا اختصار هذه البنية للنصّ (أش ٥٩) بكلمات قليلة: عتاب (٥٩: ١–٨)؛ نحيب (٥٩: ٩–١٥أ)؛ تدخُّل الله (٥٩: ١٥ب–٢٠)[٣]. وأمَّا الآية الأخيرة من هذا الفصل، فتُعتبر زائدة، علمًا أنَّها لا تناقض المعاني السالفة، ولكنَّها تتكلَّم عن العهد الذي يأتي نتيجة توبة عن الأعمال الشرّيرة أمام الله.

يتبيَّن لنا من خلال هذه التقسيمات الواردة أعلاه أنَّ الليتورجيَّا المكرَّسة للتوبة، في هذا النصّ من أشعيا، تتداخل مع بعضها البعض، كما أنَّها تضعنا أمام جزءٍ مركزيّ من المزمور ٥١، لهذا يمكننا الكلام عن محطَّات ثلاث، بالإضافة إلى فرز الآية الأخيرة، تحت العناوين التالية:

- ٥٩: ١–٨: الخطيئة، عائق للخلاص
- ٥٩: ٩–١٥: الاعتراف بالخطيئة

(٢) P.-E. BONNARD, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs*, Isaïe 40-66, Études bibliques, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie Éditeurs, Paris, 1972, p. 384.

(٣) *Ibidem*.

- ٥٩: ١٦–٢٠: تدخُّل الله
- ٥٩: ٢١: آية الخلاص[٤]

إستنادًا إلى ٥٩: ٩–١٥، اتّخذ النصّ اسم "مزمور توبة" لأنّه يتشابه بالموضوعيَّة بالمزمور ٥١، كونه اعتراف علني، ولذا يُعتبر من حيث المبدأ شرطًا أساسيًّا للتبرير، لأنَّ الله المنزَّه عن أيِّ عيب (رج ٢ قور ٥: ٢١)، يجعل الإنسان مكشوفًا لديه، لأنَّه فاحص الكِلَى والقلوب (مز ٢٦: ٢؛ ١٣٩: ٢٣؛ إر ١٧: ١٠)، وهذا ما يفرض على الإنسان بأن يُقِرَّ بخطيئته ليحصل على النعمة المرجوَّة.

إن أردنا أن نعبر إلى توزيع مبسَّط للآيات، نرى أنَّ انطلاقة النصّ مع الآية الأولى تعيدنا إلى ما ورد في سفر العدد: "أَيَدُ الربِّ تقصر الآن عن ذلك؟ الآن ترى هل يتمُّ لك كلامي أم لا" (١١: ٢٣؛ رج أش ٥٠: ٢؛ حز ١٢: ٢٥؛ ٢٤: ١٤)، وهي تذكِّرنا بأنَّ للربِّ القول والفعل متكاملان على الإطلاق. كما بالإمكان قراءة بعض النصوص من التوراة، وبخاصّة من سفر التكوين (١) حول الفصل الواضح بين العالم العلوي والعالم السفلي؛ كما الفصل، إستنادًا إلى سفر اللاويِّين (٢٠) بين ما هو نجس وما هو مقدَّس؛ وهذا ما يتردَّد في أشعيا هنا (٥٦: ٣؛ ٥٥: ٩) ليبرز أثر الخطيئة على علاقة الله بشعبه، أي تدمير العهد بسبب تراخي الإنسان.

٢. إعتراف بالتجاوزات

ذكر الكاتب كم أنَّ الشعب قد اقترف من تجاوزات في نظر الله، ولذلك ينتظر منه أن يكون هذا الاعتراف بكلِّ ما أتى من سيِّئات دليلاً قاطعًا على تخطِّي المرحلة الأولى في سبيل التوبة، بهدف العودة إلى الينابيع. تبرز تعابير عديدة تدلُّ، من خلال عرض المشكلة، على أنَّ ذكرها من قِبَل الكاتب هو طلب غير مباشر من الشعب للعودة إلى علاقة جيِّدة من خلال التذلُّل عبر ذكر المعاصي والتجاوزات. لقد أَلِفَ الكاتبُ هذه العبارات المزموريَّة، ذات الطابع الداودي، أي المتعمِّقة في النمط البيبلي الذي يحاكي عناصر التواضع بسبب الضعف البشري، القابل للخطيئة على الدوام.

إنَّ ذكر الخطايا المقترفة (٥٩: ٣–٤) تحملنا على قراءة ما ورد في بعض المزامير (١٥؛ ٢٤؛ ١٠١: ٤+؛ ١٠٩: ٢)، وبخاصّة الجملة الأخيرة هي من المزمور ٧: ١٥. إنَّ ما تعرضه هذه الآيات من الاعترافات البشريّة تربطنا بما نطق به الله لدى اقتراف آدم خطيئة في عينيّ الربّ، بعدما كان قد أكل من شجرة معرفة الخير والشرّ، ولذلك، يبدو أنَّ المزمور ٥٨ يعيدنا بالذاكرة إلى سفر التكوين (٣)، كما أنَّ النصّ المختار من أشعيا (٥٩: ٥–٦أ) هو في صدد عرض المعطيات الواقعيَّة ولكنَّه مرتبط بالخيالات التكوينيَّة التي تذكِّر الإنسان بمسؤوليَّات اختياراته، كونه حرًّا، وكلّ حريَّة هي اختبار لنوعية الاختيار. كلُّ هذه التصوُّرات أو الأوصاف التي فيّ أش ٥٩: ٦ب–٧ تُختصر مرّة أخرى في سفر الأمثال (١: ١٦)، بحيث تلحُّ الخطيئة إلى أن تفسد البريء، وتسمِّم حياته وتحيده عن خيار النور، ليقع في فخاخ الظلام. نلاحظ أنَّ ما كتبه بولس الرسول إلى أهل روما (٣: ١٠–١٨)، هو كصدى لما ورد في أش ٥٩: ٨، بحيث أنَّ البعد عن الله يُفقِدُ الإنسانَ سلامَه، وكلُّ ذلك بسبب الظلم وعدم العدالة، في الحكم وفي المعاملة، وهذا النوع من الحياة أمام الله، هو بمثابة عبادة أوثان (أش ٥٧: ٢٠+).

إنطلاقًا من هذه المشاهد يمكننا أن نرى الإنسان كصاحب قرار، ولكنَّه لا يضمن النتيجة، فتأتي الكلمة لتعبِّر عن حالته، إمَّا ليعترف بما فعله وإمَّا ليندم ويتأوَّه، ويعود إلى الله طالبًا الرحمة، وفي النهاية يعترف بأنَّه مذنب (أش ٥٩:

(٤) L. Alonso Schökel e J.L. Sicre Diaz, *I Profeti*, ed. Italiana a cura di Gianfranco Ravasi, Borla 1984, pp. 406-408.

١٢-١٣)، كونه صاحب عقل وإرادة حرّة، ولذا يرى ذاته كضحيَّة (أش ٥٩: ٩-١١). ولكن، رغم كلّ هذه المآسي التي يتخبَّط بها الإنسان، يبقى له قبس نور وهو تثبيت العدالة الاجتماعيَّة والتقيُّد بالقوانين المرعيَّة. فالخطايا والتجاوزات هي صفة ملازمة للبشر، ولكنَّ التحسين هي رهن بالتوبة الفرديَّة والجماعيَّة (رج مز ٥٥)؛ لأنَّ ما ورد في أش ٥٨: ٨، ١٠ هو صدى للمزمور ٨٢: ٥، وكلاهما يضعاننا أمام هذ النصّ من أشعيا (٥٩)[٥].

في هذا الجوّ من نهايات كتاب أشعيا الثالث، الحافل بأجواء أورشليميَّة ملوكيَّة، كان لا بُدَّ لصهيون من أن تعترف بما اقترفته من خطايا، إذ عطَّلت مجرى العدالة، وحصلت التجاوزات عن يدها، وهذا ما منعها من الاتصال بالله؛ فأصبح لزامًا عليها أن تُقِرَّ بآثامها وجهالاتها، لتتمَّ المصالحة، عبر ممارسة توبتها بتواضع وليس خوفًا، فيحنو اللهُ عليها، ويعيدها إلى سابق عهدها[٦]. تبدو صهيون في هذا النصّ مسؤولةً عن كلِّ ضرر قد عطّل العهد القائم مع الله، خاصّة وأنَّ رسالتها ذات بعد مسكوني، فلا يحقُّ لها أن تستهين بمقدَّراتها ودورها، ولذلك كان عليها أن تسهر على كلّ خطواتها تجاه رسالتها، لئلاَّ تزلَّ بها القدم وتسقط، فيصعب عندها الوقوف؛ ولهذا السبب سيقاصصها الربُّ على آثامها ليطهِّرها من الشوائب، وعندها يصالحها.

٣. هدف التوبة ترميم العهد

إنَّ العنصر الأسمى في تكوين هذا النصّ من أشعيا (٥٩) هو، ليس عرض الخطايا وما يترافق معها من معطيات بشريّة، تدلُّ على الضعف، وعدم الأمانة، وحسب، بل الهدف الأسمى هو ترميم العلاقة مع الله من خلال العودة عن اقتراف الشرور، ما نسمِّيه بالتوبة، لتوطيد أواصر العلاقة بين الخالق وخلقه، وهذا ما يُعرف بالعهد.

تقع مسؤوليَّة ترميم العهد على توجيه الأنبياء عبر الكلمة المعلنة، وعلى الشعب المطيع له، لأنَّ ضوابط العهد مرتبطة مباشرة بالله وبالإنسان. فالله الخالق لا يرضى بهلاك الإنسان بسبب قصر نظره، ولكنَّه يحترم حريَّة الإنسان ويفقه لكلّ ما يختلج في داخله، ولذلك يفسح له في المجال ليرى أنَّ نتيجة ما عمله كان فاشلاً.

إنَّ الفصلَين ٥٨-٥٩ من أشعيا اللذَين وضعهما الشاعر الملهم، يعزِّزانِ نصًّا، وبخاصة ٥٨: ١-٥٩: ٢٠، بحيث أنَّ النصَّ قد بُني على أساس عرض شامل للواقع البشري تجاه الواقع الإلهي، ولكنَّ الأهمّ هو خلاص الله في النهاية، لأنَّه هو المؤتمن الأوّل والأخير على العهد، ليعيد العلاقة جيّدة بينه وبين شعبه الذي اختاره وأحبَّه[٧].

بين مستهلّ النصّ (أش ٥٩: ١) وبين خاتمته (أش ٥٩: ٢١) نلاحظ حضور الله الدائم للخلاص والبقاء إلى جانب شعبه، وكأنَّ ما نطالعه مثلاً في هذا النصّ، نطالعه أيضًا في بداية إنجيل يوحنَّا (١: ١) وفي وداع يسوع لتلاميذه، عندما وعدهم بإرسال البرقليط (١٤: ١٦، ٢٦؛ ١٥: ٢٦؛ ١٦: ٧)، أي الروح المعزِّي، لئلاَّ يبقوا بغيابه أيتامًا (يو ١٤: ١٨).

تبرز هنا واضحة كلُّ الصور التي أوردها الكاتب بهدف عرض مفصَّل للواقع البشري الأليم، لكي يفتِّش عن مسؤول لترميم العهد، فيرى أنَّ الله وحده هو القادر على أن يرفع الإنسان

(٥) Ib., p. 409.

(٦) R. H. O'Connell, *Concentricity and Continuity*, The Literary Structure of Isaiah, Journal for the study of the Old Testament Supplement series 188, Chapter 7, Isaiah 55,1-66,24: Final Ultimatum, YHWH will admit into future Zion, only the faithful and just, editors David J.A. Clines, Philip R. Davies, Sheffield Academic Press, England 1994, p. 215.

(٧) P.A. Smith, *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaïa*, The Structure, Growth and Authorship of Isaïah 56-66, ed. E.J. Brill, Leiden, New York, Köln 1995, p. 127.

من واقعه الحزين، لأنَّ البار هو الفادي[٨].

من الممكن اعتبار هذا النصّ الموجَّه نحو توبة الشعب أمام الله فرصة للحصول على المغفرة، وهذا ما يعيشه الشعب اليهودي في تقليده البيبلي كعيدٍ كبير، ويُسمَّى "يُوم كِيبُّور" أي "يوم الغفران"، ولهذا نرى التجانس في أشعيا بين المغفرة (٥٥: ٧)، وبين التوبة (٥٨: ٣)، وبين الصوم (٥٨: ٤). فالفصول ٥٦ وحتَّى ٥٩ حافلة بالاتِّهامات والشكاوى، ولكنَّ الفصول اللاحقة ٦٠ إلى ٦٢ فمليئة بوعود الخلاص العتيد (٦٠: ١). من هنا التركيز على العدالة وعلى البرّ في آن، لأنَّ البرارة هي نتيجة ممارسة العدالة أمام الله، وقد ركَّز عليها الكاتب كونها قيمة مفقودة في سلوك الشعب (أش ٥٧: ١؛ ٥٨: ٢؛ ٥٩: ٤-١٤). تبدو العدالة أو البرارة كصفة ملازمة لله، وهذا ما يدفعه لإعانة شعبه وخلاصه (٥٩: ١٦+؛ ٦٠: ١٧؛ ٦٢: ١+؛ ٦٣: ١)[٩].

هذه الاعتبارات المستقاة من الفصول الأخيرة من أشعيا، وبخاصّة ٥٩-٦٠، تدلُّ على الفساد وعدم العدالة في الجماعة. ولكنَّ الله لن يترك المدينة التي أحبَّها، أورشليم، دون ترميم، وسيكون ترميمها مجيدًا على يد الربّ[١٠]. هكذا يتحقَّق العهد بفضل سهر الله على شعبه، الذي فسد بالخطيئة، فيعود إليه بواسطة التوبة، وبواسطة ممارسة العدالة التي تبرِّر الكيان أمام الله العادل.

أمام هذه الصور المتعدِّدة من أشعيا، نرى أنَّ العمل الكتابي عملٌ متكامل لأنَّ الذي صنع التاريخ هو الله، وليس للشعب من خيار آخر سوى الانفتاح عليه عبر ممارسة المحبَّة التي تختصر الشريعة، وتجعل الإنسان قريبًا من خالقه.

خاتمة

يشكِّل أشعيا جزءًا متكاملاً بين أقسامه المثلَّثة الائتلافات، كونها تعبِّر عن عمل الخلق والخلاص بين القسم الأوَّل والثالث الأخير، هذا الذي نحن بصدده. إنَّ ما دوَّنه الكاتب الملهم في النصّ المنتقى للمعالجة (٥٩) يرتبط بالفترة القائمة بعد العودة من الجلاء إلى بابل (٥٣٤ ق.م.)، وهذا ما يدلُّ على الشوق للعودة إلى أورشليم لترميم الهيكل، وترميم العهد مع الله، وهذا ما يفترض ممارسة التوبة، عنوان هذا الفصل.

نتبيَّن من هذه المعطيات انفتاح الكاتب على كتب التوراة، وبخاصّة التكوين واللاويِّين، وعلى كتاب المزامير، كما نتبيَّن الدلائل المسيحانيَّة التي تتمحور مواضيعها حول الفداء الإلهي، وحول احتضان الله لشعبه رغم كلِّ الخطايا التي اقترفها في عينيه.

إنَّ ما يهمُّنا في نهاية المطاف هو معرفة هذه المدرسة الأشعيائيَّة التي تشكِّل فاصلاً في رسالة الأنبياء، التي تنفتح على عالم العهد الجديد عبر شخص يسوع، الذي يحقِّق أقوال الأنبياء (رج لو ٤: ١٥-٢١) استنادًا إلى أش ٦١: ١-٤ مثلاً.

المواضيع المركزيَّة لهذا النصّ تُختصر بمحطَّتَين: الحكم على الأخطاء الصادرة عن الشعب للتنبُّه والعودة إلى الله، ومن ثمَّ وعود ورؤيا للخلاص، خاصّة في أشعيا ٥٩: ٢١. هذه القراءات المرافقة لهذه العناوين هي من القراءات المسيحيَّة على ضوء ما فسَّر يسوع لتلميذَي عمَّاوس (لو ٢٤: ٢٥-٢٧).

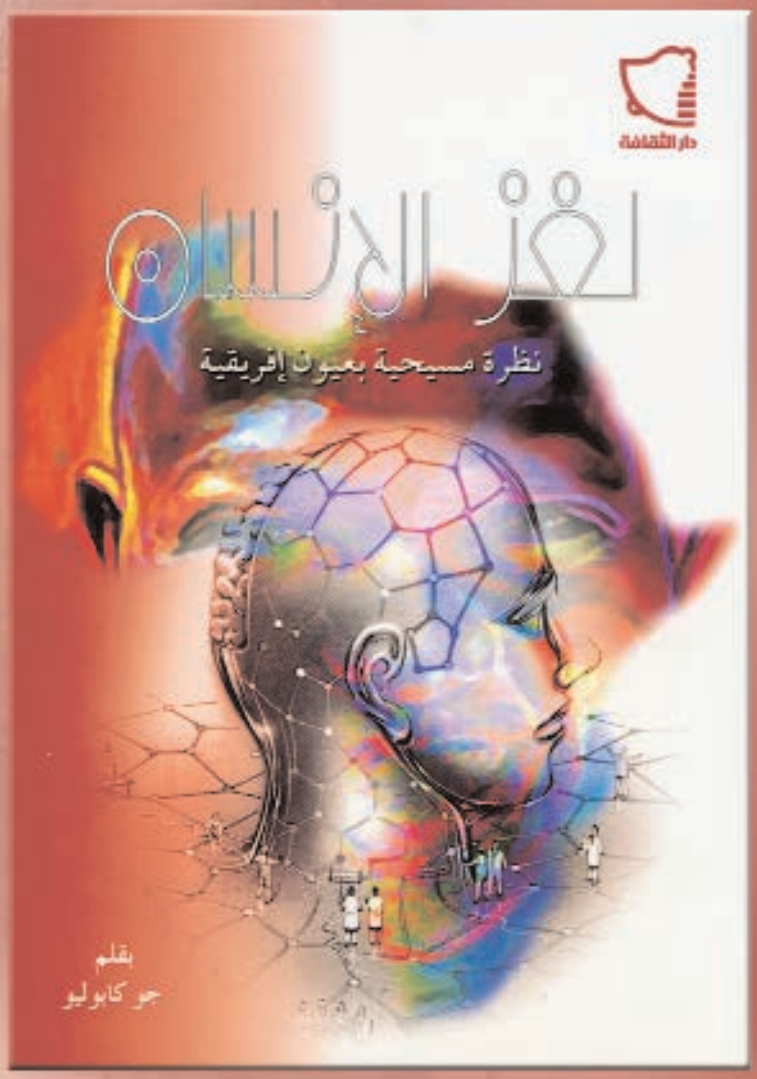
إنَّ ما حفظه لنا كتاب أشعيا لحافل بكلِّ التعابير المسيحيَّة التي تعبِّر عن ألمها ورجائها وما السبيل إلى الخلاص سوى بالتوبة، ليدوم العمل، خاصّة وأنَّ الربّ يسوع هو الذي دعا الناس إلى التوبة. فما قاله أشعيا قبل المسيح قد تردّد على ألسنة الرسل وعلى ألسنة القدِّيسين بعد المسيح، لأنَّ الله هو أمين على الدوام، وهو بارٌّ وعادل، ولذا على الشعب أن يتوب عبر ممارسة البرّ والعدالة ليحصل من الله على الخلاص.

(٨) R. H. O'Connell, *Concentricity and Continuity*, p. 215.

(٩) J. Bowker, *The Complete Bible Handbook, Le grand livre de la Bible*, Le livre d'Ésaïe, Chapitres 56 à 66, Traduction et adaptation de C. B. Costecalde, éd. Larousse et Cerf, Imprimé par ACT, Espagne 1999, p. 204-205.

(١٠) Ib. p. 205.

دار الثقافة
رجاء لأجل العالم
نهاية الأيام والمتاب والأبدية
بقلم
رولاند شيا


دار الثقافة
لغز الإنسان
نظرة مسيحية بعيون إفريقية
بقلم
جو كابوليو

دار الثقافة
إرسالية هذا الجيل
من هم الرسل
الذين ينتظرهم العالم ؟
بقلم
صموئيل اسكوبار

أشعيا ٦٠: ١-٢٢

أشرق النور على أورشليم والغرم على مؤمنيها !

الخوري جان عزام
أستاذ مادة الكتاب المقدّس في جامعة الروح القدس – الكسليك

مقدمـــة

يشكل نشيد أش ٦٠ واحدًا من أجمل الأناشيد لمدينة أورشليم، نجدها في أشعيا الثالث، بخاصة في الفصول ٦٠–٦٢، وهي تشيد بمجد الرب المشرق على المدينة المقدسة وعلى بنيها المؤمنين الساكنين فيها، بل قل إن هذا المجد سيجذب الشعوب كلها إليها، فتتحول عن استعبادها إلى خدمتها، وتكف عن هدمها إلى بنائها وإغنائها بالهدايا، فتتألق بالمجد الممنوح لها كعطية متجددة من الرب القدير، بعد أن أدت خطاياها القديمة إلى اندثارها وعارها بين الشعوب.

١ – نظرة عامة إلى بعض التعابير المميزة للنشيد

نلاحظ، من الناحية التاريخية، أن النشيد قد كتب في الفترة اللاحقة لسنة ٥٢٠ ق.م.، أي بعد إعادة بناء الهيكل، ولكن قبل سنة ٤٥٠ ق.م.، عندما بنى نحميا أسوار المدينة. فالنشيد يتكلم عن الهيكل القائم حيث تقدم الذبائح (آ ٧ و١٣)، ولكن أسوار أورشليم بحاجة إلى الإعمار من جديد بمساعدة بنو الغرباء (آ ١٠). المدينة ما زالت في البؤس (آ ١٥)، والجماعة المؤمنة ما زالت قليلة العدد، وفقيرة، ومعرضة للعنف والغزوات (آ ١٨). يبدو النشيد، من هذا المنظار، وعدًا بقرب عودة المنفيين والمشتتين (آ ٤ي)، وبنمو هائل لعدد سكانها بمن فيهم الغرباء (آ ١٥ و٢٢)، وبأن الأمم ستحمل إليها الخيرات (آ ١١ و١٦)[١].

من جهة ثانية، نلاحظ أن هذا النشيد، في أشعيا الثالث، يتميز بنفحة قومية أقوى من أناشيد أشعيا الثاني المماثلة: فمقابل قول الرب: "الجزر تنتظرني" في أش ٥١: ٥، بمعنى أن الأمم الوثنية تنتظر خلاص الرب، نجد نفس التعبير هنا (آ ٩) مرتبطًا بانتظار الأمم للرب ليعطيها الأمر بأن تستخدم سفنها لإعادة المنفيين من أبناء أورشليم! وهذا مفهوم باعتبار أن الأمم ما زالت مسيطرة على أورشليم، وهي ما زالت في البؤس. الأولية هنا ليست لاهتداء الأمم، بل لتحولها في خدمة شعب الله أولا، ومن ثم يمكن توقع اهتدائها للإيمان الحقيقي! ودعوة مدينة أورشليم ليست في أن تكون مدينة شعب الله، بل مركز الكون كله! ولكن هذه النظرة غير الواقعية تحمل في طياتها أيضا رجاءًا عظيمًا وإيمانًا راسخًا[٢] في الوعود المسيحانية القديمة والمتجددة التي تميز أشعيا الثاني والثالث، والمعبر عنها هنا في الآيات ١٥ و٢٢ وفي الفصلين ٦١ و٦٢ اللذين يشكلان مع الفصل ٦٠ وحدة أدبية متكاملة. فالآية ٢٢ في

(١) Cf. A. Feuillet, *Etude d'exégèse et de théologie biblique, Ancien Testament*, Paris, 1974, p.192.
(٢) *Idem*., p. 195.

نشيدنا، تلمح إلى ما جاء في سفر التكوين ١٢: ٣ و١٧: ١٦ و٢٨: ٣ حيث أعلن الله لإبراهيم بأنه سيكثر نسله ليصير شعوبًا وأممًا وستتبارك به كل شعوب الأرض، والآية ١٥ توسع مفهوم التعبير المسيحاني: "هذا عبدي به سررت"، المستعمل بكثرة في أشعيا عن المسيح خادم الله، وتطبقه على المدينة كلها ليصبح اسمها الجديد: "سروري فيها"[٣].

٢- بنية النص

يشكل الفصل ٦٠ وحدة أدبية متجانسة؛ فمنذ البداية حتى النهاية، يعلن المنشد لأورشليم أن خلاصها قريب. ويقترح البعض تقسيم النص إلى قسمين كبيرين: فالآيات ١ إلى ٩ التي تشكل القسم الأول، تتمحور حول فعلَي الأمر: "قومي استنيري" (آ ١)، و"ارفعي عينيك وانظري" (آ ٤)، والسؤال الذي يطرح في آ ٨ عن أولئك الطائرين كالحمام إلى أعشاشها، مع الجواب في الآية : إنهم الغرباء الذين يحملون، بأمر الرب، أبناء صهيون إليها. أما القسم الثاني، فيتمحور حول ثلاثة إعلانات: مجيء الأمم إلى أورشليم لبنيانها وخدمتها وتمجيدها (آ ١٠-١٤)، وانقلاب واقع المدينة المهجورة والمكروهة، لتصبح "فخر الدهور" و"أسوار خلاص" و"أبواب تسبيح" (آ ١٥-١٨)، وحضور الرب الدائم فيها كنور ساطع، بدل الشمس والقمر (آ ١٩-٢٢)[٤].

نحن نعتقد، من جهتنا، أن النص مقسم إلى ثلاثة أقسام:

يشكل القسم الأول (آ ١-٣) والقسم الثالث (آ ١٩-٢٢) إعلانًا لاهوتيًّا عن إشراق الرب في مدينته ومن خلالها على الشعوب الوثنية. ونجد في هذين القسمين عددًا كبيرًا من الأفعال والتعابير التي تتكلم عن النور والإشراق والاستنارة، وتعابير معاكسة عن الظلمة، وهي ثمانية في القسم الأول، وتسعة في القسم الثالث، وكلها مرتبطة بحضور الرب في المدينة؛ ويشكلان معًا تضمينًا للقسم الثاني (آ ٤-١٨)، الذي يبين مفاعيل هذا الحضور الإلهي المنير في ثلاث مسيرات نحو المدينة معبر عنها بفعل "يأتي"، ومرادفاته المرددة حوالي ٢٠ مرة: فبعد أن يدعو الصوت المتكلم المدينة إلى النظر من حولها وترى الكل يأتي إليها (آ ٤أ)، يخبرها بأن " بنيك من بعيد يأتون " (آ ٤ب)، ومع البنين والبنات "إليك يأتي غنى الأمم" (آ ٥ب)، و"كلهم من شبأ يأتون" (آ ٦ب)، ويؤكد لها بأن بني الغرباء يبنون أسوارك " (آ ١٠)، مرددًا مرات عديدة الفعل عينه: "يؤتى إليك بغنى الأمم" (آ ١١ب)، ومجد لبنان يأتي إليك" (آ ١٣)، "وبنو الذين عذبوك يأتون إليك" (آ ١٤)، ثم يتكلم الله عن نفسه أنه "سيأتي بالذهب... وسيأتي بالفضة..." (آ ١٧). كل هذه الحركة نحو المدينة، والمعبر عنها بفعل "أتى" وأفعال أخرى مشابهة، تميز هذا القسم الثاني وتمحوره، بحسب رأينا على ثلاثة محاور: مجيء الأبناء ومعهم غنى الأمم (آ ٤ب-٩)، ومجيء الغرباء مع ثرواتهم (آ ١٠-١٦)، ومجيء الرب أيضًا بالثروات (آ ١٧-١٨). وهناك تعابير كثيرة مشتركة بين الأقسام الثلاثة، سنأتي لاحقًا على ذكرها، ولكن أحد القواسم المشتركة الأساسية هو كلمة "مجد" ومثيلاتها، مع هذا الفارق الأساسي، وهو أن المجد في القسم الأول والثالث هو صفة من صفات الله، وهو يتجلى في المدينة وعليها (آ ١-٢ و٢١)، بينما يتحول هذا المجد إلى المدينة نفسها ويصبح في القسم الثاني، صفة لها ولهيكلها، بفضل عمل الرب نفسه (آ ٧ و٩ و١٣ (x٢).

٣- شرح الآيات

القسم الأول (آ ١-٣): تتمحور

(٣) Cf. Collectif, *Les prophètes et les livres prophétiques*, Paris, 1985, pp. 299-301.

(٤) Cf. C. Westermann, *Isaiah 40-66*, London, 1985, p. 356.

حول دعوة الرب لأورشليم لتستنير، لأن نور الرب وافى إليها، ومجد الرب أشرق عليها. هذه الدعوة وهذا الإعلان يفترضان طبعًا أن المدينة كانت إلى الآن محرومة من هذا النور ومن المجد الناتج عنه! وما فِعْل الأمر "قومي استنيري"، الذي يفتتح النشيد، إلاّ خبر سار يعلن بأسلوب تبشيري، يدعو المدينة لتتحرر من ظلمة البؤس واليأس الذي لفها منذ كارثة السبي، وتقوم من كبوة الإحباط بسبب قلة عدد الذين عادوا إليها وفقر الساكنين فيها. وأهم ما في هذه الدعوة أنها تحمل دينامية عظيمة قادرة أن تحول المدينة من خراب وسكون وظلام إلى أرض مستنيرة بالرب، وممجدة بحضوره الخلاصي. فليست دعوتها لتبنى من جديد فقط، بل لتصبح هي نفسها منارة للشعوب والأمم الوثنية التي، كما يؤكد النشيد، "ستسير بنورها ويسير ملوكها في ضيائها" (آ ٣). أما آ ٢ فتؤكد بأن الظلام الحقيقي هو ظلام الإيمان وغياب الإله الحقيقي عن الشعوب الوثنية، مهما كثرت ثرواتها. ولقد سبق لأشعيا الثاني[٥] أن تطرق إلى هذا الموضوع في الفصل ٤٥: ١٤ بقوله: "هكذا قال الرب: سعي مصر وتجارة كوش وأهل سبأ الطوال القامة يعبرون إليك ويكونون لك... ويرنّمون أمامك ويتضرعون إليك قائلين: إنما الله فيك وليس من إله آخر، والآلهة عدم!". إذًا، الفرق بين المدينة المقدسة وباقي مدن الأمم هو في أن الكلمة الأخيرة هي للرب الذي منه النور الوحيد والمجد الأكيد، وهذا الرب يؤكد اختياره النهائي الذي لا عودة عنه لمدينة أورشليم، وما على الشعوب سوى أن تعترف بذلك وتضع نفسها في خدمة الله ومدينته المختارة، وإلا فهي إلى خراب! (راجع آ ١٢).

هذه الثابتة الإيمانية التي يعبر عنها النص مهمة جدًا لتعديل نظرة بعض الشرّاح الذين يعتبرون أن هذا النشيد فيه مبالغة شعرية غير واقعية. والحقيقة أن اختبار إسرائيل التاريخي لأمانة الرب وقدرته في تحقيق وعوده هي وحدها في أساس هذا الوعد الخلاصيَ الجديد الذي يعبر عنه أشعيا الثالث كما سائر الأنبياء.

أخيرًا، يمكننا القول إن هذه الآيات الثلاثة الأولى من النشيد تستعيد موضوع الظهور الإلهي كما في أناشيد الخلاص القديمة (قض ٥: ٤ي؛ مز ١٨: ٨: ١٦)، ولكن من دون العودة إلى الحرب المقدسة. فظهور الرب هذه المرة، وإشراقه على مدينته لا يهدفان إلى إغراق الشعوب بالظلمة والموت، بل إلى جعل المدينة المقدسة نورًا لها يدعوها إلى الخروج من ظلمة الوثنية والانجذاب نحو نور العبادة الإلهية.

القسم الثاني (آ ٤–١٨): يبدأ هذا القسم، كما قلنا، بنفس الأسلوب الذي بدأ به القسم الأول، أي بفعل الأمر: "إرفعي عينيك إلى ما حولك وانظري!". وتحدد آ ٤أ العنوان العام للقسم كله: "كلهم اجتمعوا وأتوا إليك"، بينما تبدأ آ ٤ب الجزء الأول (آ ٤ب–٩)، الذي يركز على عودة البنين بشكل أساسي، مع غنى الشعوب وخيراتها. فالتركيز هنا في الدرجة الأولى هو على عودة البنين والبنات، بقوله: "بنوك من بعيد يأتون، وبناتك يحملن على الورك"، وهو السبب الأول لفرح المدينة وانشراحها (آ ٥أ)، أما ما يأتي من الشعوب فهي خيراتها وثرواتها وقطعانها لتكون في خدمة المدينة وأهلها وهيكلها. وليس مجازفة القول بأن هذه الثروات، أو جزء منها، قد تكون ما يحمله أبناء المدينة العائدين إليها[٦]!

في كل الأحوال، فحركة المجيء إلى المدينة شاملة، وهي تتحقق من

(٥) يرى أكثر الباحثين تفاربًا كبيرًا بين أشعيا ٦٠–٦٢ وأشعيا الثاني (٤٠–٥٥)، ويذهب البعض إلى اعتبار هذا الأخير مسؤولاً عن كتابة الفصول ٦٠–٦٢. Cf. A. Feuillet, *Ibidem*, pp.192-193

(٦) ليس في هذا الجزء من ذكر مباشر لمجيء الأمم إلا في آ ٦ب، حيث يقول: "كلهم من شبأ يأتون... مبشرين بتسابيح الرب"؛ فهل المقصود أهل شبأ الوثنيون، أم المشتتون من الإسرائيليين في شبأ؟ يبدو غريبًا للوهلة الأولى أن يأتي الوثنيون إلى أورشليم حاملين ذهبًا وبخورًا مبشرين بتسابيح الرب، وكأنهم قد سبق واهتدوا، ومن الأسهل أن يكون المقصود هنا المؤمنون المشتتون. مع ذلك، فالعهد الجديد أخذ موقفًا واضحًا في تفسير هذه الآية حين اعتبر أنها تحققت بمجيء المجوس إلى بيت لحم حاملين معهم الذهب والبخور (رج مت ٢: ١١).

البحر والبَرّ: فمن البَرّ يأتون من مدين وعيفة، وهذه الأخيرة هي إحدى القبائل المدينية، ومن شبأ، وكلها قبائل من ناحية الجزيرة العربية[٧]، بما في ذلك قيدار وبنايوت اللتان اشتهرتَا بوفرة قطعانهما. أما من البحر، فالمقصود على الأرجح شعوب البحر[٨]، وبشكل خاص جزر ترشيش التي يرجّح أنها إحدى المستعمرات الفينيقية في جنوب أسبانيا[٩].

وكما قلنا، يركز الجزء الأول من القسم الثاني على استعادة العبادة الاحتفالية التي يقوم بها البنون والبنات في بيت الرب وعلى مذبح رضاه المقدس، مستفيدين من خيرات الأمم وقطعانهم ، وبذلك يتحقق أول هدف من العودة، ألا وهو استعادة مجد الهيكل، وتمجيد الرب في بيت جلاله (آ ٧). وبمعزل عن هوية الآتين من شبأ (آ ٦ب)، فهنا أيضا تشير هدايا الذهب إلى الاعتراف بملكية الله المطلقة، وهدايا البخور إلى ألوهته العظيمة، والترانيم والتسابيح التي ترافق الحجاج في صعودهم نحو الهيكل إلى أجواء العبادة والإيمان، التي تبدو الدافع الأول لعودة المشتتين وربما الغرباء معهم. في كل حال، نلاحظ أن المنشد يؤكد على أن الذبائح المقدمة ستكون مقبولة بقوله إن الغنم والكباش تأتي بملء إرادتها، وتصعد إلى الهيكل باختيارها: "كل غنم قيدار تأتي إليك، كباش بنايوت تخدمك، تصعد على مذبح رضاي" (آ ٧).

وينتقل المنشد، في الجزء الثاني من القسم الثاني (آ ١٠-١٦)، إلى التركيز على عمل بني الغرباء المتوافدين إلى المدينة المقدسة. ويمكن تلخيص هذا الجزء بثلاثة أفكار محورية: فمن جهة، يأتي الغرباء ليساهموا في بناء المدينة وإعادة إعمارها بعد أن عملوا على تهديمها، وهم أنفسهم يعيدون أبناءها إليها بعد أن هجروهم منها. والأفعال التي تعبر عن هذا كثيرة: "إن الجزر تنتظرني وسفن ترشيش في المقدمة لتأتي ببنيك من بعيد... يبنون أسوارك... يخدمونك... يؤتى بغنى الأمم إليك... يأتون إليك منحنين ساجدين لأخماص قدميك". ومن جهة ثانية، هذه الحركة التي يقوم بها الأمم وملوكهم نحو المدينة، تغير واقعها من مدينة خائفة ومغلقة الأبواب، إلى مدينة حياة مستمرة وفيها الأمان: "تنفتح أبوابك دائمًا، لا تغلق نهارًا ولا ليلاً!" (آ ١١أ)؛ وفي هذا إشارة إلى أن الخيرات التي تصل إلى المدينة تتدفق عليها من غير انقطاع. وبدلاً من أن تكون مهجورة ومكروهة، وهذا كان بأمر الرب، ستصبح "فخر الدهور" لكل من يعبر فيها. ولن يكون فيها العنف الذي يميز المدن الخاطئة، بل إن الأسوار التي هي علامة الحماية من الغزاة، ستصبح رمزًا للخلاص، والأبواب التي هي رمز لكل صخب التجارة ومشادة المتخاصمين أمام القضاة...، ستصبح مكانًا للتسبيح الدائم[١٠]. والنتيجة تكون بأن اسم المدينة نفسها يتغير، فتدعى "مدينة الرب" وصهيون قدوس إسرائيل"؛ فكأن المدينة كلها قد تجددت دعوتها لتعود مدينة الرب، بل قل أكثر من ذلك، فإنها ستصبح بمجملها، لا هيكلها وحده، قدس أقداس سكنى الرب القدوس. أخيرًا، يركز الجزء الثالث على تدخل الرب المباشر في تغيير قدر المدينة المقدسة، وبعد أن أتى إليها الأبناء والبنات، وبنو الغرباء، ها هو الرب نفسه يأتيها ومعه الذهب

(٧) رج أش ٤٥: ١٤؛ تك ٢٥: ١-٤.

(٨) في زك ٩: ٣ يشير إلى مدينة صور الفينيقية.

(٩) رج أش ٢: ١٦؛ مز ٤٨: ٨؛ ١ مل ١٠: ٢٢؛ ٢٢: ٤٩.

(١٠) أسماء الأبواب لها رموز عديدة، وهي تدل على المدينة نفسها (رج نح ٢: ١٢-١٥). وستعطي رؤيا القديس يوحنا أسماء رمزية جديدة لأبواب أورشليم الجديدة النازلة من السماء (رج رؤ ٢١: ١٢-١٤).

بدل الفضة، والفضة بدل النحاس...، فيزيد فيها الخير على الخير، لا المادي فقط، بل الأخلاقيّ والاجتماعيّ، حتى أن الخطيئة تزول منها إلى الأبد.

القسم الثالث (آ ١٩-٢٢): هنا يعود المنشد من جديد إلى التأكيد على حضور الرب المنير في مدينته، كما سبق وبدا في القسم الأول، ولكن مع تغيير جذري في واقع المدينة، يتخطى كثيرًا المتغيرات التي أعلن عنها في القسم الثاني، وكأني بالمدينة المقدسة ما عادت من هذا العالم الزمني، بل دخلت في الإسكاتولوجيا: فهي ما عادت تحتاج نور الشمس في النهار، ولا ضوء القمر في الليل، بل الرب هو شمسها وقمرها ونورها الأبدي (آ ١٩-٢٠). مع ذلك، نعتقد أن هذا الوعد الأخير لا يعني بالضرورة تحول أورشليم إلى عالم غير عالمنا، وزمن غير زمننا. فالبعد الإسكاتولوجي للوعد موجود، ولكنه لا يخرج عن مفهوم الإسكاتولوجيا النبوية التقليدية، وإن بتعابير أقوى. فالصورة هنا ترمز بالدرجة الأولى إلى جذرية التحول الذي يحدث بفضل إشراق الرب على المدينة وفي قلوب أبنائها، وهذا ما يؤكده بقوله: "ويكون شعبك كله أبرارًا" (آ ٢١أ). ففي هذه الآية وما يتبعها، نجد خلاصة كل النشيد: عندما يملأ الرب المدينة وسكانها بنور عبادته ومجد الإيمان به، يتحولون إلى البرارة التي هي أسمى القداسة، وهدف الاختيار الإلهيّ لشعب إسرائيل. وبتجديد أمانة الشعب لمفاعيل اختياره بحسب العهد المتجدد معهم، "ويرثون الأرض"، أي أن مفاعيل العهد والوعود الإلهية تتحقق من جديد، بل يتحقق الوعد الأول لأبي المؤمنين، لإبراهيم، عندما وعده الرب بتكثير نسله وجعله أمة عظيمة؛ وهذا هو معنى الآية الأخيرة من هذا النشيد: "القليل يصير ألفًا، والصغير يصير أمة عظيمة" (آ ٢٢). إذًا، نحن أمام عهد متجدد: بدأ مع إبراهيم، وتحقق في الخروج مع كل الشعب، وتمحور حول شخص المسيح الملكيّ والكهنوتيّ والنبويّ، وها هو الآن يبرم مع أورشليم وشعبها والمنجذبين إليها، وهذه المرة فالرب هو وحده ضمانة هذا العهد الأبدي.

٤- أورشليم السماوية

نجد في سفر الرؤيا وصفًا لأورشليم السماوية النازلة من عند الله، مستوحى من نشيد أش ٦٠ وغيره من أناشيد أورشليم في أشعيا الثاني والثالث. ولا حاجة إلى مقارنة موازية بين النصين، ولكن الواضح أن أورشليم الرؤيا هي نفسها أورشليم أش ٦٠، من حيث حضور الرب الدائم فيها وتسميتها بـ "مسكن الله مع الناس، و"العروس المهيأة لعريسها"، وإشراق مجده عليها (رؤ ٢١: ٢-٣ و١١).

ولعل المقطع الأقرب هو الموجود في آ ٢١-٢٧ حيث يردد الكاتب بطريقة شبه حرفية ما ورد في نشيد أشعيا، مؤكدًا بأن أورشليم السماوية "لن تحتاج إلى الشمس أو القمر لإنارتها، لأن مجد الله قد أضاءها، والحمل هو سراجها. وستمشي الأمم في نورها... وأبوابها لن تقفل...". يطور سفر الرؤيا نص أشعيا بكلامه لا عن الله وحده بل عن الحمل، وبنفيه لحاجتها إلى الهيكل، لأن الحمل هو هيكلها. وبمعزل عن هذا التطور المرتكز على حدث موت وقيامة يسوع المسيح (الحمل)، الذي به تتحقق أورشليم الجديدة السماوية، فإن الطابع المميز لهذه الأورشليم ولتلك التي ينشدها أشعيا، هو حضور الله فيها وعبادتها المقبولة له. وإذا كان أشعيا حافظ على أهمية الهيكل للعبادة، لكنه، كما قلنا، أخرج حضور الله المقدس وأعلن أنه بات يملأ المدينة بأسرها. وما زوال الهيكل في سفر الرؤيا إلا تأكيد على هذا الواقع الذي يجعل من المدينة بأكملها هيكل حضور الله والحمل، الدائم فيها.

هذه الأورشليم السماوية هي الكنيسة، شعب المؤمنين بالله وبالحمل، كما هو معروف في تفسير سفر الرؤيا. فحضور الله وإشراق مجده لم يعد في المكان بل في الأشخاص، بل قل في الجماعة المؤمنة. وكما في أشعيا، كذلك في

سفر الرؤيا، لا يمكن إعطاء لقب العروسة لمدينة من البنيان والأسوار، بل لجماعة المؤمنين. هذا التفسير معروف منذ أن استعمل هوشع صورة الزوجة ليعبر عن علاقة العهد بين الله وشعبه، وقد استعمل هو أيضًا صورة الأرض ليعبّر عن جماعة الشعب الساكنة في الأرض.

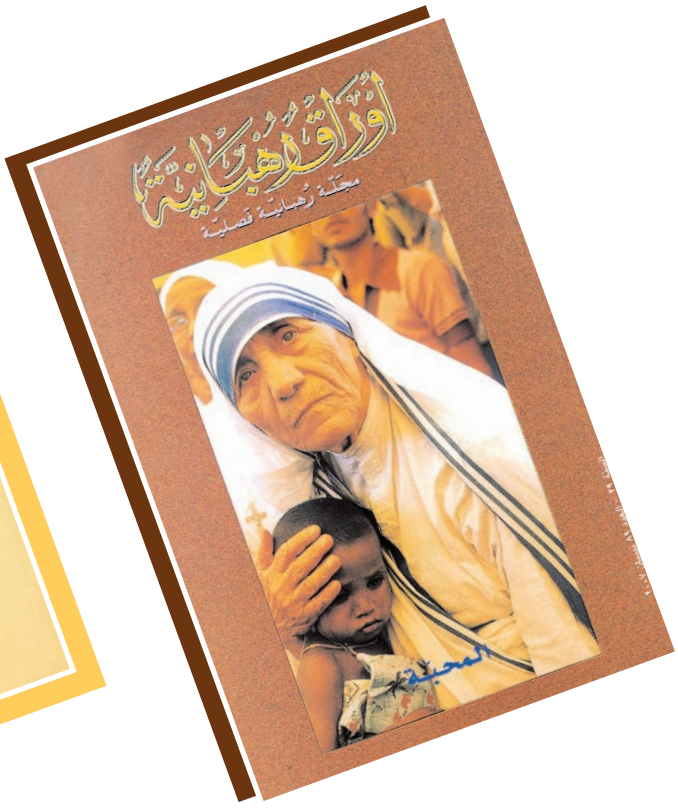
خاتمة

خلاصة الأمر إذًا، أن المدينة هي في شعبها والساكنين فيها: هي مقدسة ومستنيرة ومجدة إن كان شعبها مقدسًا في الانتماء إلى الله والحمل، ومستنيرًا بالإيمان بالله وبمسيحه، وممجدًا في الأمانة له.

وكما كانت أورشليم أشعيا منارة تجذب الشعوب إليها، هكذا الكنيسة، أورشليم السماوية تجاه الشعوب التي لا تعرف الربّ ومسيحه.

هذا الكلام يقودنا إلى النظر قليلاً باتجاه مدن عصرنا الحديث، التي نفت وجود الله من داخلها، وأزالت الصلبان من مدارسها ومستشفياتها...، وجحدت بالله ومسيحه. غريب أمرها: فهي ساطعة بالأضواء ومليئة بالكنوز والثروات، ولكن العنف يسكنها، يحرّك سكّانها، ويأكل أولادها! ولا فرق بين تلك الجاحدة علنًا لله، وتلك التي تدّعي القتل باسم الله: خبز هذه الأخيرة هو العنف، وأعراسها هي مواكب دفن قتلاها، وأنوارها لا تخفي ظلام حقد قلوب سكانها، وثورتهم الواحد على الآخر، وعلى كل شيء!

اليوم أيضًا يحتاج العالم إلى أورشليم أشعيا، وأورشليم الرؤيا، فهل تكونان وعدًا غير واقعي في عالم العنف والحقد، أم توجد حقًّا جماعة الحمل، وتعيد تبشير أبنائها المشتتين، وتقوم بإنارة الشعوب من نور إلهها والحمل المذبوح القائم في وسطها! أورشليم الجديدة تحتاج إلى البشارة الجديدة، فهل تعي دعوتها وتحققها؟



الخليقة الجديدة في سفر إشعيا

القس عيسى دياب*

مقدمـــة

بعد كلام إرميا عن "العهد الجديد"، يُعتبر إشعيا (الثالث؟) من أوائل الأنبياء والمرسلين الذين خصوا موضوع "الخليقة الجديدة" بجزء من كلامهم. ومن إشعيا سيقتبس كتبة العهد الجديد، وخاصة بولس وكاتب سفر الرؤيا، كلامهم، وأحيانًا التصوير الحرفي، عن هذا الموضوع. "الخليقة الجديدة" هي، أولاً، صورة تاريخية مادية، ستخضع في إشعيا، ولكن خاصة بعده، لمعالجة لاهوتية، فيتطور المعنى ويكتسب المصطلح أبعادًا معنوية، روحية، بل لاهوتية تتعلق بالإسخاتولوجيا وتأتي في قالب رؤيوي. لذلك، نطرح الموضوع، أولاً، بصورته التاريخية، ثم، ثانيًا، نحاول رسم صورة "الخليقة الجديدة" اللاهوتية انطلاقًا من سفر إشعيا ووصولاً إلى باقي أسفار العهد الجديد.

أولاً: الخليقة الجديدة: المفهوم التاريخي

يأتي كلام سفر إشعيا عن "الخليقة الجديدة" على خلفية القسم الثالث (٥٦-٦٦): أورشليم المحروقة المخربة، الهيكل المنهدم، الراجعون من السبي وهم قد عادوا إلى العبادات الوثنية. فبعد أن يعلن النبي رسالة الدينونة موبخًا إسرائيل على شروره، يرى أن الخلاص ممكن فقط إن أتى من عند الله: "فرأى أنه ليس إنسانًا، وتحير من أنه ليس شفيع، فخلصت ذراعه لنفسه وبره هو عضده" (إش ٥٩: ١٦)؛ "ويأتي الفادي إلى صهيون وإلى التائبين عن المعصية في يعقوب، يقول الرب" (إش ٥٩: ٢٠). ثم يكلم الله هذا "الفادي": "أمّا أنا فهذا عهدي معهم، قال الرب. روحي الذي عليك وكلامي الذي وضعته في فمك لا يزول من فمك ولا من فم نسلك ولا من فم نسل نسلك، قال الرب، من الآن وإلى الأبد" (إش ٥٩: ٢١).

ثم ينتقل النبي إلى الكلام عن أورشليم بعد إعادة بنائها والمجد الذي ستعود إليه بين أمم الأرض (إش ٦٠). لكن المجد الحقيقي هو عندما تتم كلمات الرب إلى شخص مجهول في إسرائيل (النبي؟ الملك؟): "روح السيد الرب عليَّ لأن الرب مسحني لأبشر المساكين، أرسلني لأعصب منكسري القلب، لأنادي للمسبيين بالعتق

(*) د. عيسى دياب قس مرسوم في الكنيسة الإنجيلية المصلحة، يحمل دكتوراه في اللاهوت، وثانية في تاريخ ديانات الشرق الأدنى القديم، وثالثة في ثقافات ومجتمعات العالم العربي والإسلامي، وهو أستاذ في الدراسات الكتابية (العهد القديم) والسّاميَّة (التاريخ والحضارات)، وباحث في موضوع "الأنماط التوحيدية وتأثيرها على السلوك". القس دياب أستاذ في معهد الدراسات الإسلامية المسيحية، وكلية العلوم الدينية، جامعة القديس يوسف، كلية اللاهوت للشرق الأدنى، كلية اللاهوت المعمدانية العربية، وفي جامعات أخرى.

وللمأسورين بالإطلاق، لأنادي بسنة مقبولة للرب (اليوبيل) وبيوم انتقام لإلهنا، لأعزّي كل النائحين..." (إش ٦١: ١-٢).

ويتابع الكاتب أناشيد الفرح والابتهاج التي لا تخلو من الوعود المجيدة لأورشليم، وتتخللها صلوات يقدمها الكاتب ليتمم الرب وعوده (إش ٦٢-٦٥: ١٦). ثم يرسم الكاتب صورة عن الوضع الجديد الذي ستؤول إليه أورشليم: "لأني هاأنذا خالق سموات جديدة وأرضًا جديدة، فلا تذكر الأولى ولا تخطر على بال، بل افرحوا وابتهجوا إلى الأبد في ما أنا خالق لأني هاأنذا خالق أورشليم بهجة وشعبها فرحًا" (إش ٦٥: ١٧-١٨؛ رج ٦٦: ٢٢).

واضح، إذن، أن الخليقة الجديدة هي أورشليم المجددة بعد العودة من السبي (رج إش ٥١: ١٦). ويذهب النبي بعيدًا، في وصفه هذه لـ"أورشليم الجديدة"، فيتكلم عن "طفل ابن مئة سنة" (إش ٦٥: ٢٠)، وحياة بشرية طويلة جدًا "كأيام شجرة" (آ٢٢)، عن حياة سلام تام في الخليقة: "الذئب والحمل يرعيان معًا والأسد يأكل التبن كالبقر" (آ٢٥؛ رج إش ١١).

إن صورة "العالم المدمَّر" في يوم الرب التي يستحضرها إشعيا في كلامه (إش ٢٤: ١٩-٢٠؛ ٣٤: ٤؛ ٥١: ٦) يقابلها "خلق" عالم جديد (رج إش ٥١: ١٦). إشعيا الثالث (إش ٥٦-٦٦) هو نبي الرجاء، ولا يجوز إلا أن ينهي كلامه بكلام رجاء. ليس "الدمار" كلمة الله النهائية، بل رجاء "الخليقة الجديدة" هو خاتمة رسالة الله.

يتكلم إشعيا في أجزاء متفرقة عن السلام والانسجام التام بين الخليقة والإنسان (إش ٤٣: ٢٠؛ ٦٤: ٢٣). ينطلق من "يوم الرب" إلى "الخليقة الجديدة"، وهذا أمر طبيعي، لأن "الخليقة الجديدة" تتويج لعمل الله المجيد في نهاية الزمان، لأن "خاتمة الله" لكل عمل هو تجديد بعد تدمير و"خلق جديد" بعد خراب.

والخليقة الجديدة نتيجة حتمية لـ"العهد الجديد". فعندما وصل العهد السينائي إلى نهاية، جاء العهد الجديد كمبادرة إلهية كما في كل العهود السابقة. فرغم خيانة "الزوجة" إسرائيل لـ"بعلها" يهوه وانحلال الزواج بسبب زنى الزوجة (هو ٢: ٢٤؛ حز ١٦: ١٥-٤٣)، يبادر الله لترميم هذه العلاقة، فيقيم في نهاية الزمان "عهدًا جديدًا". ويشير هوشع إليه بصورة خطبة جديدة، وفيها سوف تتحلى الزوجة بالمحبة والعدل والأمانة ومعرفة الله، ويعود السلام من جديد بين الإنسان والخليقة كلها (هو ٢: ٢٠-٢٦). وفي العهد الجديد، ستنقش شريعة الله في القلوب (إر ٣١: ٣٣-٣٤؛ ٣٢: ٣٧-٤١). هو عهد سلام، وعهد أبدي (حز ٣٦:٢٦). سوف يجدد الله عهد سيناء (حز ١٦: ٦٠)، وعهد داود (حز ٣٤: ٢٣-٢٤). وبموجب هذا "العهد الجديد"، سوف يجدد الله القلوب ويفيض عليها من روحه (حز ٣٦: ٢٦-٢٨)، وهكذا تتم الخطة الإلهية المرسومة بشأن مستقبل إسرائيل، فيصير هذا الأخير شعبه وهو يكون إلههم (إر ٣١: ٣٣؛ ٣٢: ٣٨؛ حز ٣٦: ٢٨؛ ٣٧: ٢٧).

في سفر إشعيا، خاصة في رسالة التعزية، يتخذ هذا العهد الاسخاتولوجي شكل الزفاف بين الله وأوشليم الجديدة ("الخليقة الجديدة") (إش ٥٤)، وهو عهد ثابت لا يتزعزع كالذي أقسم به لنوح (إش ٥٤: ٩-١٠)، عهد مبني على النعم التي وعد الله بها داود (إش ٥٥: ٣). وصانع "العهد الجديد" هو "عبد الرب" الذي أقامه الله "عهدًا للشعب ونورًا للأمم" (إش ٤٢: ٦؛ ٤٩: ٦-٨).

ثانيًا: الخليقة الجديدة: الصورة اللاهوتية

كمبدأ ثابت، عمل "الخلق" في الكتاب المقدس عمل خلاصي. الصورة الأشمل لـ"الخلق" في الكتاب المقدس هي تلك المرسومة في تك ١-٢، حيث يجب ألاّ يتوقف الدارس عند المعنى التاريخي الحرفي، كما يفعل الأصوليون الحرفيون في مقاربتهم، ليس لهذا النص فقط، بل لجميع نصوص الكتاب المقدس بشكل عام. خلق الكون في سفر التكوين –الذي هو بصيغته المطولة

نص كهنوتي أُعدّ بعد السبي وعلى خلفية ما جرى فيه– صورة لخلق "البشرية" لتصبح خلفية لخلق "إسرائيل"، أو نستطيع أن نقول، مباشرة، بأنه "خلق إسرائيل". "إسرائيل" الكتاب المقدس "بشرية مصغرة" أو أنموذج عن البشرية. بالخروج من مصر، "خلق" الله إسرائيل ليصبح مقدسه (هيكله) على الأرض (مز ١١٤: ١)، وبـ"خلق" الكون –الذي هو "خروج" الخليقة من "المياه الأولانية"، التي هي رمز الشر، أو من شر العدمية– صنع الله الخليقة هيكله وللإنسان جنته، لتكون مرتعًا لآدم (وحواء) قبل السقوط. وهكذا كان "الخلق" الأول "خلاصًا" من عبثية العدمية، بل و"فداء" من شرورها. "التهوم" ("تِهوم" عب يعني "الغمر" أو المياه الأولانية) في سفر التكوين، الذي فوقه كان روح الله يرفرف، هو "هيامات"، الحيوان الأسطوري البابلي الذي هو رمز الشر، تغلب عليه الله بالخلق، كما تغلب على آلهة المصريين وشر البحر الأحمر وشر نهر الأردن في "الخروج"، فصار كلا "الخروجين" (الخروج من مصر والخروج من المياه الأولانية) خلاصًا وفداءً لكل من الكون وإسرائيل.

لكن البشرية المخلوقة "سقطت"، والخليقة فسدت، وهو صورة لإسرائيل المسبية وأورشليم الخربة. لذلك، يستعمل النبي إرميا، في وصفه أورشليم المخربة" عبارة "توهو وفوهو" المترجمة "خربة وخالية"، واستعمل إشعيا عبارة مماثلة لوصفه الأمم المخربة. و"توهو وفوهو" عبارة اختارها كاتب التكوين ليصف بها الخليقة "المخربة"، أو الخليقة بعد سقوطها، وقبل أن يضع الله النظام فيها (راجع تك ١: ٢؛ إش ٣٤: ١١ وإر ٤: ٢٣). لقد سقطت البشرية فماتت، وهي تحتاج إلى "قيامة" أو "خلق جديد"؛ وفسدت الخليقة وأصيبت باللعنة، فتخربت، وهي تحتاج أيضًا إلى "خلق جديد"؛ وراحت إسرائيل في السبي، وصارت الأمة بحاجة إلى "خلق جديد"؛ وتهدمت المدينة المقدسة، أورشليم، وهي تنتظر أيضًا نعمة "الخلق الجديد". و"الخلق الجديد"، كما "الخلق القديم" أو "الخلق الأول"، هو عمل إلهي.

ويتناول العهد الجديد هذا الموضوع كَثَابِتة في برنامج الله. كانت رسالة المعمدان الأولى، ورسالة يسوع الأولى، "توبوا لأنه اقترب ملكوت السموات". وملكوت الله هو بالحقيقة "الخليقة الجديدة" التي يخلقها الله. ويسوع هو بداية ملكوت الله الظاهر. وعندما "تتحقق" رسالة يسوع الخلاصية في العالم، وعندما يكون الروح القدس قد أعد أبناء الملكوت إعدادًا روحيًا، فيصبح الملكوت حاضرًا ليتجلى بصورته المجيدة. لذلك نجد الرائي في سفر الرؤيا، عند كلامه عن النهايات يقول: "ثم رأيت سماءً جديدة وأرضًا جديدة، لأن السماء الأولى والأرض الأولى مضتا" (رؤ ٢١: ١). فقد كان الرائي قد رأى عمل "الخراب" بهلاك الأشرار، وها هو يرى بركة الأخيار. ولطالما كان حلم "الخليقة الجديدة" متملكًا الفكر اليهودي المعبَّر عنه بداية في إشعيا (٦٥: ١٧؛ ٦٦: ٢٢)، ثم يتطور في أدب ما بين العهدين مثل سفر أخنوخ وباروخ. وصورة الخليقة الجديدة المثالية هي أن الحزن سيُنسى، والخطيئة ستختفي، والظلمة تمحى، والوقت المحدود سيصير أبدية بلا حدود. "وهذا دليل على أمر مثلث: أولها أشواق الإنسان التي لا تنطفئ للخلود. وثانيها إحساس الإنسان بالخطيئة، ولذلك فلا بد من تغير الوضع الخاطئ الحالي إلى خليقة جديدة. وثالثها إحساس الإنسان بالإيمان بالله، فالذين يحلمون بعالم جديد متأكدون أن الله لن يترك البشر والعالم كما هما، لكن الذي خلق يعيد الخلق بالرغم من أن الخطيئة والحزن المصاحب لها من صنع الإنسان"[١].

ما هي "الخليقة الجديدة" عمليًا؟

(١) وليم باركلي، **تفسير العهد الجديد، سفر الرؤيا**، ترجمة منيس عبد النور، القاهرة، دار الثقافة المسيحية، د.ت. ص ٤٢٨–٩.

السماء الجديدة؟ والأرض الجديدة؟ هل هي أن الله سيخلق "كونًا جديدًا على مثال الكون الحالي: كواكب ومجرات وأنظمة شمسية وإلخ، كما يُعتقد في بعض الشيع المسيحية؟ إذا كان الأمر كذلك، ففي الموضوع كثير من الثغرات "العلمية" التي لا نستطيع حلّها. ثم إننا نسأل: هل الكتاب المقدس كتاب "علمي" هدفه أن يخبرنا بمستقبل الكون؟ بالطبع لا. "الخليقة الجديدة"، كما "ملكوت الله" أو "ملكوت السموات"، هو الوضع الجديد، الحالة الجديدة، عالم الله، "السموات"، "رد كل شيء" (أع ٣: ٢١) إلى ما كان يجب أن يكون عليه بحسب إرادة الله. فعندما يتكلم بطرس في عظته الثانية عن هذا الموضوع يفيد بأن الأنبياء تنبأوا عن هذا الوقت ويستحضر وعد الله لإبراهيم: "وبنسلك تتبارك جميع قبائل الأرض" (أع ٣: ٢٥ وتك ١٢: ٣)، ثم يردف قائلاً: "إليكم أولاً أقام الله فتاه يسوع وأرسله يبارككم بردّ كل واحد عن شروره" (آ ٢٦)، ومفادها أن بركة المسيح ستعمّ العالم بالبشارة، والروح القدس سيصاحب هذه البشارة ويفعّلها في قلوب الناس، فيصبحون "خلائق جديدة" (راجع يو ٣) و"مواطنين" في "خليقة جديدة". إن "أزمنة ردّ كل شيء" (إلى ما هو عليه بحسب إرادة الله في الخلق) أو زمان "الخليقة الجديدة" هو العصر المسيحاني الذي فيه ستسود المفاهيم الإلهية بين البشر، فيقوم العدل والسلام بين الناس، ويعمّ الفرح في قلوبهم.

ويعلّق أحد المفسرين على إش ٦٥: ١٧ بقوله:

"إن أعمال الله الفدائية، الظاهرة في العالم الطبيعي، منتشرة في العهد القديم وخاصة في الأنبياء. المفهوم الحديث للطبيعة غائب عن هذا المقطع. إن قوى الطبيعة تخضع للمشيئة الإلهية وتطيع أوامرها (راجع إش ٢:١؛ إش ١١: ٦–٩؛ ٣٤: ١–٣٥: ١٠؛ إر ٤: ٢٣–٢٨). ينطبق سلطان الله هنا على الطبيعة، المعبر عنه في تك ١، على العصر الجديد. يُشار إلى زمن خلاص الجماعة المختارة بالخليقة الجديدة. سماء جديدة وأرض جديدة تتعلق بالعصر الجديد. والمعنى ليس أن العالم الحالي سيدمّر تمامًا (راجع إش ٥١: ٦)، وعالمًا جديدًا سيخلق (راجع رؤ ٢١: ١؛ ٢بط ٣: ١٣)، بل على الأرجح هو أن العالم الحالي سيتحول كليًا [ليصبح خليقة جديدة]. الأمر لا يتعلق بكوزمولوجيا هنا، بل كما أن تك ١: ١–٢: ٤ يتكلم عن خلق يكون خلفية التاريخ، هنا أيضًا [توجد خليقة جديدة تكون خلفية] تاريخ جديد لعصر الجديد"[٢]

وصورة "الخليقة الجديدة" يعالجها بولس في رسالته إلى أهل روما، لكن بصورة "الخليقة المفدية"، فيتكلم عن خليقة مفدية، محررة من الفساد لتوجد عند استعلان أبناء الله والمسيح (رو ٨: ٢١–٢٢). نرى في بداية الجنس البشري أن خطيئة آدم (الأول) كانت وراء فساد الخليقة، ونرى أن "فداء" آدم الثاني، المسيح، هو وراء تحرير الخليقة من الفساد وردها إلى حالة الطهارة التي كانت فيها قبل السقوط بحسب خليقة الله.

وهنا ننصح القارئ بتحاشي الإفراط في "الحرفية" في أن الله سيخلق كونًا جديدًا ماديًا، وكذلك تحاشي الإفراط في "الرمزية"، في أن الكلام هنا مجازي. الإفراط في الحرفية يوصلنا إلى صور من باب التخيلات وغير علمية، والإفراط في الرمزية يقودنا إلى عدم وضع هذه الأمور في حقيقة ما. وهنا يجب أن نتواضع ونعترف بالقصور البشري في إمكانية إدراك هذا الموضوع على حقيقته. ونقول عمومًا بأننا، كمسيحيين، ننتظر تجلي ملكوت الله بالقيامة من بين الأموات وبمجيء المسيح الثاني وإقامة ملكوت الله الأبدي. وهذه الأمور من صلب إيماننا المسيحي دون التمكن من إدراك كنهها.

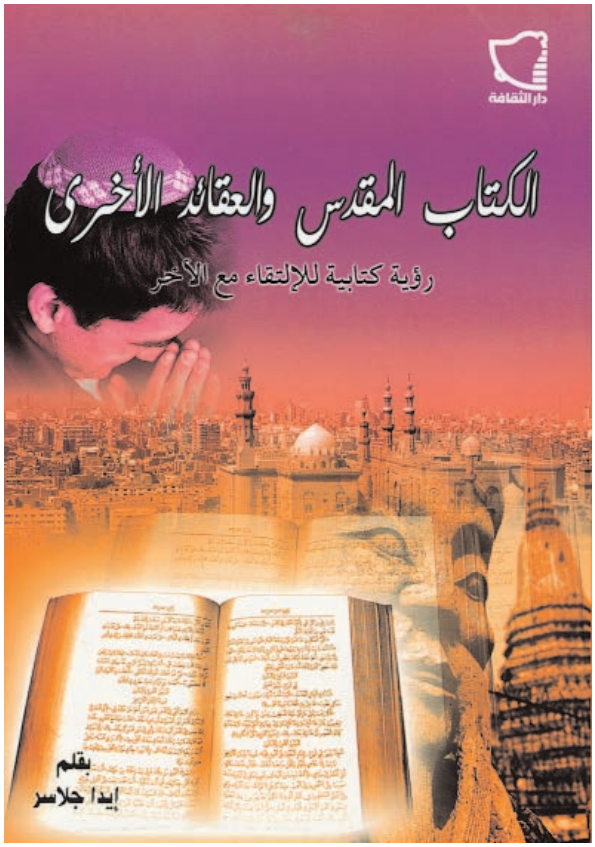
(٢) R. B. Y. Scott, "The Book of Isaiah", in *The Interpreter's Bible*, vol. 5 Nashville: Abingdon Press, 1956. p. 755.

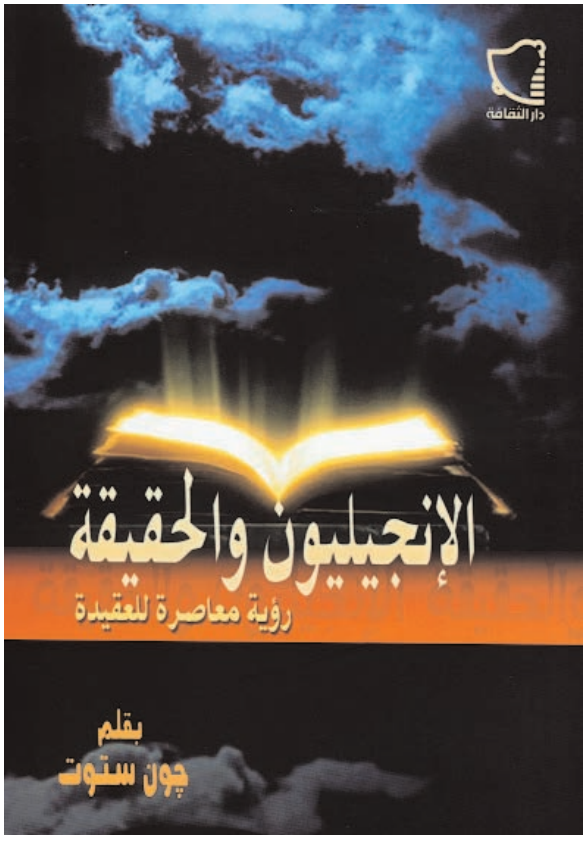
الخاتمـــة

بعد كلامه عن "الخليقة القديمة" ودمارها في يوم الرب، يتكلم إشعيا (الثالث) بكلام الرجاء عن "خليقة جديدة". طبعًا، الكلام بالدرجة الأولى يشير إلى إسرائيل. إسرائيل "المخلوقة" بالخروج فسدت، فتكلم الله عنها بالدينونة. وكانت دينونتها السبي. لكن هذا لا بد أن ينتهي بتحوله إلى عودة إلى الأرض وترميم الحجر والبشر والحياة الدينية. فإسرائيل العائدة من السبي هي "خليقة جديدة" مع أورشليم الجديدة والهيكل الجديد.

لكن إشعيا (الثالث) هو نبي الشمول، لا تندد كلماته بإسرائيل بل بالكون. "الخليقة الجديدة" هو "الكون الجديد" الذي سيحل محل "الكون القديم"؛ والعالم القديم يحل محله عالم جديد.

يجب الابتعاد عن التصوير المادي في الكلام عن الخليقة الجديدة؛ الموضوع يتعلق بكيان روحي ومعنوي جديد، إلهي، منسجم مع طبيعة الله وخلقيته، سيحل محل الكيان القديم، وذلك بفعل تدخل الله بالروح القدس وبواسطة أولاده. إن بشارة الإنجيل، بالروح القدس، هي وحدها ستحوّل العالم ليصير "جديدًا" عندما تعمّ "حضارة الله" هذا العالم.





التفسيرُ المسيحيّ القديم للكتابِ المُقدّس

العهدُ الجديد

٣

الإنجيل كما دوّنه لوقا

نقله من اللغات الأصليّة
الأبُ الدكتور ميشال نجم

بالاشتراكِ مع فريقٍ
من الناقلين والمحرّرين

منشورات جامعة البلمند

وجه اللّه في أشعيا ٥٦-٦٦

الأخت روز أبي عاد
أستاذة مادة الكتاب المقدس في جامعة الروح القدس – الكسليك

المقدّمة

قبل الشروع في إظهار وجه الله الذي يعكسه القسم الثالث من سفر أشعيا (٥٦-٦٦)، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ علماء الكتاب المقدّس يتّخذون ثلاثة مواقف متباينة حوله:

- فمنهم مَن يعتبره أنّه كناية عن نصوص متفرّقة في ما يخصّ الكاتب والتاريخ، وقد جمعت لتشكّل فسيفساء مركّبًا من نصوص متنوّعة على مستوى التعبير والأسلوب[١]؛
- ومنهم مَن يعتقد أنّ الفصول ٥٦-٦٦ كُتبت بيد مؤلّف الفصول ٤٠-٥٥، علمًا أن الظروف التي يكتب فيها الآن تتعلّق بتحقيق العودة من المنفى وبمعضلات الإقامة ثانية في الأراضي المقدّسة[٢].
- ومنهم[٣] مَن يرى أنّها كُتبت بيد أحد تلامذة مؤلِّف أشعيا الثاني[٤]، بحيث يحاول الكاتب أن يكون أمينًا لمعلّمه، رغم أنّه يواجه ظرفًا مختلفًا عمّا كان عليه سابقه؛ ففي حين أن كاتب أشعيا الثاني كان يمارس وظيفته في بابل، وسط جماعة المنفيين، يمارس كاتب أشعيا الثالث خدمته في أورشليم، وسط جماعة تواجه صعابًا جمّة لتجدّد قواها وتنهض بعبئها إثر منشور قورش الذي سمح لها بالعودة إلى الوطن الأم.

أيًا كان كاتب أش ٥٦-٦٦، ما يهمّنا هو تسليط الأضواء على الظروف الحياتية التي يعيشها النبي وجماعته، للوصول بها إلى استخلاص دور الله ووجهه الذي يتجلّى لهم[٥].

أ- الرب مصدر التعزية

بالرغم من النداء والكتابات التي

(١) راجع مثلاً A. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris 1950, 509-516

(٢) راجع مثلاً W. ZIMMERLI, "Zur Sprache Tritojesajas", in *Gottes Offenbarung, Gesammelte Aufsätze*, München 1963, 217-233.

(٣) راجع مثلاً K. ELLIGER, *Die Einheit des Tritojesaja*, Stuttgart 1928; Id., *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, Stuttgart 1933, 278-303; W. KESSLER, *Gott geht es um das Ganze, Jesaja 56-66 und 24-27*, Stuttgart 1960, 175 p.; D.R. JONES, *Isaiah 56-66 and Joel*, London 1964, 190p.

(٤) المقصود به كاتب أش ٤٠-٥٥.

(٥) لكي نتمكّن من إبراز الخطوط الكبرى لدور الله، علينا أولاً أن ننوّه إلى الحقبة التاريخية التي تجري فيها أحداث هذه الفصول؛ فهي تلي العودة من السبي البابلي أي التي تمتدّ منذ سنة ٥٣٨ ق. م. إلى ما بعدها، تاريخ اتخاذ قورش، ملك فارس، التدابير لصالح اليهود، إذ أثار الرب روحه فأطلق مرسومًا في مملكته سمح به لليهود أن يعودوا إلى أورشليم وأن يبنوا فيها بيتًا للرب.

أطلقها قورش والتي يدعو فيها المجلوّين للعودة إلى أورشليم ولإعادة بناء بيت الرب فيها (عز ١: ١-٦)، وبالرغم من التسهيلات التي منحهم إيّاها بحيث أخذ على عاتقه نفقة البناء (عز ٦: ٤، ٨-٩)، فلم يُنجَز في المرحلة الأولى من تاريخ العودة سوى بناء مذبح ليُصعِد عليه الشعب المحرقات (عز ٣: ٢-٣).

من ناحية أخرى، فالمشاكل التي تواجه العائدين من المنفى لا يستهان بها، إذ، من جهة، تعترضهم مسائل إرجاع الدوائر المهجورة إلى موضعها، أو إعادة تشغيل المراكز المسلوبة خلال غيابهم الطويل، ومن جهة ثانية، فالسكان الذين لم يغادروا أرضهم والذين لا شك في تورّطهم في عبادة الآلهة الوثنية سيواجهون حتمًا حميّة العائدين، وسينظرون بعين شريرة إلى هؤلاء القادمين الذين يطالبونهم بحقهم في ملكيّة قديمة[٦].

ممّا تقدّم نستنتج أن الله يتوجّه إلى جماعة مكوّنة من خليط من الفئات (رج عز ٢؛ نح ٧). هذا التباين يظهر جليًا بين الغيرة الدينية للعائدين من المنفى، وعبّاد الأصنام الذين تركوا الرب ونسوا جبل قدسه. أضف إلى الفئات التي ذُكرت فئة الغرباء الذين استقرّوا في اليهودية أثناء حقبة المنفى[٧]، وأخيرًا فئة يهود الشتات الذين لا يغيبون قط عن فكر النبي أشعيا.

في خضم العوائق التي تفرضها إعادة الإقامة من جهة، والخليط السكّاني من جهة أخرى، نرى الله يشهد على حقيقة رسالة النبي، فيمسحه بروحه، ويكلّفه تعزية منكسري القلوب (رج أش ٦١: ١-٣)، لأنّ الرب بعد أن يرسل نبيَّه لتمهيد الطريق للعائدين من شعبه (٥٧: ١٤)، سيضمّ إليهم، في نهاية المطاف، شعوبًا آخرين (٥٦: ٨؛ ٦٢: ١٠).

ب- الرب المخلص

بالرغم من أنّ استمرارية بني إسرائيل في المثابرة على الخطيئة تؤول إلى تأخير الخلاص[٨]، فإنّ خلاص الله آتٍ لا محالة، إذ إنّه سيحوّل أورشليم، المدينة المهجورة، إلى "فخر الدهور" (٦٠: ١٥) لتعلم أنّ الرب هو مخلِّصها وفاديها، الذي يقضي على العنف في أرضها، ويضع حدّا للمناحة، ويُقيم حرّاسًا على أسوارها، فيتنعّم أبناؤها بخيراتها ويسبّحوا الرب[٩]. هذا الخلاص قائم على كَرَم الله الثابت الذي لا ينتظر مَن يدعوه ليتدخّل بل يعتلن لمن لم يسألوا عنه.

ج- الرب المرحِّب بجميع الشعوب

من بين أوجه الرب التي تتجلّى في أش ٥٦-٦٦، هو أنّه سيأتي بالغريب والخصيّ إلى جبل قدسه، ويفرِّحه في هيكله، ويرضى بمحرقاته وذبائحه. إنّه الرّب الذي، بدعوة منه، يفتح بيته لجميع الشعوب، لتأتي وترى مجده وتسجد له، لا بل سيتّخذ منها أيضًا كهنة ولاويين لخدمته[١٠].

إنّه الرب الذي سيحوّل الشعب المبعثَر إلى جماعة موحّدة، لا بل إلى شعب متّحد. ربّما لا نجد في أيّ مكانٍ آخَر تحديدًا أجمل ممّا يلي في ما يخصّ دور هيكل أورشليم الذي سيُدعى "بيت صلاة لجميع الشعوب" (٥٦: ٧). بهذا، يخطو أشعيا خطوة جبّارة نحو الشمولية الدينية، إذ من الآن فصاعدًا لم يعد الانتماء إلى

(٦) رج أش ٥٧: ٣-١٣؛ ٥٩: ١٣، ٢٠؛ ٦٥: ٨-١٦؛ ٦٦: ١٤-١٧.
(٧) رج أش ٦٠: ١٠؛ ٦١: ٥.
(٨) رج أش ٥٦: ١؛ ٥٧: ٢، ١١؛ ٦٢: ١؛ ٥٨: ٣؛ ٥٩: ١، ٩، ١١، ١٤؛ ٦٠: ١٥؛ ٦٢: ٤، ٨؛ ٦٥: ٢٢؛ ٦٣: ٧، ١١، ١٥، ١٧، ١٩.
(٩) رج أش ٦٥: ١؛ ٥٧: ٢؛ ٦٠: ١٥-٢٢؛ ٦٢: ٤-٩؛ إلخ.
(١٠) رج أش ٥٦: ٣، ٥-٧؛ ٦٦: ١٨، ١٩، ٢١، ٢٣.

الشعب الإسرائيلي هو الضمان للخلاص، بل إنّ الله يريد أن يجمع "جميع الأمم والألسنة" (٦٦: ١٨) حول أورشليم، جاعلاً منها مركز جاذبية للكون بأسره.

د- الرب الذي لا مثيل له

تعود فرادة الله (٦٤: ٣) إلى كونه المتسامي، العلي، الرفيع، ساكن الخلود، الذي قدّوس اسمه (٥٧: ١٥). أن نقول إن الله قدوس، يعني أنّه يختلف كليًا عن البشر؛ ففي حين يتّضح أنّ هؤلاء هم أسرى محدوديتهم، يبدو هو، عكس ذلك، أي الذي كان، والكائن الآن، والذي سيكون إلى أبد الدهور (٤٥: ١٧)، ولا يمكن أن يحدَّه أيّ زمان أو مكان، ولا يمكن أن يقيّده أي فكر أو قلب، لهذا السبب هو ساكن الخلود.

بالإضافة إلى تسامي الله وتعاليه وقدسيّته، تكمن فرادته في كونه الفادي الذي "يعمل للذين ينتظرونه" (٦٤: ٣).

هـ- الرب الخالق

يدَا الرب صنعتَا السماء عرشًا له والأرض موطئًا لقدميه (أش ٦٦: ٢). من هنا، فالذبائح التي تقدّم للرب ليست تقادم يجود بها الإنسان لله، بل هو يقدّم لربّه ما سبق الخالق ووهبه لمخلوقه، وبهذا فالإنسان لا يقوم إلاّ بفعل شكر لسيّد الخليقة كلّها.

هذا الإله الخالق هو خلاّق لأنّه لا ينفكّ يخلق الجديد. على سبيل المثال، هو يخلق سماوات جديدة وأرضًا جديدة (٦٥: ١٧؛ ٦٦: ٢٢). وبهذا الخلق، لا يعود الله يذكر الماضي ولا تعود تخطر على باله كلّ الحوادث السالفة (٤١: ٢٢)، بل تتوارى كلُّها عن عينيه. أن يخلق الله سماوات جديدة وأرضًا جديدة لا يعني أنّه يُفني ما يوجد ليُنشئ منها مخلوقات جديدة، بل إنّه يغيّر العالم الحاضر ليقيم طريقة حياة أفضل.

في إطار فعل الخلق الذي يقوم به الله، يندرج خلق التسبيح الفرِح على شِفاه الخطأة الذين شَفاهم (٥٧: ١٩)؛ فالشِفاه الخرساء أو المفتوحة قليلاً والتي لا تصدر منها إلاّ الشكاوى، سيجعلها الرب تتفتّح على كلِّ جديد، سيخلق منها تسبيحًا مملوءًا الحياة، عذبًا، مغذيًا، طيّب المذاق. إنّه يأتي ليزوّد سلامًا مزدوجًا، ويأتي ليزوّده للجميع، كما للبعيد كذلك الأمر للقريب.

من أعمال الله الخالق، تُذكَر أورشليم الجديدة وشعبها. هذه المدينة الدينية ستمتلئ طربًا وابتهاجًا، بفضل تعزية الرب وتشجيعه لها وبسبب سرور شعبها، وبدورها ستكون مصدر حميّة وابتهاج يسرّ بها إلهها (٦٢: ٥)، وتفخر بها كلّ الأجيال لدهر الدهور (٦٠: ١٥).

و- الرب العادل

غالبًا ما يرادف مفهوم عدل الله خلاصه الذي يقوم على أمانته المطلقة لمحبته ورحمته في آنٍ معًا. فإنّه، إذ لم يعد يوجد في جماعة معاصريّ الكاتب أيّ أحد مِمَّن "يدعو بالعدل أو يحاكم غيره بالصدق" (٥٩: ٤)، فُقِد السلام لأنّ الخطأة سلكوا السبل الخالية من الحق فجعلوا دروبهم معوجّة" (٥٩: ٨)، فكانت النتيجة أن "ارتدّ الحكم إلى الوراء ووقف البرّ بعيدًا وصار الحقّ مفقودًا" (٥٩: ١٤-١٥)، والمُعرِض عن الشرّ غدا مسلوبًا (٥٩: ١٥). لحسن الحظ رأى الرب فساءَ في عينيه أن لا يكون هنالك عدلٌ (٥٩: ١٥)، لأنّ الخطأة "صنعوا الشرّ في عينيه واختاروا ما لا يرضى به" (٦٥: ١٢؛ ٦٦: ٤)، والأسوأ من ذلك هو أنّ الربّ "رأى أنّه ليس هنالك إنسان ليتدخّل فدهش" (٥٩: ١٦)، واضطرّ لأن يتدخّل بذاته ليواجه الظلم.

تجاه الجور، يتدجّج الربّ بالسلاح وكأنّه محارب يتأهّب لخوض المعركة، "فيلبس البرّ كدرع، ويضع خوذة الخلاص على رأسه، ويرتدي ثياب الانتقام لباسًا، ويتجلبب بالغيرة رداء" (٥٩: ١٧). هذه العتاد التي يتمنطق بها الرب، إن اتّخذت مظهر الرعب للظالمين، فإنّها تشكّل مصدر الطمأنينة للمظلومين. الله العادل "سيُجزي كلّ إنسان حسب أعماله،

فالغضب لخصومه والانتقام لأعدائه" (٥٩: ١٨)، والفداء "إلى الراجعين عن المعصية" (٥٩: ٢٠). عدل الرب يتّسم بالشمولية، فهو لا يفرّق بين المغرب والمشرق (٥٩: ١٩). قضاء الله العادل سيُجري تحوّلاً جذريًا، يبدأ باستبدال النحاس بالذهب والحديد بالفضة والخشب بالنحاس والحجارة بالحديد، إلى أن يصل إلى استبدال التعسّف بالسلام والطغيان بالعدل (٦٠: ١٧).

الرب العادل يصفه أش ٦٣: ١ بالجبّار القادر على الخلاص؛ إنّه المتباهي بلباس المصارع، المختال بكثرة قوّته. هذه الأبّهة للرب العادل، تسلّط الأضواء على دينونته الشاملة "لأنّ الربّ بالنار والسيف يحاكم كلّ بشر" (٦٦: ١٦)[١١].

يكشف عدل الله فساد العدل الذي يمارسه البشر لدرجة أن "لا أحد يدعو بالعدل أو يقاضي غيره بالحق" (٥٩: ٤)، ولقد ظهر مكر البشر بيّنًا في القضايا التي تتعلّق بالمحاكم، فهم "يتّكلون على الخواء وينطقون بالباطل، يحبلون بالظلم ويلدون الإثم" (٥٩: ٤).

ز- الرب المحب

الرب يحب شعبه لدرجة الشفقة (٦٣: ٩). هو لا ينفكّ يكافئه بكثرة خيره، يذكره بحسب مراحمه وكثرة نعمه. حنانه الأبوي لا يكتفي باعتبار أبناء يعقوب كشعبه بل يدعوهم "أبناءه" (٦٣: ٩). هو لا يتوقّف لحظة عن الاعتناء بهم، خاصة عندما يكونون في حالة الانسحاق والاضطرابات. ما من شيء يمنع الرب من الاقتراب من أبنائه، لا بل فإنّ سموّه هو الذي يحمله على الانحناء عليهم. يذهب النبي أشعيا (٥٧: ١٥) إلى أبعد من ذلك، إذ يجعل الرب يسكن مع المنسحق والمتواضع الروح ليُحيي أرواح المتواضعين وقلوب المنسحقين.

ح- الرب الذي لا يذكر الإثم

خطايا الشعب التي يقترفها أمام الرب عديدة، فهم لا يعرفون الشبع، وكلٌّ واحد يميل إلى مكاسبه (٥٦: ١١)؛ هم عصاة (٥٧: ١٧؛ ٥٩: ١٣) ويعاملون عمّالهم بقسوة (٥٨: ٣)؛ ينتهكون السبت (٥٨: ١٣)؛ أكفّهم ملطّخة بالدم، وأصابعهم بالإثم، وشفاههم تنطق بالكذب (٥٩: ٣؛ ٦٤: ٥-٦)؛ كَذَبَة، ظالمون (٥٩: ٤، ١٣)؛ أفعالهم أفعال عنف، وأرجلهم تسعى إلى الشر وتسارع إلى سفك الدم البريء؛ أفكارهم أفكار الإثم، وفي مسالكهم دمار وتحطيم (أش ٥٩: ٦-٧). ولكن، بالرغم من كلّ هذا، فطيبة الرب تتجلّى في إعلانه الخلاص، هو الذي قد غضب لأجل الإثم، لن يتشبّث بغضبه على الدوام بسبب ضعف الإنسان وهشاشته، بل يؤكّد أنّه سيهبه الغفران من خلال شفائه وهدايته وتعزيته. وبهذا، فمسامحة الرب للإنسان لا تقتصر فقط على محو الخطايا، بل تطال إرجاع "صحة" أفضل له. وبالتالي، فالخلاص الذي يحمله للإنسان يطاله في كليّته (٥٩: ١٤-١٩).

الله لا يتوانى لحظة عن الاهتمام بشعبه، وبنوع أخصّ عندما تفتّته المحن. فرغم أنهّ متسامٍ، أو بالأحرى بما أنّه متسامٍ، فلن ينفكّ يقف بالقرب من أولاده. صحيح أنه يسكن في العلاء، بمعنى آخر أنّه يتجلبب بالقداسة، وبالتالي يفوق البشر بكثير، لكنّه يتخطّى نطاق الزمن والمسافة بغية أن يسكن مع المنسحق والمتواضع الروح ليُحيي قلبه وروحه (٥٧: ١٥).

مسامحة الرب لها مفعول شفائي، وهي تطال البعيد والقريب دون أدنى تمييز (٥٧: ١٩).

ط- الرب الذي يمنح البهاء

عندما يرجع الشعب عن معصيته ويستقبل خلاص الرب (٥٩: ٢٠)،

(١١) إذا كان كاتب أش ٥٦-٦٦ يشدّد على شموليّة دينونة الله فهو يريد أن يحذّر أتقياءه من الضلال ويجذب العصاة إلى التوبة.

يعود الرب ويجدّد عهده معهم، فيُفيض من جديد روحه عليهم ويجعل كلامه في أفواههم (٥٩: ٢١)، ويكون أنّ بهاءهم سيسطع جليًا لأنّ نور الرب قد وافى ومجده قد تراءى. لن يكتفي الرب بأن يُشرق بنوره على المستقبلين خلاصه، بل سيتحوّل بدوره إلى شمس لا تغرب وإلى قمر لا ينقص، ويكون نورًا أبديًا للمستنيرين به (٦٠: ١٩–٢٠). والأعجب من هذا هو أنّهم بذاتهم سيعكسون هذا البهاء على الأمم، ويتحوّلون بدورهم إلى منارة ستخلب سائر الشعوب بضيائها، فتسير باتّجاهها حاملةً إليها ثروتها وغناها (٦٠: ١–٥).

لا يكتفي الرب بأن يحوّل مدينة الراجعين عن معصيتهم إلى مركز شعاع يتألّق بهاء، بل يجعل الأمم تحمل إليها الذهب والبخور والإبل والبُكران والغنم والكباش وكلّ غناها (٦٠: ٦–١٧)، فتصير "فخر الدهور وسرور جيل فجيل" (٦٠: ١٥).

الخاتمة

كانت هذه بعض ملامح وجه الله الذي يظهر في أش ٥٦–٦٦ أنّه المثابر في المحبة، الجادّ في سبيل الخلاص، القويّ الذي يُسبَّح والإله الذي يُبدي الشمولية في دعوته البشرية جمعاء لتأتي وتعبده، ولكن هذه الدعوات الملحّة بحدّ ذاتها تأخذ طابَعًا مأساويًا بسبب خطيئة الإنسان وكون كلّ البشر دون استثناء يتوجّهون إلى لقاء الله ليلقوا الثواب أو العقاب تبعًا لما يستحقّونه.

يبقى أنّه على سامعي أو قرّاء أشعيا أن يختاروا بين موقفين: إمّا أن يستجيبوا لمودّة الله ليحظوا بالسعادة، أو أن يرفضوها ليلقَوا المشقّة. من الطبيعي أن يوقظ الله فيهم الترحيب والشكر والحميّة[١٢]. خِدمة الرب تلحّ بشدّة على الأمانة للتصرّف الخلقي الحسن، ولكن تلحّ بالطريقة عينها على الأمانة للاحتفالات الطقسية الحقيقية. فالهيكل يُذكر اثنتي عشرة مرّة[١٣]، والجبل المقدّس خمس مرّات[١٤]، والمفردات التي تُشير إلى الأعمال الطقسية تكثر جدًا[١٥].

أخيرًا، إنّ وجه الله الذي يظهر في أش ٥٦–٦٦ هو الإله الذي يتعامل مع الإنسان روحيًا وأخلاقيًا ويطلب منه إقامة علاقة على مستوى هذين البُعدين المتكاملَين والمتلازمَين.

المراجع

BONNARD, P.-E., *Le second Isaïe*, Coll. Etudes bibliques, Paris 1972.
ELLIGER, K., *Die Einheit des Tritojesaja*, Stuttgart 1928.
___, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, Stuttgart 1933.
JONES, D.R., *Isaiah 56-66 and Joel*, London 1964.
KESSLER, W., *Gott geht es um das Ganze, Jesaja 56-66 und 24-27*, Stuttgart 1960.
LODS, A., *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris 1950.
ZIMMERLI, W., "Zur Sprache Tritojesajas", in *Gottes Offenbarung, Gesammelte Aufsätze*, München 1963

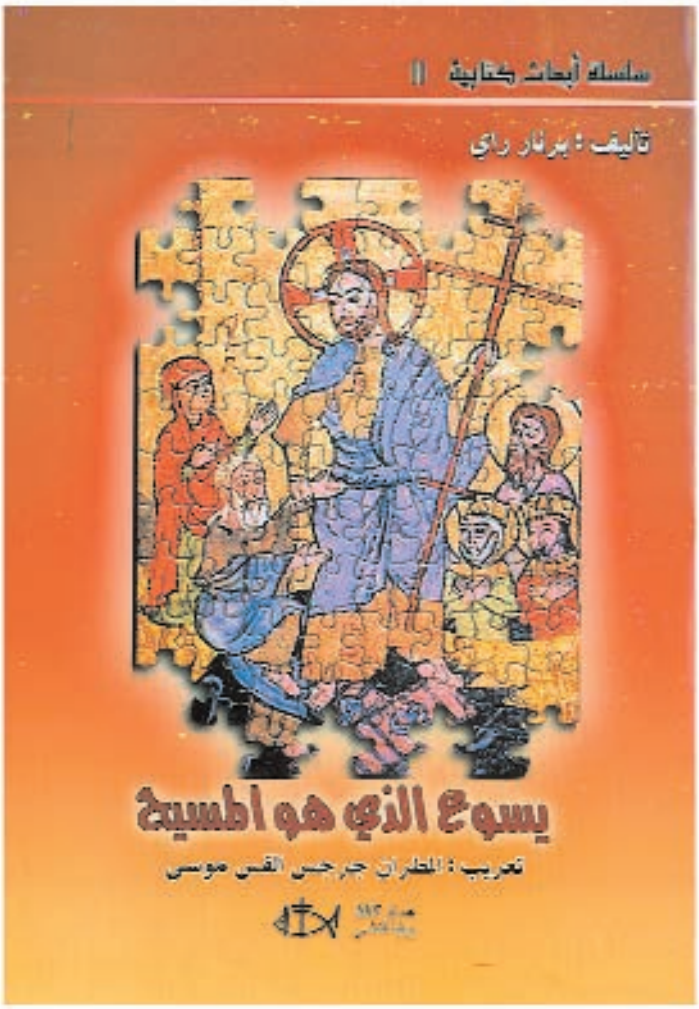
(١٢) يعبَّر عن الترحيب بأفعال "رجع إلى الرب" أي حاد عن الخطيئة واستدار صوب الله قصد البحث عنه والإصغاء إليه والتمتّع بإلفته واللجوء إلى كنفه. أمّا الشكر فيتجلّى في الدعوة إلى تسبيح الرب وتمجيده وتعظيمه والابتهاج به والتهليل أمام خيراته. وأخيرًا تُترجم الحميّة بعبارات "خشية الرب" و "مخافته" (٥٧: ١١؛ ٥٩: ١٩؛ ٦٣: ١٧؛ ٦٤: ٢)، و"الرعدة من كلمته"، وهذا لا يعني الإرهاب أمامه ولكن الشروع بحماس للإجابة على نداءاته، مع تجنّب إزعاجه والسعي إلى إرضائه مهما كان الثمن (٦٦: ٢، ٥).

(١٣) رج مثلاً أش ٥٦: ٥، ٧؛ ٦٠: ٧؛ ٦٤: ١٠؛ ٦٦: ١، ٢.

(١٤) رج أش ٥٦: ٧؛ ٥٧: ١٣؛ ٦٥: ١١، ٢٥؛ ٦٦: ٢٠.

(١٥) رج مثلاً أش ٥٦: ٢، ٤، ٦، ٧؛ ٥٨: ٣، ٤، ٥، ٦، ١٣؛ ٦٠: ٦، ٧، ١٨؛ ٦١: ٦، ١١؛ ٦٣: ٧؛ ٦٦: ٦.

مختارات "الفكر المسيحي"٥/
همسات أبو فادي
جرجس الفس موسى


سلسلة أبحاث كتابية ١
تأليف: برنار راي
يسوع الذي هو المسيح
تعريب: المطران جرجس الفس موسى

انتصار الربّ ودينونته

أشعيا ٦٣-٦٦ في تفسير أفرام السريانيّ

الخوري بولس الفغالي
باحث في الكتاب المقدّس

٦٣ ١ **مَن هذا الذي يأتي من أدوم؟** سأل نفسه وأجاب نفسه بكلمة فقال: أنا أتكلّم بالبرّ. وما هو البرّ، يا ربّ، الذي تتكلّم عنه؟ ٧ دُستُ الشعوب بغضبي، لأنّهم تعالوا على الشعوب في زمن غضبي.

٣ **دُستُ المعصرة وحدي. وما كان معي واحد من الشعوب،** لأنّ إسرائيل وحده ضربها بعد ٩ العودة.

٤ **لأنّ يوم الحساب** الذي يكون ببني أدوم، **وُضع في قلبي. ويوم الخلاص** وصل إليه الخلاص الذي يكونُ لشعبي.

٥ **تحرّيتُ وليس من يساعد.** تحرّيت في الأدوميّين لأنّ ١٠ فيهم دمًا حسنًا لكي يتحنّنوا لأجلهم، فما وجدتُ فيهم من ١١ يساعد.

٦ **ودُستُهم بغضبي،** وأحزنتُهم بغيظي، وأحدرت عزيمتهم ١٢ إلى الأرض. ذاك هو مثل هذا: **إن ترفّعت، وبين الكواكب تجعل قنّك، ومن هناك أحدرك، قال الربّ.**

٧ **أتذكّر طيبة الربّ.** إذًا، أشكره على الأمور القديمة. "طيبة الربّ اذكر" وهذا تجاه (الكلمة): **لماذا أضللتني يا ربّ عن طريقك** الذي هو توبيخ على الأمور الأخيرة؟

٩ **ملاك الوجه خلّصهم.** أي ما حاسبهم على كلّ خطاياهم، من أجل موسى الذي تصرّف أمامه، ولا أبادهم. **ورفعهم وشقلهم كلّ أيّام الدهر** بواسطة مآثر كانت لهم بواسطة الأنبياء، من زمن إلى زمن.

١٠ **وهم مرمروا روحه القدّوس** الذي كلّمهم بواسطة الأنبياء.

١١ **وتذكّر أيّام الدهر، أيّام موسى عبده، حين أصدر من البحر راعي القطيع.**

١٢ **دبّر يمين موسى، ذراعًا خفيّة، ذراع مجد الله.**

١٣ **قادهم في الغمر مثل جواد في البرّيّة.**

١٤ **ولا ثقّل عليهم كالبعير النازل في الوادي. روح الربّ دبّرهم. هكذا دبّرتَ شعبك يا ربّ.** بهذه كلّها التي روى حول خروجهم من مصر، عرَفهم. وبالقوّات التي صنعها بيد موسى عبده، حين دعاه راعيَ قطيعه، وبيمينه قسم البحر بواسطة عصا رسمَتْ صليب المسيح. عصا هي الذراع الخفيّ لمجد الآب.

١٥ وإذ حسب هذه الأمور القديمة التي صنع لآبائهم حين خرجوا من مصر، عاد النبيّ، فأيقظ غيرة ربِّه فقال: **أين غيرتك وجبروتك** التي (بيَّنتها) في هذا الزمان **وانقلاب إمعائك ومراحمك** على هؤلاء الذين ما مالوا إلينا، والآن مالوا إلينا وعلينا؟ أنت هو أبونا. أبٌ لنا كما (أنت) أبٌ لهم.

١٦ **إبراهيم ما عرفنا. وإسرائيل ما**

تعرَّف إلينا. حين صنعت الأمور القديمة (في مصر). نامَ آباؤنا وصمتوا. وأنت أيُّها الربُّ أبٌ. صنعت لهم. وأنت مخلص منذ الدهر.

١٧ **لماذا يا ربّ، أضللتني من طريقك، وقسَّيت قلبي من مخافتك**. اتِّهام فارغ أيضًا. سبق وقاله المسبيّ منذ موسى وجميع الأنبياء.

١٦٤ **أما فتحتَ السماوات ونزلت** لمساعدتنا؟ **من قدّامك ذابت الجبال**. دعا المصريّين والأموريّين والعماليقيّين جبالاً، بسبب تعاليهم.

٢ **توقد الآن نارك في أعدائك**. وبسبب الحساب الذي تصنعه لنا، **يُعرَف اسمُك لدى أعدائك**.

٣ **حين صنعت أمورًا مخيفة، ما انتظرناك** إن خطئنا إليك، (فالآيات) القديمة التي صنعتَ لهم، كانت بارَّة. والآن، **فاصنع اثنين منها في تجلّيك علينا**: لنا الخلاص ولأعدائنا النقمة.

٤ **فمن الدهر**. أي من يوم انفصل عنك هذا الشعب. **ما رأت عين إلهًا خارجًا عنك... لأنَّك تلتقي بعذوبة، بالذين يصنعون البرّ، وفي طرقك يتذكَّرونك** في معجزاتك التي من أجلهم.

٥ **ها أنت غضبتَ، لأنَّنا خطئنا... بها يَخلص العالم**. بمراحمك التي صنعتَ للعالم، بها يخلص العالم.

٦ **صرنا كلُّنا مثل أنجاس**. هذه هي صلاتنا من أجلهم. **نُثرنا كلُّنا مثل الورق** هؤلاء سبوا في جيل جيل.

٧ وليس من يدعو باسمك. لأنَّهم سجدوا للأصنام، وما صنعوا ذكرًا لاسمك. **وليس من يتذكَّر ليتحصَّن بك**. اتَّكلوا على الأصنام واستندوا إليها.

١٦٥ **طُلبتُ لدى الذين ما سألوا عنّي**. الآن في شخص الابن، تجرأ أشعيا وقال في عين اليهود وما خاف، كما شهد الرسول بولس. **ووُجدت لدى الذين ما طلبوني**، أي لدى الشعوب. **فقلتُ: ها أنا**. ها أنا لشعب من الشعوب الذي لم ينادِ باسمي.

٢ **بسطتُ يدي النهار كلَّه**. بسطتُ يدي بالصليب النهار كلَّه على شعب بيت إسرائيل الذي لا يقتنع. على شعب لا يقتنع. ولماذا لم يرد إسرائيل أن يقتنع، قال: **لأنَّهم يسيرون في تفكُّراتهم**.

٣ **يذبحون في الجنائن. ويضعون العطور على الحجارة**. حسب ناموس السحر. دعا حجارة المذابح التي عليها ذبحوا أبناءهم للشياطين.

٥-٧ **وقالوا: لا تقترب إليّ. خطاياهم وخطايا آبائهم ضاعفوها قدّامي، قال الربّ**. أي كُتبت قدّامي وأنا لا أتحمَّل إلى أن يأتي متى الحساب مضاعفًا على خطاياهم (وخطايا) آبائهم. أحاسبهم ضعف الحساب في حضنهم وفي حضن آبائهم.

١٠-٥ **كما تُوجَد الخصلة في العنقود، فيقول إنسان: لا تفسدها، لأنَّ البركة هي فيها، ويكون الشارون مسكنًا للقطيع، وعمق عاكور مربضًا للبقر**، فإن يكن سرُّ هذه قد رُسم في الصدّيقين الذين بينهم، إلاّ أنَّ حقيقتها كملت في هذا الذي اختفى وانتقل في الصدّيقين من بيت يهوذا. فالكنيس حُفظ من أجل الأبرار. والأبرار وشعبهم من أجل المسيح الذي انتقل في شعبهم. الخصلة التي في العنقود تصوِّر في النمط الأبرار الذين في الشعب. والبركة التي في (الخصلة) وُعد بها إبراهيم الذي منه يظهر والذي فيه تتبارك كلُّ الشعوب المؤمنة. فالشارون هو نمط لكلِّ واحد من الأبرار، الذي كان سترًا للشعب. مثل موسى، ومثل يشوع، ومثل إيليّا ودانيال، عمق عاكور عمق الحساب هو، الذي يصوِّر المسيح الديّان والمجازي، الذي هو مسكن القطيع معًا ومربض البقر. فالقطيع يصوِّر بقيَّة الشعب كلِّه: البقر للصدّيقين وللأبرار الذين فيهم.

١١-١٢ **وملأتم موائد للجداد، ومزجتم لهم الأجاجين، واخترتم ما لا أريد أنا.** بهذه (الكلمات) وبّخ الذين يركضون وراء الباطل، ويذبحون ويسكبون للقدر والجداد في ضلال قلبهم. وهذه يهتمُّ بها في كلِّ زمان، هو الذين لا يريدونني ولا أنا أرتاح بهم.

١٣ **ها عبيدي يأكلون، وأنتم تجوعون.** الشعوب عبيدي يأكلون الجسد الحيّ، ويشربون دواء الحياة، وأنتم تُحرَمون.

١٥ وعبيده يدعو باسم آخر، أي إسرائيل الله.

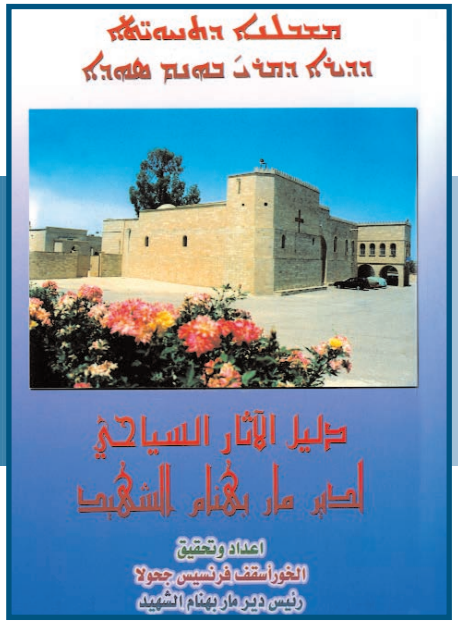
١٦ المبارك بالأرضيّات في الأرض مبارك في الروحانيّات في الله الذي هو الخالق. آمين. من الآن، أخذ لنفسه رسولاً هو لمجد الله. آمين.

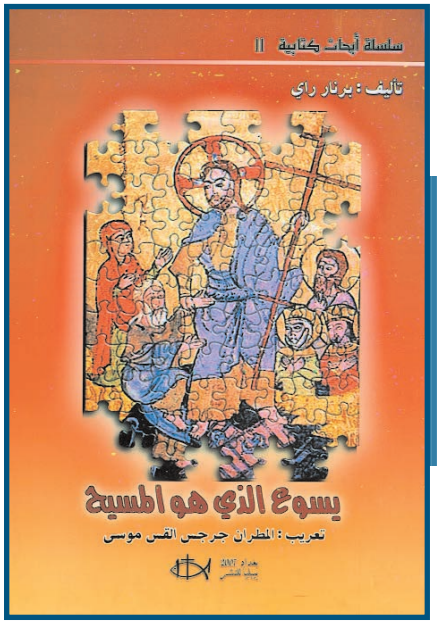
١٧ **فها أنا باري سماوات جديدة وأرضٍ جديدة.** (يقال) هذا عن البيعة لما تسلَّمته من مواهب سماويَّة وروحيَّة قبلتها. فإن خدمتهم من أجل الأرضيّين الذين وعد لهم، فكم تخدم البيعة من أجل الفرح الذي كان للشعب في عودتها. ودعا أيضًا سماوات جديدة وأرضًا جديدة، التدبير الحيّ الروحيّ الذي وُهب للبيعة في مجيء المسيح.

٢٠ **ولا يكون هناك طفل رضيع يموت. وشيخ لا يُملئ أيّامه. لأنَّ الطفل يموت وهو ابن مئة سنة.** أي يبطل موت المئة سنة. فكلُّ الطيِّبات تكون لهم في تلك المئة سنة. **ومن خطئ يُلعن وهو ابن مئة سنة.** فالحساب يبطل عنهم، خلال مئة سنة.

٢٤ **وقبل أن يدعوا أستجيبهم. وذلك (حسب) هذه: "يدعون في الآذان بصوت عالٍ ولا أسمعهم".**

٢٥ **الذئب والحمل يرعيان معًا،** فيتثبَّت أنَّ هذا الذي صُنع في البيعة، رُسم نمطه في الكنيس، فالذئب والحمل اللذان يرعيان معًا، هما ملكان يستريحان مع الساكنين في وسطهم[١]





(١) Sancti Ephraem Syri, *Hymni et Sermones*, Thomas Joseph Lamy, t. II (Mechlimiae 1886), p. 187-202.

أشعيا ٦٦
في تفسير تيودوريه القورشيّ

الخوري بولس الفغالي
باحث في الكتاب المقدّس

١ **هذا[١] ما يقول الربّ: السماء عرشي والأرض موطئ قدميّ. ما هو هذا البيت الذي تبنونه لي؟ يقول الربّ. وما هو موضع راحتي؟**

٢ **كلُّ هذا صنعته يدي، وكلُّ هذا هو لي، يقول الربّ**. رذل هنا العبادة المحصورة في موضع واحد (= في هيكل أورشليم). وبيَّن أنَّه هو خالق السماء والأرض وبارئ كلِّ الباقي، وأنَّه لا يحتاج إلى هيكل صنعته يدُ إنسان، وعلَّمهم أيضًا عظمته الخاصَّة ساعة كان باستطاعتهم بعدُ أن يفهموا: إذا كانت السماء عرشٌ لي، فأيَّة عظمة يكون البيت الذي تقدرون أن تبنوه لي. أنا لا أحتاج إلى عملكم، بعد أن نفَّذت كلَّ هذا بالكلمة، وصنعته لا لأني كنتُ محتاجًا إليه، بل من أجل إحساني للبشر.

٣ **أمّا الشرّير الذي يذبح لي ثورًا، فهو مثل من يقتل إنسانًا، والذي يذبح شاة كمن ينحر كلبًا، ومن أصعد إليَّ تقدمة مثل من يقدِّم دم خنزير، ومن يحرق البخور تذكّرًا لي، كمن يجدِّف**. بهذه الكلمة، رذل العبادة التي تحدَّثت عنها الشريعة، وعلَّم ما يلي: من أجلهم أقام هذا التشريع منذ البداية. لا لأنَّه يُسرُّ بالذبائح، بل لأنَّه أراد أن يعتني بهم عناية ثمّ علَّم ما الذي يُسرُّه: **"على ما ألقي نظري؟ إلى المسكين والهادئ ومن يخاف كلمتي"**. أمّا أنا فبيتي الحقيقيّ وهيكلي المقدَّس، هو الإنسان الذي يسلك بحسب وصاياي، الذي يخاف ويرتعد حين يتجاوز فرائضي، الذي يبيِّن وداعة في طبعه وتواضعًا في روحه.

٤ **فأنا أختار في هزئهم، وأجعلهم يدفعون ثمن خطاياهم. لأنّي دعوتهم فما أجابوني. كلَّمتهم فما سمعوا لي. عملوا الشرَّ أمامي، واختاروا ما لا أريد**. قال: بما أنَّهم اختاروا، لا ما أريد، بل ما رغبوا، فأسومهم بدوري عقابات لا يريد بها خاصَّة، بسبب ضعفهم. لهذا، قابل بين المسموح والممنوع: ذبح ثور، التضحية بشاة، تقديمة سميذ وبخور. ذلك ما سمح به الله في الماضي. ولكنَّ المبادرة إلى القتال وتنجيس اللسان بالتجديف، هذا ما يُمنَع منعًا. ثمَّ اعتبر الكتاب والخنزير حيوانين نجسين.

هم اختاروا طرقهم والأرجاس التي رغبت فيها نفوسهم. ما أطاعوا كلماتي، بل تبعوا مقاصدهم الخاصَّة.

---

(١) بيَّن الله هنا أنَّه يرذل العبادة التي تحدَّثت عنها الشريعة.

شخصُهم. أمّا أنا فأضربهم بها بعدل. سمّى العقابات "هزءًا" **لأنّي دعوتهم فما أجابوني.**

تلك[٢] هي الإنباءات التي أنبأ بها ضدَّ الذين يعارضونه، قبل أن يبدِّل الموضوع ويتوجَّه إلى الذين آمنوا. ٦

٥ **إسمعوا كلمة الربّ يا من تخافون كلمته: "إخوتنا" للذين يبغضونكم ويمقتونكم، لكي يتمجَّد اسمُ الربِّ ويتجلّى في فرحكم، وهؤلاء يحمرُّون خجلاً.** هذا ما يفرضه أيضًا في الأناجيل المقدَّسة: "أحبّوا أعداءكم. باركوا مضطهديكم" (مت ٥: ٤٤). لهذا قال الطوباويّ بولس: "أتمنّى أن أكون نفسي محرومًا، مفصولاً عن المسيح، من أجل إخوتي، من بني أمَّتي بحسب الجسد، هم الذين من بيت إسرائيل" (روم ٩: ٣-٤). لهذا، توجَّه إسطفانس إلى اللامؤمنين بهذه الأقوال: "إسمعوا أنتم، يا آبائي وإخوتي" (أع ٧: ٢). هذا ما أمر به أيضًا ربُّ الكون بواسطة نبيِّه للذين يرتجفون من كلمته: دعا "إخوة" أولئك الذين يبغضونهم ٧ ويمقتونهم، بحيث يتمجَّد اسمُ الربّ. وقال: هذا الاسم يمنح الفرح لكم والعارَ لهم.

بعد هذا[٣]، صوَّر مسبقًا حصار المدينة.

صوت ضجيج من المدينة، صوت من الهيكل، صوتُ الربِّ الذي يجازي أولئك الذين يقفون في وجهه. أحسن النصُّ النبويّ حين أرانا صرخة الوجع التي تطلُّ ساعة تؤخذ المدينة. ولكي يعلِّم عدالة القصاص، قال إنَّ ربَّ الكون ينتقم من الذين يقفون في وجهه.

وبعد[٤] أن بيَّن هكذا دمار اليهود، أنبأ بأوجاع الولادة التي تقاسيها الكنيسة، والشعب الجديد الذي نبت في لحظة، فقال: ٩

قبل أن تكون تلك التي هي في أوجاع الولادة، وقبل أن يصل ألم أوجاع الولادة، أخذها الطلقُ فولدت ذكرًا. أرى في الوقت عينه، سرعة الولادة، وقوَّة التي ولدت. فاستعمل لفظ "ذكر" ليدلّ على هذه القوَّة. ثمّ اندهش فقال: ٨

من سمعَ مثل هذا، أو من رأى مشهدًا مماثلاً؟ هل تنجب الأرض في يوم واحد، وتلد أمَّةً دفعة واحدة؟ لأنَّ صهيون أنجبت وولدت أولادها. ما علَّمه النبيّ بهذه الكلمات، بيَّنته الخبرة بوضوح: حين بدأ بطرس العظيم بالكلام علنًا، ولدت النعمة في زمن واحد، ثلاثة آلاف (أع ٢: ١١). وأيضًا حين قدَّم خطبة تعليميَّة أخرى، وُلد في الفترة عينها خمسة آلاف (أع ٤: ٤). وكانوا كلُّهم "غيارى على الشريعة" كما يقول يعقوب الإلهيّ (أع ٢١: ٢٠). هذا ما أعلنه ربُّ الكون بفم النبيّ. فجعله يرى أيضًا في ما يلي من المقطع:

أنا الذي أعطى هذا الانتظار، أفلا ألِد؟ قال: أنباتُ إنباء. أفلا أعطي لإنبائي تتمَّته؟ أمّا أنا فسوف أتمّ، أمّا هم فيعيشون في الشرّ وإذ يرون مثل هذا العجب يلبثون لامؤمنين.

ما تذكَّرتني، يقول الربّ. أمّا رأيتِ أنّني جعلتك خصبة وعقيمة؟ يقول الربُّ إلهك. أنتِ في الماضي ولدت أنبياء، ساعة الكنيسةُ

(٢) موقف المؤمنين تجاه اللامؤمنين.
(٣) حصار أورشليم.
(٤) ولادة الكنيسة ونموُّها.

الآتية من الأمم كانت عقيمة في تلك الحقبة. أمّا الآن فالعكس حصل: توقَّفتِ أنت عن الولادة وهي نالت نعمة الخصب.

١٠ **إفرحوا[٥] مع أورشليم وعيِّدوا فيها، يا كلَّ محبّيها. ابتهجوا معها يا جميع الذين بكوا عليها.**

١١ **فترضعون وتشبعون من ثدي عزائها. وإذ ترضعون تجدون لذَّة في دخول مجدها.** بالإضافة إلى الذين جاؤوا من العالم اليهوديّ، دعوا أولئك الذين جاؤوا من الأمم، وحثَّهم على الانضمام إلى فرح الناجين منهم. ووعدهم بواسطة هؤلاء أنَّه يعطيهم العزاء: فبفضل الرسل القدّيسين، وُلد المؤمنون الآتون من الأمم واغتذوا.

١٢ **وهذا ما يقول الربّ: ها أنا أُجري نحوهم نهر سلام، ومجد الأمم مثل سيل يفيض.** قال هذا عن الرسل القدّيسين الذين جعلهم مشهورين ومعروفين لدى جميع البشر. وقابل كرامتهم ومجدهم بنهر يفيض وسيل غامر.

يُحمَل أولادهم على الأكتاف، وعلى الركب يعزَّون. أعطى الرسول الإلهيّ الكورنثيّين أن يشاركوا في هذا الطعام. قال: أعطيتكم لتشربوا اللبن (الحليب) لا الطعام القويّ، لأنَّكم لا تستطيعون أن تحتملوه" (١كور ٣: ٢). وأيضًا في مقطع آخر: "مثل أطفال، إرغبوا في اللبن الروحيّ اللاممزوج" (١بط ٢: ٢). وهكذا أيضًا حثَّ بولس الملهم الأفسسيّين بهذا الكلام: "أحثُّكم أنا السجين في الربّ" (أف ٤: ١). وأعلن للكورنثيّين: "أحثُّكم أيُّها الإخوة أن يكون قولكم واحدًا" (١كور ١: ١٠). وللرومان: "فأحثُّكم أيُّها الإخوة، بمراحم الله" (روم ١٢: ١). وأعلن أيضًا: "فتحنا أمامكم عمق نفوسنا، أيُّها الكورنثيّون، وعمَّقنا قلبنا. فأنتم لستم في ضيقٍ فينا" (٢كور ٦: ١١-١٢).

١٣ **مثل أمٍّ تعزّي أولادها، هكذا أنا أيضًا أعزّيكم، وتُعزَّون في أورشليم.**

١٤ **ترون هذا فيفرح قلبكم، وتُفرخ عظامكم مثل العشب.** لن أمنحكم فقط، خلال الحياة الحاضرة، بواسطة المنادين باسمي، عزاء في أشكال مختلفة، بل أملأكم أيضًا بكلِّ أنواع الفرح في مدينتي السماويَّة، فأهبكم القيامة من بين الأموات. هي ما أراد أن يقول حين قابل نموَّ العظام بالعشب الذي ينبت.

ويد[٦] الربِّ تُعرَف لدى الذين يخافونه، فتهدِّد أولئك الذين يعصون. علَّم الشكل الذي يرتديه التهديد، فقال:

١٥ **ها هو الربّ يأتي مثل النار، ومثل العاصفة تأتي مركباتُه ليجعل عقابه في الغضب، وتأنيبه في لهيب نار.** أنبأ بهذه الكلمات مجيء الربّ الثاني. وهي تشبه أيضًا هذه الكلمات. تلك التي لُفظت أيضًا في الأناجيل المقدَّسة، قيل: "ترون ابن الإنسان آتيًا على سُحب السماء بقدرة ومجد، مع الملائكة المختارين" (مت ٢٤: ٣٠). وأيضًا: "تظهر علامةُ ابن الإنسان في السماء، فتقرع الصدور كلُّ قبائل الأرض، لأنَّ السماء تظلم والقمر يخسر شعاعه، وتسقط الكواكب كما تسقط أوراقُ الكرمة" (مت ٢٤: ٣٠، ٢٩). ثمَّ إنَّ المفسِّرين الآخرين دعوا التأنيب "عقابًا".

١٦ **ففي نار الربّ تُدان الأرضُ كلُّها، وبسيفه كلُّ بشر.** وبدوره قال الرسول الإلهيّ أيضًا: "لأنَّه

(٥) فرح المؤمنين.

(٦) إعلان مجيء الربّ، باروسيّا.

ينهض في النار، والنار تمتحن نوعيَّة عمل كلِّ واحد" (١كور ٣: ١٣). وقال الربُّ في الأناجيل المقدَّسة: "كلُّهم يُملَّحون بالنار" (مر ٩: ٤٩). في الواقع، النار هي التي تمتحن الذهب. الذهب الجيِّد والذهب المزيَّف. ثمَّ دعا "سيفًا" ترتيبَ العقاب. وأعلن أيضًا داود الإلهيّ: "نار تسير قدّامه فتأكل أعداءه من حوله" (مز ٩٦: ٣). ودانيال الملهم هكذا: "تقدَّم نهرُ نار وخرج من قدّامه" (دا ٧: ١٠).

كثيرون يُجرَحون بيد الربّ.

١٧ **أولئك الذين يقدِّسون نفوسهم ويطهِّرونها في الجنائن وفي الأروقة. أولئك الذين يأكلون لحم الخنزير والطعام الرجس والجرذ، يفنَون جميعًا، يقول الربّ.**

١٨ **أنا عارف بقصدهم وأعمالهم، وأنا أجازيهم.** دعا "الجرحى" أولئك الذين يستسلمون للشرّ. و"الذين يقدِّسون نفوسهم ويطهِّرونها" أولئك الذين يستعملون الاغتسالات. إذًا، علَّم أنَّه يحاسب أيضًا على العبادة بحسب الشريعة، أولئك الذين خضعوا لسلطته، قبل تجسُّد مخلِّصنا. لهذا ذكركم الخنزير وسائر الممنوعات التي توردها الشريعة. قال: سوف أطلب منهم حسابًا، لأن أعرف كلَّ المعرفة الهدف الذي يوجِّههم: تجاوزوا فرائض الشريعة احتقارًا لوصاياي.

ها أنا أجمع[٧] كلَّ الأمم والألسنة، فيأتون ويرون مجدي.

١٩ وأجعل عليهم علامة. أرانا بوضوح أنَّه أخذ صورة العبد، لا من أجل خلاص اليهود وحدهم، بل يقدِّم الخلاص لجميع الأمم. ودعا "علامة" ما يمثِّله صليبُ الخلاص. **وأرسل منهم المخلَّصون نحو الأمم: إلى ترشيش، إلى لود وفول، إلى موشك وتوبال، في اليونان وفي الجزر البعيدة، الذين لم يسمعوا اسمي وما رأوا مجدي، فيعلنون مجدي بين الأمم.** قال المعلِّم لتلاميذه القدّيسين: "إذهبوا وعلِّموا جميع الأمم" (مت ٢٨: ١٩). في أيّامهم تمَّت هذه النبوءة، لأنَّهم هم الذين قدَّموا البلاغ الإلهيّ إلى الأمم. دعا "ترشيش" قرطاجة، عاصمة ليبيا. و"فود" الأمَّة الليبيّة إجمالاً. "لود" هم أهل ليدية (تركيا) "موشك": أهل الكبادوك و"توبال" الإيبيريّون (إسبانيا). وتكلَّم أيضًا عن اليونان وعن الجزر، وبحرها، عن كلِّ الأمم التي لا تعرف إله الكون، ولا تملك برهان قدرته. قال: هؤلاء الذين أرسلتهم هم يأتون بهم.

٢٠ **يأتون بإخوتهم من جميع الأمم تقدمة لله، مع جياد ومركبات، على هوارج بغال، مع مظلاّت، إلى المدينة المقدَّسة، إلى أورشليم، يقول الربّ، كما يأتي بنو إسرائيل بذبائحهم مع مزامير، إلى بيت الربّ.**

٢١ **ومنهم آخذ لنفسي كهنة ولاويّين، يقول الربّ.** دعا أولئك الذين آمنوا بين الأمم، "إخوتهم" بعد أن تماهت طبيعتُهم. وكان أيضًا في وسط الأمم، يهود. وبين الأمم، جمعٌ كبير جدًّا آمن. من هذا العدد، كان كريبس، رئيس المجمع (أع ١٨: ٨) وسوستانيس (١٧آ) أيضًا رئيس المجمع، اللذان نعما بتعليم بولس الملهم، وآلاف آخرون تقبَّلوا تعليم الخلاص في أنطاكية بسيدية، في إيقونيوم، في لسترة، وفي سائر المدن كلِّها (أع ١٣: ٤٣؛ ١٤: ١، ٦-٧؛ ٢٠-٢١). هؤلاء هم أولئك الذين قرَّبهم الرسل الإلهيّون (إن

(٧) الخلاص الشامل.

استطعنا القول) تقدمة لإله الكون مع علامات إكرام مقبلة، لأنَّ هذا عند البشر أمور مطلوبة. ومن جهته، قال أيضًا الرسول الإلهيّ: "نُختطَف في الجوّ" (١تس ٤: ١٧)، وكما اعتاد إسرائيل في الماضي أن يقدِّم لي الذبائح التي تفرضها الشريعة مع أناشيد وجوقات رقص، هكذا يقرِّب لي المنادون بالإنجيل تقادم عقليَّة فأختارُ منها في هذه الحياة، كهنة ولاويّين. وهذا ما بيَّن بوضوح رذل اليهود ودعوة الأمم: هو لا يدعو "كهنة" أولئك الذين يتحدَّرون من نسل لاوي. بل يختار الكهنة من بين الأمم التي آمنت.

٢٢ **فكما أنَّ السماوات الجديدة والأرض الجديدة التي أخلق تبقى أمامي، يقول الربّ، كذلك يبقى نسلُك واسمُك.** وكما أحوِّل كلَّ الخليقة المنظورة، وأُتمّ خليقة جديدة، هكذا أحفظ نسلي ليبقى ذكرُه إلى الأبد. لا نسلك فقط، بل أيضًا نسل الناس الذين آمنوا بفضلك.

٢٣ **ويكون من شهر إلى شهر، ومن سبت إلى سبت، فيأتي كلُّ بشر ويسجد أمام وجهي في أورشليم، يقول الربّ.** في وصفه للمدينة السماويَّة، ذكر أيضًا منازل مختلفة قال عنها الربّ: "عديدة هي المنازل لدى أبي" (يو ١٤: ٢). أي اختلاف الدرجات. قال: وبسبب العيد الدائم الذي يحتفل به المختارون، فهم يبتهجون ويقودون جوقات الرقص. سمّي "الشهور" و"السبوت" أعيادًا لأنَّ اليهود ينظِّمون الأعياد بمناسبة الشهور والسبوت. قال: "ما عُدت أحتمل رؤوس شهوركم وسبوتكم ويومكم العظيم" (أش ١: ١٣). وتحدَّث داود الطوباويّ أيضًا عن هذا الفرح، فأشار إلى أورشليم السماويَّة: "كما أنَّ مقام الذين يفرحون هم فيك" (مز ٨٧: ٧، حسب اليونانيّ). ثمَّ: "هتاف الفرح والخلاص تحت خيام الأبرار" (مز ١١٧: ١٥).

٢٤ **يخرجون ويشاهدون أعضاء الناس الذين ثاروا عليَّ.** بيَّن أيضًا في الأناجيل الإلهيَّة أنَّ لعازر رأى عقاب الغنيّ. وذاك الغنيّ رأى سعادة لعازر (لو ١٦: ١٩-٣١). إذًا، علَّم هنا أيضًا أنَّ الذين ينعمون بهذه السعادة، يرون المعاقبين يدفعون ثمن الذنوب التي اقترفوا، وخصوصًا أولئك الذين تجرَّأوا وصلبوا سيِّد العالم. وقال أيضًا بواسطة زكريَّا الملهم: "يرونني مع من طعنوا" (زك ١٢: ١٠) أي مع الجسد الذي صلبوا: ما طعنوني أنا، بل الجسد الذي لبستُ.

فدودُهم لا يموت، ونارُهم لا تنطفئ، ويكونون مشهدًا لكلّ بشر بما فيه الكفاية. أرانا هنا استمراريَّة العقاب: فالنار لا تنطفئ، والدود لا يموت. ذاك هو العقاب الذي هدَّدهم به. لا هم وحدهم، بل جميع الذين يتجاوزون شرائعَه الإلهيَّة. نتجنَّب مشاركتهم في شرِّهم لئلاّ نشاركهم في عقابهم. هكذا نكون في جوقة الفرحين[٨].

(٨) THEODORET de CYR, *Commentaire sur Isaïe*, III (Sections 14-20). SC 315 (Paris, Cerf, 1984), p. 332-351.

الخلفية الحضارية للكتاب المقدس

العهد الجديد

الجزء الأول

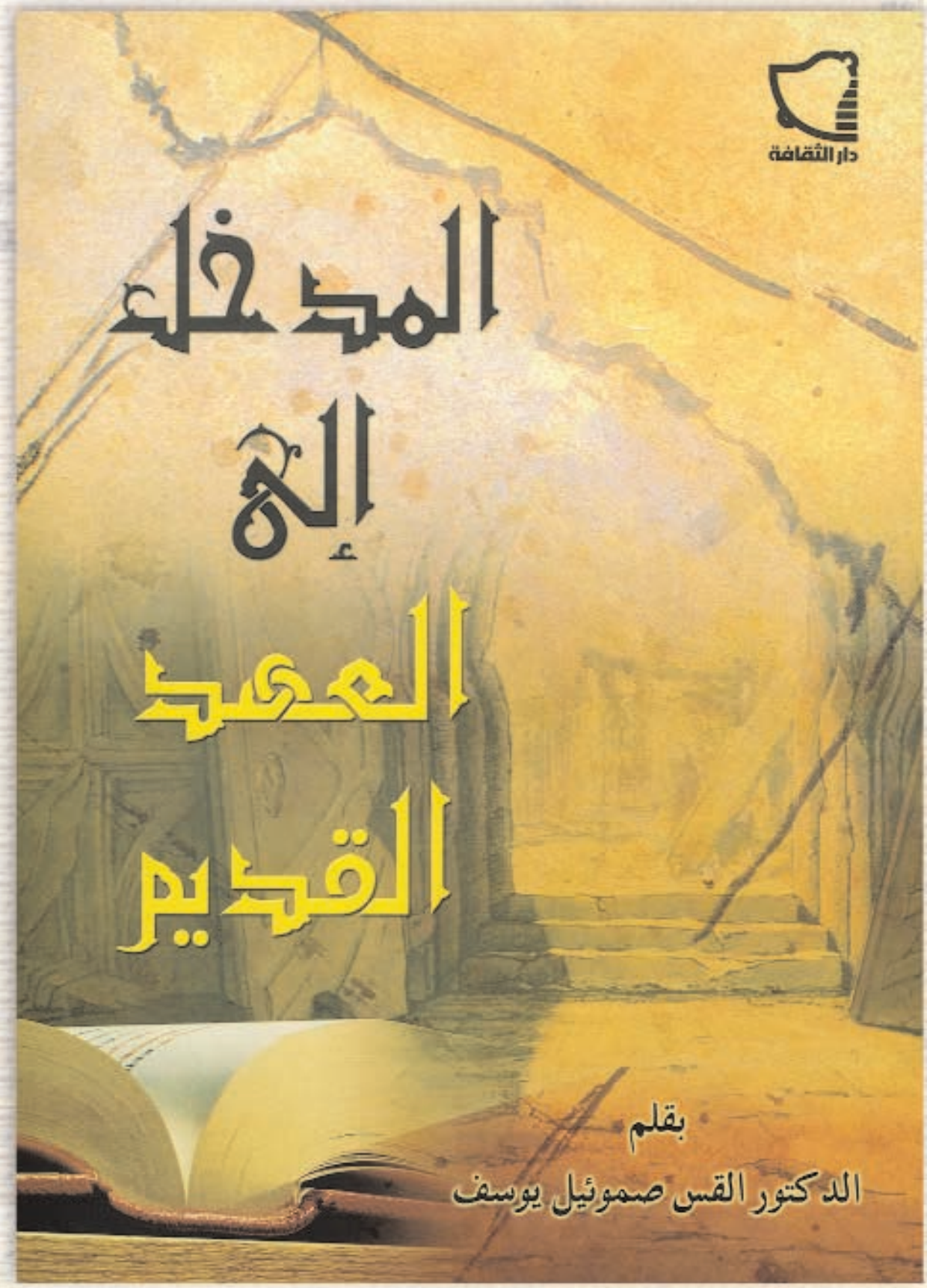
بقلم: كريج. س. كينر

الخلفية الحضارية للكتاب المقدس

العهد الجديد

الجزء الثاني

بقلم: كريج. س. كينر


دار الثقافة
المدخل إلى العهد القديم
بقلم
الدكتور القس صموئيل يوسف