أش ٨: ٢٣ب - ٩: ٦
بـزوغ النـور العظيـم

الأب أيوب شهوان

١ – الإطار التاريخي[١]

من المرجّح جدًّا أنّ نشيد أش ٨: ٢٣ب–٩: ٦ قد وُضِع لمناسبة جلوس حزقيّا على العرش. في الواقع، تُحَلّ معضلاتُ مُلْكَي آحاز وحزقيّا التاريخية بأفضل طريقةٍ إذا تذكّرنا أنه، في السنتَين ٧٢٩/٧٢٨، كان حزقيّا قد أصبح شريكًا في عرش أبيه (٢ مل ١٨: ١)، وأنّه تسلّم الحكمَ شخصيًّا سنة ٧١٦/٧١٥ (٢ مل ١٨: ١٣). في هذه الحالة يمكن أش ٨: ٢٣ب–٩: ٦ أن يرقى إلى سنة ٧٢٩/٧٢٨، أي سنة وصول حزقيّا إلى العرش. يعبّر النصُّ عن الفرحِ والأملِ اللذين كان النبيُّ يضعهما في المُتَحَدِّرِ الجديدِ من سلالة داودَ، بعد مرحلة الغرق في الأوهام التي أدّت إليها سياسةُ آحاز الملك.

ولأنّه، في ٨: ٢٣ب، تُذكَر بدقّةٍ أراضي الشمال التي ضمّها الآشوريون، فهذا يعني أنّ النبيَّ يرى في وصول حزقيّا إلى العرش سببَ رجاءٍ لبني إسرائيل، بعد كارثة الغزو الآشوري وقبل سنة ٧٢٢، عندما كان لا يزال هناك بعض الأمل بالنسبة إلى الشمال. بالتالي، ومع هذه الأحداث الواقعية، لا معنى لنشيدٍ كهذا سوى بعد سنة ٧٢٢. لكن ما يستحقّ أن يُلفَت إليه الانتباه، هو أنّ النصّ المدرَج في حقيقة تاريخية قاسية وواقعية، يشكّل نشيدَ تتويجٍ، توازي مواضيعُه الرئيسية مواضيعَ العقيدة الملكية، تلك المواضيع الموجودة في الطقوس الآشورية والمصرية وفي النصوص الملكية البيبلية.

٢ – تاريخ النص

يُبرز أش ٨: ٢٣ب–٩: ٦ تتويجَ ملكٍ جديدٍ على يهوذا؛ لنحدّد بطريقة أوضح تاريخ وضعه وظروفه:

أ) يرى البعض في أش ٨: ٢٣ب تلميحًا إلى العمليات العسكرية التي قام بها تغلات فلاسر الثالث في مملكة الشمال بين العامين ٧٣٢ و٧٢٢. لكن، على خلاف ٩: ١–٦، تبدو آ ٨: ٢٣ب أنها محرّرة نَثْرًا[٢]. إضافة إلى ذلك، تشكل آ ٩: ١ بداية جيّدة للنشيد؛ أمّا ٨: ٢٣ب، فتلعب دور الرابط بين ما سبق وبين ما يلي. من غير الممكن إذًا إعطاء تاريخ دقيق لتأليف المقطع.

ب) في أش ٩: ٦ب، الجَمْعُ بين "الغَيرة" **(קנאה)** الإلهيّة وبين عمل يهوه الخلاصيّ لصالح إسرائيل، غير موجود قبل المنفى؛ والتعبير "من الآن وإلى الأبد" **(מעתה ועד-עולם)** هو أيضًا من خصائص أدب ما بعد المنفى. بالرغم من هذا لا ينسحب

(١) رج يسوع ماريا أسورمندي، **أشعيا (١–٣٩)** (دراسات في الكتاب المقدس، رقم ١٩؛ دار المشرق، بيروت ١٩٩٠) ١٦ي؛ بولس الفغالي، **إسمعي أيتها السماوات، أشعيا ١–٤٩** (القراءة الربية، رقم ١٦؛ لبنان، ٢٠٠٤): "وُلد لنا ولدٌ، أش ٩: ١–٦"، ص ٥٩–٦١.

(٢) Cf. J. ASURMENDI, *Prophétisme et prophète* (Association André Robert, cours polycopié, Institut Catholique de Paris, 1995). B. RENAUD, «La forme poétique d'Is 9, 1-6», *UF* 3 (1971) 321-326.

التأريخ المتأخّر لـ آ ٦ب على كل المقطع.

ج) ينتمي القسم الأكبر من المصطلحات إلى اللغة العبرية في كل العصور؛ الكلمات والتعابير الأخرى المستعملة لا يوجد شاهد عليها قبل زمن أشعيا. كلمة "حذاء" (סאן ٩: ٤) تأتي من الأكاديّة "سِنُو"، أي "حذاء"؛ استعمالها إذاً يتوافق مع أصل **النشيد السابق للمنفى**.

د) **النوع الأدبي**[٣] للمقطع: ليس للصيغة أي شيء مشترك مع صيغة النبوءة، بل ينبغي أن تكون هناك مقاربة بينها وبين فعل الشكران الفرديّ والنشيد. نجد أنفسنا، في كل الأحوال، أمام نشيد عباديّ أو طقسيّ وليس أمام كلام نبويّ. المقصود هو **نشيد تتويج** (راجع مز ٢؛ ٤٥؛ ٧٢؛ ١١٠). إضافة إلى موضوع تبنّي الملِك الجديد كابنٍ لله (مز ٢: ٧؛ ١١٠: ٣؛ إش ٩: ٥)، نجِدُ أيضًا موضوعَ الحرب المقدسة: في مواجهة الشعوب الوثنيّة التي تبغي سوءًا لشعب إسرائيل (مز ٢: ١-٣؛ ٤٥: ٦؛ أش ٩: ١، ٣-٤)، يضع الربُّ الملكَ، الأداةَ التي اختارها كي يحقق النصر (مز ٢: ٨-١٢؛ ٤٥: ٤-٦؛ ٧٢: ٨-١١؛ ١١٠: ١-٢، ٥-٧؛ أش ٩: ١-٤). نلاحظ أيضًا وجود موضوعَي صلابة الملك (مز ٤٥: ٧، ١٧؛ ٧٢: ٥؛ أش ٩: ٦أ)، والعدل (مز ٤٥: ٤؛ ٧٢: ١-٤، ٧؛ أش ٩: ٦أ).

هـ) يربط النشيدُ بين مجمل "مذكرات" أشعيا، ويرتبط بوضوح بنبوءة العمانوئيل.

و) لا تحتفل آ ٥-٦أ بولادة وريث العرش بالجسد، بل على الأرجح بتبنّيه كابنٍ لله يومَ تتويجه. إضافة إلى ذلك، يوصف هذا الحدث وكأنه ينتمي إلى الماضي القريب أو إلى الحاضر. إنّ لوحةً كهذه لا يمكن أن تُفهَم سوى في عصر الملكيّة الكلاسيكيّة أو، على أبعد تقدير، في إطار الرجاء الموضوع في شخص زوروبابل عند العودة من المنفى.

ز) كما أش ٧، يلمّح أش ٩: ١-٦أ إلى نبوءة ناتان لداود (٢ صم ٧: ١-١٧). يُجيب ٩: ٥أعلى ٢ صم ٧: ١٤أ: "أكون له أباً، ويكون لي ابنًا" (ولكن لدينا "نحن" بدلاً من "أنا"). تشكّل الأسماء الرمزيّة الأربعة صدًى للوعد: "أجعلك اسمًا عظيمًا كاسْمِ عظماءِ الأرض" (٢ صم ٧: ٩). يُذكّرُ اللقب "أباً - أبديًا" **(אבי-עד، ٩: ٥)** بـ٢ صم ٧: ١٤أ: "أكون له أبًا". وكما في ٢ صم ٧: ١٢، يتكلّم أش ٩: ٦أ على تثبيت الملكيّة (وليس العرش، ٢ صم ٧: ١٦؛ يجمع ٧: ١٣ الموضوعَين).

ح) يجب أن يُقَارَبَ أش ٩: ١-٦أ خاصة من مز ٨٩ و١٣٢ اللذين يرجعان إلى ما قبل المنفى.

ط) كل هذه الدلائل تلتقي في تبيّن إطارٍ تاريخيٍّ محدَّد. ينسجم النشيدُ تمامًا مع مُلْكِ يوشيّا الذي استفاد من أُفُولِ أشور ثمّ سقوطِها، ليكسر روابطَ الخضوع لها[٤]، التي كانت تستعبد مملكتَه (٩: ٣-٤). يمكن ٨: ٢٢ب أن تشكّلَ صدًى للانتصارات العسكريّة للمَلِكِ الذي استطاع أن يستعيد جزءًا من مملكة السامرة، وكان ينوي حتى إعادة ترميم مملكة داود. هذا الملك بالذات هو الذي قام أيضًا بإصلاحٍ دينيٍّ مثاليّ؛ لقد رسّخ اكتشافُ دَرْجِ الشريعة سنة ٦٢٢ (٢ مل ٢٢: ٨-٢٧) هذه الحركةَ ووسَّعَهَا. كذلك كان عدلُ يوشيّا تجاهَ الفقراءِ مثاليًا (أنظر إر ٢٢: ١٥-١٦). لن يكون إذًا أمرًا مثيرًا للعجب أن يكون الملك الشاب قد جسّد أملاً بالعودة إلى زمن الملكيّة المثاليّة، إلى أيّامَ داود وسليمان، وأنّه، كما يخبر ٢ مل ٢٢: ٢، "اقتفى في كل شيء سلوكَ جدّه داود". إذًا، قد يجد تأليفُ أش ٩: ١-٦أ في زمن يوشيّا إطاراً تاريخياً ممتازاً.

(٣) Cf. B. RENAUD, «La forme poétique d'Is 9», *Mélanges M. Delcor* (AOAT n. 215; Kevelaer, Neukirchen-Vluyn, 1985).

(٤) R. A. CARLSON, «The Anti-Assyrian Character of the Oracle in Is IX 1-6», *VT* 24 (1974) 130-135.

ماذا نستنتج؟

إنّ الإطار الأدبي لـ"كتاب العمانوئيل" هو رواية السيرة الذاتيّة لإرسال أشعيا في مَهَمّةٍ نبويّة (٦: ١–١١)، التي يوازيها –عن طريق التضمين– ذكرٌ آخرَ لذاتِ الحدث (٨: ١١–١٤). في هذا الإطار، نجد مجموعةَ نبوءاتٍ هي مراحل من تبشير النبيّ إبّان الحرب السوريّة–الإفرائيميّة. تتركّز هذه المجموعة حول التعارض بين الخوف من الإنسان المعتدي وبين الثقة بيهوه. يلوم أشعيا الملكَ وشعبَه على قلّة إيمانهما، ويبشّر بالمقابل بدمار العَدُوَّين القريب؛ فقط تبدّل جذري في سياسة آحاز قد يسمح بتحاشي الأسوأ. إنّ الرابط الذي يجمع بين أش ٧: ٣–٨: ٨أ وبين بعث النبيّ في رسالة، هو جوهري. بتضمين هذا المقطع بين مشهَدَي الرؤيا، تبدو الدعوة إلى الثقة بيهوه وكأنها الرسالة الأساسيّة الموكلة إلى النبيّ، والتي تصدّق عليها الآية المزدوجة لـ"عمانوئيل" ولـ"مَهِرْ شَلَلْ حَشْ بَزْ". لقد أُرسل النبي من أجل إعلان المطلوب المطلق لموقف ثقةٍ بيهوه، وبعيدًا عن أيّةِ تسويةٍ بشريّة. لا يمكن فك الرباط الموجود بين الآية المزدوجة، وبين رواية دعوة النبيّ.

يدلّ أش ٨: ١٦–١٨ على المضمون التبشيريّ للمجموعة: إنّ كتاب العمانوئيل ولاعبيّ الأدوار فيه هم من الآن فصاعدًا علامةُ تدخُّل يهوه، وأصالة رسالة النبيّ. ولأن الملك أصمّ أذنيه عن هذا النداء، فإن جيش تغلات فلاسّر الثالث سيغزو البلاد ويدمّرها. لقد آلت رسالة أشعيا إلى الفشل، ولم يبقَ له سوى أن يلوذ بالصمت.

ولأن ظنَّ أشعيا بآحاز قد خاب، فقد وجّه آماله إلى خليفة الملك، مستمرًّا على الإيمان بالسلالة وبالوساطة الملكيّتَين، لأن الملك هو الأداة المختارة من الله لتحقيق خلاص شعبه. نتبيّن في ٩: ١–٦ عقيدة ملكيّة واضحة المعالم، كون هذه الآيات تعكس المعنى العميق للملكيّة في يهوذا وتُعتبر مسيحانيّة[٥].

٣ – ملاحظات حول النص العبري

آ ٢٣: تطرح هذه الآية عدّة مشاكل. في الوضع الحاليّ للنص، هي تشكّل عبورًا من حالة ميئوس منها إلى مرحلة مجيدة، ومعظم الترجمات تفهمها بهذه الطريقة. لكن يمكن أن نلاحظ أن الارتباط مع ما يسبق هو أوليّ، وأنّ التبدّل المعلَن في أول الآية لن يتحقق إلاّ بعد تقدّم جديد لحالة البؤس. المسألة ليست مسألة حدثَين، واحد مأساوي والآخر مجيد، بل التقدم الآشوريّ، وهذا لن يكون أمرًا مريحًا. يتمّ هذا التقدم على مرحلتين: في الأولى، يطال أراضي الشمال الشرقي، أي زبولون ونفتالي؛ الثانية قد تكون تلك التي تذكرها الحوليات الآشورية عندما تتكلّم على مقاطعات دورو (دُرْ)، مَجِدُو (مِجِدُو)، جَلأَزُو (جَلعاد)، التي ضمّها تغلات فلاسر إلى إمبراطوريته، وهذا ما يتلاقى مع نص أشعيا، بالرغم من التعميم الذي تنقصه الدقة. أن تكون حملة تغلات فلاسر قد أَمْلَتْهَا رغبتُه في التوسّع، أو أنها تمّت بناءً على طلب واضح من آحاز (٢ مل ١٦: ٥ و٧–٩)، فقد كان هذا الأمر بالنسبة إلى إسرائيل بدايةَ النهاية: فبعد أن حُرِمَت من الشمال الشرقي ومن المنطقة الساحلية (طريق البحر[٦])، لم يبقَ لها سوى جبل أفرائيم. أما بالنسبة إلى مملكة يهوذا، فقد كان الخناق يشتدّ حولها أيضًا. يرتكز التفسير على المعنى المعطى للفعل הכביד ("هِكْبِيدْ")، الذي، بصيغة الـ"هِفْعِيل"، يعني عامةً "أثقل"، و"قسّى"؛ هذا هو المعنى الذي اعتمده معظم المفسّرين اليهود لهذا المقطع، الأقدمين منهم مثل ابن عزرا، والحَدِيثين مثل أندره شُورَاقِي[٧]. يوجد

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

(٦) Z. MESHEL, «Was there a "Via Maris" (Is 8.23, Ez 41.12)?», *IEJ*, 23 (1973) 162-166.

(٧) «Au premier temps, il avait allégé la terre de Zebouloûn et la terre de Naphtali; au dernier, il **s'alourdit** sur la route de la mer...» (*La Bible* traduite et présentée par A. CHOURAQUI, DDB, 1985) 736.

هذا المعنى في ١ مل ١٢: ١٠ و١٤؛ زك ٧: ١١؛ مرا ٣: ٧، وفي أش ٦: ١٠؛ ٤٧: ٦. إذا عرّبنا كلمتَي "رِشُون" و"أَحَرون" على أنهما صفتان ذاتُ معنى ظرفيّ، فالتفسير مقبول؛ ولكن إذا اعتبرناهما اسْمَين، فاعلَين للفعلَين، بإمكاننا أن نتبيّن فيهما تلميحًا إلى شخصَين، إمّا إلى تغلات فلاسر وشلمنصر، وإما إلى مَلِكَي إسرائيلَ، فَقَح وهوشع. مهما كان الرأي الذي نتبنّاه، لا يوجد بين الكلمتَين علاقة تعارض، بل تدرّج في تقدّم الخطر. إذا كان النصُّ لا يتضمّن وعدًا، فإنّ الرباط مع أول الفصل ٩ يكون بالأحرى غير متين؛ لكن يمكن القول إن الرباط هو حصرًا مضمون بالتعارض بين الظلمة التي بلغت ذروتها، وبين النور الذي يتدفّق بشكل مفاجىء وغير متوقّع. لقد أعطى استعمالُ الإنجيل بحسب متّى توجّهًا معيّنًا لهذا المقطع لدى الكثيرين. لا يستعير الإنجيليّ حرفيًّا لا نصّ أش ٨: ٢٣-٩: ١ العبريّ، ولا نص السبعينية، بل يشدد على ظهور يسوع وعلى تبشيره الوثنيين؛ وقد وجد فيه العديد من المفسّرين تعارضًا بين اليهود والمسيحيين. ختامًا لهذه الآية الصعبة (٨: ٢٣)، يمكننا ان نقول إن النبيَّ أو أحد تلاميذه كان مهتمًّا بأن يموضع ما يسبق وما يلي في إطار التاريخ الذي هو إطار الحرب السورية–الأفرائيمية، لكن التاريخ بالنسبة إليه ينفتح على تأكيدات أكثر شمولية. القناعة الدينية لدى أشعيا هي القناعة بمجيء ملكوت الله، وفي نظر الإيمان، هي حقيقة حاضرة، حتى ولو كان نظر الإيمان ومسار التاريخ ليسَا على ذات الموجة.

آ ١: قد يكون من الضروري تشكيل كلمة **צלמות** ("صَلْمُوت")، وفَهْم جَذْر الكلمة **צלם** ("صَلَم")، "مُعْتِم". معظم الترجمات رأت فيها كلمة مركبة من **צל**، "ظلّ"، و**מות**، "موت"؛ هكذا نجد في السبعينية **σκια θανατου**، وفي الترجوم والفولغاته "in regione umbrae mortis". لا نصادف الكلمات المركّبة إلاّ في الأسماء العَلَم.

آ ٢: لا تعطي أداة النفي **לא** ("لُ ا") أيَّ معنى، واقترحت "المَسُّورَة" **(מסורה)** اعتماد الـ **קרא** ("قِرِءْ"، أي المقروء) **ל ו** ("لُ وْ")، أي "لَهُ"، التي لا تعطي معنى مَرْضِيًّا على الإطلاق. إذا احتفظنا بالـ **כתיב** ("كِتِيب"، أي بالـ"مكتوب")، يمكننا أن نفهم الجملة كما يلي: "الشعب الذي لم تَهَبْهُ أبدًا فرحًا عظيمًا كهذا".

آ ٥: الفعل **ויקרא** ("وَيِّقْرَأْ") يمكن أن يُفهَم بالمعنى السلبيّ بصيغة المزيد **נפעל** ("نِفْعَل"). تشكيل النص المَسُّوريّ (بالمعنى الإيجابي) يترك هوية الفاعل مفتوحة.

آ ٦: الـ"ميم" النهائية غير المعتادة في بداية كلمة **מרבה** ("مربه") يمكن أن تُقرأ كأنها "ميم" عادية، وهذا ما عملته عدة مخطوطات، من بينها مخطوطات قمران، إلاّ إذا رأينا فيها الضمير العبري **לם** ("لَ مْ")، أي "لهم"، أو بقايا اللقب الخامس الذي كان يُعطى للملك.

٤ – الترابط بين أش ٩: ١-٦، وأش ٧: ١٠-١٧، و١١: ١-٤

تؤكّد النصوص الثلاثة المترابطة في ما بينها، أش ٧: ١٠-١٧، و٩: ١-٦، و١١: ١-٤، على مضمونها المسيحانيّ السامي كما الملكيّ[٨]. لن يدوم إلى ما لا نهاية تعسّفُ الملك الآشوري تغلات فلاسر الثالث، الذي سبق وأنزل بسكان مملكة الشمال أشدّ الضربات، وسبى بعضًا منهم إلى آشور (٢ مل ١٥: ٢٩). فمن خلال مولد "وَلَد" من أصل ملكيّ، يتمتّع بصفات رفيعة، سيحرّر يهوه شعبه، ويغمره بفرح

(٨) T. N. D. METTINGER, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (Coniectanea Biblica, OT Series n. 8; Lund, 1976).

كبير، ويجعله يحقّق نصرًا كبيرًا، وسيكون مُلك المسِك الجديد مُلكَ سلامٍ وعدلٍ (أش ٩: ١–٦). بمجيء هذا الملك العظيم سيتحقّق كل شيء: الفرح، والنصر، والسلام (٩: ١–٤)، "لأنه قد وُلد لنا ولد، أعطي لنا ابنٌ: على كتفيه علامة الملكيّة، دُعي اسمه عجيبًا مشيراً، إلهًا قديراً، أبًا إلى الأبد، رئيس السلام. يكون سلطانه عظيمًا، والسلام لن يكون له انتهاء على عرش داود وعلى المُلك الذي يأتي ليثبته ويدعمه بالحق والعدل، الآن وإلى الأبد" (أش ٩: ٥ي).

يمكن التأكيد بأنّ هذا المقطع قد وُضِع للاحتفال بمولود من نسل داود، الذي يُحتَمَل أن يكون حزقيا بن آحاز؛ ينبغي كذلك فهم "الأسماء" (الألقاب) الأربعة على أنها ألقاب لعيد تتويج الملك.

٥ – على مَ يركز أش ٨: ٢٣ب–٦ :٩؟

تبيّن لنا هذه اللوحة التي تلي، أنّ الولد الذي وُلِدَ سيبدّل الأوضاع لصالح شعب الله، فينفض عنه الذلّ، ويعيد إليه سابق مجده، ويكثّر فرحه وابتهاجه، مثبّتًا على البرّ والحق عرشه إلى الأبد، فإذا بين النصَّين (أش ٨: ٢٣ب – ٩:٦ و٧: ١٤) ترابط وتواصل بيِّنَين، كون أش ٨: ٢٣ب – ٩ :٦ يحفل بما في ٧: ١٤ على أكثر من صعيد، كما يلي:

آ ٢٣	في الزمان الأول أرض زبولون وأرض نفتالي	أذلّ
	أما الأخير طريقَ البحر، عبر الأردنّ، جليل الأمم	فسيمجّد
آ ١	الشعب السائر في الظلمة أبصر نورًا عظيمًا	
	المقيمون في أرض ظل الموت، نورٌ أشرق عليهم	
آ ٢	الفرح	كثّرتَ
	الابتهاج	عظّمتَ
	يفرحون أمامك كالفرح في الحصاد	
	كابتهاج الذين يتقاسمون الغنيمة	
آ ٣	لأنّ نيرَ ثقلها وعصا كتفها وقضيب مسخِّرها	كسّرتَها
آ ٤	لأنّ كلّ حذاء يحدث جلبة، وكل ثوب متلطّخ بالدماء يصيران	للحرق ووقودًا للنار
آ ٥	**لأنه قد وُلِد لنا ولدٌ أُعطي لنا ابنٌ**	
	فصارت الرئاسة على كتفه	
	دُعيَ اسمُه:	
	عجيبًا–مشيرًا	
	إلهًا–جبّارًا	
	أبا–الأبد	
	رئيس–السلام	
آ ٦	لنموّ الرئاسة ولسلام لا انقضاء له	
	على عرش داود ومملكته	
	ويوطّدها	ليقرّها
	بالحق والبر من الآن وإلى الأبد	
	غيرةُ ربّ القوّات تصنع هذا	

يواصل هذا النشيد رسم صورة المسيح التي باشر بها في نبوءة عمانوئيل (أش ٧: ١٤). مرّة جديدة، يبشّر النبيُّ بولادة المسيح أو ملكٍ ليهوذا، تسبيقًا للمسيح الآتي[٩].

في أش ٧: ١٤ بشّر أشعيا النبيُّ الملكَ آحازَ بمولودٍ سيظهر عمّا قريبٍ، هو عمانوئيل. كذلك، في ٩: ٥، نقرأ الوعد بولادة: "وُلد لنا ولدٌ، أُعطيَ لنا ابنٌ". بحبكة متينة يحاكي إذاً المقطعُ الآخَرَ، لكن ينبغي اعتبار أش ٩ كإعادة قراءة لنبوءة عمانوئيل ولمجمل "مذكرات" أشعيا المتعلقة بأزمة سنة ٧٣٤ ق. م.

يبدو أش ٩: ١-٦ وكأنه إضافة على المجموعة التي تنتهي في ٨: ١٨؛ فصياغة أش ٩: ٥ هي مشابهة لصياغة ٨: ١٨:

- ٩: ٥: "وُلد لنا ولدٌ، أُعطيَ لنا ابنٌ".
- ٨: ١٨: "الأبناء الذين أعطانيهم الرب".

إطار المقطَعين مختلفٌ جدًّا: لم يَعُدِ الولدُ، كما في أش ٧: ١٤، آيةً للإيمان بيهوه، والتهديدِ بالخراب في حال الرفض. الرئيس الشاب هو بالمقابل من نسل داود المثاليّ، الملكِ المجيدِ الذي يتأسس سلطانُه بالحق والعدل (آ ٥-٦)، والذي تضفي عليه ألقابُه صفاتِ داود وسليمان. يُبْرِزُ كلُّ اسمٍ مِن أسمائه أمانةَ الملك ومتانةَ ملْكه. إذا كانت نبوءة ناتان تشكل، كما في فصل ٧، خلفيةَ الكلام، فإنها تفهم هنا في منظار جديد يعكس لاهوتًا لا يرتبط فيه تحقيق مخطط الله الخلاصيّ بموقف الإنسان. في أش ٩: ٥-٦أ، المقصود هو وعدٌ غير مشروط.

٦ - هل يتكلم النص على مولد بالجسد أم على تتويج؟

بشّر أشعيا بمولد ولد بالجسد؛ قد لا يكون الحدث الموصوف في المقطع الذي نحن في صدده، مولدَ رئيس، بل تَبَنِّيَه كابنٍ لله عند تتويجه، وفي ما يلي الإشارات إلى ذلك:

أ) كان الفراعنة يعطون خمسة أسماء عند جلوسهم على العرش؛ توازي هذه العادة الأسماء الرمزية الأربعة أو الخمسة التي أُعطيَت لداود. يبدو أن حفلة تتويج ملوك يهوذا كانت تتضمن إضفاء "اسم ملوكي".

ب) يصوغ مز ٢: ٧ فعل تبنّي الملك الجديد بكلمات تشبه أش ٩: ٥ (أنظر مز ١١٠: ٣؛ ٢ صم ٧: ١٤).

ج) يضع مز ٢ و ١١٠ رباطًا مباشرًا بين تبنّي الملك الجديد كَابنٍ لله، وبين النصر العسكري الذي يحققه على أعدائه.

د) التعبير "يولد لبيت داود" (أش ٩: ٥؛ أنظر ١مل ١٣: ٢) لا يرتبط بولادة الملك بالجسد بل بجلوسه على عرش يهوذا.

٧ - بنية النص

مع ٨: ٢٣ب، يمكن أن تكون بنية النص كما يلي:

- **ثلاثةُ مواضيع تتعلق بالخلاص:**

مجد بعد الهوان	آ ٢٣ب
نور في الظلمات	آ ١
ملء الفرح	آ ٢

- **تفسيرٌ ثلاثيٌّ مُواكِب:**

لأن التعسف انتهى	آ ٣
لأن الحرب انتهت	آ ٤
لأن ولداً ولد	آ ٥

- **لوحةُ بُشْرَى:**

ولادة	آ ٥أ
اسم	آ ٥ب
تحقيق مستقبلي	آ ٦

(٩) J. COPPENS, *Le messianisme royal* (Lectio Divina, t. LIV; Paris 1968) 77-92; E. TESTA, «L'Emmanuele e la Santa Sion», *Studi biblici francescani, Liber annuus*, t. XXV (1975) 181-185.

٨ – التفسير[١٠]

المقدمة النثرية (٨: ٢٣ب) تعبّر عن أوضاع متعارضة: "أذلّ"/"يمجّد" = **הקל/הכביד**. يتواصل التعارض في ٩: ١: "ظلمة"/"نور" = **חשך/אור**. النور هو رمز الخلاص ومجيء ملك جديد. أنظر ٢ صم ٢٣: ٤ حيث هناك جَمْعٌ بين الملكيّة والنور، أو بين تتويج الملك والفجر (مز ١١٠: ٣).

تعبّر آ ٢ عن "الفرح" **(גילה)**، أنظر ١مل ١: ٤٠: "فرح" عند تتويج سليمان؛ ٢ مل ١١: ١٤، ٢٠: تتويج يوآش)، و"الابتهاج" **(שמחה)**، اللذين يهيمنان على الشعب. يرتبط "الابتهاج" بعيد الخريف الكنعاني، و"الحصاد" يمكن أن يلمّح إلى هذا العيد بالذات، في حين أن "الغنيمة" تعدّ جيّدًا لباقي النص. ولكن ما هو سبب هذا "الفرح" وهذا "الابتهاج"؟ تبدأ آ ٣ و٤ بإعطاء الجواب: زال التعسّف، والحرب انتهت. هذان موضوعان أساسيان للـ"ابتهاج". إنّ ذِكرَ "يوم مَدْيَن" هو تلميح إلى قصة جدعون (قض ٦–٧) حيث تمّ تخليص بني إسرائيل من تعسّف المِديَنيّين. في هذا الجوّ الحربي بالذات، يلمح أش ٩: ٤ إلى "الأحذية" **(סאן)** وإلى "معطف المعركة" **(שמלה מגללה)** المستعملة من قبل الجيوش الآشورية، متكلمًا هكذا وبطريقة غير مباشرة على الغزو الآشوري لمملكة الشمال.

يعبّر الخبر المعلَن في ٩: ٥ بوضوح عن سبب "الفرح والابتهاج"، إذ إنه يتعلق هنا بشخص: "ولد لنا ولدٌ، أعطي لنا ابنٌ" **(בן נתן לנו، ילד ילד לנו)**. وإذ يحمل على كتفيه "الملكيّة" التي يُرمز إليها بـ"المعطف" **(שמלה)**، علامة السلطان، لا يمكن أن يكون سوى شخصيّة ملكيّة (أنظر نبوءة ناتان، ٢ صم ٧؛ مز ٢: ٧؛ ٨٩: ٢٧). توازي أسماؤه[١١] العديدة وظيفتَه الملكيّة، وقد تعبّر عن المميزات الأساسيّة لدوره كوسيط ملكي:

- "المشورة" **(יועץ)**: كانت إحدى أسس الحكم وإحدى قواعد الملكيّة؛
- "العجيب" **(פלא)**: في أشعيا هو عامّة للدلالة على عمل الله؛
- "الإله–القوي" **(אל גבור)**: هو لقب محفوظ في العهد القديم لله، وهو تلميح إلى الكفاءات الحربيّة لدى الملك المختار من يهوه.
- "أب–أبدي" **(אבי-עד)**: تلميح أيضًا إلى الوظيفة الملكيّة؛ على الملك أن يسهر على ازدهار شعبه؛ مستقبله يدوم "إلى الأبد" (٢ صم ٧: ١٦)؛
- "رئيس السلام" **(שר-שלום)**: كلمة "سلام" هي موازية هنا لكلمة "سعادة"؛

على الملك أن يعمل على أن يُفسح المجالَ لشعبه كي يعيش سعيدًا، لكن هذا لا يعني استبعاد الصراعات.

في ٩: ٦، المقصود هو فرد من بيت داود، يكون عرشه ومُلْكُه ثابتَين في "الحق والعدل".

مع هذا النشيد نبلغ إلى نهاية مرحلة نشاط أشعيا وإلى وقت هامّ من تاريخ يهوذا وإسرائيل.

٩ – أش ٩: ١–٦ وموضوع النور بعد مرحلة الظلمة

يظهر التجاذبُ بين مسار التاريخ وبين مجيء ملكوت الله بوضوح في أش ٩: ١–٦. تندرج البشرى بمولد ولدٍ في التقليد التاريخي الذي دشّنه ٢ صم ٧، كما أيضًا مجيء العمانوئيل الذي تمّ الجمع أحيانًا بينه وبين هذا الولد. لكنّ الجزء الأول من النبوءة يندرج في تقليد آخر هو ذات أهميّة كبيرة أيضًا بالنسبة إلى أشعيا، هو يوم الرب أو تجلّيه. يواكب النورَ دائمًا مجيءَ الله (مز ١٠٤: ٢). يتميّز النورُ بالانتصار والفرح اللذَين يتمّ الحصول عليهما في صراع مسلّح،

(١٠) يسوع ماريا أسورمندي، **المرجع نفسه**، ص ٥٦–٥٩.

(١١) W. ZIMMERLI, "Vier oder fünf Thronnamen des messianischen Herrschers von Jes. IX 5b.6", *VT* 22 (1972) 249.

يكون فيه اللهُ وحدَه صاحبَ الفضل في الانتصار. يُعلَنُ يومُ الربّ من خلال تذكّر "يوم مَدْيَن"، ذات الأهميّة من عدّة وجوه:

أ) مرحلة الأبواق والمشاعل (قض ٧: ١٦)، يمكن ربطها بالنور؛

ب) مساهمة المحاربين كانت محدودةً في النصر على مَدْيَن (قض ٧: ٢٢)؛

ج) جدعون القائد المُلْهَم رفض الملكية؛ رأى فيه أشعيا مثالَه في مرحلة القضاة (١: ٢٧)؛

د) بعض تعابير قصّة جدعون تتواجد في نبوءة أشعيا: "الرب معك" (= عمانوئيل)، قض ٦: ١٢ و١٦؛ "جبّار"، ٦: ١٢؛ "سلام"، ٦: ٢٤؛ رج أيضًا "عجيب" في ١٣: ١٨.

تتحرك صورة النور في صورة النار الملتهمة التي إليها سيؤول مصير الغنيمة التي لا يتمّ تقاسمها بين المنتصرين (رج قض ١١: ٦؛ حز ٩: ٩ي؛ هو ٢٢؛ مز ٤٦: ١٠)؛ ستبتلع النار الإلهيّة ليس فقط الغنيمة، بل أيضًا الأعداء بالذات (مز ٢١: ١٠). المعركة والانتصار اللذين يشير النص إليهما يتعلقان بهزيمة الآشوريين التي يتبيّنها النبيُّ في رؤيا، والتي، انطلاقًا من ذلك، يمكن أن تُدرج في زمن الحرب السورية–الأفرائميّة؛ النبي متأكد من أن المنتصر اليوم سيكون المنتَصَرَ عليه غدًا. إن وصف الابن الذي سيولد هو التابع المنطقي لـ ٩: ١–٥، بالرغم من أن لا شيء يعلن ذلك صراحة. المولد هو دائمًا حدث سعيد وخلاّق، تمامًا كما الحصار والنصر اللذان يليان انتهاءَ التعسّف.

١٠ – المعنى المسيحاني للنص[١٢]

إن مميزات الرجاء المسيحاني المتضمَّنة في النص هي إلى حدٍّ ما بيّنة:

أ) على خلاف أش ٧–٨، وأكثر وضوحًا من عد ٢٢–٢٤، الرجاء موضوع في شخص حقيقي، وريث العرش، أكان المقصود مولدَه أو، على الأرجح، جلوسَه على العرش. في هذا الشخص وُضِع الأمل بتغيير كلّيّ في الوضع الحربيّ والتعسّفيّ. يعالج النصّ إذًا توقُّعًا تاريخيًا يبتدىء تحقيقه بالانقشاع عندما كان الكاتب يحرّر هذا النص. بإمكان مضمون الرجاء إذًا أن يُعتَبَر سياسيًا، ولكن ليس هذا فقط. يؤدي تغيير الوضع إلى تغيير جوهري في كل حياة الشعب.

ب) إن خصوصية هذا النص هي وصف تبدُّلٍ جدريٍّ مختبَرٍ دون مرحلةٍ انتقالية، بعد الأحداث الموصوفة في ٨: ٢١–٢٣ . لا يحتوي النص على تلميح إلى شرط توبة. يبدو هذا بالتحديد العنصر الذي يريد النصُّ أن يبرزه: تَدَخُّلُ الله المجّانيِّ لصالح خاصّته، عندما لا يكون هناك أمل يدفع للادعاء بامتلاكه؛ عمل الله غير مشروط بأعمال الإنسان الصالحة (أو السيئة).

ج) "النشاط" الوحيد للملك الجديد، الذي يُشار إليه، هو عمله الذي يقوم به بـ"حق وعدل"؛ يصف هذان التعبيران وظيفة الملك الجوهرية الذي يطيع يهوه ويتصرف بالتوافق مع قواعده (أنظر ٢ صم ٨: ١٥؛ داود؛ ١ مل ١٠: ٩؛ سليمان؛ إر ٢٢: ١٥–١٦: يُمدَح يوشيا لأنه حقق "الحق والعدل"، موليًا قضية الفقراء اهتمامه، على عكس ياهوياقيم؛ حز ٤٥: ٩). (משפט، "مِشْبَط")، هو حكمٌ شرعيّ يضمن السلامَ الاجتماعيَّ بين المصالح المتعارضة؛ "العدل"(צדקה، "صِدَقَة")، هي فضيلةٌ مَلَكِيّةٌ حصرًا، تفسح المجال لمسيح الرب لأن يقدم إلى أفراد شعبه حياةً مزدهرةً إلى حدٍّ كبير.

في أش ٩: ١–٦، يُقيمُ الملكُ، الذي يُبَشَّرُ به أو الذي يُتَوَّجُ، رئاسةَ بيت داود من جديد، ويضمنها من خلال الفضائل التي هي مَلَكِيَّةٌ بامتياز.

(١٢) الفغالي، **إسمعي**...، ص ٦١–٦٤.

لهذا السبب، من الضروري أيضًا اعتبار الرجاء المسيحانيّ المتَضَمَّن في هذا النصّ أنّه تاريخيٌّ، وليس إسكاتولوجيًّا. إن الاعتناء بالحقّ والعدل هو من أولى واجبات الملك، مع ما يواكب ذلك من مفاعيل على الواقع المحسوس للفقير والمظلوم. إنه نشاطٌ مرتبطٌ بحياة الشعب اليومية، وليس بـ"مرحلة معيّنة" من التاريخ.

يربط المعنى الحقيقيُّ للأنبياء إذًا الآمالَ الأعمقَ لدى الإنسان، أي الفرح والنور، بحضورِ نظامٍ زمنيٍّ من الانسجامِ والعدلِ.

د) يبدو أنّ وجهةَ النظرِ هذه قد تلقّت تصحيحًا نهائيًّا في آ ٦ب: "مِن الآن وإلى الأبدِ، محبة يهوه ربِّ الجنودِ الغيورةُ تصنعُ هذا". قد تعودُ كلمةُ "غَيرة" **(קנאה)** إلى زمنِ حزقيال، وقد تنتمي إلى التقليد الكهنوتيّ. قد تكون العبارة "من الآن وإلى الأبدِ" **(מעתה ועד-עולם)** خاصةَ الأدبِ العائدِ إلى ما بعد المنفى؛ في الواقع، هي تظهر في مز ١١٣: ٢؛ ١١٥: ١٨؛ ١٢١: ٨؛ ١٢٥: ٢؛ ١٣١: ٣؛ أش ٥٩: ٢١؛ مي ٤: ٧ (تفسير مستوحى من حز ٣٤). من المؤكد، في كل الأحوال، أن هناك توتّرًا بين الفعل بصيغة الماضي في ٨: ٢٣ و٩: ١–٦، وبين الفعل بصيغة المضارع غير الفوريّ في آ ٦ب، على تعارض مع فوريّة وحاليّة الآيات السابقة.

إلى أيٍّ كانت آ ٦ب منسوبة، فهي تبدو أنها تعبّر عن همٍّ لاهوتيٍّ. بالرغم من الآمالِ الكبيرةِ الموضوعةِ في هذا الملك الجديد، تذكّر آ ٦ب قارئَ النبوءةِ أنّ الرجاءَ الأخيرَ يجب أن يوضَعَ فقط في محبة يهوه. يطبع أش ٩: ٦ب توجُّهَ المسيحانيةِ في اتّجاهٍ إسكاتولوجيّ.

المراجع

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

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

COPPENS J., *Le messianisme et sa relève prophétique* (BEThl, n. 38; Gembloux, 1974).

CARLSON R. A., «The Anti-Assyrian Character of the Oracle in Is IX 1-6», *VT* 24 (1974) 130-135.

JACOB E., *Esaïe* 1-12 (Coll. Commentaire de l'AT, VIIIa; Labor et Fides, Genève 1987).

MESHEL Z., «Was there a "Via Maris" (Is 8.23, Ez 41.12)?», *IEJ* 23 (1973) 162-166.

METTINGER T. N. D., *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (Coniectanea Biblica, OT Series n. 8; Lund, 1976).

RENAUD B., «La forme poétique d'Is 9», *Mélanges* M. Delcor (AOAT n. 215; Kevelaer, Neukirchen-Vluyn, 1985).