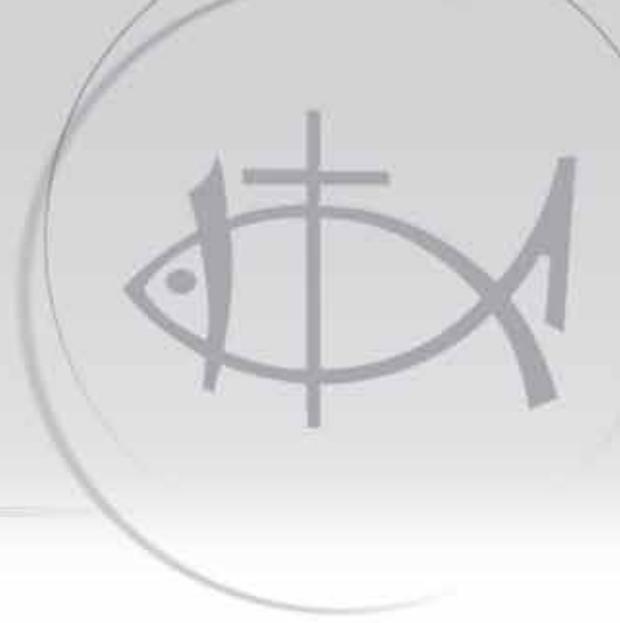


إر ١: ٤-١٠، ١٧-١٩ إرميا نبياً بكلمته وبجسده حتى الاستشهاد



الأب أيوب شهوان

أستاذ مادة الكتاب المقدس

جامعة الروح القدس، الكسليك

مقدمة

تُبَيِّنُ لنا رواية دعوة إرميا أن هذا النبي هو قبل كل شيء رجُلُ الكلمة، تلك التي يتفوه بها باللسان، وتلك التي يوصلها إلى ناظره بالرمز والحركة أو بالإيماءة، لا بل بجسده بالذات. ومُلَفِتٌ للانتباه أنه لا رؤيا مع هذا الكلام، كما حصل مع أشعيا (أش ٦)، ومع عاموس (عا ٧: ١ - ٨: ٣)، وغيرهما، وكأني بإرميا والكلمة في وحدةٍ حالٍ بُنْيَوِيَّةٍ وثيقة.

لكن إرميا يؤكّد أيضاً وبالمقابل أن كلام الربّ قد شكّل بالنسبة إليه صعوبةً جدّيةً، عبّر عنها بقوله: "لقد صار كلام الربّ لي سببَ عارٍ وسخريةٍ النهارَ كلّه" (٢٠: ٨)؛ في الواقع، في كلّ مرّة يتكلّم، عليه أن ينبئ بالعنف والظلم، وأن يندّد في الوقت عينه بهاتين السيّتين^(١)؛ من هنا التجربة التي يتعرّض لها النبي بأن يرفض كلمةً تضعه في أزمة، كلمةٌ تثير سخريةً مستمعيه منه، وتجلب له استهزاءهم به.

هذا الواقع هو سبب قرار النبي الحازم الذي عبّر عنه بقوله التالي: "فقلتُ في نفسي: لن أعود أفكّر فيه، ولن أتكلّم باسمه من بعد" (٢٠: ٩). هو يشعر بأنّه مخذول، وحتّى عرضة للعنف، وأنّ تعبته

^(١) Cf. J. BOU RAAD, *Malheur annoncé, malheur dénoncé. Étude rhétorique de Jérémie 6*, éd. de l'Université Antonine, Liban 2008.

يذهب سدى. ليس هذا الاختبار نادراً في الكتاب المقدس، إذ إن إيليا تعرّض لاختبار مماثل (رج ١ مل ١٩: ١-٨)^(٢)، وكذلك يونان (رج يون ٤)^(٣).

بالرغم من ذلك، يظهر أمرٌ آخر، ألا وهو أنّ كلمة الربّ تبدّل وضع إرميا كلياً، حسب ما يؤكّد: "لكنّه كان في قلبي كنارٍ ملتهبة، محبوسة في عظامي، فاجتهدت في أن أحتويها، ولكنّي كنت عاجزاً عن ذلك" (٢٠: ٩). في هذا النصّ الرائع يقارب إرميا بين كلام الله وبين النار الملهبة؛ هكذا تبدو كلمة الربّ كشيء يحرق في الداخل، تُدفع وتُلهب في آنٍ معاً من يبشّر بها^(٤). لذلك لا يمكن مقاومة كلام الله: "لم أكن أقدر" (١٩: ٢٠)؛ فهذه الكلمة، بالرغم من ضعفها، هي دائماً فاعلة، لكن ليس بقدرة إنسان.

في الحقيقة، بعد أن عاد الأمل إلى إرميا، نراه يعاني من جديد من "صمت" الله أمام تأوّهاته، لذلك هو يلعن يوم مولده، كما نقرأ في ٢٠: ١٤-١٨:

"ملعونٌ اليومُ الذي وُلدتُ فيه، اليومُ الذي وُلدتني فيه أمّي لا يَكُن مبارَكًا.

ملعونُ الإنسان الذي بَشَّرَ أبِي قائلاً: "وُلد لك ابنٌ ذَكَر"، وغمَرَه بالفرح؛

وليكن ذلك الإنسان كالمدن التي قلبها الربّ ولم يندم، وليسمع الصراخ في الصّباح، والهِتاف عند الظهيرة،

لأنّه لم يُمتني من الرّحم حتّى تكون لي أمّي قبراً، ورَحِمُها حاملاً للأبد.

^(٢) ١ مل ١٩: ١-٤: "وأخبرَ أحابُ إيزابلَ بكلِّ ما صنعه إيليا، كيف قَتَلَ جميعَ الأنبياء بالسيف، فأرسلتُ إيزابلُ رسولاً إلى إيليا وقالت: كذا تفعلُ الآلهةُ بي وكذا تزيد، إن لم أجعلُ نفسك في مثلِ السّاعة من غدٍ كنفسٍ واحدٍ منهم. فخافَ وقامَ ومضى لإنقاذِ نفسه، ووصلَ إلى بئرِ سبع التي ليهودا، وترَكَ خادمه هناك. ثمّ تقدّمَ في البريةَ مسيرةَ يوم، حتّى جاءَ وجلسَ تحتَ رَمّة، والتمسَ الموتَ لنفسه وقال: حسبي الآن، يا ربّ، فخذُ نفسي، فإنّي لستُ خيراً من آبائي".

^(٣) يون ٤: ١-٩: "فساءَ الأمرُ يونانَ مساءً شديدةً وغَضِبَ. وصلى إلى الربّ وقال: أيها الربّ، ألم يَكُن هذا كلامي وأنا في أرضي؟ ولذلك بادرتُ إلى الهربِ إلى ترشيش، فإنّي علمتُ أنّك إلهٌ رؤوفٌ رحيمٌ طويلُ الأناةٍ كثيرُ الرّحمةٍ ونادمٌ على الشرّ. فالآن، أيها الربّ، خذُ نفسي مِنّي، فإنّه خيرٌ لي أن أموتَ من أن أحيَا. فقالَ الربّ: أبِحَقَّ غَضِبُكَ؟ ... وتمتّى (يونان) الموتَ لنفسه وقال: خيرٌ لي أن أموتَ من أن أحيَا. فقالَ اللهُ ليونان: أبِحَقَّ غَضِبُكَ بسببِ الخروعة؟ فقال: بِحَقِّ غَضِبِي حتّى الموت...".

^(٤) Cf. R. VIRGILI, *Geremia, l'incendio e la speranza. La figura e il messaggio del profeta*, EDB, Bologna 1998.

لماذا خَرَجْتُ مِنَ الرَّحِمِ، لأرى المشقَّةَ والحسرةَ، وتَفْنَى أَيَّامِي فِي الْخِزْيِ؟".
 لكن هنا بالتحديد يتجلى كِبَرُ إرميا وسموُّه، إذ إنَّه، في ليلةٍ قاتمةٍ ومعتمةٍ، قاوم رغبةً في التراجع عن إعلان كلام الله، بالرغم من صمت الله الثقيل. هكذا يواصلُ كلامُ الله مساره أبداً حتى يتحقَّق، وهذا ما سنتبينه من رواية دعوة إرميا.

١ - النصّ

يبدو نصّ إر ١: ٤-١٠ وكأنَّه كلمةٌ وإيماءةٌ، حوارٌ وحركةٌ، نثرٌ وشعرٌ، وهو منسَّقٌ بشكل جميل وجذاب، وفق الترتيب التالي:

وكانت كلمةُ الربِّ إليّ قائلاً: "قبل أن أصورك^(٥) في البطنِ عرفتك^(٦)؛

وقبل أن تخرج من الرحمِ قدستك^(٧)؛

ونبيّاً للأُممِ وهبتك^(٨).

"آه أيّها السيّد الربِّ^(٩)" فقلتُ:

ها أنا لا أعرفُ أن أتكلّم، لأنّي ولد".

لكنّ الربّ قال لي: لا تُقل: "إنّي ولد"^(١٠)،

^(٥) كما في السريانية: 'זִרְוִי', "أصورك".

^(٦) العبري: ידעתיך، "عرفتك"؛ في السريانية: 'סִחַמְרָא', "عرفتك"؛ الترجمة المشتركة: "اخترتك". الأفضل الحفاظ على المعنى الحرفي للفعل.

^(٧) العبري: הִקְדַּשְׁתִּיךָ، "قدستك"؛ في السريانية: 'סְבַחְמָא', "قدستك"؛ الترجمة المشتركة: "كرستك". الأفضل الحفاظ على المعنى الحرفي للفعل.

^(٨) العبري: נִחַמְתִּיךָ، "وهبتك"، كما في السريانية: 'מַהְחִמָּא', "وهبتك". الترجمة المشتركة: "جعلتك". من الأفضل إبقاء الفعل في آخر الجملة في الترجمات، كما هو في العبرية.

^(٩) في السريانية: 'חַחְדָּה מְדַבְּרָא لְחַדָּא', "أرجوك/أطلب منك، أيّها الربّ الإله".

^(١٠) في السريانية: 'הָלָא، "فتي".

فإنك لكل^(١١) ما أرسلك له تذهب، وكل ما أمرك به تقول.
لا تخف من وجوههم، لأنني معك لأنقذك، يقول الرب".
ثم بسط الرب يده ومسّ فمي^(١٢)، وقال لي الرب:
"ها أنا قد جعلتُ كلامي في فمك.
أنظر، إني أقمّتك اليوم على الأمم وعلى الممالك،
لتقلع وتهدم، وتهلك وتنقض، وتبني وتغرس".

لدى مقاربتنا مقارنةً علميةً لنصّ ببليّ كالذي نحن بصدده (إر ١: ٤-١٠، ١٧-١٩)، ينبغي أن
ننطلق من النصّ العبريّ، ثمّ نستعين بالترجمات القديمة له، خاصةً السبعينية بالدرجة الأولى، ثمّ
السريانية، لنتمكّن من تحديد معضلاته اللغوية، وفحصها والتدقيق فيها، بلوغاً إلى توضيحها وإبراز
تأثير هذه الأمور على فهم النصّ بأفضل ما يكون.
يعتبر العديد من الباحثين أنّ نصّ إر ١: ٤-١٠ هو جزء من إر ١: ٤-١٩، التي يعتبرونها وحدةً
أدبيةً^(١٣) سرديةً، يمكن توزيعها كما يلي: آ ٤-١٠؛ آ ١١-١٢؛ آ ١٣-١٩.

٢ - تفسير النصّ

سنحاول في ما يلي أن نغوص في عملية تفسير للمفردات والعبارات والصور الأدبية التي أبداع

^(١١) في السريانية: **وَحَلَّا صَلا**؛ حرفياً، "على كلّ ما". لحرف الجرّ "على" أهمية خاصة، كونه قد يعني "ضدّ" في بعض الحالات، كما في "قام على".

^(١٢) في السريانية هناك تغيير عن الأصل العبريّ: **וְהִפְתֵּי מִפִּי** **וְהִפְתֵּי** **וְהִפְתֵּי** **וְהִפְתֵּי**، "وبسطَ (أفضل من "مدّ") الربُّ يده، وقربها إلى فمي".

^(١٣) B. RENAUD, « Jér 1 : Structure et théologie de la rédaction », in *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission*, BETL 54, Leuven 1981, p. 177-178; J. VERMEYLEN, « La rédaction de Jérémie 1, 4-19 », *ETL* 85 (1982) 252-278.

إرميا النبي في صياغتها من أجل إيصال صوت الله بصوته النبويّ إلى مدينته وشعبه^٤، كما أيضاً إلى الأمم.

آ ٤: "وكانت إليّ كلمة الربّ قائلاً".

أربع مرّات نسمع إرميا يكرّر هذه الجملة، "وكانت كلمة الربّ إليّ" (إر ١: ٢، ٤، ١١، ١٣)، وكانّ هناك حواراً متواصلًا بين الله ونبيّه، وذلك منذ بداية الدعوة النبويّة وحتى نهايتها؛ فالله يسأل وإرميا يجيب (رج ١: ١١، ١٣)، أو إرميا يسأل (١: ٦) والله يجيب. تتطلّب كلمة الله، في الواقع، من حيث طبيعتها بالذات، الحوار مع الإنسان؛ بالتالي، إنّ كلمة الله التي تصبح كلمة النبيّ، ليست تبليغاً باتجاه واحد بل حوار متواصل، وكلّ ذلك لأنّ هذه الكلمة الإلهيّة تُضحّي في رواية دعوة إرميا حواراً (إر ١: ٦-٧، ١١-١٢، ١٣-١٤). يمدّ هذا الأخير بكلّ ما هو ضروريّ ونافع لرسالته.

سيكون كلام إرميا مختلفاً عن كلام الناس، لأنّه كلام الربّ بالذات: "ها أنا أضع كلماتي في فمك" (١: ٩).

يؤكد الكتاب المقدّس أنّ الله يتكلّم؛ هو يكشف ذاته بالكلمة، وبها يريد أن يتواصل مع الإنسان. إنّ أوّل كلام الله مع إرميا هو التالي: أنا أتكلّم لأقول (דְבַר-יְהוָה לְאַזְכָּר): إني جعلتك متكلّمًا/تتكلم، وهذا معنى الجملة، "نبيّاً للأمم وهبتك" (נְבִיאָ לְאֻמִּים וְהִבֵּיתִי).

آ ٥: "قبل أن أصرّك في البطن عرفتك،

وقبل أن تخرّج من الرحم قدّستك، ونبيّاً للأمم وهبتك".

– "قبل أن..."

إنّ كلمة الله الأولى هي كلمة تعزية موجّهة إلى إرميا بالذات؛ إذا كان الله، في الواقع، "يعرف"

⁽⁴⁾ C.M. MARTINI, *Una voce profetica nella città. Meditazioni sul profeta Geremia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1994.

إرميا "قَبْلَ" (בְּיָמָיו) تَكُونُ جسدِ هذا الأخير، فَإِنَّ النَبِيَّ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَثِقَ بِالتَّصْمِيمِ الإِلَهِيِّ وَأَنْ يَكِلَ ذَاتَهُ إِلَيْهِ. إِنَّ "كَشَفَ" العِلْمِ المَسْبِقِ" هو اختصارٌ "نَبِيٌّ"، يعيشه النَبِيُّ دون سواه، لِأَنَّهُ يُبَلِّغُ بِمَكُونَاتِ إِرَادَةِ اللَّهِ، وَفِي ذَلِكَ بِالتَّأَكِيدِ امْتِيَازٌ حَصْرِيٌّ: "وَكَانَتْ إِلَيَّ كَلِمَةُ الرَّبِّ" (١٥).

اللَّهُ هُوَ الأَصْلُ المَطْلُوقُ؛ تَكَلَّمَهُ هُوَ أَصْلِيٌّ، بِكُرٍّ، لَا يُمْكِنُ إِلاَّ أَنْ يَتَكَلَّمَ هُوَ أَوَّلًا، قَبْلَ تَكُونِ جَسَدِ الإِنْسَانِ، لَا بَلْ إِنَّ رَغْبَتَهُ فِي التَّوَاصُلِ هِيَ الَّتِي تَدْفَعُهُ إِلَى "إِيلَادِ" (יְצַא، יָצַד) آخَرَ، لِكَيْ يَدْخُلَ فِي شِرَاكَةِ مَعَهُ مِنْ خِلَالِ المَعْرِفَةِ (יָדַע)، لِكَيْ يَخَاطِبَهُ، أَيْ لِيَجْعَلَ مِنْهُ نَبِيًّا (נְבִיא) (١٦).

- "أُصُورُكَ"

لدينا في النصِّ المكتوب (כתיב) الفعل אָצַדְךָ، بينما في المقروء (קריא) فهو אֶצְדָּךָ. في هذا الأخير الجذر هو יצד، ويعني "كَوَّنَ" (١٧)، كما في النصوص الموازية التالية:

. "أَنَا الرَّبُّ دَعَوْتُكَ فِي البِرِّ، وَأَخَذْتُ بِيَدِكَ وَجَبَلْتُكَ (אֶצְדָּךָ)" (أش ٤٢ : ٦)؛

. "هَكَذَا قَالَ الرَّبُّ فَادِيكَ وَجَابِلُكَ (בְּיָצַדְךָ) مِنَ البَطْنِ" (٤٤ : ٢٤)؛

. "وَالآنَ قَالَ الرَّبُّ الَّذِي جَبَلَنِي (יָצַדְתִּי) مِنَ البَطْنِ عَبْدًا لَهُ" (٤٩ : ٥)؛

. "هَكَذَا قَالَ الرَّبُّ: ... جَبَلْتُكَ (אֶצְדָּךָ)، وَجَعَلْتُكَ عَهْدًا لِلشَّعْبِ" (آ ٨) (= ٤٢ : ٦).

يُسْتَعْمَلُ الفِعْلُ יצד، مَعَ فَاعِلٍ هُوَ اللَّهُ، فِي الآيَتَيْنِ التَّالِيَتَيْنِ:

. إر ٥١ : ١٩: "هُوَ جَابِلُ الكُلِّ"؛ בְּ-יָצַדְךָ הַכֹּל הוּא؛

. وَفِي عا ٤ : ١٣: "هُوَ مَكُونُ الجِبَالِ"؛ הַהַר הוּא יוֹצֵר הָרִים.

(١٥) في تفسير تَأْوِيثِي، على ضوء العهد الجديد، ينبغي تطبيق هذا البُعد على كلِّ مؤمن؛ في الواقع، لقد سُكِبَ على كلِّ جَسَدِ الرُّوحِ النَّبَوِيِّ (رج أع ٢ : ١٧؛ ١ كو ١٢ : ٢-١٠)، الذي به يمكن للجميع البلوغ إلى السرِّ الخفيِّ لإعدادِ مَسْبِقٍ لِكُلِّ شَيْءٍ لِأَجْلِ الخِلاصِ الشَّامِلِ (أع ٢ : ٢٣؛ ١ كو ٢ : ٧-٩؛ أف ١ : ٤-١٠).

(١٦) Cf. P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris 1970.

(١٧) יצד, in W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, London 1979, p. 427-428.

لكن لدينا في المكتوب אַצוֹרָךְ (من الجذر צור) الذي نجده في الأمثلة التالية:

. حر ٣٢: ٤ : "صبّ في قلب"؛ וַיִּצַר אֶת־בְּחַרְטָּ;

. وفي ١ مل ٧: ١٥ : "وصبّ عمودَي النحاس"؛ וַיִּצַר אֶת-שְׁנֵי הָעַמּוּדִים.

يمكن أيضاً العودة إلى الجذر ذاته، بمعنى "بنى"، في الآية التالية:

. نش ٨: ٩ : "بني عليها"؛ בְּבִנְהָ עָלֶיהָ// "بني عليها لوحاً من الأرز"؛ עָלֶיהָ לֹחַ אֶרֶז

בְּצוֹר.

كما يمكن مقارنة الجذر צור مع الجذر السرياني צور، ومع العربيّ "صوّر"؛ ومنها تأتي الكلمة

العبريّة צורה، "شكل" ^(١٨)، كما في الآيات التالية:

. حز ٤٣: ١١ : "فعلّمهم صورة البيت (צורת הבית)..."،

وَلِيَحْفَظُوا صُورَتَهُ كُلَّهَا (את-כל-צורתו)؛

. مز ٤٩: ١٥ : المقروء בְּצִירָם، والمكتوب בְּצוֹרָם، "شكل"؛

. أش ٤٥: ١٦ : "ذَهَبَ صُنَاعُ الأَصْنَامِ (חַרְשֵׁי צִירִים) بالحلجل..."

إستناداً إلى ما تقدّم، هناك ميل إلى تفضيل الصيغة المقروءة باعتبارها تقليداً جيّداً معبراً عن

استعمالها في نصّ إرميا.

لدينا في إر ١: ٥، عبارات ملفتة للانتباه، هي التالية: "عرفتُك"، "قدّستُك"، "ونبيّاً للأمم وهبتُك"

(יְדַעְתִּיךָ، הִקְדַּשְׁתִּיךָ، וַיְבִיא לְגוֹיִם בְּחַתִּיךָ)؛ هي تلعب دوراً هاماً في تحديد عمل الله في عمليّة بناء

إرميا كنيي. يجب اعتبار هذه العبارات معاً في علاقتها النمطيّة؛ كما يجب النظر إليها في مجمل الوحدة

الأدبيّة المتعلّقة بالرسالة النبويّة (آ ٤-١٠، ١٧-١٩)؛ النتيجة التأويليّة المرتجاة هي فهم أفضل للنبيّ على

أنّه "رجل الكلمة".

(18) צורה, in W. BAUER, *A Greek-English Lexicon*..., p. 849.

- "عرفتك" (יָדַעְתְּكَ)

يجري استعمال الفعل "عرف" (יָדַע) للإشارة إلى العلاقة بين الله (فاعل الفعل) وبين إرميا (المفعول به المعبر عنه بالضمير المتصل، "ك"). ينتمي هذا الفعل إلى مجموعة من المصطلحات التي يكثر استعمالها في الكتاب المقدس، أيضاً في سياقات متميزة أنتروبولوجياً ولاهوتياً، في تنوع دلاليّ وغنيّ مميّز، الأمر الذي يوجب درسه وتحليل مدلوله في كلّ مرّة باعتناء خاصّ.

ينتمي الفعل "عرف" (יָדַע) إلى الأدب الحكمي؛ هو لا يشير إلى علاقة فكرية وحسب، بل أيضاً إلى علاقة اختبارية مع ما هو معروف، خاصّةً إذ كان موضوع المعرفة ليس شيئاً بل شخصاً؛ من هنا نفهم كيف أنّ الفعل "عرف" (יָדַע) يستطيع أن يشير إلى العلاقة الزوجية؛ لذلك يمكن الفعل ذاته أن يعني أيضاً "اعتنى بـ"، "انتخب"، "اختار"، كما في عا ٣: ٢: "إياكم وحدكم عرفت من بين جميع عشائر الأرض". وتُنسب إلى الفعل "عرف" (יָדַע) أيضاً قيمة الاعتراف المتبادل في مجال العهد.

يؤكد الله أنّه يعرف النبيّ معرفةً قديمة، بالتالي هو مع قضيتته. ينشأ هكذا رباط ذو مدلول مع كلمة التشجيع، "أنا معك لأخلّصك" (آ ٨ و ١٩)، ويكون لدينا أيضاً نوع من التضمين بين كلمة الله الأولى، "عرفتك" (آ ٥)، وبين الأخيرة، "ولا يقوون عليك، لأنّي أنا معك لأخلّصك" (آ ١٩).

بالنتيجة، لقد توضح فهمنا بطريقة أفضل للرباط القائم بين المهمة النبوية (נְבִיא לַגּוֹיִם בְּחַתִּיךָ)، وأساسها (יָדַעְתְּكَ)؛ فهذا يقوم على العلاقة الحميمة بين الربّ وإرميا، التي تتجلى بطريقة ذات مدلول، إنّ في تبليغ الكلمة، وإنّ في الحماية من الأعداء. ونذكرّ بالعلاقة بين الأب والابن كاستعارة كامنة وراء علاقة "معرفة".

هذه الاستعارات بالذات ليست غريبة عن العبارة "قدستك" (קְדֹשְׁתְּكَ).

- "قَدَسْتُكَ" (הִקְדַּשְׁתִּיךָ)

يبدو أن فَهَمَ هذا الفعل هو أسهل من فهم التعبير السابق، "عرفتُكَ"؛ فالسياق العام هو مرتبط بالجذر קָדַשׁ، أي سياق "القُدُسِيَّة" (١٩). الفعل קָדַשׁ، بصيغة المفعيل، يعني "كَرَس"، أي فَصَلَ، وضع جانباً لوجهة خاصة، مع دلالة دينية. إذا كان فاعل الفعل "قَدَس" (הִקְדַּשְׁתִּי) إنساناً ما، فعندها هو يكرِّس، أي أنه يضع جانباً أحداً ما أو شيئاً ما "لله"؛ أمّا إذا كان الفاعلُ اللهُ، فإنه يحتفظ لذاته بما "يكرِّس". ينبغي تطبيق هذه التعليقات ذات الطابع العام على سياق إر ١: ٤ بالتحديد.

في إر ١: ٥ يُربط العمل الإلهي، عمل "التكريس"، بولادة النبي مباشرة: "قبل أن تخرج من البطن قَدَسْتُكَ". الفعل "قَدَس" (הִקְדַּשְׁתִּי)، الذي فاعله اللهُ، ومفعوله شخص، هو مستعمل للكلام على تقديس الأبقار في عد ٣: ١٢-١٣، وفي ٨: ١٦-١٩ الموازي له:

- "ها قد اخترتُ، أخذتُ (لְהַקְדִּישׁ) اللاويين من بين الإسرائيليين بدلاً (תַּחֲתָי) من كلِّ بكرٍ فاتح رَحِمٍ (רַחֲמֵי) بين الإسرائيليين؛ فيكون اللاويون لي، لأنَّ كلَّ بكرٍ هو لي. عندما ضربتُ كلَّ بكرٍ في أرض مصر، احتفظتُ بـ/قَدَسْتُ لي (הִקְדַּשְׁתִּי) في إسرائيل كلَّ الأبقار من البشر ومن البهائم؛ هم يكونون لي. أنا هو الرب" (عد ٣: ١٢-١٣).

- "لأنَّهم موهوبون لي، موهوبون من بين بني إسرائيل، فقد أخذتهم لي بدل كلِّ فاتح رَحِمٍ، كلِّ بكرٍ من بني إسرائيل، لأنَّ كلَّ بكرٍ في بني إسرائيل من البشر والبهائم هو لي، فإنني يوم ضربتُ كلَّ بكرٍ في أرض مصر، قَدَسْتُهُم لي. وقد أخذتُ اللاويين بدل كلِّ بكرٍ من بني إسرائيل، ووهبتُ اللاويين هبةً لهارون وبنيه من بين بني إسرائيل، ليخدموا خدمة بني إسرائيل في خيمة الموعود، ويكفروا عن بني إسرائيل، فلا تنزل بيبي إسرائيل ضربةً، إذا تقدّموا إلى القدس" (عد ٨: ١٦-١٩).

نلفت النظر إلى المنظومة المركبة، منظومة "الاستبدال" الرمزي: "الأبقار" هي بدلاً من مجمل إسرائيل، أي أنَّهم مقدَّسون للرب للتذكير بأنَّ إسرائيل قد خلّص من مصر؛ و"اللاويون" هم بدلاً عن

(19) Cf. H. RINGGREN, « קָדַשׁ », TWAT, VI, 1188-1201.

الأبكار، وهم محفوظون/مكرسون للعبادة الدينيّة، بحيث يكونون بذلك جوابَ إيمانٍ على عمل الله الخلاصيّ. ما يبدو هامًا وملفتًا للانتباه، في ما يتعلّق بـ إر ١ : ٥، هو استعمال المصطلحات الخاصّة باللاويّين للكلام على نبيّ. استنادًا إلى إر ١ : ١، ينتمي إرميا إلى عائلة كهنوتيّة؛ لكن ليس بصفته لاويًا بل بكونه نبيًا، هو ينتمي إلى الحلقة أو إلى النطاق المقدّس؛ وبكونه نبيًا هو يمثّل رمزياً مجمل الشعب.

إنّ علاقة الانتماء التي يشير إليها الفعل "قدّس" (קִדְּשׁוּ)، بسبب الموازاة مع التعبير "لي يكونون" (לִי יִהְיֶינָה، عد ٣ : ١٣ ؛ ٨ : ١٧)، تبيّننا بوضوح من خلال الفعل "عرفتُك"، الذي يُبرز علاقةً خاصّةً وحميمة بين الله والنبيّ. إنّ هذه العلاقة الوثيقة هي بمثابة تواصل بين الاثنين؛ ومن المهمّ أن نرى كيف أنّ "تكريس" اللاويّين يعني في الواقع أنّهم "موهوبون" لإسرائيل من أجل العبادة الإلهيّة ومغفرة الخطايا:

"أخذت (נָקַדְתָּ) اللاويّين بدلاً (תַּחֲתַי) من كلّ أبكار الإسرائيليين. ووهبتُ هبةً (נָקַדְתָּ) لهم... (בְּיָמֵינוּ) لهارون ولبنيه اللاويّين من بين الإسرائيليين، ليخدموا خدمة الإسرائيليين في خيمة الموعد، ولكي يقوموا بطقس التكفير عن الإسرائيليين" (عد ٨ : ١٨-١٩).

بإمكاننا أن نتبيّن المنطق عينه أيضًا في إر ٥ : ١ حيث نرى الله يحتفظ لذاته (הִקְדַּשְׁתָּ) بالنبيّ، بحيث إنّهُ يستطيع أن "يعطيه" (בְּתַחֲתַי) لإسرائيل وللأمم. في إر ٥ : ١، يعني الفعل "أعطى" (נָתַתָּ) "أقام"، "عين"، "شكّل" ("كني")؛ في الواقع هو واحد من الأفعال المستعملة لتحديد إيكال الوظيفة إلى سلطات إسرائيل. للنبيّ مهمّة المتكلّم الإلهيّ في إسرائيل وفي العالم.

يحصل هذا التكريس، الذي هو "فصل"، استنادًا إلى إر ٥ : ١، قبل أن يخرج الطفل من بطن أمّه. يمثّل إرميا كلّ متحدّر من إسرائيل "النبيّ"، ويكشف طبيعة هذا الأخير. في الواقع، تنتمي فكرة التكريس لله، أي القداسة، إلى مجمل الشعب بفضل الانتخاب المجانيّ: "أنتم أبناء (בְּנֵינוּ) للربّ

إهكم...، لأنكم شعب مقدّس (קִדְמוֹת) للربّ إلهك، وقد اختارك (בְּחַר) الربّ لتكون له شعباً خاصّاً من بين جميع الشعوب التي على وجه الأرض" (تث ١٤: ١-٢). لقد اختير شعب إسرائيل ليكشف عمل الله أمام الأمم. إنّ مهمّة الشعب النبويّة هي بيّنة صراحةً في مز ١٠٥: ١٥، بارتباط مع الاختيار: "لا تَمَسُّوا مُسْحَائي، ولا تُؤذوا أنبيائي". في هذه المهمّة الشموليّة، إرميا هو ممثّل إسرائيل بمجمله. ومع هذه الخاتمة لدينا النقلة مع الجملة "نبيّاً للأمم وهبتك" (נְבִיאָ לְאֻמִּים בְּהַתְּחִיב)، التي توضح بالتحديد البعد الشموليّ للدعوة وللرسالة النبويّتين.

- "نبيّاً للأمم وهبتك" (נְבִיאָ לְאֻמִּים בְּהַתְּחִיב)

هذه الجملة هي التعبير الختاميّ الذي نحوه يتوجّه التعبيران "عرفتُك" و"قدستُك". إنّ لعمل الله بأن "يعرف" و"يقدّس" هدفاً، ألا وهو إقامة إرميا "نبيّاً للأمم". حول هذه الجملة الأخيرة يدور كلُّ نصّ إر ١، خاصّة آ ٤-١٠ و ١٧-١٩. يشكّل فهم هذه الكلمات الثلاث تفسيراً لكلّ النصّ، ويسمح بأن نفهم بالإيجاز وضعيّة النبيّ في إسرائيل.

ماذا تعني التسمية "نبيّ" (נְבִיא)؟

في إرميا، يُستعمل هذا الاسم في صيغة الجمع (נְבִיאִים) ليدلّ على الأنبياء الكذّبة^(٢٠)، لكن يمكننا أن نحدّد النبيّ بداية من خلال نصّ إر ١٨: ١٨: "هلمّوا نتأمّر على إرميا، فإنّ الشريعة لا تبيدُ بلا كاهن، ولا المشورة بلا حكيم، ولا الكلمة بلا نبيّ. هلمّوا نضربهُ باللسان ولا نُصغي إلى جميع كلماته".

كما نتبيّن من النصّ بوضوح، يجري هنا عرض مهارات فئات ثلاث من الأشخاص الذين يقومون بوظيفة محدّدة في المجتمع الإسرائيليّ في ذاك الزمان، كما يلي:

⁽²⁰⁾ Cf. I. MEYERS, *Jeremia und die falschen Propheten*, OBO 13, Göttingen 1977.

- على الكاهن (כֹּהֵן) يقع واجب التعريف بالتوراة (תּוֹרָה) وشرحها؛
- يُنتظر من الحكيم (חָכִים) النصيحة (נְסִיחָה) المناسبة في مجال القرارات التي تمّ خاصّةً البلاط الملكي؛
- أحياناً النبيّ (נְבִיא) هو رجل الكلمة (דְבָר). يعادلُ فهمُ من يكون النبيّ فهمَ ما تكون علاقته بـ "الكلمة".

- "للأمم" (לְאֻמִּים)

لدينا في بعض المخطوطات اليونانية εἰς ἔθνος، كتصحيح للكلمة العبرية لְאֻמִּים، لتصبح לְאֻמִּים، أي "أمة"، كما في تك ٢١: ٢ حيث يجري الكلام على نسل إبراهيم: וְאֵיבְרָהִם לְאֻמִּים וְלְכָנָנִים؛ "وأجعلك أمة عظيمة" (رج تك ١٨: ١٨)؛ إن سبب هذا التعديل هو عدم تقبُّل أو فهم الطريقة التي بها يمكن إرميا أن يكون نبياً للأمم، مع أنه توجهه بالكلام إلى إسرائيل، بالإضافة إلى أن الأقوال النبوية ضدّ الأمم ليست من مميزات إرميا، إلى حدّ اعتبار هذه الأقوال إضافة لاحقة وليست من أقوال النبيّ بالذات. لكن لنلاحظ تكرار الكلمة ذاتها، "الأمم" (לְאֻמִּים)، في آ ١٠، وكأنّ في ذلك تأكيداً على أنّ للأمم مكانها في رسالة إرميا النبوية.

آ ٦: "آه، أيها السيّد الربّ، ها أنا لا أعرف أن أتكلّم، لأتّي ولد".

- "آه، أيها السيّد الربّ"

تجاه الله الذي يتكلّم، نرى إرميا لا يُسلّم ذاته فوراً للكلمة، بل يعترض على حمّل الرسالة النبوية، كما جاء على لسانه: "آه، أيها السيّد الربّ، أنا لا أعرف أن أتكلّم لأتّي ولد" (١: ٦)؛ بالتالي هو يرى أنه غير مناسب لهذه المهمة، وكأني به يتأوّه ويعلن بأنّه غير أهلٍ لأنّ يحمل إلى شعب إسرائيل كلمة ذات معنى؛ نحن أمام إعلان إرميا عن عجزه لأنّه لا "يعرف" أن يتكلّم، علماً أنّ الله قال له:

"عرفتك"؛ فالله "يعرف" إرميا، لذلك "قدّسه" (أي "فصله") ليكون نبيّاً. يجري التعبير عن ردّة فعل النبيّ على كلام الله بنوع من التأوّه، "آه" أو "آه، أيّها السيّد الربّ!" (אַהָהָהּ יְרַמְיָהוּ יְהוָה)، وهو تعبير نجده في نصوص ببليّة أخرى^(٢١)، إلى حدّ إمكانيّة اعتباره صيغة أدبيّة ثابتة. هناك، على سبيل المثال:

. "آه، يا ابنتي، قد صرّعتني صرعاً، وصيرت من جملة من أشقائي" (قض ١١: ٣٥).
 . "آه، إنّ الربّ قد دعا هولاء الملوك الثلاثة لِيُسَلِّمَهُمْ إلى أيدي المؤابيين" (٢ مل ٣: ١٠).
 . "آه، يا سيّدي، إنّما هو مستعار" (٢ مل ٦: ٥)؛ "آه يا سيّدي، ماذا نصنع؟" (آ ١٥).
 ونجد الجملة، كما هي مستعملة في إر ١: ٦، "آه، أيّها السيّد الربّ!"؛ أيضاً في يش ٧: ٧؛ قض ٦: ٢٢؛ أش ١: ٦؛ ٤: ١٠؛ ١٤: ١٣؛ ٣٢: ١٧؛ حز ٤: ١٤؛ ٩: ٨؛ ١١: ١٣؛ ٢١: ٥.

– "أنا لا أعرف أن أتكلّم لأني ولد" (הִנֵּה לֹא-יָדַעְתִּי דַבֵּר כִּי-נִעַר אָנֹכִי)

بدلاً من أن تثير كلمة الله (آ ٥) فرحاً وحماساً لدى إرميا، فإنّها تحرّك فيه مشاعر مناقضة: رثاء إرميا هو مُمَفَّصَلٌ حول الاعتراض، الذي يعني الرغبة في رفض ما أُعطي له. الاعتراض هو من ثوابت روايات الدعوة؛ في ما خصّ الدعوة النبويّة، من الطبيعيّ أن يتعلّق الاعتراضُ بفعل التكلّم؛ فإرميا يقول إنّّه لا يعرف أن يتكلّم، وهذا بالتأكيد هو صعوبة جدّية في وجه من هو مدعوٌّ لأن يكون نبيّاً، على اعتبار أنّ النبيّ هو رجل الكلمة؛ يتأتّى حافزُ (כִּי) عدم الكفاءة هذا من كون إرميا ما زال شابّاً (נִעַר).

إنّ لكلمة نִעַר دلالة مزدوجة:

(١) هي تعبّر بشكل أساسيّ عن مرحلة أوّلية في الحياة، هي الفتوة أو الشباب؛ لكن من الصعب تحديد العمر المرادف لما تعنيه كلمة نִעַر بدقّة، إذ قد تدلّ على طفل حديث الولادة، أو على ولد، أو أيضاً على شابّ.

⁽²¹⁾ אַהָהָהּ, in W. BAUER, *A Greek-English Lexicon* ..., p. 13.

(٢) تدلّ كلمة נַלָּג أيضاً، وإلى حدّ ما بشكل مباشر، على الاعتماد على أحدٍ ما، وبالتالي على نقص في السلطة الشخصية، في مجالات مختلفة، هي التالية:

- في المجال الحربيّ، الـ נַלָּג هو الجنديّ:

. "الرجال" (נַלָּגִים؛ ١ صم ٢١: ٢-١٠)؛ "وصارَ معه نحوُ أربعِ مئةٍ رجُلٍ" (١ صم ٢٢: ٢)؛ "وصعدَ مع داودَ نحوُ أربعِ مئةٍ رجُلٍ" (١ صم ٢٥: ١٣)؛ . هو أيضاً المختبَر تحت إمرة قائد: "وخرَجَ أبنيرُ بنُ نيرٍ ورجالُ إشبَعَل بنِ شاولَ من مَحَنائيمَ إلى جِبْعون. وخرَجَ يوآبُ ابنُ صرُويَةَ ورجالُ داود، فالتقوا جميعاً على بركةِ جِبْعون" (رج ٢ صم ٢: ١٢-١٧).

- في إطار العائلة، الـ נַלָּג هو الخادم في البيت، الذي ينفذ المهام المختلفة: "وبادرَ إبراهيمُ إلى البقر، فأخذَ عِجلاً رخصاً طيباً وسلّمه إلى الخادم، فأسرَعَ في إعدادِه" (تك ١٨: ٧)؛ "خذُ معكَ واحداً من الخدم... (אֶחָד מֵעֲבָדַי)؛ ١ صم ٩: ٣؛ أنظر أيضاً: ١ صم ٢٥: ٢، ٨، ١٤، ١٩؛ را ٢: ١؛ أي ١: ٢؛ إلخ)؛

- المستخدم في العائلة الملكية، وتكون له بالطبع مكانة بارزة، ويستطيع أن يكون أيضاً بمثابة سفير أو موفد: "ودعا الفتى الذي كان يخدمه... " (٢ صم ١٣: ١٧، ٢٨ ي)؛ "لا تخفّ بسبب الكلام الذي سمعته، ممّا جدّف به عليّ عبيدُ ملكِ آشور" (٢ مل ١٩: ٦ ي)؛ "وقال خدمُ الملكِ الذين يخدمونه... " (أس ٢: ٢)؛ "فقال خدمُ الملكِ الذين يخدمونه: لم يُصنعْ له شيء...، فقال للملكِ خدمُه: هوذا هامان واقفٌ في الدار" (٦: ٣، ٥).

- في المجال الإداريّ، الـ נַלָּג هو:

. القيّم: "فقال بوَعزَ لخدمِه القائم على الحصادين: لِمَن هذه الفتاة؟" (را ٢: ٥ ي)؛ "وكان لبيتِ شاولَ خادمٌ اسمه صيبا، فدُعِيَ إلى داود. فقال له الملك: أنتَ صيبا؟ قال: عبدُك" (٢ صم ٩: ٢)؛

"ومعه ألف رجل من بنيامين، وصييا خادم بيت شاول، وبنوه الخمسة عشر، وخدامه العشرون" (إر ١٨: ١٩).

. في نطاق العبادة، هو الذي يقوم بخدمة ما: "وأرسل شبان بني إسرائيل فأصعدوا محرقات... للرب" (خر ٢٤: ٥)؛ "كان مساعده يشوع بن نون الفتي لا يبرح من داخل الخيمة" (خر ٣٣: ١١)؛ "وكان الصبي لا يزال طفلاً" (١ صم ١: ٢٤).

في إر ١: ٦، ينبغي الإشارة قبل كل شيء إلى العناصر السلبية التي تتضمنها المفردة *נַעֲרָה*، إذ تبدو وكأنها تشير إلى الاعتراض الأساسي على القيام بالخدمة النبوية:

(١) يتحجج إرميا بعدم قدرته وبعدم كفاءته بسبب عدم النضج (*לֹא-יָדַעְתִּי*)، لأنه "ولد" (*כִּי-נִעַר*). إن عبارة *נַעֲרָה אֲנִי*، "ولد أنا"، هي تقبل نقص تام في الخبرة وفي المعرفة اللازمتين لرسالة بهذه الأهمية، وفي الوقت عينه هي مطلب ضمني موجه إلى الله للحصول على المساعدة والعون^(٢٢). في الأدب الحكمي هناك مساواة بين "الولد" (*נַעֲרָה*)، وبين "عدم الخبرة" و"الأحمق" (*כְּסִיל*)، كما نقرأ في أم ١: ٤: "لإعطاء السذج دهاءً، والفتى علماً وتدبراً"؛ وفي ٧: ٧: "فرايت بين السذج، ولاحظت بين الشبان فتى فاقده الرشد"؛ إلخ. في ما يختص بالمهمة النبوية، تقوم الدراية على "معرفة التكلم".

(٢) من ثم، من حيث الدراية، وفي مجتمع محدد، تصبح الكفاءة عامل سلطة؛ ولكون المتقدم في السن إنساناً "ناضجاً" في الحكمة، فإنه يتمتع بمهابة لدى الآخرين، وكلمته تفرض ذاتها. إذا هو المتقدم في السن (*זָקֵן*) عادةً من له مهمة ذات سلطان في إسرائيل؛ فأن يكون الحاكم "ولداً" (*נַעֲרָה*)، فهذا يُعتبر في الواقع حالة بائسة، كما نقرأ في أش ٣: ٤-٥: "وأجعل الصبيان رؤساء لهم، وأولاد الشوارع يتسلطون عليهم، ويدفع الشعب، الواحد منهم الآخر، والإنسان قريبه، ويهجم الصبي على

(22) Cf. H.F. FUHS, *TWAT*, V, 515.

الشيخ، واللئيمُ على الكريم"؛ وفي جا ١٠: ١٦: "ويلٌ لك، أيتها الأرض، إذا كان ملكك وكداً".
بالتالي إرميا هو على حقّ عندما يعترض، لأنّه ما زال شاباً أو "ولداً"، ويعلن أنّ كلمته هي بالنتيجة
دون وزن لدى مستمعيه.

آ ٧: "لا تقلُّ أنا ولد،

لأنّ على كلِّ ما أرسلك تذهب/تسير (על-כל-אשר أرسلך תלך)
وكلِّ ما أوصيك به تنطق/تقول (כל-אשר أצוּך תדבר).

لا يتمّ التعبير عن الدعوة النبويّة في آ ٥ فقط، بل عبر تحطّي اعتراض آ ٦ أيضاً. في الواقع، الدعوة
عطيةٌ كفاءةٍ وسلطةٍ توهبان لمن قد لا يستطيع أن يمتلكهما إذا كان التقيّم وفق ما هو "جسديّ".
يأمر الله بعدم العودة إلى ما يمكن استنتاجه من التاريخ الجسديّ للإنسان ("لا تقل: إنّي ولد")، بل
بطاعة أمره بالتكلّم. بهذه الطريقة بالتحديد يتبيّن أنّ النبوءة هي "إلهيّة"، من حيث أنّها عطية الله
المخانيّة، وليست كلمة نابعة من المعرفة البشريّة بحدّ ذاتها؛ بالتالي ينبغي ربط آ ٧ بـ آ ٩-١٠.
يتمّ اختبار الدعوة وكأنّها أمرٌ؛ إنّها أمرٌ بالخروج وبالسير (הלך) أو بالانطلاق؛ هذا ما يمكن
استنتاجه، إنّ في "دعوة" إبراهيم (تك ١٢: ١) ^(٢٣)، وإنّ في قصّة الخروج الذي هو المثل الكبير لدعوة
إسرائيل ^(٢٤). صيغة الأمر للفعل הלך نجدها أيضاً في دعوات موسى (خر ٣: ١٠، ١٦؛ ٤: ١٩)،
وجدعون (قض ٦: ١٤)، ويونان (يون ١: ٢؛ ٣: ٢).

^(٢٣) تك ١٢: ١: "إنطلق من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك إلى الأرض التي أريك" (לך-לך נא-אדך)؛ ١٢: ٤: "فانطلق أبرام
كما قال له الربّ" (ויילך אברהם כאשר דבר אליו יהוה).

^(٢٤) في ما خصّ العلاقة بين الفعل יצא والفعل הלך في رسمّة الخروج الأدبيّة، رج:

A. SPREAFICO, *Esodo, memoria e promessa. Interpretazioni profetiche*, Suppl. Rivista Biblica 14, Bologna 1985.

تتحرك ديناميكية الروح الداخلية، أي ديناميكية الوعي، والاستماع، وفهم الأسرار الإلهية، باتجاه ديناميكية خارجية، هي ديناميكية "جسد" ينطلق في حركة وفق الأمر الإلهي (راجع الفعل "أرسل"، נִפְּלָא). هكذا يمكن أن يعبر رفض الطاعة للدعوة عن ذاته وكأنه البقاء في حالة توقف؛ أنظر، مثلاً، إيليا مستلقياً تحت شجرة العرعر (١ مل ١٩: ٥)، وكأن ذلك هرب في الاتجاه المعاكس للاتجاه الذي أمر به الرب، كما سيفعل يونان لاحقاً (يون ١: ٣). يتم التعبير عن عدم استجابة إسرائيل للدعوة الإلهية أيضاً عبر مصطلح "الذهاب وراء" (הִלָּךְ אַחֲרָיו) آلهة أخرى^(٢٥).

آ ٨: "لا تخف من وجوههم، لأنني معك لأنقذك، يقول الرب".

- "لا تخف...، لأنني معك لأخلصك"

إن التعبير "لا تخف" (אַל-תִּחַף) هو واحد من التعبيرات التي تدل على تدخل الله في التاريخ البشري، بالتالي هو موجود بشكل متواتر أيضاً في روايات الدعوة، بنوع خاص حيث يظهر خطر ما مميت، كما في تك ١٥: ١٢؛ ٢٦: ٢٤؛ قض ٦: ٣٣؛ أش ٤١: ١٠، ١٣؛ ٤٣: ١، ٥؛ ٤٤: ٢؛ حز ٢: ٦؛ إلخ^(٢٦). وبما أن الدعوة إلى "عدم الخوف" تنتمي إلى أسلوب روايات الدعوة المعتادة، فإنها في الحقيقة وبذات الفعل كُشِفَ عن أن النبي أيضاً يختبر الخوف، كما أي إنسان^(٢٧).

^(٢٥) في العهد الجديد تُوضَّح الدعوة على أنها "اتباع" المسيح، وتعبير آخر وكأنها سير على خطى من أطاع طاعة مطلقاً إرادة الآب وعمل مشيئته.

^(٢٦) حول صيغة "التشجيع" في الكتاب المقدس، رج:

E.W. CONRAD, *Fear not Warrior. A Study of 'al tira'. Pericopes in the Hebrew Scriptures*, BrJudSt, Chico 1985; S. BRETON, *Vocación y misión: formulario profético*, AnBib 111, Roma 1987, 142-152.

^(٢٧) ليس الخوف انفعالاً عابراً محصوراً ببعض الناس المعدين سلفاً لذلك، أو ببعض الظروف الخاصة والجسيمة، كالحرب، مثلاً، بل

هو اختبار بينويي يحصل للإنسان بسبب إدراكه بأنه سريع العطب، وبأن جسده مائت. حول موضوع الخوف، رج:

B. COSTACURTA, *La vita minacciata*, Editrice Pontificio Istituto Biblico AnBib 119, Roma 1988. pp. 169-277.

يتمّ التحقق من اختبار الخوف هذا لدى ظهور الله أو تجلّيه، حيث يكشف أنّ الجسد مائت، كما نتبيّن ذلك في خر ٣٣: ٢٠؛ تث ٥: ٢٤-٢٦؛ قض ٦: ٢٢-٢٣؛ أش ٤٠: ٦-٨؛ إلخ؛ أو أيضاً يكشف أنّ الإنسان يتخيّل أنّه غير مائت، ولأجل ذلك يضطرب لدى ظهور الله. إذا كان الله يخيف الإنسان فذلك لأنّه يُبرز خوفَ هذا الأخير من أن يموت. في جنّة عدن، دفع الخوفُ من الله آدمَ إلى أن يجتنب (تك ٣: ١٠)؛ قد يكون ذلك خوفاً من العقاب بسبب المعصية؛ في كلّ الأحوال، يقول النصُّ صراحةً بأنّ الخوفَ عائداً إلى كون آدم كان عارياً، وبالتالي إلى إدراكه أنّه سريع العطب.

يتضاعف الخوف في حضرة الله عندما يتمّ سماع أمره "بالذهاب حيثما" هو "يأمر" (٦٦٥)، ممّا يعني الذهاب إلى حيث سيواجه صعوبات تُسبّبُ إذلالاً وموتاً، كما نقرأ في إر ٢٠: ١٨: "لماذا خرجتُ من الرّحِم؟ لأرى المشقّة والحسرة، وتفنّي أيامي في الخزي؟". تُرعبُ إرادةُ الله الإنسان، لأنّها تضع نُصبَ عينيه كأساً مرّةً.

من هنا أهميّةُ إله ليس فقط يأمر، بل أيضاً يضع، إلى جانب كلمة "الشرية" (٦٦٦)، كلمة التشجيع لنيّه، "لا تخف"، وهذا بحدّ ذاته يتضمّن تعزيةً له؛ علاوةً على ذلك، يبيّن الله سببَ وجوب عدم الخوف عند ظهوره الذي يحمل في ذاته عوناً للنيّ: "أنا معك لكي أخلصك". الخوف هو اختبارٌ عزلة؛ والإنسان لا يشعر أنّه وحيد أكثر من ساعة مواجهته للموت، لكنّ ما يخلصه هو تشجيعٌ وعدٌ يتضمّن حضوراً غير مرئيّ. هذا الإيمان هو الذي يجعل النيّ يواجه بشجاعة رسالته واستشهادته^(٢٨).

آ ٩: "بسطَ الربُّ يده ومَسَّ فمي، وقال لي الربُّ: "ها أنا قد جعلتُ كلامي في فمك".

- "مَسَّ فمي"

من مفاعيل الخوف هو شلُّ قدرات الإنسان، فلا يعود يتمكن مثلاً من النطق بكلمة^(٢٩). بإمكاننا

^(٢٨) هذا ما أكّده يسوع لتلاميذه عندما وعدهم قائلاً: "إذهبوا... أنا معكم كلّ الأيام وحتى انتهاء العالم" (مت ٢٨: ١٩-٢٠).

^(٢٩) B. COSTACURTA, *La vita minacciato*, pp. 224-226. 237-238.

تفسير تدخّل الله الذي يبسط يده لكي "يَمَسَّ فَمَ" (יָמַסְ לַיָּדַי) النبي، ويُعتَقَ لديه النطق من عقاله. من الملاحظ أنّ كلمة التشجيع من قِبَلِ الله في روايات الدعوة، تُرافقها وبشكل شبه ثابت علامةٌ تؤكد حقيقة الكلمة بالذات؛ ففي إر ١: ٤: لدينا هذا الموضوع لكن بطريقة غير مباشرة: "يشعر" النبي أنّ "جسده"، الذي كان عرضة للخوف، قد تمّ تخليصه من الخوف ذاته، فأضحى قادراً على أن يُنجز ما يأمر الله به، أي نقل الكلام. هذه علامة، في آ ٩، تتعلق بعضو الكلمة وأدائها، أي "اللسان"، وفي آ ١٧-١٩ بـ "الجسد" كله.

يبدو أنّ صيغة الفعل יָמַסְ، "مس"، بصيغة "هفْعِيل" (יָמַסְ^(٣٠))، لها دافعها، ألا وهو الاهتمام بتحاشي الحلويّة، أي أن يَمَسَّ اللهُ فَمَ إرميا، كما يمكن أن يكون هناك اعتمادٌ حرفيٌّ صريحٌ على ما ورد في أش ٦: ٧: "وَمَسَّ (יָמַסְ) بها فمي وقال: ها إنّ هذه قد مَسَّت (יָمַסְ) شفّيتك، فأزِيلَ إثمك، وكُفِّرَتْ خطيئتك". إذا عدنا إلى الفعل العربيّ الثلاثيّ "نجع"، ومنه الاسم "النجيع"، أي "الدم"، يمكننا، وبالمقارنة، أن نستنتج أنّ الفعل "مس" يلامس ما يشبه العمليّة الجراحية التي تدمي من يخضع لها، وبالتالي، نحن أمام عمليّة "اقتلاع" للإثم نتصوّرها موجعة، لأنّ الإثم، من حيث هويّته، هو خطيئة متجذّرة في نفس الخاطيء وكيانه.

آ ١٠: "وقال الربّ: أنظر، أنا اليوم أعطيك سلطاناً على الأمم وعلى الممالك، لتقلع وتهديم، وتُهْلِك وتَنْقُض، وتبني وتغرس".

- "وقال الربّ: أنظر، أنا اليوم أعطيك سلطاناً على الأمم وعلى الممالك" إنّ كلام الله هو ذو سلطان وفعاليّة، كلام يؤدّي إلى تعرّض النبيّ للآلام، مع أنّ الربّ سيحميه: "لا تخف من وجوههم لأنّي معك لأحميك" (١: ٨؛ رج ١: ١٩). يملأ كلامُ الله قلب النبيّ ثقةً، ويُزيل

⁽³⁰⁾ יָמַסְ, in W. BAUER, *A Greek-English Lexicon*...., p. 618.

منه الخوف، ويعطيه شجاعة في أوقات الشدة وفي المواقف الصعبة. لتذكّر أنّ الله يسهر على كلمته لكي يحققها (رج آ ١٢). ونشير إلى أنّ إرميا في آ ١٢ ليس فقط "يسمع" الكلمة، بل "يراهها" أيضاً، وكأنها كلمة "متجسدة".

لدينا في النصّ العبري مجموعة من ستة أفعال بصيغة المصدر، لكنّ باحثين عديدين يعتقدون بأنّ إلغاء الفعلين الوسيطيين، "وتُهَلِك" (וְהִתְחַבֵּד) و"تَنْقُض" (וְהִתְחַבֵּד)، هو أفضل للنصّ للأسباب التالية:

- لدينا في السبعينية خمسة أفعال بدلاً من ستة:

ἐκρίζουν καὶ κατασκάπτειν καὶ ἀπολλύειν καὶ ἀνοικοδομεῖν καὶ καταφυτεύειν

- إذا ألغينا الفعلين "وتُهَلِك" و"تَنْقُض"، يصبح لدينا تصالبٌ (chiasme) تامّ وواضح، على الوجه التالي:

(أ) "للقلع" (לְהַצִּיחַ) (ب) "وللهدم" (וְלִהְדֹם)
 (ب') "للبناء" (לְבִנּוֹת) (أ') "وللزرع" (וְלִזְרֹעַ)

- من حيث النقد الأدبيّ، البرهان على أنّ الفعلين الوسيطيين هما إضافة متأخرة، هو "واو" (ו) العطف التي تسبق الفعل וְהִתְחַבֵּד؛ فإذا كانت هذه الأفعال مرتبةً بشكل ثنائيّ، فيجب أن يكون الأوّل بدون "واو" (ו) العطف، والثاني معطوفاً بها. ومن الملفت للانتباه هو استعمال إرميا لهذه الأفعال بالذات في أماكن عدّة وبطرق مختلفة في السفر، كما نتبيّن ذلك من الآيات التالية:

٢٤ : ٦ : "وأجعلُ عينيّ عليهم لخيرهم...، وأبنيهم ولا أهدمهم، وأغرسهم ولا أقلعهم".

٤٢ : ١٠ : "إن سكنتم في هذه الأرض، فأنا أبنيكم ولا أنقض، وأغرسكم ولا أقلع".

٤٥ : ٤ : "هكذا تقولُ له: هكذا قالَ الربُّ: هاءَئذا ناقِضُ ما بَنَيْتَهُ، وقَالِعُ ما غَرَسْتَهُ".

٣١ : ٤٠ : "... فلا تُقلعُ ولا تُنقضُ للأبد".

١٢ : ١٧ : "وإن لم يسمعوا، فإني أقتلعُ تلك الأُمَّة اقتلاعاً وأبيدُها".

١٨ : ٧، ٩؛ "... لأقلع وأهدم وأهلك...، لأبني وأغرس".

٣١ : ٢٨ : "وكما سَهَرْتُ عَلَيْهِمْ لِأَقْلَعِ وَأَهْدِمَ، وَأَنْقُضَ وَأُهْلِكَ وَأُسِيءَ، كَذَلِكَ أَسْهَرُ عَلَيْهِمْ لِأَبْنِي وَأَغْرَسَ".

في ما يلي رسمٌ بيانيٌّ لاستعمالات الأفعال المذكورة في الآيات التي أدرجنا:
- في العبريَّة:

غرس	بني	نقض	قَلَعَ	٤ : ٤٥ ؛ ١٠ : ٤٢ ؛ ٦ : ٢٤
		نقض	قَلَعَ	٤٠ : ٣١
		أهلك	قَلَعَ	١٧ : ١٢
غرس	بني	أهلك	قَلَعَ	٩ ، ٧ : ١٨
غرس	بني	أهلك أساء	نقض هَدَمَ قَلَعَ	٢٨ : ٣١

- وفي العبريَّة:

نشع	بנה	נתש	הרס	٤ : ٤٥ ؛ ١٠ : ٤٢ ؛ ٦ : ٢٤
		נתש	הרס	٤٠ : ٣١
		נתש	אבד	١٧ : ١٢
نشع	בנה	נתש	נתמז	٩ ، ٧ : ١٨
نشع	בנה	נתש	נתמז הרס אבד רעע	٢٨ : ٣١

مما تقدّم نستنتج أنّ مهمّة النبي إرميا هي حاضرة أبدًا في أقواله وأفعاله كلّها؛ من هنا هذا التكرار للأفعال عينها، الأمر الذي يسمح بالاستنتاج بأنّه يرمي من خلالها هي بالذات إلى التشديد على التزامه بما وكلّهُ الربُّ إليه، مهما كانت المخاطر، ومهما كبر الثمن.

- "ها قد جعلت كلامي في فمك" (הַנְּהָה נְתַתִּי דְבַרִּי בְּפִיךָ)

يعتلن الله (= يتكلّم)،

مزودًا بالحكمة (= يجعل يتكلم)

ولذا (= لا يعرف أن يتكلم).

تبدو لنا بنية الاعتلان الإلهي هذه وكأنها ثابتة التقاليد السبيلية، منظمة بطرق مختلفة وفق كل سياق، فيعتلن الله على أنه إله يكمل مهمة النضال لمن يبدو أنه غير مناسب للعراك والحرب، مثل جدعون، داعيًا من هو "ولد صغير" (יְלֶדָה קָטָן)، كسليمان (١ مل ٣: ٧)، إلى أن يتولى الحكم، واهبًا حكمة وقوة لمن هو جاهل وضعيف^(٣١) (رج ١ كو ١-٣؛ مت ١٣: ٥٣-٥٨؛ إلخ)، ومعطيًا للعاقر وللعداء إمكانية الإيلاد.

ويهب الله سلطانه لمسله؛ من هنا وجوب ربط آ ٧ بـ آ ١٠:

"أنظر، إني أمرتك/سلطتك/أقمتك^(٣٢) اليوم على الأمم وعلى الممالك".

يتلقى النبي قدرة عظيمة على أن "ينقض" وأن "يعيد البناء" (آ ١٠)، وكأنه ملك عظيم يرتبط مصير الأمم كلها بكلمته. يحملنا موضوع السلطان النبوي على أن ندخل في اعتبارنا وتحليلنا الآيات ١٧-١٩ أيضاً، على الأخص الجزء الأخير الذي فيه يظهر الصراع بين المهمة النبوية، وبين وظائف أخرى في إسرائيل، وبالتحديد الملكية والكهنوت. إذا كان النبي مرسلًا من الله، وبالتالي حامل كلمة تتطلب طاعة مطلقة، فمن الطبيعي أن يدخل في مسار تصادمي مع من يدعى خضوعًا ماثلاً، انطلاقًا من كونه صاحب سلطان مؤسسي. بدءًا من إر ٢٦، نخب سيرة إرميا عن المصاعب التي عانى منها هذا النبي^(٣٣)، والتي سببها له الكهنة والملوك، وعلى الأخص الملك يوياقيم؛ لكن لتذكر أن موسى تواجه مع فرعون مصر، وعارضه هارون ومiriam (رج عد ١٢: ١-٢)، وأن صموئيل دخل في صراع مع شاول، ونبوءة عاموس لم تُقدر حق قدرها، لا من قبل الكاهن أمصيا، ولا من قبل يربعام الملك،

^(٣١) نقرأ بهذا المعنى ما ورد في أع ٤: ١٣: "فلما رأوا جرأة بطرس ويوحنا، وقد أدركوا أنهما أميان من عامة الناس، أخذهم العجب، وكانوا يعرفوهما من صحابة يسوع".

^(٣٢) G. ANDRÉ, « ַקָּמַת », TWAT, VI, 708-723.

^(٣٣) Cf. M. CECCARELLI, *Il profeta rifiutato*. Studio tematico del rifiuto del profeta nel libro di Geremia, Roma 2003.

ويسوع حاكمه رؤساء الكهنة وشيوخ الشعب، وأبلغ رسله مُسَبِّقاً أنّهم سيدخلون في مواجهة مع الحكّام والملوك (مت ١٠: ١٨)؛ إلخ. ستكشف المواجهة بين "الكلمة" النبويّة وبين "سيف" السلطة من الذي سيكون في النهاية المنتصر الأصيل والنهائيّ (رج إر ١: ١٩).

- "نبيّاً للأمم وهبتك" (נְבִיאָ לְאֻמִּים וְהִבְתֵּךְ)

بهذه العبارة، "نبيّاً للأمم وهبتك"، يُعلن بذات الفعل عن وجهة خدمة إرميا النبويّة، وبالتالي عن المهمة التي يكُلِّها الربُّ إليه. نشير بدايةً إلى العلاقة بين الفرد، "نبيّ" (נְבִיאָ، بصيغة المفرد)، وبين الكثرة، وبالتحديد "الأمم" (אֻמִּים، في الجمع). يفصل الله إنساناً فرداً، "قدستك" (קְדֻשָּׁתְךָ)، ليوضع في علاقة مع الجمع. لهذا كلة أهمية تكافؤ رمزيّ؛ فالفرد يعني وحدانيّة الله، لأنّ إله كلّ الأرض واحدٌ هو. إنّ هذه الرؤية اللاهوتيّة هي وراء كلّ التقليد البيبليّ المتعلّق بالاختيار؛ فالله يختار إنساناً فرداً كإبراهيم^(٣٤)، وشعباً واحداً هو إسرائيل، لكي يعتن بالكلّيّة لهذا "الجسم" الفريد والوحيد، أو لكي يعتن فيه. يُنسبُ إلى إرميا الاشتراك في هذه الرمزيّة، ليس فقط لكونه ابنَ إبراهيم، بل لكونه نبيّاً؛ فبصفته "رجل الكلمة" (بالتالي ليس فقط النسل بحسب الجسد)، فإنّه مدعوٌّ لأنّ يشهد للإله الواحد أمام البشريّة كلّها.

لقد تساءل الباحثون حول سبب إرسال الله إرميا خارج إطار شعبه، جاعلاً منه "نبيّاً للأمم" (נְבִיאָ لְאֻמִּים)، باحثين عن الدافع إلى ذلك في عظمة ما محدّدة لإرميا، موجّهةً إلى "أمم غريبة"، ومدرّجةً في النبوءات الموجهة ضدّ الأمم (رج إر ٤٦-٥١). لكنّ هذا لا تناقضه سيرة النبيّ فقط، التي لا تلمح أبداً إلى نشاط من هذا القبيل^(٣٥)، ولكنّه أيضاً في تباين مع فهم أصيلٍ للنبوءات الموجهة ضدّ الأمم، والموجهة في الواقع دائماً إلى إسرائيل، إنّ كتّاذير ("لئلا يحصل لك الأمر ذاته")، وإنّ كمبدأ أملٍ ("أعداؤك يعاقبون").

^(٣٤) أنظر أش ٥١: ٢: "أنظروا إلى إبراهيم أبيكم...، فإنّه كان وحيداً حين دعوته وباركته وكثرته؛ أنظر أيضاً عب ١١: ١٢: "ولذلك وُلِدَ مِنْ رَجُلٍ وَاحِدٍ، وقد قارب الموت، نسلٌ كنجوم السماءِ كثرةً، وكالرّمْلِ الَّذِي عَلَى شاطئِ البحر، وهو لا يُحصى".
^(٣٥) لكنّ الحجج المتعلّقة بالصمت عن موضوع ما ليست مقنعة؛ فإنّ تبرير جملة ما على أساس واقع لا شاهد له هو حلٌّ يُدعى، في المصطلح التفسيريّ "تَكْهَنًا مجازياً".

يجب أن يُنسبَ البعدُ الشموليّ لنبوءة إرميا، وبشكل رئيسيّ، إلى كون النبيّ يتكلّم على نهاية أورشليم، وهي حدثٌ مُدرَجٌ في إطار دينونة شاملة لكلّ الأمم (إر ٢٥). لقد قدّم إرميا إلى الأمم والممالك ("أنظر، إني أقمّتكَ اليومَ على الأممِ وعلى الممالك")^(٣٦)، لكي يقوم بواجب "تهديم" ذات أبعادٍ كونيّة. في الواقع، في ختام قصّة إرميا، وبالتحديد قبل ذكر النبوءات التي ضدّ الأمم، يقول الربّ: "ها أنا ناقضٌ ما بنيته، وقالعٌ ما غرسته، وهذا لكلّ الأرض" (إر ٤٥: ٤)؛ فالأمم إذاً هي معنيّة بنبوءة إرميا، ليس فقط لأنّ الله يدعوها لأنّ "تُحاكِم" أورشليم (رج ١: ١٥؛ ٢٥: ٩)، بل أيضاً لأنّها ستُحاكِم بدورها (إر ١: ١٠؛ ٢٥: ١٢-١٤). ما يحصل لأورشليم هو بالتالي الرمز، أي "صورة" ما سيحصل للشعوب كلّها؛ في الواقع، هي كلّها تحت الغضب الإلهيّ لكونها كلّها خاطئة (رج ٢٥: ١٥-٢٠؛ رو ١: ١٨ - ٣: ٢٠). لكنّ مصير الموت ليس الكلمة الأخيرة لأورشليم، إذ سيُعاد "بناء" المدينة، وهذه هي الفكرة الصريحة والواضحة في إر ٣٠-٣٣، وهذا البناء هو أيضاً شموليّ، ومبدأ أملٍ لكلّ الأمم التي تُعلن لها أيضاً إعادة البناء (رج الفعلين "بن" و"غرس" في إر ١: ١٠).

١٧٧-١٩

١٧ وأنتَ فاشدُّ حَقْوِيكَ وَقُمْ وَكَلِّمَهُمْ بِكُلِّ مَا أَمَرْتُكَ بِهِ.
لَا تَفْرَغْ مِنْ وَجُوهِهِمْ وَإِلَّا أَفْرَعْتُكَ أَمَامَهُمْ.

١٨ فَإِنِّي هَاءَئِذَا قَدْ جَعَلْتُكَ الْيَوْمَ مَدِينَةً حَصِينَةً وَعَمُودًا مِنْ حَدِيدٍ وَأَسْوَارًا مِنْ نُحَاسٍ عَلَى كُلِّ الْأَرْضِ،

عَلَى مَلُوكِ يَهُودَا وَرُؤَسَائِهِ وَكَهَنَتِهِ وَشَعْبِ الْأَرْضِ،

١٩ فَيُحَارِبُونَكَ وَلَا يَقْوُونَ عَلَيْكَ لِأَنِّي مَعَكَ، يَقُولُ الرَّبُّ، لِأُنْقِذَكَ.

يستعيد هذا الجزء من النصّ الموضوعات المرتبطة باختبارات "الجسد"، التي ورد ذكرها آنفًا:

^(٣٦) للمفردات في أصلها العبريّ أهمّيّتها من حيث دلالّتها الدقيقة؛ فالفعل הַפְּקִדְתִּיךָ في هذه الجملة يعني حرفياً "أمرتُكَ"، "سلّطتُكَ"، وليس فقط "أقمّتُكَ"...

- "شُدَّ حَقْوَيْكَ وَقُمْ...". (آ ١٧).

يتمّ شدُّ الحَقْوَيْنِ بهدف تسهيل التحرك في العمل، أو للسير أو للمعركة. في إر ١٧ هناك تلميح إلى السير (لربط مع ١: ٧: "تذهب")، لكن أيضًا إلى الاستعداد للقتال (كما في ١: ٩: "فيحاربونك"). وبشكل أعمّ وأشمل، هو دعوة إلى مواجهة الواجب الخاصّ، إلى الطاعة للرسالة الملقاة على العاتق.

- "لا تفرغ... وإلا أفرعتك...". (آ ١٧ ب).

يعود هنا مجددًا موضوع عدم الخوف الذي عرضناه أعلاه، لكن بلونٍ جديد. قبل كل شيء، عبّر الفعل **קָחַח**، بدلًا من **אָרַר**، ربّما يُقدّم مدلول "ذعر"، وهو أمرٌ نمطيٌّ للحالة الحربيّة^(٣٧)، وهذا يتفق مع سياق آ ١٧. يجري الكلام بطريقة غير مباشرة على الحرب ضدّ أورشليم في آ ١٤ ي، كما يجري الكلام مباشرة ضدّ النبيّ في آ ١٩. علاوةً على ذلك، ليس المقصود كلمة تشجيع وحسب، بل أيضًا حثٌّ حقيقيّ، وصيّة تقريبًا، يحاذيه تحديدًا جزاءً يُقدّم له بكلمة "وجه"، **פָּה**؛ ففي "وجه" النبيّ يضع الله بديلًا: هو يخرج من الخوف بواسطة الإيمان بالله، أو يُحكّم عليه بالذعر، باختبار رُعبٍ متواصل لا مخرَجَ منه.

^(٣٧) نجد العبارة **בְּמַחְנֵי** + **אָרַר** في إر ١: ١٧ فقط؛ لكن لدينا عبارات بالمعنى ذاته، هي التالية:

בְּמַחְנֵי + **אָרַר** (ثوب إيليا): ٢ مل ١: ٨.

מַחְנֵי + **נִינֵס** (للكرض): ١ مل ١٨: ٤٦.

מַחְנֵי + **הִיָּזַר** (للسير): ٢ مل ٤: ٢٩؛ ٩: ١.

מַחְנֵי + **הִיָּזַר** (للعمل): أم ٣١: ١٧.

הַלְזִיִּים + **אָרַר** (للمنافسة؟): أي ٣٨: ٣؛ ٤٠: ٧.

– "ها إني قد جعلتك اليوم مدينةً حصينةً" (آ ١٨٨).

لا يُطْمَئِنُّ اللهُ فقط النبيَّ إرميا إلى حضوره الفاعل ("أنا معك لأخلصك": آ ١٩)، بل أيضاً يحوّل "جسده"، جاعلاً إياه منيعاً. الأسلوب الاستعدادي، المستلّ من فنّ محاصرة مدينةٍ ما، يبدو أنه يقيم معارضةً بين أورشليم (المهدّمة) وبين النبيّ (الذي يمكن أن يُهاجم). إنّ العلامة التي أعطها الربُّ لإرميا (ولكلّ إسرائيل) كانت بالتحديد علامة "جسدٍ نبويٍّ" مضروبٍ، لكنّه غير مقتول، جسديّ تجاوز الصدامَ الحربيّ، جسديّ يتألّم ولكن دون أن يموت (رج إر ٣٨: ١٣؛ ٣٩: ١٢؛ أش ٥٠: ٧) ^(٣٨).

٣ – هو الله من يخلق النبيّ

تتضمّن آ ٥ معطيات هامة لتحديد معنى أن يكون أحدٌ ما نبياً، نتبيّن من خلالها أنّ الدور الأساسيّ في هذا السياق يعود إلى الله أولاً وآخراً، لأنّه هو الذي يختار، ويصوّر، ويعرف، ويقدّس، ويقيم، وذلك قبل أيّ مبادرة بشريّة قد يقوم بها الشخص المختار. من أجل إبراز هذه المعطيات، يحسن أن نوزّع العناصر المتضمّنة في آ ٥ وفق الترتيب التالي:

١	٢	٣
قبل בְּטֶרֶם	أن تصوّرك في البطن (אֲצִרְךָ) (אֲצִרְךָ)	عرفتك בְּטֶן יְדֵעֲתִיךָ
وقبل יְבַטְרֶם	أن تخرج من الرحم הַצָּא מִרְחֶם	قدّستك הַקְדִּשְׁתִּיךָ
	نبياً للأمم وهبّتك בְּנִיא לְאֻמִּים בְּהִתִּיךָ	

لدينا في آ ٥ هذه عناصر رئيسيّة ثلاثة مرتبطة باختيارٍ امرئٍ ما ليكون نبياً، وبتنشئته وإعداده للقيام بمهمّته، وهي التالية:

^(٣٨) لدينا في العهد الجديد توسيعات مختلفة انطلاقاً من هذا الموضوع: ليس فقط موضوع "الأدوات الحربيّة" التي بها يمكن الصمود في وجه هجوم العدو (أف ٦: ١٠-١٧؛ ١ تس ٥: ٨)، وليس فقط موضوع "المناعة" التي توهبّ كعلامة للمبعوثين للقيام برسالة (مر ١٦: ١٩؛ لو ١٠: ١٩؛ أنظر أيضاً ٢ كو ٦: ٣-١٠)، بل خاصّة التأكيد اللاهوتيّ "للجسد الممجّد"، جسد المسيح، الذي لا يستطيع الموت أن يعمل شيئاً ضده، علامة إلهيّة وشاملة لانتصار الله في تاريخ البشر.

- عنصر "زمنيّ"، "قَبْل"، يدلّ على أسبقية قرار الله في موضوع إقامة أحدٍ ما نبياً.
- عنصر "جسديّ"، مرتبط بالحَبَل، "أصوْرُك"، ومرتبطة بالولادة، "تخرج من الرحم".
- عنصر "كلاميّ"، يتعلّق بالنشاط الإلهيّ الذي يبلغ ذروته في إقامة إرميا نبياً.

١/٣ - النبوءة والعنصر الزمنيّ ("قبل")

استناداً إلى إر ١ : ٥، هناك بعض الاعتبارات حول عنصر "الزمان"، الذي يلعب دوراً بُنيويّاً في النبوءة، ويفسح في المجال للانتقال إلى المقطع الخاصّ بالرؤى (إر ١ : ١١-١٦). سنتوقف في ما يلي إذاً وباقتضاب عند الإشارات الزمنيةّ الموجودة في ١ : ٤-١٠، ١٧-١٩، وهي التالية:

أ - "قبل" الولادة

في إر ١ : ٥، يقدّم ظرفُ الزمان "قَبْلَ" (בְּיָמַי) موضوعَ الدعوة بطريقة غير تقليديّة. في روايات أخرى، في الواقع، توصف الدعوة الإلهية كاعتلان مفاجئ من قِبَلِ الله في وقتٍ ما من حياة شخصٍ ما؛ يخطر على البال هنا أشعيا النبيّ الذي رأى مجدّ الربّ بينما كان في الهيكل (أش ٦)؛ أو أليشاع الذي دُعي لاتباع إيليا، بينما كان يعمل في الحقل (١ مل ١٩ : ١٩-٢١)، أو بولس الرسول الذي حصلت له الرؤيا الشهيرة بينما كان متوجّهاً نحو دمشق (أع ٩ : ١). فما هو معنى القول إذاً بأنّ إرميا قد دُعي ليصبح نبياً "قبل" الولادة؟

التفسير الأوّل لـ إر ١ : ٥ هو ذلك الذي يبيّن أنّ الله يختار "قبل" أن يعرف المدعوّ بذلك ويدركه ويصوغ قبوله. لقد صيغَ هذا الموضوع في تنوعٍ واسعٍ من الأشكال، وهو مشتركٌ بين روايات عديدة من روايات الدعوات؛ فموسى "رآه" الربُّ "قبل" أن يقترب هو من العليقة الملتهبة لـ "يرى" (خر ٣ : ٤)؛ وصموئيل سمع صوت الله دون أن يعلم ما هو (١ صم ٣ : ٤)؛ وفي اختيار داود وتكريسه، الرواية مبنيّة بطريقة تؤكّد أنّ الله وحده يعرف أنّه مختار مسبقاً (رج ١ صم ١٦ : ٧)؛ ولإيليا كُشِفَ أنّ أليشاع هو موجهٌ نحو النبوءة (١ مل ١٩ : ١٦)، ولكنّ الدعوة فعلاً لم تحصل إلّا لاحقاً (١ مل ١٩ :

١٩ي)؛ وهكذا دواليك. ممّا تقدّم يبدو بوضوح أنّ المبادرة تأتي دائماً من الله، وليس من الإنسان، كما سيقول يسوع لتلاميذه: "لم تختاروني أنتم، بل أنا اخترتكم" (يو ١٥ : ١٦).
 قد يبدو اختيار إرميا أكثر جذريّةً من الخيارات الأخرى لكونه حصل "قبل الولادة"، بيد أنّ الدعوة النبويّة في هذا الصدد تلتقي مع الدعوة المشتركة، عنيت دعوة أبناء إبراهيم، المختارين بسبب أنّهم مكوّنون في الحشا المبارك، حشا نسل الآباء، إذا جاز التعبير. استناداً إلى إر ١ : ٥، الابن الحقيقيّ لإبراهيم المختار هو النبيّ تحديداً. في التقليد المسيحيّ، نسل إبراهيم بحسب الإيمان، "المختار قبل تأسيس العالم" (أف ١ : ٤)، قد جعل بكليته نسل أنبياء، ووُشّح كلٌّ منهم بالروح القدس الذي يهب القدرة على إعلان كلمة الله بجرأة لكلّ الأمم.

ب - "هذا اليوم"

هناك مفردة أخرى هامّة، في ما يتعلّق بخطّ دلالات الزمن الكلاميّة، ألا وهي "اليوم" (הַיּוֹם הַזֶּה، إر ١ : ١٠؛ הַיּוֹם، آ ١٨). نجد هنا تضميناً، مرّكزاً على مفردات مترابطة، بين "قبل" (בְּיָמָם) في إر ١ : ٥، و"هذا اليوم" (הַיּוֹם הַזֶּה) في آ ١٠، أي في القسم الأوّل من النصّ. هناك شيء مشابه أيضاً لكلّ إر ١، ألا وهو الترابط بين "قبل" (בְּיָמָם) في ١ : ٥، و"اليوم" (הַיּוֹם) في ١ : ١٨. هذا "اليوم" هو الزمن الذي فيه "يسمع" النبيّ دعوته، ويعي ذلك، فينضوي تحت لواء مشيئة الله؛ إنّ الزمن الذي فيه تدخل الكلمة، الحاضرة منذ البدء، في التاريخ، صائراً بالتالي كلمةً نبويّة. إنّ "يوم" تفعّل الكلمة من المعلوم أنّ هناك علاقةً خاصّةً بين "النبوءة" وبين "الأحداث الجارية"؛ فبقدر ما تترك الكلمة النبويّة صدًى، تكون في تاريخ الإنسان، "ما دام إعلان هذا اليوم" (عب ٣ : ١٣)؛ والكلمة هي نبويّة على قدر ما تُجعل حاليّةً ومؤنّنة، أي أنّها تُقال "اليوم" لأجل "هذا اليوم". في التوراة، تشير العبارة "هذا اليوم" إلى الأصل، أي أنّها ترتبط جوهريّاً بالزمن "المؤسس"؛ وفي الكتب الحكميّة، تشير الكلمة إلى ما هو أبديّ، أي إلى الذي يصلح من البداية إلى الأبد.

ج - "المستقبل" المُعلن: آلام وانتصار

إنَّ "الحاضر"، الذي يرد ذكره في إر ١: ١٠ و ١٨، هو بالتأكيد على ارتباط بـ "المستقبل"، الذي لا يُعبَّر عنه بألفاظ مرتبطة بوضوح بالزمن، بل يوحي به الجانب اللفظي. يرد ذكر المستقبل عبر الأمر الإلهي (إر ١: ٧ و ١٧) الذي يفرض التكلم. ليس لدينا أفعال بصيغة الأمر، لكنَّ الوزن العبري "يقتل"، (יִקְחֵל)، كما الفعل (תִּדְבֹר) في آ ٧، والوزن "وَقَتَلْتِي" (וְקָחְתִּי)، كما الفعل דְּבַרְתָּ في آ ١٧، يعادل صيغة الأمر. تُعدُّ طاعة أمر الله الطريقَ لـ "مستقبل" قد يكون بعيداً، ولكنَّه مُعلنٌ مُسبقاً وبوضوح؛ سيَلقى النبيُّ معارضةَ سلطات إسرائيل (آ ١٩). إنَّ احتمالَ قيام "نزاع"، والتلميحَ المستترَ إلى نوعٍ من "الآلام" النبويَّة، والتي تخبر عنها سيرة إرميا، هما على ارتباط بوعده "انتصار" يضمنه الدعم الإلهي؛ هذا ما يوضع أمام ناظرَي مَنْ هو مدعوٌّ إلى الخدمة النبويَّة.

علاوة على ذلك، إنَّ كلمة الله التي تدوي "اليوم"، لا تتبيَّن فقط "مستقبل" النبي، بل هي نبوءةٌ أيضاً حول "مستقبل" الأمم بأجمعها. في آ ١٠ يتمُّ الإعلان عن "التهديم" وعن "إعادة البناء"؛ فالتهديم هو "المستقبل" الأقرب الذي تتكلم عليه الرؤى (إر ١: ١١-١٦)، والذي سيكون، بدءاً من الفصل ٤، موضوعَ تبشير إرميا المُلحِّ؛ مع ذلك، يبدو أنَّ لهذا التدمير الكونيِّ مَهْمَةً، ألا وهي الانفتاح على "مستقبل" أبعد، يعمل الله فيه على إعادة "بناء" أورشليم ليجمع فيها كلَّ الشعوب (إر ٣٠-٣٣): "في تلك الأيام" يكتمل التاريخ، وتتوقَّف النبوءة، "لأنَّ الجميع سيُعرفون الربَّ، من صغيرهم إلى كبيرهم" (٣١: ٣٤).

٢/٣ - أيضاً جسد النبي وحياته كلمةً ناطقة

هناك ناحية هامة ينبغي أن نعيدها اهتماماً خاصاً، إلى جانب كون النبي رَجُلَ الكلمة، ألا وهي أنَّه نبيٌّ أيضاً بحياته، و"بجسده" بالذات. في الواقع، يتميَّز سفر إرميا بأنَّه يتضمَّن عدداً من الحركات الرمزيَّة المتنوعة التي قام بها النبي^(٣٩)، نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر، ثلاثاً، كلُّها مرتبطة بموضوع كلام الله الذي لا يصغي الشعبُ إليه، حيث يوصف وحيُّ الله للنبيِّ وكأنَّه شيء يحصل بالحركة، كما بالكلمة، تماماً كما يحصل لإرميا:

(39) Cf. D. BOURGUET, *Des métaphors de Jérémie*, EtB. NS 9, Paris 1987.

. عمل رمزي هامّ هو المرتبط بالحزام التلّف (إر ١٣ : ١-١١)، الذي يدلّ على النهاية التي يسببها شعبٌ ينفصل عن كلام الله، فلا يعود صالحاً لأيّ شيء، تماماً كما الحزام الذي تلف (آ ٧).
 العمل الرمزي الثاني هو ذهاب إرميا إلى بيت الخزاف (إر ١٨ : ١-١٢)، ويُذكر بحريّة الله تجاه شعب إسرائيل الذي لا يصغي إلى كلامه.

. العمل الرمزي الثالث هو الإبريق المكسور (إر ١٩ : ١ - ٢٠ : ٦)، والذي يرمز إلى وصول الكارثة، وبالتحديد خراب أورشليم، كارثة على من لا يريد أن يصغي إلى كلام الله، الذي يعلنه النبيّ.

نتبين من خلال ذلك أنّ حياة النبيّ، وعلى ضوء هذه الرموز الثلاثة، هي علامة مرئية وفاعلة لكلام الله، الذي يعلنه إرميا لبني إسرائيل؛ لأجل ذلك يعطى سفر إرميا أهمية كبيرة للمحطات المرتبطة مباشرة بحياة النبيّ، لأسباب لا علاقة لها بالسيرورة أو بالخُلقيّات، بل لدوافع هي في العمق لاهوتيّة. نتذكّر هنا حدثي إحراق الدرج (إر ٣٦)، وسجّن إرميا (إر ٣٧)، اللذين فيهما دفع إرميا من ذاته، من جسده تحديداً، ثمّ قيامه برسالتِه النبويّة، ومنهما يمكننا أن نستنتج أنّ "كلمة الله لا تُقيّد". نحن أمام "آلام" إرميا، وكأنّها تسببُ لآلام المسيح. ويحسن هنا أن نذكر بأنّه، في الأناجيل وفي العهد الجديد، تُبرزُ آلام المسيح وكأنّها نتيجة لقبول الربّ يسوع للكلمة ولطاعته لها حتّى الموت، كما يعلمنا بولس الرسول بقوله: "طائعاً حتّى الموت، الموت على الصليب" (فل ٢ : ٦-١١، وهنا آ ٨).

لدينا في عب ١٠ : ٥ قولاً معبراً حول دور "الجسد" في حمل الرسالة النبويّة، هو التالي: "أعددت لي جسداً... هاءنذا آتٍ... لأعمل بمشيئتك، يا الله". هذه الترجمة ("أعددت لي جسداً") هي نقل عن السبعينيّة، بينما النصّ العبري يقول: "لكنك ثقت أذني"؛ نحن أمام صورة نبويّة (رج أش ٥٠ : ٥) تدلّ على طواعية النبيّ لله^(٤٠).

(٤٠) في عب ١٠ : ٥، "يدلّ الجسد" على أنّ الكاتب يقرأ المزمور قراءة مسيحيّة، في ضوء سرّي التجسّد والفداء؛ ففي "الجسد" المعلق على الصليب تحققت تقدمة الذات الكاملة ("في هذه المشيئة قدسنا بقربان جسد يسوع المسيح مرّة واحدة")؛ عب ١٠ : ١٠، والأمانة التامة لمشيئة الله (رج عب ١٠ : ٧، ٩-١٠)، مكان الذبائح والقرايين بحسب الشريعة" (رج التعليق على عب ١٠ : ٥، في: الكتاب المقدّس، العهد الجديد - إنجيليون، كتيبة اللاهوت الحبريّة، جامعة الروح القدس، الكسليك، ١٩٩٢، ١٠٧١).

في ما يتعلّق بـ "جسد" النبي إرميا تحديداً، لدينا في آ ٥ إعلان: "أصورك" (אַחַדְךָ - אַחַדְךָ) و"تخرج" (אַחַדְךָ)، مع فاعلين مختلفين، هما الله وإرميا، وكلمتان مترادفتان تشيران إلى بطن المرأة، وكل ذلك يُنتج تعبيرين متوازين متكاملين يتكلمان على الحبل بالنبي، وعلى ولادته.

يجري الكلام على مكان، هو بطن الأم، ولكن، وبالتحديد أكبر، على زمان، هو تلك المرحلة التي تمتد من الحبل، أي عندما تبدأ عملية "التكوّن"، وحتى موعد الإيلاد، أي عندما "يخرج" الجنين من بطن أمه. إنه الزمن الذي فيه يصير هناك (أي في البطن) "ابن آدم".

إن ذكر البطن الأمومي في إر ١: ٥، وربط ذلك بذكرى تقاليد الآباء، يفتح الباب إذاً أمام تفسير إيجابي بوضوح؛ فكما كان الله حاضراً في مرحلة الحمل، هكذا سيكون حاضراً أيضاً في زمن تاريخ إرميا الإنسان. بكونه ابن الوعد، وبكونه ابن إبراهيم، هو مختار "قبل" أن يكون له "جسد"؛ من هنا النتيجةتان اللتان تبدوان ذات مدلول لمفهوم النبوءة، وهما:

- هناك دعوة للعمل النبوي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بكون المدعو ابن الوعد. أن يكون أحد ما نبياً، فهذا لا يُفسّر بالكلام، بل بتاريخ جسد. في إرميا، ليست أقواله النبوية فقط هي ذات مدلول، بل إن "تاريخ جسده" بالذات أيضاً هو رسالة إلى سكان أورشليم، وبالتحديد: دخوله الهيكل، بتوليته، عدم هروبه، كما أيضاً اقتناؤه حقلاً إبان الحصار، الخ، هي كلها آخر الأمر معادلة للأقوال؛ إنزاله إلى الجبّ على أثر صدور الحكم عليه بالموت، والخروج منه بطريقة عجيبة، هما علامة ووعد للجميع.

- هناك دعوة للعمل النبوي ذات توجّه "شمولي"، أي أنّها تحتل الحياة كلّها، لأنّها بالضبط مرتبطة بالجسد بالذات؛ لا علاقة البتة لها بتيّار نبوي عرَضِيّ، مرتبط باختبارات الخطاف موقّعة؛ إنّ تيّار نبوي "مشترك" بين بني إبراهيم. ليس فقط المدى الإيجابي للبطن الأمومي، المرتبط بذكرى التقاليد الأبائية، هو الذي يتّضح في نصّ إر ١: ٥، إذ إنّ هناك قراءة سلبية للمجيء إلى العالم، تبرز من خلال صفحات اعترافات إرميا^(٤١)، كما نتبيّن ذلك من النصوص التالية:

(٤١) في ما يتعلّق بالارتباط بين إر ١ وإر ٢٠، رج :

E.D. LEWIN, « Arguing for Authority. A Rhetorical Study of Jeremiah 1.4-9 and 20.7-18 », JSOT 32 (1985) 105-119.

١٥ : ١٠ وَيَلُّ لِي، يَا أُمِّي، لِأَنَّكَ وَوَلَدْتَنِي
رَجُلٌ خَصَامٌ وَرَجُلٌ نَزَاعٌ لِلأَرْضِ كُلِّهَا.
لم أقرض، ولم يُقرضني أحد،
والكلُّ يلعنني.

٢٠ : ١٤ ملعونٌ اليومُ الذي وُلدتُ فيه،
اليومُ الذي وُلدتني فيه أُمِّي،
لا يَكُنْ مُبَارَكًا.

١٥ ملعونُ الإنسانُ الذي بَشَّرَ أَبِي،
قائلًا: "وُلِدَ لَكَ ابْنٌ ذَكَرٌ"،
وغَمَرَهُ بِالْفَرَحِ...

١٧ لِأَنَّهُ لَمْ يُمَيِّنِي (مִזְחַתְנִי) مِنَ الرَّحِمِ (מִרְחַמִּים)،
حَتَّى تَكُونَ لِي أُمِّي قَبْرًا (קִבְרִי)،
وَرَحِمُهَا (רִחְמָה) حَامِلًا لِلأَبَدِ.

١٨ لِمَاذَا (לְמַדָּה) خَرَجْتُ (יִצְאֹתִי) مِنَ الرَّحِمِ (מִרְחַמִּים)،
لَأَرَى (לְרִאיוֹת) المَشَقَّةَ والحَسْرَةَ،
وَتَفْنِي أَيَّامِي فِي الخِزْيِ؟

في هذه النصوص يقول إرميا إن مولده لا يبدو على الإطلاق تتميمَ بركة؛ فمن أجل تفسير قصته بطريقة صحيحة، قد يُظنُّ أنه ينبغي الكلام بالأحرى على "لعنة" وليس على "بركة" (١٥ : ١٠ ؛ ٢٠ : ١٤ ي)، وحتى على شيءٍ من الخدعة (رج ١٥ : ١٨ ؛ ٢٠ : ٧). يرسم الله الإنسانَ في البطن، ويُنميه داخلَ هذا البطن، مع وعد بالحياة؛ لكن عندما يخرج الإنسان من البطن، فإنَّ الوعود تبدو وكأنَّها غير قائمة، والنهاية المخزية تجعل الأصلَ بالذات هراءً ودون معنى. من هنا يأتي السؤال حول معنى الحياة ("لماذا وُلدتُ؟")، من التألم اليومي الناتج عن الإخفاق، ومن إدراك أو تبيين خطر الموت (١١ : ١٨ -

١٩، ٢٠؛ ١٨: ١٨، ٢٠، ٢٣). هذا السؤال، الذي هو في آنٍ معاً رثاءً وشكوى أمام الله، ليس محصوراً على الإطلاق بشخص إرميا؛ إنّه اختبارٌ مشتركٌ بين كلِّ الناس.

٣/٣ - العنصر "الكلامي" يبلغ ذروته في إقامة إرميا نبياً

كمقاربة أولى، فلنتبيّن ما هي في إر ١: ٤-١٩ البيانات المعجميّة التي تحدّد مجالَ الكلمة الدلاليّ، من أجل فهم النبوءة فهماً دقيقاً.

- قبل كلِّ شيء، الجذر **דַּבַּר**، المستعمل تسع مرّات، فعلاً أو اسماً، مع فاعلٍ أو مرجعٍ هو الله - أو إرميا، على الوجه التالي:

الله:	דַּבַּר-יְהוָה	١: ٤، ١١، ١٣
	דַּבַּר	١: ٩
	דַּבַּר	١: ١٢
	וּדְבַרְתִּי	١: ١٦
إرميا:	דַּבַּר	١: ٦
	תְּדַבֵּר	١: ٧
	וּדְבַרְתִּי	١: ١٧

- إنَّ شكليّة "الحوار" بين الله وإرميا، والذي يُقدّم له بالفعل "قال"، **אמר** (١١ مرّة)، هي مخطّط بارز في إر ١، كما نتبيّن ذلك ممّا يلي:

الله يتكلّم: ١: ٤، ٧، ٩، ١١، ١٢، ١٣، ١٤.

وإرميا يتكلّم: ١: ٦، ٧، ١١، ١٣.

- بالتأكيد يجب ربط الفعل **אמר** بالجذر **דַּבַּר**، كما يظهر من الصيغة:

וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר.

- يمكننا وضع لائحة بمصطلحات أخرى ترتبط إلى حد ما مباشرةً بدلالات الكلمة، هي التالية:

בְּיָמַי في ١ : ٥ : ارتباط واضح مع المفردة דְּבַר في ١٨ : ١٨ .

בְּאִסְיֵהוּנָה في ١ : ٨ ، ١٥ ، ١٩ : هي على ما يبدو المرادف الختامي لصيغة المقدمة:

הָיָה דְבַר־יְהוָה.

הָיָה في ١ : ٩ (مرّتان)؛ علاقة واضحة مع المفردة דְּבַר في ١ : ٩ .

דָּבַר في ١ : ٧ ، ١٧ : علاقة واضحة مع الفعل דְּבַר في الآيات الآتية الذكر.

דָּבַר في ١ : ١٥ : هو بوضوح فعل مرتبط بالكلمة، وهذا ما يظهر في ٢ : ١ ، مثلاً.

נָשַׁח في ١ : ٧ ، وليس في ١ : ٩ .

تبدو العلاقة بين "أرسل" (من قِبَلِ اللَّهِ) و"تكلم" (من قِبَلِ الْإِنْسَانِ) ميزة خاصة في المجال النبوي؛
أنظر، مثلاً:

- ٧ : ٢٥ : "من يوم خَرَجَ آبَاؤُكُمْ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ إِلَى هَذَا الْيَوْمِ، مَا زِلْتُ أُرْسِلُ إِلَيْكُمْ جَمِيعَ عِبِيدِي الْأَنْبِيَاءِ بِلَا مَلَلٍ؛"

- ١٤ : ١٤ : "فَقَالَ لِي الرَّبُّ: إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ يَتَّبِعُونَ بِاسْمِي كَذِبًا، وَأَنَا لَمْ أُرْسِلْهُمْ وَلَمْ أَمُرْهُمْ وَلَمْ أَكَلِّمْهُمْ، إِنَّمَا يَتَّبِعُونَ لَكُمْ بِرُؤْيَا كَاذِبَةٍ وَبِالْعِرَافَةِ وَالْبَاطِلِ وَمَكْرٍ قُلُوبِهِمْ؛"

- ١٤ : ١٩ : "وَعَادَ إِرْمِيَا مِنْ تَوَفَّتْ حَيْثُ كَانَ قَدْ أَرْسَلَهُ الرَّبُّ لِيَتَّبِعًا، وَوَقَفَ فِي فَنَاءِ بَيْتِ الرَّبِّ؛"

- ٥ : ٢٦ : "وإن لم تسمعوا لكلام عبيدي الأنبياء الذين أرسلتهم إليكم بلا ملل ولم تسمعوا لهم".

مما تقدم نستنتج أن في نصنا فاعلين فقط يتكلمان، هما الرب وإرميا؛ الله هو الذي يتكلم أولاً، لا بل هو الذي يحرك تكلم النبي ويأمر بذلك. إن هذا كله واضح، لكن يبدو ضرورياً مواصلة التفكير

لاحقاً حول ماهية فعل التكلّم، بشكل يسمح بفهم معنى تماهي التيار النبويّ بالذات مع فعل الكلمة، وليس فقط كيفية نسبته إلى الله.

هكذا يبدو الإنسان في الكتاب المقدّس متكلمًا، أكثر منه مفكّرًا.

خاتمة

ليس هناك من إعلان شموليّ يختلف عن إعلان الموت والقيامة؛ وإرميا يحمل ذلك، ليس فقط بالكلام، بل أيضًا في تاريخه الشخصيّ (١: ١٧-١٩)، في تاريخ جسده الذي رُميَ في البئر (٦: ٣٨)، والذي انثُيلَ منه حيًّا بطريقة عجيبة (٣٨: ١٣)، وهو بذلك صورة مسبقة عن الذي مات وقام، وبكر الذي يقومون من الموت (كول ١: ١٨). سيكون لتبشير الرسل، الموجه صراحةً إلى كلّ الشعوب، مركزه في التبشير بقيامة ربّنا يسوع المسيح، العبد المتألّم، بعد آلامه وموته، هو علّة الخلاص والحياة لكلّ شعوب الأرض.

مراجع

الكتاب المقدّس، العهد الجديد - إنجيليون، كليّة اللاهوت الحبريّة، جامعة الروح القدس، الكسليك، ١٩٩٢.

الكتاب المقدّس، الترجمة المشتركة، جمعيّة الكتاب المقدّس، ١٩٩٥.

ALONSO SCHÖKEL L., "Jeremias como anti-Moisés", in : *De la Torah au Messie*, Fs. H. CAZELLES, Paris 1981, 245-254.

ALONSO SCHÖKEL L. - SICRE DIAZ J.L., *I profeti*, Borla, Roma 1989.

ANDRÉ G., « פקד »، *TWAT*, VI, 708-723.

ATTINGER D., *Geremia. La violenza dell'amore di Dio*, Nuove Frontiere, Roma 1990.

BAUER W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, London²1979.

BEAUCHAMP P., *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris 1970.

Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), Hendrickson Publishers, 2006.

- BOU RAAD J., *Malheur annoncé, malheur dénoncé. Étude rhétorique de Jérémie* 6, éd. De l'Université Antonine, Liban 2008.
- BOURGUET D., *Des métaphors de Jérémie*, EtB. NS 9, Paris 1987.
- BOVATI P., *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, AnBib 190, Rome 1986.
- _____, *“Così parla il Signore”*. *Studi sul profetismo biblico*, EDB, Bologna 2008.
- BRETON S., *Vocación y misión: formulario profetico*, AnBib 111, Roma 1987, 142-152.
- CECCARELLI M., *Il profeta rifiutato*. Studio tematico del rifiuto del profeta nel libro di Geremia, Roma 2003.
- CONRAD E.W., *Fear not Warrior. A Study of 'al tîra'. Pericopes in the Hebrew Scriptures*, BrJudSt, Chico 1985.
- COSTACURTA B., *La vita minacciata*, Editrice Pontificio Istituto Biblico AnBib 119, Roma 1988.
- FUHS H.F., *TWAT*, V, 515.
- HOLLADAY W.L., “The Background of Jeremiah’s Self –Understanding. Moses, Samuel and Psalm 22”, *JBL* 83 (1964) 153-164.
- _____, “Jeremiah and Moses: Further Observations”, *JBL* 85 (1966) 17-27.
- _____, *Jeremiah*, 2 vols., Fortress Press, Philadelphia 1986.
- LEWIN E.D., “Arguing for Authority. A Rhetorical Study of Jeremiah 1.4-19 and 20.7-18”, *JSOT* 32 (1985) 105-119.
- MARTINI C.M., *Una voce profetica nella città. Meditazioni sul profeta Geremia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1994.
- MEYERS I., *Jeremia und die falschen Propheten*, OBO 13, Göttingen 1977.
- RENAUD B., « Jér 1: Structure et théologie de la rédaction », in *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission*, BETL 54, Leuven 1981, p. 177-178.
- RINGGREN H., « קדש », *TWAT*, VI, 1188-1201.
- SPREAFICO A., *Esodo, memoria e promessa. Interpretazioni profetiche*, Suppl. Rivista Biblica 14, Bologna 1985.
- VERMEYLEN J., « La rédaction de Jérémie 1, 4-19 », *ETL* 85 (1982) 252-278.
- VIRGILI R., *Geremia, l'incendio e la speranza. La figura e il messaggio del profeta*, EDB, Bologna 1998.