أسّس الأب لويس خليفة (†)
جريدة بيبليا سنة ١٩٩٠
وحُوِّلت إلى **مجلّة بيبليا** سنة ١٩٩٩.

رئيس التحرير:
الأب أيّوب شهوان

هيئة التحرير:
الأب أيّوب شهوان
الخوراسقف بولس الفغالي
الأخت باسمة الخوري
د. دانيال عيّوش
الأخت روز أبي عاد

أسرة التحرير:
الأخت روز أبي عاد
د. نقولا أبو مراد
المطران نقولا أنتيبا
الأب سمير بشاره
الأب جوزف بو رعد
الأم كليمنص حلو
الأب ميلاد الجاويش
الأب أسعد جوهر
الأرشمندريت جاك خليل
الأب جورج خوّام
الخوري نعمة الله الخوري
الأب لويس الخوند
القسّ عيسى دياب
الأب اندره رزق الله
الأخت دولّي شعيا
الأب نجم شهوان
الخوري ميشال صقر
الخوري جان عزّام
د. جوني عواد
الأب أنطوان عوكر
القسّ هادي غنطوس
المونسنيور يوسف فخري
الأخت ياره متّى
الأب هادي محفوظ
الخوراسقف أنطوان مخائيل
المطران بطرس مراياتي
الأب بيار نجم
الخوري جوزف نفّاع
الأب ريمون الهاشم

ISSN 1992-2094

جميع الحقوق محفوظة
مركز النشر والتوزيع
جامعة الروح القدس – الكسليك
ص ب ٤٤٦ جونيه – لبنان
هاتف: ٠٩/ ٦٠٠ ٠٠٠
فاكس: ٠٩/٦٠٠ ١٠٠

في هذا العدد

الافتتاحيّة

إرميا في أسفار العهد الجديد ..... **رئيس التحرير** **٢**

إر ١: ١١–١٩: رمزيّة الشجرة الساهرة والقدر الذي يغلي ..... **الأم كليمنص حلو** **٧**

إر ٥: ١–٣١: سرّ التأديب الإلهيّ في سفْر إرميا ..... **الخوراسقف يوسف فخري** **١١**

إر ٧: ١–٥: عظة الهيكل ..... **الأخت لمى جحولا** **٢١**

إر ٩: ١–٨: قَول إلهيّ لتبرير عقاب إصلاحيّ ..... **الأب أنطوان عوكر** **٢٩**

إر ١٠: ١–١٦: الآلهة الكاذبة هي عدم؛ الربّ هو الحقّ وهو الخالق ..... **الخوراسقف أنطوان مخائيل** **٣٩**

إر ٢٠: ١٤–١٨: إرميا والله: علاقة متأزّمة ..... **المطران نيقولا أنتيبا** **٤٣**

إر ٢١: ٤: إرميا صوت نبويّ للسلام ..... **القسّ هادي غنطوس** **٥١**

إر ٢٢: ٦–٧: جلعاد ولبنان رمزان لملك يهوذا ..... **الأخت روز أبي عاد** **٥٧**

إر ٢٣: ٢٥–٣٢: النبيّ الحقيقيّ والأنبياء الكَذَبَة ..... **الأب أيوب شهوان** **٦٥**

شرح النبيّ إرميا بحسب القدّيس توما الأكوينيّ ..... **الخوراسقف بولس الفغالي** **٧٩**

العنوان

كلّيّة اللاهوت الحبريّة
جامعة الروح القدس – الكسليك
ص ب ٤٤٦ جونيه – لبنان
هاتف: ٠٩/ ٦٠٠ ٠٠٠
فاكس: ٠٩/٦٠٠ ١٠٠
البريد الإلكترونيّ: olmpac@hotmail.com
ayoubchahwan@usek.edu.lb
mimigerges@usek.edu.lb

ثمن العدد

في لبنان: ٧٥٠٠ ل.ل. أو ما يعادلها
في الخارج: ١٠٥٠٠ ل.ل. أو ما يعادلها

الاشتراك السنويّ (٤ أعداد)

في لبنان: ٣٠٠٠٠ ل.ل. أو ما يعادلها
في الخارج: ٤٢٠٠٠ ل.ل. أو ما يعادلها

طباعة
Daccache Printing House s.a.r.l
عمشيت – لبنان

رمز الغلاف: النبيّ إرميا، منمنمة للفنّان ماركو دي برمِنْجيرُو، القرن الثالث عشر، المكتبة الوطنيّة، لُوكّا، إيطاليا.

الافتتاحيّة

إرميا في أسفار العهد الجديد

رئيس التحرير

للوهلة الأولى قد يبدو غريبًا أن يكون كتّابُ العهد الجديد قد اقتبسوا القليل من كتابات شخصيّة هامّةٍ كإرميا النبيِّ. إنّ التفسير الأكثر وضوحًا لهذا الأمر هو على الأرجح اهتمام إرميا المحدود نسبيًّا بالموضوع المسيحانيّ.

إذا ما اكتفينا بالاقتباسات النصوصيّة، وتركنا جانبًا التلميحات البعيدة إلى إرميا إلى حدٍّ ما، نلاحظ عدم وجود أيّ اقتباس من إرميا، مثلاً، في **الإنجيل بحسب يوحنّا** وفي **سِفْر أعمال الرسل**.

١ – إرميا في الإنجيلَين بحسب مرقس ولوقا

لا يقتبس مرقس ولوقا سوى مرّةٍ واحدة من إرميا، وبالتحديد في مر ١١: ١٧ = لو ١٩: ٤٦، حيث يُقال بأنّ **الهيكل قد أضحى مغارةً للصوص**[1]:

– **مر ١١: ١٧**: "وأَخَذَ يُعَلِّمُهم فيَقول: "أَلَم يُكْتَب: بيتي بيتَ صلاةٍ يُدعى لجميعِ الأُمم وأَنتم جعلتُموهُ مغارةَ لصوص"؟".

– **لو ١٩: ٤٦**: "ويقولُ لَهم: "مَكتوبٌ: سَيَكونُ بَيتي بَيتَ صَلاة، وأَنتُم جَعلتُموهُ مَغارَةَ لُصوص"".

هكذا كان إرميا قد كتب قبل ذلك بستّ مائة سنة ما يلي:

"أَفصارَ هذا البيتُ الّذي دُعِيَ باسمي مغارةَ لُصوصٍ أَمامَ عُيونِكم؟

بل هذا ما رَأَيتُ أَنا، يَقولُ الرّبّ" (إر ٧: ١١).

٢ – إرميا في الإنجيل بحسب متّى

أ – يقتبس متّى ثلاث مرّات من إرميا، هي التالية:

راحيل تبكي بنيها:

مت ٢: ١٨: "صوتٌ سُمِعَ في الرّامة بكاءٌ ونَحيبٌ شديد: راحيلُ تبكي على بَنيها، وقَد أَبَتْ أن تَتَعزَّى لأَنَّهم زالوا عنِ الوجود"؛

هو يقتبس إر **٣١: ١٥**: "هكذا قالَ الرّبّ: صوتٌ سُمِعَ في الرّامَة: نَدبٌ وبكاءٌ مُرٌّ: راحيلُ تَبكي على بَنيها،

(1) Cf. Ross E. WINKLE, *The Jeremiah Model for Jesus in the Temple*, in: Andrews University Seminary Studies, 24 (1986) 155-172.

وقد أَبَت أَن تَتَعَزّى عن بَنيها لأَنّهم زالوا عنِ الوجود".

الهيكل مغارة للصوص:

مت ٢١: ١٣: "وقالَ لهم: مكتوبٌ: بيتي بيتَ صلاةٍ يُدعى، وأَنتم تَجعَلونَه مغارةَ لصوص"؛

يقتبس متّى عن إر ٧: ١١: "هوذا بيتُكم يُترَكُ لكم قَفْرًا".

يغادر اللهُ بيتَه، ويتركه خرابًا:

مت ٢٣: ٣٨: "هوذا بيتُكم يُترَكُ لكم قَفْرًا"؛

يقتبس عن إر ١٢: ٧: "تَرَكتُ بيتي، وهَجَرتُ ميراثي، وأَسلَمتُ محبوبةَ نَفْسي إِلى أَكُفِّ أعدائِها".

ب – يسوع هو إرميا في نظر الناس

من المثير للفضول أنّ متّى هو الكاتب الوحيد في العهد الجديد، الذي يذكر إرميا بالاسم، ويفعل ذلك في مناسبات ثلاث:

– في **مت ٢: ١٧**: يقدّم متّى لاقتباسٍ من إر ٣١: ١٥ بالكلمات التالية:

"عندئذ تمّ ما قيل على لسان إرميا".

– أمّا **مت ٢٧: ٩أ** فَيَنْسبُ زورًا اقتباسًا من زك ١١: ١٢–١٣ (مت ٢٧: ٩ب–١٠) إلى إرميا، إذ يكتب أنّ دفن يهوذا في حقل الفخّاريّ يُتِمُّ ما قيل على لسان إرميا النبيّ[٢]:

٩ فتَمَّ ما قيلَ على لِسانِ النَّبيِّ إِرْمِيا[٣]:

"وأَخَذوا الثَّلاثينَ مِنَ الفِضَّة وهي ثَمَنُ المُثَمَّن ثَمَّنَه بِها بَنو إِسرائيل،

١٠ وأَدَّوها عن حَقلِ الخَزَّاف. هكذا أَمرَني الرَّبّ".

مع ذلك، إنّ الأكثر إثارة للحيرة في اقتباسات متّى من إرميا، يظهر في صيغته لاعتراف بطرس بيسوع في قيصريّة فيلبّس بأنّه المسيح[٤]. تقدِّم الأناجيلُ الإزائيّةُ الثلاثةُ وروايتُها حول هذا الحدث بسؤال يسوع لتلاميذه عمّا يقول الناس مَن هو. في مرقس ولوقا يجيب التلاميذُ يسوعَ مُعلمينه أنّ الشعب يقول بأنّه يوحنّا المعمدان، أو إيليّا، أو أحد الأنبياء (رج مر ٨: ٢٨// لو ٩: ١٩). بالمقابل، عندما نرجع إلى رواية متّى، نجد أنّ بعض عناصر اعتقاد الشعب يشير إلى أنّه **إرميا الثاني**، كما نقرأ في مت ١٦: ١٤:

"البعض يقول يوحنّا المعمدان، آخَرون إيليّا، وآخَرون إرميا، أو أحدًا من الأنبياء".

لقد حيّر ذِكْرُ "إرميا" هذا الباحثين طويلاً، وقُدِّمَت نظريّات عديدة في محاولة لشرحها، لكن لم يَرْهِنْ أيٌّ منها أنّه أرضى بالتمام مجملَ الباحثين.

فهل سبب إدراج متّى اسم إرميا في لائحة الرأي الشعبيّ حول يسوع هو رغبته في أن يبيّن أنّ الكنيسة هي تتميم نبوءة إرميا المبشِّرة "بعهد جديد"؟

من المدهش أن يكون متّى الإنجيليُّ الكاتبَ الوحيدَ في العهد الجديد الذي ذكر إرميا بالاسم. علاوة على ذلك، إنّ إدراج هذا الاسم في اعتراف بطرس في قيصريّة

(٢) من أجل نقاش مفصّل حول هذه المقاطع، ومن أجل محاولة إيجاد هدف تحريريّ موحّد للاقتباسات الثلاثة من إرميا في الإنجيل بحسب متّى، رج:
Michael KNOWLES, *Jeremiah in Matthews's Gospel: the Rejected- Prophet Motif in Matthean Redaction*, (JSNT SS. 68), Shaffield Academic Press, 1993.

(٣) ١٢"وقلتُ لهم: إن حَسُنَ في عيونِكم، فهاتوا أُجرتي، وإلاّ فامتَنِعوا؛ فوَزَنوا أُجرتي ثلاثينَ مِنَ الفِضّة، ١٣فقالَ لِيَ الرّبّ: أَلقِها إِلى السّبّاكِ ثمنًا كريمًا ثَمّنوني به؛ فأَخَذتُ الثّلاثينَ مِنَ الفِضّة، وأَلقَيتُها في بيتِ الرّبِّ إِلى السّبّاك".

(4) Cf. Zamfir KORINNA, "Jeremian Motifs in the Synoptics' Understanding of Jesus", in : *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*, edited by Joseph Verheyden, Korinna Zamfir and Tobias Nicklas, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, p. 139-176.

هو مفاجئ بشكل خاصّ. لقد وُضِعَت نظريّات مختلفة لتفسير هذا الإدراج، فتبيّن أنّ إشارة متّى إلى إرميا تُفسَّر بالرغبة في أن يبيّن أنّ نبوءة إرميا المتعلّقة بالعهد الجديد قد تحقّقت وتمّت بيسوع المسيح. وعلى أثر رذْل إسرائيل ليسوع، أصبح هذا العهد الجديد إرثَ الكنيسة[٥].

ويحسن هنا أن نورد فكرة نادى بها بعض الباحثين، وتقول بأنّ متّى قد أدرج اسم إرميا في مت ١٦: ١٤ بسبب الجمع بين إرميا والألم، وهذه النظريّة ليست حديثة، إذ إنّ إيشوعداد المروزيّ (القرن التاسع) يَرُدُّ سَبَبَ إدخال متّى اسم إرميا في إنجيله إلى كون إرميا غيرَ متزوّج، ومقدَّسًا أو مكرّسًا من حشا أمّه، واضطُهِدَ وتعرّض لسوء المعاملة، وكلّ ذلك ينطبق على يسوع أيضًا. يقول إيشوعداد بأنّهم "ذكروا إرميا لأنّه قيل عنه بأنّه قبل أن يخرج من الحشا قدَّستُه، ووهبتُه للأمم نبيًّا" (إر ١: ٥). وإذ رأوا أنّ هذه الأمور هي موجودة في الربّ بالذات، لأنّه كان قد قُدِّس منذ الحشا بالروح القدس، وأنّه قد علّم الأمّة والأمم في الوقت عينه، ولكن أيضًا لأنّه عومل بإهانة بين اليهود، كما سبق وعومل إرميا...، لذلك اعتقد اليهود أنّهم كانوا يرون في يسوع إرميا[٦].

واستنادًا إلى القدّيس ألبرتوس الكبير، كلّ الاستشهادات بالأنبياء في مت ١٦: ١٤ كان الدافعُ إليها امتلاكَ كلِّ نبيّ لكمالٍ خاصّ به، وكلُّ ذلك يعبِّرُ عن حقيقة تتعلّق بالمسيح يسوع.

٣ – إرميا في رسائل القدّيس بولس

حتّى بولس لا يعير اهتمامًا كبيرًا للنبيّ إرميا، إذ إنّه يقتبس من إرميا الشيء القليل، كما نتبيّن ممّا يلي:

أ – "مَن يفتخر فليفتخر بالربّ":

– **١ كو ١: ٣١:** "المفتخر، بالربّ فليفتخر".

– **٢ كو ١٠: ١٧:** "ومَنِ افتَخَرَ فلْيَفتَخِرْ بِالرَّبّ".

يقتبس القدّيس بولس هنا من إر **٩: ٢٢–٢٣** حيث نقرأ:

"هكذا قالَ الرّبّ: لا يَفتَخِرِ الحكيمُ بحكمته،

ولا يَفتَخِرِ الجبّار بجبروته، ولا يَفتَخِرِ الغنيُّ بغناه؛

بهذا لِيَفْتَخِرِ المُفتَخِر بأَنّه يَفهَمُ ويعرِفُني...".

هناك كلام مماثلٌ أيضًا حول الافتخار في رسالة القدّيس بولس إلى الغلاطيّين، هو التالي:

غل ٦: ١٤: "أَمَّا أَنا فمَعاذَ اللهِ أَن أَفتَخِرَ إِلاَّ بصليبِ ربِّنا يسوعَ المسيح".

ب – العلاقة الحميمة بين الله والشعب

وفي كلام القدّيس بولس على العلاقة الحميمة بين الله والشعب في ٢ كو ٦: ١٨، هو يقتبس إر ٣١: ٩:

– **إر ٣١: ٩:** "يأتون باكينَ وأَهْديهم مُتَضَرِّعين، وأُسَيِّرُهم إِلى مجاري المِياه في طريقٍ مستقيم حيثُ لا يعثُرون، لِأَنِّي أَبٌ لإِسرائيلَ، وأفرائيمُ بكرٌ لي".

– **٢ كو ٦: ١٨:** "وأَكونُ لكم أَبًا، وتكونونَ لي بنينَ وبنات، يقولُ الرَّبُّ القدير".

٤ – إرميا في الرسالة إلى العبرانيّين

إنّ النصّ الوحيد من إرميا، الذي يحظى بقيمة مبرمجة في العهد الجديد، هو إر **٣١: ٣١–٣٤** الذي تقتبسه الرسالة إلى العبرانيّين حرفيًّا، كما نرى في ما يلي:

– **عب ٨: ٨–١٢:**

٨ فإِنَّ اللهَ يلومُهُم بقولِه: "ها إِنَّها أَيَّامٌ تَأتي، يقولُ الرَّبّ، أَقطَعُ فيها لبيتِ إِسرائيلَ ولبيتِ يهوذا عهدًا

(5) Jean CARMIGNAC, « Pourquoi Jérémie est-il mentionné en Mt 16,14? », in *Das frühe Christentum in seiner Umwelt*, Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag /Kuhn Karl Georg; Jeremias Gert; Kuhn Karl Georg; Stegemann Hartmut (éds), *Tradition und Glaube*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, pp. 283-298, spéc. p. 286.

(6) Cf. Matthew XVI. 13, 14 65, in: *The Commentaries of Ishodad de Merv, Bishop of Hadatha (C. 850 A.D.), in Syriac and English*, Edited and Translated by Margaret DUNLOP GIBSON… Three Volumes with an Introduction by James RENDEL HARRIS…, Cambridge at the University Press 1911.

جديدًا،

٩ لا كالعهدِ الَّذي جعلتُه لآبائِهم يومَ أَخَذتُ بأَيديهِم
لأُخرِجَهُم مِن أَرضِ مِصر، لأَنَّهم لم يَثبُتوا على عهدي،
فأَهمَلتُهُم أَنا أَيضًا، يقولُ الرَّبّ.

١٠ وهذا هو العهدُ الَّذي أُعاهِدُ عليه بيتَ إسرائيل
بعدَ تلكَ الأَيَّام، يقولُ الرَّبّ: إِنِّي لأَجعَلُ شريعَتي في
ضمائِرِهِم، وأَكتُبُها في قلوبِهِم، فأَكونُ لهم إِلهًا، وهم
يكونونَ لي شعبًا؛

١١ فلا أَحدَ يُعَلِّمُ بعدَ ذلِك ابنَ وطَنِه، ولا أَحدَ يُعَلِّمُ
أَخاه فيَقولُ له: إعرِفِ الرّبّ، لأَنَّهم سيَعرِفونَني كلُّهم
مِن صغيرِهِم إِلى كبيرِهِم،

١٢ فأَصفَحُ عن آثامِهِم، ولَن أَذكُرَ خطاياهم بعدَ
ذلكَ"؛

١٣ فإِنَّه، إِذ يَقولُ "عَهْدًا جَديدًا"، فقَد جَعَلَ العهدَ
الأَوَّلَ قديمًا، وكُلُّ شيءٍ قَدُمَ وشاخَ هو قريبٌ مِنَ الزَّوال.

تشكّل الآيات ٧–١٣ وحدةً أدبيّةً محدّدةً بقُفْل
عبارةِ "العهد الأوّل"، عنوانه: نقص "العهد الأوّل"
القديم (آ ٧)، واستبداله بـ"عهد جديد". و"العهد الأوّل"
هو ذاك الذي أبرمه الله تكرارًا مع نوح (تك ٦: ١٨؛
٩: ٩)، وإبراهيم (تك ١٥: ١٨)، وعلى الأخصّ مع
موسى (خر ١٩: ١ – ٢٤: ١١). وضمن هذه الوحدة
الأدبيّة، تشكّل آ ٨–١٢ اقتباسًا هامًّا جدًّا، من حيث
مضمونه، من إر ٣١: ٣١–٣٤.

في الواقع، يستشهد كاتب الرسالة إلى العبرانيّين
بهذا النصّ من إرميا النبيّ، وهو أطول نصّ كتابيّ في
الرسالة، بالإضافة إلى المزمور ٩٥ في عب ٣: ٧–١١.

في هذا النصّ النبويّ يبشّر إرميا بمبادرة مجّانيّة
جديدة من الله، هي عهد جديد، غير منحوت على
لوحين من حجر، كاللذَين سلّمهما إلى موسى على
طُورِ سيناء، بل يكتبه على قلوب من لحم ودم، فلا يعود
الواحد يعلّم أخاه قائلاً له: إعرف الربّ، لأنّهم سيعرفونه
جميعًا، من صغيرهم إلى كبيرهم، لذلك سيُزيل الربُّ
خطيئتهم من قلوبهم، ويغفر آثامهم.

إنّ هذا النصّ من إرميا، والنصّ الموازي له في
حزقيّال (٣٦: ٢٥–٢٨)، هما قمّة من قمم الوحي
النبويّ القديم، تفرَّد كاتب الرسالة إلى العبرانيّين في
التركيز عليه هنا في آ ٨–١٢، وفي **عب ١٠: ١٦–١٨**.
لقد أشار التقليد المسيحيّ العريق إلى هذا النصّ بوضوح
قبله، داعيًا ذبيحة يسوع، في التقليد الإفخارستيّ
للشريعة القديمة، قوّة تغلب الخطيئة؛ لذلك جاءت
مبادرة الله المجّانيّة الجديدة، في يسوع المسيح، تغفر
الخطيئة، وتعطي شريعة جديدة، وروحًا قدسًا جديدًا
يساعد المؤمن على حفظ الشريعة، ومعرفة الربّ،
والتغلّب على الخطيئة.

– عب ١٠: ١٦–١٧:

تعود الرسالة إلى العبرانيّين إلى اقتباس إر ٣١: ٣٣–
٣٤ مرّة ثانية، حيث نقرأ ما يلي:

١٦ "هوذا العهدُ الَّذي أُعاهِدُهم إِيَّاه بعدَ تلكَ الأَيَّام،
يقولُ الرَّبّ:

أَجعَلُ شريعَتي في قلوبِهِم، وأَكتُبُها في ضمائِرِهِم،

١٧ ولَن أَذكُرَ خطاياهم وآثامَهم".

إنّ موضوع "العهد الجديد" عينه واردٌ في ما يلي:

– **لو ٢٢: ٢٠**: "وصنَعَ مِثلَ ذلكَ على الكأسِ بعدَ
العَشاءِ فقال: هذه الكأسُ هي العهدُ الجديدُ بدمي الَّذي
يُراقُ مِن أَجلِكم"؛

– **١ كو ١١: ٢٥**: "وصَنَعَ مِثلَ ذلكَ على الكأسِ بعدَ
العشاءِ وقال: هذه الكأسُ هي العهدُ الجديدُ بِدمي. كُلَّما
شَرِبتُم فاصنعوه لذكري"؛

– **٢ كو ٣: ٦**: "فهو الَّذي مَكَّننا أَن نَكونَ خَدَمَ عهدٍ
جديد، عهدِ الرُّوح، لا عهدِ الحَرْف، لأَنَّ الحَرْفَ يُميتُ
والرُّوحَ يُحْيي".

خاتمة

إنّ هذه اللمحة الوجيزة عن تواصل حضور نبوءة إرميا في أسفار العهد الجديد، ولو بشكلٍ محدود، كما أيضًا شخصُه واسمُه بالذات، لَتحُثُّنا أكثر فأكثر، وعلى خطى كتّاب العهد الجديد، ومن بعدهم آباء الكنيسة وغيرهم، على الغوص بانتظام وتعمُّق في كنوز هذه النبوءة الثمينة وفي شخصيّة صاحبها، بهدف استخراج الطريف والتليد منها، فنُسهِم في التشييدِ والغرسِ بروح إرميا، لا بل بروح من اختار إرميا وأقامه نبيًّا، لكي تكون لنا من ذلك كلّه الحياةُ، وتكون أوفر بكلمة الله، وبالكلمة المتجسّد يسوع المسيح.

مراجع

CARMIGNAC Jean, « Pourquoi Jérémie est-il mentionné en Mt 16,14?», in *Das frühe Christentum in seiner Umwelt*, Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag /Kuhn Karl Georg; Jeremias Gert; Kuhn Karl Georg; Stegemann Hartmut (éds), *Tradition und Glaube*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, pp. 283-298.

Commentaries (*The*) *of Ishodad de Merv, Bishop of Hadatha (C. 850 A.D.), in Syriac and English*, Edited and Translated by Margaret DUNLOP GIBSON… Three Volumes with an Introduction by James RENDEL HARRIS…, Cambridge at the University Press 1911.

KNOWLES Michael, *Jeremiah in Matthews's Gospel: the Rejected-Prophet Motif in Matthean Redaction* (JSNT SS. 68), Shaffield Academic Press, 1993.

KORINNA Zamfir, "Jeremian Motifs in the Synoptics' Understanding of Jesus", in : *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*, edited by Joseph Verheyden, Korinna Zamfir and Tobias Nicklas, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, p. 139-176.

LAW David R., "Matthew's Enigmatic Reference to Jeremiah in Mt 16,14", in : *The Book of Jeremiah and Its Reception* / Curtis Adrian H.W. , Leuven: Leuven University Press, 1997, p. 277-302.

MENKEN Marten J.J., "The References to Jeremiah in the Gospel According to Matthew (Mt 2,17; 16.14; 27,9)", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 60 (1984) 5-24.

WINKLE Ross E., *The Jeremiah Model for Jesus in the Temple*, in: Andrews University Seminary Studies, 24 (1986) 155-172.

إر ١:١١-١٩
رمزيّة الشجرة الساهرة والقدر الذي يغلي

الأخت كليمنص حلو

باحثة في الكتاب المقدّس

مقدّمة

كلمة النبيّ هي كلمة بشريّة، ينطق بها رجل واقعيّ، ولكنّ الروح القدس يسكنه وهو يوصل إلينا مشروع الله وحياته.

في حياة النبيّ خبرة مزدوجة: هي أوّلاً خبرة، مع قربها وحميميّتها من الذي يرسل، تبقى غير مفهومة؛ فهي طورًا تزعج وتارة تجرح، ولكنّ هذا الجرح يحرّر الإنسان وينضجهُ. ويعمل النبيّ، من جهة ثانية، خبرة يرفضها الإنسان الذي هو غير قابل للفهم، كما صوّره الكاردينال مارتيني بلغة حديثة غنيّة بالصور تلفت نظرنا وتحاكينا.

كلمة النبيّ إرميا هي كلمة ليومنا لأنّها صادرة عن القلب في ظروف تشبه ظروفنا، وإيمان يتخطّى الصعاب التي أحاقت بالنبيّ من كلّ جهة. والفصل الأوّل الذي نتأمّل فيه يُقسم إلى جزءين: دعوة الله لإرميا، وإثبات هذه الدعوة.

دعوة الله للنبيّ (آ ١-١٠). هذا الحوار قد نضج مدّة عشرين سنة قبل كتابته. إنّه ثمرة اختبار داخليّ عاشه النبيّ في لقائه للربّ وتعلّقه به وثقته الكاملة به، بحيث يصبح النبيّ هو القائم مقام شؤون الربّ.

١ - أيقونة إرميا: رمزيّة الشجرة الساهرة والقِدْر الذي يغلي (إر ١:١١-١٩)

لقد فضّل إرميا أن يترجم دعوة الله له بصور تسهم في المفهوم: مصنع الفاخوريّ، الإبريق المكسور، زنّار قماش الكتّان، إبريق الخمر، النور والظلام؛ كلّها تختصر متطلّبات العهد.

بين هذه الصور، يبقى ما خفي عن الأعين، وهو إرميا بالذات: إنّه الأيقونة الأكثر تعبيرًا وعمقًا في الدخول في سرّ الله في التاريخ. إنّه النبيّ الذي تحوّلت حياته إلى نبوءة، لأنّها تعبير عن ذاته. وهي الصخرة التي ترتكز عليها حياته وكلّ وجوده. السرّ في هذا التحوّل هو رسوخ دعوة الله له. إنّها القدرة التي تسنده في المضايق واليأس. والنصّ الأوّل في كتابه هو استذكار لهذه الدعوة. إنّ قراءتها والتأمّل فيها مرآة لدعوتنا وللرسالة التي أوكلت إلينا.

١) الدعوة في مقطعين:

- **في الأوّل** (آ ٤-١٠)، يؤكّد الربّ لإرميا أنّه اختاره منذ الأزل، "عرفه وقدّسه" (١: ٥). ورغم معارضة إرميا لضعفه، يكمل الربّ أوامره دون شرط، فيشعر النبيّ بدعوة وجوديّة عندما يثبت الربّ كلمته بعلامة رمزيّة، "فيلمس الربّ فمه"، ويشرح له المهمّة بستّ نقاط: عليك أن "تقلع وتهدم، وتهلك وتنقض، وتبني وتغرس". مهمّة هدم وبناء (آ ٩-١٠).

- **وفي المقطع الثاني** (آ ١١-١٩)، تجاه هذا الأفق الواسع الذي أمامه، أصبح بإمكان إرميا أن "يرى": "إنّي أرى غصن شجرة ساهرة"، هي شجرة اللوز، التي

ترافق الربيع لكي تزهر قبل سائر الأشجار، وهي توحي باليقظة الدائمة؛ فالله هو الساهر دائمًا؛ "الله يراني" يردّدها الطوباويّ إسطفان نعمة مع جميع القدّيسين. والنبيّ يرى أيضًا قِدْرًا تغلي ووجهها من جهة الشمال، وهذه الرؤية هي استباق لهجمة الشرّ والغضب من جهة الشمال. إنّها تنذر بالحروب والويلات.

هذه الرؤية المزدوجة، النور والظلمة، تغتني بكلمات الكتاب المقدّس كالأساس الذي يبني عليه إرميا خبرته الغنيّة بمعانيها النبويّة؛ إنّها تدلُّ على الطرقات التي سيتبعها النبيّ في حياته (آ ١١–١٣).

٢) هذه الطرقات تتطلّب جهوزيّة وتحضيرًا من قبل إرميا. إنّها دعوة مزدوجة للصمود والمواجهة.

هذا الاستعداد يعبّر عنه الربّ برمزين قويّين يسندان الرؤى الأولى: "أشدد حقويك وقُم". هذا التحفيز يدعو إلى عدم الخوف: "لا تفزع من وجوههم" (١: ١٧).

والرمز الثاني هو تحويل إرميا إلى "مدينة حصينة وعمودٍ من حديد وأسوارٍ من نحاس". هذه البشرى تؤكّد لإرميا أنّ حكمة الربّ كالصخر؛ فهو لن ينهزم: "إنّي معك لأنقذك، يقول الربّ" (آ ١٨–١٩). هذا الوعد يردّد ما وعده الربّ في بداية الاختبار (١: ٨)، وهو يكرّر "اليوم" ما قيل في البدء.

وهكذا أُعطي لإرميا عينان تريان من خلال الأشياء والأحداث؛ فالنبيّ لا يتكلّم بدون رموز وحركات رمزيّة تجسّد كلمة الله. وفي هذا الفصل الأوّل نجد أحداثًا غنيّة بالتأثير على حياة إرميا وعلى موقفه الاجتماعيّ والسياسيّ، ولمحة عن الملوك والشعوب الوثنيّة والإسرائيليّة، وعن العذابات التي احتملها النبيّ، والصعوبات التي جابهها. ولكنّ قدرة الله تنقذه ولا تهمله، ضدّ الإحباط المحيق به.

٣) معاني الرؤى: إنّ محورها هو الكلمة الفاعلة

بالنسبة إلى أشعيا، إنّ رؤيته هي الربّ على العرش وحوله تسبحة السارافيم: إنّها رؤيا مجد (أش ٦). وكذلك حزقيّال، فإنّه يرى "مركبة مجد الربّ" وهي تغادر أورشليم (حز ١).

أمّا إرميا فهو يتلقّى "كلمة" ويتلّقفها. إنّها "الكلمة" المصدر والأساس. هي أشبه بالحديث الباطنيّ. وهي الأقرب لخبرة إيليّا على جبل حوريب، الذي سمع صوت الربّ همسًا وكأنّه صوت الصمت.

في هذا السياق، إرميا هو الأقرب إلينا؛ فإذا استغرقنا نحن في الصلاة يحدّثنا الربّ بهمسات عميقة. في الصمت يكشف لنا ذاته ويتكلّم؛ فإرميا هو نبيّ الكلمة الخافتة الناعمة المرتضاة.

أربع رؤى رسخت في ذهن إرميا وأثارت حياته وأغنتها: شجرة اللوز، الوعاء الذي يغلي، الزنّار الذي يشدّ الحقوين ويوقف نصبًا، والمدينة المحصّنة والأسوار من نحاس.

أ.**غصن شجرة اللوز** يتألّق في زهره في تباشير الربيع. هذه الشجرة الرمزيّة تحمل في طيّاتها معاني لا عدّ لها. هذه الكثافة تنبئ عن تاريخ الخلاص بأكمله. إنّها "شجرة الحياة" منذ سفر التكوين، وهي فيه "شجرة المعرفة" والتمييز (تك ٢: ٨–١٠)، وهي صورة "المنارة المطروقة من ذهب"، رمز إسرائيل على مستوى نجمة داود. إنّها "شجرة النور" بأغصانها، وكلّ شعبة من الشعب الستِ تحمل شكل "زهرة اللوز"، تنيرها سبعة سُرُج (خر ٢٥: ٣١–٣٧).

هذه المنارة البيبليّة أعطى رسمها الربّ لموسى على الجبل (خر ٢٥: ٤٠). وسُرُجُ المنارة لم تكن تُضاء إلاّ في الليل. لذلك دعيت "الساهرة"، لأنّها تومئ إلى الربّ الساهر على شعبه، وهي عيونه التي "تراقب كلّ الأرض" (زك ٤: ١٠).

وفوق كلّ هذه الرموز، إنّ "غصن الشجرة الساهرة" هو الربّ بذاته مع طاقة إشعاعه.

هذه الشجرة الساهرة ألهبت مشاعر إرميا، فرأى فيها حضور الربّ ويقظته الدائمة وحبّه الغامر. والعهد الجديد قد استلهم صورة شجرة الحياة، وعلى الأخصّ الرؤيا: "الغالب سأعطيه أن يأكل من شجرة الحياة" (رؤ ٢: ٧). هذه الشجرة مغروسة في قلب المدينة وعلى ضفّتي النهر تُثمر اثنتي عشرة ثمرة؛ إنّها رمز

الحياة والخصب وشفاء الأمم" (رؤ ٢٢: ٢). "إنّها رمز الطوبى للذين يغسلون ثيابهم" (٢٢: ١٤)، أو للشجب والحذف من الحياة ومن "المدينة المقدّسة" "للذين يتجرّأون أن يحذفوا حرفًا من الأقوال النبويّة" (٢٢: ١٩). إنّ كلمة الله فاعلة، وهو يسهر على إتمامها بكاملها.

ب. وهل القِدْر الذي كان يغلي، كان يحضّر طعامًا أم سخطًا وغضبًا ودينونة؟

إنّ رؤية القِدْر التي تغلي تستبق الكارثة من الشمال. إنّها هجمة آشور التي تهدّد وجود يهوذا وأورشليم، لأنّ عبادة الأصنام التي غرقا بها تبرّر الدينونة التي تقترب منها: "من الشمال تكون فاتحة الشرّ على جميع سكان الأرض"، ليس فقط على المحيط.

هذا القِدْر هو هنا "كأس الغضب" (أش ٥١: ١٧)، وهو "كأس خمر الغضب" (إر ٢٥: ١٥ و٢٧). ويقول مزمور عن الربّ: "يمطر على الأشرار جمرًا وكبريتًا" (مز ١١: ٦). وضربات الرؤيا السبع في الجامات في رؤيا يوحنّا (١٥: ٧) تُنذر بالدينونة.

وقد وصف حزقيّال هذه الكأس بأنّها "عظيمة الاتّساع" كالخابية، مثيرة للضحك والسخرية، وكأس رعبٍ وخراب" كتلك التي أصابت السامرة أخت أورشليم (حز ٢٣: ٣٢-٣٤).

ولكنّ هذه القِدْر في الإنجيل تصبح كأس "عماد النار" في آلام المسيح وموته (مر ١٠: ٣٨-٣٩). وقد خاف هو بالذات من شربها: "يا ربّ أبعد عنّي هذه الكأس" (لو ٢٢: ٤١-٤٤). والكأس الإفخارستيّ هو تجديد للعهد بدم الحمل، فتصبح كأس الخلاص (مز ١٦: ١٢-٣١) وكأس البركة" (١ كو ١٠: ١٦).

بين هذين المعنيين السلبيّ والإيجابيّ يختار إرميا في رؤياه "كأس الغضب" التأديبيّ من الربّ، مدعاة للخراب والدمار "من السيف الذي لا يرحم، ومن حدّة غضب الربّ" وعقابه للكافرين (إر ٢٥: ١٣-٢٩).

ج. تجاه هجمة الشرّ المرتقبة يمنح الربّ قدرته الموعودة إلى إرميا برؤية مزدوجة، شرط تحصينه ذاته بتأهّب قويّ وبثبات دعوته رغم المآسي والمحن.

– الرؤيا الأولى: ضرورة **شدّ الزنّار على الخصر** استعدادًا للمقاومة والوقوف، "قم"، بدءًا بالصراع.

– الرؤيا الثانية: هي "وعد الربّ" بتحويل إرميا إلى **مدينة محصّنة، وعمود من حديد، وأسوار من نحاس**، تقي شرّ الأعداء وتتصدّى لزحفهم؛ فإرميا لن يُغلب لأنّ الربّ معه لينقذه.

هذه الرؤى الأربعة رموز تذكّر النبيّ بالنعمة الأولى عند دعوة الله له، وتقوّي عزيمته عند اليأس والصعوبات، وبالأخصّ عندما لم يعد كلام الربّ يُسمع؛ فتذكار الدعوة الأولى يساعده على الصمود والمجابهة والثقة بما وعده الربّ به بأن يكون معه، هو الذي ألقى على عاتقه مسؤوليّة الرسالة.

٢ – أخيرًا لمحة عن أيقونة إرميا وهي كناية عن بعض خطوط عريضة

سبع خبرات تقريبًا عملها إرميا في حياته:

– أوّلاً، شعر ذاته دائمًا بين يدي الربّ.

– هو مدعوّ إلى رسالة جامعة: لقد أُرسل إلى الملوك والشعوب وتوسّعت آفاقه.

– اختبر خبرة محدوديّته: خوف، عدم قدرة وعدم أهليّة.

– لكنّه فهم أنّه يمكنه أن يتخطّاها: "إنّي لكلّ ما أرسلك له تذهب وكلّ ما آمرك به تقول".

– إختبر قدرة الله الذي يصنع من الضعف قوّة، فأعطاه عيونًا تكتشف معنى الأحداث وأوقاتها.

– اختبر لأوّل مرّة التمييز، فرأى أبعد من المظاهر في رموز الشجرة والقدر والزنّار والمدينة المحصّنة. قرأ في عمقها ولمس فيها حضور الربّ.

– وقبل كلّ شيء شعر بتحوّله الداخليّ من ضعف وخوف إلى قوّة غير معهودة، إلى طبيعة جديدة، كتلك التي تكلّم عنها في "العهد الجديد"، ذروة سفر إرميا الروحيّ: "سأكون لهم إلهًا وهم يكونون لي شعبًا" (٣١: ٣١–٣٤). الخجول أصبح يجابه الناس ويُخيف البعض فدعوه: "رعبٌ في الداخل".

خاتمة

لقد اختبر إرميا أنّ الدعوة ولادة جديدة، طاقة حيويّة، كشف عن الذات العميقة، وعدٌ لخصبٍ لم يُسمع قطّ به. عيون ترى ما لا يرى في الأشياء والأحداث.

إر ٥: ١-٣١
سرُّ التأديب الإلهيّ في سفر إرميا

"قد ضَرَبْتَهم فلَم يَشعُروا... فأَبَوا أن يَقبَلوا التَّأديب،
وصَلَّبوا وجوهَهم أَكثَرَ مِن الصَّخر، وأَبَوا أَن يَتوبوا" (إر ٥: ٣)

الخوراسقف يوسف فخري
إختصاصيّ في الكتاب المقدَّس
واللغات الكتابيَّة القديمة

تمهيد

كثيرًا ما ننسب الشرَّ إلى الله أو أَقَلَّه نُعلنُ أنَّ له ضلعًا فيه! هذا المعتقد الخاطئ هو تشويهٌ أَخْرَق لذاتيَّة الله–المحبَّة! فخلافًا للمذاهب الثنويَّة[1] التي تؤمن بصراع أزليّ بين الخير والشرّ، تؤكِّد البيبليا والمسيحيَّة أنَّ لا وجود أصلاً إلاَّ للخير، وأنَّ الشرَّ ما هو إلاَّ انحرافٌ عن الخير وغياب الخير، شأنه شأن الزُّؤان الذي لا ينبت بشكلٍ مستقلٍّ، إنّما ينبت على حساب حبّات القمح (مت ١٣: ٢٤–٣٠)، يغتذي ممّا هو معدّ أصلاً لغذائها؛ وبعبارة أخرى، إنَّ **كيانَهُ طُفَيليٌّ** مُستَمَدٌّ من كيان القمح ومسلوب منه. هكذا الشرّ لا يستمدّ وجودَه إلاَّ من تَستُّرِه بالخير، وتَقَنُّعِهِ به، وتَحريفِهِ له. إذًا، لا يوجد مبدأن للوجود، إنَّما هناك مبدأ واحدٌ، وهو الله–الكائن الذي هو بطبيعته ملء الخير والصلاح والمحبَّة.

في النظرة البيبليَّة، ليس الشيطان[2] صنوًا لله، ليس إلهًا بل مخلوقًا؛ فالخليقةُ التي تستمدّ وجودها من الله، هي صالحة[3]، لكِنَّ الإنسان شَوَّه معالمهَا، فتفاجأ الله بالشَّر. تفاجأ بسقطة آدم (تك ٣) التي بلبلت نظام الكون القائم. تفاجأ بجريمة قايين (تك ٤). تفاجأ بفساد البشريّة كلِّها (تك ٦). تفاجأ بانحراف شعبه الذي اختاره ليحمل اسمه بين الأمم. تفاجأ بتصلّب وجوه آل إسرائيل وآل يهوذا ورفضهم للتوبة! فكان "التأديب الإلهيّ" الطريقَ الأفضلَ لتوبة تلك القلوب الصوّانيَّة المتحجِّرة. هذا ما سنبحثه في إر ٥ عن "سرِّ التأديب الإلهيّ".

(١) تيّارات فلسفيّة–دينيّة (Dualisme) تؤمن بوجود أصلَين للوجود، مختلَفين تمام الاختلاف، لكلّ منهما وجود مستقلّ في ذاته، مثل الخير والشرّ، النور والظلام...، وهما ثنائيّ (Dualisme) في صراع أبديّ! في الواقع، هذا المعتقد ناجمٌ عن قوّة الشرّ واستفحاله ومقاومته العنيدة للخير قد أوحى فعلاً ويوحي بأنَّه مَبدأٌ أزليّ يتصارع مع مبدأ أزليّ آخر وهو الخير. هذا ما نراه في مذهب الزردشتيَّة (Zoroastrisme) الذي يقول بتصارع بين إله الخير أورموزد وبين إله الشرّ أهريمان؛ أيضًا الغنوصيّة (Gnosticisme) والمانويّة (Manichéisme)...

(٢) الشيطان (הַשָּׂטָן – diaboloj) في البيبليا، كان في الأساس ملاكًا نورانيًّا يُدعى "كوكب الصبح" (في النصّ المسُّوريّ: هِيلِلْ. في السبعينيّة LXX: ἑωσφόρος، *Ewsiforos*، من هنا تسميته في العربيَّة: إيوسيفوروس أو يوسيفوروس)، وهو كوكب لامع منير، وهو الكوكب الذي يظهر في الصباح الباكر معلنًا نهاية الظلام، وهو ألمع النجوم في السماء في ذلك الوقت. ويسمّونه الزُهرَة (Venus، ورمزه: ♀)، أو لوسيفر (Lucifer باللاتينيّة). وقد شبَّه النبيّ أشعيا مجد ملك بابل بهاء هذا الكوكب ابن الصباح (أش ١٤: ١٢)، ولا يذكر بهذا الاسم إلاَّ في نبوءة أشعيا، حيث يشبّه النبيّ به ملك بابل في مجده وبهائه: "كَيفَ سَقَطتِ مِنَ السَّماء أَيَّتُها الزُّهرَةُ، ابنُ الصَّباح؟ كَيفَ حُطِّمتَ إلى الأَرْض يا قاهِرَ الأُمَم؟" (أش ١٤: ١٢). ويري الكثيرون أنّ الحديث هنا عن "الشيطان" ممثلاً في ملك بابل (لو ١٠: ١٨؛ رؤ ٩: ١)، وأنّه الملاك الساقط كالبرق من السماء.

(٣) ترد العبارة "ورأَى اللهُ أَنَّ ذلك حَسَن" (تك ١) على لسان الله الخالق سبع مرَّات في رواية الخلق. والعدد ٧ هو عدد الكمال، أي أنَّ كلّ ما خلقه الله هو كامل الحُسنِ والجمال.

لَكِنْ، رُبَّ سَائِلٍ: **هل الله–المحبَّة يعاقب ويُؤَدِّب؟**

علينا أن نُفَرِّق أوَّلاً بين العقاب والتأديب. نحن، كمؤمنين بالمسيح يسوع، قد عُوقِبَتْ خطايانا كلُّها على الصليب؛ فقد تمَّ العقاب مرّةً واحدةً بسرِّ الفداء[٤]. أمّا الخطايا التي نقترفها في حياتنا، فتتطلّب تبكيتَ الربّ لنا؛ فكما يُؤَدِّب الأب أبناءه من أجل فائدتهم، هكذا أبونا السماويّ يؤدِّب أولادَه بمحبَّة من أجل خلاصهم. وكما تقول الرسالة إلى العبرانيّين[٥]، التأديب هو طريقة الله في تحويل أولاده من الخطيئة إلى التوبة، ومن التمرُّد إلى الطاعة. ومن خلال التأديب تنفتح أعيننا على حقيقة الله، فنعرفه ونعرف حقيقتنا الواهية.

١ – دراسة نَصّ إر ٥: ١–٣١

أ. الإطار التاريخيّ للنصّ

يحدِّد عنوان سفر إرميا نشاط النبيّ في أيّام ملوك يهوذا: يوشيّا ويوياقيم وصدقيّا[٦]، أي في الحقبة الأكثر اضطرابًا في الشرق القديم، وفي المرحلة الكارثيَّة لمملكة يهوذا؛ ففي عهد الملك يوشيّا، نَعِمَت مملكة يهوذا بالاستقرار، بعد أن أوقفت أشّورُ توسّعها واستعبادَها للأمم، فاستغلَّ يوشيّا هذه المرحلة الدافئة وقام بإصلاحاته في المملكة. إلاَّ أنَّ إرميا خرق جدار هذا الهدوء بقصائده المنذرة بقدوم جيش قاهر لا يرحم يخرج من الشمال[٧] ويتدفَّق على يهوذا وأورشليم (إر ٤ – ٦)، ولا شيء يصدّه إلاَّ توبة الشعب إلى الله! لكنَّ كلام إرميا الاحترازيّ لم يلقَ آذانًا صاغية لدى الجميع، لأنَّ الشعب وحكّامه كانوا واثقين بأنفسهم وبمؤسّساتهم التي يعتبرونها خالدة لا تتزعزع[٨]! كما كانوا يراهنون على الهيكل مكان حضور الله بينهم[٩]! لكنَّ عَينَي النَبيِّ تريان ما لا يراه الآخرون؛ فقد رَصَدَ إرميا مجتمعَ عصره، فإذا به مضروبًا بالإثم من رأسه حتّى أخمَصِ القَدَمَين، والمصيبة الكبرى هي أنّ هذا الشعب كلَّه، رؤساء ومرؤسين، لا يقبل التبكيت والتغيير والتوبة، وبالتالي لا يرضى بالفساد والشرِّ بَدَلاً[١٠]؛ لذا، وبسبب تعنُّتهم، "رفضوا أن يَقبَلوا التَّأديب، وصَلَّبوا وُجوهَهم أكثَرَ مِن الصَّخر، وأَبَوا أن يَتوبوا" (إر ٥ : ٣)، سيؤدِّبهم الله تأديبًا أبويًّا ليفجِّر في وجدانهم توبة الابن الشاطر وعودته إلى بيته الأبويِّ (لو ١٥). في هذا السياق التحذيريّ لمملكة يهوذا وأورشليم (إر ٢ – ٦)، يندرج نصُّ إر ٥، موضوع بحثنا.

ب. لماذا الحرب والاجتياح الشماليِّ؟

إنّ طرق الله، في ما خصّ تدمير أورشليم، تَطلُبُ تَبريرًا: لماذا عَامَلَ الله مدينَتَه كَعَدوٍّ؟ لماذا الاجتياح البابليّ الآتي من الشمال؟ ألسبب: فساد الشعب! لذا، يختلط في نصِّ إر ٥ التبكيتُ على الخطيئة والتهديد بالعقاب. هذا أسلوبٌ تربويٌّ يَتَّبِعُهُ الله ليوقظَ الضميرَ المائت عند الخاطئ، فيعرف شَرَّه ويتوب عنه. لقد

(٤) "فَلَيس بَعدَ الآنَ مِن حُكْمٍ على الَّذينَ هُم في يسوعَ المسيح" (رو ٨: ١).

(٥) "لأَنَّ الَّذي يُحِبُّهُ الرَّبُّ يُؤَدِّبُهُ، ويَجلِدُ كُلَّ ابنٍ يَقْبَلُهُ. إِنْ كنتُم تحتملونَ التَّأديبَ يُعامِلُكُمُ اللهُ كالبنينَ؛ فأيُّ ابنٍ لا يُؤَدِّبُهُ أَبوهُ؟" (١٢: ٦–٧).

(٦) بدأ إرميا رسالته في السنة الثالثة عشرة لحُكم الملك يوشيّا (٦٤٠–٦٠٩): "كانت إليه كلمةُ الرَّبِّ في أَيّامِ يوشيّا بنِ آمون، مَلِكِ يهوذا، في السَّنةِ الثالثة عشرةَ مِن مُلكِه" (إر ١: ٢)، أي أنّ نشاطه النبويّ قد امتدَّ من سنة ٦٢٧ حتّى سنة ٥٨٧، سنة سقوط أورشليم في أيدي البابليّين، حيث صارت مملكة يهوذا خاضعة لبابل، فعيَّن البابليّون حاكمًا عليها من قِبَلِهِم، هو جَدَليا. بعد مَقتَلِ جَدَليا اقتيدَ إرميا الى مصر مُكرَهًا.

(٧) ليس عدوّ الشمال شعبًا معيَّنًا، لكنّه يشير إلى الأشّوريّين والكلدانيّين.

(٨) "فقالوا: هلُمُّوا نتآمرُ على إرميا، فإنَّ الشَّريعةَ لا تَبيدُ بلا كاهن، ولا المشورةُ بلا حكيم، ولا الكلمةُ بلا نبيّ. هلمُّوا نَضرِبُه باللِّسانِ ولا نُصغي إلى جميعِ كلماتِه" (١٨: ١٨).

(٩) "لا تتَّكلوا على قولِ الكذبِ قائلين: هذا هيكلُ الرَّبِّ، هيكلُ الرَّبِّ، هيكلُ الرَّبِّ...، ثُمَّ تأتونَ وتقفونَ أَمامي في هذا البيتِ الَّذي دُعِيَ باسمي، وتقولون: إِنَّنا مُنقَذون! حتَّى تصنعوا جميعَ تلكَ القبائح؟" (٧: ٤ و ١٠).

(١٠) "هل يُغَيِّرُ الحَبَشيُّ (الزنجيُّ الأسود) جِلدَه والنَّمِرُ رَقَطَه؟ وأَنتم، فهَل تَقتَدرونَ أَن تصنعوا الخير وأنتم معتادونَ الشَّرَّ؟" (١٣: ٢٣).

وضع إرميا إصبعه على الجرح، وبيّنَ في عَرْضٍ مُفَصَّل شرورَ يهوذا التي كانت سَبَبَ التأديبِ الإلهيِّ : هناك الظُلم والجَوْر (آ ١)، الرياء والنفاق الدينيّ (آ ٢)، التَعَنُّت ورفض التأديب (آ ٣)، فسادٌ وفجورٌ عند الفقراء والأغنياء على حَدٍّ سَواء (آ ٤ و٥)، عَبَدَةُ أوثانٍ وزُناة (آ ٧ و٨)، غَدَّارون عَديمُو الوفاء (آ ١١)، جاحِدون (آ ١٢ و١٣)، عميانٌ وصُمٌّ (آ ٢٠-٢٤)، ظُلمٌ اجتماعيّ (آ٢٦-٢٩)، جماعةٌ فاسدةٌ: أنبياء وكهنة وأفراد (آ ٣٠ و٣١). لأجل تلك الشرور سَيُعَاقَبُ بيتُ يهوذا بقساوة (آ ٩ و٢٩)، سَتنقَضُّ عليهم أمَّةٌ غريبةٌ لا تعرِفُ الرحمة (آ ١٥-١٧)، وتكون لهم بالمرصاد لتُهلِكَهُم (آ ٦)، سَتُدَمِّرُ بيوتَهم وحصونَهم (آ ١٠)، ويُؤخَذُون إلى السَبي (آ ١٩)، ويُسْلَبُ كلُّ خيرٍ منهم (آ ٢٥)، وسَتتمّ فيهم أقوال الأنبياء (آ ١٤). لكن، رغم كلِّ المآسي، تبقى الكلمةُ الأخيرةُ لرحمةِ الرّبِّ، فإنَّه سيؤدِّبهم، ولكنَّه لن يُفنِيَهُم كلِّيًا أبدًا (آ ١٠ و١٨). هذا ما أعلنه إرميا لشعبه في القسم الأخير من عهد يوشيّا وبداية عهد يوياقيم الذي لم يكن على مستوى التحدّي!

ج. تصميم النصّ

يُقسم إر ٥ إلى عناوين عدّة:

(أ) لا يوجد بارٌّ واحد في أورشليم (آ ١ و٢).
(ب) صَلَّبوا وجوهَهُم وأَبَوا التأديب (آ ٣-٦).
(ج) أساءوا استخدام عطايا الله (آ ٧-٩).
(د) قَبِلُوا كلامَ الأنبياء الكَذَبَة (آ ١٠-١٨).
(هـ) فقدوا البصيرة وصاروا عميانًا (آ ١٩-٢٤).
(و) خَدَعُوا واصطادوا الآخَرين (آ ٢٥-٢٩).
(ز) رعاة فاسدون وشعب فاسد (آ ٣٠-٣١).

د. تفسير النصّ

(أ) لا يوجدُ بارٌّ واحدٌ في أورشليم (آ ١ و٢)

يبدأ الله كلامه بالتَحَدِّي، بعد أن تحقَّق بنفسه من أمر المدينة المقدَّسة. يتحدَّى أيَّ إنسان يجد بارًا واحدًا في أورشليم، فيدعو نبيَّه والكلَّ، بإلحاح ولجاجة، إلى الطواف والتفتيش والتنقيب[11] عن هذا البارّ الواحد، "إنسان"، [12]אִישׁ، في شوارعِ وأزقَّة وساحات المدينة. يبدو أنّ الله مُلِحٌّ وجادٌّ في طَلَبِه؛ يظهر ذلك من خلال استعمال الفعلَين: "طاف": שׁוט، و"فتَّش": בקשׁ، في الصيغتَين المكثَّفتَين (*Polel* et *Piel* au sens intensif)، أي: طوفوا في ساحات أورشليم وشوارعها، وانظروا ونقِّبوا وأمْعِنُوا في التفتيش بإلحاح وعَجَلَة عن"إنسانٍ

(١١) يستعمل إرميا سبعة أفعال تعبِّرعن عمل التفتيش والتدقيق: "طوفوا (שׁוֹטְטוּ، فعل שׁוט، "طاف"، في صيغة الأمر للجمع، *Polel au sens intensif*)... وانظُروا (וּרְאוּ־נָא، فعل רָאָה، "رأى"، "نظر"، في صيغة الأمر للجمع) وأدرِكوا (וּדְעוּ، فعل יָדַע، "عرف"، "أدرك"، في صيغة الأمر للجمع) وفتِّشوا (וּבַקְשׁוּ فعل בקשׁ، "فتَّش"، "إلتمس"، "طلب"، في صيغة الأمر للجميع *Piel, sens intensif du Qal* ... هل تَجِدونَ إنسانًا (אִם־תִּמְצְאוּ אִישׁ: فعل מָצָא، "وجد"، في صيغة الأمر للجمع)... هل يوجَدُ مَن يَعمَلُ (עֹשֶׂה، فعل עָשָׂה، "عمل"، "صنع"، في صيغة اسم الفاعل المفرد) للحَقّ ويَطلُبُ (מְבַקֵּשׁ، فعل בקשׁ في صيغة اسم الفاعل المفرد) الأمانة؟" (آ ١).

(١٢) "هَلْ تَجِدُونَ إنْسَانًا (אִם־תִּמְצְאוּ אִישׁ)" (آ ١)؛ كلمة "إنسان"، אִישׁ، في حالة المفرد وبصيغة المطلق (*nom commun masculin singulier absolu*)؛ هذا يعني أنّه لا يوجد إنسان صالح بين كلّ أفراد المجتمع، الرجال والنساء، الكبار والصغار على حدٍّ سواء، مجتمع فاسد بكامله وبكلّ فئاته وطبقاته.

(١٣) حرفيًّا: "صانع العدل" (עֹשֶׂה מִשְׁפָּט) و"طالب الحقّ" (בקשׁ אֱמוּנָה) (آ ١)؛ الفعلان في صيغة اسم الفاعل المفرد؛ تعبِّرُ هذه الصيغة عن دِيمومة العمل في صناعة العدل والتفتيش عن الحقّ؛ فالعدلُ يُصنَع (الفعل "صنع"، עשׂה – ποιέω)، كما صنع الله الخالق الإنسانَ: "وقالَ الله: لِنصنع" (נַעֲשֶׂה) الإنسانَ على صُورَتنا كمثالنا" (تك ١: ٢٦)، أو كما صنع السماوات والأرض: "هَذِه مبادئُ السَّماوات والأرض حينَ صُنِعَتْ" (עֲשׂוֹת) (تك ٢: ٤)، أو كما يُصنَعُ السلام: "طوبى لصانعيِّ السلام" (eirhnopoioj) (مت ٥: ٩)، والحقُّ يُلتَمَس (الفعل "التمس"، "فتَّش" و"طَلَبَ" (בקשׁ – ζητέω)، ويُفتَّشُ عَنهُ كما يَلتَمِسُ صاحبُ المزمور وجهَ الله: "وَجهَكَ يا رَبِّ ألتَمِس" (אֲבַקֵּשׁ) (مز ٢٧: ٨)، ويلتمس سكنى هيكله المقدَّس: "واحدةً سألتُ الرَّبَّ وإيَّاها ألتَمِس (אֲבַקֵּשׁ)، أنْ أُقيمَ ببيت الرَّبِّ جميعَ أيَّام حياتي" (مز ٢٧: ٤)، أو كما يُفتِّشُ الراعي عن خروفه الضَّال: "ما رَأيُكم؟ إذا كانَ لرَجُلٍ مائةُ خَروف فضَلَّ واحدٌ منها، أفلا يَدَعُ التِّسعةَ والتِّسعينَ في الجبال، ويَمضي في طَلَبِ (ζητεῖ) الضَّال؟" (مت ١٨: ١٢)، كما يُفتِّشُ العالِم عن يسوع: "وقالوا له: جَميعُ النَّاس يَطلُبونَكَ" (zhtousin se) (مر ١: ٣٧)، كما تُفتِّشُ مريم عن ابنها: "وبينما هو يُكَلِّمُ الجموع، إذا أُمُّه وإخوتُه قد وَقَفوا في خارِجِ الدَّارِ يُريدونَ (zhtountej soi) أن يَكلِّموه" (مت ١٢: ٤٦-٤٧)، وأيضًا كما تُفتِّشُ العائلة المقدَّسة عن الصبيِّ يسوع الضائع: "فلمَّا أبصراه دَهِشَا، فقالت له أُمُّه: يا بُنَيَّ، لِمَ صَنَعتَ بنا ذلك؟ فأنا وأبوكَ نَبحَثُ عَنكَ (ezhtoumen se) مُتَلَهِّفَين" (لو ٢: ٤٨).

(אִישׁ) صالح، "عَامِلٍ بِالْعَدْلِ طَالِبِ الْحَقِّ"[١٣]...، لكنَّكم لن تجدُوا واحدًا، لأنَّه لا يوجد أحدٌ فيها يعمل بالعدل ويطلب الحقَّ. لقد طلب الله من إبراهيم أن يجد عشرة أبرارٍ ليَصفَحَ عن سدوم وعمورة (تك ١٨: ٢٣–٢٤)، فلم يجد! أمَّا هنا فالله يطلب إنسانًا بارًّا واحدًا في أورشليم لكي يصفحَ عنها، لكنَّه لم يجد واحدًا فيها بين المسؤولين الدينيّين والمدنيّين وعامّة الشعب، فالخطيئة جماعيّة! فالوَيلُ الذي انصَبَّ على سدوم وعمورة سَيَنصَبُّ حتمًا على أورشليم؛ فالله يصفح عن الجماعة الخاطئة، ويخلِّصها، ويباركها، إن وُجِدَ بارٌّ واحدٌ فيها، كما بارك بيتَ فوطيفار بِيُوسُفَ الصِدّيق (تك ٣٩–٤٧)، وخلَّص مصر وبلدان الجوار من المجاعة بسببه. مأساةَ أورشليم عينها عاشها النبيّ أشعيا أيضًا مع شعبه[١٤]. الله يطلب إنسانًا بارًّا واحدًا لكي يصفح عن أورشليم. إنَّه طلبٌ نبويٌّ؛ تُرى من هو هذا البارّ الذي بسببه سيعفو الله عن شعبه، إن لم يكن يسوع الذي صار إنسانًا، وأتمَّ سرَّ الفداء بدمه ليكفّر عن خطايا العالم كلّه ويخلِّصه[١٥]؟!

زد على تلك الشرور شرًّا عظيمًا، أنَّ الكلَّ يعبدون "الله الحيَّ"، ولكنَّهم يحلفون باسمه زورًا (آ ٢)[١٦]! يحلفون به كما يحلفون بالآلهة الوثنيّة التي ليست بشيء (آ ٧)[١٧]، أي كما يقول المثل الشعبيّ: "يحلف بالله كمن يحلف على الصاج"! هذا ما يُسمَّى "النفاق الدينيّ"، كما قال أشعيا[١٨]، لا بل يُسمَّى "كُفرًا"، إذ كيف يعبدون الله الحقّ وينادون "حيٌّ الربّ"، ويحلفون باسمه القدُّوس بالكذب!؟ كيف يُشَهّدُونَهُ على كذبهم وهو الحقُّ المُطلَق!؟ إنَّ قمَّة النِفاق والكُفرِ أن نجعل الله الحقّ كذَّابًا! نُشَهِّدُهُ على كذِبنا. ألاَ يوجد إنسانٌ في أورشليم يذكِّرهم بالوصيّة الثانية، "لا تَلفُظ اسمَ الرَّبِّ إلهِكَ باطلاً، لأَنَّ الرَّبَّ لا يُبَرِّئُ الَّذي يَلفُظُ اسمَه باطلاً" (خر ٢٠: ٧)؟ لقد ظَنُّوا أنّ مجرَّد ذكر اسم الله يكون درعًا وحماية لهم، وفاتهم أنَّ هذا يثير غضبَ الله عليهم، لأنَّهم يحلفون باسمه باطلاً، ويجعلونه كذَّابًا، لا بل شيطانًا. في إنجيل يوحنّا، يُسَمّي يسوعُ الشيطانَ "الكذَّابَ وأبا الكذِب"[١٩]. باختصارٍ، أصبحت أورشليم عاهرةً لا صالح فيها، مسكوبةً سكبًا في بوتقة الضلال والفجور، مُتَرَبِّعَةً على ثلاثِ معاصٍ جسيمة: ليس فيها عاملٌ بالعدل، ولا طالبُ الحقّ، ولا من يحلف بالصِدقِ.

(ب) صَلَّبُوا وجُوهَهُم وأَبَوا التأديب (آ ٣–٦)

رغم فقدان الأمل بالشفاء، لأنَّ الجسمَ الأورشليميَّ كلَّه مُصابٌ بداءِ عُضالٍ، كما يقول أشعيا[٢٠]، يحاول الله استئصال العلَّة بواسطة التأديب، لعلَّ هذا العلاج الإلهيّ يُزيلُ السَقَم؛ لكن قبل أن يتحدَّث إرميا عن هذا التأديب، يؤكِّد أنَّ عينَي الله، في تأدِيباته كما في لطفه، تتطلّعان دائمًا إلى تصويب الاعوجاج، إلى الحقِّ، إلى الأمانة[٢١]، فإنَّه يريد تجذير "الإيمان" الحيّ في شعبه ليكون أمينًا ينعم بالحقِّ، فيشرق عليه وجهه، كما يقول المزمور: "كثيرونَ يقولونَ: مَنْ يُرِينَا خيرًا؟ إرفَعْ علينا نورَ وجهِكَ يا ربُّ" (٤: ٦). حين يؤدِّب الربُّ

(١٤) "فارتدَّ الحُكمُ إلى الوراء، ووَقَفَ البِرُّ بعيدًا، لأَنَّ الحَقَّ عَثَرَ في السَّاحة، والاستقامةَ لم تَقدِرْ على الدُّخول، وصارَ الحَقُّ مفقودًا، والمُعرِضُ عن الشَّرِّ مسلوبًا. وقد رأى الرَّبُّ فساءَ في عَينَيه أن لا يكونَ حُكمٌ هناك" (٥٩: ١٤).

(١٥) "يا أَولادي، أَكتُبُ إليكُمْ هذا لكي لا تخطئُوا. وإنْ أَخطأَ أحدٌ فلنا شفيعٌ عندَ الآب، يسوعُ المسيحُ البارُّ (dikaioj)، وَهُوَ كفَّارةٌ لخطايانا، ليسَ لخطايانا فقط، بل لخطَايا كُلِّ العالَم أيضًا" (١ يو ٢: ١–٢).

(١٦) "فإنّهم، وإن قالوا: "حَيّ الرّبّ"، إنّما يَحلفونَ زورًا" (إر ٥: ٢).

(١٧) "فنحنُ نَعلَمُ أَنْ لا وَثَنَ في العالَم، وأَنْ لا إلهَ إلاَّ اللهُ الأَحد" (١ كو ٨: ٤).

(١٨) "يقول الربّ: هذا الشَّعبَ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِفَمِه، ويُكرِمُني بِشَفَتَيه، وقَلبُه بعيدٌ منّي" (أش ٢٩: ١٣).

(١٩) "أَنتم أَولادُ أَبيكُم إبليس (diaboloj) تُريدونَ إتمامَ شهوات أَبيكم. كانَ مُنذُ البدءِ قَتّالاً للنَّاس، ولَم يَثبُتْ على الحَقّ لأَنَّه ليسَ فيه شيءٌ مِنَ الحقّ؛ فَإِذا تكلَّمَ بالكذب تَكلَّمَ بما عندَه، لأَنَّه كذَّابٌ وأَبو الكذب" (يو ٨: ٤٤).

(٢٠) "عَلامَ تُضرَبونَ أَيضًا إذا ازدَدتُم تَمَرُّدًا؟ الرَّأسُ كُلُّه مَريض، والقلبُ كلُّه سقيم، مِن أَخمصِ القَدَمِ الى الرَّأس لاصِحَّةَ فيه بل جروحٌ ورضوضٌ وقروحٌ مفتوحة لم تُعالَجْ ولم تُعصَبْ ولَم تُلَيَّنْ بِدُهن" (أش ١: ٥–٦).

(٢١) "أَيُّها الرَّبُّ، أَليسَت عيناكَ على الأَمانة" (אֱמוּנָה) (آ ٣).

الإنسانَ، يطلب أن يرجع إليه وينعم بنظراته الإلهيَّة التي تشرق عليه بنور المعرفة والحقّ. هذا هو هدف الله من تأديباته للبشر، لكنَّ الأشرار الذين "صَلَّبُوا وجوهَهُم أكثرَ مِنَ الصّخرِ" (آ ٣)، لا ينتفعون من التأديبات: "ضَرَبْتَهم[٢٢] فلَم يَشعُروا، أفنَيتَهم فأبَوا أن يَقبَلوا التَّأديب، وصَلَّبوا وجوهَهم أكثرَ مِنَ الصّخر، وأبَوا أن يتوبوا" (آ ٣). "ضَرَبْتَهم فلَم يَشعُروا" (הִכִּיתָה אֹתָם וְלֹא־חָלוּ)، لقد أصبحوا "عديميّ الإحساس والإدراك"[٢٣]، ومن يفقد هاتين الحاسّتين، يَفقد ركنين أساسيَّين في كيانه البشريِّ، وبالتالي يصبح "جثَّة حيَّة" تتنفَّس وتتحرَّك لكن دون إحساس وتفاعلٍ وإدراك! هذه هي الحالة اليائسة التي وصل إليها سكّان أورشليم: "ضَرَبْتَهم فلَم يَشعُروا (**عديميّ الإحساس**)...، فأبَوا أن يَقبَلوا التَّأديب وصَلَّبوا[٢٤] وجوهَهم أكثَرَ مِن الصّخر (**عديميّ الإدراك**)" (آ ٣).

هذا الشعب المتصَلِّب، من عَظِيمِه إلى فَقِيرِه، يقسِمُه إرميا الى فريقين:

– **الفريق الأوَّل، "المساكين الحَمقَى (נוֹאֱלִים)"**، هؤلاء ليسوا "مساكين بالروح (oi ptwcoi tw pneumati)" كما في التطويبات، أي ليسوا بمتواضعين لينالوا ملكوت الله (مت ٥: ٣)، إنَّما هم مساكين حمقى بسبب الجهل الروحيّ، لا يدركون ما وراء التأديبات الإلهيَّة من عمل إلهيّ، يتذمَّرون على الضيق ولا يتوبون. عن هؤلاء يقول إرميا النبيّ: "إنّهم مساكينُ حَمْقى يَجهَلونَ طريقَ الرّبّ وحَقّ إلهِنا" (آ ٤).

– أمَّا **الفريق الثاني**، "**العُظماء (הַגְּדֹלִים)**" (آ ٤ و٥)، فهم طبقة الوجهاء الدينيّين والمدنيّين (عظيم الكهنة، الملك، الشيوخ، الابن الأكبر والمسؤولين)[٢٥]. لقد شعر إرميا بمرارة من جهة الفريق الأوَّل، فريق الجهَّل وغير المثقَّفين روحيًّا، فانطلق إلى الفريق الثاني، أصحاب الشأن والمعرفة، أي القيادات الدينيّة والمدنيَّة لِيَتَحَدَّث إليهم، على أمل أن يجد عندهم الوعيَ الروحيَّ الكافي والإدراك والنظر الثاقب"، لأنَّهم يَعرِفونَ طريقَ الرّبِّ وحَقّ إلهِنا" (آ ٥)، لكن للأسف، لَم يجد إلاَّ الكبرياء والتعجرف والاستعلاء والرفض لقبول كلمة الربّ وتأديباته، "فإذا هؤلاء جميعًا قد كَسَروا النِّير وقَطَعوا الرُّبُط" (آ ٥). وكَأنّ المساكين يرفضون التأديب عن جهالة وغباوة، والعظماء عن كبرياء واستكبار. إذا رفض المساكين الحمقى والعظماء تأديبات الله، وأبوا الرجوع إليه، وازدادوا في عنادهم ومقاومتهم لإرادته القدُّوسة، لم يبق أمامهم إلاَّ الهلاك المحتَّم الذي

(٢٢) الفعل "ضرب" (**נכה**) هو في صيغة هِفْعيل التامّ، المخاطَب المفرد، يعني: "جلد"، "ساط"، "ضرب بالسياط" (μαστιγόω – הִכִּיתָה)، لأَنَّ "الَّذي يُحِبُّهُ الرَّبُّ يُؤَدِّبُهُ، وَيَجْلِدُ (mastigow) كُلَّ ابْنٍ يَقْبَلُهُ" (عب ١٢: ٦؛ رج أيضًا مت ١٠: ١٧؛ ٢٠: ١٩؛ ٢٣: ٣٤؛ مر ١٠: ٣٤؛ لو ١٨: ٣٣؛ يو ١٩: ١.

(٢٣) يوجد بين الإحساس (sensation) والإدراك (compréhensibilité) علاقه وطيدة لا يمكن تجاهلها. يؤدّي انعدام الإحساس بالتأكيد إلى انعدام الموضوعات المرتبطه به؛ فالإدراك يستمدّ فعاليّته ومقوّماته من تلك الإحساسات التي تنقلها الأعصاب المُوَرِّدَة حيث تتمُّ عمليّة الإدراك. ولكنّ العقل يميّز بين الإحساس والإدراك على أساس أنّ الإحساس هو عمليّة أوّليّة بسيطة تتعلّق بنشاط الحواسّ، أمّا الإدراك فهو عمليّة عقليّة فكريّة تحلّل المعطيات التي ينقلها الإحساس تعطيها دلالة أو معنى وتحوّلها إلى نشاط أو نتائج.

(٢٤) الفعل "صلَّب" (stereow) يأتي بمعنيَين: الأوّل، رَفْضٌ كُلّيٌ للتأديب والتوبيخ والتصويب، وبالتالي رَفْضٌ كُلّيٌ لمنطق التوبة وتغيير المسار، كما قال يسوع مستشهدًا بأشعيا: "فقد غَلُظَ قلبُ هذا الشَّعب، وأَصَمُّوا آذانَهم، وأَغمَضوا عُيونَهم، لئلاَّ يُبصروا بعيونهم، ويَسمعوا بآذانهم، ويفهموا بقلوبهم ويَرجعوا، فأَشفيهم؟" (مت ١٣: ١٥). هذا النوع من التَصلُّب يعيشه سكّان أورشليم. الثاني، يَرِدُ هذا الفعل ثلاث مرّات فقط في العهد الجديد، ويعني "تَشَدَّد بواسطة الإيمان وثَبَتَ": "ومِن فَضْلِ الإيمان باسمه أنَّ ذاك الاسم قد شَدَّدَ (stereow) هذا الرَّجُلَ" (أع ٣: ١٦ و٣: ٧)، "وكانت الكنائسُ تَرسُخُ (stereow) في الإيمان..." (أع ١٦: ٥)؛ فالإيمان يثبِّت ويرسِّخ في الحقِّ والخلاص والمغفرة، بعكس الكبرياء الذي يُعمي البصر والبصيرة ويزُجّ في التهلكة.

(٢٥) **العظماء** (הַגְּדֹלִים) هم: رئيس الكهنة: "أَمَّا عَظِيمُ الكَهَنَةِ (וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל) بينَ إخوَتِه" (لا ٢١: ١٠)؛ الملك: "إسمَعوا كلامَ المَلِكِ العظيم (הַגָּדוֹל הַמֶּלֶךְ)" (٢ مل: ١٨: ٢٨)؛ عظماء المدينة: "وكانَ بنو المَلِكِ سبعينَ رَجُلاً عندَ عظماء المَدينة (אֶת־גְּדֹלֵי הָעִיר) الذينَ رَبُّوهم" (٢ مل ١٠: ٦)؛ الابن الأكبر: "لَمَّا شاخَ إسحقُ وكَلَّت عيناه عنِ النَّظر، أَنَّه دَعا عيسوَ ابنَه الأَكبَرَ (אֶת־עֵשָׂו בְּנוֹ הַגָּדֹל)" (تك ٢٧: ١).

(٢٦) الأسد يرمز إلى نبوخذنصّر والجيش الكلدانيّ. صورة مستعارة من الوحوش الضارية، تدلُّ على القدرة العظيمة والشجاعة والكبرياء والشراسة.

سينقضُّ عليهم مثل أسد الغاب[٢٦]، وذئب القفار، والنمر الكامن حول مدنهم (آ ٦)[٢٧]، هذه الحيوانات المفترسة تنذر بالقصاص وغضب الله الآتي، فهي أداة عدالة الله[٢٨] ورمز للغزاة[٢٩].

(ج) أساءوا استخدام عطايا الله (آ ٧–٩)

في هذا المقطع، يكشف الله لأورشليم عن سبب تأديباته وعدم مسامحته لها:

– أوَّلاً: لأنَّه لم يجد فيها إنسانًا بارًّا (آ ١)؛

– ثانيًا: لأنَّ الشعب الجاهل والقادةُ العُقلاء لم يستجيبوا لندائه الخلاصيّ (آ ٤–٥)؛

– ثالثًا: لأنَّهم تركوا الله[٣٠](آ ٧)؛

– رابعًا: "حلفوا بما ليس إلهًا"، أي حلفوا باطلاً بما هو باطل (آ ٧)؛

– خامسًا: لأنَّهم "فَسَقوا" (آ ٧)[٣١]؛

– سادسًا: و"إلى بيتِ الزَّانيةِ تهافَتوا" (آ ٧)[٣٢].

للأسف، إمتلكتهم الشهوات البهيميَّة، فسقطوا عن مقام إنسانيّتهم، فصاروا "أَحصِنةً مُعَلّفةً هائمة، كُلٌّ يَصهَلُ على امرأةِ قريبِه" (آ ٨)؛ فهذا الشعب الذي كان يجب أن يشهد لقداسة الله، ويكون بركة لباقي الشعوب، قد صار فاسدًا، يتنعَّم بخيرات الله ويشبع منها (آ ٧)، ثمَّ يذهب فيزني علانيةً، محتقرًا الوصايا الإلهيَّة، ومتجاهلاً حقَّ أخيه، إذ يشتهي امرأته؛ أمَا يستحِّق هذا الشعب العقاب (آ ٩)؟!

(د) قَبِلُوا كلامَ الأنبياء الكَذَبَة (آ ١٠–١٨)

يعتَبر الله قبولهم كلمات المخادعين وعدم تصديقهم إنذاراته على ألسنة أنبيائه المُلهَمين، خيانة للربّ بالذات، تستحقّ التأديب كنار مطهِّرة، لكنَّها ليست للفناء، لذا يكرِّر التعبير: **"دمِّروا لكن لا تفنوا"** (آ ١٠)، و**"لا أفنيكم"** (آ ١٨). يوجِّه الله كلامه إلى العدوُّ المُقبل، مُعلنًا أنَّه، وإن سمح له بالتدمير والتخريب، لكنَّه لَن يسمح له بالفناء: "إصعَدوا على سطوحِها دَمِّروا،

---

(٢٧) الذئب يرمز إلى جشع العدُّو الآتي الذي لا يشبع. إن كان الأسد أقوى من الذئب وأعنف منه، لكنَّه غالبًا لا يفترس الإنسان ما دام في حالة شبع، أمَّا الذئب فشَرِهٌ، يفترس حتّى وإن كان شبعانًا. وكأنّ الله يريد أن يؤكّد لهم أنّهم سيصيرون فريسة للعدُّو حتّى وإن كان العدُّو في غير احتياج؛ إنّه يفترس لمجرّد رغبته في الافتراس. يقول **الترجوم**: "ينهبُونهم كذئاب المساء (כְּדֵיבֵי רַמְשָׁא יְבִזְזוּנוּן)". اعتاد الذئب أن يختفي في النهار ويخرج ليلاً يطلب فريسته، لذلك يقول **الترجوم**: "ينهبُونهم كذئاب المساء"، إشارة إلى حلول الهلاك ليلاً وهم في غير يقظة روحيَّة ومناقبيَّة، كما جاء في سفر صفنيا: "رؤساؤُها في وسطِها أُسودٌ زائرة، وقضاتُها ذئابٌ في المساء لا يُبقونَ شيئًا إلى الصَّباح" (٣: ٣). تقول الترجمة السبعينيَّة (LXX): "يدخل الذئب إلى البيوت ويفترسهم" (lukoj ewj twn oikiwn wleqreusen autouj)، أي أنّ العدوَّ سيلاحقهم من بيت إلى بيت ليهلكهم جميعًا، كبارًا مع صغارٍ.

أمَّا النمر فيرمز إلى الجيش الكلدانيّ، العدوِّ الآتي من الشمال، ليس فقط لشدّة سرعته، بل لمكره ويقظته.

(٢٨) "وإن عادَيتُموني في سَيرِكم معي، وأَبَيتُم أن تَسمَعوا لي، زِدتُكم سبعةَ أَضعافٍ مِنَ الضَّرباتِ على خطاياكم، وأَطلقتُ عليكم وحشَ البَرِّيَّة، فتُثكِلُكم، وتُهلِكُ بَهائمَكم، وتُقَلِّلُكم، فتُقفِرُ طُرُقُكم" (لا ٢٦: ٢١).

(٢٩) "طَلَعَ الأَسدُ من دَغلِه، ومُهلِكُ الأُمَمِ زَحَفَ وخَرَجَ من مَكانِه، لِيَجعَلَ أَرضَكَ دمارًا" (إر ٤: ٧)؛ "هلمّي يا جميعَ وحوشِ الحقولِ إلى الأَكل، ويا جميعَ وحوشِ الغاب، فإنّ رُقَباءَه كُلَّهم عميانٌ" (أش ٥٦: ٩).

(٣٠) الفعل "تركوا" (עָזְבוּ) هو في صيغة الماضي التامّ للفعل (עָזַב)، "ترك". الشعب ترك الله منذ زمن بعيد وسجد للأصنام، وهذه هي الخطيئة الكبرى ضدَّ الوصيّة الأولى: "أنا هو الربُّ إلهك، لا يكن لك إله غيري".

(٣١) لقد تعدَّوا الوصيّة الإلهيّة السادسة: "لا تزنِ" (לֹא תִנְאָף) (خر ٢٠: ١٤).

(٣٢) في النصِّ المسُوريّ، الفعل "تهافَتوا" (יִתְהוֹלָלוּ) هو في صيغة "هتْفَعل" (Hitpa'el) للفعل **הלל**، "فَرَّ"، "رَحَلَ"، "شرد"، "ضلَّ")؛ ويعني: تهافَتهوا وتَدافَعُوا بقوَّة وازدحام خانق، بطريقة أنَّهم خدَّشوا وجرَّحوا بعضهم بعضًا: "أنتُم أبناءٌ للرَّبِّ إلهِكم، فلا تصنَعوا شقوق (לֹא תִתְגֹּדְדוּ) في أبدانكم" (تث ١٤: ١)؛ "وخَدّشوا (וַיִּתְגֹּדְדוּ) أنفسَهم على حَسَبِ عادتهم بالسُّيوف والرِّماح، حتّى سالَت دماؤُهم عليهم" (١ مل ١٨: ٢٨). أمَّا السبعينيّة (LXX) فتستعمل الفعل kataluw: "ألغى"، "دمَّر"، "هدم"، "فكّك"، للدلالة على تطاحنهم وتسارعهم وتسابقهم لدخول بيت الزانية، متناسين الوصيّتين السادسة، "لا تزنِ"، والتاسعة، "لا تشتهِ إمرأة قريبك".

ولكن لا تُفْنوا" (آ ١٠). لقد أُسلِمَت "كرمةُ الربِّ" إلى الغزاة الغرباء، ولكن لا لتُستأصَل وتُقتَلَع، بل لتُشَذَّب وتُقتَضَب. لم تَعُد الأغصان لله، بل الجذع الذي غرسه بيديه: "وإنّي غَرَستُك أفضَلَ كَرمَة، كُلُّها مِن زَرعٍ أصيل، فكيفَ تَحَوّلتِ لي إلى نبات بَرّيّ وإلى كرمةٍ هجينة؟" (٢: ٢١). الله يتمهَّل في إدانة الذين يستحقّون العقاب، لكي يعطيهم الفرصة للتوبة؛ فهو لا يعاقب على الخطيئة حالاً، ولا يوقع الفناء بالخاطئ، بل يتمهَّل في العقاب، كما جاء في سفر اللاويّين[٣٣]. لكن بالرغم من تحقُّق السبي البابليّ، لم يَتِمَّ فناءُ الشعب، وإنّما تَمَّ الفناء الحقيقيّ عندما جاء ربّنا يسوع المسيح[٣٤] المخلِّص الذي نبذوه. لقد جحدوا وأنكروا الربَّ[٣٥] بعدم تصديقهم تهديداته على لسان أنبيائه: "قالوا: ليس هو (לֹא־הוּא – οὐκ ἔστιν)" (آ ١٢)، لا لأنَّهم مُلحدون يُنكِرون وجودَه، لكنَّهم مُلحِدون لعدم قُبُولِهم تأدِيباته الخلاصيَّة، وعدم الثقة في كلمات أنبيائه. يعبدون الربَّ في الرياء، قائلين في قلوبهم: "لا يأتي الرَّبُّ بخَيرٍ ولا بِشَرٍّ" (صف ١: ١٢).

ماذا يفعل الربُّ بهم إذ قَبِلوا خداع الأنبياء الكَذَبَة ولم يُصدِّقوه؟

– أوَّلاً: بما أنَّ الأنبياء الكَذَبَة ينطقون بالباطل، فسيصير سامعوهم باطلاً أيضًا[٣٦]، يُصبحون كالريح الذي لا يدوم، يَهُبُّ ثمَّ يختفي وكأنَّ شيئًا لم يكن. يختفون سريعًا، ويظهر بطلان كلماتهم، لأنَّ كلمةَ الربِّ ليست فيهم.

– ثانيًا: تجاه كلام الباطل لأنبياء الباطل، يجعل الله كلامه الحَقَّ نارًا في فَمِ نبيِّه إرميا، تحرق الشعب كالحطب فتأكلهم (آ ١٤)[٣٧].

– ثالثًا: يسمح بسبيهم بواسطة أمّة بعيدة قويّة لا يعرفون لسانها، ولا يفهمون ما تتكلّم به، أمّة تتكلّم بلغة غريبة، لغة العنف والقساوة والاستعباد بغير حوار أو تفاهم (آ ١٥).

أمَّا **سمات هذه الأمَّة الغريبة الغازية** فهي كالآتي:

أ. "أَجلُبُ عليكم أُمَّةً مِن بعيد" (آ ١٥).

ب. "أُمَّةً قَوِيَّةً، أُمَّةً قَديمة" (آ ١٥)، تحارب البشريّة منذ القديم.

ج. "أُمَّةً لستَ تَعرِفُ لسانَها ولا تَفهَمُ ما تَتَكَلَّمُ به" (آ ١٥)، لا يمكن التفاهم معها، قانونها الظلم والعنف وعدم التفاهم.

د. "جَعبَتُها مِثلَ قبرٍ مفتوح، كُلّهم أبطال" (آ ١٦)، غايتها التدمير والموت وعملها الحرب الدائمة.

هـ. "فيأكُلونَ حصادَكَ وخبزَكَ، ويأكُلونَ أبناءَكَ وبناتِكَ، ويأكُلونَ غنمَكَ وبقرَكَ، ويأكُلونَ كَرْمَكَ وتينَكَ، ويُدمّرونَ بالسّيفِ مُدُنَكَ الحصينةَ" (آ ١٧)؛ عمل هذه الأمَّة تدمير ثمار الأرحام (البنين والبنات)، وثمار الحيوانات (الغنم والبقر)، وثمار الأرض (الحصاد والكرمة والتين)، وتدمير المدن الحصينة؛ أمَّة تمحو البشر والحجر والحيوانات والمزروعات، فيفقد بنو إسرائيل الملجأ والحصن والمأكل، ويعيش كطريدٍ هارب في خوف دائم وقلق مستمرٍّ.

(هـ) فقدوا البصيرة وصاروا عميانًا (آ ١٩-٢٤)

لقد قبلوا أقوال الأنبياء الكذبة، فسقطوا تحت التأديب الإلهيّ: السبي البابليّ. وعوض أن يعترفوا

(٣٣) "وإن لم تَسمَعوا لي بَعدَ هذا، زِدتُكم تأديبًا على خطاياكم سبعَةَ أضعاف" (لا ٢٦: ١٨).

(٣٤) "يا أُورشليم يا أُورشليم، يا قاتلةَ الأنبياء وراجمةَ المُرسَلينَ إليها، ها هوذا بيتُكُم يُترَكُ لكم خرابًا" (لو ١٣: ٣٤-٣٥؛ رج ٢١: ٢٠).

(٣٥) "جَحَدوا الرّبّ وقالوا: لا وجودَ له، فلا يَنزِلُ بنا شَرّ، ولا نرى سيفًا ولا جوعًا" (آ ١٢).

(٣٦) "والأَنبياءُ إنّما هم ريح (לְרוּחַ)، والكلمةُ ليست فيهم (אֵין בָּהֶם)، فليَكُنْ ذلك نصيبَهم" (آ ١٣).

(٣٧) النار (אֵשׁ) تلتهم كلّ شيء، ولا يصمد أمامها إلاّ الصَلِب،كما يقول مار بولس: "سيَظهَرُ عَمَلُ كُلِّ واحد، فيومُ الله سيُعلنُه، لأَنَّه في النَّار (pur) سيُكشَفُ ذلك اليوم، وهذه النَّارُ ستَمتَحِنُ قيمةَ عَمَلِ كُلِّ واحد" (١ كو ٣: ١٣). والنار هي كلمة يسوع التي يلقيها في الأرض: "جِئتُ لأُلقيَ على الأرضِ نارًا (pur)، وما أَشدَّ رغبتي أَن تَكونَ قد اشتعلَت" (لو ١٢: ٤٩).

بخطيئتهم ويتوبوا عنها، أصبحوا عميانًا، فاقدي البصيرة، يتّهمون الله بالعنف والقساوة: "فقالوا: لماذا صَنعَ الرّبُّ إلهُنا بنا هذه كُلّها؟"؛ يجيبهم الربّ: "كما أنّكم تركتُموني وعَبدتُم آلهةً غريبةً في أرضِكم، كذلك تُستَعبَدونَ للغُرباءِ في أرضٍ ليسَت لكم" (آ ١٩). فَقَدُوا البصيرة، فحسبوا عدل الله ظلمًا وقساوة، لهذا أوضح لهم عدالته. لقد تركوه وعبدوا آلهة غريبة، لهذا أسلمهم إلى الأرض الغريبة ليُتَمِّموا شهوةَ قلوبِهم، وكأنّ السبي هو ثمرة فساد قلوبهم. أعطاهم أرض الميعاد وحسبها "أرضهم"، لكن، بما أنّهم تركوه، يُحرَمون ممّا وهبهم، فلم يعد لهم موضع في أرضهم، كما يقول أحد النسّاك: "من لا يصلح في موضعٍ، فالموضع نفسه يطرده"، وكأنّ الله وهبهم أرضًا مقدّسة، وإذا أساءوا إليها طردَتْهم هي منها، إذ لم تعد أرض الميعاد تحتمل رجاساتهم.

دعاهم الله أغبياء: "إسمعوا هذا، أيُّها الأغبياء، الشّعبُ الفاقدُ اللُّبّ الّذي له عيونٌ ولا يُبصِر، وله آذانٌ ولا يَسمع" (آ ٢١). هذه هي السمة الرئيسيّة التي اتّسموا بها، فقد صاروا كَنَبَل (١ صم ٢٥) الذي اسمه يعني "الغبيّ (נָבָל)"، الذي احتقر داود النبيّ وسلك ببخلٍ عظيم. يُقال عنهم: "الحكمةُ والتأديبُ يَستَهينُ بهما الأغبياء" (أم ١: ٧). في جهلهم فقدوا الفهم (آ ٢١)، تركوا الله وعبدوا آلهة غريبة (آ ١٩). في جهلهم فقدوا الحقّ الإلهيّ، لا يرونه ولا ينصتون إليه (آ ٢١). في جهلهم أيضًا فقدوا خشية الربّ ومخافته (آ ٢١). لم يفعلوا كأيّوب عندما دخل الله معه في حوار، إذ قال: "فلذلك أَرجعُ عن كلامي، وأندمُ في التّرابِ والرماد" (أي ٤٢: ٦). لم يتجاوبوا معه. في جهلهم لم يدركوا أنّ الذي يتحدّث معهم هو ذاك الذي وضع للبحر حدًّا (أم ٨: ٢٩). لم يضع الشعب لنفسه حدودًا، وعوض الطاعة لله، كالبحار والرمال وكلّ الطبيعة، صار لهم "قلبٌ عاصٍ متمرّد، فابتعدوا ومضَوا، ولم يقولوا في قلوبِهم: نخشَى الرّبّ إلهَنا الّذي يَمنَحُ مطرَ الخريف ومطرَ الرّبيع في حينِه، ويَحفَظُ لنا أسابيعَ الحصادِ المَوقوتة" (آ ٢٣-٢٤).

(و) خَدَعُوا واصطادوا الآخَرين (آ ٢٥-٢٩)

إنّ أحد أسباب التأديب الإلهيّ هو أنّهم نصبوا الشباك والفخاخ للآخَرين لاصطيادهم:

"امتلأَت بيوتُهم مِنَ الخداع،
فلذلك عَظُموا واغتنوا" (آ ٢٧).

لذلك لم يجلب شرُّهُم عليهم إلاَّ الغضب الإلهيّ. ويلاحظ في شرّهم هذا الآتي:

أ. شرُّهم ليس ثمرة ضعف بشريّ أو تحقّق بطريقة لاإراديّة، إنّما جاء نتيجة تصوُّرٍ سابق، وخطّة منظَّمة، وإصرار متعمَّد؛ يقول الربُّ:

"لأنَّه قد وُجِدَ بينَ شعبي أشرار يَرصُدونَ،
وهُم لاطِئونَ كالصّيّادين، قد نَصَبوا الفَخّ فيَقتَنِصونَ النّاس" (آ ٢٦).

ب. خَطَّطوا لاستعباد الناس وتحطيم حرّيّتهم: "كالقَفَصِ المملوء طيورًا، كذلك امتلأَت بيوتُهم مِنَ الخداع" (آ ٢٧). لقد خُلقت الطيور لتحلِّق في السماء، لا لتُسجنَ في قفص؛ هكذا أرادوا استعباد الناس الذين خلقهم الله أحرارًا. إن كانوا قد نصبوا الشباك، واصطادوا أناسًا، وأغلقوا عليهم في عبوديّة كالطيور في قفصٍ، فليس غريبًا أن يشربوا من الكأس ذاتها، حيث تنصب لهم الأممُ التي حولَهُم الشباكَ، ويقودوهم في عبوديّة إلى السبي، فيصيرون كطيور حُرمت من الحرّيّة.

ج. لا يقفون عند ارتكاب الشرّ، إنّما يوجّهون كلَّ طاقاتِهم لاصطياد الناس بمكر كي يُسقِطُوهم في الخطيئة.

د. إنَّ عبارة "امتلأَت بيوتُهم مِنَ الخداع" (آ ٢٧)، تشير إلى المؤتمرات الشرّيرة التي كانوا يعقدونها في بيوتهم، وفيها يخطّطون للشرّ وإيقاع الناس في شباكهم الخدّاعة. لقد نجحوا في مخطّطاتهم، لأنّ بيوتهم امتلأت طيورًا (آ ٢٧)، ولكنّهم لم يدركوا أنّهم ملأوها خطفًا وشرًّا، فالشرُّ سيأكلهم جميعًا، لأنَّ الشرَّ يقتل صاحبَه. ظنّوا أنّهم أصبحوا عظماء، أصحاب سلطان، أغنياء لا يعوزهم شيء، سِمانٌ ممتلئون صحّة وجمالاً؛ "إنّهم سِمانٌ بَرّاقون" (آ ٢٨)، ولم يدركوا أنّهم في واقع الأمر جمعوا لأنفسهم شرًّا عظيمًا.

هـ. فقدوا كلّ رحمة، وامتلأوا ظلمًا وقساوة قلب:

"يَتَعَدّونَ حدودَ الشّرّ، ولا يُنصِفونَ الحقّ، حَقّ اليَتيم،
ويَنجَحونَ ولا يُجرونَ حُكمَ المَساكين" (آ ٢٨).

(ز) رعاة فاسدون وشعب فاسد (آ ٣٠-٣١)

يُنهي إرميا كلامه كما ابتدأه: "هل تَجدونَ إنسانًا، هل يوجَدُ مَن يَعمَلُ للحقّ ويَطلُبُ الأمانةَ؟" (آ ١). لم يجد في أورشليم "رجلاً بارًّا واحدًا"؛ الكلُّ مصابٌ بالفساد: الأنبياء والكهنة والشعب. صار الجرح داميًا لا علاج له. إنَّه أمرٌ شَنيعٌ، مُرْعِبٌ ومُخيفٌ: "قد حَدَثَ في الأرضِ أمرٌ مُدهِشٌ فظيع" (آ ٣٠). إنَّها خطيئة جماعيَّة مشتركة، إشترك فيها الشعب مع الأنبياء الكَذَبَة المتكلِّمين بالباطل، والكهنة الذين يرعون الرعيَّة على حسب هواهم لا على حسب إرادة الله وكلمته: "الأنبياءُ يَتَنَبَّأونَ زورًا، والكهنةُ يَتَسَلّطونَ على هواهم" (آ ٣١). لقد وجد الشعب الفساد في قياداته، فجاءت تصرّفات تلك القيادات الشرّيرة متجاوبة مع قلب الشعب الفاسد الذي عاش ملذّاته وانحرافاته الدينيَّة والخُلقيَّة من رأسه حتّى أخمص القدمين.

خلاصة

يُظهر لنا نصُّ إرميا ٥ طول أناة الله ومحبَّته ورحمته وغفرانه لشعبه، ولكن، في الوقت ذاته، يُظهر عدله وتأديبه ومجازاته له أيضًا؛ فالتوبة الصادقة هي الضمانة الوحيدة والكفيلة الفريدة بتفجير رحمة الله وغفرانه للخاطئين، وعُدُولِه عن تأديبهم. يتحدَّث يسوع عن ضرورة هذه التوبة لإجهاض التأديب الإلهيّ؛ ففي معرض كلامه عن هلاك الجليليِّينَ الَّذينَ خَلَطَ بيلاطُسُ دماءَهم بدماءِ ذبائحِهم، وأُولئكَ الثَّمانيةَ عَشَرَ الَّذينَ سَقَطَ عليهِم البُرجُ في سِلْوامَ وقَتَلَهم، قال للجموع: "أقولُ لكم: إن لم تتوبوا، تَهلِكوا بأجمعِكُم مِثلَهم" (لو ١٣: ٣).

للأسف، أورشليم، المدينة المقدّسة، تحوّلت إلى مدينة نجسة. لم يبق فيها بارٌّ واحدٌ يوقفُ هلاكها:
"طوفوا في شوارعِ أورشليم...، هل تَجِدونَ إنسانًا، هل يوجَدُ مَن يَعمَلُ لِلحقّ، ويَطلُبُ الأَمانَةَ، فأَغفِرَ لها؟" (آ ١).

هذا الحقّ وهذه الأمانة الغاليان على قلب الله، لم يوجدَا لا عند عامَّة الشعب ولا عند المسؤولين الدينيّين والمدنيّين المثقَّفين! لقد اتَّكلوا على قوَّتهم الذاتيَّة وكبريائهم، ولم يأخذوا بنصيحة صاحب المزامير، لذلك هلكوا:
"عندَ اللهِ خلاصي ومجدي، وفي اللهِ صخرَةُ عزِّي ومعتصمي.
تَوكَّلوا عليه أيّها الشَّعبُ كُلَّ حين، واسكُبوا أمامه قُلوبَكم.
إنَّ اللهَ مُعتَصمٌ لنا. ليس بنو آدمَ إلاَّ هَباءً، وليسَ بنو البشرِ إلاَّ كَذِبًا،
إذا وُزِنوا مجتمعينَ وُجِدوا أَخفَّ من الهباء" (مز ٦٢: ٩).

ولكنَّهم "مساكينُ حمقى يجهلون طريقَ الربّ وحقّ إلهِنا" (آ ٤)، وعبثًا حاول الله تأديبهم ليعودوا إلى الحقِّ والأمانة:
"قد ضَرَبتَهم فلم يَشعُروا، أَفنَيتَهم فأَبَوا أن يَقبَلوا التّأديب،
وصَلّبوا وجوهَهم أَكثَرَ من الصّخر، وأَبَوا أَن يَتوبوا" (آ ٣).

فماذا يستطيع أن يعمل الطبيب مع مريضٍ مُنهَك لا يَقرُّ بمرضه ولا يقبل العلاجَ والدواء من يده؟ هذه هي حال أورشليم المتمرِّدة! لم يبق أمامها إلاَّ "الويل"، وهنا يكمن "سرُّ التأديب الإلهيّ" لها:
"ويلٌ للمتمرِّدة الدَّنسَة المدينة الظَّالمة!
إنَّها لم تَسمَع الصَّوت، ولم تَقبَل التَّأديب،
ولم تَتَّكِلْ على الرَّبّ، ولم تَتَقرَّبْ إلى إلهِها" (صف ٣: ٢).

يُنهي إرميا حديثه مع سكَّان أورشليم بكلام تحذيريّ:
"فماذا تَصنَعونَ في النِّهاية؟" (آ ٣١). لم يبق إلاَّ غزو أورشليم وسقوطها في أيدي البابليّين سنة ٥٨٧ ق. م.!

التفسيرُ المَسيحيُّ القَديم لِلكِتابِ المُقَدَّس

العَهدُ الجَديد

٥

أعمالُ الرُّسُل

نَقَلَه من اللُّغاتِ الأَصليَّة
الأَبُ الدُّكتور ميشال نجم

بالاشتراكِ مع فَريقٍ
من النَّاقِلين والمُحرِّرين

مَنشوراتُ جامِعَةِ البَلَمند

إر ٧: ١-١٥
عظة الهيكل

الأخت لُمَى جحولا
دكتورة في العلوم البيليّة

مقدّمة

نقيض الإيمان عند الأنبياء ليس الشكّ وإنّما الارتداد أو ما يسمّى بـ"العصيان"، لأنّ الإيمان المطلوب ليس فعل موافقة بل التزامًا بالتقليد وبمجموعة تعاليم. ويستند الإيمان النبويّ بوضوح على العهد، لا سيّما عهد سيناء، ويُعَبَّر عن "الإيمان" في الأعمال الإيجابيّة، وليس في الصيغ العقائديّة أو الأعمال العباديّة الخارجيّة كالسجود والعبادة التي لا يرفضها كاتب الكتاب المقدّس العبريّ، لكنّه يصرّ على وجوب أن ترافق بالأعمال[١].

يسعى النبيّ إرميا مع سامعيه إلى فهْم معنى الإيمان، وكيف يجب أن يترجم؛ فالتهمة الرئيسيّة في نبوءة إرميا في الهيكل ليست موجّهة في الواقع ضدّ الإيمان بالهيكل بقدر ما هي ضدّ عصيان الشعب لتعاليم التوراة، وهذا ما نراه بوضوح في إر ٧: ١-١٥، حيث أنّ إرميا لا ينتقد الهيكل والعبادة بحدّ ذاتهما، بل أعمال الشعب التي لا توافق العبادة الحقيقة لله ولا وصايا التوراة.

يسمَّى هذا النصّ عادةً عظةَ الهيكل. تُفهَم العظة هنا بأنّها محاكمة (دينونة) بأسلوب نثريّ. عظة الهيكل هي في الحقيقة ثلاث عظات قصيرة لإرميا، يمكن أن يقسم النصّ كما يلي: مقدّمة (آ ١-٢)، النبوءة الأولى (آ ٣-٧)، النبوءة الثانية (آ ٨-١١)، النبوءة الثالثة (آ ١٢-١٥)[٢]. النبوءتان الأولى والثانية هما متوازيتان؛ ففي كلا النبوءتين هناك قائمة بما يجب العمل به من أجل أن يسكن الشعب في الهيكل/الأرض، كما أنّ كلا الوحدتين تحتويان على فكرة إصلاح لطرق حياة الشعب ورفض الاتكال على كلام الكذب المتناقل بين الشعب. أمّا النبوءة الأخيرة فهي تلخّص موضوع الفصل وتعلن العقاب. كما أنّ هناك في هذه الآيات تكرارًا لكلمات تلعب دورًا مهمًّا في النبوءتين الأوليَين، مثلاً، فعل "الاتّكال"، وكلمات مثل "بيت"، "مكان"، "شيلو".

النبوءات الثلاث كلّها ممكن أن تتلى خلال دقائق قليلة. من الممكن أن يكون إرميا قد تلا واحدة أو اثنتين أو الثلاثة معًا أثناء احتفال في الهيكل سنة ٦٠٩ خلال دقائق قليلة[٣]، من خلالها نرى أنّ إرميا ليس ضدّ تقديم العبادة لله في الهيكل، وإنّما ما يقوله هو أنّ العبادة

(1) Joseph P. HEALEY, "Faith", in *The Anchor Yale Bible Dictionary* (vol. 2, edited by D. N. Freedman, New York: Doubleday, 1996) 747.

(٢) يقسم بعض الكُتّاب الوحدة ٧: ٣-١٢ إلى آ ٣-٤، ٥-٨، ٩-١١ و١٢.

(3) J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven; London: Yale University Press, 2008), 458.

الشكليّة لن تحمي الناس والهيكل من الدمار.

١ – إطار النصّ

تبدأ الوحدة بـ٧: ١ وتختتم بالآية ١٥، وتُعتَبَر تكملة الفصل في آ ١٦–٢٠ وحدة أخرى؛ ففي هذه الآيات الأخيرة تتحوّل الصيغ من الجمع الثاني (مخاطبة بصيغة الجمع) إلى صيغة المتكلّم مع إرميا شخصيًّا (المفرد الثاني). لكنّ آ ١٣–١٥، على الرغم من أنّها تعتبر جزءًا من خطبة الهيكل، إلاّ أنّه من الواضح جدًّا أنّها قد أُضيفت إلى النصّ، كونها تؤكّد أنّ الدمار سيحدث لعدم تجاوب الشعب[٤].

الكلمات الموجّهة إلى الشعب في إر ٧: ١–٧ هي تحذير له، وطلب للتوبة، لكن في آ ٨–١١ يتّهم الربّ السامعين بسبب الأعمال التي يقومون بها، ويذكّرهم بعقاب شيلو في آ ١٣–١٥ كمثال على عقاب الربّ للشعب في الماضي، ويعلن أنّ عقوبة مشابهة ستقع على يهوذا الآن لأنّ الشعب لا يصغي إلى الربّ.

هناك نصّ مشابه في إرميا لهذه العظة، وهو إر ٢٦، حيث أنّ هذين النصّين يتّحدان بالفكرة وبالكلمات. إلاّ أنّ ظروف العظة ونتائجها تُذكر فقط في إر ٢٦. لذلك من الممكن أن يشير الفصلان ٧ و٢٦ إلى المناسبة نفسها؛ فكلمات العظة في إر ٢٦ هي ملخّص لعظة فصل ٧، مع وجود إشارة واضحة إلى **شيلو** (إر ٧: ١٢؛ ٢٦: ٦) التي تعتبر الذروة في كلا النصّين، لكن في الفصل ٢٦ يذكّر إرميا الشعب بالمعبد بشيلو كوسيلة ليغضب الشعب؛ ففي الفصل ٢٦ يحذّر إرميا من تدمير المدينة.

يمكن تلخيص النقاط المهمّة حيث يرتبط النصّان:

١. المقدّمة في ٧: ١–٢ هي معادة مع بعض التغيرات البسيطة في ٢٦: ١–٢.

٢. الكلمات في آ ٣ و٥، "أحسنوا طرقكم وأعمالكم"، تظهر في دفاع إرميا عن نفسه في ٢٦: ١٣.

٣. توراة يهوه في ٢٦: ٤ تظهر كأساس للالتزامات الموضوعة على المصلّين في إر ٧: ٥–٦، أو التي قد انتهكت في ٩[٥].

٤. كلا النصّين ٧: ١–١٥ و٢٦: ٢–٦ هما تحذير لما سيحدث للشعب إذا بقي على حاله.

٥. في كلا العظتين الإصلاح هو الوسيلة لإنقاذهم وإنقاذ الهيكل.

٢ – تفسير النصّ

أ – مقدّمة النصّ ٧: ١–٢

الكَلِمَةُ الَّتي كانَت إِلى إرميا مِن عندِ الرَّبِّ قائلاً: قف **بباب** بيت الربّ، وناد هناك بهذا **الكلام**، فتقول: إسمعوا **كلمة** الربّ يا جميع بني يهوذا الداخلين في هذه **الأبواب** ليسجدوا للربّ.

يأمر الربّ إرميا بأن يقف عند باب بيت الربّ (هيكل أورشليم) حيث تدخل جموع العابدين الآتين من مدن يهوذا كلّها (أنظر أيضًا إر ٢٦: ١١–١٢) ليوجّه إليهم كلمة الربّ. الكلام موجّه بصورة خاصّة إلى يهوذا، فالهيكل بصورة أساسيّة هو مصدر قلق لمملكة يهوذا. المقدّمة متّحدة بكلمات: "باب.. أبواب"، و"الربّ"، و"كلمة".

تظهر المقدّمة أنّ الشعب الداخل إلى الهيكل هدفه العبادة، "ليسجدوا للربّ"، فيدعوهم إرميا إلى سماع ما يقول الربّ. يُعتَقَد أنّ مناسبة الحجّ إلى الهيكل كانت أحد الأعياد الرئيسيّة الثلاثة التي فيها يجب على جميع الذكور أن يأتوا إلى أورشليم؛ فهذه الاحتفالات كانت مناسبات فرح وعيد. إستغلّ إرميا مناسبة قدومهم إلى

(4) W. L. HOLLADAY & P. D. HANSON, *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 1-25* (Hermeneia - a Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress Press1986), 236.

(5) J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20*, 454.

الهيكل ليوجّه إليهم خطبته التي هي بالحقيقة مجموعة من التهم. لكنّنا نرى أنّ هذه الاتّهامات لم يقبلها الشعب، حيث يقول لنا في إر ٢٦ أنّه، بعد أن فرغ إرميا من الكلام، قبض عليه الكهنة والأنبياء وكلّ الشعب ليقتلوه (إر ٢٦: ٧-٨)، لكنّ الذي أنقذه هو نبوءة النبيّ ميخا قبل حوالى قرن (مي ٣: ١٢)، والذي تنبّأ بخراب الهيكل والمدينة إذا لم يتب الشعب. إستجاب هذا الأخير لكلام ميخا، وخلّص الربّ أورشليم من دمار سنحاريب المحقّق الذي كان قد زحف إلى أورشليم ودمّر مدنًا عدّة في طريقه. تذكّر رؤساء يهوذا وبعض الشيوخ كلام ميخا النبيّ، فخلّصوا إرميا من أيدي الشعب الذي حاول إهلاكهُ.

ب - أصلحوا حياتكم (آ ٣- ٧)

آ ٣-٧ تصحّح اعتقاد الشعب الخاطئ عن الهيكل، والتي هي بالتأكيد واحدة من أغراض عظة إرميا. لكي يستمرّ بنو إسرائيل في السكن في هذا المكان، عليهم أن يتوبوا ويصلحوا طرقهم، أي أن يحفظوا وصاياه ويكونوا أمناء لشريعته. يعني تحديد ما عليهم عمله في هذه الآيات أنّهم لم يكونوا يعملون بهذه الوصايا.

هذه الوحدة توحّدها كلمة "أسكن" (וְאֶשְׁכְּנָה). السكن موضوع أساسيّ للوحدة التي تبدأ بهذا الفعل وتنتهي به (آ ٣ب و٧أ). لا تتكلّم الكلمة שָׁכַן في آ ٣ب عن أمل بل هي إنذار. كما أنّ الأفعال التي تتبع الآية هي جميعها بصيغة الجمع، وهي تحذّر الشعب.

تحريك الكلمة "سكن" والعبارة (بصيغة الجمع) التي تتبع، له عواقب على فهم إطار النصّ ومعناه. في النصّ العبريّ الكلمة محرّكة في الآيتين ٣ و٧ على وزن "فعّل" لتقرأ "لكي أدعك تسكن" (וַאֲשַׁכְּנָה אֶתְכֶם) في آ ٣، أمّا في آ ٧، "أعطي لك لتسكن" (וְשִׁכַּנְתִּי אֶתְכֶם). في نصّ الفولجاتا الفعل في كلا الآيتين هو على وزن "قُل"، والعبارة التي تتبع "معك"، أي أنّ آ ٣ في الفولجاتا تترجم إلى "قد أسكن معك" (וַאֲשַׁכְּנָה אֶתְכֶם) أمّا آ ٧ فهي "عند ذلك سأسكن معك" (וְשִׁכַּנְתִּי אֶתְכֶם). W. L. Holladay & P. D. Hanson يقترحان أنّ كِلَيْ القراءتين صحيحتان[٦]، أي أنّه إذا فعل الشعب ما يقوله الربّ، فسيسكن الربّ حينها مع شعبه.

بالنسبة إلى إرميا، المشكلة الأساسيّة في الأمّة هي الفشل في ممارسة العدالة، لهذا يحذّرهم، ولكن في الوقت نفسه، هو يضع نفسه في موقف حرج، إذ كان من الممكن أن يتعرّض للإساءة من قبل المصلّين الداخلين إلى اليهكل. يقول إرميا ثلاثة أشياء مهمّة: الأوّل (آ ٣أ)، يدعو المصلّين في الهيكل إلى "تعديل طرقهم"، أو بعبارة أخرى، كما يقولها إرميا في مكان آخر، عليهم أن يتحوّلوا، أن يتوبوا" (٣: ١٢، ١٤؛ ٤: ١؛ ١٨: ٧-٨)، وتغيير السلوك هذا أمر ضروريّ، إذ بدونه لن يستطيعوا أن يسكنوا في هذا المكان- أي في الأرض. وإذا حدث هذا الإصلاح ستكون هناك نتيجة إيجابيّة لهذا التحوّل (آ ٣ب)، وهو أنّ يهوه سيسمح للشعب بالبقاء في أرضهم ولن (ضمنًا) يُهزَموا من قبل أعدائهم أو يُسبَوا. كما أنّ النبيّ في آ ٤ يحذّر من الأقوال الكاذبة أو الكلمات الخادعة، "هم[٧] هيكل الربّ، هيكل الربّ، هيكل الربّ"،[٨] الذي يفترض (ضمنًا) أنّ حضور الله في

(6) W. L. HOLLADAY & P. D. HANSON, *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, chapters 1-25* (Hermeneia- a Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress Press1986) 237.

(٧) في نهاية آ ٤ هناك كلمة הֵמָּה التي تعني "هم"، أي أنّ الهيكل هو مجموعة من المباني. كما أنّ في ١ أخ ٨: ١١ المكان حيث تابوت العهد هو أيضًا بصورة الجمع. رج:

W. L. HOLLADAY & P. D. HANSON, *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, chapters 1-25* (Hermeneia - a Critical and Historical commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress Press1986) 241.

(٨) عبارة ثلاثيّة موجودة هنا وفي أش ٦: ٣، "قدّوس، قدّوس، قدّوس"، وإر ٢٢: ٢٩؛ وفي النصّ العبريّ العبارة مكرّرة ثلاث مرّات، بينما في اليونانيّة مكرّرة مرّتين. قد يكون سبب التكرار هو أنّ الكاتب يحاول القول أنّ التكرار هو عبث، فهذا التكرار لن يصون هيكل الربّ.

(9) Anthony L. ASH, *Jeremiah and Lamentations* (Abilene, Texas: A.C.U. Press, 1987), 91. Else Kragelund HOLT, "Jeremiah's Temple Sermon and the Deuteronomists", 73- 87.

الهيكل يعني سلامة اليهوديّة من أعدائها. يريد إرميا أن يثق الشعب بالله بدلاً من ثقته بالكلمات المتناقلة عن قوّة الهيكل السحريّة.

الخلاص من سنحاريب والأشوريّين في ٧٠١ (ق. م.) ساهم في الاعتقاد بأنّ أورشليم ستبقى مصونة ما دام الهيكل قائمًا، لأنّ الله نفسه يُحافظ على سلامة الشعب وأمنه. يشير Anthony L. Ash إلى أنّ "إصلاحات يوشيّا (مهما كانت سطحيّة) قد ركّزت الانتباه على الهيكل، وعلى ما يبدو أنّ يوشيا هو الذي خلق الوهم بأنّ الله لن يترك هيكله ليدمّر"[٩]. وهكذا ما كان لاهوتًا مهمًّا منذ إصلاح يوشيّا، أصبح وسيلة انتهاك للشريعة، حيث كان هناك اعتقاد بأنّ تقديم الذبائح في الهيكل كان من شأنه أن يعوّض عن انتهاك الشريعة (٧: ٩)، وبالتالي يضمن حماية الله للشعب ما داموا يحجّون إلى الهيكل (٧: ١٠). في ظلّ كلّ ما سبق يعلن إرميا كلمة الربّ بأنّه سيفعل بهيكل أورشليم كما فعل مع نظيره في شيلو، أي تدميره.

إذًا الادّعاء بأنّ الهيكل سيوفّر الحماية للساكنين خاطئ، لأنّ ما سيحمي الشعب هو أعمالهم تجاه الله والقريب، والتوبة والإصلاح سيعطيان لهم الفرصة للبقاء في أرضهم وهيكلهم. والمفارقة المهمّة هي أنّ ما كان يعتمد عليه الشعب لحفظهم وسلامهم يعلنهُ إرميا على أنّه السبب الرئيسيّ والمسؤول عن الكارثة التي ستقع عليهم، أي دمار الهيكل والسبي.

آ ٥–٧ من هذا الفصل توسّع ما قيل في آ ٣، أي أنّها تفسّر كيف يتوجّب عليهم أن يصلحوا أنفسهم. يجب ملاحظة الجمل الشرطيّة التي تكشف عن نمط حياة الإيمان الصحيح: آ ٥ و٦ هما شرطيّتان حيث تحتوي على **אִם**. تحتوي هاتان الآيتان على شروط: "إذا أصلحتُم طُرُقَكم...؛ إذا أَجرَيتُمُ الحُكمَ...؛ وإن لم تظلموا اليتيم...؛ ولم يسفكوا الدم؛ ولم يسيروا وراء آلهة أُخْرى..."؛ فإذا تحقّقت هذه الشروط، سيُسكن الربُّ الشعبَ في الأرض التي أعطاها لآبائِهم مِن الأزلِ إِلى الأَبَد" (آ ٧). المطلوب من الشعب هو الآتي:

١. ممارسة العدالة بين الإنسان وقريبه (٧: ٥).

٢. عدم ممارسة الظلم أو استغلال الأضعف (٧: ٦): الغريب واليتيم والأرملة (الكلمات الثلاث هي معروفة من خر ٢٢: ٢١).

٣. عدم سفك دماء الأبرياء (٧: ٦). ممكن أن يعني سفكُ الدماءِ سوءَ معاملة الشعب العامل حيث يتّهم النبيّ ميخا (٣: ١٠) رؤساءَ الشعب بأنّهم يَبْنونَ صِهْيونَ بِالدِّماء وأُورَشَليمَ بِالظُّلْم. أو من الممكن أن يعني التلاعب في الإجراءات القانونيّة (رج رواية نابوت اليزراعيلي في ١ مل ٢١)، أو أيًّا من الممارسات الخاطئة الأخرى التي تتميّز بالعنف وإنكار العدالة المطلوبة والمؤكّد عليها في التوراة.

٤. عدم السير وراء آلهة أخرى (إر ٧ : ٦) تمثّل الخيانة الكبرى ليهوه، أي إنكار أولى الوصايا العشر والـ"شْمَعْ يِسْرَئِلْ"، التي هي إحدى النقاط المهمّة بالنسبة إلى اللاهوت التثنويّ.

يدعو النبّي الشعب إلى أن يكونوا أمناء للعهد، أي أن يصلحوا طرقهم بتحقيق العدالة التي هي الشرط الأساسيّ والأوّل للبقاء والسكن في أرضهم؛ فوجود الهيكل لن يحمي المدينة[١٠]. الشرط الثاني هو عدم اتّباع آلهة أخرى، أي أنّه يدعوهم إلى الولاء الكامل لله. كلّ الخطايا التي يرتكبها يقوم بها الشعب كانت نتيجة لتركهم العهد ورفضهم لله.

ج – العصيان ورفض كلمة الله (٧: ٨–١١)

الوحدة في آ ٨–١٠ مرتبطة بعناصر مهمّة: הִנֵּה التي تبدأ به الوحدة وتنتهي به (آ ٨ و١١) ويتبع הִנֵּה الضمير

(١٠) كان الهيكل يعطي للشعب إحساسًا بالأمان واليقين بأنّ الله أرشد سليمان لبنائه كمكان لسكناه، واختار أورشليم مدينة له، لذلك هو لن يسمح بأن يهدم حيث صنع عهدًا مع شعبه المختار.

(١١) "أنا هو الربّ إلهك، لا يكن لك إله غيري. لا تحلف باسم الله بالباطل. إحفظ يوم الربّ لتقدّسه. أكرم أباك وأمّك. لا تقتل. لا تزن. لا تسرق. لا تشهد شهادة زور. لا تشته امرأة غيرك. لا تشته مقتنى غيرك" (خر ٢٠ وتث ٥).

الفاعل (في آ ٨ אַתֶּם، أمّا في آ ١١ فالضمير هو אָנֹכִי كما أنّ كلّ آ ٩ – ١٠ و ١١ تبدأ بأداة استفهام הֲ، ثمّ تعبير عن عمل سيّء تتبعه عبارة عن بيت الله، "البيت الذي دعي باسمي".

كذلك، كما فسّرت آ ٤–٧ قصد الكاتب في آ ٣، كذلك آ ٨–١٠ توسّع ما قيل في آ ٤: الشعبُ متكلٌ على قول الكذب بأنّ الهيكل سينقذهم، "إنّنا لمنقذون"، لأنّ هيكل الله موجود بالرغم من خطيئتهم.

في هذا المقطع هناك خمس وصايا من عشرة في صميم العهد الموسويّ يتجاهلها الشعب (آ ١، ٢، ٦، ٧، ٨، ٩)[١١]، ويعرضها الكاتب على شكل سؤال: "أَتسرِقونَ وتَقتُلون وتَزْنونَ وتَحلِفونَ بالزُّورِ وتُحرِقونَ البَخورَ لِلبَعلِ وتَسيرونَ وَراءَ آلِهَةٍ...؟". التهمة الأخيرة هي أخطر مخالفة (أنظر أيضًا ٢: ٨؛ ١٦: ١١؛ ١٨: ١٥؛ تث ٣٢: ١٦–١٧؛ هو ٤: ٢)، إذ إنّها تمثّل الخيانة الأساسيّة ليهوه، التي تلزم يهوذا بالتراجع عن إيذاء الآخرين. بدلاً من أن يقفوا أمام الربّ بخشوع ورهبة، هم يقفون أمامه وقد كسروا وصاياه. هذه الخطايا هي مشابهة للتي في آ ٤–٧ المسمّاة بطريقة أخرى. يعتبر إرميا أنّ كلّ ذنوب الشعب هي ذنوب بحقّ الله لأنّهم تخلّوا عنه (٢: ١٣–١٩؛ ١٦: ١١؛ ١٧: ١٣؛ ١٩: ٤؛ ٢ مل ٢٢: ١٧)[١٢].

كان الشعب على ثقة بأنّه بأمان ما دام يحجّ إلى الهيكل، ويقوم بخدمته الهيكل، والربّ سيتغاضى عن خطاياه، ولن يتخلّى عن مكانه، ولن يسمح لأيدي مدنّسة من الاقتراب منه (إر ٣٩: ١٧). إلاّ أنّ إرميا يعلن أنّ هذا الكلام كذب، فحضور يهوه في الهيكل لا يعني خلاص أورشليم من أعدائها، وتجاهلهم لالتزاماتهم بالعهد يجعل جميع الصلوات الخلاصيّة التي يتلونها في العبادة عديمة الفائدة (٧: ٨–١٠). إنّ ما يطلبهُ الربّ هو أمانة الشعب له وحفظ وصاياه والعمل بها؛ فإرميا ينتقد الشعب بسبب فصل نفسه عن الأبعاد الأخلاقيّة والروحيّة التي كانت جزءًا من وصايا الربّ. لم تكن هديّة الله للشعب (الأرض، الهيكل، الملك)، المشار إليها ضمنيًّا هنا، مجّانية؛ فمطلب الله الذي يقابلها هو الالتزام بأوامره وطاعته، وإلاّ تعرّضت الهبة للخطر. لا قيمة للأماكن والرموز المقدّسة في عيني الربّ عندما لا يكون قلب الشعب مع إلهه. لذلك ينتقد إرميا الممارسات الفاسدة التي يقوم بها الشعب، والتي لا تعبّر عن إيمانه وطاعته.

اعتقد الشعب أنّ الأعمال الدينيّة (العبادة) ستجلب الخلاص (أي لا هزيمة من الأعداء ولا منفى من قبل البابليّين، فيقولون: "إنّنا منقذون"، لأنّ ثقتهم هي في الهيكل، إذ إنّ الله حاضر فيه. لكنّ النبيّ يقول أنّ هذا الكلام لا فائدة منه؛ فالأعمال التي يقوم بها الشعب تجعل من الهيكل الذي يحمل اسم الله وكرَ اللصوص، لأنّ كلّ من يقوم بهذه الأعمال هو لصّ، وبقدومه إلى الهيكل يجعل منه بيتًا لاحتماء اللصوص.

د – إعلان لدينونة الله (٧: ١٢–١٥)

يلخّص هذا الجزءُ موضوع العظة، ويعيد بعض الأفكار من العظات السابقة، ويعلن الحكم. تستخدم آ ١٢ كلمة "المكان": و"دع... يسكن" من الجزء السابق و"اسمي"، بالإضافة إلى أنّ آ ١٣ تلخّص الموضوع السابق للفصل من أعمال الشعب وعدم الطاعة، وإلى أنّ عبارة "أسكنت اسمي" (آ ١٤) تعكس العبارة في آ ١٠ و ١١، والعبارة "متّكلون عليه" في آ ١٤ تذكّر السامع بالآيتَين ٤ و٨. كما أنّ العبارة "عملت كلّ هذا" في ١٣ في أفعال معيّنة في آ ١٤ من الممكن أن توازي المقصود في "طرقكم وأعمالكم" في الآيتين ٥ و٦. أخيرًا الإشارة إلى "البيت" و"المكان" في آ ١٤ تعكس الإشارة إلى الهيكل (آ ٣–٤) والأرض (آ ٥–٨)، كما وتوازي شيلو وإفرائيم مع شيلو وإسرائيل في آ ١٢.

(١٢) أوامر مكسورة أخرى في إرميا هي تلك المتعلّقة بعبادة الأصنام (١٠: ١٤)، والسبت (١٧: ١٩–٢٧)، واشتهاء زوجة الجار (٥: ٨)، وعدم ممارسة العدل والإحسان إلى الفقراء (٢: ٣٤؛ ٥: ٢٨؛ ٧: ٥–٧). وجّهت هذه التهم الأخيرة ضدّ ملوك يهوذا أيضًا، مثل يهوياقيم (٢١: ١٢؛ ٢٢: ١٥–١٧)، حتّى أنّ الأنبياء مذنبون بارتكاب جريمة الزنا والكذب (٢٣: ١٤؛ ٢٩: ٢٣).

في آ ١٢ يعطي إرميا مثالاً من الماضي فيقول: "إذهبوا... وانظروا مكاني في شيلو، الذي **أسكنت اسمي** فيه أوّلاً، وانظروا ما صنعت به بسبب شرّ شعبي إسرائيل". كانت شيلو مكانًا مقدّسًا لوجود التابوت فيها حيث أسكن الربّ اسمه، أي حيث كان حضورًا[١٣]. يقول الربّ على لسان إرميا هنا أنّ المسكن دمّر بسبب شرّ الشعب، على الرغم من أنّ الربّ سكن فيه، لكنّ دماره كان عقابًا للشعب.

تبدأ آ ١٣ بكلمة "حتّى الآن" (וְעַתָּה)، تتبعها كلمة "بسبب" (יַעַן)، فتظهر الآيات اللاحقة كتلخيص للآيات السابقة في أربعة أفعال متوازية (كَلَّمتُكم–لم تَسمَعوا، دَعَوتُكم–لم تُجيبوا)، ثمّ يعلن نتيجة عدم طاعة التوراة. بما أنّ الشعب يعمل ما ترفضه التوراة ولم يسمعوا لكلام الربّ ولم يستجيبوا إلى دعوته (٧: ١٣)، يعلن النبيّ أنّ الربّ سيصنع بالهيكل الذي هم متّكلون عليه وبأورشليم ما صنع في شيلو. هذه الإشارة إلى شيلو تؤكّد للسامعين أنّ لاهوت العهد والحماية غير المشروطة من قبل الله لم يكن صحيحًا. وبعبارة أخرى، حتّى المعبد في شيلو، المكان الذي ظلّ لعدّة عصور مكانًا للتابوت، قد دُمِّر، وذلك كنوع من العقاب؛ لذلك ليس هناك أيّ سبب للاعتقاد بأنّ هيكل أورشليم سيكون بمنأى عن الخطر. الله لم يدمّر شيلو فقط، بل نبذ من وجهه أفرائيم. لذلك سيحلّ عقاب مشابه بأورشليم (٧: ١٤ و٢٦: ٦). إنّ خراب الهيكل والنفي هما لمعاقبة الشعب على خطاياهم. هذا العقاب ليس فجائيًّا؛ فقد كلّم الله شعبه، لكنّهم رفضوا السماع والاستجابة له. كما أنّ الله لن يكتفي بالتدمير، بل سينبذهم من وجهه كما نبذ إخوتهم جميعًا، كلّ ذرية أفرائيم (إر ٧: ١٥). لذلك، مثلما نفى الله المملكة الشماليّة (بني أفرائيم)، هكذا سيكون مصير المملكة الجنوبيّة.

لا يحاول النبيّ إزالة الشعور بالأمان بجانب الهيكل، لكن ما يحاول فعله هو إقناع سامعيه بأنّ الشعب سُيعاقَب على أخطائه إن لم يعُدْ إلى طريق الله. بالمقابل، من وجهة نظر إرميا، خراب الهيكل كان العقوبة اللازمة والطبيعيّة لتخلّي الشعب عن التوراة (التي هي العهد بين الله وشعبه)، وبالتالي تخلّي الله بدوره عن الشعب[١٤]، وهذا العقاب سيمنعهم من لقائه في الهيكل؛ فالشعب حوّل الإيمان إلى مكان وطقوس بدلاً من علاقة وإيمان يوميَّين.

تؤكّد عظة الهيكل على أنّ السكن في أرض الميعاد والاستمرار بوجود الهيكل يتوقّفان على طاعة العهد، وإلاّ كاد الشعب أن يخسر الاثنين، الأرض والهيكل (٧: ١–١٥؛ ٢٦: ١–٦). كان بين أهل أورشليم عدد غير قليل من الأنبياء والكهنة الذين وسّعوا لاهوت صهيون إلى درجة أنّ العهد لداود أصبح أبديًّا وغيرَ مشروط (٢ صم ٧)، وأيضًا أورشليم والهيكل (مز ١٣٢: ١١–١٨؛ أش ٣١: ٤–٥؛ ٣٧: ٣٣–٣٥)، وهذا يمنع تدميرهما. تحقّقت نبوءات إرميا، وقام نبوخذنصّر بحصار أورشليم واحتلال مملكة يهوذا (٥٨٩ و٥٨٦ ق. م.)، وتدمير المدينة والهيكل، وقتل الكثيرين، ونفي آخَرين إلى بابل.

الخاتمة

تفسير هذه النصّ على أنّه انفعاليّة ضدّ العبادة في الهيكل هو سوء فهم كامل للنصّ. لا يدين النبيُّ الهيكلَ، أو الكهنة، أو الطقوس، أي أنّ هدف العظة ليس مكافحة الطقوس، بل على العكس تمامًا؛ فنبوءة الهيكل توقّر هيكل الربّ (٧: ١١)، وما يرفضهُ الله هو جعل هذه الأشياء "المقدّسة" مجرّد صيغ. التهمة موجّهة

(١٣) تقع شيلو على بعد ثلاثين كيلومترًا شمال أورشليم، وكان المكان الذي أقام فيه تابوت العهد في فترة من قبل النظام الملكيّ (قض ٢١: ١٩؛ ١ صم ٣: ٣). على الأكثر دمّرت شيلو من قبل الفلسطينيّين في ١٠٥٠ ق. م. "إر ٢٦: ٦؛ مز ٧٨: ٦٠). لكنّ النصّ في ١ صم ٤ لا يصف مثل هذا الدمار الذي يتكلّم عنه إرميا في ٧: ١٢؛ فصموئيل الأوّل يصف الاستيلاء على تابوت العهد خلال معركة في أفيق على غرب السهل الساحليّ من شيلو، غير أنّ التابوت لم يرجع إلى شيلو، بل حُفِظَ في قرية يعاريم حتّى نُقِلَ إلى أورشليم.

(١٤) على الرغم من أنّ الشعب حافظ على خدمات العبادة للربّ، إلاّ أنّه أيضًا عبد بعل إيزابل، **وملكة السموات** التي تعبدها مصر، وآخرون أدّوا إكرامًا لمولك إله النار (إر ٧: ١٨، ٣١).

ضدّ الفصل بين عبادة الهيكل والحياة اليوميّة للشعب. في غياب طاعة التوراة، لا يمكن للهيكل أن يضمن حمايةَ الشعب (أي أنّ الله لن يتوقّف عن تدمير الهيكل لأنّ الشعب ينادي به ويعتبره المكان الأرضيّ لسكنى الربّ)، وهو بالتالي لا يضمن الحماية ضدّ عقاب الله من الانتكاسات الأخلاقيّة ولا من التهديدات الخارجيّة.

فالهيكل ليس ضمانًا لخلاص المدينة، لأنّ ما يجري في الهيكل وبين الشعب يقود إلى الهلاك. كما يشير إرميا في نصوص أخرى إلى أنّ الدعوة إلى الختان (٤: ٤)، والاتّكال على تابوت العهد (٣: ١٦)، وتقديم الذبائح (٧: ٢١– ٢٦)، وتبجيل شريعة الربّ (٨: ٨)، ليست كافية لمنع الخطر أو المعاقبة.

عندما لا تقترن طقوس العبادة بالإيمان المناسب والسلوك الأخلاقيّ، تظهر العبادة فارغة وشكليّة، وبالتالي يرفضها لله. يؤكّد إرميا على أنّ الضرورة الأساسيّة لتوبة القلب هي في فعل الأشياء المطلوبة– طاعة الشريعة، وذلك لأنّ القيام بهذه الأشياء من دون قلب مستقيم هو عصيان أو ارتداد عن الله وعدم الإخلاص له. تعكس رسالة إرميا النبويّة افتراض التثنويّ بأنّ الإخلاص يتمثّل في الاعتراف بالوصايا وبحفظها. لذلك يجب فهم خطبة الهيكل (إر ٧: ١–١٥) في سياق تلك الأزمة. تمثّل الخطبة انطلاقة جديدة في رسالة إرميا، وتحدّيًا مباشرًا لمفهوم كان سائدًا في زمن النبيّ.

المراجع

ASH Anthony L., *Jeremiah and Lamentations*, Abilene, Texas: A.C.U. Press, 1987.

HEALEY Joseph P., “Faith”, pages 744- 749, in *The Anchor Yale Bible Dictionary*, Vol. 2, edited by D. N. Freedman, New York: Doubleday, 1996.

HOLLADAY W. L., & HANSON P. D., *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, chapters 1-25*, Hermeneia-a Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

HOLT Else Kragelund, “Jeremiah’s Temple Sermon and the Deuteronomists: an Investi–gation of the Redactional Relationship between Jeremiah 7 and 26”، *JSTO* 36 (1986) 73–87.

LUNDBOM Jack R., “Book of Jeremiah”, pages 706-721, in *The Anchor Yale Bible Dic-tionary*, Vol. 3, edited by D. N. Freedman, New York: Doubleday, 1996.

_____, J. R., *Jeremiah 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven, London Yale University Press, 2008.

ZEVIT Z., “The Prophet versus Priest Antagonism Hypothesis: Its History and Origin”, in *The Priests in the Prophets: The Portrayal of Priests, Prophets and other Religious Specialists in the Latter Prophets*, Eds. L. L. Graabe and A. O. Bellis (London: T. & T. Clark، 2004) 189–217.

دِرَاسَاتٌ بِيبْلِيَّة
-٤٥-

قِصَّةُ كِتَابِ العَهْدِ القَدِيم

الجزءُ الأوّل
قصّة الكتاب المقدّس

الخوري جوزيف نفّاع

٢٠١٢

الخوري جوزيف نفّاع، من مواليد عندقت، عكّار، لبنان. هو كاهن في أبرشيّة طرابلس المارونيّة. حائز على إجازة في اللاهوت من جامعة الروح القدس، الكسليك، وعلى إجازة تعليميّة في الفلسفة من الجامعة اللبنانيّة، وعلى دكتوراه في اللاهوت الكتابيّ من الجامعة الحبريّة الغريغوريّة، في روما. مدير الدروس في كليّة العلوم اللاهوتيّة والدراسات الرعائيّة في الجامعة الأنطونيّة، الفرع الثاني، كرم سدّه، وأستاذ مادّتَي العهد القديم والمدخل إلى الكتاب المقدّس، واللغتين البيبليّتين العبريّة واليونانيّة، وأستاذ في حلقة الماجستير في جامعة الروح القدس، والحكمة، والأنطونيّة. عضو في الرابطة الكتابيّة منذ سنة ٢٠٠٣. له عدّة مقالات في كتب ومجلّات مختلفة. نشر أطروحة الدكتوراه بعنوان: «التضامن البشريّ في سفر راعوت» (باللّغة الفرنسيّة).

تفتقد مكتبتنا البيبليّة العربيّة إلى مرجع حول موضوع «المدخل إلى الكتاب المقدّس» بطريقة «وسطيّة»، أي أن يعالج الموضوع بروح علميّة ونقديّة، بعيدة عن التبسيط الذي يؤذي الجوهر، دون أن يكون صعب المنال، ودون أن يتوه في تفاصيل متعدّدة تجعل القارئ يضجر سريعًا، ويتخلّى بالتالي عن متابعة قراءته، وأن يعرض المعلومات الضروريّة التي تمكّن من قراءة جدّيّة لنصّ العهد القديم. من هنا ولدت فكرة هذا الكتاب.

جمع المؤلّف المعطيات الأهمّ حول كتاب العهد القديم: تاريخ تأليفه، أقسامه، مخطوطاته، والكتب الملحقة به، كالتلمود والمشنه وغيرها، وحاول سكبها بقالبه الخاصّ ليقدّمها للقارئ بأسلوب شيّق يعتمد على طرح مجموعة من الأسئلة والإشكاليّات المثيرة للشكوك في مطلع كلّ فصل، حتّى يأتي الشرح فيجيب على الأسئلة، ويوضح الإشكاليّات. كما سعى إلى إدراج أكبر عدد من الصور والرسوم البيانيّة التي تغني المعلومات المقدّمة وتسهّل فهمها وحفظها.

هذا الكتاب هو موجَّه لا إلى ذوي الاختصاص، ولا إلى من يجهل الكتاب المقدّس، بل بشكل أساسيّ إلى الطلاب، والكهنة، والمكرَّسين، ومعلّمي التعليم المسيحيّ، والمنشّطين الرعويّين، وإلى كل إنسان يدرك أنّ كلمة الله هي غذاء ضروريّ للنفس البشريّة، وينبغي بالتالي أن لا يبقى غريبًا ومفصولاً عنها.

إرميا ٩: ١-٨
قَول إلهيّ لتبرير عقاب إصلاحيّ

الأب أنطوان عوكر
دكتور في لاهوت الكتاب المقدّس

مقدّمة

يستعمل الأنبياء أنواعًا أدبيَّة متعدِّدة لإيصال تعليمهم مُرتكزين على قراءة مقارنة بين الواقع الذي يعيشه شعب الله وبين مضمون إرادة الله. على أساس هذه المقارنة كانت تأتي الأقوال النبويَّة: أقوال الويل، أقوال التبكيت، أقوال الرجاء... يُعتقد أنَّ هؤلاء الأنبياء – أو بالأحرى تلاميذهم – كانوا يجمعون هذه الأقوال بحسب نوعها ويضعونها أقسامًا ضمن مخطَّط الكتاب النبويّ بمجمله. على أساس هذه الفرضيَّة تأتي الدراسات التاريخيَّة–النقديَّة لتقترح زمن هذه الأقوال (قبل السبي أو فيه أو بعده؛ قبل إعادة بناء الهيكل أو بعده...)، ومكانها في حياة النبيّ، والمناسبة التي قيلت فيها...

تنطبق هذه النظريَّة على بعض الأقسام في كتاب إرميا، ومنها الإطار الأدبيّ الذي يرد فيه النصّ الذي سندرسه في هذه المقالة (إر ٩: ١–٨). يتكوَّن هذا الإطار، بحسب معظم المفسِّرين، من الفصول الخمسة والعشرين الأولى (إر ١–٢٥) حيث تُجمع أقوال إنذار يوجِّهها إرميا إلى أورشليم ويهوذا. من جهة أخرى، تكثر النظريَّات والفرضيَّات حول تسلسل هذه الأقوال وترابط موضوعاتها وتاريخ إعلانها وصحَّة نسبتها المباشرة إلى إرميا وحدود كلِّ قول من هذه الأقوال... يطول بنا البحث إذا أردنا الدخول في كلٍّ من هذه المجالات، مع العلم أنَّ معظمها لا يخلو من الفرضيَّات. لذلك سوف نحصر دراستنا بالنصّ المحدَّد (إر ٩: ١–٨). فبعد أنْ نقترح ترجمة عربيَّة للنصّ، نعرض من جهة، أبرز البُنى المقترحة له، ومن جهة أخرى، بُنيَتَين خاصَّتَين. من هذه البُنى نستنتج الارتباط الوثيق بين بنية نصّ وبين المعنى الذي ننسبه إلى النصّ. لن نُطيل الكلام، خلال عرضنا لهذه البنى، على معاني الكلمات والعبارات؛ فكتب التفاسير توسِّع بشكل مسهب هذا الأمر.

١– نصّ إر ٩: ١–٨ العبريّ واليونانيّ، والترجمة العربيَّة التي نقترحها

تجدر الملاحظة بدايةً إلى أنَّ هناك اختلافًا في ترقيم الآيات في النصوص القديمة وفي بعض الترجمات يعود إلى اعتبار إر ٨: ٢٣ هي إر ٩: ١، فيُصبح نصُّنا في بعض الترجمات إر ٩: ٢–٩. نعتمد هنا ترقيم النصّ العبريّ (الذي اتَّبعه نصّ Rahlfs السبعينيّ)[١].

(١) نستعمل هنا النصوص من القرص المدمج BibleWorks 9.

النصّ العبريّ الماسوريّ	النصّ اليونانيّ السبعينيّ
9 [1]מִי־יִתְּנֵנִי בַמִּדְבָּר מְלוֹן אֹרְחִים וְאֶעֶזְבָה אֶת־עַמִּי וְאֵלְכָה מֵאִתָּם כִּי כֻלָּם מְנָאֲפִים עֲצֶרֶת בֹּגְדִים: [2]וַיַּדְרְכוּ אֶת־לְשׁוֹנָם קַשְׁתָּם שֶׁקֶר וְלֹא לֶאֱמוּנָה גָּבְרוּ בָאָרֶץ כִּי מֵרָעָה אֶל־רָעָה יָצָאוּ וְאֹתִי לֹא־יָדָעוּ נְאֻם־יְהוָה: [3]אִישׁ מֵרֵעֵהוּ הִשָּׁמֵרוּ וְעַל־כָּל־אָח אַל־תִּבְטָחוּ כִּי כָל־אָח עָקוֹב יַעְקֹב וְכָל־רֵעַ רָכִיל יַהֲלֹךְ: [4]וְאִישׁ בְּרֵעֵהוּ יְהָתֵלּוּ וֶאֱמֶת לֹא יְדַבֵּרוּ לִמְּדוּ לְשׁוֹנָם דַּבֶּר־שֶׁקֶר הַעֲוֵה נִלְאוּ: [5]שִׁבְתְּךָ בְּתוֹךְ מִרְמָה בְּמִרְמָה מֵאֲנוּ דַעַת־אוֹתִי נְאֻם־יְהוָה: [6]לָכֵן כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת הִנְנִי צוֹרְפָם וּבְחַנְתִּים כִּי־אֵיךְ אֶעֱשֶׂה מִפְּנֵי בַת־עַמִּי: [7]חֵץ שָׁחוּטK לְשׁוֹנָם מִרְמָה דִּבֶּר בְּפִיו שָׁלוֹם אֶת־רֵעֵהוּ יְדַבֵּר וּבְקִרְבּוֹ יָשִׂים אָרְבּוֹ: [8]הַעַל־אֵלֶּה לֹא־אֶפְקֹד־בָּם נְאֻם־יְהוָה אִם בְּגוֹי אֲשֶׁר־כָּזֶה לֹא תִתְנַקֵּם נַפְשִׁי:	9 [1] τίς δώῃ μοι ἐν τῇ ἐρήμῳ σταθμὸν ἔσχατον καὶ καταλείψω τὸν λαόν μου καὶ ἀπελεύσομαι ἀπ' αὐτῶν ὅτι πάντες μοιχῶνται σύνοδος ἀθετούντων [2] καὶ ἐνέτειναν τὴν γλῶσσαν αὐτῶν ὡς τόξον ψεῦδος καὶ οὐ πίστις ἐνίσχυσεν ἐπὶ τῆς γῆς ὅτι ἐκ κακῶν εἰς κακὰ ἐξῆλθοσαν καὶ ἐμὲ οὐκ ἔγνωσαν [3] ἕκαστος ἀπὸ τοῦ πλησίον αὐτοῦ φυλάξασθε καὶ ἐπ' ἀδελφοῖς αὐτῶν μὴ πεποίθατε ὅτι πᾶς ἀδελφὸς πτέρνῃ πτερνιεῖ καὶ πᾶς φίλος δολίως πορεύσεται [4] ἕκαστος κατὰ τοῦ φίλου αὐτοῦ καταπαίξεται ἀλήθειαν οὐ μὴ λαλήσωσιν μεμάθηκεν ἡ γλῶσσα αὐτῶν λαλεῖν ψευδῆ ἠδίκησαν καὶ οὐ διέλιπον τοῦ ἐπιστρέψαι [5] τόκος ἐπὶ τόκῳ δόλος ἐπὶ δόλῳ οὐκ ἤθελον εἰδέναι με [6] διὰ τοῦτο τάδε λεγει κύριος ἰδοὺ ἐγὼ πυρώσω αὐτοὺς καὶ δοκιμῶ αὐτούς ὅτι ποιήσω ἀπὸ προσώπου πονηρίας θυγατρὸς λαοῦ μου [7] βολὶς τιτρώσκουσα ἡ γλῶσσα αὐτῶν δόλια τὰ ῥήματα τοῦ στόματος αὐτῶν τῷ πλησίον αὐτοῦ λαλεῖ εἰρηνικὰ καὶ ἐν ἑαυτῷ ἔχει τὴν ἔχθραν [8] μὴ ἐπὶ τούτοις οὐκ ἐπισκέψομαι λέγει κύριος ἢ ἐν λαῷ τῷ τοιούτῳ οὐκ ἐκδικήσει ἡ ψυχή μου

نُشير في هذه المقارنة السريعة إلى بعض الاختلافات التي لها تأثير على المعنى. لا يورد النصّ اليونانيّ، كما يفعل النصّ العبريّ، هويَّة الذي يتكلَّم بصيغة المتكلِّم المفرد في نهاية كلٍّ من الآيتَين ٢ و٥. حدا هذا الأمر ببعض المفسِّرين إلى اعتبار أنَّ النبيّ إرميا هو الذي يتكلَّم في الآيات ١–٥؛ والمعرفة المقصودة بالتالي في هذه الآيات تعود إلى عدم معرفة الشعب لإرميا. في حين أنَّ الربّ، من دون أدنى شكّ، هو المتكلِّم في الآيات ٦–٨.

هناك اختلاف آخر في الآية الخامسة. يقول النصّ العبريّ: "سكناك في وسط مَكرٍ، بمكرٍ رفضوا معرفة إيَّاي، نأمة (قول) الربّ"؛ في حين أنَّ النصّ اليونانيّ يقول: "ظلمٌ على ظلمٍ، مكرٌ على مَكرٍ، ما كانوا يُريدون أنْ يعرفوني". نجد هذا الجمع بين هاتَين الكلمتَين (tokoj وdolojz) في المزمور ٥٤ (LXX): ١٢، مع الإشارة إلى التقارب في الموضوعات بين هذا المزمور ونصّ إر ٩: ١–٨.

(٢) بولس الفغالي وأنطوان عوكر، **العهد القديم العِبريّ؛ ترجمة بين السطور: عِبريّ–عربيّ**، الجامعة الأنطونيّة، ٢٠٠٧.

أمَّا الترجمة الحرفيَّة للنصّ العبريّ فنقتبسها من **الترجمة بين السطور**[٢]:

9	[1]מִי־יִתְּנֵנִי	בַּמִּדְבָּר	מְלוֹן	אֹרְחִים	וְאֶעֶזְבָה	אֶת־עַמִּי	וְאֵלְכָה	מֵאִתָּם	כִּי כֻלָּם
	مَنْ يُعْطِيني	في البرِّيَّةِ	مَبيتَ	مُسافِرِينَ	فَأَتْرُكَ	شَعْبي	وَأَمْضِيَ	مِنْ عِنْدِهِم	لأنْ كُلُّهُم
	מְנָאֲפִים	עֲצֶרֶת	בֹּגְדִים:	[2]וַיִּדְרְכוּ	אֶת־לְשׁוֹנָם	קַשְׁתָּם	שֶׁקֶר	וְלֹא	לֶאֱמוּנָה	גָּבְרוּ
	فَاسِقُونَ	مَجْمُوعَةُ	غادِرينَ	وَيُسَيِّرُونَ	لِسانَهُم	قَوسَهُم	زُورًا	وَلا	لأمانَةٍ	تَجَبَّرُوا
	בָּאָרֶץ	כִּי	מֵרָעָה	אֶל־רָעָה	יָצָאוּ	וְאֹתִי	לֹא־יָדָעוּ	נְאֻם־יְהוָה:	[3]אִישׁ	מֵרֵעֵהוּ
	في الأرضِ	لأنْ	مِنْ شَرٍّ	إلى شَرٍّ	خَرَجُوا	وَإِيَّايَ	ما عَرَفُوا	نأمَةُ يهوه	رَجُلٌ	مِنْ صاحِبِـهِ
	הִשָּׁמֵרוּ	וְעַל־כָּל־אָח	אַל־תִּבְטָחוּ	כִּי כָל־אָח	עָקוֹב	יַעְקֹב	וְכָל־רֵעַ	רָכִיל	יְהַלֵּךְ:	
	تَحَفَّظُوا	وَعَلى كُلِّ أَخٍ	لا تَتَّكِلُونَ	لأنْ كُلُّ أَخٍ	تَعْقِبًا	يَتَعَقَّبُ	وكُلِّ صاحِبٍ	وِشايَةً	يَسيرُ	
	[4]וְאִישׁ	בְּרֵעֵהוּ	יְהָתֵלּוּ	וֶאֱמֶת	לֹא	יְדַבֵּרוּ	לִמְּדוּ	לְשׁוֹנָם	דַּבֶּר־שֶׁקֶר	הַעֲוֵה	נִלְאוּ:
	وَرَجُلٌ	بِصاحِبِهِ	يَسْخَرُونَ	وَحَقًّا	لا	يَتَكَلَّمُونَ	عَلَّمُوا	لِسانَهُم	كَلِمَةَ زُورٍ	اعْوُجَّا	أُتْعِبُوا
	[5]שִׁבְתְּךָ	בְּתוֹךְ	מִרְמָה	בְּמִרְמָה	מֵאֲנוּ	דַּעַת־אוֹתִי	נְאֻם־יְהוָה:	[6]לָכֵן	כֹּה	אָמַר
	سُكْنَاكَ	في وَسطِ	مَكْرٍ	بِمَكْرٍ	رَفَضُوا	مَعْرِفَةَ إِيَّايَ	نأمَةُ يهوه	لِذَلِكَ	هكذا	قالَ
	יְהוָה	צְבָאוֹת	הִנְנִי	צוֹרְפָם	וּבְחַנְתִּים	כִּי־אֵיךְ	אֶעֱשֶׂה	מִפְּנֵי	בַּת־עַמִּי:	[7]חֵץ
	يهوه	صباؤت	هَا أَنا	مُمَحِّصُهُم	وَأَمْتَحِنُهُم	لأنْ كَيفَ	أَصْنَعُ	مِنْ وَجْهِ	بِنتِ شَعْبِي	سَهْمٌ
	שָׁחוּטK	לְשׁוֹנָם	מִרְמָה	דִּבֶּר	בְּפִיו	שָׁלוֹם	אֶת־רֵעֵהוּ	יְדַבֵּר	וּבְקִרְבּוֹ	יָשִׂים	אָרְבּוֹ:
	مَطْرُوقٌ	لِسانُهُم	مَكْرًا	تَكَلَّمَ	بِفَمِهِ	سَلامًا	صاحِبَهُ	يُكَلِّمُ	وَفي جَوفِهِ	يَجْعَلُ	كَمينَهُ
	[8]הַעַל־אֵלֶּה	לֹא־אֶפְקֹד־בָּם	נְאֻם־יְהוָה	אִם בְּגוֹי	אֲשֶׁר־כָּזֶה	לֹא	תִתְנַקֵּם	נַפְשִׁי:		
	هَلْ عَلى هَذِهِ	لا أَفْتَقِدُ إِيَّاهُم	أَمَةُ يهوه	أَمْ في الأُمَّةِ	التي كَهَذِهِ	لا	تَنْتَقِمُ	نَفْسي		

والترجمة العربيَّة الحرفيَّة التي نقترحها انطلاقًا من هذه **الترجمة بين السطور** هي:

١ مَنْ يُعطيني في البرِّيَّةِ مَبيتَ مُسافرين فأترُكَ شعبي
وأمضيَ من عندهم لأنَّ كُلَّهم فاسِقون، مجموعةُ
غادرين؟ ٢ وَيُسَيِّرونَ لِسانَهم قَوسَهم زورًا ولا لأمانة،
تجبَّروا في الأرض لأنْ مِنْ شرٍّ إلى شرٍّ خَرَجوا، وإيَّايَ
ما عَرَفُوا، نأمَةُ يهوه. ٣ رَجُلٌ من صاحِبِه تَحَفَّظُوا، وعلى
كلِّ أخٍ لا تَتَّكِلون، لأنْ كلُّ أخٍ تَعَقُّبًا يتَعَقَّبُ، وكلُّ
صاحبٍ وِشايةً يسيرُ. ٤ وَرَجُلٌ بصاحِبِه يسخرون، وحقًّا
لا يتكلَّمون. عَلَّمُوا لِسانَهم كلمةَ زورٍ، تعوُّجًا أُتعِبُوا.
٥ سُكناكَ في وَسطِ مَكرٍ؛ بِمَكرٍ رفضُوا مَعرفَةَ إيَّايَ، نأمَةُ
يهوه. ٦ لذلكَ هكذا قالَ يهوه صباؤت: ها أنا مُمَحِّصُهم،
وأمتَحِنُهم، لأنْ كيفَ أصنَعُ من وَجهِ بِنتِ شَعبي؟ ٧ سَهمٌ
مطروقٌ لِسانُهُم مَكرًا تَكَلَّمَ بِفَمِه سلامًا صاحِبَهُ يُكلِّمُ،
وفي جَوفِه يجعَلُ كَمينَه. ٨ هَل على هذِه لا أفتَقِدُ إيَّاهُم،
نأمَةُ يهوه؟ أمْ في الأمَّةِ التي كهذِهِ لا تنتَقِمُ نَفسي؟

٢- نوعان من البنى لنصّ إر ٩: ١-٨

إنَّ حدود النصّ الذي ندرسه واضحة، تجعل منه وحدة أدبيَّة منفصلة في إطارها. تنفصل ٩: ١ عن ٨: ٢٣ موضوعيًّا. ينتهي الفصل ٨ بإعلان أسى إرميا على الخراب والقتل اللذين أصابا شعبه؛ في حين أنَّ مطلع الفصل التاسع ينتقد انحراف شعبه حيث نرى تكرارًا لكلمات سلبيَّة مثل: مكر، غدر، وشاية، كمين، فسق، اعوجاج... أمَّا من جهة نهاية النصّ، فنلاحظ أنَّ ٩: ٨ هي تكرار للآيتَين ٥: ٩ و٥: ٢٩، فتظهر بالتالي من خلال إعلان "قول الربّ" (نأمة يهوه) كخاتمة. أضف إلى ذلك أنَّ ٩: ٩ تفتتح موضوعًا جديدًا: رثاء إرميا على خراب أورشليم. من هنا يُمكننا التوقُّف عند ٩: ١-٨ فقط، دون إغفال ارتباطه بإطاره الكتابيّ.

كيف نظر المفسِّرون إلى هذه الآيات الثماني؟ يُمكننا بشكل إجماليّ أنْ نرى في هذا النصّ، مع معظم المفسِّرين، قسمَين: قسم أوَّل يعرض فسق شعب الله وغدره (آ ١-٥)، وقسم ثانٍ يُعلن دينونة الربّ (آ ٦-٨) [٣]. يظهر القسم الثاني كنتيجة لمضمون القسم الأوَّل من خلال مطلع الآية ٦: "لذلك هكذا قال يهوه صباؤت" (لا يذكر النصّ السبعينيّ كلمة "صباؤت").

من جهة أُخرى، اعتُبِر القسم الأوَّل مناجاة من إرميا، والقسم الثاني مُتَّصلاً به من خلال الآية ٧ التي تُعيد مضمون القسم الأوَّل. بل أكثر من ذلك، راح بعض المفسِّرين إلى إبدال أماكن الآيات حتَّى يجدُوا، بحسب رأيهم، منطقًا يربط هذه الآيات الثماني [٤]. لكنَّ التفاسير اليوم ترى في تبديل أماكن الآيات دون شواهد من المخطوطات القديمة، رمالاً متحرِّكة تُبعدنا عن المعنى الذي أراده المكدِّس الأخير للنصّ؛ فمن المفضَّل إذًا أنْ نبقي النصَّ على حالته الأخيرة، دون الدخول في الفرضيَّات.

يبرز **نوعان من البُنى** المُقترحة لنصِّنا:

- نوع يرتكز على التقطيعات الشعريَّة والتكرارات،
- ونوع يرتكز على طريقة عرض موضوعات النصّ.

- **في النوع الأوَّل** يعتبر هولّاداي [٥] أنَّ النصّ بأكمله هو أقوال للربّ، ويستبعد تداخل أقوال من إرميا وأخرى من الربّ.

(٣) رج، مثلاً:
Douglas Rawlinson JONES, *Jeremiah*, New Century Bible Commentary, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1992, p. 164.

(٤) رج، مثلاً:
Robert P. CARROLL, *Jeremiah, A Commentary*, SCM Press, London, 1986, p. 240.

(٥) يبرز اسم هولّاداي في هذا النوع:
William L. HOLLADAY, *Jeremiah 1, A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 125-*, Hermeneia, Fortress Press, Philadelphia, 1986, pp. 298-299.

يقسم النصّ على الشكل التالي:

٩: ١–٢: تعبير الربّ عن تعبه ونفاد صبره من شعبه

٩: ٣–٥: إعلان خطايا الشعب المرتبطة باللسان

٩: ٦–٨: خاتمة التوسيع وقرار الربّ.

يظهر في الآيتَين الأوليَين تعب الربّ من شعبه. جعله هذا التعب يطلب مكانًا ينزل فيه (מָלוֹן) بعيدًا عن شعبه. نرى صدى لهذا الترك في التأكيد الوارد في إر ١٤: ٨ ("يا رجاء إسرائيل ومُخلِّصه وَقتَ الضيق، لماذا تكون كنزيل في الأرض وكمسافر يَميل إلى مبيت (לָלִין)"[٦] ل). ارتكز هولّاداي على مقارنة الربّ بمسافر ينزل في مبيت بدل أنْ يُقيم في وسط شعبه حتَّى ينسب الآيات الأولى من إر ٩ إلى الربّ كمُتكلِّم. بعد ذلك يوسِّع هولّاداي البنية بحسب الأشطر الشعريَّة باستثناء مطلع الآية ٦ الذي يعتبره في خارج البنية الشعريَّة.

– **في النوع الثاني** يعتبر فِيسّر[٧] أنَّ الآية الأولى ترتبط بحالة إرميا أكثر من ارتباطها بالربّ؛ فمن جهة، يرى أنَّ إر ١٤: ٨ ليست في الحقيقة قولاً للربّ، بل هي وصف رمزيّ لتصرُّف الربّ يقوم به شعب يهوذا. ومن جهة أخرى، يُقارب بين إر ٩: ١ والمقاطع المُعتبرة "مناجاة" (أو "اعترافات") إرميا (١٢: ١–٦؛ ١٥: ١٠–٢١؛ ١٧: ١٢–١٨؛ ٢٠: ٧–١٨)؛ فالوضع الموصوف في نصِّنا ليس نتيجة اضطهاد يجعل إرميا يهرب من شعبه. إنَّه علامة تعلُّق حقيقيّ بهذا الشعب يصطدم بخيبة أمل. من هنا يقسم فِيسّر النصّ على النحو التالي:

٩: ١أ: شكوى شخصيَّة على لسان إرميا

٩: ١ب–٥: اتِّهامات الربّ لشعبه

٩: ٦–٨: قول دينونة من الربّ، مع استعادة للاتِّهامات في الآية ٧.

في مطلع الآية الأولى يتكلَّم إرميا من تلقاء ذاته. بعد ذلك ينتقل بكلِّ بساطة إلى ما كشفه له الربّ لتثبيت شكواه الافتتاحيَّة، ومن ثمَّ يربط شكواه واتِّهامات الربّ بالنتيجة السلبيَّة التي يدين بها الربّ شعبه.

٣– بنيتان نقترحهما لنصّ إر ٩: ١–٨

في اقتراح أوَّل، سوف نبني النصّ على أساس تكرار الأداة العبريَّة כִּי، التي نُترجمها عامَّة "لأنْ". فلهذه الأداة دور هامٌّ في بنية النصوص التي تستعملها[٨]. ترد هذه الأداة أربع مرَّات في نصِّنا؛ في كلِّ مرَّة تشرح الجملة (أو الجُمل) اللاحقة سبب القول الذي يسبقها. قراءة بسيطة للنصّ المبنيّ تجعلنا نفهم كيفيَّة تنظيم الكاتب الأخير أفكاره في النصّ في حركات أربع، وكلّ حركة تأتي على مرحلتَين: قبل "لأن"، وبعد "لأن".

(٦) نصّ من ترجمة دار المشرق.

(٧) يبرز اسم فِيسّر في هذا النوع:

Laurent WISSER, *Jérémie, critique de la vie sociale ; Justice sociale et connaissance de Dieu dans le livre de Jérémie*, Le Monde de la Bible 7, Labor et Fides, Genève, 1982, p. 22.

(٨) رج، مثلاً:

Anneli AEJMELAEUS, "Function and Interpretation of כִּי in Biblical Hebrew", *JBL*, 105 (1986) 193-209.

لا نرتكز فقط على هذه المقالة، فإنَّ دراستنا لنصوص كثيرة من العهد القديم تُظهر الدور البنيويّ الذي تلعبه هذه الأداة العبريَّة.

١ مَنْ يُعطيني في البرِّيَّةِ مَبيتَ مُسافرين فأترُكَ شعبي وأمضيَ من عندهم	لأنْ (כִּי) كُلُّهم فاسِقون، مجموعةُ غادرين؟
٢ وَيُسَيِّرونَ لِسانَهم قَوسَهم زورًا ولا لأمانة، تجبَّروا في الأرضِ	لأنْ (כִּי) مِنْ شرٍّ إلى شرٍّ خَرَجوا، وإيَّايَ ما عَرَفُوا، نأمَةُ يهوه.
٣ رَجُلٌ من صاحِبِه تَحَفَّظُوا، وعلى كلِّ أخٍ لا تَتَّكِلون،	لأنْ (כִּי) كلَّ أخٍ تَعَقُّبًا يتَعَقَّبُ، وكلُّ صاحبِ وِشايةً يسيرُ. ٤ وَرَجُلٌ بصاحِبِه يسخرون، وحقًّا لا يتكلَّمون. عَلَّمُوا لِسانَهم كلمةَ زورٍ، تعوَّجًا أُتعِبُوا. ٥ سُكناكَ في وَسطِ مَكرٍ؛ بِمَكرٍ رفضُوا مَعرفَةَ إيَّايَ، نأمَةُ يهوه.
٦ لذلكَ هكذا قال يهوه صباؤت: ها أنا مُمَحِّصُهم، وأمتَحِنُهم،	لأنْ (כִּי) كيفَ أصنَعُ من وَجهِ بِنتِ شَعبي؟ ٧ سَهمٌ مطروقٌ لِسانُهُم، مَكرًا تَكَلَّمَ بِفَمِه، سلامًا صاحِبَهُ يُكلِّمُ، وفي جَوفِه يجعَلُ كَمينَه. ٨ هَل على هذِه لا أفتَقِدُ إيَّاهُم، نأمَةُ يهوه؟ أمْ في الأمَّةِ التي كهذِهِ لا تنتَقِمُ نَفسي؟

تُشكِّل الحركة الأولى (آ ١) مقدِّمة النصّ. يُريد الربُّ أن يترك شعبه لسبب مزدوج: الفسق والغدر اللذين يعيشهما الشعب. تعرض الحركة الثانية (آ ٢) توسيعًا لهذا السبب: يشهدون بالزور بلسانهم فيُفيضون الشرَّ، وذلك لأنَّهم ما عرفوا الربّ. تأتي الحركة الثالثة (آ ٣–٥) كنتيجة للحركة الثانية: تحذير كلّ واحد من صاحبه ومن أخيه لأنَّ أعمالهم تُعوِّج الحقائق، وتبقى الخلفيَّة الأساسيَّة الأسوأ: رفضوا معرفة الربّ. أمام هذا الانحراف الشامل، تأتي الحركة الرابعة والأخيرة (آ ٦–٨) لتقول كلمة الفصل، كلمة الربّ الذي يُبرِّر تصرُّفه مع تلك الأمَّة: اللسان والفم (الخارج) والجوف (الداخل)، كلُّ شيء زور بزور، فكيف لا يفتقدهم الربّ ولا يدينهم؟

إذا كان الاقتراح الأوَّل يظهر قريبًا من البلاغة اليونانيَّة، فالاقتراح الثاني يقرأ النصّ ويبنيه على النهج البلاغيّ الساميّ.

	١ مَنْ يُعطيني في البرِّيَّةِ مَبيتَ مُسافرين فأترُكَ شعبي وأمضيَ من عندهم لأنْ كُلُّهم فاسِقون، مجموعةُ غادرين؟
	٢ وَيُسَيِّرونَ لِسانَهم قَوسَهم زورًا ولا لأمانة، تجبَّروا في الأرضِ
	لأنْ مِنْ شرٍّ إلى شرٍّ خَرَجوا، وإيَّايَ ما عَرَفُوا، نأمَةُ يهوه.
	٣ رَجُلٌ من صاحِبِه تَحَفَّظُوا، وعلى كلِّ أخٍ لا تَتَّكِلون، لأنْ كلَّ أخٍ تَعَقُّبًا يتَعَقَّبُ، وكلُّ صاحبِ وِشايةً يسيرُ.
	٤ وَرَجُلٌ بصاحِبِه يسخرون، وحقًّا لا يتكلَّمون. عَلَّمُوا لِسانَهم كلمةَ زورٍ، تعوَّجًا أُتعِبُوا.
	٥ سُكناكَ في وَسطِ مَكرٍ؛ بِمَكرٍ رفضُوا مَعرفَةَ إيَّايَ، نأمَةُ يهوه. ٦ لذلكَ هكذا قال يهوه صباؤت: ها أنا مُمَحِّصُهم، وأمتَحِنُهم، لأنْ كيفَ أصنَعُ من وَجهِ بِنتِ شَعبي؟
	٧ سَهمٌ مطروقٌ لِسانُهُم، مَكرًا تَكَلَّمَ بِفَمِه، سلامًا صاحِبَهُ يُكلِّمُ، وفي جَوفِه يجعَلُ كَمينَه.
	٨ هَل على هذِه لا أفتَقِدُ إيَّاهُم، نأمَةُ يهوه؟ أمْ في الأمَّةِ التي كهذِهِ لا تنتَقِمُ نَفسي؟

أ.أَ.:

ارتباط الآيتَين ١ و٨ واضح، إنْ أدبيًّا أو معنويًّا؛ ففي الآيتَين نجد أسئلة بلاغيَّة: طلب مبيت بعيدًا عن الشعب؛ واستغراب وتبرير للافتقاد والانتقام. من هذا التقارب الاستفهاميّ، يُمكننا أنْ نستنتج أنَّ افتقاد الربّ والانتقام من شعبه يتمَّان في تركه هذا الشعب، فلا يعود يسكن في ما بينهم.

في الآية ٨ نجد اسمَي إشارة: الاسم الأوَّل يُشير إلى الأعمال المنحرفة، والاسم الثاني يُشير إلى الأمَّة. وفي الآية الأولى نرى هذَين البدلَين: الأعمال هي أعمال فسق وغدر، والأمَّة هي شعب الربّ؛ فالآيتان ١ و٨ تُفسِّر الواحدة الأخرى.

يُمكننا أيضًا أن نُقارب معنويًّا بين هاتَين الآيتَين من خلال الكلمتَين: "شعب"، "أمَّة". تجدر الملاحظة إلى أنَّ النصّ العبريّ يستعمل مصطلحَين: "شعبي" (עַמִּי)، "أمَّة" (גּוֹי)، في حين أنَّ النصّ السبعينيّ أبقى على الكلمة نفسها في الآيتَين المذكورتَين: "شعب" (laoj).

ب.بَ.:

غنيّ عن التوسيع التقارب المعنويّ بين الآيتَين ٢أ و٧؛ فالمترادفات تتكرَّر بشكل متتابع: "لسان"، "قوس"، "زور"، "أمانة" (آ ٢أ)؛ "لسان"، "سهم"، "مكر"، "سلام" (آ ٧). لكنَّنا لسنا في إطار تكرار بسيط، إذ هناك انتقال ديناميّ بين اللسان–القوس، واللسان–السهم. لم نبقَ على مستوى الوتر الخارجيّ بل أصبحنا على مستوى السهم الذي يدخل الجوف، فيُصبح قاتلاً؛ فمفهوم "القتل" ليس غريبًا عن الآية ٧، إذ إنّ الكلمة שְׁחוּטָה التي ترجمناها بـ"مطروق"، قد تأخذ بُعدَين معنويَّين (المقروء والمكتوب)، ويُمكن ترجمتها بـ"قاتل" أو "ذابح" (سهم قاتل)؛ أو سهم "مشحوذ".

نُشير أخيرًا إلى أنَّ هذه البنية تشرح موقع الآية ٧ في النصّ وتُبرِّره، هذا الموقع الذي استغربه بعض المُفسِّرين مُعتبرين أنَّ الآية ٧ ليست في مكانها لأنَّها لا ترتبط بالآيتَين المحيطتَين بها.

ج.جَ.:

كما المقاربات السابقة، تكثر العناصر التي تُثبت التوازي بين الآية ٢ب من جهة والآيتَين ٥–٦. العنصر الأساسيّ الأوَّل هو عدم معرفة الربّ. في الواقع نرى تطوُّرًا مأساويًّا في هذه المجال: في الآية ٢ب يُذكر أنَّ الشعب ما عرفُوا الربّ، في الآية ٥ نرى رفضًا لمعرفة الربّ، وهذا الرفض جاء بمَكر.

العنصر الثاني هو العبارة الشائعة لتأكيد أنَّ ما يُقال هو قَول الربّ: נְאֻם־יְהוָה. ترجمناها بـ"نأمة يهوه" لأنَّ كلمة "نأمة" باللغة العربيَّة تعني "صوت ضعيف خفيّ"[٩]، وتقترب لفظيًّا ومعنويًّا من العبارة العبريَّة. ترد هذه العبارة، بالإضافة إلى هاتَين الآيتَين، في الآية الأخيرة من نصِّنا.

عنصر التوازي الثالث هو التكرار المزدوج للكلمات السلبيَّة. في التوازي السابق، ذُكرَت الكلمات السلبيَّة مرَّة واحدة، أمَّا هنا فنرى كلمة "شرّ" مرَّتين في الآية ٢ب، وكلمة "مكر" مرَّتَين في الآية ٥. إنَّه تشديد آخر على تفاقم وضع الشعب المأساويّ. نُذكِّر ما قلناه في المقارنة بين النصّ الماسوريّ والنصّ السبعينيّ: نصّ الآية ٥ السبعينيّ يُكرِّر: "ظلمٌ على ظلم، مكرٌ على مَكرٍ، ما كانوا يُريدون أنْ يعرفوني". يؤكِّد هذا التكرار المزدوج، حتَّى في النصّ السبعينيّ، إرادة الكاتب في إظهار حالة الشعب التي لا عودة عنها.

إزاء هذه الحالة، كما في المقاربة أ.أَ.، يأتي قول الربّ ليُعلن الدينونة وليُبرِّرها: لم يتركوا مجالاً للعودة (رفضوا بمكر معرفة الربّ)، فكيف يصنع الربّ في وجه شعبه الفاسق والغادر؟

د.دَ.:

يظهر التوازي بين الآيتَين ٣ و٤ على عدَّة مستويات. المستوى الأبرز هو مستوى التقسيم الشعريّ والمعنويّ، ومنه تظهر المستويات الأخرى: تُقسم

(٩) **المنجد في اللغة العربيَّة المُعاصرة**، دار المشرق.

كلُّ آية إلى أربعة أشطر، مع التركيز أنَّ الشطر الأوَّل في كلِّ آية يبدأ بعبارة متقاربة جدًّا (آ ٣: אִישׁ מֵרֵעֵהוּ؛ آ ٤: וְאִישׁ בְּרֵעֵהוּ)، والشطر الثاني يُركِّز على النفي ("على كلِّ أخ لا تتَّكلون"؛ "حقًّا لا يتكلَّمون")، وهذا النفي مترابط معنويًّا: لا تتَّكلوا على أحد لأنَّهم لا يتكلَّمون الحقّ. أمَّا الشطران الثالث والرابع، فارتباطهما معنويّ: "كلُّ أخ يتعقَّب تعقُّبًا" (تقارب لظفيّ مع عمل يعقوب)، و"علَّموا لسانهم كلمة زور"؛ "كلّ صاحبٍ وشايةً يسيرُ، وتعوُّجًا أُتعِبُوا".

أخيرًا، وفي قراءة إجماليَّة نرى تقاربًا بنيويًّا لافتًا، وهو استعمال النصّ لضمير المتكلِّم المفرد. يظهر هذا الضمير في أ.أَ. ("يُعطيني"؛ "نفسي")، يختفي من ب.بَ.، يظهر من جديد في ج.جَ. ("إيَّاي"؛ "إيَّاي"؛ مجمل آ ٦)، ويختفي من د.دَ.. من هنا، يظهر معنى النصّ، بحسب هذه البنية، كالتالي: يرغب الربّ في ترك شعبه وافتقاده إيَّاهم والانتقام منهم، لأنَّهم كلَّهم فاسقون ومجموعة غادرين (أ.أَ.). يشرح النصّ مفهوم "الغدر" ويوسِّعه: التكلُّم بالزور والمكر، والتجبُّر في الأرض، ونزع الأمانة والسلام من بين الشعب (ب.بَ.). فَشَرُّهم هذا يتوسَّع ليصل إلى مَنْ "معرفته" (العلاقة الحميمة معه) هي في أساس كلِّ عمل أخلاقيّ ومتناغم مع الشريعة. ويتفاقم هذا الشرّ بالرفض الماكر للاعتراف بألوهيَّته وبضرورة تطبيق شريعته: هذا هو مفهوم "الفسق" (ترك الربّ والزنى وراء آلهة غريبة) (ج.جَ.). والهدف الذي يظهر في المحور (د.دَ.) هو تحذير من أنَّ حالة كهذه قد تُصبح شاملة ومُعدية. والتحذير يُطاول الشعب كلَّه: مملكتكم تنقسم على نفسها، لا أمان في ما بين الأصحاب والإخوة؛ فالدعوة إذًا تظهر عكسيَّة: العودة إلى معرفة الربّ، ومن أحبَّ الربَّ، يُحبُّ تطبيق وصاياه.

خاتمة

نختم دراستنا على مستويَين: أدبيّ ولاهوتيّ.

لم يكن توسيعنا للبنى المقترحة لنصّ إر ٩: ١–٨ إلاَّ للتأكيد أنَّ للبنية تأثيرًا على المعنى، لا بل، كما يقول أحد اللغويِّين، "الشكل هو المضمون". هذا ما حاولنا برهنته في قراءتنا لثماني آيات فقط من مطلع الفصل ٩ في كتاب إرميا دون الدخول في تفاصيل الكلمات والعبارات. كلّ بنية رأت في النصّ خطًّا رابطًا يختلف، في بعض الأحيان، عن خطوط البنى الأخرى. تُذكِّرنا هذه الحقيقة بعدم "تسكير" المعنى الكتابيّ، فالنصّ الملهم يتخطَّانا دائمًا ويُحاكينا اليوم كما حاكى أجدادنا، وكما سيحاكي الأجيال القادمة. يبقى مفتوحًا ما دام الروح يهبّ حين يشاء وحيث يشاء.

على المستوى اللاهوتيّ، نرى أنَّ نصّنا، في إطار كلامه على خطيئة شعب الربّ، كشف عن بُعدَين في هذه الخطيئة: البعد الاجتماعيّ (بعد العلاقة مع الآخر)، والبُعد الإلهيّ (بُعد العلاقة مع الله). إنَّهما يختصران تقريبًا[١٠] كلَّ أبعاد الخطيئة. وإذا ما قرأنا الإطار الأدبيّ لنصِّنا، نجد أنَّ الفصول إر ٢–٢٥ وسَّعَت وفصَّلَت هذَين البُعدَين بصور حياتيَّة من واقع الشعب.

تُجاه هذه الخطيئة، عرض نصّ إر ٩: ١–٨ دينونة الله. يرتبط مفهوم الدينونة بالمفهوم التحذيريّ والتبكيتيّ، في سبيل دعوة الخاطئ إلى التوبة. لكنَّ بُعدًا آخر للدينونة يظهر في نصِّنا: الدينونة التي تأتي "غصبًا عن" إرادة الله وإرادة النبيّ. برَّر الربُّ في النصّ دينونته لشعبه، وأظهر، من خلال الأسئلة البلاغيَّة فيه، أنَّه مُجبَر على اتِّخاذ هذه التدابير. والنصَّان المُحيطان بنصِّنا يُظهران مدى هذا الأسى الذي لا مفرَّ منه: رَفعُ البكاء مُحيط بنصِّنا، البكاء على "دينونة الربّ" لشعبه، والذنب ذنب الشعب.

(١٠) نقول "تقريبًا" لأنَّ هناك على الأقل الخطيئة ضدَّ الذات (البُعد الشخصيّ)، وربَّما "الخطيئة" ضدَّ الطبيعة.

المراجع

AEJMELAEUS Anneli, “Function and Interpretation of yk in Biblical Hebrew”, *JBL*, 105 (1986).

CARROLL Robert P., *Jeremiah, A Commentary*, SCM Press, London, 1986.

Collectif, *Un prophète en temps de crise : Jérémie*, Essais Bibliques 10, Labor et Fides, Genève, 1985.

HOLLADAY William L., *Jeremiah 1, A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 1-25*, Hermeneia, Fortress Press, Philadelphia, 1986.

_____, *Jeremiah 2, A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26-52*, Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis, 1989.

JONES Douglas Rawlinson, *Jeremiah*, New Century Bible Commentary, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1992.

MARTINI Carlo M., *Jérémie, Parole pour aujourd’hui*, Éditions Saint-Augustin, Suisse, 1996. (Traduit de l’italien par Gabriel Ispérian).

RIDOUARD André, *Jérémie, l’épreuve de la foi*, Lire la Bible 62, Cerf, Paris, 1983.

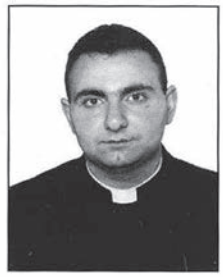
THOMPSON, J. A., *The Book of Jermiah*, The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, ²1992.

WISSER Laurent, *Jérémie, critique de la vie sociale ; Justice sociale et connaissance de Dieu dans le livre de Jérémie*, Le Monde de la Bible 7, Labor et Fides, Genève, 1982.

الخوري ميشال صقر

مدخل إلى الكتاب المقدس

٢٠١١



يعطي هذا الكتاب المعلومات الأساسيّة حول الكتاب المقدس. في هذه السنة البيبليّة في الشرق الأوسط (من عيد ميلاد ٢٠١١ إلى عيد ميلاد ٢٠١٢) الدعوة مُلحّة لقراءة كلام الرب والتأمّل به. لذلك تكثر الحاجة إلى معرفة المحيط الجغرافي والتاريخي والاجتماعي إلى كلّ من العهدين القديم والجديد. إضافة إلى هذه المقدّمات، يعرض الكتاب في الخاتمة طريقة القراءة الإلهيّة ويعطي مثلاً تطبيقيًّا.

الهدف الأول من هذا الكتاب مساعدة طلاّب اللاهوت في دروسهم والهدف الثاني هو إلقاء الضوء حول المفاتيح الأساسيّة للكتاب المقدس ليستطيع كل قارئ أن يتغذّى من هذه الكلمة ومن ثم يعمل بها لينال الخلاص.

الكاتب هو من كهنة أبرشية جبيل المارونيّة، حائز على شهادة الدكتوراه في الكتاب المقدس من الجامعة الغريغوريّة في روما. درّس العهد الجديد في الجامعات الكاثوليكية في سان باولو، البرازيل. وحاليًا، إضافة إلى عمله الرعائي في لبنان، هو يدرّس في جامعة الحكمة والجامعة الأنطونية ومعاهد اللاهوت للعلمانيّين. له مؤلفات عدّة حول القراءة «البراغماتيكية» للكتاب المقدس.

إر ١٠: ١-١٦
الآلهة الكاذبة هي عدم الربّ هو الحقّ وهو الخالق

الخوراسقف أنطوان مخائيل
دكتور في اللاهوت العقائديّ

١) النصّ في إطاره التاريخيّ واللاهوتيّ

بشكل عامّ، يتوافق علماء الكتاب المقدّس على أنّ النصوص البيبليّة، التي تحتوي على نفحة جداليّة ضدّ الآلهة الوثنيّة، وضدّ عبادة الأصنام، كثر عددها واكتسبت أهمّيّة لاهوتيّة بارزة في مرحلة السبي إلى بابل وبعده؛ ففي هذه الفترة الدقيقة من تاريخ شعب الله، نما الخوف من أن يؤثّر تواجد اليهود المنفيّين في أرض غريبة، تنتشر فيها عبادة الأوثان، على نقاوة إيمانهم بالله الواحد.

في الوقت عينه، ارتبط التركيز على وحدانيّة الله المطلقة بالتركيز على فرادته المتجلّية في تاريخ الخلاص. فأمام الكارثة التي حلّت بيهوذا في القرن السادس ق. م. (انقراض العائلة الداوديّة الملكيّة، وهدم الهيكل، وسبي القسم الأكبر من الشعب)، دأب أنبياء السبي، ومنهم إرميا وأشعيا الثاني، على تشجيع اليهود المهزومين والمنفيّين واليائسين، وتذكيرهم بوعود الله الخلاصيّة، وبتفوّقه على القوى الغريبة وآلهتها. في هذا الإطار التاريخيّ واللاهوتيّ، يوضع نصّ إر ١٠: ١-١٦.

٢) في شكل النصّ

تتعدّد آراء العلماء وتتشعّب حول مصدر هذا النصّ، ووجوده في هذا المكان من سفر إرميا[١]. فمنهم من يرفض أصالته بالكلّيّة، ومنهم من يقبلها جزئيًّا، ومنهم أخيرًا من يعتبره، في شكله الحاليّ، إعادة صياغة لهجوم عنيف شنّه النبيّ على الأوثان. في أيّ حال، يتّفق معظم الشرّاح على كون هذا النصّ مضافًا إلى السفر الأصليّ في مرحلة السبي أو بعده.

من الناحية النصّيّة، لدينا أسباب عديدة لنعتبر هذا المقطع من سفر إرميا إضافة على نصّه الأصليّ، أهمّها:

(١) تقطع آيات النصّ التسلسل المضمونيّ بين إر ٩: ٢٦ وإر ١٠: ١٧؛

(٢) يبدو موضوع هذه النبوءة غير منسجم مع مواضيع نبوءات هذا القسم من السفر. فهو يحذّر من الوقوع في عبادة الأصنام، فيما يبدو الشعب في الفصول السابقة واقعًا فيها؛

(٣) لا تورد الترجمة السبعينيّة آيات المقطع في

(١) أنظر مثلاً:
G. REID, "Jeremiah 10. 11: 'Thus You Will Say to Them': A Cross Cultural Confessional Polemic", *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 31.2 (2006) 221-238.

تسلسلها الحاليّ، وتنقص البعض منها (آ ٦، ٨–١٠)؛

(٤) الآية ١١ موضوعة بالآراميّة (اللغة المحكيّة من قبل المسبيّين)، ممّا يدلّ على أنّنا أمام إضافة ليتورجيّة طقسيّة على الأرجح[٢]؛

(٥) يشبه موضوع هذه الفقرة، بشكل كبير، بعض الصفحات من أشعيا الثاني (أش ٤٠: ١٩–٢٢؛ ٤١: ٧–٢٩؛ ٤٤: ٩–١٠؛ ٤٦: ٥–٧)، وبعض المزامير (مز ١١٥: ٩–١٦؛ ١٣٥: ١٥–١٨)، وفصول من كتاب الحكمة (حك ١٣–١٥)[٣]؛

(٦) تكرّر الآيات ١٢–١٦ الآيات الواردة في إر ٥١: ١٥–١٩، وفيها تطوير لموضوع إله الطبيعة بأسلوب الأدب الحكميّ (مز ١٠٤؛ أي ٣٨؛ أم ٨: ٢٧–٣١؛ إلخ).

كلّ هذه الأسباب تقودنا إلى الاستخلاص أنّ لهذا النشيد من سفر إرميا تاريخ نقل طويل ومعقّد، ممّا يجعل الوصول إلى نصّه الأصليّ أمرًا شبه مستحيل. لكنّ هذا الأمر لا ينقص شيئًا من قيمته ومن أهمّيّته البيبليّة واللاهوتيّة؛ فالنبيّ إرميا كان ليقول مثل هذا الكلام على الأوثان أمام المسبيّين (رج ف ٢٩ و٤٤)، وموضوع مجد الله هو موضوع شائع تحت ريشته[٤].

٣) في مضمون النصّ

يعتبر هذا النصّ من أقسى نصوص العهد القديم، وأكثرها هجاء لعبادة الأوثان. فليس الهدف من هذه الصفحات تصحيح انحراف ما في شعب إسرائيل، بل تحذير هذا الأخير من الوقوع في مثل هذه الأضاليل، خاصّة وأنّه يعيش منفاه بين الوثنيّين. في هذا الهجاء، يطابق الكاتب الآلهة مع أصنامها، وفي ذلك إشارة واضحة لعدم وجودها[٥]. إلى ذلك، يتقاطع موضوع هذا النصّ مع موضوع آخر: شموليّة الله من خلال عمله الخالق وسلطانه على العناصر.

من حيث المضمون، ينقسم النشيد إلى وقتين متلازمين:

– فناء أو عدميّة الآلهة الوثنيّة،

– ومجد الربّ الإله الحقيقيّ.

(١) فناء الآلهة الوثنيّة وعدميّتها (إر ١٠: ٢–٤أ، ٩، ٤ب، ٥، ٨).

يبدأ النصّ بقول للربّ (آ ١–٥)، فيه يحضّ الشعب على ألاّ يتبع ممارسات الأمم البغيضة، كانتظار آيات تحملها الآلهة من السماء إلى الأرض (إشارة إلى التنجيم الذي كان يمارسه الأشوريّون بكثرة)، وألاّ يعبد آلهتها المزيّفة، لأنّ هذه الأخيرة مصنوعة بأيدي البشر، وليس فيها بالتالي أيّ شيء إلهيّ. بدقّة متناهية، تصف آ ٣–٥ طريقة صنع منحوتات الأوثان، وذلك للدلالة على أنّ هذه الأخيرة لا توجد من دون تدخّل الإنسان، ولا تستقيم من دون مساعدته: "بالمسامير والمطارق يثبّت لئّلا يتحرّك... ويُحمل حملاً لأنّه لا يمشي". يبدو تركيز النبيّ على "جمود" الآلهة الغريبة، وحاجتها إلى البشر لتتحرّك، تركيزًا مقصودًا؛ فهو يريد بذلك تذكير الشعب بأنّ إلههم هو إله حيّ، "يمشي" أمامهم، ويقودهم عبر تاريخهم، وبأنّه لا يحتاج إليهم بل هم من يحتاجون إليه ليخرجهم من "جمودهم" أي من عبوديّتهم وموتهم.

خلاصة القول أن ليس لهذه القطع (الخشبيّة أو الحجريّة) الجامدة والعاجزة أن تكون آلهة. فلماذا يسعى

(٢) يرى بعض الشرّاح، في هذه الآية، صيغة تعزيميّة كان المؤمن المصلّي يتلوها لتحميه من الوقوع في عبادة الأوثان.

(3) AA.VV., "Geremia", dans: *Grande Commentario Biblico*, Queriniana 1973, p. 401; J. BRIGHT, *Jeremiah*, The Anchor Bible Commentry, USA 1965, p. 79.

(4) A. ASCHINAN, *Le prophète Jérémie*, p. 90-91.

(5) A. GELIN, « Jérémie », *DBS*, vol. IV, p. 169-187.

الإنسان ليأتي بموادّها الأوليّة من بعيد: "فضّة مطروقة مجلوبة من ترشيش وذهب من أوفاز"، ولماذا يشقى ليصنعها ويجمّلها: "فإنّما هي من صنع النحّات ومن يدي الصائغ" (آ ٩)، طالما هي من خشب وتبقى كذلك؟

(٢) مجد الإله الحقيقيّ (إر ١٠: ٦-٧، ١٠، ١٢-١٤).

"لا نظير لك يا ربّ" (آ ٦): أمام عدميّة الآلهة الوثنيّة، تتجلّى حقيقة الله، الإله الحقيقيّ، الحكيم وحده والملك الأزليّ، الذي خلق العالم ويحفظه بحكمته. تبدو الآيتان ٦ و٧، اعترافَ إيمانٍ عباديٍّ ذا نفحة جداليّة؛ فمسألة الإيمان بوحدانيّة الله المطلقة، من جهة، وإنكار حقيقة الأوثان، من جهة أخرى، لم تكن واضحة منذ البداية في إسرائيل. كان يجب انتظار حدث السبي المؤلم، لكي يقوم أشعيا الثاني وإرميا بالتذكير بهذه الحقيقة الإيمانيّة الأساسيّة؛ ففي فترة أجبر فيها إسرائيل على أن يلمس لمس اليد حقيقة أنّ الشعوب الغريبة غلبته، ونجحت في إزالة عنصرين رئيسيّين من هويّته كشعب الله: الملكيّة والهيكل، أضحى التبشير النبويّ بإرادة الله الخلاصيّة الأمينة نحو شعبه، موضوع مصداقيّة لكونه تفادى التشكيك بأن يكون الله إلهًا أدنى من الآلهة الغريبة.

على الرغم من قساوته، علّم اختبار السبي إسرائيل أن يتّكل على الله وحده، الذي يليق به وحده السجود والعبادة: "أمّا الربّ فهو الإله الحقّ الإله الحيّ" (آ ١٠)[٦]. خلافًا للشعوب المجاورة، لم يعرف إسرائيل طقوسًا سنويّة فيها كانت الآلهة "تُمات وتُعاد إلى الحياة" (مثلاً أسطورة أدونيس في فينيقيا)؛ فإله إسرائيل هو الإله الحيّ والحاضر دائمًا، وليس كهذه الآلهة الفانية "التي تُباد من الأرض ومن تحت هذه السموات" (آ ١١).

حقيقة الله وحيويّته هاتان يختبرهما الإنسان من خلال عمله الخالق، وعمله في تاريخ الخلاص. يبدو هذا التشديد على الإيمان بالله الخالق، من جهة، واختبار السبي، من جهة أخرى، طريقة أخرى لإخبار خلق الله لكلّ شيء من العدم، الوارد في سفر التكوين (الموضوع بدوره في مرحلة ما بعد السبي). فبسبب المنفى، خسر شعب إسرائيل كلّ شيء، ممّا يعني أنّه عاش نوعًا ما حالة "الخواء" (أو العدم) السابقة للخلق. لذلك، كتب أنبياء السبي لليهود المشكّكين بقوّة الله. فهل يكون الله أقوى من مردوك، إله آلهة بابل، الذي أظهر قوّته في إنهاء مملكة يهوذا ونفي الشعب؟ أمام هذا التشكيك، يذكّر الأنبياء بضرورة التمسّك بالإيمان بالله خالقًا وباعثًا من العدم والسبي والموت؛ فلأنّه هو الذي خلق وأوجد كلّ شيء، لن يكون عسيرًا عليه بعث الشعب من جديد. هكذا، ستكون العودة من السبي "خلقًا جديدًا"، ومناسبة لتسبيح الله الخالق وتمجيده[٧]. هذا ما تذكّرنا به الآيتان ١٥-١٦، وهو أنّ الآلهة ليست بشيء، فيما يهوه الإله الحقّ هو كلّ شيء. يظهر ذلك في الاسم الذي يعطى لله: "ربّ القوّات" (الصباؤوت)، الذي يعكس إيمانًا قديمًا بأنّ الله هو أعلى من النجوم والملائكة وسائر الكائنات السماويّة. إنّها طريقة بلاغيّة للتعبير عن عظمة الله وقوّته، ولا تعني بالضرورة الاعتقاد بوجود مثل هذه الكائنات وهذه العناصر. لأجل كلّ هذا، يبقى الله "نصيب يعقوب" الأفضل، ويبقى "إسرائيل... سبط ميراثه" (آ ١٦).

يجد هذا النوع من الخطاب صداه في كتاب أشعيا الثاني، الذي ينكر، بدوره، على سائر الآلهة أيّ إمكانيّة

(6) E.W. NICHOLSON, *Jeremiah: 1-25*, Cambridge University Press, 1973, p. 101.

(7) John MCKENZIE, *Second Isaiah*, U.S.A., Doubleday, 1968, p. 23.

وجود ولو نظريّة: "لأنّه هكذا قال الرّبّ خالق السماوات هو الله جابل الأرض وصانعها الّذي أقرّها ولم يخلقها خواء بل جبلها للسكنى: إنّي أنا الرّبّ وليس من ربّ آخر" (أش ٤٥: ١٨؛ رج ٤٤: ٦–٨؛ ٤٥: ١٤، ٢١). باعتماده موضوع الخلق، تمكّن هذا الكاتب المجهول من أن يعترف بالله كخالق الشعوب والأرض كلّها. في الحقيقة، لا شيء يشبه الله؛ فباستثناء الإنسان الذي فيه "شبه من الله"، بصفته مخلوقًا على صورة الله ومثاله (تك ١: ٢٦)، لا شيء آخر يماثله، وخاصّة الأوثان التي يحرّمها إيمان إسرائيل (خر ٢٠: ١–٥). أمام عدم ثبات الأوثان، وحاجتها الدائمة لمن يثبّتها لئلاّ تقع (أش ٤١: ٧)، يعلي النبيّ ثبات الله الذي لن يتزعزع أبدًا (أش ٥٤: ١٠)؛ فالله لم يخلق فقط كلّ شيء، بل يحفظ كلّ شيء، ويمنح الكون متانته وصموده أمام كلّ محنة أو شدّة، وهذا ما لا تستطيع الأوثان القيام به. على ثبات الله هذا تشهد صلابة الأسس التي بنى عليه العالم (أش ٤٠: ٢١)[٨].

خاتمة

هكذا على إسرائيل أن يعلم أنّ الخلاص يأتي فقط من عند الله. فهو لن يعطي مجده لأحد آخر، ولن يترك شعبه يعبد المنحوتات مكانه (أش ٤٢: ٨؛ رج ٤٨: ١١)؛ فهذه الأخيرة عاجزة كلّيًا عن إدارة التاريخ، لكونها لا تعرف شيئًا، ولا تستطيع أن تتنبّأ بشيء ولا أن تنهي شيئًا. فهي تجهل مسير أحداث التاريخ؛ فتعسًا للشعوب التي اختارتها آلهة لها. يبدو كلام النبيّ محاكمة للآلهة الوثنيّة ولهذا النظام الدينيّ الذي يقوم على أن يختار البشر آلهة وقوى لتحميهم، فيما الربّ هو الذي اختار له شعبًا، وبقي قريبًا منه حتّى في أرض غريبة[٩]. يجب الاعتراف بالله قويًّا أيضًا في هذا الظرف التاريخيّ الدقيق.

خلال محنة السبي البابليّ القاسية، أثار تبشير أنبياء السبي، وبشكل خاصّ إرميا وأشعيا الثاني، ثقة متجدّدة بالله في إسرائيل، وأعلنوه إلهًا وحيدًا لشعبه، خالق البشر والشعوب كلّها، وسيّد مصير العالم الوحيد.

(8) P. E. BERNARD, *Le second Isaïe*, Paris, Gabalda 1972, p. 99-100.

(9) Evode BEAUCAMP, *Le livre de la consolation d'Israël*, Paris, Cerf, 1991, p. 46-47 ; Anne-Marie PELLETIER, *Le livre d'Isaïe*, Paris, Cerf, 2008, p. 102-103.

إر ٢٠: ١٤–١٨
إرميا واللّه: علاقة متأزّمة

المطران نيقولا أنتيبّا
باحث في الكتاب المقدّس

مقدّمة

تحتلّ هذه الآيات القلائل، إر ٢٠: ١٤–١٨، مكانة مرموقة في نبوءة إرميا، ويعتبرها أكثر المفسّرين العصريّين من بين النصوص المسمّاة "المناجاة/الاعترافات" (Confessions)[١]، التي تؤلّف جزءًا لا بأس به من السفر، وهي مكتوبة شعرًا. تطبع هذه الآيات القارئ لأوّل وهلة بقوّة مفرداتها التي تعبّر عن الأحاسيس في هذا المقطع، ولكنّها تتناقض مع ما قيل ضمن الإطار المباشر، هي تقدّم لنا تحدّيًا لاهوتيًّا لتفسير لاهوت إرميا ونظرة الكتاب إلى بطله؛ زد على ذلك أنّها تؤلّف خاتمة لهذه المناجاة التي نجدها في فصول إر ١١–٢٠.

يرى الكثير من مفسّري الكتاب المقدّس أنّ هذه الآيات تشكّل وحدةً مستقلّة، والتي لا ترتبط بالمقطع السابق (٢٠: ٧–١٣). يعود ذلك إلى طبيعة بنية النصّ: تؤلّف الآيات وحدة متماسكة، مع تضمين (inclusion) يتألّف "من **اليوم** الذي ولدت فيه" (آ ١٤)، و"تفنى **أيّامي** من الخزي" (آ ١٨). كذلك من الصعب أن نفهم اللعنة (آ ١٤) التي تفتح آيات المقطع، وهي تؤلّف تعارضًا قاطعًا مع الخطّ الصاعد الذي نتحسّسه في آ ١٤–١٨: من صرخة شكوى إلى هتاف تسبيح. وقد يستصعب بعض المفسّرين أن يروا آ ١٣ تتبعها لعنة في آ ١٤–١٨ من حيث المنطق السيكولوجيّ واللاهوتيّ[٢]. لا يكفي ذلك لأن نفصل هذا المقطع عن المناجاة، إذ إنّه يرتبط بعلاقات كثيرة مع النصوص الأخرى التي تشدّد على الإخبار بصيغة "المتكلّم"، قد تكون تعليقَ النبيّ على حالته الشخصيّة.

تنضمّ هذه الآيات إلى المقطع ٢٠: ٧–١٨، وضمن الإطار الواسع للفصل ٢٠، وترتبط بالآيات السابقة ١–٦. لا غرو أنّ هناك تجانسًا بين شكوى إرميا والإجراء القمعيّ الذي اتخذه فشحور الكاهن بحقّ النبيّ. نجد كذلك في آ ٣ و١٠ العبارة نفسها التي أطلقها إرميا على فشحور، ولقّبه بها "الهول من كلّ جانب" (מָגוֹר מִסָּבִיב). غير أنّ المفسّرين لا يتّفقون على أنّ الآيات ٧–١٢ هي ردّة فعل شخصيّة للنبيّ على الأحداث التي وقعت في ٢٠: ١–٦.

---

(١) إر ١١: ١٨–٢٣؛ ١٢: ١–٦؛ ١٥: ١٠ و١٥–٢٠؛ ١٧: ١٤–١٨؛ ١٨: ١٨–٢٣؛ ٢٠: ٧–١٣ و١٤–١٨. رج أيضًا:
D. BOURGUET, « Les Confessions, Mémoire prophétique », *Lum et Vie* 165 (1983) 45-58.
نأخذ بمختصرات أسفار الكتاب المقدّس الواردة في **الكتاب المقدّس، العهد القديم والعهد الجديد**، دار المشرق، بيروت ١٩٨٩.

(٢) إنطلاقًا من أش ٥٣، يعطي آلونسو شوكيل الحرّيّة لأن تُبدَّل أقسام النصّ وتُقرَأ حسب النموذج التالي: آ ٧–١٠ + ١٤–١٨ و١١–١٣؛ رج
I Profeti, traduzione e commento di L. ALONSO SCHÖKEL e J. L. SICRE DIAZ, Borla 1989, p. 580.

بعد هذه المقدّمة القصيرة، نودّ، من خلال هذه الدراسة السريعة، أن نتكلّم ولو قليلاً عن هذه المقطوعات التي يناجي فيها إرميا إلهه، ونتطرّق بالتالي إلى بنية هذا المقطع النبويّ، لنعطي ولو يسيرًا من التفسير له، ونصل إلى غاية المقطع من الفصل الأخير للقسم الأوّل من السفر.

١ – المناجاة/الاعترافات

تختلف الآراء حول مفهوم وطبيعة المناجاة/الاعترافات، ومرجع هذه النصوص التي تختلف بعضها عن البعض في المبنى وفي المعنى. إنّها تشكّل حوارات عديدة يجادل فيها النبيّ الله بعنف في معنى كيانه وهويّته النبويّة، ليصبح حوار قلب مع ذاته ومع الله. وتتضمّن شكاوى عن حالة النبيّ الذي يجد نفسه معزولاً و"غريبًا" بين أقرانه وشعبه، وواعيًا قلّة جدوى حالته، وهو الذي لم يشأ/يستطع أن يتزوّج ليبقى "حرًّا" لله. يتحدّد جواب الله في إطار وحيد: لا هروب من هذه الحالة، إذ إنّها جزء من رسالة النبيّ. تجدر الإشارة إلى أنّ "المناجاة" ليست هي الحوار الوحيد القائم بين إرميا وإلهه. "في هذا الحوار، تخاصم كلمةُ الإنسان كلمةَ الله، وكلمةُ الله هي التي تغلب دائمًا"[٣]. لقد كان من الصعب أن يجد المفسّرون أمثلة لهذه "المناجاة" في الأدب النبويّ، غير أنّها كانت قريبة من مفهوم بعض مزامير "الاستغاثة الفرديّة" التي تنطلق من حالات اليأس التي أثارها أشخاص "أشرار" أو "مضطهِدون"، وصراخ إلى الله للإنقاذ مع ثقة به (إر ١٨: ١٨ // مز ٥٩: ٤؛ إر ١٢: ١// مز ١٠: ٣–٤؛ إر ١٨: ١٩ // مز ١٧: ١؛ إر ٢٠: ١١// مز ٣: ٤).

كان أوّل من فسّر هذه النصوص المؤلّف بومغارتنير (W. Baumgartner) وربطها بمزامير الاستغاثة الفرديّة التي اتخذها إرميا مثالاً لحالته كنبيّ، غير أنّ هذه النظريّة أُهملت منذ حين بالرغم من وجود روابط عديدة بين هذه النصوص والمزامير كما رأينا[٤]. بينما ربط آخرون هذه المناجاة بشخص إرميا التاريخيّ وأدخلوها ضمن سيرة حياته وتطوّره السيكولوجيّ. أجل، تبدأ هذه النصوص عمومًا بصيغة المتكلّم المفرد الذي نستطيع أن نسمّيه إرميا، غير أنّ الشخص كان له شأن هامّ في حياة الجماعة التي تبعته وأتت بعده. ثم تبنّت الجماعة هذه الخبرات الشخصيّة وفهمتها من منظارها الخاصّ؛ ويبقى إرميا–الشخصُ المحورَ الأساسيّ.

لا غرو أنّ هذه النصوص لا تعطينا الخبرات الروحيّة والسيكولوجيّة لشخص إرميا التاريخيّ فحسب، بل إنّها قُرئت من قبل الذين كتبوا هذا النصّ وأوصلوه إلينا. لذا أراد بعض المفسّرين أن يعودوا إلى النصّ القديم ليجدوا فيه صورة لإرميا[٥]. علينا ألاّ ننسى أنّ المؤلّف أو الجامع يستعيد صورة هذا الشخص وصعوباته ويتخذها من معين أحداث حياته، فيحقّق شخصيّته مع إرميا النبيّ، ثمّ يضع هذا الكلام في فم إرميا. يبقى إرميا بالتالي هذا "الفرد" التاريخيّ الهامّ في حياة تلك الجماعة، ليصبح بعد ذلك "الشخص" الروحانيّ اللاهوتيّ الذي يمثّل الجماعة كلّها أو الشعب برمّته، كما نقول "الجزء عوض الكلّ" (*pars pro toto*).

٢ – بنية النصّ

نلحظ أنّ كلمة "يوم" (יוֹם) في آ ١٤ تشير إلى "أيّام" (יָמִים) في آ ١٨. كذلك نجد "يوم" (יוֹם) الولادة كيوم مميّز، وبداية فرحة لحياة بشريّة في تعارض مع حياة الشقاء التي تتابع حتّى النهاية. كذلك فكرة "اللعنة" و"عدم البركة" في آ ١٤ تتلاقى مع فكرة "الخزي" (בֹּשֶׁת) في آ ١٨، وتؤلّفان إطارًا تضمينيًّا للمقطع الذي نحن بصدد دراسته.

(٣) مدخل إلى سفر إرميا، في **الكتاب المقدس**، مرجع مذكور، ص ١٦٣٦.

(٤) رج D. BOURGUET، مرجع مذكور، ص ٤٨–٤٩.

(٥) رج:

J. VERMEYLEN, « Essai de Redaktionsgeschichte des ‘Confessions de Jérémie’ », in P.-M. Bogaert (éd), *Le livre de Jérémie: Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission*, Leuven: Peeters 1981, pp. 239-270, ici p. 242.

نلحظ كذلك ترابطًا بين آ ١٥ وآ ١٧. أجل، تتطرّق آ ١٥ إلى ما قام به المبشّر، أي مهمّة الإعلام والبلاغ، بينما آ ١٧ تحكي عمّا لم يفعله، أي قتل الجنين؛ فكما أنّ الولادة التي حصلت تتعارض مع الموت الذي يتمنّاه ولكن لم يحصل، كذلك الفرح في بداية الحياة يتعارض بشدّة مع التمنّي بالموت في آ ١٧. يقوم هذا التعارض من خلال استعمال تكرار المفردات في الآيات: ثلاث مرّات יָלַד، "ولد" في آ ١٤ و١٥؛ و ثلاث مرّات רֶחֶם، "الرحم" في آ ١٧ و١٨. نشير كذلك إلى أنّ آ ١٦ تستعمل كلمتي "صباح" (בֹּקֶר) و"ظهيرة" (צָהֳרַיִם) اللتين تنتميان إلى الحقل السيميائيّ نفسه لكلمة "يوم".

نشير هنا إلى أنّ "الأمّ" تلعب دورين معًا: فهي التي تعطي الحياة في البدء، وهي التي تستعيد الحياة كالقبر. بينما يحصل "الأب" على الفرح للولادة فقط. تصبح "الأمّ" كذلك تضمينًا في آ١٤ و١٧ للأب.

تشكّل آ ١٦ محورًا وتتوسّع في اللغة. نستطيع القول بأنّ هذه الآية تربط هذه الآيات بالكتاب بكامله إذ إنّ المفردات المستعملة تشير إلى أنّ هذه الدينونة تشمل أكثر من شخص واحد وتأخذ بُعدًا أوسع.

آ ١٤ **يوم** الولادة יוֹם יָלַד
بداية حياة (**الأمّ**) - יוֹם אֲשֶׁר־יָלָדַתְנִי אִמִּי

آ ١٥ ما عمله المبشّر (خبر الولادة؛ יָלַד)؛
حصول الولادة
الأب: الفرح: שַׂמֵּחַ אָב
آ ١٦ زمان اللعنة: בֹּקֶר צָהֳרָיִם
آ ١٧ ما لم يعمله المبشّر (القتل): רֶחֶם
التمنّي بعدم الولادة

الأمّ: أن تصبح قبرًا: קֶבֶר רֶחֶם אֵם
آ ١٨ **أيّام** الحياة في المشقّة والحسرة حتّى نهاية الحياة: יָמִים

٣ – التفسير

أ–١: تبدأ هذه القطعة الشعريّة بلعنة يوم (אֹרֶר הַיּוֹם) ولادة المتكلّم. ويجسّم الشاعر هذا اليوم كما نجده في مز ١٩: ٣؛ أي ٣٠: ١٧، ويدعو القارئ إلى هذه الطريقة الخاصّة من خلال استعمال الصور والاستعارات. وتذكّرنا هذه اللعنة بما قاله أيوب بعدما حلّت به مصائبه: "... فتح أيوب فمه ولعن يومه (יְקַלֵּל אֶת־יוֹמוֹ)... لا كان نهار ولدت فيه، ولا ليل قال: قد حُبل برجل!" (أي ٣: ١–٣). تجدر الإشارة إلى أنّ مؤلّف سفر أيوب يستعمل بالمعنى نفسه عبارة عبريّة مختلفة عن تلك المستعملة في سفر إرميا. يقول شاربرت: "إنّنا بصدد المرجع الوحيد (إر ٢٠: ١٤ي) الذي نستطيع أن نؤكّد فيه عاطفة التمنّي التي تتقابل مع آ ١٤ب التي تشدّد على عبارة 'لا يكن مباركًا' (אַל־יְהִי בָרוּךְ)"[٦].

أ–٢: أمّا المفردة "زَكَر" (זָכָר) فتشدّد على أنّ الوليد الجديد هو "ابن"، وهو يمثّل النسل والوراثة في العائلة، وبالتالي يعطي الرجاء إلى مستقبل زاهر. ويزيد الشاعر على ذلك نفحة "الفرح" ليخفّف من وطأة اللعنة التي أطلقها. ويردّد داود قِمْحِي: "يعمّ الفرح لولادة صبيّ، والحزن لبنت...".

ب–١: يندهش القارئ (آ ١٥–١٦) من اللعنة التي وقعت على المبشّر الذي أخبر بولادة إرميا. هذا ما نجده في بعض النصوص التي تبدّل הָאִישׁ إلى הַיּוֹם[٧] وتعتبره كملحق ليوم اللعنة. يشير آلونسو شوكيل إلى حادثة داود حين أمر بقتل المخبر بموت شاول وابنه يوناتان (رج ٢ صم ١: ١٤–١٦)، وهكذا إرميا يسأل الله بأن

(6) J. SCHARBERT, *'rr, Theological Dictionary of the Old Testament I*, Grand Rapids - Michigan, 1977, 405-418, ici 408.
(٧) رج: «Propositum », *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1984, p. 822 .

يضرب ذلك المبشّر بخبر الشؤم[٨]. غير أنّنا نتبع النصّ العبريّ الماسوريّ؛ وانطلاقًا من فكرة اللعنة عند أيوب، نستطيع أن نتكلّم على "تعويض" في اللعنة. لا يريد إرميا أن يلعن الله ! إنّه يجد نفسه في انزلاق على حافّة المعضلة، ولذا فإنّه يتحاشى ذلك ولا يريد أن يتخطّى حدود اللعنة، بل يجعل من صرخته صرخة داخليّة في إطار حياته. هذا ما يعنيه الشاعر: أصبحت حياة إرميا صعبة للغاية حتّى إنّه يتمنّى أن لا يكون في الوجود.

ب–٢: يتوسّع الشاعر في كلامه عن اللعنة مستعينًا بصور تتعدّى الأفق الشخصيّ لتكون جماعيّة وأكثر شموليّة. قد تكون هذه المدن، التي خرّبها الربّ من دون أن يندم عليها، هي سدوم وعمورة (رج تك ١٩: ٢٣–٢٥). تجدر الإشارة إلى أنّ الفعل "قلّب" (הָפַךְ) نفسه مستعمل في إرميا وفي رواية سفر التكوين. يصطحب هذا الخراب سماع أصوات تطلب النجدة لأنّها في ضيق من جرّاء الحزن المتولّد من الصعوبات والضغوطات، أو حصول كارثة عظيمة، كما أنّها ترتبط "بهتافات الحروب"، وتمتدّ من الصباح الباكر إلى الظهيرة، أي مدّة الزمن التي يتصارع فيها الجيشان. كما نجد هذه المفردات المستعملة، "صراخ" (זְעָקָה) و"هتاف" (תְּרוּעָה) وفي سفر إرميا، خاصّة في الأقوال النبويّة المرتبطة بالأحكام. هذا إرميا يرفع صوته إلى الربّ ليدافع عنه أمام المتآمرين عليه، ويستعمل العبارة نفسها: "ليُسمع صراخٌ (זְעָקָה) من بيوتهم" (إر ١٨: ٢٢)[٩]. وكذلك الكلمة الثانية المرتبطة "بالحرب" وبالاجتياح الذي يصيب الشعوب: "... لأنّ نفسي قد سمعت صوت البوق وهتاف (תְּרוּעָה) القتال" (إر ٤: ١٩؛ رج إر ٤٩: ٢). تدلّ هنا هذه التعابير أيضًا على صيحات الاكتئاب والعنف، وعلى جلبة الحرب عندما يضطرم غضب الربّ.

ب–٣: لا بدّ من التشديد على أنّ اللعنة في إر ٢٠: ١٤–١٨ هي صرخة الاحتجاج على حياته الشخصيّة؛ فالبحّاثة يتكلّمون هنا على عدّة طبقات في النصّ الكتابيّ؛ فالمبشّر يمثّل الشعب، وبالتالي تشير ولادة إرميا إلى الحكم الذي يبشّر به من خلال نبوءة الشؤم، وإلى اختبار الشعب لنهاية مماثلة لسكّان سدوم وعمورة (رج إر ٢٣: ١٤). ومن جهة ثانية، يصبح المبشّر النبيّ نفسه الذي يتكلّم بطريقة غير مباشرة عن نفسه[١٠]. غير أنّنا نلحظ أنّ النصّ الذي نحن بصدده لا يتطرّق إلى اسم محدّد، بل إلى الشخص الذي يقوم بهذا الدور.

ج – يستعين المؤلّف في آ ١٧ بالصورة الواردة في **أي ١: ٢١**، "عريانًا خرجت من جوف أمّي، وعريانًا أعود إليه..."، ليشدّد على أنّ الإنسان عند موته يعود إلى الأرض "أمّ جميع الناس" (رج سي ٤٠: ١). كذلك، تعبّر آ ١٧ عن تهمة موجّهة إمّا ضدّ المبشّر الذي نجده "الفاعل" (acteur/sujet) في آ ١٥، وإمّا ضدّ "اليوم" الذي ولد فيه النبيّ، وقد أصبح فكرة عدوّ شخصيّ له. غير أنّه يبقى أقرب إلى المنطق أن نتكلّم على المبشّر نفسه الذي غدا "آلة" هامّة في حياة النبيّ عندما نقل خبر ولادة إرميا، وبالتالي كان بالأحرى عليه أن يقتله. تعود الصورة بطريقة مختلفة قليلاً عندما نتكلّم على بقاء الشخص إلى الأبد في رحم الأمّ أو عدم حملها له في رحمها. يدعونا ذلك إلى التفكير بأنّ إرميا لا يعتقد بأنّ وضعه الحاليّ لا يُحتمل ولا معنى له فحسب، بل إنّ حياته كلّها مطبوعة بذلك منذ ولادته وحتّى قبل ذلك. قد نقول إنّ ذلك التفكير غير منطقيّ، غير أنّ فكرة التمنّي غير المعقول تشير إلى عدم معنى هذا الوجود؛ ففشل الحاضر والاكتئاب يؤثّران سلبيًّا على الوقت الحاليّ، إذ يرفضان الأفراح. يشرح آلونسو شوكيل هذه العبارة: "لذلك، عوضًا عن تمنّي سنّ الشيخوخة للعودة إلى رحم الأمّ، يستبدل (الشاعر) تمنّي عدم الخروج،

(٨) J. VERMEYLEN، **مرجع مذكور**، ص ٥٨٢.

(٩) رج: G. HAZEL, «*zaʿaq*», *TDOT* IV, Grand Rapids, Michigan, 1990, pp. 115 et 120

(١٠) J. VERMEYLEN، **مرجع مذكور**.

ليشير إلى ما يسمّونه الحياة"[١١]. لا ننسى أنّ الله عرف النبيّ قبل "أن يصوّره في البطن وقبل أن يخرج من الرحم" (إر ١: ٥). أجل، إنّ الخدمة النبويّة وحياة إرميا متشابكتان ببعضهما البعض، ولذا فإنّ أفقه ميؤوس منه.

د – تطلعنا آ١٨ الأخيرة من هذا المقطع على السبب الرئيسيّ لمناجاة إرميا ووضعه الحاليّ الكثير الصعوبة. هو يستعمل ثلاث مفردات مستقاة من الأسفار الحكميّة الدالّة سلبيًّا على كيان الإنسان على هذه الأرض، والتي تلخّص حياته: المشقّة والحسرة والخزي. زد على ذلك أنّ النبيّ لم يحصل على جواب من الله الذي رفع إليه شكواه، كما في سائر نصوص المناجاة !

٤ – آفاق هذا المقطع

أ.١ – لا بدّ من التشديد على أنّ هذا المقطع من سفر إرميا ينطبع في أسلوب مميّز، ويحتوي على مضمون فريد، حتّى إنّنا لا نجد إلاّ القليل من المراجع الكتابيّة المشابهة له؛ فهو ليس بصلاة كالمزامير، ولا يتطرّق إلاّ إلى شخص، وهو المتكلّم. هنا أيضًا تعدّدت النظريّات التي تنطلق بالقول إلى أنّ المقطع هو ردّة الفعل لسماع نبأ حزين، أو على عكس ذلك إنّه خبر نبأ ولادة مفرح؛ كما يذهب آخرون إلى القول بأنّه مقطع حالٌّ في غير مكانه من النصّ. يرتأي آخرون بأنّ مقطع شكوى إرميا يعطيه لنا كصورة على مثال شخصيّة أيوب، وهو الرجل الحكيم الذي يتألّم باستمرار، والذي سيأخذ حقّه بالرغم من أنّه لعن يوم ولادته.

أ.٢ – لا أحد ينفي أنّ هذا المقطع ينتمي إلى "مناجاة / اعترافات" إرميا، والتي لها "قيمة تتعلّق بالسيرة الحياتيّة" (biographique)[١٢]. لا يكتفي المقطع بأن يدلّنا على حالة النبيّ النفسيّة، بل إنّه نصٌّ يشكّل قراءة جديدة لحالة الجماعة اليهوديّة في إطار الهيكل الثاني. يتحقّق النبيّ من قدرة الله العليّة ليجد نفسه كخادم لكلمة الله، وهو النبيّ، ليحمل، وهو مجبر، خبرَ الشؤم الذي سيتحقّق للجماعة.

بعد أن يعطي نظرة مجملة عن البحوث التي صدرت عن هذه "المناجاة/الاعترافات"، يشدّد فارمايلان على أنّ الأبحاث لم تعطِ جوابًا كافيًا عن حقيقة هذه النصوص، لأنّ تشعّبها يركّز على دراسة النصّ الأخير انطلاقًا من كلمة الله لإرميا، إلى القراءات التالية ما بعد الجلاء، مرورًا بتأثير سفر تثنية الإشتراع[١٣].

ب.١ – لنلقِ الآن نظرة ضروريّة إلى الإطار العامّ لهذه الآيات، والعلاقة بينها وبين الآيات السابقة. قد نجد في هذه الآيات ٧–١٨ بنيةً تتألّف من ثلاث مقطوعات إنشائيّة:

(١) آ٧–١٠ أسلوب سلبيّ: صرخة رثاء.

(٢) آ١١–١٣ أسلوب إيجابيّ: صرخة رجاء وثقة.

(٣) آ١٤–١٨ أسلوب سلبيّ: صرخة لعنة.

ما عدا العناصر الإنشائيّة التي نجدها في هذه المقاطع الثلاثة، هناك بعض الأمور المتجانسة بينها من صرخات الألم المرّة تشدّد على أنّ المقطع الأخير يرتبط بما سبق، ليكون توسّعًا انتقاديًّا للآيات ٧–١٣.

– نلحظ أنّ آ ٢٠: ١٤–١٨ في هذا المكان من السفر بالذات تتعلّق بدعوة النبيّ في إر ١: ٥ب من خلال العبارة: "خرج من الرحم" (תֵּצֵא מֵרֶחֶם). كذلك نشير إلى أنّ هذه العبارة مستعملة قليلاً في العهد القديم: ثلاث مرّات في أيوب (٣: ١١؛ ١٠: ١٨؛ ٣٨: ٨)، ومرّتين في إرميا (١: ٥؛ ٢٠: ١٨)، ومرّة واحدة في سفر العدد (١٢: ١٢). قد نجد في ذلك تضمينًا (inclusion) واسعًا بين الفصلين الأوّل والعشرين اللذين يضمّان القسم الأوّل من السفر.

– لا بدّ من الإشارة إلى أنّ التبشير بكلمة الله قد أصبح صعبًا للغاية، وقد وجد النبيّ نفسه معزولاً عن الجماعة (إر ١٥: ١٠–١٩)، لا بل أصبح مرذولاً وموضوعَ سخرية من الآخرين (إر ٢٠: ٧–٨). في ١٥: ١٠ نجد الشكوى حول ولادته التي يتوسّع فيها، أمّا في ٢٠: ٧–١٠ فيحاول النبيّ أن يترك رسالته، على

(١١) **مرجع مذكور**، ص٥٨٣.

(١٢) رج: G. von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, Genève 1965, pp. 174.

(١٣) رج: J. VERMEYLEN ، **مرجع مذكور**، ص ٢٤٢.

مثال يونان، غير أنّه يخفق ويفشل في ذلك. أجل، إنّ كلمة الله التي وُضعت في فمه منذ البدء لا زالت تحرقه لأنّها تريد أن تخرج (آ ٩) كما من فوهة بركان. على إرميا إذًا أن يتنبّأ بالرغم من أنّه غير قادر على ذلك، إذ لا مجال للحياة أمامه! تنطلق من هنا شكواه باستعماله استعارات يوم ولادته، والمبشّر الذي يحمل هذا الخبر، نحو الله ذاته، لأنّ الله تدخّل منذ البدء في حياة النبيّ، وهو الذي أعطاه هذه الرسالة التي أودت بحياة إرميا في صعاب كثيرة. لقد امتلكت كلمة الله حياة النبيّ و لم تترك له المجال لعمل آخر! هكذا أصبحت كلمة الله جزءًا من حياة النبيّ حتّى إنّه راح يلعن ساعة ولادته ووجوده. بالرغم من ذلك كلّه، لم يكن هناك خيار لإرميا حتّى قبل ولادته.

ب.٢ – إذا قابلنا الاعترافين في فصل ١٥ وفصل ٢٠ نلحظ أنّ الفصلين يتقاسمان بعض المواضيع الهامّة، مثل عبارات "أنقذ" (הַצִּיל، ١٥: ٢٠ و٢١؛ ٢٠: ١٣)، "مضطهد" (רָדַף، ١٥: ١٥؛ ٢٠: ١١)، "ذكر" (זכר، ١٥: ١٥؛ ٢٠: ٩). لكنّنا نلحظ أنّ الشكوى قد نالت جوابًا من الله في الفصل ١٥ حيث يثبّت الله وعده للنبيّ عندما دعاه لخدمته، ويجدّده. بينما في الفصل ٢٠ تنتهي الشكوى بطريقة إيجابيّة تتضمّن قول النبيّ بوضع ثقته بالله بالرغم من كلّ المشاكل (آ ١١–١٣). يقول يوب دوبّينك: "إنّ **٢٠: ١٤–١٨** يُقرأ كملحق نقديّ وتصحيح للاعترافات السابقة. نقديٌّ لأنّه يشير إلى أنّ هذه الفقرة تحذّرنا من أن نجد "حلاًّ" مباشرًا لهذه الكلمات في الآيات ١١–١٣. إنّ وجود النبيّ، والتوتّر بين شخصيّته وكلمة الله لا يجدان حلاًّ... ليس هناك مخرجٌ من حالة التجربة. ما يرتأيه مقطع ٢٠: ١٤–١٨ هو أن يوضح ذلك للقارئ، ولذا فإنّه لا يتجنّب أيّ أسلوب بلاغيّ"[١٤].

نستطيع هنا أن نتذكّر مكانة النبيّ، وقد دعاه الربّ في ١: ٤–١٩ إلى القيام بالخدمة الرسوليّة بسلطة على الأمم، ومنحه كلمته التي وضعها في فمه وقوّاه كمدينة حصينة. من جهة ثانية، تذكّرنا الآيات ٢٠: ١٤–١٨ بصورة إنسان في آخر مجال له في هذه الخدمة، وقد أصبحت حياته "لغزًا". هكذا، فالأسلوب القويّ والمشجّع في بدايات السفر، إرميا ١، يأخذ الآن منحى مختلفًا ومتعارضًا؛ فالوجود النبويّ يلعب دوره في هذا التوتّر. ويشير بالتالي إلى أنّ الحياة النبويّة والعمل النبويّ يصحّان فقط للذي يستطيع أن يستمرّ في هذا التوتّر، بين الكرّ والفرّ، بين ما ينتظره من عمل وتمنّيات وأحاسيس، وبين كلمة الله التي تدعوه بلا هوادة. يدفعنا ذلك إلى القول بأنّنا نستطيع أن نلحظ التعارض بين الموقفين، كما أنّنا لا نستبعد اليأس التامّ. بالرغم من أنّ صورة إرميا تصبح المثال الأعلى مع جميع الانتقادات والشكاوى التي رفعها، فإنّ مؤلّف مقطع ٢٠: ١٤–١٨ ينتشله من أحلامه واضعًا على فمه هذه الشكوى المُرّة. تصبح "عبارة اللعنة في هذه الفقرة دعاءً بالشرّ عاطفيًّا غير مباشر ضدّ الذات، ليعبّر عن حالة النبيّ اليائسة"[١٥].

ب.٣ – لا نقف هنا عند التفسير السيكولوجيّ لإرميا، ولكنّ موضع هذا المقطع في نهاية هذا القسم من السفر وفي آخر مجموعة "المناجاة/الاعترافات" يساعدنا على أن ننظر إليه من المنظار اللاهوتيّ وندعوه "اختبارًا لاهوتيًّا". يستخدم المؤلّف صورة النبيّ ليشدّد على قوّة التوتّر الحاصل من هذا الاختبار أو التجربة بينه وبين الله!

يجد النبيّ نفسه في حالة صعبة للغاية إذ لا مخرج منها؛ فالنبيّ يؤلّف جزءًا لا يتجزّأ من النبوءة التي يحملها. بالرغم من هذه الصفحة السوداء، إنّنا نجد مخرجًا لكلّ ذلك؛ فالسفر يتابع روايته، والنبيّ يتابع عمله! أجل، لم يتوقّف النبيّ اليائس عند هذا المستوى الوضيع، ولم يعمل بما أخبر به المبشّر حين ولادته، بل فشل في ذلك؛ إنّه لم يرتكب جريمة الانتحار! ونلحظ هنا بقوّةٍ خارقةٍ أنّ السفر لم ينتهِ مع الفصل ٢٠، بل يكمّل في ٢٠: ١ حيث نقرأ: "الكلمة التي كانت إلى إرميا من لدن الربّ...". ويتابع النبيّ طريقه إلى آخر المطاف، وهو الذي دُعي للقيام بهذا العمل؛ فالكلمة

(14) J. DUBBINK, "Jeremiah: Hero of Faith or Defeatist?", *JSOT* 86 (1999) 80.

(١٥) J. SCHARBERT، **مرجع مذكور**، ص ٤١١.

التي سحقته بقوّتها العظيمة تعود وتدفعه في السير إلى الأمام في الطريق التي سيسلكها. يقول فون راد: "لم يحدث الفشل خارجًا عن النبيّ، بل كان يحصل له وفيه عندما أصبحت خدمته النبويّة في تعارض مع رسالته، أو عندما كان يتساءل عن معناها... لم يكن إرميا ذلك النبيّ الذي رضخ دائمًا لمشيئة الله، بل كان يطرح الأسئلة على الله وعلى نفسه حتّى يجد جوابًا لها.... (غير) أنّه لم يستطع أن يجد أبدًا معنى لألمه تجاه الربّ"[١٦]. هل يا ترى دخلت نبوءة العهد القديم في طور الأزمة بعد الجلاء، ولا يوجد لها حلٌّ إلاّ من خلال تغيير جذريّ؟

إذا أخذنا النبيّ إرميا كمثال يحتذى به، فإنّنا نرى من خلاله عمل الله في البشر؛ فالنصّ الذي درسناه يتقبّل هذه الفكرة التفسيريّة. أجل، فالآية ١٣ التي تتضمّن صرخة دعوة إلى النشيد والتسبيح، والآية ١٦ التي تقدّم لنا استعارات وصورًا وصفيّة، تدعوان القارئ إلى التفسير حسب ما يراه مناسبًا لنظرته الشخصيّة. إنّه يصعب جدًّا، وقد يكون من الخطأ، أن نحدّد المبشّر المجهول الاسم بالنبيّ نفسه، أو بالشعب، أو بشخص يحتذى به!

شذرات ختاميّة

نلحظ أنّ سفر إرميا يتطلّب من القارئ أكثر رصانة في قراءته لأنّه ليس بكتاب سهل. إنّه يقتضي من القارئ أن يكون مستعدًّا إلى النظر إلى ما وراء لاهوت ذي بُعد وحيد ومميّز عن الله الذي يخلّص من كلّ مصيبة وحاجة، وإلى ما وراء صورة البارّ المتألّم الذي نجده في السفر ليكون مثالاً يقتدي القارئ به. يقول يوب دوبّينك: "إنّ لاهوت سفر إرميا مليءٌ بالتعارضات التي نجد فيها التسبيح واللعنة جنبًا إلى جنب، وحيث ينتقد الواحد الآخر، دون أن يُبطل تأثيرها سلفًا"[١٧]. أمّا الصور والاستعارات الأخرى التي نتصدّى لها في قراءتنا لهذا السفر، فهي تزعج تفكيرنا في تعارضها مع اللاهوت أو المثاليّة التي نعرف، وتهزّ ثقتنا وتعلّقنا بها. أجل، إنّ لاهوت سفر إرميا يعمل بهذه الطريقة المختلفة، التي تزعجنا وتجعلنا يقظين لندخل في كنه لاهوته.

وتبقى كلمات المناجاة عبارة الألم الذي يشعر به الإنسان الذي يرزح تحت ثقل الوحدانيّة. ونشدّد على أنّ هذه الكلمات، بدون أيّ تعارض، تردّد صدى ألم الله ورحمته. يقول دانيال بورجييه: "لقد وجد إرميا نفسه بين إله يتألّم بالقرب منه، وبين نفسه التي حطّمتها الوحدة القتّالة، ولذا فهو يصرخ أوّلاً صرخة تسبيح: "أنشدوا للربّ، سبّحوا الربّ، لأنّه أنقذ نفس المسكين من أيدي فاعليّ الشرّ" (٢٠: ١٣)؛ ويتبعها بصرخة يائسة: "ملعون اليوم الذي ولدت فيه" (٢٠: ١٤)"[١٨].

فإذا كانت المناجاة هامّة في حياة شخص واحد، فإنّها تكون أيضًا هامّة في تاريخ شعب؛ فالنبوءة هي النبيّ، والنبيّ هو النبوءة ! وهكذا، يجد مقطع إر ٢٠: ١٤–١٨ مكانه الصحيح في الكتاب.

مراجع

الكتاب المقدّس، العهد القديم والعهد الجديد، دار المشرق، بيروت ١٩٨٩.

« Propositum », *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1984, p. 822.

ALONSO SCHÖKEL L. - SICRE DIAZ J. L., *I Profeti*, traduzione commento, Borla 1989.

(١٦) ر ج G. von RAD ، **مرجع مذكور**، ص ١٧٦–١٧٧.

(١٧) **مرجع مذكور**، ص ٨٢.

(١٨) **مرجع مذكور**، ص ٥٦.

BOURGUET D., « Les Confessions, Mémoire prophétique », *Lum et Vie* 165 (1983) 45-58.

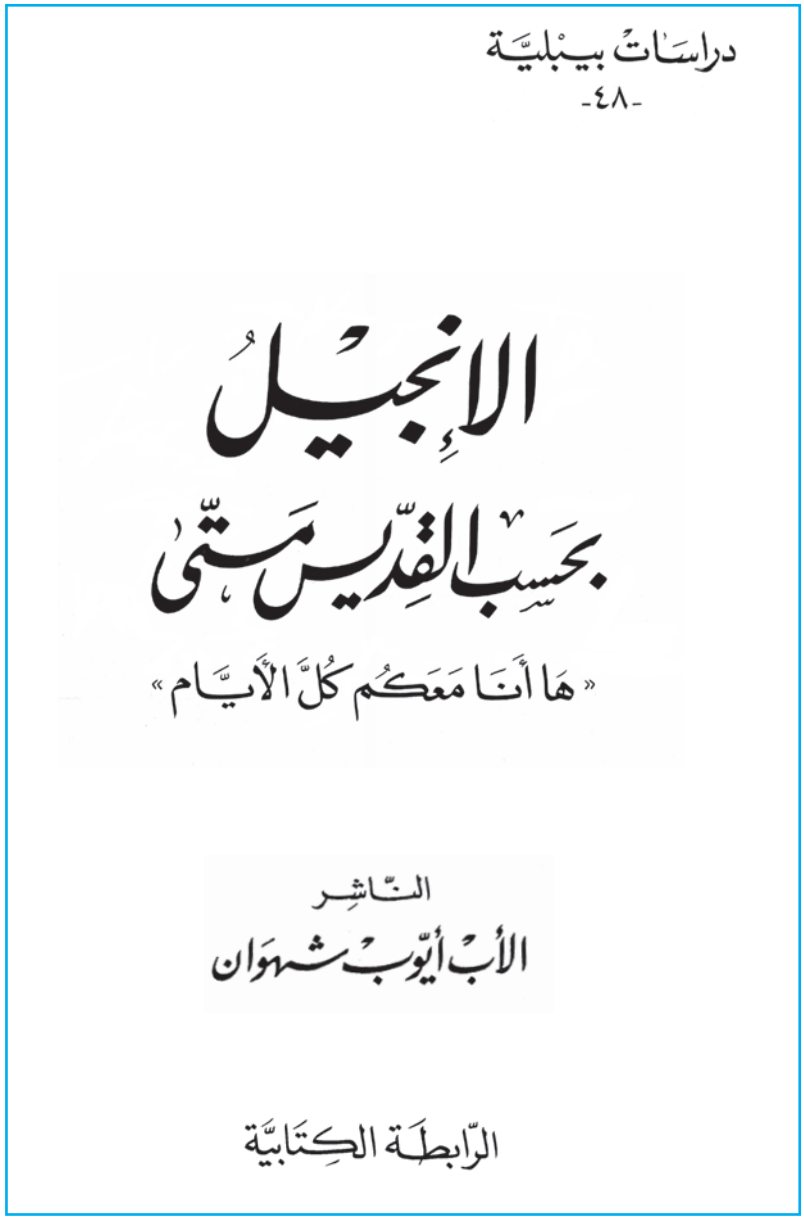
DUBBINK J., “Jeremiah: Hero of Faith or Defeatist?”, *JSOT* 86 (1999) 80.

HAZEL G., “*zaʿaq*”, *TDOT* IV, Grand Rapids, Michigan, 1990, pp. 115 et 120.

SCHARBERT J., “‘*rr*”, in *Theological Dictionary of the Old Testament* I, Grand Rapids - Michigan, 1977, 405-418.

VERMEYLEN J., « Essai de Redaktionsgeschichte des ‘Confessions de Jérémie’ », in P.-M. Bogaert (éd). *Le livre de Jérémie: Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission*, Leuven: Peeters 1981.

von G. RAD, *Théologie de l’Ancien Testament*, II, Genève 1965.



"سأستردّ سلاحكم الذي تحاربون به" (٢١: ٤)
إرميا: صوت نبويّ للسلام

القسّ هادي غنطوس
دكتور في العلوم البيبليّة

مقدّمة

في الوقت الذي يعجز فيه المؤرّخون عن معرفة أيّ شيء مؤكّد عن تأريخ أو حتّى عن وجود معظم الشخصيّات التي تحمل لقب نبيّ في العهد القديم، ورغم أنّ أنبياء الكتاب المقدّس كما نعرفهم هم أسفار لا أشخاص، يبرز إرميا كإحدى الشخصيّات القليلة جدًّا التي يمكن للمؤرّخين أن يتأكّدوا من وجوده ويقوموا برسم صورة تاريخيّة وسيرة ذاتيّة معقولة له.

فممّا نستطيع أن نقوله عن إرميا، أنّه قد ولد في عناثوث في بنيامين (١: ١)، أو ما يعرف اليوم بعناتا (حوالى ٤،٥ كلم إلى الشمال الشرقيّ من أورشليم)، في زمن كانت بنيامين تخضع فيه لسلطة يهوذا، بعد أن قام الملك يوشيّا باحتلالها في الفترة الممتدّة بين ٦٢٠ و٦١٠ ق. م.، خلال محاولته لتوسيع حدود مملكته مستغلاً انشغال الإمبراطوريّة الآشوريّة بمحاربة التحالف البابليّ–المديانيّ الذي سيقضى عليها في النهاية. كما قادت تلك المحاولة يوشيّا نفسه ليلقى حتفه في مجدّو على يد الفرعون نخو الثاني ملك مصر الذي كان في طريقه لدعم الآشوريّين (٢ مل ٢٣: ٢٩).

تلك هي الظروف التي يبدأ ويقوم فيها إرميا بممارسة دوره النبويّ في ظلّها، في وسط صراع بين تيّارَين متنازَعين في يهوذا. من جهة أولى، تيّار قوميّ يتبع سياسة يوشيّا ويعلن أنّ يهوه لا بدّ وأن يحارب إلى جانب يهوذا، شعبه المختار، في محاولتها للتوسّع ومواجهة إمبراطوريّات بلاد ما بين النهرين، الآشوريّين ومن بعدهم البابليّين، وبالتالي يدعو يهوذا لمحاربة جميع "أعدائها" باسم الربّ الذي سيحارب عنها. ومن جهة ثانية، تيّار عالميّ يرى أنّ موت يوشيّا يثبت بأنّ سياسته واللاهوت الذي يقف وراءها، والذي يعتبر بأنّ يهوه يحارب إلى جانب يهوذا، شعبه المختار، خاطئين، بما أنّ يهوه هو إله كلّ الكون، وبالتالي يرفض أيّ حرب باسم الربّ.

رغم وجود العديد من المقاطع التي تمّت إضافتها لاحقًا إلى سفر إرميا لجعله يبدو وكأنّه يتبنّى ويدعم الخطّ القوميّ، فإنّ إرميا يتبنّى ويدعم الخطّ العالميّ الذي يرفض الحرب باسم الربّ، كما سنرى في هذا البحث.

ولكن قبل البدء بذلك، لا بدّ من الإشارة إلى أمرَين رئيسيَّين: الأمر الأوّل هو أنّ مبدأ وجود أصوات لاهوتيّة متنوّعة وإضافة نصوص مختلفة لأسفار الكتاب المقدّس هو أمر طبيعيّ جدًّا في الزمن الذي كتبت فيه أسفار الكتاب المقدّس. أمّا الأمر الثاني، فإنّه ورغم أنّ هذا البحث يتبنّى النظرية التي تؤمن بوجود أربعة تقاليد وجماعات مختلفة خلف سفر إرميا (مسبيّي ٥٩٧، مسبيّي ٥٨٦، مسبيّي ٥٨٢، الباقين في الأرض)، الأمر الذي يفسّر الأصوات اللاهوتيّة المختلفة التي تقف وراءها، وتتجلّى على طول صفحات السفر، إلاّ أنّ هذا البحث سيتعامل مع سفر إرميا بشكله النهائيّ الموجود في كتابنا المقدّس.

١ – إعلان للسلام الحقيقيّ

يتجلّى موقف إرميا العالميّ والرافض للحرب في إضافته لبُعد آخر جديد وغير مسبوق لوظيفة النبيّ ودوره، ألا وهو إعلان السلام لإسرائيل كما لأعدائها، وليس فقط الحرب والدمار، شرط أن يكون ذلك السلام سلامًا حقيقيًّا لا خادعًا؛ فالتهمة الأكبر والأكثر وضوحًا ضدّ الأنبياء الكَذَبَة في إرميا هي إعلانهم للسلام بطريقة مخادعة وغير واقعيّة وحيث لا وجود لذلك السلام (٥: ١٢–١٣؛ ٦: ١٤؛ ٨: ١١؛ ١٤: ١٣–١٦؛ ٢٧: ١١؛ ٣٧: ١٩؛Sharp 2003: 119-120)، وحيث جميعهم يبنون نبوءاتهم تلك بتحقّق ذلك السلام على مفاهيم خاطئة عن الله وعن علاقتهم به وعن مشيئته التي تقود إلى تحقيق السلام الحقيقيّ:

"[١٣]لأنَّهُم جميعًا مِنْ صغيرِهِم إلى كبيرِهِم يَطمَعونَ بالمَكْسَبِ الخَسيسِ، وَمِن النَّبيِّ إلى الكاهنِ يُمارِسونَ أعمالَ الزُّورِ، [١٤]ومُداوُونَ جِراحَ شعبي باستِخفافٍ. يقولونَ: سلامٌ سلامٌ، وما مِنْ سلامٍ" (٦: ١٣–١٤).

"[٨]كيفَ تقولونَ: نحنُ حُكماءُ وشريعةُ الرّبِّ معَنا؟ أما تَرَونَ أنَّ قلمَ الكتبةِ الكاذِبَ حَوَّلَها إلى الكَذِبِ. [٩]خَزِيَ الحُكَماءُ وخابوا وانخَدَعوا؛ فها هُم نَبَذوا كلامَ الرّبِّ، فماذا فيهِم مِنَ الحِكمةِ؟ [١٠]لذلكَ أعطي نِساءَهُم لآخرينَ وحُقولَهُم لِلْغُزاةِ، فهُم جميعًا مِنْ صغيرِهِم إلى كبيرِهِم يَطمَعونَ بالمَكسَبِ الخَسيسِ، ومِنَ النَّبيِّ فيهِم إلى الكاهنِ يُمارِسونَ الكَذِبَ. [١١]يُداوُونَ جِراحَ بِنْتِ شعبي باستِخفافٍ ويقولونَ: سلامٌ سلامٌ! وما مِنْ سلامٍ. [١٢]هل يَستَحونَ إذا اقتَرَفوا رِجْسًا؟ كلاَّ. لا يَستَحونَ ولا يَعرِفونَ الخَجَلَ؛ فلذلكَ يَسقُطونَ معَ السَّاقِطينَ، وحينَ أعاقِبُهُم يُصرَعونَ يقولُ الرّبُّ" (٨: ٨–١٢).

وفي مواجهته مع نبيّ آخر هو حننيّا بن عزور (إر ٢٨)، الذي يعلن أنّ الربّ سيجلب السلام ليهوذا وأورشليم، بالطبع عبر تدمير بابل، يعلن إرميا كذب تلك النبوءة، وأن ما يميّز النبوءة الصحيحة من النبوءة الكاذبة إنّما هو تحقّق إعلانها للسلام (آ ٥–٩):

[٥]فقالَ إرميا النَّبيُّ لِحنَنيَّا النَّبيِّ أمامَ الكَهنَةِ وأمامَ كُلِّ الشَّعبِ الواقِفينَ في بَيتِ الرّبِّ: [٦]"آمينَ. لِيَفعَلِ الرّبُّ هكذا. لِيُتِمَّ الرّبُّ كَلامَكَ الّذي تَنَبَّأتَ بِهِ ويَرُدَّ آنِيَةَ هيكَلِ الرّبِّ وكُلَّ المَسبيِّينَ مِنْ بابِلَ إلى هذا المَوضِعِ. [٧]لَكِنِ إسمَعْ ما أقولُ في أُذُنَيكَ وفي آذانِ الشَّعبِ كُلِّهِ: [٨]الأنبياءُ الّذينَ كانوا قَبلي وقَبلَكَ مِنْ قديمِ الزَّمانِ تَنَبَّأُوا على أراضٍ كثيرةٍ ومَمالِكَ عظيمةٍ بِالحَربِ والشَّرِّ والوباءِ. [٩]أمَّا النَّبيُّ الّذي يَتَنَبَّأُ بالسَّلامِ، فعِندما تَتِمُّ نبوءتُه، يُعرَفُ أنَّ الرّبَّ أرسلَهُ حَقًّا".

ورغم أنّ فكرة وجود نبوءات "صادقة" وأخرى "كاذبة" هي فكرة شائعة في الشرق الأدنى القديم، إلاّ أنّها تأتي هناك غالبًا بمعنى "مرغوب فيها" أو "غير مرغوب فيها" من قبل مستقبليها (De Jong ٢٠١٢: ٢–٤)، والذي هو مفهوم يختلف تمامًا عن المفهوم الذي يقدّمه إرميا في المقطع الذي ذكرناه للتوّ؛ فالتفسير التقليديّ لـ إر ٢٨: ٨–٩ هو أنّ النبيّ "الصادق" هو من يعلن الدينونة (آ ٨)، والنبيّ الكذّاب هو من يعلن السلام (آ ٩)، وأنّ إرميا ينتمي إلى المجموعة الأولى، فيما ينتمي حنانيّا إلى المجموعة الثانية. لكن ألاّ ينتمي حننيّا، بحسب هذا التفسير، إلى المجموعة الأولى بما أنّه يتنبّأ بالكوارث لبابل (De Jong ٢٠١٢: ٦–٧)؟ في كلّ الأحوال، ذلك التفسير التقليديّ هو تفسير غير صحيح لأنّ إر ٢٨: ٨–٩ تتبنّى مفهومًا مختلفًا تمامًا.

فمفهوم الحقّ والباطل في إرميا لا يرتبط فقط بمجرّد امتلاك المعلومة الصحيحة، ولكنّه مفهوم تفسيريّ يرتبط بإدراك أنّ المشيئة العليا لله إنّما تتماشى وتتوافق مع التطوّرات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة (Brueggemann ١٩٩٨: ٢٣٢). كما أنّ إر ٢٨: ٨–٩ لا تعتبر أنّ النبوءة الصحيحة هي التي تعلن السلام، وأنّ النبوءة الكاذبة هي التي تعلن الدمار، لا بل إنّ إر ٢٨: ٨–٩ لا تقارن بين النبوءة الكاذبة والنبوءة الصادقة، حتّى إنّها لا تشير إلى النبوءة الكاذبة أساسًا، لأنّها تعتبر أنّ النبوءة بالحرب والدمار ضدّ الأمم الغريبة، إنّما هي الشيء الطبيعيّ والتقليديّ والمعتاد أن يقوم به الأنبياء منذ القديم: "الأنبياءُ الّذينَ كانوا قَبلي وقَبلَكَ مِنْ قديمِ الزَّمانِ تَنَبَّأُوا على أراضٍ كثيرةٍ ومَمالِكَ عظيمةٍ بِالحَربِ والشَّرِّ والوباءِ" (آ ٨)، لا بل وعادة ما يعتبر الأنبياء بأنّ

الدمار للأمم الأخرى هو ما يحقّق الخلاص والازدهار لإسرائيل (عا ٩: ١١–١٢؛ عو ١٧–٢١...). لكنّ إرميا هنا يعلن العكس تمامًا؛ فازدهار بابل وسلامها هما ما سيجلب السلام والازدهار ليهوذا.

تتبنّى إر ٢٨: ٨–٩ المنطق التالي: لقرون وسنوات عديدة تنبّأ الأنبياء بسقوط ممالك وأمم عديدة غريبة، وتمّت نبوءاتهم (آ ٨)، لكن عندما يأتي اليوم نبيّ محدّد ويعلن رسالة مختلفة، وهي رسالة سلام لأمّة غريبة ما (آ ٩أ)، فإنّ معيار صدق أو كذب ذلك النبيّ إنمّا هو تحقّق نبوءته من عدمه (آ ٩ب)، وتحقّق ذلك السلام إنّما هو دليل على كون تلك النبوءة قد أرسلت من الله (De Jong 2012: 10-11)، وبالتالي فإنّ إر ٢٨: ٨–٩ تأخذ المعيار الذي تضعه تث ١٨: ٢٠–٢٢ لتمييز النبيّ الصحيح من النبيّ الكاذب، وينقله من التَنَبُّؤ بالضربات للتنبّوء بالسلام، ليس فقط لإسرائيل ولكن أيضًا للأمم الأخرى (Lundbom 2004: 333-336).

أمّا من هو ذلك النبيّ المحدّد الذي ينادي بالسلام الحقيقيّ الذي سيتحقّق في إر ٢٨: ٨–٩، فإنّ ٢٧: ١١ و٢٩: ٤–٩ تظهران بوضوح أنّه إرميا نفسه، حيث أنّ ٢٧: ١١ تعلن أنّ رفض الحرب في وجه البابليّين هو ما سيجلب الاستمرار والازدهار ليهوذا، وذلك هو السلام الذي يعلنه النبيّ في ٢٨: ٩، وبالتالي فذلك النبيّ لا يمكن أن يكون إلاّ إرميا نفسه، والسلام الذي يتنبّأ به هو لبابل، العدوّ الأوّل ليهوذا، والذي يعتبر إرميا أنّ سلامها، لا دمارها، هو ما يحقّق سلام يهوذا (De Jong 2012: 16)، وذلك ما يظهر بوضوح في الرسالة المميّزة جدًّا التي يرسلها إرميا إلى المسبيّين في ٢٩: ٤–٩، ويدعو فيها لكي يستقرّوا في أرض سبيهم ويزدهروا هناك ويطلبوا سلامها وازدهارها، عوضًا عن دمارها، لأنّ في ذلك يكمن سلامهم وازدهارهم:

٤قالَ الرّبُّ القديرُ إلهُ إسرائيلَ لِكُلِّ الّذينَ سَبَيتُهُم مِنْ أُورُشليمَ إلى بابِلَ:

٥"إبنوا بُيوتًا واسكُنوا واغرُسوا بساتينَ وكُلوا مِنْ ثمَرِها.

٦تَزَوَّجوا ولِدوا بَنينَ وبَناتٍ، وزَوِّجوا بَنيكُم وبَناتِكُم لِيَلِدوا بَنينَ وبَناتٍ، وأكثِروا هُناكَ ولا تَقِلُّوا.

٧إعمَلوا لِخَيرِ المدينةِ الّتي سَبَيتُكُم إليها، وصلُّوا مِنْ أجلِها، ففي خَيرِها خَيرُكُم،

٨لأنَّهُ هذا ما قالَ الرّبُّ القديرُ إلهُ إسرائيلَ: لا يُضِلَّكُم أنبياؤُكُم والعَرَّافونَ الّذينَ بَينَكُم، ولا تَسمَعوا لِلأحلامِ الّتي يَحلمونَ،

٩فهُم يتَنَبَّأونَ لكُم باسمي زُورًا، وأنا لم أُرسِلْهُم يقولُ الرّبُّ".

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه القصيدة الجميلة قد أصبحت حجر الأساس لليهوديّة العالميّة التي سمحت لليهوديّة بالانتشار في مختلف أنحاء الأرض، والاستمرار رغم كلّ ظروف المعاناة التي اختبرها اليهود لقرون عديدة: أطلبوا خير المدينة التي تسكنونها وتعيشون فيها، أينما وحيثما وجدت حتّى في الشتات، وصلّوا إلى الله لكي يباركها، لأنّه في ازدهارها يكمن ازدهاركم.

٢ – رفض للحرب المقدّسة

لا يكتفي سفر إرميا بالإعلان أنّ مشيئة الله التي تحقّق السلام تتناقض مع الإعلانات التقليديّة للأنبياء بالدمار والحرب للأمم الأخرى، ولكنّها تنبع من سلام وازدهار تلك الأمم بما في ذلك حتّى أعداء إسرائيل، ولكنّه يتجاوز ذلك ليعلن أنّ الربّ سيتدخّل شخصيًّا ضدّ أيّ محاولة للقيام بأيّة حرب باسمه هو:

٣"فقالَ لهُما إرميا: قولا لِصِدقيّا:

٤إنَّ الرّبَّ إلهَ إسرائيلَ قالَ: سأستَرِدُّ سِلاحَكُمُ الّذي تُحارِبونَ بِهِ مَلِكَ بابِلَ وجيشَهُ الَّلذَيْنَ يُحاصِرانِكُم في خارِجِ السُّورِ، وأجمَعُهُ في وسَطِ هذِهِ المدينةِ،

٥وأُحارِبُكُم أنا بِيَدٍ مَمدودَةٍ وذِراعٍ قويَّةٍ، وبِغضَبٍ وحَنَقٍ وغَيظٍ عظيمٍ" (٢١: ٣–٥).

ففي الوقت الذي يقوم فيه الملك صدقيّا، المفترَض

أنّه مسيح الربّ، باستشارة إرميا بهدف الحصول منه على تأكيد بأنّ الله سيكون إلى جانبه في حربه التي يخطّط لشنّها ضدّ ملك بابل، يتّخذ إرميا موقفًا مختلفًا تمامًا حيث يعلن أنّ تلك الحرب في حال شنّها ستكون عدوانًا ضدّ الربّ نفسه، وأنّ الربّ نفسه سيحارب ضدّ شعبه في مثل هكذا حرب.

ليس ذلك الإعلان إعلانًا عاديًّا، لكنّه إعلان نادر في الكتاب المقدّس كلّه؛ ففي حين كانت إسرائيل تعتبر أنّ يهوه يحارب إلى جانبها في حربها مع أعدائها (تث ١: ٣٠؛ ٢٠: ٤؛ ٢٦: ٨؛ مز ١٣٦: ١٢؛ ١٤٤: ١)، كما هو حال جميع الشعوب الأخرى، التي كانت تعتبر أنّ آلهتها الوطنيّة تحارب إلى جانبها ولأجلها، يعلن إرميا أنّ الربّ لن يكتفي بعدم التدخّل إلى جانب إسرائيل، ولكنّه سيتجاوز ذلك للوقوف ضدّ إسرائيل في حال شنّت حروبًا باسمه هو. بكلمات أخرى، يمثّل إعلان يهوه أنّه هو سيحارب يهوذا عكسًا مفاجئًا وواضحًا لإيديولوجيّة الحرب المقدّسة (إر ٢١: ٥؛ Lundbom 2004: 102). ودعونا نشير هنا إلى أنّ تعبير "الحرب" هو بالحقيقة تعبير نادر في إرميا بشكل عامّ (٤: ١٩؛ ٦: ٤، ٢٣؛ ٢١: ٤؛ Kewon et al.. 1995: 55).

ومن الهامّ أن ندرك هنا أنّ إرميا يصوّر قيام يهوذا بشنّ أيّ حرب باسم الله (حرب مقدّسة) ككسر لعلاقتها بإلهها وعهدها معه (٢١: ٣)، حيث أنّ المعاهدات في الشرق الأدنى القديم كانت تتضمّن لعنات تدعو الآلهة لكي تكسر وتردّ أسلحة من يكسرون المعاهدة (Lundbom 2004: 101). في حين أنّ تعبير "يد ممدودة وذراع شديدة" (آ ٥) يمثّل تعبيرًا كان يستخدم عادة في وصف تدخّل الله للمحاربة إلى جانب إسرائيل (تث ٢٦: ٨؛ مز ١٣٦: ١٢)، لكنّه يستخدم هذه المرّة لوصف تدخّل الله ضدّ إسرائيل وإلى جانب أعداء إسرائيل أنفسهم في حال ذهاب إسرائيل للحرب باسمه (Brueggemann 1998: 190).

وبالتالي، يعلن إرميا أنّ عهد الله مع إسرائيل ليس عهدًا حصريًّا، لكنّ ذلك العهد يمتدّ ليشمل الأمم والشعوب الأخرى التي يشملها سلطان الربّ الذي يعمل في حياة حتّى أعداء إسرائيل ويستخدمهم لتحقيق مشيئته.

٣ – دفع ثمن رسالة السلام

كنبيّ حقيقيّ للسلام، لا يكتفي إرميا بإعلان السلام ورفض الله للحرب، لكنّه يعيش رسالته ويتفاعل معها ويدفع ثمنها ويشهد عنها في حياته؛ فمن الطبيعيّ أنّ من يحمل رسالة كهذه عليه أن يواجه السلطات، ويُتّهم بالخيانة، ويُحارَب من قبل تلك السلطات التي ترى فيه تهديدًا لمصالحها ولأهدافها ولوجودها، وإضعافًا لقدرة الشعب الذي تقوده على القتال والمواجهة والحرب والموت.

وبحسب سفر إرميا، يواجه إرميا كلّ ذلك وأكثر؛ فهو يواجه الملوك والأنبياء والكهنة الذين كانوا جميعًا يحاولون دفع الشعب للقتال باسم الربّ، ويعدونهم بالانتصار الإلهيّ في حربهم تلك، التي يعارضها إرميا ويرفضها كما يرفض اللاهوت الذي يقف ورائها ويعلن فشلها الحتميّ لأنّ يهوه هو إله سلام لا حرب (٢٠: ١–٢؛ ٢١–٢٢؛ ٢٣؛ ٢٨/٢٩: ٢٤–٣٢؛ ٣٧–٣٨).

وبالتالي، فمن الطبيعيّ أنّ إرميا يواجه أيضًا المحاربة من أولئك الملوك والكهنة والأنبياء، فيواجه التهديد بالموت (١١: ١٨–١٩؛ ٢٦: ٨–٩)، والتقييد في المقطرة (٢٠: ١–٢)، والحبس في بيت السجن (٣٢: ١–٥؛ ٣٧: ١٥–١٦)، والإلقاء في جبّ لا ماء فيه، والغوص في الوحل الموجود في داخله (٣٨: ١–٦)، وحرق الملك شخصيًّا لدَرْج السفر الذي دوّن إرميا فيه كلام الله (٣٦: ١–٢٦)، وفي النهاية، إجباره على الابتعاد عن أرضه، وأخذه بالقوّة إلى مصر من قبل الخائفين الهاربين من أتون الصراع المشتعل في يهوذا (٤٣: ١–٧).

لكنّ ذلك ليس كلّ شيء، فإرميا لا يواجه فقط آخرين، لكنّه يواجه ذاته ورسالته التي يتبنّاها وينادي بها، فيعيش صراعًا حقيقيًّا وعميقًا مع لاهوته وإيمانه الشخصيّ (١٢: ١–٤؛ ٢٠: ٧–١٣)، يحزن ويبكي لمصاب شعبه وأمّته والعنف الذي يتعرّضان له (٩: ١؛ ٢٠: ١٤–١٨)، ويقوم في قلب الأزمة بشراء حقل

كعلامة على إيمانه بانتصار السلام، وثقته بإله السلام الذي يشهد لاسمه (٣٢: ٦–١٥).

في كلّ ذلك، تتجاوز رسالة السلام ورفض العنف، التي ينادي بها سفر إرميا إطار الكلام لتصبح رسالة حياة، وذلك هو الشكل الوحيد الحقيقيّ للسلام ونبذ العنف، حيث لا سلام دون عيش ذلك السلام ودفع ثمن ذلك.

خاتمة: رسالة إرميا لنا اليوم

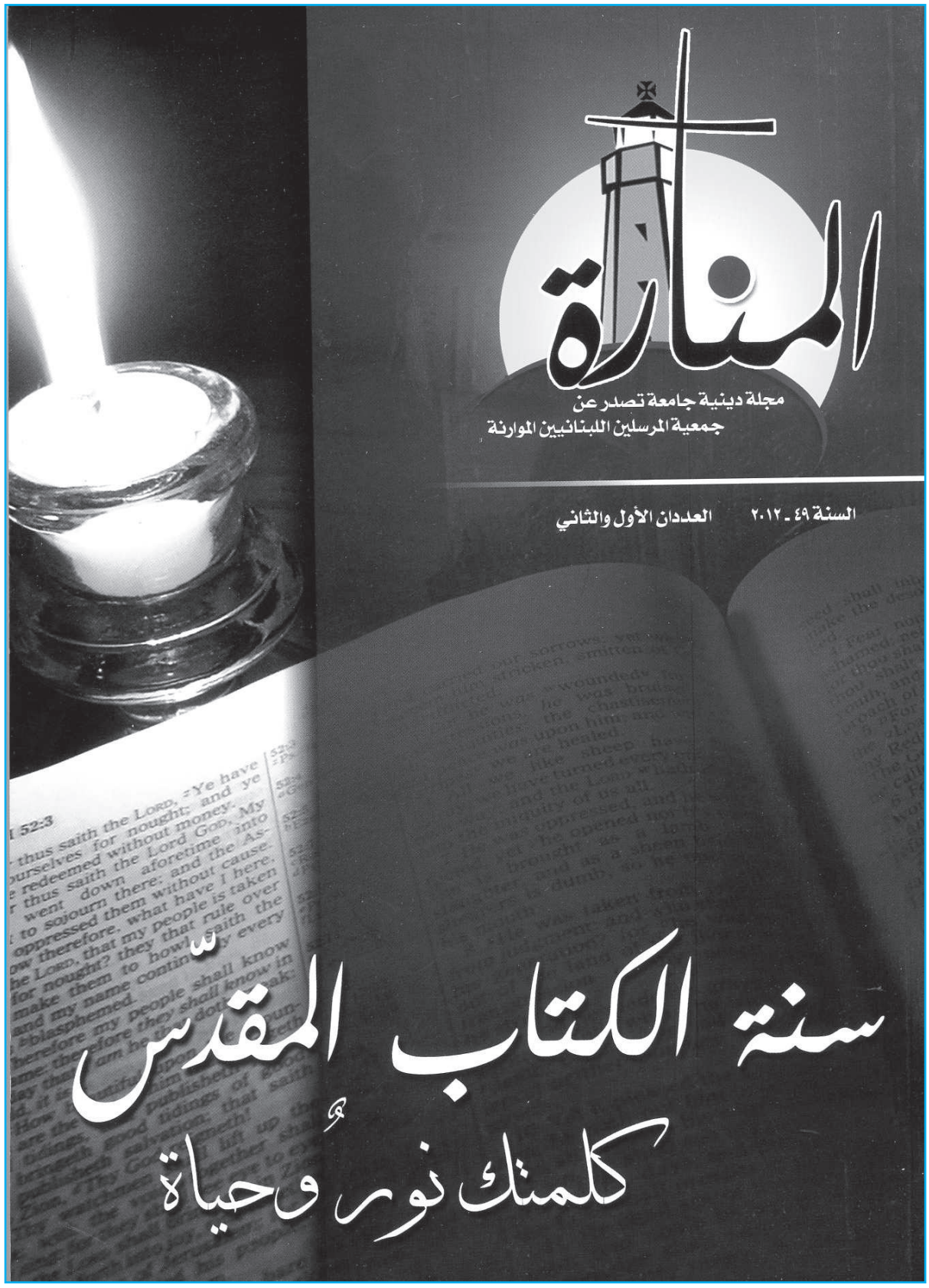
في وسط ارتفاع صوت لغة الدينونة والعنف والحصريّة الدينيّة والإثنيّة التي تسيطر، أو يبدو أنّها تسيطر، على العديد من أسفار الأنبياء في العهد القديم، يبرز سفر إرميا بحمله لرسالة مغايرة لذلك تمامًا، حيث يتميّز بتعدّد الأصوات اللاهوتيّة التي توجد فيه وتقف وراءه، ويبرز من بينها صوت لاهوتيّ واضح، رغم محاولات طمسه وإسكاته، يتبنّى موقفًا عالميًّا يعلن أنّ يهوه هو إله كلّ الكون، الذي يشمل سلطانه وعمله جميع الشعوب، بما في ذلك ألدّ أعداء إسرائيل. ويعلن هذا الصوت بالتالي رفضه الكلّيّ لفكرة الحرب باسم الربّ أو الحرب المقدّسة، ويعلن بأنّ الله يقف شخصيًّا ضدّ هكذا حرب. كما يعلن هذا الصوت بأنّ النبيّ الذي يحمل رسالة حقيقيّة من الله هو النبيّ الذي يتنبّأ بالسلام الحقيقيّ، وليس فقط الحرب والدمار والموت، حتّى لأعداء إسرائيل.

بالتالي، فسفر إرميا يحمل رسالة هامّة لنا اليوم كمسيحيّين نعيش في شرق أوسط يشتعل بالحروب والاضطرابات والخوف والموت. يعلن لنا سفر إرميا أنّ إلهنا الذي نؤمن به هو إله سلام لا إله عنف وحرب وموت، إله رجاء وثقة لا إله خوف واستسلام. كما يعلن لنا، أنّنا كشعب لله مدعوّون لنحمل رسالة سلام لكلّ من وما حولنا، لنقاوم كلّ أشكال العنف، وخاصّة تلك التي تجري باسم الله، ولنؤمن بأنّ إلهنا يعمل في حياة حتّى من يعتبروننا أعداءً لهم أو من نعتبرهم أبعد ما يكونون عن الله وعمله.

في النهاية، يدعونا سفر إرميا لندرك أنّ حمل مثل هكذا رسالة له ثمن يتوجّب علينا أن نكون مستعدّين لدفعه على مختلف مستويات حياتنا، ونحن مدركون بأنّ القيام بذلك هو جزء لا يتجزّأ من شهادتنا لإيماننا ولإلهنا ولرسالة السلام التي يدعونا لحملها وتجسيدها في حياتنا.

المراجع

BRUEGGEMANN, Walter
1998 *A Commentary on Jeremiah: Exile & Homecoming* (Grand Rapids, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company).
CRAIGIE, Peter C., Page H. Kelley & Joel F. Drinkard, JR.
1991 *Jeremiah 1-25* (WBC vol. 26, Dallas, Texas: Word Books, Publisher).
De JONG, Matthijs J.
2012 "The Fallacy of 'True and False' Prophecy Illustrated by Jeremiah 28.8-9", *Journal of Hebrew Scriptures* 12, article 10.
KEOWN, Gerald L., Pamela J. Scalise & Thomas G. Smothers
1995 *Jeremiah 26-52* (WBC vol. 27, Dallas, Texas: Word Books, Publisher).
LUNDBOM, Jack R.
2004 *Jeremiah 21-36: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible vol. 21B, New York: Doubleday).
SHARP, Carilyn J.
2003 *Prophecy and Ideology in Jeremiah: Struggles for Authority in the Deutero-Jeremaic Prose* (London – New York: T & T Clark).
WESTMORELAND-White, Michael L.
2005 "Jeremiah the War Resister", *The Baptist Peacemaker* 25/Fall, pp. 6-7.


المنارة
مجلة دينية جامعة تصدر عن
جمعية المرسلين اللبنانيين الموارنة
السنة ٤٩ ـ ٢٠١٢ العددان الأول والثاني
سنة الكتاب المقدّس
كلمتك نورٌ وحياة

إر ٢٢: ٦-٧
جلعاد ولبنان رمزان لملك يهوذا

الأخت روز أبي عاد
دكتوره في لاهوت الكتاب المقدّس

مقدّمة

"أنت لي جلعاد ورأس لبنان": بهذا الكلام غير المألوف يتوجّه الربّ، على لسان إرميا النبيّ، إلى بيت ملك يهوذا؛ فما هو الرابط بين جلعاد ورأس لبنان، من جهة، وبيت ملك يهوذا، من جهة ثانية؟ وإذا كنّا بصدد استعارة من جلعاد ورأس لبنان إلى القصر الملكيّ أو إلى العائلة الملكيّة، فما هي الصورة البلاغيّة التي يُبنى عليها وجه الشبه؟ ممّا لا شكّ فيه أنّه من خلال استعماله هذه الصورة المجازيّة، يبغي النصّ أن يُلقي إحدى خصائص طرفَي الاستعارة، أي المستعار له، على الطرف الآخر، أي المستعار منه. وبالتالي، فلكَي نتبيّن العلاقة بين هذين الطرفين، لا بدّ لنا من إيجاد صفة مشتركة بينهما؛ فما هو الموضوع المقصود نقله من المستعار منه إلى المستعار له؟[١]

بوجيز الكلام يبدو واضحًا أنّنا بمعرض تحوّل من حالة إلى أخرى؛ فبالرغم من تألّق القصر الملكيّ وروعته في نظر الله، ها هو قد عقد النيّة على جعله قفرًا مهجورًا، والسبب في ذلك يعود إلى استخفاف صارخ بالتزامات العهد من قبل الملك المقيم فيه آنذاك، أي يوياقيم[٢].

١ – تحديد النصّ ونوعه الأدبيّ

من السهل جدًّا تحديد هاتين الآيتين، لأنّهما تشكّلان وحدة أدبيّة مستقلّة، فلا نجد في ما يسبقها ولا في ما يليها أيّ ذكر لجلعاد ولرأس لبنان، هذين الجبلين اللذين يشكّلان الفكرة الأساسيّة في الاستعارة. أضف إلى ذلك أنّ الآيتين ٦–٧ تردان في النصّ العبريّ بصورة شعريّة، في حين أنّ الإطار الذي يحيط بهما هو نثريّ. وعليه لا ضير على النصّ إن قرأنا آ ٨ مباشرة بعد آ ٥.

أمّا في ما يخصّ النوع الأدبيّ فهو يُستَهَلّ بالاستعارة بحيث يستعير الله من جلعاد ورأس لبنان المواصفات المميِّزة ويُقرضها إلى بيت ملك يهوذا، وبعدها نجد نوعًا أدبيًّا آخَر، وهو كناية عن خطاب قضائيّ يُطلِق فيه الله الحكم على بيت ملك يهوذا، ويثبّت كلامه بصيغة القَسَم אם-לא، إ م - ل ا.

لا يخلو هذا الخطاب من الحيرة المتضمّنة فيه؛ فهو يبدأ بنوع من الإطراء التحبّبيّ، حيث يبدو لبنان رمز الخصوبة وبركة الربّ[٣]، ولكن لا يلبث أن يتّشح هذا المديح بنغمة سلبيّة تظهر في القسم الثاني من القصيدة، الذي يُنذر بقطع نخبة أرزه وبرميه في النار. هذا التحوّل في النبرة يُلقي الالتباس على النوع الأدبيّ.

(١) يلفت انتباهنا في هذه الاستعارة وجود مستعار له واحد (بيت ملك يهوذا)، وبالمقابل يوجد مستعار منهما اثنان، جلعاد ورأس لبنان.

(٢) ولهذا النزاع نجد صدى في نبوءة عاموس ٣: ٢؛ رج أيضًا إر ١١: ١٦؛ ١٢: ٧.

(٣) رج مثلاً مز ٧٢: ١٦: "وَفُرَتِ الحنطة في البلاد، وتَموَجّت على رؤوس الجبال كلُبنان، إذ أخرج ثماره وأزهاره، وإذ أخرجتِ الأرض عشبها".

٢ – تاريخ النصّ

من المحتمل أن يعود إر ٢٢: ٦–٧ إلى تاريخ تدوين الخطاب الذي يسبقه مباشرة، أي إر ٢٢: ١–٥. وبما أنّ إرميا يحذّر فيه يوياقيم من مغبّة بنيانه بيتًا واسعًا مزدانًا بعلّيّات فسيحة، ومفاخرته بسقفه إيّاه بالأرز وبدهنه بالأحمر، ولكنّه، من ناحية أخرى، لا يُجري الحقّ والعدل للبائس والمسكين، يمكننا أن نستنتج أنّ النبيّ لا يُلقي خطابه منذ بداية عهد يوياقيم بل ينتظر بعض الشيء ليشرع الملك ببناء قصره الجديد. وبالتالي، يجوز تأريخ خطابه بين ٦٠٧ و٦٠٥ ق. م[٤].

٣ – شرح النصّ

نجد في آ ٦ توازيَين مترادفَين:

التوازي الأوّل يقوم على ذكر جبلَي جلعاد ورأس لبنان[٥] كَمَعْلَمَين جغرافِيَّيْن، مع الأخذ بعين الاعتبار الفرق بين هذين الجبلَين، بحيث لم يُذكَر قطّ في الكتاب المقدّس وجود شجر الأرز على جبل جلعاد كما كان الحال في لبنان، وبالمقابل إذا عُرِفَ جلعاد بأنّه يضمّ بعض المدن[٦]، فلم تكن هذه حال رأس لبنان.

أمّا التوازي الآخر فنستشفّه من التجانس بين إزالة الغابات من الجبال وإخلاء السكّان من المدن لتصير جميعها "قفرًا" و"مدنًا لا ساكن فيها". من خلال متابعة القراءة، سيتّضح وجه الشبه بين الجبال المكسوَّة بالأشجار والتي سيصار إلى نزعها، وبيت ملك يهوذا الذي يعجّ بالسكّان ومن ثمّ سيتحوّل إلى قفر.

أمّا التوازي المتناقض فيظهر في استعارة مواصفات جبلَين رَحبَي المساحة، وإلقائها على منطقة بيت الملك ذات الحجم المتقلّص بكثير عنهما، وهذا ما يجعل ركنَي الاستعارة غير متناسبَي المساحة.

–"بيت ملك يهوذا": ترد في النصّ العبريّ عبارة בֵּית מֶלֶךְ יְהוּדָה التي تُترجم إلى العربية بـ "بيت ملك يهوذا"، والتي يُقصَد بها إمّا "العائلة الملكيّة"[٧]، وإمّا "القصر الملكيّ"[٨]. أمّا المعنى المراد به في هذه الآية فيمكننا أن نتبيّنه من نهاية الآية حيث سيتحوّل بيت ملك يهوذا إلى قفر وإلى مدن لا ساكن فيها، إذًا المعنى المرجّح لعبارة "بيت ملك يهوذا" هو "القصر" وليس "العائلة". ولكن بقوله أنّه يجعل القصر غير مأهول بالناس يعني به العائلة الملكيّة التي يتعلّق مصيرها بمصير المكان حيث تقيم. وبالتالي، نخلص إلى أنّ المعنيَين متداخلان في كلمة "بيت".

–"جلعاد ورأس لبنان": يتمتّع هذان الجبلان بالنسبة إلى أرض الميعاد بأهمّيّة كبرى، وذلك بفضل التقدير الذي كانا يحظيان به، إذ كانا مكسوَّين بالأشجار الدائمة الخضرة، ممّا كان يُجلببهما بالقوّة والمهابة؛ فجلعاد يزخر بالمراعي الخصبة[٩] وبالنباتات العلاجيّة والعطريّة[١٠]، ولبنان بدوره يشتهر بعطوره العذبة[١١] بالإضافة إلى جودة نبيذه (هو ١٤: ٨)، ويتميّز بغابته الزاخرة بشجر الأرز الشامخ القامة والوارف الظلّ[١٢].

(٤) مَلَكَ يوياقيم على يهوذا ما بين ٦٠٩ و٥٩٨ ق. م.

(٥) في كلامنا على لبنان لا بدّ من تجنّب الالتباس في المعنى المتضمّن في الكتاب المقدّس، הַלְּבָנוֹן، "الجبل الأبيض"، الذي يوافق جبل حرمون المكسوّ بالثلج معظم أيّام السنة، والمعنى الحاليّ للبنان، أي البلد الذي يمتدّ على مساحة ١٠٤٥٢ كلم٢، ويضمّ السهل الساحليّ وسلسلة الجبال الغربيّة والسهول الوسطى وسلسلة الجبال الشرقيّة.

(٦) رج مثلاً عد ٣٢: ٢٦؛ يش ١٣: ٢٥؛ قض ١٢: ٧.

(٧) كما يتّضح لنا في إر ٢١: ١١.

(٨) رج إر ٢٧: ١٨؛ ٣٢: ٢.

(٩) رج إر ٥٠: ١٩؛ مي ٧: ١٤؛ نش ٦: ٥.

(١٠) رج إر ٨: ٢٢؛ ٤٦: ١١.

(١١) رج هو ١٤: ٧؛ نش ٤: ١١.

(١٢) رج حز ٣١: ٣؛ مز ٩٢: ١٣.

أن يلجأ الكاتب إلى هذا التشبيه يعني أنّه يختار نخبة الجمال المتوفّر لديه آنذاك؛ فجلعاد ولبنان نَعِما بشهرة واسعة جعلت منهما المكان الذي يرمز إلى أرض الميعاد الجديدة، فهما يشكّلان الموقع الأفضل الموعود به بعد العودة من مصر ولدى انتهاء الشتات في أشّور. كلّ هذا ينوّه إلى امتياز هذين الجبلين وتفوّقهما كمرتفعَين حُرجيَّين (زك ١٠: ١٠)[١٣].

يستعين الكاتب بِجَبلَي جلعاد ورأس لبنان ليدلّ على بيت ملك يهوذا، فينقل خصائص المستعار منه إلى المستعار له. ولكن، وبالرغم من أنّ جلعاد ولبنان قد وردا سويّة[١٤]، وبالرغم من إدراج جلعاد قبل لبنان، لا شكّ في أنّ مجد لبنان في تلك الحقبة لم يكن يوازيه أيّ مجد آخر[١٥]؛ فلبنان، كما هي حال العديد من الجبال، يرتبط بعبادة الألوهة، ولكنّه تفوّق عليها جميعًا؛ فهو يُدعى في ملحمة جلجامش موطن "إقامة الآلهة"[١٦]. كما نجد كتابتين دُوِّنتا في قبرس وتعودان إلى القرن السابع قبل المسيح، وفيهما إشارة إلى "بعل لبنان"[١٧]. أكثر من ذلك، فلبنان يصبح مؤلّهًا في كتابات الشرق القديم، بحيث يُرفع إلى مصافّ الآلهة، لأنّ اسمه يرد بين أسماء الآلهة في بعض معاهدات التحالف[١٨]، التي، على تنوّعها، تدلّ على أنّ لبنان كان مشهورًا في سائر منطقة الشرق الأدنى بصفة القداسة، إذ كان محطّ أنظار الآلهة.

في العهد القديم، لا يُذكَر لبنان صراحةً أنّه جبل مقدّس، ولكن نجد تلميحًا إلى قداسته؛ ففي المدراش تصبح تسمية لبنان مرادفة للهيكل: "لماذا خُلق الذهب؟ في سبيل الهيكل، كما هو مكتوب، وذهب تلك الأرض جيّد، وهذا ما يحمل المضمون ذاته كما في الآية، ذاك الجبل الطيّب: لبنان (تث ٣: ٢٥)"[١٩]. من ناحية أخرى، عندما ينبئ أشعيا بسقوط سنحاريب، ملك أشّور، الذي صعد إلى رؤوس الجبال وإلى أقصى قمم لبنان، فقطع أرفعَ أرزه وخِيار سروه، وبلغ إلى مرتفعه الأقصى وإلى شجر جنّته، كأنّي به يقول أنّ سنحاريب كان يشتم الربّ من خلال هذا العمل المشين (٣٧: ٢٤).

أمّا جلعاد، فلا تُنسَب إليه قطّ صفة القداسة؛ وفي إر ٢٢: ٦-٧، لا يتمتّع جلعاد بالحظوة عينها التي للبنان؛ فمجرّد ذكر "رأس لبنان" يميّزه عن ذكر "جلعاد"، أضف إلى أنّ التنويه إلى أرز لبنان يسلّط عليه الضوء بصورة مباشرة.

– "لأجعلنّك قفرًا ومدنًا لا ساكن فيها": يبدو هذا الحكم بتحويل الأمكنة الوافرة إلى أرض جرداء أمرًا شائعًا في العهد القديم[٢٠]. على خلاف الجبال المكسوّة بالغابات، كان القفر يرمز إلى أرض برّيّة ومكان غير آهل بالناس[٢١]. إنّه مساحة قليلة النبات، ذات مراعٍ موسميّة وعدد محدود من الأشجار. إذًا، فالقفر على تباينٍ سلبيّ مع الجبال التي تعجّ بالأشجار الكثيفة، والمساحات

(13) Cf. M. OTTOSSON, *Gilead, Tradition and History* 1969, 244.
في ترجوم إرميا، ترمز مراجع جلعاد ولبنان إلى الحبيبة وإلى الهيكل: "لأنّه هكذا يتكلّم الربّ على بيت الملك الذي من قبيلة بيت يهوذا، أنت لي حبيبة وبيت المقدس المرتفع على قمم الجبال، ولكنّي حتمًا سأجعل منك قفرًا ومدينة لا ساكن فيها".
The Targum of Jeremiah, tr. R. HAYWARD (The Aramaic Bible, 12), Edinburgh 1987, 108.109.

(١٤) في إر ٦:٢٢؛ زك ١٠: ١٠.

(١٥) رج أش ٣٥: ٢؛ حز ١٧: ٣، ٢٢-٢٣.

(16) Cf. R. LABAT, A. CAQUOT, M. SZNYCER, M. VIEYRA, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris 1970, 178.

(17) Cf. J. GIBSON, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, Oxford, (T.III) 1982, 67.

(١٨) في هذه المعاهدة التي تُعقَد بين مرسيليس (Mursilis) ودبّي تسوب (Duppi-Tessub) يُذكر لبنان تحت إسم لابلانا (Lablana)؛ O. EISSFELDT, "Der Gott des Tabor und seine Verbreitung", *Kleine Schriften* (T. II). Cf. J.B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1950, 205; رج أيضًا المعاهدة التي تجري بين سوبيلوليوما (Supilluliuma) وتيت نحاسي (Tette de Nuhassi) (1934) 48.

(19) *Midrash Rabbah*, tr. FREEDMAN H.– Simon M., *GnR* I, London 1939, 125.

(٢٠) رج مثلاً هو ٢: ٥.

(٢١) رج تث ٣٢: ١٠؛ قض ١: ٢٢؛ أي ٣٨: ٢٦.

النضرة، الزاخرة روعة، والعابقة أريجًا، والمرموقة خصبًا. يوازي تحوّل أورشليم، المركز الدينيّ والسياسيّ والإداريّ للملكيّة، إلى مدينة مهجورة، إنقلاب الفردوس إلى صحراء؛ إنّه انقلاب معاكس للنصر الذي تلا الخروج من مصر ودخول أرض الميعاد.

– "وأخصّص عليك": في آ ٧ يرد الفعل קדשׁ، ق د ش، أي "قدّس"، وهو غالبًا ما يدلّ على التدبير المفروض على الأفراد الذين عليهم التقدّم من مكان مقدّس[٢٢]؛ فاستعماله في هذا الإطار يمكن أن يشير إلى أنّ الغزاة المرسَلين لقطع نخبة الأرز عليهم أن يتقدّسوا أوّلاً، لأنّهم يصعدون إلى جبل مقدّس[٢٣].

– كلمة מַשְׁחִתִים، م ش ح ت ي م، تعني "مُهلِكين". تدلّ هذه اللفظة على فرقة جيش ولا تعني فقط حطّابين[٢٤]. هؤلاء "المخرّبون" أو "المدمّرون" مرسَلون لقطع خيار الأرز في إطار حرب مقدّسة وعلى جبل مقدّس. ولكن، بالرغم من كلّ ما يقوم به هؤلاء "المخرّبون"، لا نجد أيّ إشارة انتقاد أو استنكار لعملهم كما هي الحال في أش ١٤: ٨، وربّما يعود الأمر بذلك إلى أنّ هؤلاء الجنود هم مرسَلون من قِبَل الله ذاته، وبالتالي فلا يجوز أن يستهجن أيّ أحد بعملهم[٢٥].

من المعهود آنذاك أنّه عندما يقطع الجنود أرز لبنان، فهم يبغون من عملهم أن يأخذوه إلى ديارهم كغنيمة حرب، أو أن يستعملوه في بناء القصور الملكيّة أو في بناء هيكل الإله الذي يعبدونه[٢٦]، ولكن لا يلقونه أبدًا في النار كما نقرأ في ختام آ ٧. يبدو هذا التصرّف شائنًا وشنيعًا، إذ لم يُسمَع قط أنّ أحدًا اقترفه، سيّما وأنّ الذين يقطعون الأرز يختارون خيرة الأشجار، ومع ذلك فهم مرسَلون من الله للقيام بعمل مقدّس وفي مكان مقدّس!

– "كلّ واحد مع معدّاته": بالنسبة إلى لفظة כְּלִי، ك ل ي، فلقد نقلتها الترجمة اليسوعيّة بـ"معدّات"[٢٧]، أمّا في ترجمة فان دايك فقد استعملت كلمة "آلات"[٢٨]، في حين أنّ الترجمة العربيّة المشتركة اعتمدت كلمة "سلاح"[٢٩]. وبالواقع، فإنّ التنوّع في ترجمة اللفظة כְּלִי يتأتّى من الكتاب المقدّس نفسه، إذ يمكننا أن ننسب هذه التسمية إلى أيّ أداة أو وعاء[٣٠]، كما يمكن أن نعني بها سلاح الحرب[٣١]. وانطلاقًا من هذا الغموض، يصعب علينا أن نتبيّن هويّة الذين يقطعون نخبة الأرز: هل هم حطّابون أم جنود؟

– "فيقطعون نخبة أرزكَ": لماذا آثر النبيّ اختيار شجر الأرز على سواه من سائر الأشجار؟ ذلك لأنّ شجر الأرز كان قد استُخدِم لبناء القصور الملكيّة منذ أيّام الملك داود (٢ صم ٧: ٢)، كما أنّ أحد قصور الملك سليمان كان قد أُطلق عليه اسم "بيت غابة لبنان" إذ كان قد بناه على صفوف من أعمدة الأرز، وكان على الأعمدة عوارض من الأرز وسقفه أيضًا من الأرز[٣٢]،

(٢٢) رج، مثلاً، لا ٢١: ٢٣؛ ١ صم ٧: ١؛ حز ٣٧: ٢٨.

(23) Cf. D. BOURGET, *Des métaphores de Jérémie*, Paris 1987, 290.

(٢٤) رج ١ صم ١٣: ١٧؛ ١٤: ١٥.

(٢٥) ها هو تذكير آخر من الربّ على لسان إرميا أنّه سيحارب شعبه (رج إر ٢١: ٥).

(٢٦) هكذا فعل تجلات فلاسّر الأوّل عندما بنى الهياكل لكلّ من الإله آنو والإله هَدَد. رج:

J.B. PRITCHARD, 1950, 275; R. LABAT, A. CAQUOT, M. SZNYCER, M. VIEYRA, 1970, 188.

(٢٧) رج **الكتاب المقدّس**، دار المشرق، بيروت ١٩٨٩.

(٢٨) رج ترجمة فان دايك للكتاب المقدّس، ١٨٦٥.

(٢٩) رج **ملء الحياة**، دراسة الكتاب المقدّس، الولايات المتحدة الأميركيّة، ٢٠٠٣.

(٣٠) رج على سبيل المثال تث ٢٣: ٢٥؛ ١ مل ٦: ٧.

(٣١) رج مثلاً قض ٩: ٥٤؛ ١٨: ١١، ١٦، ١٧.

(٣٢) ١ مل ٧: ٢–٥؛ ١٠: ١٧، ٢١.

كما أنّ الملك يوياقيم بدوره كان قد استحسن بناء قصر واسع وسقّفه بخشب الأرز (إر ٢٢: ١٤، ١٥).

أمّا عبارة "قطع أرز لبنان" فتعود إلى نشاطات عدّة، والتي يُمكن لبعضها أن يعاقَب بقسوة شديدة، أو أن تعتبَر أمورًا عادية. فحين يقوم الحطّابون بقطع כָּרַת، ك ر ت، أشجار الأرز، ليس هناك ما يقال، وعلى هذا الفعل نجد تطبيقًا في ١ مل ٥: ٢٠، حيث يبدو الصيدونيّون وكأنّهم محترفون لا يضاهيهم أيّ أحد في قطع الأشجار، لفائدة الملك سليمان. في هذا الإطار، لا يُشكّل قطع هذه الأشجار المخصّصة لبناء الهيكل، أيّ مجال للنقد. وعلى عكس ذلك، فإنّ موضوع قطع أرز لبنان يُستنكَر بعنف حين يندرج في إطار الحرب وأخذ الغنيمة من قبل الجنود المعتدين[٣٣].

لطالما عُرف شجر الأرز العملاق بصلابته التي تتحدّى البشر والعصور، وبمتانته المتعلّقة بمحيط جذعه الذي يبلغ من ١٢ إلى ١٨ مترًا، وبقوّته التي لا تضاهى[٣٤]، لذلك استعمل الأنبياء استعارة قطع الأشجار الضخمة لوصف مصرع الأبطال[٣٥].

صحيح أنّنا قد آثرنا اعتبار الذين يقطعون الأرز بأنّهم جنود، ولكنّ عملهم يشير إلى أنّهم ليسوا بالجنود العاديّين، بحيث لا نجد قطّ في مكان آخر من الكتاب المقدّس بأنّ الله هو الذي يقدّس الجنود[٣٦]، وعليه فإنّهم بالحريّ كائنات خارقة وغير أرضيّة[٣٧].

– "ويلقونها في النار": في مقدّمة البحث، كنّا قد طرحنا السؤال حول الرابط الذي يجمع المستعار منه، أي جلعاد ورأس لبنان، بالمستعار له، أي بيت ملك يهوذا؛ فإذا وضعنا بيت ملك يهوذا بموازاة لبنان وجلعاد، نستخلص تلقائيًا أنّ إزالة الغابة من الجبل يحاكي إخلاء القصر من سكّانه. وعليه، فإنّ قطع الأشجار ورميها في النار يمكن تفسيره بأنّ العائلة الملكيّة ستواجه المصير ذاته، أي أنّها لن تنتهي بالموت الطبيعيّ، ولن تُقاد إلى المنفى، بل ستلقى سفك الدماء حيث هم متواجدون.

وبالتالي، فإنّ مصير الأرز يمتزج بمصير القصر الملكيّ بما فيه الحجر والبشر. وعليه، فإنّ تشبيه القصر والمقيمين فيه بلبنان وبأشجار الأرز يؤول إلى إضفاء مسحة من البهاء والتألّق على بيت ملك يهوذا، لا بل نستشفّ من هذا الوصف اعترافًا ضمنيًّا بقدسيّة هذا البيت الملكيّ الناجم عن صفة القداسة المقترنة بجبل لبنان.

خاتمة

لطالما كان الشعب واثقًا من أنّ حضور الملك الداوديّ بينهم هو بمثابة علامة باعثة للاطمئنان للتأييد الإلهيّ وحمايته. ولقد أُثبتَت صحّة هذا المعتقد طيلة

(٣٣) رج ٢ مل ١٩: ٢٣؛ أش ١٤: ٨؛ ٣٧: ٢٤؛ حز ٣١: ٣؛ زك ١١: ١-٢. وبالفعل، فلطالما أوقد أرز لبنان رغبة شديدة في الاستيلاء عليه، ولكم تغنّت جيوش عدّة باغتنامها إيّاه. نذكر، على سبيل المثال، تجلات فلاسّر الأول؛ رج J.B. PRITCHARD, 1950, 275؛ وأسرحدّون الذي يقول في أحد سجلاّته: "طلبتُ من ملوك الحتّيين، والمناطق التي هي في الضفة الأخرى من النهر: (...) منسّى ملك يهوذا (...)، وأرسلتهم جميعًا، لينقلوا، بصعوبات قاهرة، إلى نينوى، مدينة سيادتي، معدّات البناء إلى قصري: عوارض خشبيّة ضخمة، وركائز مديدة، وألواح خشبيّة رقيقة من الأرز أو الصنوبر مصدرها جبال سيرارا ولبنان". رج:

F. MICHAELI, *Textes de la Bible et de l'Ancien Orient*, Neuchâtel 1961, 69.

(٣٤) رج مز ١٠٤: ١٦؛ ٢ مل ١٤: ٩؛ أش ٣٥: ٢؛ ٦٠: ١٣؛ إر ٢٢: ٧، ١٥.

(٣٥) رج أش ٢: ١٢-١٩؛ ٥: ١٥؛ ٦: ١٣؛ ١٠: ٣٣-٣٤؛ ١٣: ١١؛ ٣٢: ١٩؛ حز ٣١: ١-١٨؛ زك ١١: ١.

(٣٦) رج إر ٦: ٤؛ ٥١: ٢٧، ٢٨؛ يوء ٤: ٩؛ مي ٣: ٥.

(٣٧) في ما يخصّ هويّة المهلِكين، لقد تبيّن لنا أنّهم مدجّجون بقوّة تفوق الطبيعة تأتيهم من الله. هذا ما بدا لنا من درسنا لهاتين الآيتين دون سواهما، ولكنّ متابعة القراءة ستوضح لنا أنّ المعنيّين هم البابليّون. المهمّ هو أنّ هؤلاء يقومون بخدمة الله وبتنفيذ أوامره. في ما يلي نقرأ أنّ الربّ يُرسل نبوكدنصّر، ملك بابل، ويدعوه عبده، وسيؤيّده ليجتاح يهوذا (رج إر ٤٣: ١٠). وبالفعل سيكون هذا الأخير نموذجًا في قساوة تعامله مع أعدائه الذين انتصر عليهم.

ثلاثمائة سنة ونيّف، وخاصّة بمقارنتها مع العهود ذات المدّة القصيرة في مملكة الشمال، بعد انفصالها عن مملكة الجنوب إثر موت الملك سليمان[٣٨]. كان سقوط مملكة الشمال في يد الأشوريّين والقضاء على النظام الملكيّ وعلى الأمّة بكاملها قد فُسِّر كنتيجة تخلّيهم وانفصالهم عن السلالة الداوديّة، إذ إنّ الربّ كان قد بارك يهوذا من أجل داود، وهو لن يخلف بوعوده له.

إزاء هذا الاقتناع الشعبيّ السائد، كان على النبيّ إرميا أن يدرك ويعلن هذا الخطأ الشائع؛ فالإيمان الذي يرتكز على إنسان أو مؤسَّسة أكثر ممّا يثق بالله هو إيمان ناقص وغير ملائم. وحده الله يمكنه أن يكون موضوع الإيمان الراسخ وأساسه. هذا الاستبدال والتقصير بمعنى الإيمان الحقيقيّ يشكّل الخطر الكبير عندما يقترن بلامبالاة مقاوِمة لإرادة الربّ الأخلاقيّة والروحيّة؛ فالملك الذي ينغمس في الظلم ويُسيء استعمال السلطة، عليه ألّا ينتظر بركة الربّ ودعمه له (إر ٢٢: ٣)، إذ إنّ الربّ لم يمنح الملك حقّ التصرّف على مبتغاه دون أن يراعي شريعته الإلهيّة. وعندما يمارس الملوك التعسّف، حتّى ولو كانوا من سلالة داود، يجب إزالتهم من على عروشهم[٣٩]. على هذه المسألة يقوم جوهر لاهوت إرميا السياسيّ؛ ففي مفهوم إرميا، يجب ألّا تتحوّل الملكيّة إلى عائق يحول دون علاقة سليمة بين الله وشعبه؛ فالاعتراف بالمصدر الإلهيّ للنظام الملكيّ لا يمكنه قطّ أن يزوّد الملك الحاكم بكفالة مطلقة من الرفاهية والفائدة[٤٠].

وهكذا، يُعلن إرميا في نبوءته المتضمّنة في الآيتين ٦ و٧، أمرًا مخزيًا يطال سلالة داود؛ فمن جهة، هو الله بذاته الذي يعطي الشرعيّة لسلالة داود، ولكنّه في الوقت عينه هو الذي يُرسل المهلكين ليعبثوا بها ويزيلوها عن الوجود. ولكن، وبالرغم من السواد الذي يلفّ هذه النبوءة، يبقى بريق أمل نستشفّه من لفظة מִבְחָר، م ب ح ر، والتي تعني "نخبة"؛ فإذا كان الهلاك سيعبث بالنخبة، فإنّه لن يقضي على الجميع، لأنّ هناك بقيّة من سلالة داود ستخلص[٤١].

أخيرًا، في مقارنته بيت ملك يهوذا وسكّانه بلبنان وأرزه، يقدّم لنا إرميا صورة بهيّة مفعمة بالمجد ومتألّقة بالقداسة، علمًا أنّ إلحاق القداسة بلبنان لا تطاله بسبب وجود القصر الملكيّ فقط، بل بفضل المسيح الملك، المسيح المختار من الله، والذي يتحدّر من سلالة داود.

المراجع

BOURGET D., *Des métaphores de Jérémie*, Paris 1987.

CLEMENTS R. E., *Jeremiah*. Atlanta 1988.

EISSFELDT O., “Der Gott des Tabor und seine Verbreitung”, *Kleine Schriften* (T. II) 1934, 29-54.

(٣٨) رج ١ مل ١٢: ١٦، ٢٠.

(٣٩) رج ١ صم ١٢: ٢٥.

(٤٠) بعد أن توجّه إرميا بشكل عامّ إلى الملوك المنتمين إلى سلالة داود (٢٢: ١–١٩)، ها هو يوجّه رسالة مباشرة إلى كلّ ملك باسمه، فيبدأ بذكر شلّوم (٢٢: ١٠–١٢)، ثمّ يوياقيم (٢٢: ١٣–١٩)، ثمّ يوياكين (٢٢: ٢٤–٣٠).

(٤١) والترجوم بدوره يتلاقى وهذا التفسير الانتقائيّ في ما يخصّ الذين سيُقضى عليهم، بقوله: "سأختار أحجار عثرة ضدّك، كلّ واحد مدجّجًا بسلاحه، وسيهلكون الأخيار من الرجال الذين يقطعون خشب الغابة، وسيلقونهم في النار".

GIBSON J., *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, Oxford (T. I) 1973, (T. II) 1975, (T.III) 1982.

LABAT R., CAQUOT A., SZNYCER, VIEYRA M., *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris 1970.

LUNDBOM J. R., *Jeremiah 21-36, A New Translation With Introduction and Commentary*, London 2008.

MICHAELI F., *Textes de la Bible et de l'Ancien Orient*, Neuchâtel 1961.

Midrash Rabbah, tr. Freedman H. – Simon M., *GnR* I, London 1939.

NEWMAN B. M, STINE, Ph. C., *A Handbook on Jeremiah*, New York 2003.

OTTOSSON M., *Gilead, Tradition and History*, 1969.

PRITCHARD J.B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1950.

The Targum of Jeremiah, tr. HAYWARD R., (The Aramaic Bible, 12), Edinburgh 1987.

مختارات الفكر المسيحي/١٢
مقالات
الاب
بيوس
عفاص
ثلاثون
عاما
مع القلم
١٩٧١-١٩٩٤
إعداد وتقديم
الاب بيوس عفاص
بيبليا للنشر/ الموصل ٢٠١٢

مختارات الفكر المسيحي/١١
مقالات
المطران
جرجس
القس موسى
من
البيدر
العتيق
١٩٧١-١٩٩٤
إعداد وتقديم
الأب بيولس عفاص
بيبليا للنشر/ الموصل ٢٠١٢

إر ٢٣: ٢٥-٣٢
النبيّ الحقيقيّ والأنبياء الكَذَبَة

"الأنبياء الكَذَبَة يُنسون الشعبَ اسمَ الله" (آ ٢٧)
"ولا يفيدونه إطلاقًا (آ ٢٣)"

الأب أيوب شهوان
أستاذ مادّة الكتاب المقدّس
جامعة الروح القدس، الكسليك

مقدّمة

إر ٢٣: ٩–٤٠ هو مقطع من سِفْرِ إرميا مخصّص لمسألة الأنبياء الحقيقيّين والأنبياء الكَذَبَة[1]. وتتبع هذه الحلقةُ **حلقةَ الملوك** في **إر ٢١: ١ – ٢٣: ٨**. يشكّل كلٌّ من هاتين الحلقتَين جزءًا من وحدة التحرير المكوَّنة من **٢١: ١ – ٢٤: ١٠؛ فالملوك والأنبياء**، جنبًا إلى جنب مع **الكهنة**، يشكّلون القيادةَ في المجتمع اليهوديّ[2]. ويُبرِز العرضُ المُقَدَّمُ في **٢١: ١ – ٢٣: ٤٠ قيادةً فاشلة**، كانت **نتيجتُها النفيَ إلى بابل**.

في هذا النصّ التركيز هو على الأنبياء الذين يعتبرهم إرميا كَذَبَة. إنّ **إر ٢٣: ٩–٤٠** هو عبارة عن مجموعة من الأقوال النبويّة التي ينسبها التقليد إلى إرميا. في معظم الحالات، الأقوال النبويّة هي ذات طبيعة عامّة، وتفتقر في الغالب إلى الدقّة السياقيّة.

١ – السياق الأدبيّ

إنّ **السياق الأدبيّ** الذي أوجده جامعو **إر ٢١: ١ – ٢٣: ٤٠** هو هامٌّ بالنسبة إلى الحجّة المقدَّمة. إستنادًا إلى **إر ٢٣: ٣٢**، لا منفعة على الإطلاق للشعب من الأنبياء الكَذَبَة. على مثال الزعماء الدينيّين، ينبغي أن يعمل الأنبياءُ لخير الناس، لكنّهم، وبحسب سياق ٢١: ١ – ٢٣: ٤٠، فشلوا في القيام بذلك؛ ولو كان الأنبياء على تواصل سليم مع الربّ، لَمَا كانوا ضلّلوا الشعب.

من وجهة نظر جامعيّ هذا النصّ، وعلى الأرجح في سياق المنفى، الرسالة واضحة، وهي التالية:

الأنبياء فشلوا في خدمة الشعب خدمةً صالحة، لذا أضحى المنفى حقيقة واقعة، ولم يعد هناك أيّ مكان للأنبياء الكَذَبَة.

يوضح **إر ٢٣: ٢٥–٣٢** أنّه، إذا لم يكن هناك من مكسب لشعب الربّ من الأقوال النبويّة، فينبغي اعتبارها كاذبة ومضلِّلة.

في **إر ٢٣: ٢٥–٣٢** يبدو أنّ الجملة الأخيرة فيه، أي آ **٣٢**، هي نقطة تتوّج الشكوى ضدّ الأنبياء المخاصمين، الذين "لا يفيدون الشعب على الإطلاق".

من هذه الجملة الأخيرة يمكن للمرء أن يستنتج

(1) Cf. W.J. WESSELS, "True and False Prophets: Who is to Decide? A Perspective from Jeremiah 23:9-40", *Journal for Semitics*, 21 (2012) 137-156.

(2) Cf. J. BLENKINSOPP, *Sage, Priest, Prophet. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Westminster John Knox, Louisville, KY, 1995.

أنّ إحدى علامات النبيّ الحقيقيّ[3] هي استفادة الناس العاديّين من أدائه كنبيّ. وهنا يُطرَح السؤال: في أيِّ شيء يمكن نبيٌّ ما أن يسهم في صالح المجتمع بشكلٍ يعود بالنفع على الناس؟ إذا كان لنا أن نطرح هذا السؤال في السياق الحاليّ، سيقودنا تسليطُ الضوء على الجانب السلبيّ من نشاط الأنبياء المزيّفين إلى ما كان يتوقّعه النبيّ الكاتب؛ ووفقًا للتعريف التقليديّ لوظيفة الأنبياء، من المفترض أن يُبلِغوا الناس الرسائل التي يتلقّونها من الربّ.

في آ **٢٨** من المقطع الذي نحن بصدده، يقول الربّ: "والّذي عندَه كلمتي فلْيَتَكَلّمْ بها بالحَقّ".

دور الأنبياء إذًا هو أن يعملوا كقنوات اتّصال بين الربّ والشعب؛ فالربّ يبعث برسائله إلى شعبه، شعب العهد، عن طريق الأنبياء الذين وَكَلَ إليهم العمل لأجل هذا الهدف.

٢ – تقسيم إر ٢٣: ٢٥–٣٢

يشكّل إر ٢٣: ٢٥–٣٢ وحدةً ينبغي تمييزها عن المقطع السابق (**٢٣**: **٢٣–٢٤**) الذي يبدو أنّه وحدة قائمة بذاتها.

يمكن تقسيم النصّ على الوجه التالي:

– آ **٢٥–٢٨أ** هو مناظرة ضدّ **الأحلام الكاذبة**،

– يليها في آ **٢٨ب–٢٩** قِسْمٌ يدور حول كلمات الربّ القويّة والحقيقيّة،

– ثمّ لفظُ الأحكام على الأنبياء في آ **٣٠–٣٢**.

يتواصل التكلّم بصيغة المفرد حتّى نهاية النصّ في آ **٣٢**، حيث يبدأ مقطع جديد في آ **٣٣** مع كلام مباشر موجَّه إلى إرميا.

يتمّ التأكيد على الطابع التنبُّوئيّ لهذا المقطع (٢٣: ٢٥–٣٢) من خلال الاستخدام المتكرِّر لصيغة التأكيد، "كلام يهوه"[5] (נְאֻם־יְהוָה)[4]، التي يجري استخدامها ليس أقلّ من ثماني مرّات في هذا المقطع.

تتكوّن **الآيات ٢٥–٣٢** من:

– آيات **شعريّة**: آ **٢٨–٢٩**،

– وأخرى **نثريّة**: آ **٢٥–٢٧** وآ **٣٠–٣٢**.

يرى البعض في آ **٢٨–٢٩** كلماتِ إرميا الشعريّة، مع القسمَين النثريَّين، آ **٢٥–٢٧** وآ **٣٠–٣٢**، كإضافتَين على يد شخصٍ ما تقليديّ ينتمي إلى الحركة التثنويّة، في فترة المنفى. ومع ذلك، الميل إلى نسبة الأقسام التي لا تبدو مناسبة إلى تدخّل في التحرير هو، في بعض الأحيان، طريقة سهلة لإيجاد مخرج ليس إلاّ. يُظهر المقطع في آ **٢٥–٣٢** بعض الاتّساق مع تكرار الكلمات الرئيسيّة والعبارات، وتوسيع الفكرة التصاعديّ وصولاً إلى الذروة في آ **٣٢**.

ومن تحليل المقطع الذي نحن بصدده تبيّنتْ الجوانب التالية:

إنّ **الآيتَين ٢٥ و٣٢** تتقابلان مباشرة، وتشكّلان تضمينًا.

آ **٢٥** تثير قضايا متعلّقة بنقد الأنبياء الذين يكذبون أو يتكلّمون زورًا باسم الربّ، مدّعين أنّهم تلقّوا كلامًا من عند الربّ عبر الأحلام.

آ **٢٦** تواصل الإشارة إلى الأنبياء الذين يتنبّأون بالأكاذيب، وتشير إلى "خداع قلوبهم". وهناك كلام موازٍ لهذا في إر ١٤: ١٤ الذي يشير إلى "وَهْمِ أو

(3) Cf. W.J. WESSELS, " Prophet Versus Prophet in the Book of Jeremiah: in Search of the True Prophets", *Old Testament Essays* 22 (2009) 733-751.

(٤) لقد آثرنا الإبقاء على الاستعمال العبريّ لاسم الربّ، أي "يهوه"، لِما لها من مدلولات في عمل الله وفي المفهوم البيبليّ واللاهوتيّ لهذا الاسم.

(5) Cf. נְאֻם־יְהוָה in F. BROWN, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford [4]1979, p. 610; D.VETTER, " נְאֻם *ne'um* Ausspruch" [*saying*], in E. Jenni & C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* [*Theological Dictionary for the Old Testament*], Kaiser Verlag, München,1976, pp. 1–3.

خداعِ قلوبهم".

٣ – تحليل النصّ

آ ٢٥:

إنّي سَمعتُ ما قالَه الأَنبياء المُتَنَبِّئونَ باسْمي كَذِبًا قائلين: لقَد حَلَمتُ، لقَد حَلَمتُ".

تبدأ آ ٢٥ بصيغة المفرد المتكلّم، "أنا"، مقدِّمةً للشواغل المتعلّقة بالأنبياء الذين هم في الخطأ. يشير المفرد المتكلّم إلى الربّ الذي يعرب عن عدم رضاه عن كيفيّة تصرّف بعض الأنبياء المعروفة.

في آ ٢٥ يتوجّه الربّ بالكلام إلى الأنبياء الذين يدّعون أنّ لديهم **أحلامًا**، ليقول لهم بأنّ هذه الأحلام هي مرفوضة باعتبارها **أكاذيب** (שֶׁקֶר)[٦] تنبّؤيّة باسم الربّ.

الكلمات الرئيسيّة: "أنبياء" (נְבִיאִים)، "أحلام" (חֲלֹמוֹתִי)، و"أكاذيب" (שֶׁקֶר)[٧].

آ ٢٦:

إلى مَتى يَكونُ ذلك في قُلوبِ الأَنبِياء المُتَنَبِّئينَ بِالكَذِب، والمُنبِئينَ بِمَكرِ قُلوبِهم؟

تلقي هذه الآيةُ اللومَ، مرّة أخرى، على الأنبياء بسبب أكاذيبهم وخداعهم.

آ ٢٧:

والّذينَ يَقصِدونَ أَن يُنْسوا شَعبِيَ اسمي،

بأَحلامِهِم الّتي يَقُصُّها كُلٌّ مِنهم على صاحِبِه،

كما نَسِيَ آباؤهُمُ اسمي لأَجْلِ البَعل؟

تركّز هذه الآيةُ على **الأحلام** كوسيلة لإلهاء شعب يهوذا وصرفه عن الربّ. تقوم الأحلام بالشيء نفسه الذي كان البعل قد فعله لأسلافهم، أي إنّها تجعلهم ينسون الربّ.

آ ٢٨:

النَّبِيُّ الّذي عندَه حُلمٌ فليَقُصّه،

والّذي عندَه كلمتي فلْيَتَكَلّمْ بها بالحَقّ.

أَيُّ صِلَةٍ بينَ التِّبنِ والحنطَة، يقولُ الرّبّ؟

تثير هذه الآيةُ مرّةً جديدةً مسألة **الأحلام**[٨]. يبدو أنّ الأحلام الحقيقيّة، التي ليست من نسج خيال الأنبياء، هي مقبولة. يتمّ إدراج جانب هامٍّ في المناقشة التي جرت مع الأنبياء "الكَذَبَة"، ألا وهو "**كلام يهوه**". هناك شرط لهذه الكلمة، هو أنّه ينبغي أن تُلقَى بإخلاص ووفقًا للحقيقة (אֱמֶת). يتمّ رسم تباين مثير للاهتمام بين "التبن" (القشّ) و"الحنطة" (الحَبّ). ليس للتبن من فائدة للإنسان، بينما الحنطة هي مفيدة كونها غذاءً أساسيًّا. إنّ **الأحلام** التي ينتجها أولئك الذين يدّعون أنّهم أنبياء هي مثل "القشّ"، بينما "كلام يهوه" هو قويّ، مثل "الحَبّ"، وهو ذو قيمة كبيرة.

الكلمات الرئيسيّة في هذه الآية: "أنبياء" (נָבִיא)، "حلم" (חֲלוֹם)، "كلمتي" (דְּבָרִי)، و"كلام يهوه" (נְאֻם־יְהוָה).

آ ٢٩:

أَلَيسَت كَلِمَتي كالنّار، يَقولُ الرّبّ، وكالمِطرَقَةِ التي تُحَطِّمُ الصَّخْر؟

ما زال موضوع "كلام يهوه" يتواصل. يتمّ طرح

(6) Cf. שֶׁקֶר, in F. BROWN, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p. 1055:
تعني الكلمة שֶׁקֶר "خيبة الأمل"، "الزيف"، "الغشّ" و"ممارسة الغشّ"، "الزيف المؤذي"، خاصّةً "التنبُّؤ كذبًا" (إر ١٤: ١٤؛ ٢٣: ٢٥، ٢٦؛ ٢٩: ٢١).

(٧) ستتمّ دراسة هذه الكلمات أدناه.

(8) Cf. P.J. BUDD, " Dream", in C. Brown (ed.), *The New International Dictionary of the New Testament*, vol. 1, The Paternoster Press, Exeter, 1975, pp. 511–512.

سؤالَين بلاغيَّين في ما يتعلّق بـ"كلام يهوه". لدينا هنا تأكيد على قوّة "كلام يهوه" عن طريق مقارنته بـ"النار" وبـ"المطرقة" التي تكسر الصخور الجبليّة.

الكلمات الرئيسيّة: "كلمة"(דְּבַר־)، و"كلام يهوه" (נְאֻם־יְהוָה).

آ ٣٠:

لِذلك هاءَنَذا على الأَنبياء، يَقولُ الرّبّ،
الّذينَ يَسرِقونَ كلامي كُلٌّ واحدٍ مِن صاحبِه.

تواصل آ ٣٠ موضوع "كلام يهوه". يتمّ التقديم لهذه الآية بالأداة "لذلك" (לָכֵן)، متبوعةً بأداة الإشارة البيانيّة، "ها أنا" (הִנְנִי)، وعبارة "يقول الربّ" (נְאֻם־יְהוָה). الكلمة المستخدَمَة ضدّ الأنبياء هي كلمة عن "السرقة": سرقة كلام يهوه الواحد من الآخَر.

الكلمات الرئيسيّة هي بالتالي: "أنبياء" (נְבִאִים)، "كلماتي" (דְּבָרַי)، و"يقول الربّ" (נְאֻם־יְהוָה).

آ ٣١:

هاءَنَذا على الأَنبياء، يقولُ الرّبّ،
الّذينَ يَستَخدِمونَ أَلسنتَهم ويقولونَ أَقوالاً نبويّة.

يتمّ التقديم في آ ٣١ للجملة بالطريقة نفسها التي استُخدِمَت في آ ٣٠، أي بأداة الإشارة البيانيّة، "ها أنا" (הִנְנִי)، وعبارة "كلام يهوه" (נְאֻם־יְהוָה)، يليها اتّهامٌ موجَّه إلى الأنبياء. إنّهم تحت المجهر لأنّهم يدّعون أنّهم ينطقون بما يعلنه الربّ، إلا أنّ ألسنتهم الخاصّة هي التي تتكلّم.

آ ٣٢:

هاءَنَذا على الّذينَ يَتَنَبَّأُونَ بأَحلامٍ كاذبة، يقولُ الرّبّ،
ويَقصُّونَها ويُضِلُّون شعبي بأَكاذيبِهم وعُجبِهِم،
وأنا لم أُرسِلْهم ولم آمُرْهم،
وهم لا يَنفعونَ هذا الشعبَ في شيءٍ، يَقولُ الرّبّ.

كلّ ما جرى الإعراب عنه في الآيات السابقة يُتَوَّج في آ ٣٢ الغنيّة بالمعاني وبالمدلولات[9]. بمعنى ما، إنّ هذه الآية هي ملخّص للآيات ٢٥–٣١. يتمّ التقديم للجملة بالطريقة نفسها، كما في الآيتَين ٣٠ و٣١، بأداة الإشارة البيانيّة، "ها أنا" (הִנְנִי)، وبالاتّهام الموجَّه إلى الأنبياء، لكنّ الكلام الكاذب والأحلام هي هذه المرّة جنبًا إلى جنب كأنّها "أولئك الذين يتنبّأون كذبًا (שֶׁקֶר) أو بـ"أحلام كاذبة" (חַלֹמוֹת שֶׁקֶר)، تليها عبارة "كلام يهوه" (נְאֻם־יְהוָה). تتابع الجملة مع الإشارة ثانية إلى الأكاذيب (שֶׁקֶר) التي يتفوّه بها الأنبياء، وإلى تأثيرها على الشعب.

الكلمات الرئيسيّة هي مرّة أخرى: "المتنبّئون"، "أحلام" ، (חַלֹמוֹת) ، "كذب" (שֶׁקֶר) مرّتين، وعبارة "كلام يهوه" (נְאֻם־יְהוָה) التي تتكرّر مرّتين.

يتمّ هنا استخدامُ عبارةٍ هامّة للتأكيد على أنّ القضيّة الحقيقيّة التي أُثيرَت ضدّ هؤلاء الأنبياء الكذَبَة، هي التالية: "أنا لم أرسلهم ولم أعيّنهم"؛ تتكرر هذه العبارة في إر ١٤: ١٤، ١٥؛ ٢٣: ٢١؛ ٢٧: ١٥ و٢٩: ٩. إنّهم أنبياء غير شرعيّين، والربّ لم يكلّفهم[10]، كما نقرأ في تث ١٨: ٢٠:

"ولكن أَيُّ نبيٍّ اعتَدَّ بنَفْسِه فقالَ باسْمي قَولاً لم آمُرْه أَن يَقولَه، أَو تكلَّمَ بِاسمِ آلهةٍ أُخرى، فلْيُقتَلْ ذلك النَّبيّ".

الجملة الختاميّة في آ ٣٢، "حتّى أنّهم لا يفيدون هذا الشعب على الإطلاق"، توضح أنّ هؤلاء الأنبياء لم يفيدوا شعب يهوذا ولم يُربحوه شيئًا على الإطلاق. نجد

(9) Cf. W.J. WESSELS, "'So they Do not Profit this People at all' (Jr 23: 32). A Critique of Prophecy", *Verbum et Ecclesia* 32 (2011) 1-7.

(10) Cf. J.L. BERQUIST, "Prophetic Legitimation in Jeremiah", *Vetus Testamentum* 39 (1989) 129-139.

الفعل יְעַל ("ربح")، في صيغة "هِفْعِيل" خمس مرّات في سفر إرميا. في ٢: ٨ و٢: ١١، "عدم استفادة الناس" له علاقة بما لدى الآلهة الأصنام لتقدّمه (أنظر أيضًا حب ٢: ١٨؛ أش ٤٤: ٩، ١٠).

يلقي إر ٧: ٨ باللوم على الشعب لأنّه وثق بكلمات خادعة، مع عواقب مدمّرة. في هذا المقطع يعترض إرميا على الإيديولوجيّة الملكيّة أو إيديولوجيّة صهيون، التي خدعت الناس بنشر شعورٍ زائف بالأمان. لا يستطيعون بطريقة غير مشروطة أنْ يصدّقوا هذه الرموز دون أن يكونوا في الوقت عينه يعصون متطلّبات العهد. من خلال الاستماع إلى هذه الرسائل الخادعة، هم لن يستفيدوا على الإطلاق، بل سوف يواجهون كارثة. وفي هذا الصدد، لدينا في إر ٧: ٨ كلامٌ مماثل لأحلام الأنبياء الكَذَبَة وأقوالهم الخادعة. بالتأكيد لن يستفيد الشعب ممّا يُبلِغُه هؤلاء الأنبياء؛ على العكس من ذلك، سوف يكون هناك أثر ضارٌّ ومُفسِدٌ على شعب يهوذا.

تثير آ **٢٥** قضايا متعلّقة بنقد الأنبياء الذين يتفوّهون بالأكاذيب، أو يتكلّمون باسم يهوه زورًا، ويدّعون أنّهم تلقّوا أحلامًا.

تواصل آ **٢٦** الكلام على الأنبياء الذين يتنبّأون بالأكاذيب، فتشير إلى "خداع قلوبهم". وهناك قولٌ موازٍ لهذه الآية في **١٤**: **١٤** الذي يشير إلى "وهم قلوبهم أو خداعه":

"فقالَ لِيَ الرّبّ: إنّ الأنبياءَ يَتَنَبّأونَ بِاسْمي كَذِبًا، وأَنا لم أُرسِلْهم، ولم آمُرْهم، ولم أُكَلِّمْهم.

إنّما يَتَنَبّأُونَ لكم برؤيا كاذبة وبالعِرافَةِ والباطلِ ومَكْرِ قلوبِهم".

السياق مهمّ لأنّ إر ١٤: ١٣ توضح أنّ الخداع المنبثق من هؤلاء الأنبياء يهدف إلى أن يؤكّد السلام للشعب. هم تحت تهديد العدو، ولكنّ هؤلاء الأنبياء يرفضون رؤية الواقع، ويبشّرون بأمن كاذب.

تركّز آ **٢٧** على "الأحلام".

تشير آ **٢٨** إلى "الأحلام الحقيقيّة" و"الكلمات الحقيقيّة" التي مصدرها الربّ.

تشدّد آ **٢٨-٣٠** على أهمّيّة "كلام يهوه"، وحقيقته، كما أيضًا على قوّة هذا الكلام.

تنقل آ **٣١** مرّة أخرى التركيز إلى كذبة الادّعاء بالتكلّم بما قاله الربّ.

يؤدّي ما سبق إلى آ **٣٢**، التي هي بمثابة موجز المقطع الذي فيه يأتي معًا الأنبياء، والأحلام، والأكاذيب. ضحايا الأكاذيب والخداع هم شعب يهوذا الذي لا يحصل على شيء بنّاء أو مفيد من هذه الصفقة.

في النصّ الذي نحن بصدده، يظهر العديد من الكلمات الرئيسيّة والعبارات التي تُبرِز ما يشغل بال الرّبّ، إذا ما جاز التعبير، في ما خصّ الأنبياء الكَذَبَة. إحدى هذه الكلمات هي الخداع أو الزِيف (שֶׁקֶר)[11].

كلمة رئيسيّة أخرى هي مفهوم "كلام" يهوه. هناك موضوع ثالث يتكرّر أربع مرّات في النصّ، هو مسألة **الأحلام**. وهناك مسألة رابعة يجب ذكرها، هي الإشارة إلى العبارة "اسمي" أو "باسمي"، إضافةً إلى مسألة خامسة هي تكرار العبارة "كلام يهوه" (נְאֻם־יְהוָה).

التركيز في هذا النصّ هو على الإبلاغ الكاذب من قبل أولئك الذين لا يتمّ تكليفهم لتمثيل الرّبّ. هم

(11) Cf. T.W. OVERHOLT, *The Threat of Falsehood. A Study in the Theology of the Book of Jeremiah*, SCM, London, 1970.

يدّعون أنّ وحيهم يتمّ من خلال "الأحلام".

٤ – تعليق على الكلمات الرئيسيّة في إر ٢٣: ٢٥–٣٢.

وردتْ بعض الكلمات الرئيسيّة أعلاه، نناقش مضمونها في ما يلي:

٤/١ – שֶׁקֶר، ("الكذب" أو "الخداع")

الكلمة الأولى التي تحتاج إلى التوضيح هي كلمة שֶׁקֶר، "الكذب" أو "البُطلان"[١٢]. في السياق الحاليّ هي تعني أنّ بعض الأنبياء يتنبّأون باسم الربّ، ولكن ما ينقلونه هو أكاذيب. الوسائل التي بها يدّعون أنّهم تلقّوا كلمته هي الأحلام (٢٣: ٢٥). تجعل آ ٢٦ من الواضح أنّ الخداع هو في "قلوبهم". إنّ أفكارهم الخاصّة هي ما به يتفوّهون؛ إنّهم مصدر رسائلهم، وليس الرّبّ، لذلك، ما يُبلغونه ليس سوى أكاذيب وخداع. ينتهي المقطع في آ ٣٢، قائلاً بأنّ الربّ لا يؤيّد هؤلاء الأنبياء الذين يتنبّأون أحلامًا كاذبة: إمّا أنّ الأحلام لم تحدث، وإمّا أنّهم يدّعون أنّهم تلقّوا أحلامًا، ولذلك، لا يمكن اعتبار المحتوى عبارة عن أقوال من الرّبّ. هؤلاء الأنبياء الذين ينشرون أحلامهم الكاذبة هم بمثابة أناس متهوّرين أو غير مسؤولين لمجرّد أنّهم يفعلون ذلك. ولأنّها ليست الحقيقة الآتية من الربّ، فإنّها تؤدّي بالناس إلى الضلال، واضعةً إيّاهم في مسار خاطئ. ليس هذا لمصلحة الشعب، لأنّ ذلك يؤدّي بهم إلى الابتعاد عن الرّبّ. تجعل آ ٣٢ من الواضح تمامًا أنّ جذور المشكلة تكمن في حقيقة أنّ هؤلاء الأنبياء لم يُدعَوا لكي يكونوا أنبياء الرّبّ. الأنبياء الزائفون لا يمكنهم أن يفعلوا شيئًا سوى إبلاغ إيحاءات ورسائل غير أصيلة أو زائفة.

في ٦: ١٣ تُستَخدم الكلمة שֶׁקֶר ("أكاذيب" أو "بطلان") في سياق فساد مجتمع يهوذا الشامل. إنّ سلوك الكهنة والأنبياء الكاذب لإثراء أنفسهم هو جزء لا ينفصم من الفساد في المجتمع، كما هو وارد في ٨: ١٠:

"لذلك أُعطي نساءَهم للآخَرين، وحقولَهم للوارِثين،
لأنّهم مِن صغيرِهم إلى كبيرِهم يَطمَعونَ جميعًا في المكاسِب،
مِنَ النّبيّ وحتّى إلى الكاهن يَأتونَ الكَذِبَ جميعًا".

يستخدم إر ٨: ٨ المصطلح المرتبط بتزوير الكَتَبَة لشريعة الرّبّ:

"كيفَ تقولون: نحنُ حكماء وشريعةُ الرّبِّ معنا؟
إنّ قَلَمَ الكَتَبَةِ الكاذبَ حَوَّلَها إلى الكَذِب".

في إر ٩: ٢ تُستَخدَم الكلمة خلافًا للكلمة "حقيقة"، وتصوّر حالة عدم أمانة شعب يهوذا تجاه إلههم:

"يُوثِّرونَ قِسِيّ أَلسِنَتِهم بِالكَذِب، فإنَّهم لا للصّدقِ يَتَقَوَّونَ في الأَرض،
بل مِن شَرٍّ إلى شَرٍّ يذهبون، وإيَّايَ لا يَعرِفون، يقولُ الرّبّ".

يستخدم إر ٩: ٤ الكلمة من حيث أنّ سكّان يهوذا العاديّين يتخاطبون بالأكاذيب في جماعاتهم:

"وكُلاًّ يَخدَعُ صديقَه، ولا يَتَكَلَّمونَ بالصّدْق،
بل عَوَّدوا أَلسنَتَهمُ النُّطقَ بِالكَذِبِ والإثم، وهم عاجزونَ عنِ التّوبة".

يُستَخدَم المصطلحُ أيضًا في إر ١٠: ١٤ للإشارة إلى الحماقة من حيث صنع آلهة كاذبة وعبادتها:

"كُلُّ بَشَرٍ لِقِلَّةِ العِلْمِ صارَ بليدًا،
وكُلُّ صائِغٍ يَخْزى بالتّمثال، لأَنَّ مَسْبوكَه كَذِبٌ ولا روحَ فيه" (رج أيضًا ١٦: ١٩؛ ٥١: ١٧).

تُستَخدَم الكلمة שֶׁקֶר، "أكذوبة"، في العديد من الأماكن في كتاب إرميا، في سياقات مماثلة لتلك

(12) Cf. J. FERRY, *Illusions et salut dans la prédication prophétique de Jérémie*, *BZAW*, Berlin, de Gruyter 1999 : يعالج الكاتب موضوعَي الوهم والكذب، لينتقل بعد ذلك إلى دراسة موضوع الإعلان عن الخلاص في إر ٣٠–٣١.

الموجودة في إر ٢٣: ٩-٤٠، التي تتعامل مع الصراع بين فصائل أنبياء. إنّ عند إر ١٤: ١٤ ما يقوله في هذا السياق وهو التالي:

"وقال لي الرّبّ: الأنبياء يتنبّأون كَذِبًا باسمي.

أنا لم أرسلهم، ولا أمرتُهم أن يكلّموهم.

هم يتنبّأون لكم برؤيةٍ كاذبة، عرافة لا قيمة لها، وخداع عقولهم الخاصّة".

تأتي هذه الآية من سياق يميّز النبوءة، وهو أنّ كوارث مثل الجفاف والحروب سوف تحدث، ولكنْ تمّت مواجهتُه هذا الأمر بمعارضة المجموعات النبويّة باعتبارها غير صادقة. يكمن زِيفُ رسائلِ هؤلاء الأنبياء، وفقًا لإرميا، في كونها تتنبّأ بالسلام والرخاء، في حين أنّ إرميا كان يعلم أنّ هذه النبوءات الكاذبة ستكون لها عواقب كارثيّة على اليهود العاديّين.

ستركّز مجموعة النصوص التالية على **المنفى البابليّ**، إذ يعتبر إرميا التغاضي عن التهديد بالمنفى البابليّ نبوءةً كاذبة، كما نقرأ في **إر ٢٧: ١٠، ١٤، ١٦:**

١٠ "فإنّهم إنّما يَتَنَبّأُونَ لكم بِالكَذِب، ليُبعِدوكم عن أَرضِكم، ولأدفَعَكم فتَهلِكوا.

١٤ فلا تَسمَعوا لكلامِ الأَنبياء الّذينَ يُكَلِّمونكم قائلين:

لا تَخدِموا مَلِكَ بابل، فإنّهم إنّما يَتَنَبّأُونَ لكم بالكَذِب،

١٦ وكَلّمتُ الكهنةَ وكُلَّ هذا الشّعبِ قائلاً: هكذا قالَ الرّبّ:

لا تَسمَعوا لكلامِ أَنبيائِكمُ الّذينَ يَتَنَبّأُونَ لكم قائلين:

ها إنَّ آنيةَ بيتِ الرّبّ يُؤتى بها مِن بابلَ عن قريب،

فإنّهم إنّما يَتَنَبّأُونَ لكم بِالكَذِب".

في إر ٢٨: ١٥، إرميا والنبيّ حننيا هما في صراع حول نير الهيمنة البابليّ:

"فقالَ إرميا لِحَنَنْيا النّبيّ: إسمعْ، يا حَنَنْيا: إنَّ الرّبَّ لم يُرسِلْكَ،

وأَنتَ قد جَعَلتَ هذا الشّعبَ يَعتَمِدُ على الكَذِب".

يندّد إرميا بنبوءات حننيا إلى اليهود لأنّها في نظره أكاذيب.

من المنطلق نفسه، يتعامل **إر ٢٩: ٢١، ٢٣ و٣٠ مع كلمات كاذبة في ما يتعلّق بالمنفى البابليّ وقمع الشعب:**

٢١ "هكذا قالَ رَبُّ القُوّات، إلهُ إسرائيل، على أَحابَ بنِ قولايا وصِدقِيّا بنِ مَعَسْيا اللّذَينِ يَتَنَبّأانِ لكم بِاسْمي كَذِبًا:

هاءَنَذا أُسلِمُهما إلى يَدِ نَبوكَد نَصّر، مَلِكِ بابِل، فيَضرِبُهما أَمامَ عُيونِكم".

٢٣ "لأَنّهما صَنَعَا فاحشةً في إسرائيل، وزَنَيا مع نساءِ قريبِهما،

وتَكَلّما بِاسْمي كلامًا كاذِبًا لم آمُرْهما بِه.

إنّي أَعلَمُ وأَشهَد، يقولُ الرّبّ".

٣٠ "فكانت كلمةُ الرّبِّ إلى إرميا قائلاً:

٣١ أَرسِلْ إلى جميعِ المجلُوّينَ قائلاً: هكذا قالَ الرَّبُّ لِشَمَعْيا النَّحْلامِيّ:

بما أَنَّ شَمَعْيا تَنَبَّأَ لكم، وأَنا لم أُرسِلْه، وجَعَلَكم تَعتَمِدونَ على الكَذِب...".

يتّصل استخدامُ الكلمةِ נְשֶׁקֶר ("الكذب") في **إر ٣٧: ١٤؛ ٤٠: ١٦؛ ٤٠: ٢ بالناس الذين يتفوّهون بالكذب،** وليس بالتنبّؤ بالأكاذيب:

"فقالَ إرميا: كَذِب! لَستُ هاربًا إلى الكَلْدانيّين،

فلَمْ يَسمع له يرئِيّا، وقَبَضَ عليه، وأَتى به إلى الرّؤساء" (٣٧: ١٤).

"فقالَ جَدَلْيا بنُ أَحيقامَ لِيوحانانَ بنِ قاريح:

لا تَفعَلْ هذا الأَمْر. إنّكَ تَتَكَلَّمُ على إسماعيلَ كَذِبًا" (٤٠: ١٦).

"أَخَذَ رئيسُ الحَرَسِ إرميا وقالَ له:

إنَّ الرّبَّ إلهَكَ قد تَكَلّمَ بهذا الشّرِّ على هذا المكان" (٤٠: ٢).

٢/٤ – אֱמֶת ("الحقيقة")

تعني الكلمة שֶׁקֶר ("الكذب") عمليّةَ قوّةٍ تدميريّة، وهذا قابل للتطبيق خاصّةً على الحالة الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة التي عمل النبيّ فيها، وترتبط بمفهوم الكلمة אֱמֶת ("الحقيقة")[١٣]. في مجتمع كالذي في يهوذا، يَفْتَرِضُ مسبَقًا مفهومَا العدالة والحقيقة علاقةَ عهدٍ، وبالتحديد عهد بين الله وشعبه. سوف يشهد وجود هذين المفهومَين في مجتمع ما على كونِ هذا المجتمع هو في حالة صحّيّة جيّدة؛ إنّ مجتمعًا لا يعمل فيه هذان المفهومان يدخل في فئة שֶׁקֶר ("الكذب")، كما كان الوضع غالبًا بحسب إرميا. إنّ مجتمعًا مختلاً كهذا يمكن وصفه بالكلمة שֶׁקֶר ("الكذب") التي "تشير إلى قلب الحياة المجتمعيّة الفارغ"[١٤].

في إر ٢٣: ٢٥–٣٢، ينبغي أن نحيط علمًا باستخدام الكلمة שֶׁקֶר ("**الكذب**") **التي ترتبط بالأنبياء الكَذَبَة**، والتي تتعارض مع الكلمة אֱמֶת ("**الحقيقة**") **التي ترتبط بـ"كلام يهوه"**:

"النّبيُّ الّذي عندَه حُلمٌ فليَقُصَّه، والّذي عِندَه كَلِمَتي فلْيَتَكَلَّمْ بِها بِالحَقّ.

أَيُّ صِلَةٍ بينَ التِّبنِ والحنطَة، يقولُ الرّبّ؟" (٢٣: ٢٨).

ينبغي بالتالي التصدّي لقوّة שֶׁקֶר ("الكذب") التدميريّة بـ"الحقيقة" القويّة التي لـ"كلام يهوه". إنّها مسألة شبيهة بهويّتَي "القشّ" و"الحنطة" (٢٣: ٢٨)، كما ورد أعلاه. بالتالي لا ينطق الأنبياء الكَذَبَة بمجرّد أكاذيب، بل هم عملاءُ قوّةٍ تدميريّةٍ في حياة يهوذا المجتمعيّة، ولذلك "هم لا يفيدون شعبَ يهوذا على الإطلاق".

– إرميا ومجاهدته الأنبياء الكَذَبَة

ممّا تقدّم نتبيّن أنّ الكلمة שֶׁקֶר ("الكذب") غالبًا ما تُستَخدَم في سفر إرميا لتصوير الصراع بين إرميا والأنبياء الخصوم. من منظور جامعيّ أقوال إرميا النبويّة ومحرّريها، من الواضح أنّ إرميا هو النبيّ الحقيقيّ، وأنّ الآخَرين هم أنبياء كَذَبَة، أيّدوا المُثُل العليا للهيكل الملكيّ ولصهيون، ووفّروا المساندة الدينيّة للحكّام وللشعب في السلطة لتحريك هذه المُثُل وتعزيزها. على الرغم من أنّ الأقوال النبويّة في الحلقة المواجهة للأنبياء (٢٣: ٩–٤٠) هي غامضة وتفتقر إلى السياق، لا تبدو بعيدةَ المنال رؤيةُ خصوم إرميا كأولئك الذين كانوا جزءًا من البنى الحاكمة الرسميّة. يندرج الناس الذين مثل حننيا وفَشْحورَ (٢٠: ١–٦) في هذه الفئة من الشعب المعارضة لإرميا، كما نتبيّن من النصّ التالي:

١ "وإنَّ الكاهنَ فَشْحورَ بنَ إمِّير، وهو الرّئيسُ الأوّلُ
في بيتِ الرّبّ،
سَمعَ إرميا يَتَنَبّأُ بهذه الكلمات،
٢ فضَرَبَ فَشحورُ إرميا النّبيّ،
وجَعَلَه في المِقطرَةِ التي بِبابِ بَنْيامينَ الأَعلى الّذي
عندَ بيتِ الرّبّ.
٣ وفي الغَدِ أَخرَجَ فَشْحورُ إرميا مِنَ المِقطَرَة. فقالَ
لَه إرميا:
لَن يَدْعُوَ الرّبُّ اسمَكَ "فَشْحور"، بل "هَوْلاً مِن كُلِّ
جانِب"،
٤ لأنّه هكذا قالَ الرّبّ: هاءَنَذا أُسلِمُكَ إلى الهَول،
أَنتَ وجميعَ أَحبّائِكَ،
فيَسقُطون بِسَيفِ أعدائِهم، وعيناكَ تَرَيان،
وأُسلِمُ يهوذا كافّةً إلى يدِ مَلِكِ بابل، فيَجلوهم إلى
بابل ويَضرِبُهم بالسّيف.
٥ وأُسلِمُ كُلَّ ثروةِ هذه المدينة وكُلَّ تَعَبِها وكُلَّ
نَفائِسِها وكُلَّ كُنوزِ مُلوكِ يَهوذا إلى أَيدي أَعدائِها،
فيَنهَبونَها ويأخُذونَها ويذهبونَ بها إلى بابل.

(13) Cf. אֱמֶת, in F. BROWN, *A Hebrew…*, p. 52s:
تشتقّ الكلمة אֱמֶת من الفعل אמן، الذي يعني أساسًا "ثبّت"، "أكّد"، "دعم".

(14) Cf. L. WISSER, *Jérémie, critique de la vie sociale*, coll. *Le Monde de la Bible*, Genève, Labor et Fides 1982 :
يدرس المؤلّف في كتابه هذا مسألة العدالة الاجتماعيّة وموضوع معرفة الله بحسب سفْر إرميا.

٦ وأَنتَ يا فَشْحورُ وجميعُ سكّانِ بيتِكَ تَمضونَ إِلى
الجلاء، وتَدخُلُ بابل،
وتَموتُ هناكَ وتُدفَنُ هناكَ أَنتَ وكُلُّ أَحبّائِكَ الّذينَ
تنبّأتَ لهم بالكَذِب".

٣/٤ – חֲלֹום ("الحلم")

يُعَبَّرُ عن زيفِ الأنبياء وعن كَذِبَهِم بواسطة أحلام وهميّة. يَرِدُ ذكرُ الأحلام في **إر ٢٣: ٢٧، ٢٨، ٣٢؛ ٢٧: ٩؛ ٢٩: ٨**؛ مع ذلك، في إر ٢٣ لا يُنظَر إلى الأحلام نظرة إيجابيّة، لاعتبارها من نسج أذهان الناس وخيالهم. فقط في آ ٢٨ هناك إشارة إيجابيّة إلى حدّ ما إلى الاحلام؛ بالنسبة إلى الباقي، تُذكَرُ الأحلام بالنَفس ذاته، أي أنّها بطلان، أو زيفٌ أو خداع. وفي **إر ٢٧: ٩ يُنبَذُ الحالمون باعتبارهم أناسًا يحملون رسائل أو بلاغات كاذبة** حول نير البابليّين على شعب يهوذا؛ يَرِدُ ذكرُهم بين الأشخاص التالية أسماؤهم:

"أنتم، لذلك، يجب ألاّ تستمعوا إلى أنبيائكم،
وعرّافيكم، وحالميكم، وسحرتكم،
الذين يكلّمونكم قائلين: لا يجوز لكم أن تخدموا
ملك بابل".

في رسالة إرميا إلى المنفيّين إلى بابل، هناك **رفض مماثل للأحلام**، كما في الحالة السابقة:

"لأنّه هكذا قالَ رَبُّ القُوّات، إلهُ إسرائيل:
لا يُضِلَّنَّكم أَنبياؤُكمُ الّذينَ بينَكم وعَرّافوكم، ولا
تَسمَعوا لحالميكمُ الّذينَ تسأَلونَهم أَحلامًا" (**إر ٢٩: ٨**).

في هذا السياق، يُعتَبَر **الأنبياء والعرّافون أناسًا يخدعون الشعب**، الذين لم يعيّنهم الربّ ولم يرسلهم.

في الشرق الأدنى القديم، كانت الأحلام تُعتَبَر غالبًا كطرق أصيلة للوصول إلى إرادة الإله، والكشف عن كلمته. إنّ الأحلام كوسيلة للاتصال هي شائعة في العهد. يعتبر بعض الناس الأحلام كوسيلة مشروعة لنقل رسالة إلهيّة (أنظر أي ٣٣: ١٤–١٨؛ ١ صم ٢٨: ٦). في بعض الأحيان هي **ترتبط بمعابد معروفة** مثل:

– بيت إيل: تك ٢٨: ١٢ي: حلم يعقوب،
– وشيلو: ١ صم ٣: حلم صموئيل،
– وجبعون: ١ مل ٣: ٤–١٥: حلم سليمان.

في معظم الحالات، كان معنى الأحلام المنقول واضحًا للحالم (أنظر تك ٢٠: ٣؛ ٣١: ١٠–١٣؛ ١ مل ٣: ٤–١٥). مع ذلك، نعلم أيضًا من الحالات حيث كان ينبغي أن **تُفَسَّرَ الأحلام للحالم**، كما هو الحال مع يوسف في مصر (تك ٣٧ والفصول التالية)، ودانيال لملك بابل (دا ٢: ٢٧). وبينما لم تكن أحلام على هذا النحو تُعتَبَر سلبيّةً، كان ينظر إليها كوسيلة للوحي الإلهيّ.

تقليد إرميا كما هو بادٍ هنا هو أكثر حذرًا في ما يتعلّق بالأحلام. في **زك ١٠: ٢ يحذّر النبيّ من فراغ الأحلام**:

"فإنَّ التّرافيمَ إِنّما يَتَكلّمونَ بالباطل، والعرّافينَ يَرَونَ
الزّور،
ويَتَكلّمونَ بأَحلامٍ كاذبة، وُيعَزّونَ عَبَثًا.
لذلك رَحَلوا كغَنَمٍ، وعانوا إِذ لم يَكُنْ راعٍ".

في **تث ١٣: ٢ي** لدينا **تحذير شديد اللهجة ضدّ الأنبياء أو الحالمين** الذين يريدون إغواء الناس بتشجيعهم على اتّباع آلهة أخرى:

٢ "إذا قامَ في وَسْطِكم نبيٌّ أَو حالمُ أَحلامٍ، فعَرَضَ
عليكم آَيةً أَو خارقة،
٣ ولو تَمَّتِ الآيةُ أَوِ الخارقةُ الَّتي كَلَّمَكَ عنها وقالَ
لَكَ: لِنَسِرْ وراءَ آلهةٍ أُخرى لم تَعرِفْها فنَعبُدَها،
٤ فلا تَسمع كلامَ هذا النَّبيّ أَو حالمِ الأَحلام، فإِنَّ
الرّبَّ إِلهَكم مُمتَحِنُكم لِيَعلَمَ هل أَنتم تُحِبونَ الرّبَّ
إِلهَكم مِن كُلِّ قُلوبِكم ونُفوسِكم".

وتعتبر **الاتّهامات ضدّ الأنبياء الكَذَبَة** جدّيّة، ويجب اعتبار اتّهامات إرميا في الضوء عينه. إستنادًا إلى **تث ١٨: ٢٠** يعاقَبُ الكذِبُ بالموت:

"وأَمَّا النَّبيُّ الّذي يُطْغِي، فيتكلَّمُ بِاسْمي كلامًا لَمْ
أُوصِهِ أَنْ يَتَكلَّمَ بِه،
أَو الّذي يَتَكلَّمُ بِاسْمِ آلهةٍ أُخرى، فَيَمُوتُ ذلكَ النَّبيُّ".

يبدو أنّه كان هناك تأرجح عبريّ مبكّر باتّجاه الثقة بالأحلام. بالتأكيد كانت للأحلام أهمّيّتها، كما هو مبيَّنٌ في كثير من الحالات في العهد القديم، لكنّ الأحلام كانت تُعتَبَر من بين الأشكال الأقلّ جدارةً بالثقة للتكهّن، وينبغي اعتبارها تنتمي إلى فئة أوسع من البشائر. قد يكون هناك في بروز الأحلام تأثير متأتٍّ من الاهتمام الهلّينستيّ بالأحلام، الذي سيدخل في مراحل لاحقة من توسيع العهد القديم (أنظر دانيال). إنطلاقًا من مقطع إر ٢٣: ٢٥–٣٢، يبدو إرميا وكأنّه كان واحدًا من أولئك الذين كانوا **يشكّون في مصداقيّة الأحلام**.

ينبغي لذلك اعتبار الأحلام بشكل نقديّ، وينبغي التساؤل حول **أصالة الحالم**، و**محتويات الأحلام** المنقولة، كما ينبغي أيضًا أن يُنظَر إلى **نتائج الأحلام** بشكلٍ جدّيّ. في حالة مقاطع إرميا التي نحن بصددها، **كانت أصالة الأنبياء موضوع شكّ**. لذلك يتساءل النبيّ، في حلقة الأقوال النبويّة التي تضع الأنبياء وجهًا لوجه، حول تكليف الأنبياء الحالمين، وحول محتوى أحلامهم.

– الأنبياء والأحلام

يمكن اعتبار الأحلام وسيلة غير مهمّة بالنسبة إلى الاتّصال الإلهيّ. ينبغي أن تُعالَج المشاعر السلبيّة تجاه الأحلام النبويّة التي نجدها في إرميا، في السياق وفي الجدارة، بدلاً من التعميم.

في كثير من الحالات، هناك القليل من **الفرق بين الرؤى والأحلام**. بيد أنّه ذو مدلول أن يكون هناك القليل من الإشارات إلى الأحلام في التلميحات إلى الأنبياء في العهد القديم. وعلاوة على ذلك، ليس ذا مدلول أن يجد إرميا أنّ **الأنبياءَ الكَذَبَة وأحلامَهم هم بحدّ ذاتهم إشكاليّة**، ولنَقُلْ مشكلة. هناك تركيز على الإشارات إلى ذلك في إر ٢٣: ٢٥–٣٢. يبدو أنّ إر ٢٣: ٢٧ يشير إلى أنّ **تأثير الأحلام كان يسبّب نسيان الشعب للربّ**، الأمر الذي كان مضرًّا بشعب مرتبط بعلاقةِ عهدٍ مع ربّه. إنّ المشكلة ليست كثيرًا مع الأحلام نفسها كشكل من أشكال الاتصال الإلهيّ، كما مع المحتوى والتأثير اللذَين كانَا لهما على شعبِ مجتمعِ إرميا.

– "كلام يهوه" و"الأحلام"

ينبغي أن نرى **التناقض بين "كلام يهوه" و"الأحلام"** كفارق في موقف إيديولوجيّ. يعطي الرأي الإيديولوجيّ المعبَّر عنه في النصّ **الأفضليّةَ للكلمة النبويّة**، ويُظهر **تجاهلاً للأحلام**. كما ينبغي ألاّ نرى مقطع إر ٢٣: ٢٥–٣٢ كمعيارٍ آخَر لنبوءةٍ حقيقيّةٍ وكاذبة. إنّ محتوى **الإبلاغات الكاذب**، (שֶׁקֶר) التي يدّعي الأنبياء الكَذَبَةُ أنّهم ينقلونها، أسفرت عن **اقتياد الشعب بشكلٍ مضلِّل**، و**خلق شعورًا زائفًا بالأمان والأمل**، وأخيرًا **جعلَ الشعبَ "ينسى" الربّ ويتجاهله**. كانت النتيجة كارثيّة، هي النفي إلى بابل.

– "الأحلام" و"العرافة"

وهناك عامل آخر يجب أن نأخذه في الاعتبار، ألا وهو مسألة الأحلام والعرافة. يبدو أنّ هناك في إرميا عناصر في الأقوال النبويّة معارِضة للأنبياء، ينبغي أن نأخذها هي أيضًا بعين الاعتبار.

– أوّلاً، هناك علاقة "سحريّة" تقريبًا بين شوائب الأنبياء، إذ إنّ هناك خطيئة وتجاوزًا، وبين أثرِ ذلك المدمِّرِ على الأرض (إر ٢٣: ٩–١٥).

– ثانيًا، إنّ لمسألة الظهور في مجلس الربّ برمّتها (إر ٢٣: ١٨، ٢٢) دائرةً من الأساطير. إذا أضاف أحدٌ ما الأحلامَ كوسيلةٍ للعرافة (٢٣: ٢٥–٣٢)، وجميع المؤشّرات تفيد بأنّ هناك نظرة أساسيّة، ليست غريبة عن فكر الشرق الأدنى القديم، تتعلّق بالاتصالات الإلهيّة، فيجب علينا إذّاك أن نأخذها في الاعتبار.

٤/٤ – בִּשְׁמִי ("بِاسْمي")

يتّهم إرميا في نقده الأنبياء الكَذَبَة بأنّهم **يتفوّهون بأكاذيبهم "باسم الربّ"**، مدّعين أمام مستمعيهم بأنّ ما يسلمونه لهم هو "كلام يهوه"، נְאֻם־יְהוָה، وهذا ما أزعج إرميا وأثاره ضدّهم. القيام بشيء ما "باسم الربّ" يعني القيام بذلك نيابة عنه، لذلك، هذا الموقف هو بمثابة مطالبة بالأصالة، وهذه المطالبة بالأصالة هي قضيّة رئيسيّة بالنسبة إلى إرميا بالذات وإلى تقليد إرميا. بالتالي، نأتي هكذا إلى مسألةِ شرعيّةِ الأنبياء،

التي هي مدعاة قلق بالنسبة إلى إرميا، التي يريد التقليد تصحيحها. لقد أثبت التاريخ أنّ إرميا هو نبيّ حقيقيّ. هنا أيضًا يستخدم إرميا المصطلَح נְשֶׁקֶר ("الخداع") ليبرز نمطَ طبيعةِ رسائلِ الأنبياءِ الكَذَبَةِ والخادعةِ إلى شعب يهوذا، مقابلَ الكلامِ الحقيقيّ الآتي فعلاً من لدن الربّ: נְאֻם־יְהוָה ("كلام يهوه").

٤/٥ – נְאֻם־יְהוָה ("كلام يهوه")

الجانب الآخر الذي يحتاج إلى الاهتمام في النصّ الذي نحن بصدده (إر ٢٣: ٢٥–٣٢)، هو الاستخدام المتكرر لعبارة נְאֻם־יְהוָה ("كلام يهوه"). مع مرور الزمن، تطوّرت هذه الصيغة التي تُستَخدَم بشكل متكرّر في سفْرِ إرميا. تهدف صيغةَ "تَكَلُّم يهوه" إلى التشديد على تكلّم الله على لسان الأنبياء بصيغةِ المتكلّم المفرد، "أنا". يؤكّد الاستخدام المتكرّر لهذه الصيغةَ في ٢٣: ٢٣–٣٢ أنّ النبيّ الحقيقيّ وحده يستطيع أن يستخدم هذا التعبير الرسميّ، في حين أنّ الآخَرين لا يجرؤون على أن يَدَعُوها تَعْبُرُ شفاهَهم ويتفوّهوا بها. على العكس من ذلك، إنّ أحلامهم، التي زعموا أنّها بلاغٌ إلهيٌّ عن طريق العبارة נְאֻם־יְהוָה ("كلام يهوه")، ما هي إلاّ من نسجِ خيالِهم الماكر.

في إر ٢٣: ٣٢، المعيار الرئيسيّ ليكون أحدٌ ما نبيًّا للربّ هو أنّ يعيّن الربّ أناسًا ليكونوا أنبياء. في المثل، موضوع المناقشة، ينكر إرميا أن يكون هؤلاء الأنبياء الكَذَبَة قد أُرسِلوا أو عُيِّنوا من جانب الربّ.

بالنسبة إلى بعض الأنبياء، نحن نعلم من التقليد النبويّ في العهد القديم، أنّ ذكر دعوتهم كان هامًّا. أمثلة على ذلك، دعوة أشعيا (أش ٦)، وإرميا (إر ١)، وعاموس (عا ٣: ٨)، وميخا (مي ٣: ٨)، على سبيل المثال لا الحصر. كان هذا ضروريًّا بحيث يمكن أن يكون لهم جزاء إلهيّ ليعملوا ويتكلّموا كأنبياء.

٦/٤ – וְהוֹעִיל לֹא־יוֹעִילוּ לָעָם־הַזֶּה ("لم ينفعوا شعبي هذا بشيء")

عندما ننظر إلى القول النبويّ في ٢٣: ٢٥–٣٢ في ضوء النقد القائل بأنّ الشعب لا يستفيد من هؤلاء الأنبياء، يمكننا أن نستنتج ما يلي:

كما ذُكِرَ من قبل، يبدو أنّ الأقوال النبويّة في الحلقة التي حول الأنبياء كانت أوّلاً موجودة بشكل منفصل، قبل أن تمّ تجميعها لتشكّل وحدةً قائمةً بذاتها. ليست **مناسبة هذه الأقوال النبويّة في ٢٣: ٢٥–٣٢** واضحة، ولكن لا يزال بإمكاننا أن نستنتج بعض الأفكار التي تجدر الإشارة إليها. إنّ الإجابة الواضحة على السؤال، "ماذا سيستفيد شعب يهوذا؟"، المطروح في آ ٣٢، ستكون تلقّيَ الكلماتِ الحقيقيّةِ من الربّ. إنّ ما يحتاج الشعب إلى سماعه من نبيٍّ ما هو كلمات الوحي من الربّ. ويسلّم إرميا على مضض بأنّ الأحلام قد تخدم هذا الغرض، ولكنّ النبرة العامّة للمقطع توحي بأنّ لديه شكوكًا جدّيّة حول تأثير الأحلام، حتّى أكثر من ذلك إذا كانت الأحلام أحلامًا وهميّةً ذاتيةً أو أحلامًا أُخِذَت من شخص آخر. يُحكَم على هذه الأحلام بأنّها أكاذيب تأتي من أنبياء خادعين ومضلّلين. ختامًا، **سيستفيد شعب يهوذا من الكلمات الإلهيّة التي نقلها الأنبياء الحقيقيّون المعيّنون من قِبَل الربّ فقط.**

لا ينتفع الشعب من هذه الأكاذيب لأنّها لن تكشف له ما عند الربّ لإبلاغه في ما يتعلّق بالطريقة التي يعيشون وفقها، وبالقرارات التي يأخذونها. يُنتَقَدُ هؤلاء الأنبياء لأنّهم خدّاعون، كَذّابون، ومدّعون، أناسٌ متهوّرون وغير مسؤولين. ليس لديهم أيّ تكليف من الربّ، ولا هو عيّنهم. **لا يستفيد الشعب منهم**، أوّلاً، لأنّ أحلامهم الذاتيّة وكلماتهم حول الوحي ستؤدّي بشعب يهوذا إلى **الضلال**، وثانيًا، لأنّهم سيسبّبون لهم **نسيان اسم الربّ**. إذا كان الربط مع ١٤: ١–١٤ صحيحًا، فينبغي أن يُعتَبَر **تأكيدُ الأنبياء الكَذَبَة على السلام جزءًا من خداع هؤلاء الأنبياء**، نظراً لأنّه قد تمّ **خلق شعور زائف بالأمن.**

٥ – إر ٢٣: ٢٥–٣٢ في سياق إر ٢٣: ٩–٤٠ الأدبيّ

من الواضح من الأقوال النبويّة في إر ٢٣: ٩–٤٠، كما هو الحال مع التقليد كلّه المحيط بأنبياء العهد القديم، أنّ تَوَقُّعَ الأنبياء كان يقضي بإبلاغ أو بكشف

ما كان الربّ يريد أن يقوله لشعبه، شعب العهد. وهؤلاء المبلِغون يكونون مكلَّفين من الربّ ليكونوا بمثابة أنبياء، بالتالي لا يمكن أن يعيِّنوا أنفسَهم أو يصادقوا على أنفسِهم. **يعود للربّ وحده أن يرسلهم** (رج ٢٣: ٢١)، وأن يعيّنهم (رج ٢٣: ٣٢). ينبغي أن يُعالَج مقطع إر **٢٣:٢٥–٣٢ كوحدة منفصلة.** يُعْتَبَرُ إر ٢٣: ٢٣–٢٤ جزءًا من مقطع إر ٢٣: ٢٣–٣٢؛ وهذا مهمٌّ لأنّ ٢٣: ٢٣ يوحي بأنّ **الربّ قريب** وليس بعيدًا[١٥] (آ ٢٣)، ويؤكّد أنّه لا يمكن تجنّبه أو التغاضي عنه أو نسيانه (آ ٢٤). إنّ القرب الذي نحن بصدده يلمح إلى **أيديولوجيّة الهيكل،** بينما الإشارة إلى المسافة ترمز إلى حرّيّته وسيادته؛ إنّ الأثر المترتّب على هذا التأكيد هو أنّ الربّ بعيد عن اللاهوت المؤسّساتيّ المهيمن وعن مناصريّ هذا اللاهوت من الأنبياء المعارضين لإرميا. لذلك يُعْتَبَرُ إر ٢٣: ٢٣–٣٢ وكأنّه نزاعٌ بين مجموعتَين من الأنبياء، يعزّز كلٌّ منهما تقاليد لاهوتيّة مختلفة؛ القضيّة الحقيقيّة بالتالي هي **دفاع عن سيادة الربّ وحرّيّته،** فتصبح شرعيّةُ الأنبياءِ الكَذَبَةِ مسألةً ثانوية.

نحن إذًا أمام تفسيرٍ حقيقيٍّ ومثقّفٍ يُبرزُ المنظورَ اللاهوتيَّ الأوسعَ من سفْر إرميا[١٦]. إنّ التركيز في المقطع هو مُنصَبٌّ على أكاذيبِ هؤلاء الأنبياء، وخداعهم، وعدم شرعيّتهم، هم الذين ينشطون دون أن يكونوا مكلَّفين بأن يكونوا أنبياء الربّ.

يبيّن تحليل كتاب إرميا بوضوح أنّ حلقة الأقوال النبويّة كمجموعة قد تمّ جَمْعُها وترتيبُها بشكلٍ هادف، قد يكون جامعو النصّ أو محرّروه قد أنجزوها بهدف معالجة قضايا محدَّدة في المجتمع، ويصعب علينا بالتالي تحديد طبيعة النصّ على وجه اليقين. إذا كانت الأطروحة القائلة بأنّ الحلقتَين في ٢١: ١ – ٢٤: ١٠ هما حول **القيادة الفاشلة** هي صحيحة، ينبغي إذّاك قراءة ٢٣: ٢٥–٣٢ بارتباط بهذه الفكرة.

توضح الأقوال النبويّة في هذه الحلقة أيضًا أنّ **باستطاعة الأنبياء أن ينطقوا بما تلقّوه من الربّ فقط.** الاشتراط هو أنّه ينبغي أن يأتوا إلى مجلس الربّ (رج ٢٣: ١٨، ٢٢) لتلقّي الكلمات أو الرسائل التي عليهم أن ينقلوها إلى الشعب. وكانت هناك وسيلة أخرى لتلقّي الرسالة، هي من خلال "الرؤية" (חָזוֹן؛ أنظر ٢٣: ١٦). من النصّ الذي نحن بصدده، يبدو أنّ **الأحلام كانت مقبولة كوسيلة لتلقّي الوحي من الربّ** (٢٣: ٢٨)، لكن على شرط أن يكون حلمًا أصيلاً، أي ألاّ يكون اختلاقًا قام به نبيٌّ ما أو من شخص آخَر مُدَّعِيًا أنّه أصليّ وأصيل.

وسيكون بالتالي **هدف القول النبويّ** في ٢٣: ٢٥–٣٢، في سياق حلقة الأقوال النبويّة ضدّ الأنبياء، أن يشير إلى أنّ هؤلاء الأنبياء قد نصّبوا أنفسهم من دون أيّ تكليف للتنبّؤ باسم الربّ، وأنّ رؤاهم هذه لم تكن تُعتَبَر كلماتٍ حقيقيّةً مصدرها الربّ، ولا حتّى ادّعاءاتهم بأنّ لديهم وحيًا خاصًّا تلقّوه عن طريق الأحلام يمكن أن تثبت أنّهم شرعيّون. **وكانت أكاذيبهم جزءًا من السبب الذي أدّى إلى نفي شعب يهوذا إلى بابل.** لقد اتّبع الشعبُ نصيحتَهم، ولكنّه اقتيدَ، في الواقع، إلى الضلال. يستتبع هذا الرأيُ الفكرةَ القائلة بأنّ الحلقة التي نحن بصددها قد وُضِعَتْ بشكلٍ هادف، ربّما على يد أناس كانوا في المنفى، راحوا يفكّرون في سبب تشتيتهم ونفيِهم، وفي ما حصل من خطأ "لاهوتيًّا".

٦ – طُرُقُ تفسيرِ إر ٢٣: ٩–٤٠

إنطلاقًا من التفكير بالأقوال النبويّة التي في إر ٢٣: ٩–٤٠، يتبيّن لنا أنّه بالإمكان اعتماد طريقتَين لتفسيرها:

– الأولى منهما لمعالجة كلٍّ من هذه الأقوال بشكل

(15) Cf. W.E. LEMKE, "The Near and the Distant God. A Study of Jeremiah 23:23–24 in its Biblical Theological Context", *JBL* 100 (1981) 541–555.

(16) Cf. R.P. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary*, SCM (Old Testament Library), London, 1986; P.C. CRAIGIE, KELLY, P.H. & DRINKARD Jr, J.F., *Jeremiah 1–25*, Word Books (Word Biblical Commentary), Dallas, TX, 1991; W.L. HOLLADAY, *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, chapters 1–25*, Fortress Press, Philadelphia, 1986.

منفصل كقولٍ قائم بذاته؛ فإذا اعتُبِرَت بمثابة تفكيرٍ من زمن إرميا النبيّ، ينبغي بالتالي أن نتساءل عمّا كان يدور في خَلَدِ النبيّ تجاه مجتمعه. وكأقوال نبويّة قائمة بذاتها، هي لا تقدّم الكثير من التفاصيل، ولا تعكس أيَّ سياق معيّن. لذلك هي توفّر نظرة إلى الأنبياء أكثر عموميّة، وسلبيّة أساسًا.

– والطريقة الثانية لقراءة الأقوال النبويّة منفصلة مثل ٢٣: ٢٥–٣٢، هي تفسيرها من حيث السياقات الأدبيّة لنصّ ٢٣: ٩–٤٠، وحتّى أيضًا ٢١: ١ – ٢٤: ١٠.

– ويمكن أن نضيف إلى هاتَين الطريقتَين طريقةً ثالثةً، ألا وهي القول بأنّ الأحلام اكتسبت أهمّيّة في الفترة الهلّينستيّة، وأنّ النصّ الذي نعالج يبيّن أنّ الأحلام ليست مصدرًا موثوقًا للبلاغ الإلهيّ. والتاريخ يثبت أنّ شعب يهوذا لم يستفد عندما عرض الأنبياءُ على الشعب الأحلام على أنّها كلام يهوه؛ ولذلك ينبغي أن يكون الاهتمامُ المتزايدُ بالأحلام في هذه الفترة ملطَّفًا، وعلى الشعب أن يكون حَذِرًا ، وكما عُرِضَت هذه الأحلام، لم يستفد شعب يهوذا منها بشيء. إذا كانت هذه الفكرة معقولة، يصبح ٢٣: ٢٥–٣٢ بالتالي تحذيرًا ضدّ هذه النزعة التي كانت تكتسب شعبيّة إلى حدٍّ ما واسعة.

إنّ الخيارات الثلاثة هي سبل ممكنة لمقاربة الأقوال النبويّة التي عارضت الأنبياء الكَذَبَة.

خاتمة

ممّا تقدّم يبدو إرميا نبيًّا موسويًّا على نقيض الأنبياء الذين كانوا جزءًا من وحدة الحكم في أورشليم. من المرجّح أنّ الأقوال النبويّة المناهضة للأنبياء تستند إلى الاختلافات اللاهوتيّة وغيرها. وفي هذا الصدد، يمكن التأكيد أنّ أقوال إرميا النبويّة قد خدمت هدفَه القاضي بنزعِ الثقة من خصومه.

قد يكون الذين شاطروا إرميا قناعاتِه هم ذاتهم الذين جمعوا أقواله النبويّة ونشروها في حلقة. ومن المحتمل أن تكون كارثة المنفى قد دفعت بعض الناس إلى إعادة تقييم بعض التقاليد وإعادة تقديمها. أن يكون المنفى قد أصبح حقيقة واقعة، فهذا يضفي شرعيّةً على موقف إرميا ولاهوته[١٧]. لقد اعتبر أولئك الذين كانوا مسؤولين عن المحافظة على أقوال إرميا النبويّة، أنّ بُنَى القيادة في أورشليم هي التي كانت مسؤولةً عن فشل القيادة؛ ولو أنّهم تصرّفوا بطرق أفاد شعب يهوذا منها، لكان بالإمكان تجنّب المنفى. تُثبِتُ حلقةُ الأقوال النبويّة ضدّ الأنبياء الكَذَبَة وضعَ إرميا في التقليد أنّه النبيّ الحقيقيّ للربّ. لقد انتصرت الكلمة الإلهيّة التي يتفوّه بها النبيّ الحقيقيّ على أحلام الأنبياء الكَذَبَة.

مراجع

الفغالي بولس وعوكر أنطوان، **العهد القديم العبريّ، ترجمة بين السطور**، الجامعة الأنطونيّة، لبنان ٢٠٠٧.

BERQUIST J.L., “Prophetic Legitimation in Jeremiah”, *Vetus Testamentum* 39 (1989) 129–139.

BLENKINSOPP J., *Sage, Priest, Prophet. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Westminster John Knox, Louisville, KY, 1995.

BROWN F., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford [4]1979.

(17) Cf. W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah. Exile & Homecoming*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, 1998.

BRUEGGEMANN W., *A Commentary on Jeremiah. Exile & Homecoming*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, 1998.

BUDD P.J., "Dream", in C. Brown (ed.), *The New International Dictionary of the New Testament*, vol. 1, The Paternoster Press, Exeter, 1975, pp. 511–512.

CARROLL R.P., *Jeremiah. A Commentary*, SCM (Old Testament Library), London, 1986.

CRAIGIE P.C., KELLY P.H. & DRINKARD Jr, J.F., *Jeremiah 1–25*, Word Books (Word Biblical Commentary), Dallas, TX, 1991.

FERRY J., *Illusions et salut dans la prédication prophétique de Jérémie*, *BZAW*, Berlin, de Gruyter 1999.

HOLLADAY W.L., *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, chapters 1–25*, Fortress Press, Philadelphia, 1986.

LEMKE W.E., "The Near and the Distant God. A Study of Jeremia 23:23–24 in its Biblical Theological Context", *JBL* 100 (1981) 541–555.

OVERHOLT T.W., *The Threat of Falsehood. A Study in the Theology of the Book of Jeremiah*, SCM, London, 1970.

VETTER D., "נְאֻם *ne'um* Ausspruch" [*saying*], in E. Jenni & C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* [*Theological Dictionary for the Old Testament*], pp. 1–3, Kaiser Verlag, München, 1976.

WESSELS W.J., " "My Word is Like Fire": The Consuming Power of YHWH's Word, *Old Testament Essays* 24 (2011) 492-510.

_____, " Prophet Versus Prophet in the Book of Jeremiah: in Search of the True Prophets", *Old Testament Essays* 22 (2009) 733-751.

_____, "'So They Do not Profit this People at All' (Jr 23:32). A Critique of Prophecy", *Verbum et Ecclesia* 32 (2011) 1-7.

_____, "True and False Prophets: Who is to Decide? A Perspective from Jeremiah 23:9-40", *Journal for Semitics*, 21 (2012) 137-156.

WISSER L., Jérémie, critique de la vie sociale, coll. *Le Monde de la Bible*, Genève, Labor et Fides 1982.

شرح النبيّ إرميا
بحسب القدِّيس توما الأكوينيّ

الخوراسقف بولس الفغالي
باحث في الكتاب المقدّس

المطلع

١– **"هذا محبّ إخوته الذي يصلّي كثيرًا لأجل الشعب ولأجل المدينة المقدَّسة كلِّها، إرميا، نبيّ الله"** (٢ مك ١٥: ١٤). هذه الكلمات هي كلمات أونيّا، الكاهن الأعظم، التي وجَّهها إلى يهوذا المكّابيّ، ساعة كان يمتدح إرميا خلال رؤية رآها. نستطيع أن نستخرج أربعة أمور من هذه الأقوال بالنسبة إلى المؤلَّف الذي في يدنا الآن: كاتبه، موضوعه، طريقته، فائدته.

٢– بالنسبة إلى الكاتب، يدلُّ المرجع الحاضر إلى ثلاثة أشياء: وظيفته، شعوره، تصرُّفه. بالنسبة إلى وظيفته، دلَّ أونيّاس على كرامته النبويَّة فقال: **"إرميا، نبيّ الربّ"**. بالنسبة إلى العاطفة، تحدَّث عن محبَّته الأخويَّة. فقال: **"هذا محبُّ إخوته"**. تحدَّث عمّا فعل حين دلَّ على حنانه ورأفته فقال: **"هذا يصلّي كثيرًا من أجل الشعب ومن أجل المدينة المقدَّسة كلِّها"**.

٣– دُعي نبيّ الله، خلافًا للآخرين الذين ليسوا أنبياء الله؛ فبعضهم أنبياء السماء، وبعضهم أنبياء إبليس، وبعضهم أنبياء الله؛ فأنبياء السماء هم الذين يسعون لأن يكتشفوا المستقبل انطلاقًا من صور السماء بحسب حركة الكواكب. قيل عنهم في أش ٤٧: ١٣: "ليقوموا ويخلِّصوك راصدو الأفلاك الناظرون في الكواكب، المنبئون عند رأس كلِّ شهر لكي يخبروك بما هو آتٍ. وكلُّ عرافة تعود إلى هذه الطريقة من النبوءة، هي تتمّ انطلاقًا من بعض الأسباب أو العلامات الموجودة في الأشياء الطبيعيَّة. وأنبياء إبليس هم الذين ينطلقون من وحي الشياطين فيعرفون بعض الأشياء الآتية، التي، كما يقول أوغسطين، "يعرفها الشياطين أنفسهم منذ زمن بعيد بالخبرة أو بمهارة طبيعتهم أو بوحي من الأرواح العلويَّة. عنهم سوف يُقال في ما بعد: "الأنبياء تنبَّأوا من أجل بعل وذهبوا وراء صنم" (إر ٢: ٨). أمّا أنبياء الله، فهم الذين "بواسطة الملائكة، كما يقول دنيس، يتسلَّمون من الله إنارة في شأن المستقبل". لهذا قيل في لو ١: ٧٦: "وأنت أيُّها الصبيّ، نبيَّ العليِّ تُدعى، إلخ".

٤– النبوءة الأولى (من السماء) تُحتقَر لأنَّها باطلة؛ فهي لا تمتلك حقيقة ثابتة، لأنَّ النتائج تنال احتمالاً من أسبابها القريبة، لا ضرورة مؤسَّسة على الأسباب الأولى. لهذا قيل في ما بعد: "لا تخافوا العلامات في السماء" (إر ١٠: ١٢). والنبوءة الثانية يهرب منها الجميع، لأنَّها كاذبة، مؤذية، كما في زك ١٣: ٢: "أنزع من الأرض الأنبياء الكذبة والروح النجس". ونقرأ في ٢ بط ١: ١٩: "ولنا روح نبوءة أثبت تحسنون إن تَنبَّهتم له مثل سراج ينير مكانًا

مظلمًا". هؤلاء دُعوا الأنبياء القدِّيسين، أنبياء الله لثلاثة أسباب: أوَّلاً، لأنَّ الله ألهمهم، كما قال يوء ٣: ١٠: "أفيض من روحي على كلِّ بشر، فيتنبَّأ بنوكم وبناتكم". أمّا الأنبياء الكذبة الذين يتكلَّمون بروحهم الخاصّ فقال فيهم حز ١٣: ٣: "ويل للأنبياء الحمقى الذين يتبعون روحهم الخاصّ (= هواهم) ولا يرون شيئًا". ثانيًا، لأنَّ الله أرسلهم، كما قال مت ٢٣: ٣٤: "ها أنا أرسل إليكم أنبياء وحكماء وكتبة". وأش ٣٦: ١٢: "والآن أرسلني الربّ وروحه". ولكنَّه يقول في ما بعد عن الأنبياء الكذبة: "أنا ما أرسلتهم، هم يركضون، ما كلَّمتهم، هم يتنبَّأون" (إر ٢٣: ٢١). ثالثًا: لأنَّهم شهدوا لله، "جميع الأنبياء يشهدون له، إلخ" (أع ١٠: ٤٣). "أنتم شهودي" (أش ٤٤: ٨).

٥- شعور إرميا يشتعل محبَّة أخويَّة، لهذا قال أونيَّاس: "**هذا مُحبُّ إخوته**"؛ فشعور الأنبياء يتميَّز في ثلاثة أشكال: بعضهم يحبُّ الربح: "ينامون ويحبُّون الأحلام، ومثل كلام وقحة لا تعرف الشبع" (أش ٥٦: ١٠). بعضهم يحبُّ رضا الناس، فقال عنهم مت ٢٣: ٦: "يحبُّون الأماكن الأولى في الولائم". أمّا الفئة الثالثة فيحبُّون الشعب ويُتمُّون ما يقول الرسول: "لتثبُتْ فيكم المحبَّة الأخويَّة ولا تنسوا الضيافة" (عب ١٣: ٢). الأوَّلون سلبوا الشعب غناه: "هذا ما يقول الربُّ عن الأنبياء الذين يطغون شعبي، الذين يعضُّونه بأسنانهم ويعلنون السلام" (مي ٣: ٥). "وتدنِّسوني عند شعبي لحفنة شعير وفتات خبز فتميتون نفوسًا لا تستوجب الموت وتُحيون نفوسًا لا تستحقُّ الحياة" (حز ١٣: ١٩). الثانون يغشُّونه بتملُّقاتهم: "أنبياؤهم يَغطُّون برؤى باطلة، ويتكهَّنون للشعب بالكذب" (حز ٢٢: ٢٨). والثالثون يعلِّمونهم تعاليمهم الحقيقيَّة: "أعطيكم رعاة بحسب قلبي فيرعونكم بعلمهم وتعليمهم" (إر ٣: ١٥).

٦- في تصرُّفه (= إرميا) يَظهر حنانه ورأفته تجاه شعبه في هذا المكان: "**ذاك الذي يصلِّي كثيرًا**". صلاته متواترة أو كبيرة بثلاثة أنواع. أوَّلاً، برفعه نجواه: "أذكر أنِّي كنتُ أقفُ تحت نظرك لكي أتكلَّم من أجلهم بحيث يميل عنهم سخطك" (إر ١٨: ٢٠). الوقوف تحت نظره يعني الاقتراب من أجل المشاهدة. ثانيًا، كانت صلاته كبيرة بكبر رأفته: "أحشائي انقلبت، وكبدي انسكب على الأرض" (مرا ٢: ١١). ثالثًا، كانت صلاته كبيرة جدًّا لامتدادها في الزمن لأنَّها كانت قبل السبي وبعده. فهذا ما نقرأ في يع ٥: ١٦: "صلاة البارِّ المتواصلة لها قوَّة عظيمة".

٧- هذه الأمور الثلاثة، كرامة النبيّ، المحبَّة الأخويَّة، الحنان والرأفة، هي ضروريَّة للأنبياء. بما أنَّ النبيَّ أقيم لكي يتوسَّط بين الله والشعب كما قيل في تث ٥: ٥: "كنتُ أقف بين الله وبينكم". ينبغي أن يكون متَّحدًا بالله بموهبة النبوءة كما قيل في حك ٧: ١٧: "الحكمة تمرُّ في نفوس مقدَّسة وسط الأمم". وأن يكون متَّحدًا بالشعب برباط المحبَّة: "تهتمّ بالمحافظة على وحدة الروح برباط السلام" (أف ٤: ٣). وإذ يصلُّون هكذا، يقدِّمون إلى الله قضيَّة الشعب، وإذ يعظون (يقدِّمون) قضيَّة الله إلى الشعب.

٨- وانطلاقًا من هذه الأمور الثلاثة، تَظهر في الحال ثلاثة أخرى، الطريقة تنكشف انطلاقًا من الوظيفة؛ فالنبيّ يلجأ إلى التشابيه والصور، وتلك هي طريقة خاصَّة بالأنبياء: "إن كان بينكم نبيّ الربّ، أظهر له في رؤى وأكلِّمه في أحلام" (عد ١٢: ٦). انطلاقًا من هذا الشعور تتجلَّى الفائدة؛ فالهدف هو العيش حسنًا والبلوغ إلى خلود المجد. أمّا الموضوع فيتجلَّى في التصرُّف، لأنَّ الموضوع، حسب المعنى التاريخيّ، هو سبي الشعب الذي حرَّك صلاة حنونة. فقيل في با ٣: ١: "يصرخ فيَّ روح قلق وروح اضطراب".

٩– هنا في سفر إرميا، ذاك الذي نقل الكتاب من العبريَّة إلى اللاتينيَّة، قدَّم أوَّلاً توطئة صنع فيها ثلاثة أمور حسب العادة النظريَّة: أوَّلاً، جعلهم متنبِّهين. ثانيًا، جعلهم مطاوعين في هذا المكان: "عندئذٍ **أخذ طفلٌ يتنبَّأ**". ثالثًا، جعلهم راضين في هذا المكان: "**كما نقلنا حسب الوزن والشعر**".

١٠– جعلهم متنبِّهين بشكلين: أوَّلاً، انطلاقًا من عمق الكتاب المقدَّس. ثانيًا، انطلاقًا من سلطة ذاك الذي يكتب: "**كاهن بين الكهنة**". بالنسبة إلى الشكل الأوَّل، صنع شيئين: أوَّلاً، امتدح عمق السرِّ، فتساوى مع سائر الأنبياء. في هذا المكان: **تساوى بالمعاني**. وبيَّن السبب، وحدة الروح الذي يلهم، في هذا المكان: الذي **تنبَّأ بالروح عينه**. "الروح هو الذي يقول أمورًا سرِّيَّة" (١ كو ١٤: ٢). "إلهام القدير يمنحني الفهم" (أي ٣٢: ٨). ثانيًا، عذر قساوة الكلام في هذا الموضع: "**بساطة الكلام تأتي من الموضع** الذي وُلد فيه. لهذا قال النبيّ نفسه: "لا أعرف أن أتكلَّم لأنِّي صبيّ" (إر ١: ٦).

١١– وبيَّن سلطة الذي يكتب بثلاثة أمور: أوَّلاً، بالنوع كما بالكرامة، في هذا المكان: **كاهن بين الكهنة**. إذا أُعطيَ له أن يعلِّم الشريعة: "شفتَا الكاهن تحفظان العلم، فتُطلَب الشريعة في فمه" (ملا ٢: ٧). ثانيًا، بقداسته المميَّزة: **قُدِّس في حشا أمِّه**، وهكذا قيل في الفصل الأوَّل: "قبل أن تخرج من الرحم قدَّستك" (١: ٥). ثالثًا، بتمام جسده: **بالبتوليَّة** التي تَبان في ما بعد: "لا تأخذ امرأة في هذا الموضع ولا يكن لك أبناء" (١٦: ٢).

١٢– **إذًا هذا الصبيّ بدأ يتنبَّأ**. هنا يطاوع فيحدِّد الزمن. **رأى سبيَ المدينة**، لا في الروح فقط، (السبي) الآتي، **بل بعين الجسد** السبي الحاضر. وإذ حدَّد الموضوع أيضًا، لأنَّه لم يتنبَّأ لعشر قبائل، بل لقبيلتين فقط: **عند ذلك كان الأشوريُّون أجلوا قبائل إسرائيل إلى الماداويِّين**. حسب ٢ مل ١٧، من الواضح أنَّ القبائل العشر سباها ملكُ الأشوريِّين في زمن أحاز، ملك يهوذا. **بكى** في المراثي **على المستوطنين** أي الغرباء الذين أتوا بهم ليفلحوا الأرض.

١٣– **ما نقلت حسب الوزن والشعر**. هنا جعلهم راضين عن شخصه لثلاثة أسباب: أوَّلاً من أجل الخير الذي فعل بدون عجرفة حين قال: ما نقلنا بحسب الوزن أي حين كتب بحسب الترتيب الأبجديّ كلاًّ من الآيات في ما يخصُّ المراثي. وبشكل منظَّم في ما يخصُّ سفر إرميا بالذات. ثانيًا، خفَّف الخطيئة التي اقترف حين اعتذر بالنسبة إلى باروك الذي أغفله: **أغفلنا كتاب باروك أمين سرّه الذي لا يُقرأ عند العبرانيِّين ولا يوجد عندهم**. ثالثًا، بيَّن الصعوبات التي واجهها من مزاحميه، فعرض أوَّلاً حسدهم: **جميع أولئك**. وعرض ثانيًا العمل الذي قام به: **وأحتمل هذا لأنَّكم تظنُّون**. فكأنَّه يقول: "لولا صلواتكم كان بإمكاني أن أُفلت من غضبهم فلا أنقل شيئًا".

الفصل الأوَّل

إرميا ورسالته (١: ١)

١٤– بحسب استعمال سائر الأنبياء، ينقسم هذا الكتاب قسمين: العنوان والبحث. وهو يبدأ في هذا الموضع: **وتوجَّه إليَّ كلام الله قائلاً** (١: ٤).

١٥– في العنوان صنع شيئين: أوَّلاً، وصفُ الكاتب. ثانيًا، زمن النبوءة في هذا الموضع: **كلام الله توجَّه** (١: ٢).

١٦– يُوصَف الكاتب بثلاثة أشكال: أوَّلاً باسمه: **أقوال إرميا** (١: ١) الذي يعني: "رفيع قدَّام الربّ"، وهذا ما يليق برفعة مشاهدته. ثانيًا، بسلفه النبويّ : **ابن حلقيّا**؛ فحسب القاعدة التي أعطاها جيروم، حين يُجعل أبو نبيّ في العنوان، فهو نبيّ أيضًا. وبسلفه الكهنوتيّ: **أحد الكهنة**، وهو من أعطيَ له أن يعرف الشريعة: "إسأل الكاهن حول الشريعة" (حج ٢: ١١). وُصف بموضع إقامته: **مُقيم في عناتوت**؛

ففي كلِّ قبيلة، تسلَّم اللاويُّون بيوتًا يستطيعون الإقامة فيها، كما قيل في عد ٣٥. وبالنسبة إلى هذه الأقوال، قيل في أش ٥٩: ٢١: "أقوالي لا تخطئ"؛ فيجب أن نعرف أنَّ بعض الأنبياء أخذوا لقبهم من فعل باطنيّ. هكذا قيل: رؤيا أشعيا، أو رؤيا عوبديا. وبعضهم من فعل خارجيّ، وهؤلاء ينالون لقبًا بكلمة كما الأمر هنا. وبعضهم من موضوع التهديد. وهكذا ينالون لقبهم عبر مهمَّة، مثل حبقوق وناحوم.

إر ١: ٢-٣

١٧- وهنا يصف، لا النبوءة، لأنَّه تنبَّأ في عهد ثلاثة ملوك يتحدَّث عنهم ٢ مل ٢٠ وما يلي. ولكن بما أنَّه سبق وقال **أقوال**، لماذا قال هنا في صيغة المفرد: **قول** (١: ٢)؟ يجب أن نقول في هذا الموضوع إنَّ الأقوال النبويَّة عديدة في ذاتها، ولكنَّ شيئًا واحدًا فيها يتعلَّق بأصلها، لأنَّها تأخذ أصلها من الكلمة اللامخلوقة، الكلمة (الإلهيّ). ولكن بما أنَّ هذه الكلمة أزليَّة، كما قيل في يو ١، كيف يُقال **صُنعَت؟** يجب أن نقول إنَّها لم تُصنع بكلِّ بساطة، ولكنَّها صُنعت من أجل شخص، لا بتبديلٍ حصل في الكلمة (الإلهيّ)، بل في من له صُنع الوحي. بهذه الطريقة نقول إنَّ الله يضحي ملجأنا. وكذلك نسأل: لماذا لم يُشَرْ إلى ملكين آخرين، هما يوتام بن يوشيّا، ويوياكين بن يوياقيم الذي يحمل اسمًا آخر يوكنيا؟ يجب أن نقول إنَّ هذين لم يملكا سوى ثلاثة أشهر كما قيل في ٢ مل ٢٤. وبما أنَّ الكتاب المقدَّس لا يهتمُّ بأمور تافهة، أُدخلا في زمن الملوك الآخرين. **في الشهر الخامس** (١: ٣) بعد الدمار، مع أنَّنا أمام الشهر الرابع للسبي، كما سوف يُقال في ٣٩: ٢.

إرميا ١: ٤-١٠

١٨- هنا يبدأ بحثُ هذا الكتاب. أوَّلاً، عُيِّنتْ إلى إرميا وظيفة التنبُّوء. ثانيًا، إعلان النبيّ يقدَّم في هذا الموضع: **توجَّهَت إليَّ كلمةُ الله** (١: ٢).

١٩- ينقسم القسم الأوَّل قسمين: في الأوَّل، الربُّ عيَّن الوظيفة. في الثاني: بيَّن له طريقة تنفيذها في هذا الموضع: **شُدَّ حقويك** (١: ١٧).

٢٠- الجزء الأوَّل قُسم قسمين: في الأوَّل، أُقيم إرميا في الوظيفة النبويَّة. في الثاني، عُيِّن له موضوع نبوءته في هذا الموضع: **توجَّهتْ إليَّ كلمة الله** (١: ١١).

٢١- الجزء الأوَّل قسم قسمان: في الأوَّل يُروَى استعداد النبيّ. في الثاني، منْحُه موهبة النبوءة في هذا الموضع: **حينئذٍ مدَّ الربُّ يده** (١: ٩).

٢٢- وقُسم الجزء الأوَّل ثلاثة أقسام: في الأوَّل قُدِّم الاستعداد من قِبَل الربّ. في الثاني، قُدِّم اعتراض النبيِّ في هذا الموضع: **فقلت: آه** (١: ٦). وفي الثالث، رُفض الاعتراض في هذا الموضع: **فقال الربّ** (١: ٧).

٢٣- حول النقطة الأولى صَنع ثلاثةَ أمور: أوَّلاً، قُدِّم استعداد النبيّ: **وُجِّهت إليَّ كلمة الله** (١: ٤). إمّا من الخارج بواسطة خليقة خاضعة، وإمّا من الداخل بواسطة الإلهام: "أسمعُ ما يقول الربّ فيَّ" (مز ٨٥: ٩). **قبلَ أن أصوِّرك**؛ ففي الطبيعة التي يصوِّر الله، هو يحقِّق الصورة كالسبب الأوَّل في سببٍ ثانٍ. قال أيُّوب: "ألبستني جلدًا ولحمًا" (١٠: ١١). **عرفتُك** معرفة موافقة: "دعاني الربُّ من الحشا، من بطن أمِّي ذكر اسمي" (أش ٤٩: ٤٩). ثانيًا، قُدِّم إرميا في تقديس مميَّز: **قبل أن** "أساؤوا معاملة من كُرِّس لك كنبيّ منذ بطن أمِّه، إلخ (سي ٤٩: ٧). ثالثًا، قُدِّم الإعداد المسبق للوظيفة: **أقمتُك نبيًّا**، كما رتَّبتُ الأمور: "جعلتُ منك نور الأمم ليصل خلاصي إلى أقاصي الأرض" (أش ٤٢: ٦؛ ٤٩: ٦).

٢٤- بالنظر إلى التقديس في الحشا، نستطيع أن نرى أربعة أمور: أوَّلاً، الوقت. يبدو أنَّه قبل أن تنفخ النفس، مثلُ هذا التقديس يمكن أن يُوجَد بحسب ما نقرأ في حاشية عند أمبرواز حول لو

١: "لم يكن بعدُ روحُ الحياة موجودًا، إذ سبق روحُ النعمة وكان موجودًا". وقيل أيضًا: **قبل أن أكوّنك في حشا أمّك عرفتُك**. وهذا يُفهَم من المعرفة الروحيَّة التي هي معرفة الموافقة. إذًا، قبل أن يُصوَّر امتلك النعمة. وفي معنى معاكس، يبدو أنَّ هذه لم تكن الحالة قبل أن يولَد، لأنَّ أوغسطين قال: "لا يستطيع أن يُولَد من جديد إلاَّ ذاك الذي سبق ووُلد. والحال ما من أحد يمتلك النعمة إن لم يكن وُلد ثانية، لأنَّنا بالنعمة نصير أبناء الله. إذًا، لم ينَلْ إرميا نعمة التقديس. في هذه النقطة، ينبغي أن نقول إنَّ التقديس الذي تحدَّثنا عنه يتحقَّق بالنعمة التي موضوعها النفس. لهذا قبل نفخ النفس، لا يمكن أن تُوجَد (النعمة). ولكن بعد نفخ النفس وقبل الولادة من الحشا، تتحقَّق بامتياز خاصّ. وبالنسبة إلى البرهان الأوَّل، يجب أن نقول إنَّ هذا هو الهواء الخارجيّ الذي نتنشَّقه بحرِّيَّة والذي يُدعى روح الحياة. أو نقول إنَّ الروحَ حاضرٌ إذا فهمنا أنَّه النفس حين تصير معروفة. وبالنظر إلى البرهان الثاني، يجب القول إنَّها تُفهَم عن معرفة الموافقة التي تتحدَّث عن التهيئة المسبقة إلى النعمة والتي لا نتحدَّث عنها بحسب البرِّ الحاضر. ونقول عن البرهان الآخر، إنَّه بحسب الشريعة المشتركة، ما من أحد يستطيع، قبل أن يُولَد، أن يُولَد من جديد بالولادة التي تتحقَّق بالأسرار (السبعة)، لأنَّه لا يقدر بعد أن يخضع لعمل خدَّام الكنيسة الذي به تُمنح النعمة. غير أنَّ الله لم يربط قدرته بالأسرار. لهذا يستطيع هو نفسه أن يقدِّس إنسانًا منذ الحشا بامتياز خاصّ.

ثانيًا، ونتساءل: بمن يليق هذا التقديس؟ فيبدو أنَّه يليق بالمسيح الذي قيل عنه في الحاشية: "قبل أن يخرجَ من الحشا قُدِّس منذ الحشا". وفي معنى معاكس، التقديس (أو: أن يُقدَّس) يقوم على أن يُجعَل قدّيسًا من لم يكن قدّيسًا. والحال، لم يكن المسيح يومًا لاقدّيسًا. إذًا، إلخ. وكما يبدو أنَّ هذا يليق بالأشياء الجامدة كما قيل في مز ٤٧: ٥: "العليُّ قدَّس مسكنها". ولكن يعارض هذا أنَّ الأشياء من هذا النوع لا تقدر أن تتقبَّل النعمة. وينبغي القول بالنسبة إلى البرهان الأوَّل أنْ لا يكون الإنسان قدّيسًا يُقال بشكلين: أو بشكل حرمان. عندئذٍ وجود الشخص مطلوب. وهذا لا يليق هكذا بالمسيح، أو بشكل نفْيٍ، وهذا يليق بالمسيح بأن يصير قدّيسًا بعد أن كان لاقدّيسًا، لأنَّه قبل أن يكون إنسانًا لم يكن قدّوسًا بقداسة مخلوقة. ونجيب على البرهان الثاني أنَّنا ندعو قدّيسًا ذاك الذي كُرِّس فقط للشعائر الإلهيَّة. وهكذا فالأشياء الحيَّة والجامدة يمكن أن تقدَّس. ولكنَّنا ندعو بعض المرَّات قدّيسًا، ما هو ميت أو طاهر، إمّا من الخطيئة وإمّا من الفعل اللحميّ. ومثل هذا التقديس يتحقَّق بالنعمة ولا يمكن أن يكون إلاَّ لدى البشر. بما أنَّ كلَّ تقديس مرتَّب بالنسبة إلى هذه النظرة المقدَّسة جدًّا إلى ابن الله، فأمُّه التي في حشاها أُنشد هذا الحبل، تقدَّس كما تقدَّس يوحنّا المعمدان، الذي حين كان بعدُ محبوسًا في الحشا، دلَّ على ذاك الذي كان محبوسًا في حشا مريم. وإرميا أعلن بين الجميع، في ما بعد، طريقة هذا الحبل المقدَّس جدًّا: "الربُّ صنع جديدًا على الأرض: امرأة تحيط برجل" (٣١: ٢٢).

٢٦- ونتساءل ثالثًا حول نتيجة التقديس، ويجب أن نعلم أنَّ التقديس مرتَّب ليحارب نجاسة الخطيئة الأصليَّة، التي فيها نرى الذنب الذي يقوم بأن نُحرَم من رؤية الله، لأنَّه نقصَنا البرُّ الموافق. والتقديس ينزع كلِّيًّا هذا الذنب في ما يخصُّ منع الشخص، مع أنَّه لم يُدفع بعد الثمن الذي به يُنزَع منْعُ الطبيعة. فينبغي أيضًا أن ننظر الدفْع الذي هو ميلٌ إلى كلِّ شرّ. وهذا المنع يبقى عادةً مفيدة لا تميل إلى ما لأجلها وُجدَت. أمّا عند الآخرين، فكانت تميل إلى الخطيئة العرضيَّة، لا إلى الخطيئة المميتة. ولكن عند (مريم) العذراء المطوَّبة، لا تميل إلى أيٍّ

من هاتين الاثنتين.

٢٧- ونتساءل رابعًا عن المقابلة بين نعمة التقديس والنعمة الأسراريَّة؛ فينبغي القول إنَّ نعمة التقديس تتفوَّق بكلِّ بساطة، لأنَّ الميل إلى الخطيئة المميتة يبقى حاضرًا بعد النعمة الأسراريَّة. ولكنَّ النعمة الأسراريَّة تتفوَّق في نقطة واحدة، لأنَّها تطبعُ طابعًا وأمورًا من هذا النوع.

٢٨- **فقلتُ** (١: ٦). هنا يُقدَّم اعتراض النبيّ (١: ٦). أوَّلاً: يقدِّم وحشته: **آه**، بالنظر إلى عدم كفاية حياته. **آه**، بالنظر إلى نقص علمه. **آه**، بالنظر إلى نقص بلاغته. **لا أعرفُ أن أتكلَّم**. "لستُ موهوبًا للكلام، من البارحة ومن قبل البارحة" (خر ٤: ١٠). ثمَّ بيَّن أنَّه ما زال في عهد الصبا: **لأنِّي أنا صبيّ**، بحيث إنَّ عمري لا يليق بوظيفة الكرازة. "تأمَّلتُ أنَّني مع العمر أتكلَّم أكثر، وأنَّ السنين العديدة تعلِّمني الحكمة" (أي ٣٢: ٧). "تكلَّم، أيُّها الشيخ، لأنَّ هذا يليق بك" (حك ٣٢: ٣). لماذا رفض هذا (= إرميا) وظيفة الكرازة التي لها عرض أشعيا نفسه (أش ٦: ٨). هذا ما بيَّنه غريغوار في هذه الحاشية فقال: "يرغب البعض، وهذا أمرٌ ممدوح، بوظيفة الكرازة، التي تُفرَض على آخرين، وهذا أمرٌ ممدوح، إلخ. فهذا، بالنظر إلى الحبِّ الذي يدفعه نحو الله، يخاف خسارة صلاته التأمُّليَّة، وذاك، حبًّا بالقريب، يرغب في خلاص القريبين. ومع ذلك، فهذا لا يُقدِّم نفسه قبل أن يتطهَّر (مثل أشعيا) وذاك لا يرفض بعناد".

٢٩- **فقال الربّ** (١: ٧). أبعَدَ الربُّ هذا الاعتراض. وبما أنَّه احتمى وراء وضعه كصبيّ، وعدَهُ الربُّ بثلاثة أمور ضدَّ ثلاثة أمور تنقص الصبيان. الأوَّل، الأولاد غير ثابتين، فوعده بالثبات مقابل هذا: **لا تقل** لتعتذر، **لكي تُتمَّ كلَّ شيء**. وبعد ذلك قال: "طريق الإنسان ليس في يده، ولا يُعطى الإنسان الذي يسير أن يوجِّه خطاه" (١٠: ٢٣). "في كلِّ مسيراتك فكِّر فيه وهو يوجِّه خطاك" (أم ٣: ٦). ووعدَهُ الربُّ أيضًا بالبلاغة ضدَّ واقع يقول إنَّ الصبيان لا يتكلَّمون. "الحكمة تفتح فم البُكم وتُطلق لسان الأطفال" (حك ١٠: ٢١). هذا لا يعني أنَّه لن تكون صعوبات لك، بل أنَّك تتحمَّلها كلَّها بصبر. "لا أخاف الشرَّ لأنَّك معي" (مز ٢٣: ٤).

٣٠- **وأرسل الربّ** (١: ٩) هنا قدَّم الربُّ موهبة النبوءة، وكأنَّها أحد الأسرار السبعة. في درجة أولى، قُدِّم العمل: **أرسل الربّ** في رؤية خياليَّة لئلاَّ يرتعب الصبيّ حين يرى أعضاءً بشريِّين بها يُعرف سخاء الصلاح الإلهيّ: "تفتح يدك فتغمرهم بصلاحك" (مز ١٠٤: ٢٨). ولكنَّه لا يُطهَر بحجرٍ مشتعل، مثل أشعيا، لأنَّه ما خطئ بسبب طفولته ونعمة التقديس.

٣١- ثانيًا. وقدِّمت الأقوال: **فقال لي**. هذه الأقوال تضمُّ ثلاثة أمور: الأوَّل، يشير الربُّ إلى العطيَّة: **ها أنا أعطيتك**. سيُعطي الربُّ الكلام إلى المنادين به، "بقوَّة عظيمة" (مز ٦٨: ١٢). ثانيًا، يبيِّن مستوى النبيّ: **أقمتك على الأمم** المختلفة (١: ١٠) التي وعظها النبيّ بصفة وسيط بينها وبين الله: "ها أنا أقمتُك مثل إله لفرعون" (خر ٧: ١): "تجلعني رئيس الأمم" (مز ١٨: ٤٤). ثالثًا، طرح الربُّ وظيفة إرميا: **لكي تقلع** الشرور من جذورها. **لكي تهدم** ترتيب نظام شرِّير. **لكي تُفني** تجمُّع الأشرار. **لكي تنقض** دفاع الشرّ. **لكي تبني** نظامًا صالحًا. **لكي تغرسه** من الجذور. فليسوا بحاجة إلى حماية خارجيَّة كما السياج. "كرَّس نبيًّا لكي يقلب ويدمِّر ويهدم، ثمَّ لكي يبني ويُعيد" (سي ٤٩: ٧).

إر ١: ١١-١٢

٣٢- وحدَّد الربُّ هنا موضوع النبوءة التي لأجلها أقيم إرميا بشكل خاصّ، أي دمار أورشليم وسبي الشعب. أوَّلاً، بيَّن يقين النبوءة. ثانيًا، بيَّن السبي نفسه في هذا الموضع **وحصل** (ف ٣٢).

٣٣- وبالنسبة إلى النقطة الأولى، صنع ثلاثة أشياء: أوَّلاً قُدِّمت إلى النبيّ الدعوة إلى النظر: **ماذا ترى؟**

(١: ١١). وكأنَّه يقول: بما أنَّك نبيّ، عليك أن ترى. ذاك الذي يُدعى الآن "النبيّ"، كانوا يدعونه في الماضي "الرائي" (١ صم ٩: ٩). ثانيًا، قُدِّمت الرؤية. فقلت: **أرى** في رؤية خياليَّة، **قضيب شيخ** مثل القضيب الذي أمسكه الربّ لكي يضرب: "نير آثامي جاهز، هي مجمَّعة في يده وموضوعة على رقبتي" (مرا ١: ١٤). فسَّر بعضهم "قضيب الساهر" على أنَّه قضيب السارقين الذي يُستعمَل لسحب ما في البيوت، ساعة هم يسهرون حين ينام الآخرون، ولكنَّ التفسير الأوَّل هو الأفضل. ثالثًا، قُدِّم الشرح. **حينئذٍ قال الربّ**: **حسنًا رأيتَ**؛ فكأنَّه يقول: "هذا يوافق الحقيقة". **لأنّي سأسهر** وأُتمُّ "الكلمة التي تخرج من فمي" (أش ٥٥: ١١).

إر ١: ١٣-١٩

٣٤- هنا قدَّم الربُّ هدم المدينة بالذات. أوَّلاً، قدَّم الدعوة إلى النظر: **ماذا ترى** (١: ١٣)، كما أعلاه.

٣٥- الرؤية الثانية: **فقلت**: (**أرى**) **قِدرًا على النار**. هذا ما يدلُّ على المدينة التي تحترق. **وجهها**، العمق، **مُوجَّه نحو الشمال** من حيث تأتي النار: "ضع القدر فارغةً على الجمرات ليَحمى نُحاسها ويُحرَق فتذوب قذارتها التي فيها ويَفنى زنجارها" (حز ٢٤: ١١).

٣٦- ثالثًا، يُقدَّم الشرح: **فقال الربّ** (١: ١٤). أوَّلاً يُعطى شرحٌ عامّ. **من الشمال** أي من ملك بابل الموجود إلى الشمال بالنسبة إلى الأرض المقدَّسة، **يفيض الشرُّ على سكّان الأرض**. أورشليم أو المناطق المجاورة التي اجتاحها. وبعد ذلك: "ها انقلاب عظيم يأتي من الشمال فيحوِّل مدنَ يهوذا إلى دمار ومساكن للتنانين" (١٠: ٢٢). ثانيًا، واصلَ فعرَضَ كلَّ نظام الأشياء. أوَّلاً تقدَّم الدعوة إلى الجيش: **ها أنا أدعو فأُلهم كلَّ عشائر الممالك** (١: ١٥) الخاضعين لنبوخذنصَّر: "ينصب راية للشعوب البعيدة" (أش ٥: ٢٦). ثانيًا، يقدَّم كرسي المدينة: **وكلّ واحد يجلس على عتبة خيمته. عند مدخل الأبواب**، وكأنَّهم يحاصرون أسوار المدينة نفسها: "وقف الفرسان على الأبواب فسقطت حماية يهوذا" (أش ٢٢: ٧-٨)، أو يقدَّم سقوط المدينة نفسها ويتحدَّث عمّا نجد في ما بعد: "كلُّ رؤساء ملك بابل دخلوا وجلسوا على باب الوسط" (٣٩: ٣). ثالثًا، قُدِّم عقابُ السكّان: **وأتلو حكمي** (١: ١٦)، لا بالأقوال بل بالمتاعب: "يدينونكِ دينونة الزناة وسافكي الدماء" (حز ١٦: ٣٨).

٣٧- **أمّا أنتَ فشُدَّ حقويك**. هنا يعلِّمه الربُّ الطريقة التي بها ينطلق. أوَّلاً، الانطلاق بسرعة. **شدَّ حقويك**، مثل ذاك الذي يستعدُّ للانطلاق سريعًا. "شدَّ حقويك مثل رجل" (أي ٤٠: ٢). ثانيًا، الانطلاق بهدوء. في هذا المجال أبعد الربُّ أوَّلاً المخافة: **لا تخَفْ**. "لا تخَفْ منهم ولا ترتعب من وجوههم، لأنَّهم بيت يُسخطني" (حز ٣: ٩). "من أنتِ لكي تخافي من بشر مائت وابن بشر الذي ييبس مثل القشّ؟ هل نسيتِ الربّ خالقكِ الذي بسط السماوات وثبَّت الأرض؟ وتخافين اليوم كلَّه من غضب الربِّ الذي يعذِّبك ويُعدُّ هلاكك؟ أين الآن سخط الذي كان يعذِّبك؟" (أش ٥: ١٢-١٣).

٣٨- وعدَه بالقوَّة لكي يقاوم: **ها أنا أقمتُك اليوم مثل مدينة حصينة** (١: ١٨) لكي تُسند الآخرين **مثل عمود**. "أعطاني الربُّ لسان العلماء لكي أعرف أن أسند بالكلمة ذاك الذي سقط لئلاَّ يضعف (أش ٥٠: ٤). **ومثل سورٍ من نحاس** "ليجعل وجهي أقسى من الماس ومن الصخر" (حز ٣: ٩).

٣٩- وعده الربُّ بأنَّ الأعداء سوف يخيب أملُهم: **يحاربونك ولا يقوون عليك** (١: ١٩). لا يقدرون أن يميلوا بك عن الحقيقة. وبعد ذلك: "أجعلك لهذا الشعب سورًا من نحاس حصينًا، فيحاربونك ولا يقدرون عليك لأنّي معك لكي أخلِّصك وأنجِّيك، يقول الربّ" (١٥: ٢٠).

٤٠- وبالنسبة إلى ما قيل، ينبغي أن نعلم أوَّلاً أنَّ الله

يمكنه أن يمتلك معرفة توافُق على شيء ما، كما قال. ويمكنه أيضًا أن تكون له معرفة رؤية مسبقة. "كلُّ الأشياء كافَّة معروفة لدى الله قبل أن تُخلق، وكذلك بعد أن تُخلَق، هو يلاحظ الجميع" (سي ٢٣: ٢٠). معرفة إعداد مُسبَق: "الربُّ يعرف أخصّاءه" (٢ تم ٢: ١٩). معرفة نفْخ النعمة. "أعرفُ خرافي وخرافي تعرفني" (يو ١٠: ١٤). معرفة حميمة خاصَّة: "عرفتُك باسمك" (خر ٣٣: ١٢). معرفة التمجيد: "عرَّفه ببركاته وأعطاه الميراث" (سي ٤٤: ٢٣).

٤١- ينبغي أيضًا أن نلاحظ أنَّ الربَّ يمسُّ بعض الناس فيؤدِّبهم: "إرحموني إرحموني، أقلَّه أنتم يا أحبّائي، لأنَّ يد الربِّ مسَّتني" (أي ١٩: ٢١). ويطهِّرهم من خطاياهم. "ولمسه يسوع قائلاً: شئتُ فكنْ طاهرًا" (مت ٨: ٣). وينفخ النعمة: "أمرَّ حبيبي يده في الكوَّة، فتحرَّك حشاي للمْسته" (نش ٥: ٤). ويشدِّد بالنعمة: "فها يد لمستني وأعادتني على ركبتيَّ، وعلى كفَّي يديَّ" (دا ١٠: ١٠). ويحثُّ على الورع: "إلمَسِ الجبال فتصير دخانًا" (مز ١٤٤: ٥).

٤٢- ويجب أيضًا أن نلاحظ أنَّ النفس الخاطئة تُدعى "القِدر" بسبب حماوة الشهوة: "يَغلي عمق البحر كالقدر، ويكون حارقًا كالمبخرة" (أي ٤١: ٢٣). وبالنظر إلى طابع العمل اللحميّ: "حطَّموا عظامهم وقطَّعوها كما في طشت ومثل اللحم في القدر" (مي ٣: ٣). بالنظر إلى سواد النجاسة: "وجه الجميع أسود مثل القِدر" (نا ٢: ١٠). ويجب أن نلاحظ أيضًا أنَّ هذه القِدر تُحمَّى بنار حبٍّ غير منتظم: "حرقوها مثل الزبل فهلَّلت بتوبيخ وجهك" (مز ٨٠: ١٧). بنور الغضب والنزاع: "أنتم جميعًا يا من تُشعلون النار تحترقون في اللهيب" (أش ٥٠: ١١). بنار الهلاك الأبديّ: "خرجَتْ نارٌ من غضبي، فأحرقت آخر زوايا الجحيم" (تث ٣٢: ٢٢).

٤٣- ويجب أن نلاحظ أيضًا أنَّ إبليس يُدعى ريح الشمال، بالنظر إلى هجمة التجربة. "صوت الرعد يضرب الأرض، وريح الشمال وتجمُّع الرياح" (سي ٤٣: ١٦-١٧)، لأنَّ إبليس يعيق تثمير العمل الصالح: "أفيقي يا ريح الشمال، وتعالَي يا ريح الجنوب! هُبِّي على جنَّتي فتفيض طيوبها" (نش ٤: ٦). بما أنَّ إبليس يجفِّف نهر الدموع: "ريحُ الشمال تَطرد المطر، والوجهُ الحزين لسان المفتري" (أم ٢٥: ٢٣)، ويجب أيضًا أن نلاحظ أنَّ الكنيسة أو النفس يحميها العونُ الإلهيّ: "أكونُ مثل نار تحيط بهم، وأكون مجدًا في وسطهم" (زك ٢: ٥). هي محميَّة بحراسة الملائكة: "أعاليها صخور وعرة" (أش ٣٣: ١٦). يحميها مثالُ الآباء القدِّيسين: "الأخ يساعده أخوه، هو مثل مدينة حصينة" (أم ١٨: ١٩). يحميها علاج الأسرار: "أنا سور وثدياي هما برجان. وهكذا وجدتُ السلام أمامه" (نش ٨: ١٠).

جريدة بيبليا

الموضوعات

١ – في جذور البيبليا:
الينبوع... العِطاش... وفِعلُ التاريخ!

٢ – البيبليا على عتبة الألف الثالث:
من الأسطورة... إلى تاريخ الخلاص

٣ – بُولُس مِن مُوسى... إلى يَسوع

٤ – عن يسوع الإنسان. "والكلمة صار بشرًا فسكن بيننا"

٥ – أيّ كنيسة نحن؟ أيّ كنيسة نريد؟
الكنيسة أمام تجربة صعبة: الخيار بين جديد يسوع، والرجوع إلى الهيكل

٦ – أيّوب الألم والإيمان
قصّة الإنسَان الحائِر أمام الإله الطيّب

٧ – أشعيا السياسيّ الرائيّ ونبيّ الساعة

٨ – حول الأناجيل المنحولة والأناجيل القانونيّة:
الأناجيل المنحولة حنينٌ إلى ميتولوجيّات الشرق القديم!

٩ – "المؤتمر البيبليّ الأوّل"... وندوة "الليتورجيّا والبيبليا"
الكنيسة: من الكلمة النبويّة... إلى كلمة الحياة والخلاص!

١٠ – مالَ على صَدر يسوع... وَوَقف عند الصّليب:
روعة الحياة الإلهيّة في إنجيل يوحنّا

١١ – في سبيل خلاصِ البشريّة من الخوف:
الرؤيا، كتاب حول نهاية العالم... أم حول المسيح؟

١٢ – مخطوطات البحر الميت مفترق في تاريخ الأديان
"كنيسة قمران" و"كنيسة يسوع"
الشريعة القاتلة... والمحبّة الخلاّقة

١٣ – مَلَكوت جديد... شرعته الحُبّ
الإنسان والكنيسة بين العُنف واللاّعنف
أضواء على المسيح والعنف الثوريّ

١٤ – البيبليا... والعَلمَنة:
علمَنةٌ جديدة تغيّرُ مفهومَ القدْسيّات
يسوعُ رائدُ العَلْمَنَة!

١٥ – الفقر والفقراء في البيبليا:
أُرسِل إلى الفقراء... وصار فقيرًا من أجلنا!
"بأيّ حقّ تسحقون شعبي وتطحنون وجوه البائسين"؟

١٦ – أنبياء البيبليا وقضايانا المعاصرَة
إرميا نبيّ في زمن المحنَة
السّينودس: رؤية جديدة... أم "حقّ قانونيّ" آخَر؟

١٧ – تأثير الحضارة الكنعانيّة على الحضارة البيبليّة
لبنان في البيبليا
دور المرأة الفينيقيّة–اللبنانيّة في انفتاح المسيحيّة على الأمم!

١٨ – نشيد الأناشيد
أجملُ نشيدٍ في الكَون
كتاب عشقٍ تحتضنُه البيبليا

١٩ – حول جديد العهدَيْن في البيبليا:
"المسيح رجاؤنا: بروحه نتجدّد"
جديد البيبليا: من الأنبياء... إلى المسيح!

٢٠ – الأناجيل تحت مجهر علم التحليل
المسيحُ أمام السّؤال: إسرائيلُ أَم العالَمُ؟
في الرغبة يولَد الفرح... وبه الحُبّ... ومعه الحرّيّة!

٢١ – المؤتمر البيبليّ الثاني في جبَيل–بيبلوس
تأثير الحضارات والديانات القديمة على البيبليا
البيبليا: حَدث تاريخيّ مُلْهَم من صنع البشر

٢٢ – وإن كان المسيح مَا قَام فباطل إيماننا
ما تقول البيبليا عن "ما بعدَ الموت"؟
هل مِن بَديلٍ عن الرّجَاء المسيحيّ؟

٢٣ – حاربَ البعل وَألْهَمَ "البقيّة البَاقية" مِن شعب الله:
إيليّا النبيّ: من تجربة الكرمل... إلى نداء حوريب!
هل يزال حيًّا... وفي أيّ سَمَاءٍ هو؟

٢٤ – أخي الإنسان في هذا الشرق هو المحوَر:
كلمات يسوع المشكّكة في الإنجيل تركّز الملكوت!
نحو مفهوم جديد لشخصيّة المسيح ورسالته التحريريّة

٢٥ – الرجُل والمرأة: مساواة في الخلق... ومع المسيح!
المرأة في البيبليا... وفي الكنيسة
حان الوقت لتؤدّي المرأة رسالَتها كاملة

٢٦ – الفرّيسيّون: أتقياء... أم مراوؤن؟
محاور الصّراع بين يسوع والشريعة
الفرّيسيّون والكنيسة الناشئة والمعاصرة!

٢٧ – في الأمثال تجلّى الله أبًا... ولا لقب آخَرَ له
أمثال يسوع في الإنجيل
من نسقٍ في التّعليم إلى نسقٍ في رؤية الملكوت

٢٨ – نحن تجاهَ المظلومين، إمّا فرعون... وإمّا موسى!
سفر الخروج هو إنجيل العهد القديم إذ يعلن البشارة
شعبٌ مُسْتَعْبَدٌ يترَقّب زمن التحرير

٢٩ – من فصح اليهود... إلى فصح المسيح!
سفر الخروج على محكّ اللاّهوت الحديث

العبور الحقيقيّ ليس عبور البحر، بل التحوّل في العلاقة بالله!

٣٠ – الشيطان يغويه بالملكيّة والسُّلطة والقدرة!
هزم يسوع الشيطان وشقّ طريقه إلى الآب!
وأعطى بُعْدًا جديدًا للبيبليا... والهيكل... والأرض!

٣١ – لا سلام خارج الحقيقة والعدل والحرّيّة
إنّ الأمانة للإنجيل هي الأمانة للسّلام
التربيَة على السّلام تبدأ بتثقيف المرأة

٣٢ – شَغَل الأديان والفلاسفة والحضارات
ما يقول الناسُ فيّ؟ مَن أنا؟
نظرة جديدة إلى يسوع بدون مراقبَة

٣٣ – حُرّيّة أبناء الله، ما هي؟ وأَين هي؟
السّلطة في الكنيسة
الخلاص بالإنسان لا بالشريعة، وبالحرّيّة لا بالسّلطة!

٣٤ – كيف تُوَضِّح الاكتشافات الأثريّة اللاّهوت البيبليّ؟
البيبليا على ضوء علم الآثار
"إذا ضاع الأصلُ... ضاع التاريخ معها!"

٣٥ – سيتنبّأ بنوكم وبناتكم، ويرى شبّانكم رؤى!
أين الأنبياء في كنيستي
ليت كلّ الشعب أنبياء يحلُّ الرّوح عليهم!

٣٦ – هوشَع نبيّ الحُبّ وعاموس نبيّ العدالة
الحُبّ قديمٌ قِدَم الله
حُبّ وعدالة حتّى السينودس من أجل لبنان

٣٧ – المعجزات: آياتٌ فعّالة ومواهب مجّانيّة
العجائب في البيبليا
الأعجوبة بين العلم والإيمان

٣٨ – أدبُ أوغاريت والبيبليا: إرثٌ حضاريّ مشترك
البيبليا على ضوء مكتشفات أوغاريت
من بعل... إلى إيل... إلى يَهْوَه... إلى الثالوث!

٣٩ – بين رسالته ودوره التربويّ معادلة كاملة:
يسوع المربّي
وَضَع بتعليمه حَدًّا بين الإنسان القديم والإنسان الجديد!

٤٠ – دعا شعبه إلى بناء المستقبل:
حزقيّال: شعب الله، من الأوهام... إلى الحقائق!
بشّر برجاء بَلغ ملء كمَاله بيسوع

٤١ – أحداث الكتاب المقدّس على مِحَكّ البحث العلميّ:
البيبليا والتاريخ –١–
الأنبياء بين غائيَّة الوحي ومُستلزمات التأريخ

٤٢ – يسوع كتب لنا الحياة وإن لمْ يُدوِّن شيئًا:
البيبليا والتاريخ –٢–
في المسيح محوَر الإنجيل وبهاؤه ووحدته

٤٣ – إفتتح الزمان ببادرة خير... فكانت الخليقة
رواية الخلق على مِحَكّ الإيمان والعلم
الحقيقة خالدة، أمّا الصُّوَر فمُتَغيّرة مع الذهنيّات والزمن

٤٤ – لويس خليفة:
لاهوت الإنسان... والحرّيّة!

٤٥ – أبْرَزَ الوَعْد التاريخيّ ببشارة مريم وميلاد يسوع:
لوقا: إنجيل الهوّيَّة: والخلاص؟
عَمِل وبولس للخُروج من إسرائيل: إلى العالم؟

٤٦ – الإيمان ثقة ورجاء... ولو كان الرجاء غير منظور!
مسيرة الإيمان: من إبراهيم... إلى يعقوب...
الله أمينٌ على وُعُودِه، ولا بُدّ أن تتحقّق

٤٧–٤٨ – جنى ثماني سنوات مِن عمْر "بيبليا"
فهارس: موضوعات، محرِّرون، أعداد، إفتتاحيّات، كلمَات...

٤٩ – الإنجيلُ الأحَبّ والأكثر حظوةً في تاريخ الكنيسة!
تواصلُ البحث حول أقدميّة إنجيل متّى...
إنجيل الجماعَة المسيحيَّة الأولى: "الإنجيل الكنسيّ"

٥٠ –إذهبوا إذًا، فَتَلْمِذوا جميع الأُمم وعَمِّدوهم... وعَلِّموهم...
خاتمة الإنجيل بحسَب متّى فاتحةُ رجاء
وها أنَا معكم كلّ الأيّام إلى نهاية العالم

٥١ – سِفْرٌ يَشْملُ التوراة، ويَكتمل بالإنجيل
المزامير صورةٌ لواقع وجوديّ، ومدرسة صلاة...
محوره الإنسان لأنّه صُورة الله في الخَلق!

٥٢ – كان كتابَ القراءَة الأولى، والصَّلاة الدائمة
المزاميرُ مذكَّراتُ شعبٍ حَوَّلها إلى فِعْلِ عبادة
مزاميرُ الاستغاثة والتمجيد تشهدُ لرحمة الله

٥٣ – في البدءِ كان روح الله يَرِفّ على المياه
هو الرّوح المُحيي الناطق في الأنبياء والرسل
الرُّوح يقول: "تعالَ! خُذْ ماء الحياة مجّانًا!"

٥٤ – أبوَّةُ الله في التاريخ طريقُ أُخُوَّةٍ وسلام!
محبّة الله الآب لنا تجلّت بابنه الوحيد
حياتنا المسيحيّة مسيرةٌ متواصلةٌ نحو بيت الآب