

المؤتمر البيبلي الحادي عشر – المزمير، الإنسان أمام الله

## كلمة الافتتاح

الأب أيوب شهوان

منسق الرابطة الكتابية – إقليم الشرق الأوسط

### ١ – إعلان افتتاح المؤتمر

أصحاب السيادة، قدس الآباء العامين والرئيسات العامّات،  
الأمين العام للرابطة الكتابية العالمية السيد ألكسندر شفائترز،  
الأب البروفسور أندره وينان، عميد كلية اللاهوت في لوفان لانوف،  
منشطي الرابطة الكتابية في مصر، وفلسطين، والأراضي المقدسة،  
والأردن، وسوريا، والعراق، وإيران، والسودان، ولبنان،  
آبائي وإخوتي وأخواتي،  
ببركة الثالوث الأقدس، الآب والابن والروح القدس، نعلن افتتاح مؤتمرنا  
البيبلي الحادي عشر، حول المزمير، الإنسان أمام الله.

### ٢ – لقاءنا حدّث

أيها الأحباء، إنّ لقاءنا هو بحدّ ذاته حدّثٌ نظرًا لأهمّيته العلميّة والروحيّة  
والكنسيّة والأخويّة، من جهة، ولأنّه يشكّل في الواقع تحدّيًا بسبب كثرة  
الصعوبات وأحيانًا المخاطر التي يواجهها البعض للخروج من بلدانهم أو  
للحصول على تأشيرة دخول، من جهة ثانية. لقد حَضَرْتُم إلى لبنان من مختلف  
بلدان منطقتنا الشرق أوسطية، يحدوكم أملٌ بلقاء الإخوة والخوات الذي نبدأ  
بالتوق إليه كلّما حانت ساعة الفراق في ختام مؤتمراتنا؛ لذلك نودّ أن نعبر

عن فرحنا بهذا اللقاء، حتّى ولو كانت المآسي الإنسانية، والاضطرابات السياسيّة والاجتماعيّة هنا، والضيقات الاقتصاديّة وما يستتبعها من قلق ومخاوف هناك، لنفرح بأننا نحن جسدٌ واحدٌ بالمسيح يسوع، تجمّعنا كلمته القدّوسة، وتغدونا بما تجودُ به علينا من إلهام وحكمة ومعرفة سماويّة تُفضي بنا إلى محبّة الله والقريب، من جهة، وإلى الشهادة شهادةً حسنةً حيثما شاءنا الله أن نكون، من جهة ثانية.

كم نودّ، أيّها الأحبّاء، أن نمضي هذا الأيّام معاً، تحت سقف واحد، وبرعاية الله أبي الأنوار والمراحم، فتندوّق طعم الشركة والتضامن، التي يميّز من كان موسوماً حقاً بالاسم الجميل، اسم ربّنا يسوع المسيح، وأن ننشد الوحدة التي من أجلها ومن أجل التلاميذ صلّى الربُّ قبيل آلامه المقدّس، خاصّة ونحن اليوم في ختام أسبوع الصلاة لأجل وحدة الكنيسة.

### ٣ - شكرٌ للمنشّطين وخدامي الكلمة

أيّها الإخوة والأخوات، أودّ أن أعبر باسمكم جميعاً عن التقدير الأخويّ والامتنان العميق لكل من منشّطي الرابطة الكتابيّة، خدام الكلمة الأحبّاء، في دول الشرق الأوسط، على ما يقومون به ويحقّقونه، بالرغم من ندرة المتخصّصين في الكتاب المقدّس، باستثناء لبنان، وبالرغم من قلة الموارد الماديّة، وبالرغم أيضاً من أوضاع معيّنة في هذا أو ذاك من البلدان، وهم:

- الأب بيوس عفاص، في العراق،
- الأب بيار همبلو، في إيران،
- الأب بيتر مدروس، في فلسطين والأراضي المقدسة،
- الأب كميل وليم، في مصر،
- الخورأسقف ميشيل نعمان، في سوريا،
- آملاً أن نتمكّن من تعيين منشّط في الأردن عمّا قريب.
- الأخت بول جرمان قرباني، القيّمة على النشاط البيبلي في السودان.

٤ - تحية إلى رُوحِي المطران الشهيد بولس فرج رحو، والأب ميكالِي بيتشيريلُو  
أيُّها الأحبَّاء، لقد اعتادت رابطتنا في مؤتمراتها على مشاركة الأب فرج رحو،  
الذي انتُخبَ لاحقًا مطرانًا للكلدان في الموصل؛ لقد تغيب في المؤتمر السابق  
لأنَّه اضطرَّ أن يحلَّ محلَّ أحد كهنته لسبب طاريء، أمَّا هذه المرَّة فلأنَّه صار  
شهيدًا! إلى رُوحه الطاهرة نوجِّه معًا تحية من القلب.

وفي مؤتمرنا التاسع، سنة ٢٠٠٥، نَعَم المشاركون بمحاضرتين  
مميَّزتين أتحننا بهما عالم الآثار البيبليَّة والمسيحيَّة، الأب ميكالِي بيتشيريلُو  
الفرنسيسكاني، الذي رحل قبل بضعة أشهر عن دنيانا بعد معاناة أليمة مع  
المرض العضال؛ فالإلى روح هذا الرجل المحبِّ، ذي الوجه الصافي والقلب  
المعطاء، الذي كشف عن الكثير من آثار منطقتنا المسيحيَّة والبيبليَّة، في  
فلسطين والأردن خاصةً وفي غيرهما، تحية محبة وتقدير وامتنان.

تعازيننا الأخوية أوَّلاً لمسيحيِّي العراق جميعًا، وخاصة لأبناء أبرشية الموصل،  
ثمَّ إلى إخوتنا الرهبان الفرنسيِّين في المعهد البيبلي الفرنسيِّين في  
القدس. فليكن ذكْرُ الراحلين الكبيرين مؤبَّدًا.

#### ٥ - جائزة الخوري بولس الفغالي في المؤتمر

ويطيب لنا أن نُفصِّح لكم عن مفاجأة طالما حلّمنا بتحقيقها، ألا وهي إطلاقُ  
جائزة تُمنَح في مستهلِّ كلِّ من مؤتمراتنا. ستختار رابطتنا في كلِّ مؤتمر أفضلَ  
نتاج أو نشاط بيبليِّي في خدمة الكلمة، فتقدِّم للفائزِ بذلك أو ذلك جائزة مالية،  
هي جائزة الخوري بولس الفغالي، والتي هي عبارة عن مبلغ ألف دولار أميركي،  
يقدمها مانحها وحامل اسمها، أي الخوري بولس، وأوَّل جائزة تقررَ منْحها  
إلى: الأب بيوس عفاص من العراق، وذلك تقديرًا له ولمعاونيه على الجهود  
الاستثنائية التي يبذلون في مجاليِّ تدرّيس الكتاب المقدس، ومنذ عدَّة سنوات  
لمئات من طالبيِّ هذا العلم، من جهة، ونشرِ العديد من المطبوعات البيبليَّة،

تأليفاً وتعريياً، من جهة ثانية. إننا في الواقع أمام رجلٍ صامدٍ وثابتٍ لأنه أحبُّ كثيراً، يستحقُّ كلَّ الثناء والمديح والتقدير.  
أدعو حضرة الخوري بولس الفغالي للصعود إلى المنبر لتسليم جائزته الأولى للفائز بها، والأب بيوس عفاص لتسلمها.

### ٧ - جائزة الخوري بولس الفغالي في الأيام البيبلية

ويسرّني أن أعلن للإخوة والأخوات اللبنانيين أن الخوري بولس الفغالي قد قرر أن يمنح جائزة مماثلة عند عقدهم الأيام البيبلية في لبنان، لأفضل نتاج أو نشاط بيبلّي. فشكرنا الحار للأب المانح، وهنيئاً للفائزين اليوم ومستقبلاً.

### 8 - Mot d'accueil à SCHWEITZER

Mr. le Secrétaire Général de la Fédération Biblique, Alexander Schweitzer,

C'est avec joie que nous vous accueillons ce soir parmi nous. Merci, Mr. Le Secrétaire Général, pour la solidarité fraternelle que vous avez constamment manifestée vis-à-vis de notre Fédération Biblique au Moyen-Orient, en particulier par votre participation à nos congrès.

A travers votre personne, la Fédération Biblique dit tout son encouragement aux différents animateurs de cette région, et salue leurs efforts généreusement déployés pour proclamer la Parole de Dieu.

En leur nom je vous remercie, Mr. Le Secrétaire Général, pour l'aimable attention que vous portez dans le cœur à l'égard des serviteurs de la Parole dans notre région.

### 9 - Mot d'accueil à Wénin

Mr. le doyen, Prof. André Wénin, vous voilà enfin parmi nous!

C'est vraiment une joie pour nous et je vous en remercie. Mais je ne vous cache pas que la situation qui prévaut depuis plusieurs semaines au Moyen-Orient, à cause de la guerre à Gaza, m'a beaucoup inquiété, cependant la décision était de maintenir la tenue de notre congrès.

Au nom de la FBC au Moyen-Orient je salue votre courage et vous remercie pour votre fidélité à cet engagement.

### ٩ - خاتمة

أيها الأحباء، زملائي وزميلاتي في الرابطة الكتابية في الشرق الأوسط، شكري لكم على ما تبذلون في ظروف غالبًا ما هي غير مؤاتية للعمل، أسوقه شكرًا لله على ما يمدنا به من قوة ونعمة وحكمة، لنعمل في كرمه، ونؤتي أطيب الثمار التي ترضي قلبه القدوس.

ختامًا، أتمنى للإخوة والأخوات القادمين من الدول العربية ومن أبعد، طيب الإقامة معًا تحت سقف واحد، ولمؤتمرنا كل النجاح الذي نرجو أن يزيدنا معرفةً وتقدمًا ومحبةً.

## العناصر الكنعانية في المزامير مثال للإنتقال والتسييق

القسّ عيسى دياب (\*)

### مقدمة

إن دراسة مزامير قمران، ومخطوط سفر المزامير المكتشف في المغارة ١١أ والهوداويوت تبرهن من غير شك بأن سفر المزامير كان مستعملاً في الهيكل الثاني. وكان السفر قد اكتمل نحو القرن الثاني ق.م.؛ هذا لا يعني أن السفر كله كتب في حقبة ما بعد السبي، بل بعض المزامير، المزامير الملكية، مثلاً، وليس حصراً، تعود بالتأكيد إلى زمن قبل السبي<sup>(١)</sup>.

بما أن المزامير قد كتبت على مدى زمن طويل، فإننا نستطيع أن نتعرّف، في سفر المزامير، على مراحل مختلفة من تاريخ إسرائيل: مرحلة التكوّن والاستقرار في الأرض (يشوع والقضاة)، الحقبة الملكية والهيكل الأول، حقبة السبي، وحقبة ما بعد السبي المسمّاة أيضاً "حقبة الهيكل الثاني".

الجنس الأدبيّ الغالب في المزامير هو "النشيد" من أجل تسييح يهوه. والموضوع الرئيس في الأناشيد هو تسييح يهوه وحمده وشكره من أجل أعماله العظيمة في تاريخ إسرائيل. أهمّ هذه الأعمال: الخليقة، حفظ الخليقة أمام مخاطر الفوضى الكونيّة المدمّرة (مز ٨؛ ١٩)، وقصص من تاريخ إسرائيل باعتبار أنه "تاريخ الخلاص".

(\*) من الكنيسة الإنجيليّة الوطنيّة. دكتور في اللاهوت. دكتور في تاريخ ديانات الشرق الأدنى القديمة. دكتور في ثقافات ومجتمعات العالم العربيّ والإسلاميّ. أستاذ الدراسات الكتابيّة والحضارات الساميّة.

(١) J. Alberto SOGGIN, *Introduction to the Old Testament*, Translated by John Bowden, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989, p. 427.

المزامير هي أناشيد شعريّة، بالإضافة إلى أنّ بعض الصور الشعريّة غير واقعيّة، أو تضخيم للواقع، يتخلل هذه الأناشيد الشعريّة صور وتعبير ميثولوجيّة كثيرة، خاصّة في ما يتعلّق بمناجاة الله، أو بتصويره، أو بتصوير أعماله وعظمتها. إذا ركّزنا في الصور التي تتكلّم عن الخلق، مثلاً، في سفر المزامير، نلاحظ أنّ عدداً من المزامير يتضمّن صوراً ميثولوجيّة، وبعض الصور الميثولوجيّة في المزامير، قد تكون غائبة حتّى عن خبر الخلق الرئيس في سفر التكوين. وإذا تفحصنا صورَ الله في المزامير، وخصوصاً الصور التعبيريّة المستخدمة لمناجاة الله والابتهاال إليه، لرأينا أنّها تشبه تصوّرات للآلهة كانت معروفة عند الكنعانيين والمصريّين ومستخدمة في حياتهم الدينيّة. يلزمنا إذاً أولاً أن نضع الأصبغ على عدد من هذه الصور. ومن ثمّ نحاول أن نعرف كيفيّة دخولها إلى سفر المزامير وتفسير وجودها جنباً إلى جنب مع عناصر إسرائيليّة أصيلة. للوصول إلى ذلك، رأينا أن نعالج الموضوع تحت أقسام ثلاثة:

١. نماذج من العناصر الدينيّة الكنعانيّة في سفر المزامير.
٢. طريقة دخول العناصر الدينيّة الكنعانيّة إلى سفر المزامير.
٣. تفسير وجود العناصر الدينيّة الكنعانيّة في سفر المزامير.

## أولاً: العناصر الدينيّة الكنعانيّة في سفر المزامير

### ١ - التلاقي بين الديانتين الإسرائيليّة والكنعانيّة

مهما تكن نظريّة نشوء إسرائيل واستقرارها في كنعان: التسرّب التدريجيّ من الجنوب والشرق (مارتن نوث وألبرخت ألت)، خروج بعض الكنعانيين من مدنهم بسبب الأزمات الاقتصاديّة واستقرارها في المرتفعات (فرنكلشتين وموقع عزبة صارتة)، أو حتّى الدخول دفعة واحدة من الشرق (القراءة الحرفيّة)، فإنّ دخول اليهوديّين على الكنعانيين واختلاطهم بهم أمر تاريخي لا ينكره أحد.

على مستوى التاريخ، عاش آباء إسرائيل في كنعان، وكان من الطبيعي أن يتعرّفوا على آلهتهم وعلى الطرق الكنعانية في العبادة. إنّ من يدرس ديانة آباء إسرائيل سيجدها دون شكّ متشابهة في كثير من الصور مع الديانة الكنعانية؛ ففي وقت من الأوقات، كان الإله "إيل" رئيس "مجمع الآلهة" في أوغاريت، أو في كنعان بشكل عامّ. و"إيل شدّاي" - وله أيضًا أسماء وصفية أخرى تحتوي كلّها اسم "إيل" - هو إله آباء إسرائيل الذي تماهى بعد وقت طويل مع يهوه (رج خر ٦ : ٣). لكن نستطرد هنا لنعرض للرأي الأكاديمي الذي أعطيناه في أطروحتنا، والذي يفيد بأنّ "إيل شدّاي" ليس إيل أوغاريت أو كنعان؛ والإيلية الكنعانية تختلف كثيرًا عن الإيلية الإسرائيلية التي كانت آثارها لم تنقطع عن كنعان في الفترة بين عصر الآباء وعصر الاستقرار. وإنّ وجود اسم الإله إيل في التراثين لا يُضعف حجّة أطروحتنا<sup>٢</sup>.

ثمّ في عصر موسى، برز اسم الإله "يهوه" - وهو ملخّص لجملة وصفية: إِهْيَه أَشْرُ إِهْيَه، "أكون الذي أكونه"، أو "مَنْ أَكُون"؛ رج خر ٣ : ١٤) - تأسست الديانة اليهودية، ودخلت، مع الذين دخلوا بقيادة يشوع بن نون، العالم الكنعاني حيث كانت ما زالت تمارس فيه الإيلية الكنعانية وبقايا الإيلية الإسرائيلية.

بعد الدخول إلى كنعان، على الأغلب في القرن الثالث عشر ق.م.، أصبحت الخريطة الدينية في كنعان على الشكل التالي:

- دخل عدد من اليهوديين من الجنوب والشرق واستقرّوا في المرتفعات.
- اتّحد اليهوديون بالإيليين الإسرائيليين الذين كانوا في السهوب: منطقة شكيم.
- إنضمّ إليهم عدد من الكنعانيين بفعل الاحتلال أو خوفًا من البطش بهم (الجبعونيين) معتنقين الديانة الجديدة.

(٢) Issa DIAB, *A la recherche de la source du monothéisme dans les civilisations de l'ancien Proche-Orient*, thèse de doctorat en histoire soutenu à l'Université du Saint-Esprit, Kaslik, Liban 1998.



لقد واجهت اليهودية الموسوية، التي اتحدت بالإيلية الإسرائيلية، تحديات الديانات الكنعانية، وانجذب بنو إسرائيل إليها في كثير من الأحيان. ومن جهة أخرى، فإنّ "المهتدين" الجدد، من أتباع الإيلية الكنعانية سابقاً، لم ينسوا ديانتهم القديمة بين يوم وآخر.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل اختلاط اليهودية بالإيلية الإسرائيلية والإيلية الكنعانية والأشكال الدينية الأخرى في كنعان أنتج توفيقية دينية جديدة؟ نقول نعم على مستوى التاريخ. لقد كان للكنعانيين نظام ديني اقتصادي، فخصب الإنسان والطرش والحقل متعلق بالعبادة. وما حسبك يفعل هذا اليهودي الذي جاء من الصحراء، وتعلم فنون الزراعة، ورأى كيف "يخصب" الكنعاني حقله. وهذا المنتقل من الديانات الكنعانية إلى الإيلية، لا بدّ أن يعبر، في ديانتها الجديدة، عن مفاهيمه السابقة المتعلقة بنظرته إلى العالم ونظامه الخلقي والاجتماعي السابق. والأمثلة من العهد القديم كثيرة على هذه الظاهرة (جدعون ويفتاح). نبه هوشع شعب إسرائيل إلى أنّ قمحهم ومسطارهم وصوفهم وكتانهم هي من يهوه وليس من البعل (هو ٢: ٨-٩)، لأنّ الشعب، بينما كان يهودياً، كان يمارس عبادة البعل من أجل الخصب اعتقاداً منه بأنّ الخصب لا يتحقق إلاّ بقيادة إله الخصب: "بعل". يستمرّ هذا الوضع حتّى يأتي إيليا ويقول لهم: "حتّى متى تعرجون بين الفرقتين؟ إن كان الربّ (يهوه) هو الله فاتبعوه، وإن كان البعل فاتبعوه" (١ مل ١٨: ٢١).

## ٢ - نماذج من العناصر الدينية الكنعانية في سفر المزامير

يوجد دون شك في سفر المزامير عناصر أدبية (لفظية) أو مفاهيمية من الثقافة الكنعانية ومفاهيمها الدينية. فليم أولبرايت (William Albright) أظهر ما يعتقد أنه تشابه لغويّ وبلاغيّ بين الشعر الإسرائيليّ والشعر الكنعانيّ. وكان هذا كافياً ليقول بأنّ الديانة الإسرائيلية قد تأثرت كثيراً بالثقافات المحيطة بها. وطرح

نظريّة مفادها بأنّ فترة من إزالة الميثولوجيات الوثنيّة (Demythologization) قد مرّت في إسرائيل. وهكذا، ففي المزامير، توجد آثار لما يمكن أن يُسمّى "بقايا" الثقافة الدينيّة الماضية"<sup>(٣)</sup>.

نعرض في ما يلي بعض العناصر الدينيّة الكنعانية التي يجدها القارئ في عدد من المزامير بالقراءة المتأنيّة:

## ١/٢ - المزمور ٢٩

رأى غِنزِبِرْغ (H. L. Ginsberg) أنّ هذا المزمور كان في السياق نشيداً فينيقيّاً يُوجّه إلى الإله "بعل" بمناسبة انتصاره على الإله "يَم"، بحسب ما نجده في الأساطير الأوغاريتيّة، ثمّ اقتبس ليكون نشيداً ليهوه<sup>(٤)</sup>. أمّا الأسس التي اعتمد عليها غِنزِبِرْغ في هذه النظريّة فهي التالية:

- المبادئ الوثنيّة في المزمور (مثل تصوير الرعد، في آ ٣، بأنّه صوت الإله؛ "الربّ فوق المياه الكثيرة" تتطابق مع كوسمولوجيّة العالم الكنعاني).
- طبيعة الأمكنة المذكورة في المزمور: الجبال، المحيطات، الطوفان، ولكلّ منها دلالة دينيّة: الجبال، مساكن الآلهة؛ المحيطات، مساكن الحيوانات الميثولوجيّة التي تصوّر الشرّ، الطوفان، الوسيلة التي بها تعاقب الآلهة البشر.
- الخصائص اللغويّة الكنعانيّة.

William Foxwell ALBRIGHT, *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1968, p. 185.

H. L. GINSBERG, "A Pheonician Hymn in the Psalter", Roma 1935, 472-476, (٤) cited by Mitchell DAHOOD, *Psalms I*, the Anchor Bible, Garden City, New York: Doubleday and co., 1966, p. 175.

- الصيغة الكلاميّة لانتصار الإله "بعل" (٥).

على الرغم من أنّ عددًا كبيرًا من العلماء يدعمون نظريّة "الأصل الكنعانيّ" للمزمور (٦)، إلاّ أنّ آخرين، مثل بيتر كُريجِي (Peter Craigie)، يشعرون بأنّ البراهين المقدّمة أعلاه غير كافية للوصول إلى هذه النتيجة؛ فيرى كُريجِي، مثلاً، بأنّ مز ٢٩ غير مقتبس كما هو من الأدب الكنعانيّ، بل هو بالأحرى متأثر بالشعر الكنعانيّ (٧). وقدّم لُورِن فِشِر (Loren Fischer) مجموعة مؤلّفة من تسعة كلمات مزدوجة وجدّها في نصّ أوغاريتيّ، وهي موجودة في النصّ العبريّ للمزمور ٢٩. إن استعمال التوزاي، أي استعمال كلمات مكتملة ومتناقضة في آن معًا في أبيات متعاقبة من الشعر، هو ربّما الطابع الرئيس للشعر العبريّ أو الساميّ. لقد فسّر فِشِر هذه الكلمات الأوغاريتيّة في المزمور كدليل على أنّ المزمور مقتبس عن أصل أوغاريتيّ (٨)، لكنّ العلماء اختلفوا في تقدير قيمة هذه الكلمات الأوغاريتيّة في المزمور وحقيقة دلالاتها.

إذا كان هؤلاء الذين ينسبون المزمور إلى أصل كنعانيّ على حقّ، فيكون "يهوه" في آ ١ قد حلّ محلّ بعل، في الأصل الكنعانيّ. وإذا كان هذا صحيحًا، فيكون أنّ المزمور الأصليّ صوّر الإله المحارب بعل قائمًا في وسط جماعة الإله إيل، رأس البنيون في أوغاريت. إنّ كلمة "إيليم" في آ ١ التي هي جمع، وتعني حرفيًا "آلهة" ترجمت إلى معظم اللغات بالمفرد: "الله" تأقلمًا مع المناخ التوحيديّ.

من جهة أخرى، نظرًا لأنّ كلمة "إيليم" الواردة في آ ١ لم تستعمل كرديف لاسم الله يهوه، بل كلمة "إلوهيم" هي الكلمة البديلة، فيكون أنّ كلمة "إيليم" هي كلمة كنعانيّة

CRAIGIE, *Psalms 1-50*, 244. See also for a Brief History of this Hypothesis: (٥)  
CRAIGIE, *TB* 20:15-19.

CROSS, GASTER, DAHOOD, etc. (٦)

CRAIGIE, "The Poetry of Israel and Ugarit", *TB*, 28-30. (٧)

Loren R. FISHER (ed.), *Ras Sshamra Parallels*, Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 1972, vol. I, p. 352; see note 545, h. (٨)

صرف. هذا يقودنا إلى طرح الفرضية القائلة بأن مز ٢٩ كان أصلاً نشيداً يتكلم عن الإله الكنعاني "إيل" و"أبنائه"، ربّما الملوك والولاة، أو الآلهة الصغار، لكنّه أصبح، في القانون العبري، يتكلم عن يهوه، وعن ملائكته الجالسين في مجلسه. ربّما نفس التحويل جرى في مز ٨٩: ٧؛ ١٠٣: ٢٠-٢١؛ ١٤٨: ٢؛ ١ مل ٢٢: ١٩؛ أي ١: ٦؛ ٢: ١ حيث "بني إليم" أو "بني إلهوهم" أخذت مع الديانة اليهودية معاني مناسبة للتوحيد اليهودي (أنظر خر ١٥: ١١؛ مز ٩٧: ٧، ٩).

من هم "بنو إليم"، أبناء الآلهة، في مز ٢٩؟ اختار البعض قراءة أخرى للعبري "بني ليم"، أي "بني الكباش"، في السطر الثاني، وجدت في بعض النسخ<sup>(٩)</sup>. وقد اختار مترجم السبعينية هذا المعنى أيضاً، فأصبح المزمور يعني: "قدّموا للربّ، يا أبناء الكباش، قدّموا للربّ..."; والكباش هي ذبائح. لكن هذه وسيلة لتغلّب على صعوبة وجود اسم الله بالجمع (إليم) في هذا المزمور. برأينا لا يوجد حظّ بالنجاح لهذه القراءة، لأنّه واضح أنّ ورود هذه الكلمة بشكل "ليم" في بعض النسخ ينمّ عن خطأ في النسخ؛ فقد نسي الناسخ وضع حرف ألف العبري في أوّل الكلمة.

نعود إلى رأي غنّزبرغ (Ginsberg) القائل بأنّ مز ٢٩ كان أصلاً نشيداً لبعل، ثمّ عدّل ليصبح قابلاً للاستخدام ليهوه. أمّا خلفيّة المزمور الكنعاني فهي دون شكّ "انتصار بعل". ويلخصّ جون داي (John Day) الأمور الأربعة في المزمور المتشابهة مع ميثولوجيا البعل:

(أ) ظهور يهوه في عواصف الرعد؛

(ب) تعظيم يهوه في جماعة الآلهة؛

(ج) تتويج يهوه ملكاً على البحر الكونيّ؛

(د) صوت يهوه المدوّي في الرعد سبع مرات<sup>(١٠)</sup>.

لقد وردت هذه الأمور في النصوص الأوغاريتية التالية: "إنتصار بعل على ملك البحر "يَم" (2: 10-7b؛ iv؛ 19b-20)<sup>(١١)</sup>؛ و"صوت المحارب بعل المدوّي كالرعد" (vii. 25a-31.4)<sup>(١٢)</sup>؛ و"رعدات بعل السبعة"<sup>(١٣)</sup>.

يعتقد كُروس (F. M. Cross) أيضاً بأنّ هذا المزمور هو أصلاً أنشودة أوغاريتية لبعل تم اقتباسها من قبل الكاتب البيبلي بعد تعديلها لتناسب عبادة يهوه، وقدّم متشابهات كثيرة بين المزمور والنصوص الأوغاريتية<sup>(١٤)</sup>. لقد رأى كُروس في سيطرة يهوه على المياه العميقة والكثيرة التي ترمز إلى الفوضى، صورة بعل الأوغاريتي يحارب يَم، إله مياه الفوضى، وبعد انتصار يهوه، تأتي عملية تنويجه التي هي صورة لتنويج بعل على الجبل المقدّس (آ ٩-١٠).

رأى كُروس أيضاً أنّ تقليد تجلّي يهوه موجود في التراث العبراني الديني (مز ٢٤؛ ٦٨).

## ٢/٢ - المزمور ٨٢

أُعطي "إلوهيم" في هذا المزمور خمسة معانٍ<sup>١٥</sup>: المعنى الأوّل عنى بترجمة "ألوهيم" في السطر الثاني والسطر الثاني عشر إلى "قضاة". هذه هي نظرية الترجوم ومدراش تهلّيم. يرى مورغُنستِرُن (Morgenstern) بأنّ

John DAY, "Echoes of Baal's Seven Thunders and Lightings in Psalm XXIX (١٠) and Habakkuk III 9 and the Identity of the Seraphim in Isaiah VI", *VT* XXIX (1979) 142-151.

DeMOOR, 39-40. (١١)

HERDNER, 29. (١٢)

De MOOR, 63; *Ugar.*, vol. v.3 (obv). 1-4; RS 24.245. (١٣)

F. M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Mass., Harvard Press, 1973, p. 151. (١٤)

Julian MORGENSTERN, "The Mythological Background of Ps 82", *HUCA* (١٥) (1939) 29f.

الشروح الحديثة ترفض هذا المعنى. معنى آخر أعطي لـ"ألوهيم" هي "الملوك الحشمونيين"، والعلماء الذين قدّموا هذه النظرية أرخوا المزمور في ١٤٠-٦٠ ق. م.، لكنّ هذا المعنى وهذا التاريخ رُفِضَا أيضًا. معنى ثالث لـ"ألوهيم" هو "الملوك الوثنيين"؛ إلخ.

السؤال المطروح هنا: مَنْ هو "إيل" وَمَنْ هم "ألوهيم"؟ هل هؤلاء بشر عاديّون أم كائنات إلهية؟ بينما قد تكون الآيات ٢-٤ متعلّقة ببشر، وربما بقضاة أرضيين، غير أنّ الآيتين ٦-٧ تتكلّمان عن كائنات إلهية: أنا قلت إنكم "ألوهيم" و"بني عليون" كلّكم، لكن مثل الناس تموتون...". يفترض الكاتب أنّ المخاطب كائنات إلهية خالدة، لكنّ يهوه سيردّهم بشرًا يهلكون.

يقترح كوك (Cooke) بأنّ مز ٨٢ ميثولوجيا كنعانية أصلاً يتكلّم عن "سقوط إله". رأى أنّ الأسطورة نفسها تكرر في أش ١٤: ٢، واقترح أن تكون لها خلفية كنعانية<sup>١٦</sup>، لكن فقدنا معرفة تفاصيلها بسبب النقص في المعلومات.

### ثانيًا: طريقة دخول العناصر الدينية الكنعانية إلى سفر المزامير

يوكّد عالم الإناسة الكاثوليكيّ، لويس ج. لوزبتاك (Louis J. Luzbetak) صحّة وفاعليّة "التوفيقية" (Syncretisme) المعروفة، والمنتشرة بكثرة حيث تعاقبت ديانات معيّنة، بأنّه، "بحسب علم الإناسة (Anthropologie)، فإنّ حصول اختلاطات توفيقية أمر طبيعيّ في التبدّلات الدينية والتوسّع"<sup>١٧</sup>.

هذا على مستوى التاريخ، أمّا على مستوى الإيمان، فنقول إنّ الديانة التوحيدية الإسرائيلية أجرت قراءة جديدة للأشكال الدينية التي جاورتها، فأخذت منها ما يناسب، ورمت ما لا يناسب. أمّا ما يناسب فقد عدّل بشكل يتناسب مع عبادة الإله الواحد.

COOKE, 34. (١٦)

Louis J. LUZBETAK, *The Church and Cultures*, Pasadena, Calif., William (١٧) Carey Library, 1988, p.369.

يوجد برأينا ثلاث مصادر دخلت منها العناصر الكنعانية في الديانة اليهودية:

١. المهتدون الجدد إلى الإله يهوه نقلوها معهم؛

٢. اليهوديون الذين رأوا بأن بعض العبارات الموجهة إلى آلهة الكنعانية تليق بيهوه أكثر مما تليق بأولئك؛

٣. تشابه في التعبير دون قصد من الكاتب؛

لكن، ما إن دخلت، تعود عليها العابدون، وأصبحت مع الوقت جزءاً من التراث اليهودي.

خلاصة هذا القسم هي أن تعابير وصوراً كنعانية دخلت إلى الديانة اليهودية، ولذلك نجدها في بعض نصوص العهد القديم القديمة، وهي برأينا: النصوص القديمة من التوراة، أسفار يشوع والقضاة وسموئيل والمزامير، ثم، مع ظهور الأنبياء في إسرائيل، وتهجمهم على الوثنية بجميع أشكالها، أخذت هذه الصور تنحسر تدريجياً حتى وصول الإسرائيليين إلى التوحيدية الاقتصارية (hénothéisme)، ومنه إلى التوحيد الصافي، ثم التوحيد التجريدي، ابتداءً من قبيل السبي، وانتهاءً بحقبة الهيكل الثاني.

وبالنسبة إلى سفر المزامير بالتحديد، فإنه توجد براهين على أن مزامير عديدة تُبَيَّنَتْ وطُوِّرَتْ في إسرائيل لأغراض مختلفة؛ فإن دراسات النقد الأدبي لسفر المزامير تفيد بأن "المزامير" مرّت في فترة كانت فيها مفتوحة، غير محدّدة، وغير واضحة الحدود، حتى ثبتت أخيراً كما هي اليوم في سفر المزامير؛ فالمزمور ٢، مثلاً، قد وُضِعَ، فأضيفت له صور مسيانية، في وقت ما بعد تأليفه الأساس. والمزموران ١٤ و ٥٣ هما متشابهان تماماً، باستثناء فروقات طفيفة، وحلول اسم إلهيم في مز ٥٣ كاسم الإله يهوه في مز ١٤. ونحن اليوم نجهل سبب هذا التغيير.

يجب التنبيه إلى أن المزامير قد أُلْفِتْ على فترات متباعدة، وإلى أنها استُخْدِمَتْ لأغراض مختلفة، وهذا واضح من محتواها. وإن قَوْنَةَ سفر المزامير غرضه القول بأن هذه المزامير القانونية آتية من عند الله.

### ثالثاً: تفسير وجود العناصر الكنعانية في المزامير

لقد دفع موقف أولبرايت، المدوّن أعلاه، بعضهم ليرى بأن توفيقية حقيقية حصلت في سفر المزامير؛ فهناك مظاهر دينية كنعانية قد اقتُبست واستُعملت في عدد من المزامير. لكنّ عملية "تطهيرية" حصلت بعد ذلك، فإنّ صوراً كنعانية قد زالت تدريجياً واستُبدلت بعناصر إسرائيلية.

يقدم ألبرايت، كبرهان على نظريته، اسم Easter الذي يعني عيد الفصح بالإنكليزية، لكنّه أصلاً هو اسم الإلهة الأنكلوساكسونية Eoster. لكن، كما يقول أولبرايت، يُستخدَم الاسم الوثنيّ ليس بقصد تكريم الإلهة الوثنية، بل بقصد الإشارة إلى الفصح المسيحيّ. يضيف ألبرايت: "إذا أصرّ أحدهم على أنّ هذا التشابه بالأسماء يقدم برهاناً على الطابع الميثولوجي لإيماننا، فلنا الحقّ بأنّ نسخر منه، على الرغم من أنّ هذا التفكير ما زال هو العامّ بين مؤرّخي الأديان"<sup>(١٨)</sup>.

### ١ - المزمور ٢٩

إنّ صورة يهوه البارزة في مز ٢٩ هي صورة "الإله، محارب الكون". هل يوجد في إسرائيل مصدر لهذه الصورة، أم أنّها من اقتباس كنعانيّ صرف؟

يعترف كزوس بأنّ صورة يهوه المحارب موجودة في نصوص إسرائيلية قبل إدخال مز ٢٩؛ فإنّ كزوس (Cross) وذاي (Day) يضعان مشابهة بين مز ٢٩ وحب ٣: ٣-١٥ حيث يهوه مصوّر أيضاً كإله محارب، سائر للحرب؛ هنا أيضاً ذكر صريح للخروج ولسيناء. لاحظ كيل (Keil) أنّ مقدّمة نصّ حبقوق متعلّقة بـ تث ٣٣: ٢. لكنّ حبقوق يأوّن الحدث، فيتكلّم عن ظهور ليهوه، ليس في الماضي، بل في المستقبل<sup>(١٩)</sup>. يبدو أنّ دور الخروج وسيناء في التقاليد مهمّ وأساسيّ لفهم هذه الظهورات الإلهية.

(١٨) Ibid., p. 185.

(١٩) C. F. KEIL, *Minor Prophets, Commentary on the Old Testament*, Peabody, Mass., Hendrickson Pub., 1989, p. 97.



من المؤكّد أنّ تقليدَي الخروج وسيناء ليسا من مصدر كنعانيّ، بل من مصدر إسرائيليّ صرف؛ فاللاهوت الإسرائيليّ الأساس والأصيل مبنيّ على تقاليد الخروج وسيناء، لأنّ مصدر علاقة إسرائيل بيهوه يكمن في حدث الخروج وتقاليد سيناء، لذلك أصبحت هذه التقاليد معيارية ومرجعية. في تقاليد الخروج وسيناء، نرى الله يمارس سلطته وقوّته في وسط شعبه بطريقة "تاريخية" وليس "ميتولوجية". في مصر، نجد الله ييسط سلطته على الآلهة المصرية، وهذا موضوع متكرّر بكثرة في المزامير، حيث نجد يهوه يتغلّب على مياه البحر، فيستخدمها كوسيلة لخلاص شعبه. ثمّ نجد يهوه ملكاً متوجّجاً في سيناء وسط مشاهد القوّة والجبروت الكونيّ: النار والدخان، البروق والرعود، الجبل المرتجف، صوت البوق العظيم، إلخ. إنّ كثيراً من صور الظهورات الإلهية في سفر المزامير تجد لها شبيهاً في تقاليد الخروج وسيناء. "وبما أنّ هذه المفاهيم عن يهوه انتشرت بكثرة بين الإسرائيليين، ووُضعت ضمن قصّة قَطْع العهد، لا بدّ أن تكون هذه الصور قد أصبحت وسيلة كلام متعارف عليها حول حضور يهوه وأعماله"<sup>(٢٠)</sup>.

إنّ أخبار قَطْع العهد السينائيّ وما يحيط بها من أحداث هي في غاية الأهميّة لتفسير سفر المزامير، لأنّها حضرت في اللاوعي أو في الوعي، عندما مارس الإسرائيليّون حياتهم في كنعان، حتّى عندما استعان الكتاب الملهّمون بصور كنعانية للتعبير عمّا هو أصيل عندهم، أي تقاليد العهد.

والنتيجة هنا هي أنّه يوجد في مصادر الخروج وتقاليد سيناء والعهد ما فيه الكفاية لتوضيح صورة يهوه المحارب في سفر المزامير. وليس خطأ القول بأنّ المصادر والصور الكنعانية استُخدمت أيضاً، لكن من الخطأ القول بأنّ الصور الكنعانية سيطرت على صورة يهوه وأعماله في المزامير؛ فقد كان لإسرائيل صورته الأصلية في تراثه وتقاليد يهوه المحارب.

## ٢/٢ - المزمور ٨٢

بالنسبة إلى المزمور ٨٢، فإنّ الدلائل كلّها تشير إلى أنّ "إلوهيم" هم بالحقيقة كائنات إلهية، أي بالمفهوم الإسرائيليّ، "ملائكة". واضح أنّ آ ٢-٤ تشير إلى بشر عاديين، وبالتحديد إلى أشخاص في إسرائيل. إنّ صيغة الاتّهام في المزمور المعلن ضدّ هذه الكائنات يظهر بأنّه يتكلّم عن كائنات معروفة، ربّما من الماضي، والصيغة تذكّر بالأقوال النبوية ضدّ حكام الجماعة الإسرائيليّة أو اليهوديّة، وذلك بحسب التاريخ الذي يُعطى للمزمور. عندنا إذاً في المزمور هويّتان محتملتان للمتكلّم عنهم، لكن متناقضتان: كائنات إلهية، وكائنات بشرية.

ربّما يساعدنا العهد الجديد في الوصول إلى الفهم الصحيح للمزمور، الفهم الذي كان متداولاً بين أبناء الجماعة اليهوديّة. في يو ١٠ : ٣١-٣٩، نجد يسوع يقتبس من مز ٨٢ كدفاع عن هويّته بأنّه "ابن الله"، هذا اللقب المسيّانيّ المهمّ. لقد أبرز يسوع علاقة بين هؤلاء "الآلهة" (إلوهيم) وحكام الأرض. إنّ ردّ يسوع على الفريسيّين يحتوي على إشارته إلى كامل مضمون مز ٨٢.

أبرز أنطوني هَنَسُون (Anthony Hanson) كيف فهم اليهود هذا المزمور. لقد وضع المزمور، في كثير من الكتابات الرائيّية، مع حدث استلام الشريعة في سيناء. و"السقوط" الوارد في المزمور هو سقوط بني إسرائيل في عبادة العجل الذهبيّ في الوقت الذي استلم فيه موسى الشريعة على الجبل؛ فما أن أنقذوا من ملاك الموت بالفصح والشريعة حتّى عادوا مجدّداً إلى "مكان الموت" ١١. لقد لاقَت هذه النظريّة مؤخّراً قبولاً في دائرة عدد من الاختصاصيين بحسب زعم هَنَسُون.

مز ٨٢ موجّه إذن إلى "قضاة إسرائيل". نلاحظ أنّ السياق الذي أشار فيه يسوع إلى المزمور في يو ١٠ هو كلامه عن كونه الراعي الصالح، مقابل قادة إسرائيل، "السراق واللصوص". "الراعي" لقب ملكيّ في العهد القديم يُكتنّى

به الحاكم والملك، وقد أُطلق أيضًا على يهوه (يهوه هو الراعي في مز ٢٣). هناك دون شك إشارة إلى حز ٣٤ حيث نجد كلاً ما نبويًا ضد "رعاة" إسرائيل. يدعم هذا كله الرأي القائل بأن مز ٨٢ يتكلم عن كائنات بشرية، عن قضاة أو حكام عاديين.

كتب أوسترلي (W. O. E. Oesterley) في تفسيره مز ٨٢: "لم يكن المرثم قد وصل إلى التوحيد الخالص"<sup>(٢٢)</sup>. هذا صحيح، لكن كان أيضًا بإمكان المرثم أن يستخدم تعابير ومصطلحات معروفة في الشرق الأدنى القديم دون أن يقبل اللاهوت الذي جاءت فيه هذه العبارات.

"ربما وراء هذا المزمور ميثولوجيا كنعانية تتكلم عن سقوط كائنات إلهية. ربما يعكس المزمور قصة قديمة عن سقوط الملائكة. وبغض النظر عن الخلفية، يظهر بأن إذلال الجماعة الإسرائيلية وسحقها أو حيا بكتابة هذا المزمور"<sup>(٢٣)</sup>.

كيف ساعدت إذن الصورة الكنعانية المتواجدة عند كتابة المزمور على التعبير عن هذه الأفكار الإسرائيلية؟ يقترح ثيودور مؤلن (Theodore Mullen) بأن وراء فكرة "المجلس الإلهي" في النصوص الأوغاريتية "إعلان الحكم"؛ فالمجلس الإلهي منعقد لأن الإله إيل سيلفظ حكمًا ما. ينكر مؤلن أن "إلهيم" هنا هم كائنات بشرية أو حكام عاديين<sup>(٢٤)</sup>؛ لأنه، بالنسبة إليه، يبعدنا ذلك كثيرًا عن السياق الكنعاني. لكن، في الوقت نفسه، يُسأل عن جدوى لفظ الحكم ضد كائنات إلهية في سفر قانوني لا يعترف بوجود الآلهة الأخرى. إن وجود مز ٨٢ في القانون هو برهان أن تفسيرًا آخر محتمل أيضًا.

فإنه، مثلما الإله الكنعاني "إيل" يلفظ بالحكم على الآلهة الصغرى ومجلس منعقد، كذلك (إلهيم) الله، في مجلس إيل، أي في عقر دار إيل، يدين الآلهة

OESTERLEY, p. 375. (٢٢)

Master's dissertation. (٢٣)

E. Theodore MULLEN, *The Assembly of the Gods*, HSM, 24, Harvard, (٢٤) Scholars Press, 1978, p. 237.

الأخرى. أو بحسب احتمال آخر، "وقف إلهيم في" "عَدَث إيل" (مصطلح يعني المحكمة) يعلن الحكم على "الآلهة الأخرى" (القضاة البشريين) بسبب ظلامتهم.

نصل إلى الاستخلاص بأنه، على الرغم من أن عبارات مثل "بني إلهيم" و"مجلس الله" كان لها معانٍ خاصة في سياق الأدب الكنعاني، فإن الاستعمال البيبلي يمكن أن يذهب إلى تفسيرات أخرى؛ "فإن هذه العبارات يمكن أن تُستخدَم كلغة شعرية بهدف المقارنة، أو لتأسيس سياق حضاري لإعلان الحكم، دون ضرورة التفسير الحرفي؛ فإن هذه العبارات يمكن أن تُستخدَم لتشير إلى خدام ورسَل ملائكيين، وفي زمن محدّد من تاريخ إسرائيل الديني، إلى حكام بشريين. ويظهر بأنه لا برهان على أن التفسيرات الكنعانية لهذه التعبيرات قُصِدَت من قِبَل كاتب المزمور العبراني"<sup>(٢٥)</sup>.

### ٣ - مبادئ الاقتباس

بعد أن تفحصنا بتدقيق بعض نصوص المزامير التي يُعتَقَد بأنها تضمّنت عناصر كنعانية، نذهب إلى تحديد مبادئ الاقتباس، أي ما هو الغرض من الاقتباس، وكيف تصرّف به الكاتب الملهم. إن مبادئ الاقتباس هي: التوفيق، والتماثل.

#### أ - النزعة التوفيقية (Syncretism)

التوفيقية قانون طبيعيّ دخل بموجبه نظامٌ دينيٌّ أو اجتماعيٌّ جديد على نظام قديم في المنطقة الجغرافية نفسها؛ فإنّ "توفيقاً" ما بين القديم والجديد يأخذ مجراه. ويجب أن نأخذ في الاعتبار بأنّ التوفيقية على أشكال مختلفة، وأنّ حصولها يتم بطرق متنوعة. الشكل الأبسط للتوفيقية هو اختلاط الأشكال الدينية القديمة والجديدة بعضها ببعض، حتّى بعد حين يكون النتاج شكلاً جديداً مميّزاً عن الشكلين المذكورين.

يعتقد أو لُبِّرَ أَيْتُ أَنْ استعمال أسماء الآلهة الكنعانيّة والتعبير الكنعانيّة الأخرى لا يقول لنا شيئاً عن طبيعة أو أصول الإيمان الإسرائيليّ، ولا ينفي أصالة هذا الإيمان، غير أنّها استخدمت من قبل كتاب النصوص المقدّسة لنقل صورة أو فكرة مهمّة. لقد حصلت توفيقية ما، لكنّ النتيجة ليست توفيقية. هذا يعني أنّه كان يوجد إيمان إسرائيليّ صافٍ لم يأت من مصادر كنعانيّة، لكنّه تأثر بالثقافة الكنعانيّة عندما افتقد أدبه إلى مفردات وصور جديدة في المحيط الثقافيّ الكنعانيّ. ولم ينتج ديناً جديداً، بل استوعب الإيمان الإسرائيليّ الكنعانيّات فيه.

لم يكن كلّ واحد مقتنع بما قاله أو لُبِّرَ أَيْتُ؛ فإنّ استعمال هذه العبارات الكنعانيّة صار لكثيرين برهاناً بأنّ للإيمان الإسرائيليّ أصولاً كنعانيّة؛ فقد كتب العالم مارك سميث (Mark S. Smith) ما يلي: "لقد تطوّرت عبادة الإله الواحد في إسرائيل من خلال اشتباك وتسوية بين العبادات اليهوديّة والآلهة الأخرى"<sup>(٢٦)</sup>؛ فالنسبة إليه، مفهوم "الإله الواحد في إسرائيل" كان نتيجة تطوّر من الإيمان بالآلهة متعدّدة، وباستيعاب ودمج خصائص هذه الآلهة في إله واحد، وصل إسرائيل إلى الإيمان بإله واحد، هو يهوه إلههم، وذلك في فترة السبي. إنّ مراحل هذه العمليّة التوفيقية واضحة، بالنسبة إلى سميث، في سفر المزامير. بالنسبة إلى سميث، فإنّ المزامير نفسها، كما هي في القانون العبريّ، تمثّل هذه النتيجة التوفيقية؛ فإنّ ميثولوجيات ومفاهيم أقدم كانت تدخل باستمرار الديانة الإسرائيليّة، وتضمّ إلى السابقة، حتّى أتى وقت أصبحت فيه هذه العناصر من صلب الديانة الإسرائيليّة.

### ب - التسييق

نعني بـ "التسييق" "عمليّة اتصال أو نقل معلومات من سياق إلى آخر، ولهذه

Mark S. SMITH, *The Early History of God*, San Francisco, Harper and Row, (٢٦) 1990, p. xxv.

المعلومات معنى في السياق الجديد المستقبل، بينما تبقى الرسالة أمينة لعملية التواصل المتبغاة. التسييق هو قراءة جديدة لحدث تاريخي، أو تقليد ديني في سياق جديد مختلف عن السياق الذي حدث فيه الحدث أو تكوّن فيه التقليد. وفي هذه العملية التسييقية، لا تتغير صورة الأمور أو شكلها، بل المعنى هو الذي يتغير، لأنّه يجب أن يحاكي الوضع الجديد الذي قرئ فيه هذا الحدث أو استخدم فيه هذا التقليد.

لقد تكوّنت الجماعة الإسرائيليّة في مكان وزمان معيّن (المكان: كنعان؛ الزمان: بين سنّي ١٢٠٠ و ٩٠٠ ق.م. تقريباً)، وكانت لها ديانتها اليهودية/الإلوهيمية التي انتهت إلى الموسوية. ولما أرادت هذه الجماعة التعبير عن إيمانها، وتأدية الشهادة لإلهها، استعارت صوراً عبادية من المخزون الحضاري الكنعاني، لكنّ هذه الصور المقتبسة جردت من معانيها الكنعانية، وخاصة من الآلهة الكنعانية، وأعطيت معاني جديدة تنسجم مع طبيعة الإله يهوه. بعملية التسييق هذه، تنتقل الصورة الحضارية القديمة إلى سياقها الجديد لتتلون به، وليس السياق الجديد هو الذي يعود إلى الوراثة ليتماثل مع الصورة، كما تفعل بعض الحركات الدينية الأصولية؛ فإنّ هذه تسخر السياق الجديد لمعنى الصورة القديمة؛ لذلك نرى هذه الحركات الدينية الأصولية في تأخر حضاري مستمر.

### ج - المماثلة (Analogy)

المماثلة هي عملية معرفية تُعنى بنقل المعلومات عن موضوع معيّن من منظومة معرفية معيّنة إلى موضوع آخر قابل للتماثل في منظومة معرفية أخرى مماثلة. تُطبّق المماثلة في حقول الألسنية والأدب المقارن وعلم الأخلاق وتاريخ الأديان وعلم الإناسة والعلوم البحثية.

في إطار تاريخ الأديان، المماثلة هو انتقاء نصّ أو تقليد أو طقس يُستخدم في منظومة دينية معيّنة، وفي زمان ومكان وظروف معيّنة، يصلح استخدامه، دون تعديل، أو مع تعديل بسيط، أقلّه في الشكل، في منظومة دينية أخرى، في مكان

وزمان وظروف مختلفة. مثلاً، نصّ كنعانيّ يتكلّم عن إله معيّن، وهو ينطبق على الإله يهوه، فتأخذه الجماعة لاستخدامه في عبادة الإله يهوه.

تتأثّر المماثلة من أنّ تصوّر الإنسان للألوهة قد يكون متشابهًا في ديانتين معيّنتين؛ مثلاً، اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، وأكثر منه بين اليهوديّة والإسلام. لذلك، فالتوصيفات التي تُسند إلى الإله، أو الصلوات التي تُرْفَع إليه، أو الطقوس التي تُقام في عبادته، تكون في أغلب الأحيان متشابهة، أقله في الشكل بين الديانتين المعيّنتين. غير أنّ المعاني قد تختلف بين دين وآخر. إنّ عددًا من الصور عن يهوه/إلوهيم التي رسمها إنسان العهد القديم، أخذها العهد الجديد كما هي، لكنّه أعطاهها معنى أبعد من معناها في العهد القديم. مثلاً، صورة "إله الانتقام" التي نواجهها بكثرة في العهد القديم، يقتبسها بولس في كتاباته (رج مز ٩٤: ١؛ أش ٥١: ٢٠؛ رو ٢١: ١٩؛ ١ تس ٤: ٦).

فقد تكون الكلمات نفسها التي كان يرفعها الكنعانيّ إلى إلهه بعل اقتبسها الكاتب الملهم في العهد القديم، وبالذات في المزامير، دون تغيير أو بتغيير بسيط، واستخدمها في عبادة يهوه. وعندما توضع في إطارها الجديد، على الرغم من أنّ شكلها لم يتغيّر، أصبحت تعني شيئًا مختلفًا عن معناها عندما كان الكنعانيّ يرفعها إلى الإله بعل، ذلك لأنّ معاني الكلمات تؤخذ من طبيعة الإله الذي توجه هذه الكلمات إليه.

## الخاتمة

نرى، بالقراءة غير المعمّقة للمزامير، بأنّ الإسرائيليين اقتبسوا كثيرًا من الصور الميثولوجيّة والعبارات اللفظيّة الكنعانيّة، ويتوصّل مؤرّخ الأديان إلى الاستنتاج بأنّ ديانة إسرائيل هي مزيج من ديانة إسرائيليّة جديدة وأخرى قديمة، أو أنّ مفاهيم كنعانيّة قديمة تصوّرت في إسرائيل، فأتتجت الإيمان الإسرائيليّ. أمّا الدراسة المعمّقة لهذا الموضوع في المزامير فتري بأنّه كان هناك دائمًا جوهر دينيّ إسرائيليّ أصيل نجده في تقاليد الخروج وسيناء. صحيح أنّ بني

إسرائيل اقتبسوا صورًا وعبارات دينية كنعانية وغير كنعانية، لكنهم طوّعوها، بطريقة أو بأخرى، لتخدم مفاهيمهم الدينية الأصيلة؛ فإنّ هذه المفاهيم، وعناصر أخرى استجدّت في إسرائيل بعد الاستقرار في كنعان، كانت المقياس والمعيار الذي وجه استخدام الصور الكنعانية وتطويعها. أمّا عملية التطويع فقد أخذت طريق التوفيقية والتسويق والمماثلة.

لقد بحث الموضوع بمنهجية تاريخ الأديان، وهي منهجية تختلف عن "طريق الإيمان". الإيمان خيار شخصي، وقد يتفق ما يؤمن به الفرد مع المنطق العلمي وقد لا يتفق، لكنّ منهجية تاريخ الأديان تُخضع الأشياء للمنطق العلمي التاريخي.

لماذا كان يعمد الإسرائيلي إلى الاقتباس من التراث الديني الكنعاني؟ برأينا، أمران يبرران الاقتباس: الأول، الحاجة إلى هذه المواد لاستخدامها في الديانة الإسرائيلية؛ والثاني، الانتقاف الذي هو تطبيع الديانة الإسرائيلية للظروف الكنعانية المكانية والحضارية كي يرتاح الكنعاني الذي اعتنق الديانة الإسرائيلية، وكي لا يبقى الإسرائيلي في كنعان غريباً عن محيطه.

## المراجع

ALBRIGHT William Foxwell, *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1968.

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

CRAIGIE, "The Poetry of Israel and Ugarit", *TB* 20:15-19, and *TB*, 28-30.

—————, *Psalms 1-50*.

CROSS F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Mass., Harvard Press, 1973.



- DAY John, "Echoes of Baal's Seven Thunders and Lightings in Psalm XXIX and Habakkuk III 9 and the Identity of the Seraphim in Isaiah VI", *VT* XXIX (1979) 142-151.
- DIAB Issa, *A la recherche de la source du Monothéisme dans les civilisations de l'ancien Proche-Orient* ; thèse de doctorat en histoire, soutenue à l'Université du Saint-Esprit, Kaslik, Liban, 1998.
- FISHER Loren R. (ed), *Ras Sshamra Parallels*, vol. I, Pontificium Institutum Biblicum, Rome 1972.
- GINSBERG H. L., "A Phoenician Hymn in the Psalter", Roma 1935, 472-476, cited by Mitchell DAHOOD, *Psalms I*, The Anchor Bible, Garden city, NY, Doubleday and co., 1966.
- HANSON Anthony, *The Prophetic Gospel*, Edinburgh, T & T Clark, 1991.
- KEIL C. F., *Minor Prophets*, Commentary on the Old Testament, Peabody, Mass., Hendrickson Pub., 1989.
- LUZBETAK Louis J., *The Church and Cultures*, Pasadena, Calif., William Carey Library, 1988.
- MORGENSTERN Julian, "The Mythological Background of Ps 82", *HUCA* (1939) 29f.
- MULLENS E. Theodore, *The Assembly of the Gods*, HSM, 24, Harvard, Scholars Press, 1978.
- SMITH Mark S., *The Early History of God*, San Francisco, Harper and Row, 1990.
- SOGGIN J. Alberto, *Introduction to the Old Testament*, Translated by John Bowden, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1989.

# خلق الإنسان في المزامير وأساطير ما بين النهرين

الأب غزوان باحو

دكتور في لاهوت الكتاب المقدس

## مقدمة

سبب اختيار هذا الموضوع هو السؤال الذي يوجّهه المصلي في مز ١١٥: "أين إلههم؟"، بحيث أنني من خبرتي في الدراسة والخدمة الرعوية في روما، مركز المسيحية، أرى بأن خطر الوثنية يقوى يوماً بعد يوم في مجتمعنا المعاصر. ليست الأوثان تعود إلى فترة العهد القديم أو في أساطير ما بين النهرين، بينما إنسان اليوم يعيش خطر الوثنية أكثر من قبل، ووسائل الإعلام تساعد على نشرها بسرعة. هذا الخطر بات يقترب من المجتمع الشرقي بسرعة، وسوف نواجهه قريباً، أو بدأنا نواجهه، ولذلك يجب أن نتسلح بإيمان الأنبياء لمقاومة خطر الوثنية اليوم.

سأحاول في هذا المقال أن أرجع بالتاريخ إلى أساطير ما بين النهرين في ما يتعلق بالوثنية لأوضح كيف أنّ المزمور يحاول أن يقاوم خطر الوثنية لكي يؤكد على مركزية الله في حياة الإنسان منذ لحظة خلق الإنسان، والتي لاتزال مستمرة إلى اليوم.

كان العالم الألماني Gerhard von RAD قد ركّز في دراساته المشهورة على أنّ الموضوع الأساسي في الكتاب المقدس كان الخلاص، بينما موضوع الخلق موضوع ثانوي، وبشكل خاص في المزامير، وهذا ما جعل البعض من الدارسين بعده يركّزون اهتمامهم، على العكس منه، بموضوع الخلق وجعله من المواضيع الأساسية للاهوت الكتابي.

ثم بدأت دراسة الخلق في المزامير تأخذ أهميتها، خاصة بعد نشر كتاب  
Rainer ALBERTZ في سنة ١٩٧٤ تحت عنوان:

*Weltschöpfung und Menschenschöpfung: Untersucht bei Deutero-  
Jesaja, Hiob und in den Psalmen,*

بإشراف عالم الكتاب المقدس المشهور Claus WESTERMANN؛ فهو  
يختتم أطروحته بأنه هناك تقليدين متميزين للخلق في المزامير، وكذلك أيضاً  
في أشعيا الثاني: خلق العالم وخلق الإنسان. فخلق الإنسان نراه في "الفن الأدبي  
المراثي (الشكوى)" الذي هو أساس الدعوة إلى طلب الرحمة الإلهية، حيث  
يرفع المصلّي طلبته قائلاً: "لا تترك الشخص الذي خلقته".

وفي الثمانينات من القرن العشرين ازدادت أهمية دراسة موضوع الخلق في  
المزامير على يد عدد من علماء الكتاب المقدس، ومن أشهرهم: G. Lambert;  
H.-J. Kraus; E. Beaucamp; L. Lagrand; G. Ravasi.

بيّنت هذه الدراسات أنّ قصص الخلق في الكتاب المقدس ليست أسطورية  
بحد ذاتها، ولا تعبّر عن وجهة نظر علمية، وإنما تعبّر عن إيمان الإنسان بالله  
المحبّ، الذي خلق الإنسان عن محبة. هكذا فإنّ قصص الخلق في المزامير  
تتحدّث عن قصة خلاص إسرائيل، وخاصة الخروج من مصر والخروج الثاني  
من بابل كخلق جديد.

من جهة أخرى، بيّنت الدراسات الحديثة حول ديانات الشرق الأوسط  
القديمة، وخاصة البابلية منها، بأنّ الفكرة الأساسية بالنسبة إلى موضوع خلق  
الإنسان وتنظيم العالم من قبل الإله، كانت "مركزية الله أو مركزية المعبد-  
الهيكل" (Templocentric or Theocentric). خلق الإنسان لخدمة الآلهة،  
والتي تعني بناء معابدهم وخدمتها، وعادة تحت قيادة الملك. والنقطة الثانية  
المهمّة في الخلق هي "مركزية الشعب" (ethnocentric)، مثلاً: بابل أو  
إسرائيل. ولهذا فإنّني سوف أبدأ بتقديم تاريخي لقصص الخلق البابلية الأكثر

أهميّة في تاريخ وادي الرافدين القديم للوصول إلى فكرة خلق الإنسان في المزامير وخاصّة في مز ١١٥ .

## ١ - تقليد وادي الرافدين واحتفاليّة أكيّتو

تعتبر احتفاليّة أكيّتو واحدة من أقدم الأعياد في وادي الرافدين، بحيث أخذت تزداد أهمّيته في التقويم الليتورجيّ مع الملك حمورابي (١٧٩٢-١٧٥٠ ق.م.)، في بداية الألف الثاني ق.م.، عندما أصبحت بابل، المدينة ذات الأهميّة الثانويّة، عاصمة مملكة كانت تشمل كلّ المنطقة. هذا الوضع السياسيّ الجديد كان له تأثير لاهوتيّ مهمّ بالنسبة إلى موقع الإله مردوخ، إله بابل، في بانثيون وادي الرافدين. بالحقيقة، حصل مردوخ في هذه الفترة على مكانته المرموقة بين الآلهة وسلطته على الأرض، لأنّ حمورابي أعلنه في بداية قانونه رئيسًا على كلّ البشر وواحدًا من أكبر الآلهة (١/١-٢٦).

ولكن على الرغم من ذلك، فإنّه لم يكن قد أصبح بعد إله الآلهة في البانثيون، لأنّه، بالرغم من كونه سيّد البشر، لم يكن قد أصبح بعد سيّد الإله. ولأجل الوصول إلى القمّة في البانثيون، تطلّب ذلك عدّة قرون إلى مجيء نبوخذنصر الأوّل (١١٢٤-١١٠٣) الذي، بعد انتصاره على العيلاميين، جاء بتمثال مردوخ إلى بابل بعد فترة من تواجده في المنفى. في هذه الفترة بالذات، ولأوّل مرّة في تاريخ وادي الرافدين والكتابات الأكديّة، نجد لفظة "مردوخ شار إيلاني"، أي "مردوخ ملك الآلهة". ثمّ بعد ذلك نجد اسمه مكتوبًا بعدّة أشكال أكثرها شهرة "ابن الشمس". في هذه الفترة نجد أيضًا بأنّ الثالوث القديم "إنو-إنليل-إيا" يتمّ تبديله باسم مردوخ، الذي يأخذ هكذا المكانة الأولى بين الآلهة وفوق البشر، مثبتًا بذلك بابل مركز العالم ومكان إقامته.

ولكي يصبح ذلك معلنًا للجميع وتثبيتته على شكل قانونيّ ولاهوتيّ وليتورجيّ، فإنّ كتاب نبوخذنصر الأوّل كتبوا ونشروا قصّة خلق العالم البابليّة

إنوما إليش التي تأخذ اسمها من بداية الكلمات الأولى "عندما في الأعالي". هذه القصة هي معروفة عند الباحثين والاختصاصيين على أنها قصة تمجيد الإله مردوخ، ووصله إلى قمة البانثيون، وانتصاره على كل الآلهة في زمن نبوخذنصر الأول، وتثبيت بابل مركز العالم ومكان إقامته. كانت هذه القصة تُتلى في اليوم الرابع من عيد أكيثو، الذي يعتبر أول يوم من السنة البابلية.

في نهاية الألف الثاني ق.م.، بدأت مملكة بابل بالضعف، بينما في شمال وادي الرافدين كانت مملكة آشور تصبح أكثر قوة، إلى وقت وصول تغلت-فلاسر الأول إلى الحكم (١١١٤-١٠٧٦ ق.م.)، بحيث أصبحت آشور القوة العظمى في المنطقة، وأخذ الإله آشور مكانة الإله مردوخ (وهذا ما تؤكده نسخة آشورية من قصة خلق العالم إنوما إليش التي تبدل اسم مردوخ باسم الإله آشور). وهكذا، فإن الملوك الذين تبعوه حصدوا من قوة المملكة هذه بتوسيع حدودها إلى حوض البحر الأبيض المتوسط، لتصل إلى قمته في القرن الثامن ق.م.، مع وصول تغلت-فلاسر الثالث إلى الحكم (٧٤٤-٧٢٧ ق.م.)، بحيث وحّد، ولأول مرّة، كل الشرق الأوسط القديم تحت السلطة الأشورية، ومن ضمنها أيضًا مملكة سوريا وإسرائيل.

في هذه الفترة (القرن الثامن قبل الميلاد) ظهر أيضًا في إسرائيل كبار الأنبياء، مثل أشعيا الذي تلقى دعوته من الله (أش ٦)، وتدخل في سياسة ملك إسرائيل حينما طلب الملك أحاز العون من الملك الأشوري تغلت-فلاسر الثالث (أش ٧-٨).

تحت حكم سركون الثاني (٧٢١ ق.م.) تمّ بتدمير مملكة إسرائيل وعاصمتها السامرة، وهكذا بقيت فقط مملكة يهوذا في الجنوب تتمتع بحكم ذاتي لفترة سوف تدوم ١٥٠ سنة أخرى.

موت الملك سركون في معركة تابل في ٧٠٥ ق.م.، كان يعني بالنسبة إلى العقلية الدينية الأشورية أن هناك "خطيئة" اقترفت من قبله لكي يستحق هذا

العقاب. أخذه مكانه وارثه الطبيعيّ سنحاريب (٧٠٤-٦٨١ ق.م.) الذي لم يستطع هو الآخر الانتصار على أورشليم حتى إعلانه ابنه الصغير أسرحدون (٦٨٠-٦٦٩ ق.م.) ملكاً قبل موته. هذا الفعل، إضافة إلى نقله تمثال مردوخ من بابل إلى آشور، جعل الشعب يثور ضدّه. بعده بدأت الأزمة السياسيّة التي ذهب ضحيتها الملك والمملكة، بالرغم من أنّ الملك آشور بانبيال أثبت جدارته بالحكم وبحكمته، إلا أنّ مملكة آشور لم تدم طويلاً بحيث إنّ بعد موته بـ ١٥ سنة في ٦١٢ ق.م. تمّ احتلال نينوى من قبل البابليين، وسقطت مملكة بابل في ٦٠٩ ق.م. هكذا عاد من جديد حكم البابليين، ورجعت معه أهميّة مردوخ.

في عهد نبوخذنصر الثاني (٦٠٤ - ٥٦٢ ق.م.) أصبحت بابل القوّة العظمى الوحيدة في كلّ منطقة الشرق الأوسط، ووصلت حدودها إلى مصر، وخاصّة بعد احتلاله أورشليم في ٥٨٧ ق.م.، ونفي شعب يهوذا إلى بابل. في هذه الفترة أصبحت اللغة الأراميّة لغة الأباطوريّة الرسميّة، مع الحفاظ على اللغة الأكديّة كلغة الثقافة والليتورجيا، وكذلك أصبحت احتفاليّة أكيّتو من أشهر الاحتفالات على مستوى الأباطوريّة البابليّة التي كانت تتغنّى بانتصار مردوخ على كلّ الآلهة، وبانتصار الملك على كلّ الملوك.

وكما حدث لمملكة آشور، هكذا أيضاً سيحدث لمملكة بابل التي سوف تدوم فقط إلى ٥٣٩ ق.م. كان الملك البابليّ الأخير نابونيدو، كونه ابن كاهنة للإله سين القمر، قد أهمل عبادة الإله مردوخ من أجل عبادة الإله قمر، ممّا جعل كهنة الإله مردوخ يثورون ضدّه، ويسلمون بابل إلى يد الملك الفارسيّ قورش ليضع نهاية للمملكة بابل العظمى، علماً أنّه تبنّى عبادة الإله مردوخ، وأعطى الحرّيّة الدينيّة لكلّ مملكته، واستمرّت اللغة الأراميّة هي لغة الثقافة لتأخذ مكان اللغة الأكديّة، إلى وقت وصول الأباطور اليونانيّ إسكندر الكبير ليحتلّ بابل في ٣٣٣ ق.م.، ويموت فيها، ويتنهي دور حضارة وادي

الرافدين في التاريخ القديم. ومن أهم ما تركت هذه الحضارة الكبيرة، في ما يخص موضوع الخلق، هو قصة كلكامش وقصة خلق العالم البابلية إنوما أليش التي كانت ترتل أثناء احتفالية أكيثو البابلية. سوف أبدأ بالأخيرة لأهميتها في موضوع الخلق.

## ٢ - احتفالية أكيثو وقصة إنوما أليش

تعتبر الأيام الثلاثة الأولى من احتفالية أكيثو أياماً تحضيرية، بحيث أن الكاهن أوريكاللو، بعد أن ينهي طقوس التطهير، كل يوم قبل شروق الشمس، يدخل إلى المعبد لوحده ويصلي إلى الإله مردوخ: رب الأرض والملوك، مخلص الآلهة الكبار، نور البشر الذين حدّد أقدارهم. فقط في اليوم الرابع تتم تلاوة إنوما أليش، مشيراً إلى بداية التاريخ الإنساني والذي يتم في المعبد. بعد ذلك يتم عرض قصة الخلق في طرقات مدينة بابل العاصمة، خارج المعبد، احتفالاً بانتصار مردوخ على كل الآلهة المتمردة، ولهذا فإنه يتم حمل أصنام الإله مردوخ وابنه نابو للوصول إلى بيت أكيثو (ANET 332)؛ قارن مز ١٠٤ : ٢-٤ بحيث أن للرب موطناً، هو العالم). في هذا الاحتفال هناك إشارات إلى صنع الآلهة من الخشب (سطر ١٩٠-٢١٥)، كما في مز ١١٥، وأش ٤٠ : ٢٠، ٤٤ : ١٣-١٤.

في اليوم الثالث من الاحتفالية يقوم صانعو الآلهة بصنع تماثيل لمردوخ: "بعد ثلاث ساعات من شروق الشمس، يتوجب عليه (الكاهن أوريكاللو) أن يدعو عاملي المعادن، ويقوم بإعطائهم أحجاراً كريمة وذهباً من كنز الإله مردوخ لكي يصنعوا تماثيل للاحتفالية في الأيام الستة من نيسان. علاوة على ذلك عليه أن يدعو عاملي الخشب ويعطيهم الأرز والتمرسكيي" (ANET 332). أشعيا الثاني (٤٠ : ١٣-١٤، ٤٤ : ٩-٢٠) يشير بصورة واضحة إلى صانعي الأصنام، ويهاجمهم بشكل مباشر معلناً أسماءهم (٤٦ : ١-١٣): مردوخ (أو بيل الأسم الثاني للاله

مردوخ)، وابنه نابو الشخصيتان الأساسيتان في احتفالية أكيثو. كان الشعب يقارن ما بين هذا الإله مردوخ ويهوّه الذي، بالنسبة إليهم خلال فترة السبي البابليّ كان قد تركهم بين أيدي العدو، ولهذا فإنّ المقارنة بينه وبين الآلهة الأخرى كانت شديدة في وقت السبي البابليّ من خلال الفعل يشبه (٦٢٦)؛ مز ٧٧: ١٤، ٨٦: ٨، ٨٩: ٧)، وبنفس الوقت كانت إنوما إيليش تتغنّى بأنّ لا شبيه لمردوخ: "شيمتكا لا شنان سيقركا أنوم، أماروتو كابتاكا إينا إيلورابوتوم، شيمتكا لا شنان سيقركا أنوم" أي: قدرك لا شبيه له، قرارك متسام مثل قرار إنو، يا مردوخ أنت فقط تتعالى بين الآلهة الكبار، قدرك لا شبيه له، قرارك متسام مثل قرار إنو" (٤/٤-٦؛ أنظر أيضًا ٧/٨٨، ١٠١، ١١٨).

### ٣ - إنوما إيليش

تعتبر واحدة من أهمّ أساطير ما بين النهرين، إلى جانب ملحمة كلكامش ومحلمة أطراحاسيس، ولكنها الأكثر شهرة في نهاية الألف الثاني وبداية الألف الأوّل قبل الميلاد، وخاصّة في فترة السبي البابليّ، بسبب تلاوتها أثناء احتفال أكيثو في بابل. النصّ المكتوب على سبعة ألواح يتكوّن من ١١٠٠ آية. كتب في عهد نبوخذنصر الثاني في ١١٢٤-١١٠٣ ق.م. أكثر النصوص القديمة تعود إلى مكتبة آشوربانيبال. كانت هذه القصّة ترتل في اليوم الرابع من عيد أكيثو السنوي والذي كان يصادف عيد رأس السنة البابليّة، وخلال الأيام الثلاثة الأولى من التحضير للعيد كانت ترتل بعض الصلوات والطقوس من أهمّها الصلاة الخاصّة بالإله مردوخ، والتي لها علاقة بالمزمور ١١٥ وأش ٤٠: ١٢-٣١. وإليك ملخص هذه القصّة:

"عندما في الأعالي لم يكن قد اعطي بعد اسم للسماء وللأرض، كان يوجد فقط الكاؤس الأوّلّي، عبارة عن كومة من المياه تتكوّن من: عبسو (المياه الحلوة)، العنصر الذكر، وتيامات (مياه البحر المالحة)، العنصر الأنثى. في تلك



اللحظة بدأت ولادة الآلهة في عدّة أجيال. بعد ذلك بدأت الأزمة الأولى في جماعة الآلهة، والتي تمّ حلّها من قبل الإله الحكيم أنكي. ثمّ يتمّ سرد ولادة مردوخ. وبعدها تبدأ الأزمة الثانية سببها لعب مردوخ، ولذلك تعلن الآلهة تيامات الحرب ضدّ جماعة الآلهة. هذه الجماعة شعرت بالخوف الرهيب، في هذه الأزمة يظهر الإله مردوخ أقوى الآلهة، ويبدأ الحرب ضدها، ولكن قبل القضاء عليها يشترط على الآلهة في حالة انتصاره أن يعطوه السلطة القصوى. ينتصر عليها ويشطرها كالمحارة، ومن جسدها يخلق العالم: النصف العلوي قبة السماء والنصف السفليّ الأرض. ثمّ يخلق النجوم، ويخرج نهر دجلة الفرات من عيونها. وبعد ذلك يخلق الإنسان من دم الإله الذي كان المحرّض للحرب ما بين الآلهة، ليكون الإنسان مسؤولاً عن الأعمال، ولكي يعطي الراحة للآلهة. والقصة تنتهي باختيار بابل مركز العالم ومسكن الآلهة؛ وتقوم الآلهة باعلان مردوخ ملك الآلهة، وإعطائه ٥٠ لقباً تركّز على أنه إله الآلهة: ولهذا فإنّ القصة تعتبر قصة تمجيد مردوخ أكثر ممّا هي قصة لخلق العالم.

٤ - خلق الإنسان في إنوما إيش: ٤ / ١-٦، ٧-١٠، ٢٩-٣٣،  
٣٤-٣٦

خلق الإنسان: ٤ / ١-٦ "مردوخ، بعدما سمع قرار الآلهة، كان قلبه يحثّه على خلق إبداعات أخرى. فتح فمه وقال للإله إيا، شارحاً له الفكرة التي كان يمتلكها في قلبه: أريد أن أخثر الدم كي أصنع عضماً، وأخلق لوللا، الذي سيكون اسمه إنسان (موشو)".

٤ / ٢٩-٣٣: "كينكو الذي كان قد ربّب الحرب، الذي دفع تيامات إلى الثورة ونظّم المعركة، (الأجيبيّ) قيّدوه ووضعوه أمام إيا. قرّروا عقابه، قطعوا أوردته، وبدمه خلق الإنسان (إينا دامشو إيانا املوتو)".

غرض الخلق: ٤ / ٧-١٠: "أريد أن أخلق الإنسان (لوبنينا لولو املو)، لكي

يتحمّل أثقال الآلهة، لكي يكون لهؤلاء وقت حرّ، ولكي أجعل وجود الآلهة أكثر جمالاً، حتّى وإن كانوا مقسّمين إلى مجموعتين يكونون محترمين".  
٤ / ٣٤-٣٥: "عليه (الإنسان) سوف يوضع ثقل الآلهة لكي تتحرّر الآلهة. بعدما خلق إيا الحكيم الإنسان، وضع عليه ثقل الآلهة".  
في هذه القصّة فإنّ الإنسان كان قد خلق لخدمة الآلهة وخدمة المعبد، وتحرير مجموعة من الآلهة من أعمالهم المتعبة.  
في النصّ اليوناني المترجم من قبل الكاتب بيروسوس، مستشار الملك إسكندر الكبير، يضيف عنصر آخر في خلق الإنسان، دم الإله ممزوجاً مع التراب (بيروسس Frag 1a.78-82)، لكي يكون للإنسان عقل يجعله يشترك في الحكمة الإلهية (تك ١-٢).

## ٥ - ملحمة إنوما إيلو أو ييلوم (أطراحسيس: الإنسان الذكي جدّاً): *Inuma Ilu Awilum*

تعتبر هذه الملحمة واحدة من أعمق قصص ما بين النهرين التي تتحدّث عن علاقة الإنسان مع الآلهة والعالم. النصّ القديم الذي كتبه نورايا يرقى إلى عهد حكم عاميصادوقا في الفترة ١٦٤٦-١٦٢٦ ق. م. وتمّ إعادة كتابته في عهد آشور بانيبال في ٦٦٨-٦٢٧ ق. م.، ومحفوظ اليوم في متحف لندن. القصيدة تتكوّن من ١٢٤٥ سطراً، أهمّ مواضيعها الآلهة والإنسان وعالمه. موضوعها الأساسي هو أنتروبولوجي. في البداية يتمّ تصوير العالم قبل ظهور الإنسان، ثمّ قصّة خلقه، وبعد ذلك يتمّ سرد التصادم ما بين الآلهة والإنسان، يليه الحديث عن الإنسان وتاريخه.

في البدء لم يكن يوجد شيء سوى الآلهة على شكل إنسان، وكانوا قد تقاسموا العالم: إنو كان يحكم السماء، انليل كان يعتني بالأرض، وانكي كان سيّد العيسو أو العالم السفلي. بالإضافة إلى أنّهم كانوا المسؤولين عن تنظيم

جماعة الآلهة. كانوا قد فرضوا على الآلهة الصغار (الأجيجي) عمل الأرض (الفلاحة) لتغذية الآلهة الكبار (إنونناكو). مع مرور الوقت كان الوضع يصبح غير قابل للتحمّل. الآلهة الصغار لم يستطيعوا التحمّل أكثر من ذلك، وكانوا يفكرون بترك العمل والخلود إلى الراحة مثل الآلهة الكبار. تركوا جانباً أدوات العمل، وذهبوا يبحثون عن مسكن انليل. هذا العمل خلق أزمة كبيرة وتهديداً قوياً لعالم الآلهة. للوصول إلى الحل استنجدوا بالذكي انكي. هذا الإله فكر بالقضية، ووجد طريقة لحل الأزمة: خلق الإنسان لكي يأخذ مكان الآلهة العاملين. هذه الفكرة كانت بداية العملية الطويلة لخلق الإنسان. الإنسان ينوب عن الآلهة، وهذا ما يشرح أيضاً طبيعته المعقدة. إحدى الإلهات (نتنو) أخذت الطين من أعماق الأرض لجبل جسده والآلهة أعطته روحها. وبعد ذلك حمل الإنسان على ظهره العمل الثقيل. هدفه في الحياة هو خدمة الآلهة.

الإنسان كان وفيّاً في رسالته هذه إلى اليوم الذي فيه رغب في ترك العمل، واشتهى أن يتشبّه بالآلهة؛ هذا التصرف أزعج الإله انليل. ولهذا قرّر أن يعاقبه بالنكبات. ولكنّ الإله انكي حاول مساعد الإنسانية عن طريق مختاره، اطراحاسيس. العقاب الأخير الذي كان انليل قد قرّره هو الطوفان. ولكنّ الفضل يعود إلى تدخّل انكي، إذ استطاع أطراحاسيس مع عائلته النجاة. بعد تناقص المياه، انليل وجماعة الآلهة تصالحو مع اطراحاسيس.

### ملحمة جلجامش Gilgamish

النصّ المحفوظ في ١٢ لوحة يعتبر عملاً أدبياً منجز في الفترة البابلية القديمة (Paleobabilonese)، أي في القرن الثامن عشر قبل الميلاد، وبعد ذلك في القرنين ١٣ إلى ١٢ قبل الميلاد؛ فإنّ الكاهن المعزم سينليكويني عمل على إعادة كتابتها من جديد كرواية جديدة ومحدثة. بطل الرواية هو جلجامش، ملك مدينة أوروك، الذي لم يقتنع، كونه أكبر ملك في وادي الرافدين، ذهب يبحث عن الخلود لتحرير الإنسان من الموت.

## ٦ - المزمور المئة والخامس عشر

يبدأ مز ١١٥ بدعوة يوجَّهها المصلِّي إلى الله: "لا لنا، يارب، لا لنا، بل لاسمك أعطي المجد، من أجل رحمتك، من أجل أمانتك". ثم بسؤال موجه إلى كل من يقرأ أو يصلِّي هذا المزمور، أي لنا أيضاً اليوم: "لماذا تسألنا الأمم: أين هو إلههم؟". وبعد ذلك يحصل المصلِّي على الجواب في الآيتين التاليتين على شكل جزئين: الأول يعطي الإجابة على أهميّة مكانة الله في الخلق والتاريخ: "إنَّ إلهنا في السَّمَاوَاتِ. كُلُّ مَا شَاءَ صَنَعَ". وفي الجزء الثاني من الجواب يبيِّن المصلِّي عدميّة الآلهة الأخرى والأوثان المنتشرة في زمنه، والتي بدأت تنتشر في يومنا هذا: "أوثانهم فضةٌ وذهبٌ، إنها صنَّعَ أيدي آدم". بينما في الآيات الباقية من المزمور يشرح المصلِّي معنى سؤاله والجواب عليه.

يعتبر تفسير هذا المزمور مهمًّا، نظرًا لكونه يعود إلى أهمِّ فترات تاريخ الكتاب المقدَّس وعلاقته مع حضارة وادي الرافدين، وخاصة الحضارة البابليَّة، وهي فترة المنفى البابلي. يبدو المزمور قريبًا من فترة النبي أشعيا الثاني، والذي عاش في المنفى البابلي وبعده بفترة قصيرة، أي في منتصف القرن السادس قبل الميلاد (أنظر أش ٤٣: ٧؛ حز ٣٦: ٢٢-٢٣ و مز ٢٣: ٣؛ أنظر أيضًا أش ٤٤: ٩؛ إر ١٠: ١-١٢). ولهذا سوف أحاول تفسير هذا المزمور وربطه ببيئته التاريخيّة، وعلاقته مع حضارة وادي الرافدين في الألف الأوَّل قبل الميلاد، وأهمّيته بالنسبة إلينا اليوم.

## ٧ - ترجمة المزمور

- ١ لا لنا، يارب، لا لنا، بل لاسمك أعطي المجد، من أجل رحمتك، من أجل أمانتك.
- ٢ لماذا تسألنا الأمم: "أين هو إلههم؟".<sup>٣</sup> إنَّ إلهنا في السَّمَاوَاتِ. كُلُّ مَا شَاءَ صَنَعَ.

- ٤ أَوْثَانُهُمْ فَضَّةٌ وَذَهَبٌ، إِنهَا صُنِعَ أَيْدِي آدَمَ. ٥ أَفْوَاهُ لَهَا لَكِنَّهَا لَا تَنْطِقُ. عُيُونُ لَهَا وَلَكِنَّهَا لَا تُبْصِرُ.
- ٦ آذَانُ لَهَا لَكِنَّهَا لَا تَسْمَعُ. وَأَنْوُفٌ لَهَا لَكِنَّهَا لَا تَشْمُ.
- ٧ أَيْدٍ لَهَا لَكِنَّهَا لَا تَلْمِسُ. وَأَرْجُلٌ لَهَا لَكِنَّهَا لَا تَمْشِي، وَلَا تُصْدِرُ صَوْتًا مِنْ حَنَاجِرِهَا.
- ٨ مِثْلَهَا يَصِيرُ صَانِعُوهَا وَكُلٌّ مِنْ يَتَوَكَّلُ عَلَيْهَا.
- ٩ إِسْرَائِيلُ اتَّكَلْ عَلَى الرَّبِّ: عَوْنُهُمْ وَتُرْسُهُمْ هُوَ. ١٠ يَا بَيْتَ هَارُونَ أَتَكَلُّوا عَلَى الرَّبِّ: عَوْنُهُمْ وَتُرْسُهُمْ هُوَ.
- ١١ يَا خَائِفِي الرَّبِّ أَتَكَلُّوا عَلَى الرَّبِّ: عَوْنُهُمْ وَتُرْسُهُمْ هُوَ.
- ١٢ الرَّبُّ ذَكَرْنَا: يُبَارِكُنَا. يُبَارِكُ بَيْتَ إِسْرَائِيلَ، يُبَارِكُ بَيْتَ هَارُونَ. ١٣ يُبَارِكُ خَائِفِي الرَّبِّ: الصِّغَارَ وَالْكِبَارَ.
- ١٤ لِيَزِدِ الرَّبُّ عَلَيْكُمْ: عَلَيْكُمْ وَعَلَى أَوْلَادِكُمْ. ١٥ مَبَارَكُونَ أَنْتُمْ مِنْ قَبْلِ الرَّبِّ، خَالِقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ.
- ١٦ السَّمَاوَاتُ: سَمَاوَاتُ لِلرَّبِّ، أَمَّا الْأَرْضُ فَوَهَبَهَا لِبَنِي آدَمَ.
- ١٧ لَا الْأَمْوَاتُ يَهْلَلُونَ لِلرَّبِّ، وَلَا الْهَاجِعُونَ فِي الْقُبُورِ.
- ١٨ أَمَّا نَحْنُ فَنُبَارِكُ الرَّبَّ مِنَ الْآنَ وَإِلَى الدَّهْرِ. هَلِّلُوْا.

### تفسير مز ١١٥

يعتبر هذا المزمور رثاءً عموميًا، طلبه افتتاح والتماس، آ ١. وصف نحيب الخصم على شكل سؤال استهزاء، آ ٢ (مثل مز ٧٩: ١٠). الاعتراف بالثقة بكلمات إيجابية، آ ٣ (أنظر مز ٧٤: ١٢)، وسلبية آ ٤-٧. التمني السليبي، آ ٨ (مز ٧٩: ١٢؛ ٨٠: ١٧). آيات ليتورجية: تشجيع الكاهن، آ ٩-١١؛ جواب الجوق، آ ١٢-١٣؛ بركة نهائية، آ ١٧-١٨ (مز ٧٩: ١٣).

١. التماس إلى الله الضابط الكلّ (آ ١): الشعب الإسرائيليّ نفي إلى بابل بسبب خطيئته، ولكن عليه أن يكون أيضًا شاهدًا لهذا الإله، ويعلن اسمه ليترك المجال لحبّ الله في كلّ مكان؛ رسالته هي: إعلان اسم الله وتمجيده من أجل رحمته وأمانته. الكلمة العبريّة כַּחֲסֵד تعني (δόξα) "مجد"، والكلمة רַחֲמֵי تعني (ἐλεος) "رحمة"، حبّ، ويمكن أن ترجم أيضًا بـ "حبّ" (أنظر هو ٦: ٦). أمّا الكلمة الثالثة فهي مرتبطة بالثانية (ἀλήθεια) وتعني "أمانة".

هذه الكلمات الثلاث (مجد، حبّ، أمانة) هي أساس إيمان الشعب، خاصّة في وقت المنفى وفي وقت الضيق، فتصبح أساس الخلاص (مز ١٠٧: ٨؛ ١٠٩: ٢٦). كلّ ما حدث وما يحدث للشعب هو إرادة الله: "كلّ ما شاء صنع"، قول قضائيّ (judicial formula) يعطي الأمل للشعب (مز ١٣٥: ٦؛ جا ٨: ٣؛ أش ٤٦: ١٠؛ يون ١: ١٤).

٢. السؤال: "أين إلههم" (آ ٢): الشعب المختار في المنفى في حالة ضيق وضعف، ولكنهم يثقون بالله الرحيم والأمين في وعوده، ولهذا فإنهم يرفعون إليه طلبتهم بثقة. كانوا يشعرون بأنّ الله بعيد عنهم، وقد تركهم بين الشعوب التي تستهزئ بهم بالسؤال: "أين إلههم؟" (مز ٧٩: ٩-١٠). إنهم يؤمنون بتدخّل إلهيّ من أجل اسمه، كما كان يعلنه حزقيال أيضًا في المنفى (حز ٣٦: ٢٢-٢٣). إنّ الله أمين لوعوده ولذلك فإنهم واثقون بأنّ الله سوف يخلصهم.

٣. الجواب (آ ٣): من خلال الجواب في آ ٣ يعلن الشعب إيمانه بإله قادر على كلّ شيء: "إلهنا في السماوات، كلّ ما شاء صنع"، فهو إذا قادر على إنقاذهم من المنفى (أنظر مز ٢: ١-٤).

في هذه الفترة بعد دمار أورشليم والهيكل ونهاية عهد سلالة مملكة داود كان الشعب قد فقد ثقته بالله القادر على كلّ شيء: ذلك الإله الخالق الذي خلّص شعبه من عبوديّة مصر، وقاده إلى أرض الحرّيّة بعبوره البحر الأحمر

ووصوله إلى أرض الميعاد، كان يبدو للبعض غير قادر على أي شيء؛ بسقوط أورشليم كان إله البابليين مردوخ أقوى لأنه انتصر في الحرب، كما رأينا في الجزء التاريخي من هذا المقال. ولكن بالنسبة إلى المؤمنين باسمه، فإنه لا يزال قادرًا على انقاذهم.

٤. **عدمية الآلهة (آ ٤-٨):** في هذه الآيات يتم تفسير الآلهة على الشكل التالي: **لَا تَنْطِقُ. لَا تَبْصُرُ. لَا تَسْمَعُ. لَا تَشْمُ. لَا تَلْمَسُ. لَا تَمْشِي، وَلَا تُصْدِرُ صَوْتًا.** إنها آلهة غير قادرة على أي شيء، عاجزة تمامًا: **عَكْسَ إِلَهُمُ الْقَادِرَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ: يَصْنَعُ مَا يَشَاءُ.** وهنا أيضًا إشارة إلى تك ١: ٢٦-٢٧: **الإنسان مخلوق على صورة الله.** هذه الآيات ممكن مقارنتها مع أش ٤٠: ١٨-٢٠ (بمن تشبهونني؟)، وأش ٤٤: ٩-٢٠ (إر ١٠: ١-١٦). كلها نصوص تعود إلى وقت المنفى البابلي.

٥. **دعوة إلى الثقة بالله (آ ٩-١١):** بعد كل ما تم وصفه أعلاه، فإن المصلي يدعو إلى الثقة بالله، لأنه لا يزال قادرًا على كل شيء. إنه صوت الكهنة، إنطلاقًا من آ ٨، بأن نهاية صانعي الآلهة ستكون مثل نهاية الآلهة نفسها، فإن الكهنة يدعون الشعب إلى الثقة بالله (آ ٩ ب، ١٠ أ، ١١ أ).

قدرة الله على عمل كل شيء في آ ٣، تظهر الآن بجانب شعبه (أنظر مز ٣٣: ٢٠-٢١). في آ ١١ فإن الجملة **יְהוָה יִרְאֵנוּ** ممكن أنها تشير إلى عباد الله الحقيقيين (proselytes) أو إلى إسرائيل نفسه. ولذلك فإن آ ١٣ تقول الكبار والصغار أي الكل **יְהוָה יִרְאֵנוּ**؛ أنظر مز ٢٢: ٢٤؛ ٦٦: ١٦.

٦. **التأكيد على البركة (آ ١٢-١٣):** الدعوة إلى الثقة بالله القادر على كل شيء تجلب البركة (مز ١٢١: ٧-٨).

٧. **البركة الكهنوتية (آ ١٤-١٨):** الآن فإن الكاهن الذي كان يتكلم في آ ٩ أ، ١٠ أ، ١١ أ، يتلو البركة التي تتحقق بالإنجاب وإعطاء الحياة الجديدة؛ إنها هبة من الله. إنها مثل بركة هارون في عد ٦: ٢٣-٢٧. في التضرع الأخير يؤكد المصلي على أن الله مختلف تمامًا عن الآلهة المصنوعة بأيدي آدم آ ٤ وآ

٨ (עֲשִׂיהֶם، מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם) وبين الله خالق السماء والأرض، يعني كل العالم (עֲשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ).

الله الساكن في السماوات أعطى الأرض للإنسان كمسؤول لكي يبارك الربّ: الإنسان الحيّ يستطيع أن يبارك الربّ، ولهذا فإنّ حالة المنفيين في بابل تشبه حالة الموتى الذين يسكنون في القبور، ولا يستطيعون التسبيح لله؛ هذا ما يؤكّد على أنّ الله سوف يخلصهم من المنفى كي يكونوا قادرين على تسبيحه. هملويا.

## ٨ - تأوين

في القصة البابليّة كانت الفكرة الأساسيّة في خلق الإنسان تتعلق بالحرب ما بين الآلهة الكبار والصغار؛ نتيجته هي الاتفاق على خلق الإنسان المجبول من الطين مع دم الإله المتمرّد، ولكي يقوم بعمل الآلهة وخدمتهم، وتقديم الذبائح لهم في الهيكل. الإنسان خُلِقَ لتحرير الآلهة من أتعابهم ولخدمتهم، بينما قصص الخلق في الكتاب المقدّس تعبّر عن إيمان الإنسان بإله محبّ، خلق الإنسان عن محبّة، ولهذا فإنّنا نرى أنّ قصص الخلق في المزامير تتحدّث عن الخروج الثاني من بابل كخلق جديد.

مع وصول نبوخذنصر الثاني إلى الحكم، أخذت إنوما إيش صبغة سياسيّة، وهكذا فإنّ الإله مردوخ أصبح أداة لنشر إيدولوجيّة المملكة. الاحتفال المهرجانيّ لحمل تمثاله في شوارع بابل كان يدعو، بشكل لا محال، شعب إسرائيل إلى المشاركة في احتفالات أكيّتو، وهكذا تعرّف الشعب المختار على إنوما إيش.

بينما كان أشعيا الثاني يبيّن الأمل للمسيّيين بتدخّل إلهيّ، فإنّ خلاص الله تحقّق بوصول قورش الفارسيّ إلى الحكم، الذي، باحتلاله بابل، وضع نهاية للسبي في ٥٣٩-٥٣٨ ق.م.



قصص خلق العالم في الكتاب المقدس وما نراه في مز ١١٥ تفسّر الفوضى الأوتية من البدء، وتدخّل الله في خلق العالم وتنظيمه. نستطيع أن نرى تطابقاً أولياً ما بين الفوضى الأوتية وما بين حالة الشعب الإسرائيلي في المنفى المتمثلة بخبرة "الهاوية" (٥٦٦٦). نستطيع أن نرى تطابقاً ثانياً ما بين الله الذي يخلق وينظّم وما بين عمل الخلاص لله الذي يحرّر شعبه من بابل، منتصراً على الفوضى والظلمات (٦٦٦٦ ٦٦٦٦) مع خروج جديد.

بالنسبة إلى المزمير فإنّ تميم العمل الخلاق والخلاصيّ للربّ يتحقّق في الصلاة التي يرفعها الشعب لله، وفي البركة التي ينالها في نهاية المزمور؛ بالحقيقة، تحقّق الخلق الجديد وتجلّى المجد الحقيقي للخالق.

هكذا نستطيع نحن أيضاً اليوم أن نقول مع بولس في ١ كو ١٢: ٢-٣: "أمّا المواهبُ الرّوحية، أيّها الإخوة، فلا أريد أن تجهلوا أمرها،<sup>٢</sup> تعلّمون أنّكم، لَمَّا كُنْتُمْ وَثَنِينَ، "كُنْتُمْ تَدْفَعُونَ إِلَى الْأَوْثَانِ الْبُكْمَ عَلَى غَيْرِ هُدًى.<sup>٣</sup> وَلِذَلِكَ أُعَلِّمُكُمْ أَنَّهُ مَا مِنْ أَحَدٍ، إِذَا تَكَلَّمَ بِاللَّهَامِ مِنْ رُوحِ اللَّهِ، يَقُولُ: مَلْعُونٌ يَسُوعُ، وَلَا يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ أَنْ يَقُولَ: يَسُوعُ رَبُّ إِلَّا بِاللَّهَامِ مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِّ". ومن خلال مز ١٥ هناك دعوة إلى المسيحيين اليوم المنتشرين في عالم لا يخلو من الأوثان الحديثة: عالم اليوم. حقيقة العلاقة مع الله اليوم تواجه رفض قويّ من قبل الأيدولوجيات الحديثة (الآلهة والأوثان المصنوعة بأيدي الإنسان)، وتعمل فجوة ما بين الخالق والمخلوق، بل تجعل من المخلوق خالقاً، لكي نعلن إيماننا مع بولس: "فَلَمَّا بُرِّزْنَا بِالْإِيمَانِ، حَصَلْنَا عَلَى السَّلَامِ مَعَ اللَّهِ بِرَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ، وَبِهِ أَيْضًا بَلَّغْنَا بِالْإِيمَانِ إِلَى هَذِهِ النِّعْمَةِ الَّتِي فِيهَا نَحْنُ قَائِمُونَ، وَنَفْتَحِرُ بِالرَّجَاءِ لِمَجْدِ اللَّهِ" (روم ٥: ١-٢)، لنكون واثقين مثله: "وَإِنِّي وَاثِقٌ بِأَنَّهُ لَا مَوْتَ وَلَا حَيَاةَ، وَلَا مَلَائِكَةَ وَلَا أَصْحَابَ رِئَاسَةٍ، وَلَا حَاضِرٌ وَلَا مُسْتَقْبَلٌ، وَلَا

قُوَاتٌ، وَلَا عُلُوٌّ وَلَا عُمُقٌ، وَلَا خَلِيقَةٌ أُخْرَى، بِوُسْعِهَا أَنْ تَفْصِلَنَا عَنْ مَحَبَّةِ اللَّهِ  
الَّتِي فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ رَبَّنَا" (رو ٨: ٣٨-٣٩)<sup>(١)</sup>.

## مراجع

- ALLEN L. C. *Psalms 101-150*, Word Biblical Commentary, 21, Dallas (TX) 2002.
- BIDMEAD Julye, *The Akītu Festival. Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamian*, Dissertation Near Eastern Studies, Gorgias Press, Piscataway (NJ) 2002.
- BIGA Maria Giovanna - CAPOMACCHIA Anna Maria, *Il politeismo vicino-orientale: Introduzione alla storia delle religioni del Vicino Oriente Antico*, Libreria dello Stato, Roma 2008.
- BOTTÉRO Jean - KARMER Samuel N., *Lorsque les dieux faisaient l'homme : mythologie mésopotamienne*, Gallimard, Paris, 1989.
- CLIFFORD Richard J., "Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible", *Catholic Biblical Quarterly*. Main Series 26 (1994) 13-98.
- GMIRKIN Russell E., *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus, Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch*, Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies, 433, T & T Clark, New York 2006.

---

L. C. ALLEN, (2002). Vol. 21: Word Biblical Commentary: *Psalms 101-150* (١)  
(Revised).

Word Biblical Commentary (143). Dallas: Word, Incorporated; R. Meynet (*Rhetorical Analysis*, 153-55); N. C. HABEL, "Yahweh, Maker of Heaven and Earth': A Study in Tradition Criticism", *JBL* 91 (1972) 321-37.

Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel from Its Beginnings to the Babylonian Exile*. Tr. M. Greenberg. London: Allen and Unwin, 1960; R. Meynet (*Rhetorical Analysis*, 153-55)

- HABEL, N.C., "'Yahweh, Maker of Heaven and Earth': A Study in Tradition Criticism", *JBL* 91 (1972) 321–37.
- HALLO William W., *The Context of Scripture*, Brill, Leiden 1997, I-III.
- HEIDEL Alexander, *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*, The University of Chicago Press, Chicago (IL) <sup>2</sup>1950, <sup>1</sup>1942.
- KAUFAMNN, Y., *The Religion of Israel from its Beginnings to the Babylonian Exile*, Allen and Unwin, London 1960
- LABAT René, *Le poème babylonien de la création*, Maisonneuve, Paris, 1935.
- LAMBERT W.G.-MILLARD A.R., Atrahasis, *The Babylonia Story of the Flood*, Oxford, 1969.
- LAMBERT Wilfred G., *Enuma Eliš, The Babylonian Epic of Creation, the Cuneiform Text*, Clarendon, Oxford 1966.
- PARPOLA S., *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh*, Helsinki, 1997.
- PRITCHARD James B. (a cura di), *Ancient Near East Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 19693, 19501, I-II.
- TALON Philippe, *The Standard Babylonian Creation Myth: Enūma Eliš*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts, 4, University of Helsinki, Finland 2006.
- THUREAU-DANGIN François, *Rituels Accadiens*, Leroux, Paris 1921.
- VERBRUGGHE Gerald P. - WICKERSHAM John M., *Berosos and Manetho, Introduction and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, Michigan (MI) 1996.

## المزامير في مخطوطات قمران

د. كميل وليم سمعان

زوّدتنا الإحدى عشرة مغارة في خربة قمران ببقايا حوالي ٨٠٠ مخطوطاً. ويبدو أنّ غالبية المخطوطات قد نُسخَت أو دُوّنت في قمران، وإن كان هذا لا ينطبق على كلّ المخطوطات. ويعود بعضها إلى القرن الثالث أو إلى بداية القرن الثاني قبل الميلاد. وقد حمل أفراد الجماعة هذه المخطوطات إلى قمران من أماكن أخرى، ولكن يصعب - للأسف - تحديد أصل هذه المخطوطات.

تنقسم المخطوطات إلى:

- ١- نصوص كتابيّة
  - ٢- نصوص أبو كريفية
  - ٣- نصوص أخرى:
- أ- تفاسير كتابيّة
  - ب- نصوص موسوعة
  - ج- نصوص شرعيّة تنظيميّة
  - د- نصوص ليتورجيّة
  - هـ- نصوص أخيريّة
  - و- نصوص حكميّة
  - ز- درج النحاس
  - ح- وثائق تاريخيّة

## ١- نصوص كتابية

إن استعمال كلمة "كتابي" لهو استعمال غير دقيق بالنسبة إلى الفترة التاريخية التي نتناولها، وذلك لأنّ التحديد النهائي للنصوص، التي اعتبرت مقدّسة، لم يكن قد تمّ في القرون الأخيرة قبل الميلاد والقرن الأوّل الميلاديّ. لقد اختلفت الجماعات اليهودية في ما بينها حول الكتب الموحاة، ولم يتمّ الاتفاق على ذلك إلا في فترة لاحقة للحقبة التي نتناولها. ولكننا نقول إنّ عدداً كبيراً منهم كان يتفق في الرأي أنّ جزءاً لا بأس به من الكتب المقدّسة كان يتمتّع بسلطة خاصّة، وهو الجزء الذي دخل في ما بعد في الكتاب المقدّس: كتب التوراة الخمسة، والكتب التاريخية، والنبوية، والمزامير. ظلّ الجدل حول بعض الكتب، مثل أستير، ونشيد الأناشيد، ويشوع بن سيراخ. نوهنا إلى ذلك لأننا نستعمل كلمة "كتابي" لأنها سهلة، وخاصة أنّها تنطبق على الكتب التي يتضمّنها النصّ المسوّر. ولا يعني هذا أنّ كلّ الكتب في تلك الفترة كانت تتمتّع بالسلطة ذاتها.

## المخطوطات الكتابية

ونعرض في الجدول التالي المخطوطات التي تمّ نشرها حتّى الآن:

الكتاب	عدد المخطوطات	الكتاب	عدد المخطوطات
التكوين	١٥	الأمثال	٢
الخروج	١٧	أيوب	٤
الأخبار	١٣	أناشيد	٤
العدد	٨	راعوث	٤
التثنية	٢٩	المراثي	٤
يشوع بن نون	٢	الجامعة	٣

٢-١ صموئيل	٤	أستير	-
٢-١ ملوك	٣	دانيال	٨
أشعيا	٢١	عزرا	١
إرميا	٦	نحميا	-
حزقيال	٦	٢-١ أخبار الأيام	١
الأنبياء الإثنا عشر	٨	طوبيا	٤ (عبري- أرامي)
القضاة	٣	سيراخ	
سيراخ	٥١		فتافيت في المغارة الثانية في الحادية عشرة (داخل نصّ المزامير)
المزامير	٣٦	باروخ	رسالة إرميا في المغارة ٧ باليونانية.

وبتحليل الجداول يتّضح أنّ كتاب المزامير يحظى بنصيب الأسد حيث يصل عدد مخطوطاته إلى ٣٦ مخطوطاً، ويليه كتاب التثنية (٢٩)، ثمّ أشعيا (٢١). والكتب التي يفوق عدد مخطوطاتها العشرة هي كتب الخروج (١٧) والتكوين (١٥) والأخبار (١٣). ومن ناحية أخرى لا يوجد أيّ مخطوط لكتّابي أستير ونحميا.

وتعطينا هذه الأرقام صورة واضحة عن أهميّة الكتب المقدّسة بالنسبة إلى جماعة قمران. كانت للمزامير استعمالات مختلفة: عبادة، تأمل، تدريبات كتابيّة الخ. وكانت حياة الجماعة تستلهم الكتب التي تزوّد بالشرائع، أي

الخروج، الأحبار، العدد، والتشنية. وكان كتاب التكوين، مع الكتب التاريخية نموذجًا للتاريخ الكتابي. وهناك نقطة يجدر بنا التوقف أمامها، وهي أنّ كتب الشريعة، وأحياناً كتاب أيّوب، كانت مكتوبة بالحروف العبرية القديمة، وهي طريقة كتابة اعتبرها أهل ذلك الجيل مقدّسة. ويدلّ هذا على الأهميّة الخاصّة التي أولتها جماعة قمران هذه الكتب. كما اعتبرت الجماعة نبوءات أشعيا وصفاً مسبقاً عن الجماعة والقيادات المسيحانيّة التي كانوا يتوقّعون ظهورها في القريب العاجل. وقد لا يرجع إلى الصدفة وحدها أنّ الكتب الثلاثة التي وجدت منها أكبر عدد من المخطوطات، في كلّ المغاور، هي الكتب التي يستشهد بها العهد الجديد أكثر من غيرها.

كما أنّ عدد مخطوطات الكتب التاريخية (يشوع، قضاة، ١ و ٢ صموئيل، ١ و ٢ ملوك، عزرا، نحميا، ١ و ٢ أحبار) قليل جداً. ويدلّ هذا على أنّ الجماعة لم تول هذه الكتب أهميّة كبرى. وقد يرجع غياب كتاب أستير إلى أنّه يقرأ في عيد بُوريم، وهو العيد الذي لم تقبله جماعة قمران، ولا يردّ له أيّ ذكر مع الأعياد التي تذكرها النصوص بالكامل. وقد يكون غيابه مجرد صدفة.

## ٢- المزامير في نصوص تفاسير جماعة قمران

يصل عدد التفاسير الشاملة ١٧ أو ١٨ موزعة كالتالي: ٦ أشعيا، ٣ المزامير، ٢ هوشع، ٢ ميخا، ٢ صفنيا، ١ ناحوم، ١ حبقوق. ويسبق المزامير نصّ نثريّ يتكلّم على داود: "أعطاه يهوه روحاً ربيعاً مستنيراً". كتب ٣٦٠٠ و ٣٦٤ نشيداً لكلّ أيام السنة، تتلى أمام المذبح أثناء تقديمه المحرقة الدائمة اليومية، و ٥٢ نشيداً لتقديمه أيام السبت، و ٣٠ نشيداً لتقديمه رؤوس الأهلّة، أثناء اجتماعات الجماعة وليوم التكفير [عدد الأناشيد التي أملاها ٤٦٤]، و ٤ أناشيد تصاحبها آلات العزف، وتتلى لأجل المعذّبين من الأرواح الشرّيرة. والإجمالي ٤٠٥٠. كلّ هذا بالروح النبويّة التي نالها أمام العليّ" (مغ ١١ مز ٣٧: ٤-١١).

## تفسير مز ٣٧ و ٤٥ : ١-٢

يتناول تفسير المزمور ٣٧ نصوصًا كتابية أخرى. يرى المفسر في مز ٣٧ نبوءات عديدة عن الأحداث التي يمرّ بها هو (المفسر). يتكلم مز ٣٧ عن الصعوبات التي يلاقيها البار من الأشرار، وعن المكافأة الحسنة التي يمنحه الله، إن انتظره بصبر. وتعتبر كلمات "الصدّيق" / "الشرير" كلمات رمزية بالنسبة إلى المفسر، قد تشير إلى معلّم العدل وأعدائه. وهذا واضح من المقطع التالي: الله هو الذي يدبّر خطوات الإنسان، وهو الذي يقويه ويحميه كل أيام حياته، حتّى وإن سقط فلا يظلّ على الأرض، لأنّه يمسكه بيده (مز ٣٧ : ٢٣-٢٤). وتفسير هذا يعود على الكاهن معلّم العدل الذي اختاره الله ليكون أمامه، وقوّاه لكي يستطيع أن يقيم له جماعة.

الشرير يتجسّس على الصدّيق، ويحاول قتله، ولكنّ الربّ لا يتركه بين يديه، ولا يحكم عليه في القضاء (٣٧ : ٢٣-٣٣). تفسير هذا يعود على الكاهن الشرير الذي يتلصص على معلّم العدل لكي يميته، لأنّه يعلن له الحكم والشريعة. ولكنّ الله لن يتركه ولن يسمح له أن يقضي عليه في الحكم، ويعطيه الربّ جزاءه، تاركًا إياه بين أيدي طغاة الشعوب لكي يقيموا الحكم عليه (جزئيات ١٠-١ : ٣؛ ١٤-١٦؛ ٤ : ٧-١٠).

يظهر التفسير الصراع الشديد بين المتنافسين، ويذكر الشريعة التي أعلنها معلّم العدل للكاهن الشرير. والخلاف بينهما يظهر في هذا النصّ.

## ٣- نصوص شعريّة

تحتوي بعض المخطوطات على نصوص شعريّة، قريبة جدًا من نصوص المزامير.

## ٣-١ الأناشيد

أطلق اسم "هودايتوت": الأناشيد على أحد المخطوطات السبعة التي



وجدت في البداية، لأنّ كلاً منها يبدأ بعبارة: "أحمدك يارب". ووُجد هذا المخطوط في المغارة الأولى، وبعد ذلك وُجدت سبع نسخ في المغارة الرابعة (مغ ٤/٢٧-٤٣٣). وتشير كثرة عدد نسخ المخطوط إلى أهميّة النصّ الذي يحتويه ومكانته. يحتوي المخطوط على ٢٥ مزموراً. وهي صلوات فردية وليست جماعية، وتعبّر عن مشاعر الفرد لا الجماعة. وتنقسم هذه الصلوات إلى فئتين على الأقل:

### ٣-١-١ الفئة الأولى

في صيغة المتكلم: "أنا"، وفيها وتعبير عن المشاعر والقناعات الذاتية، ويتكلم كاتبها عن ذاته وعن الرسالة التي كلفه بها الله، ويشير أيضاً إلى المقاومة العنيفة التي يتعرّض لها. وإليكم مثلاً:

"أنهم رجال خداع وغش، أضمرُوا لي مكائد بليعال، وزوروا شريعتك، التي نقشتها في قلبي، بكلمات تضللّ شعبك: حرموا العطاش ماء المعرفة، وفي عطشهم سقوهم خلاً لكي يعاينوا سقوطهم، لكي يتعرّضوا للموت، في الوقت المحدّد لهم مثل فاقدِي العقل، لكي يسقطوا في شباكهم التي نصبوا" (مغ ١ أناشيد ٤ : ٩-١٢).

هناك بعض العوامل التي تساعد على التعرّف على هويّة الكاتب وجماعته وأعدائه: الإشارة إلى شريعة الله المنقوشة في القلب، ولجوء الأعداء إلى كلمات مضلّلة، والربط بين فقدانهم العقل والأيام المحدّدة (الأعياد). وبعد هذا المقطع يتغنّى الكاتب بأنّ الله دسّ شريعته في باطنه (٥ : ١١)، وأنّ جماعة العهد، التي تسير في طرق الله، توجّهت إليه وأصغت إليه (٤ : ٢٣-٢٤)، ولكنّ السرّ الكامن فيه سبّب له بعض الصعوبات حتّى مع أصدقائه (رج ٥ : ٢٢-٢٥). انطلاقاً من هذه المعطيات يؤكّد بعض الدارسين أنّ المتكلم هو معلّم العدل ذاته، والذي يحرّر، شعراً، قناعاته العميقة، وشدة الحروب التي تعرّض لها بسبب دعوته.

## ٣-١-٢ الفئة الثانية

خبرات أيّ عضو في الجماعة. يتناول الكاتب في هذه الفئة خبرات قد يتعرّض لها أيّ من أعضاء الجماعة. وفي هذه الفئة لا ترد تأكيدات الكاتب عن نفسه، إنّما مجموعة موضوعات رئيسية:

- أ- الله هو الخالق، والبشر مخلوقون من طين، وهم لا شيء.  
 ب- ينقلب الأشرار على الصديقين الذين يتألّمون، ولكن الله ينقذهم من صعوباتهم ومن قضاة الظلم.  
 ج- الله يمنح الصديقين الحكمة، أي أن يعرفوه، ويعرفوا إراداته، وقيم معهم عهداً.  
 د- يشيد الصديقون بمدحه.

والأناشيد مليئة بالاستشهادات الكتابية. كما ترد فكرة أخرى في كتاب الأناشيد، وهي أنّ المرثم ذو سموّ دائم، وبه يعيش مع الملائكة (٣: ١٩-٢٩؛ ٦: ١٣).

## ٣-٢ نصوص شعرية أخرى

احتوت مغاور قمران، بالإضافة إلى كتاب الأناشيد، العديد من النصوص الشعرية التي تمجد الله وتشكره، أو تتضمن صلوات وبركات لكلّ يوم أو لمناسبات خاصّة (مثل ذبيحة السبت). وهناك نسختان لكتاب يحمل اسم مزامير يشوع (مغ ٤/٣٧٨-٣٧٩) ونسختان من المزامير الأبوكريفية (مغ ٤/٣٨٠-٣٨١) وكتابان طقسيان (مغ ٢/٣٩٢-٣٩٣)، وخمسة مخطوطات تحمل نصوصاً شعرية تبدأ كلّها بعبارة: "باركي يا نفسي" (مغ ٤/٣٤٣-٤٣٨)، وعدد آخر من الصلوات والنصوص الشعرية (مغ ٤/٢٨٦-٢٩٣، ٢٩٣، ٤٣٩-٤٥٦). ووجدت بعض النصوص المماثلة في المغارة الحادية عشرة (مغ ١١/١١ و ١٤-١٦). وإذا قارنا هذه الصلوات بالمزامير القانونية، فإننا نلاحظ أنّ الفارق بينهما هو أنّ هذه الصلوات تركّز على الخلق كسبب

لتمجيد الله، كما أنّها تكثر من ذكر المعرفة والحكمة والتعليم. وغالبًا لا توجد إشارات، في هذه الصلوات، تدلّ على أنّها كانت للاستخدام الليتورجيّ.

#### ٤- المزامير في مخطوط مغ ١١ مز

يفيد التذكير بأنّ كتاب المزامير هو أكثر الكتب نسخًا. يبدو أنّ لنصّ المزامير شكلين في هذه المخطوطات. الشكل الأوّل والذي يرد في معظم مخطوطات المزامير، هو الشكل الذي وصل إلينا في نهاية تطوّره في النصّ المسوّر. تتبع مزامير هذه الفئة الترتيب نفسه في المسوّر: ويبدو أنّ هذا الشكل أو الفئه التي ألفناها لم يكن الشكل الوحيد للمزامير قديمًا. لاحظنا أنّ نصّ السبعينيّة به مز ١٥١، وهو أحد المزامير التي وجدت أيضًا في مخطوطات قمران، أنّه أحد أجزاء درج المغاره الحادية عشر (مغ ١١ مز)، ومكانه في آخر الدرج، تمامًا مثلما يختم المزامير في السبعينيّة. يوضع المزمور على فم داود، ويتناول اختيار الله له وعمله كراع و صراعه مع جليات. إليكم ترجمة المزمور، وهو أحد المزامير التي تستعملها الكنيسة القبطيّة في طقوس ليلة سبت النور.

كنت صغيرًا بين إخوتي	وأصغر أبناء بني أبي
كنت أرعى غنم أبي	صنت يداي [...]
وأصابعي عملت الناي	من يتكلّم مع سيّدي؟
الربّ نفسه هو الذي يستجيب	هو الذي أرسل رسوله
وأخذني من وراء غنم أبي	ومسحني بدهن مسحته
كان إخوتي كبارًا وحسانًا	ولكنّ الربّ لم يسرّ بهم
خرجت للقاء الغريب	فلعني بأصنامه
فاستللت سيفه	وقطعت رأسه وأزلت العار
	عن شعب إسرائيل

ونصّ المزمور في مخطوطات قمران هو نفس نصّ السبعينية، مع بعض الاختلافات الطفيفة. ويبرز المخطوط في مز ١٥١، وفي أماكن أخرى، شخصية داود أكثر ممّا يفعل النصّ المسوّر. ويختم الدرج بنشيد عن داود على لسانه، وهو الذي اعتبره التقليد كاتب المزامير.

يلقي هذا المخطوط الهامّ الضوء على تطور كتاب المزامير، بالإضافة لاحتوائه على المزمور ١٥١، مثل الترجمة السبعينية. دار جدال طويل بين الدارسين عن هدف نصّ هذا المخطوط: هل هو مجموعة مزامير خاصّة، أي مختارة لهدف محدّد (لاستعمال الجماعة أو الدراسة، إلخ)، أم أنّه مجموعة على نفس مستوى المجموعات الأخرى، التي تسير في اتجاه مزامير النصّ المسوّر؟ بعبارات أخرى، هل كانت تعتبر مجموعة ذات سلطة، أم أنّ الذي كتبها أو جمعها اعتبرها ذات طبيعة أخرى؟ وهناك سؤال أكثر أهميّة: كيف يمكن أن نحدّد الفرق بين الهدفين؟ تنشأ هذه التساؤلات وغيرها، لأنّ ترتيب مزامير المجموعة ومضمونها في هذا المخطوط تختلف عنها في نسخ أخرى قديمة. يحتوي الـ ٢٧ عاموداً المقاطع الآتية، بالترتيب الآتي:

(وتبع ترقيم النصّ المسوّر. تنقص أحياناً بعض الأعداد بسبب سوء حالة المخطوط).

مز ٩٣: ١-٣	مز ١٣٠: ١-٨	مز ١٠١: ١-٨
١٠٠-٥: ١٤١	١: ١٣١	٢٩-١٨؛ ٢-١: ١٠٢
٣-١: ١٣٣	١٨-٨: ١٣٢	١: ١٠٣
	١١٩: ١-٦؛ ١٥-٢٨؛	٣١-٢١: ١٠٩
١٥٥ و ٧-٣١: ١٤٤	٣٧-٥٩؛ ٤٩-٣٧	
	١٢٠-١٠٥؛ ٩٦-٨٢؛	٤٥-٢٥: ١٠٥
١٥٥ (في التقليد السرّياني فقط)	١٤٢-١٢٨	

١٤٢: ٤-٨	١٥٠-١٦٤؛ ١٧١-١٧٦	١٤٦: ٩-١٠
١٤٣: ١-٨	١٣٥: ١-٩؛ ١٧-٢١	١٤٨: ١-١٢
١٤٩: ٧-٩	١٣٦: ١-١٦؛ ٢٦ب أ	١٢١: ١-٨
١٥٠: ١-٦	١١٨: ١ و ١٥ و ١٦ و ٨ و ٩ و ٢٩	١٢٢: ١-٩
نشيد للخالق	١٤٥: ١-٧؛ ١٣-٢١	١٢٣: ١-٢
٢ صم ٢٣: ٧	١٥٤ (فقط في التقليد السرياني)	١٢٤: ٧-٨
كتابات داود (الوحيدة نثرًا)	١٣٩: ٨-٢٤	١٢٥: ١-٥
١٤٠: ١-٥	١٣٧: ١ و ٩	١٢٦: ١-٦
١٣٤: ٥١-٣	١٣٨: ١-٨	١٢٧: ١
١٥١	سي ٥١: ١٣-٢٠ ب و ٣٠	١٢٨: ٤-٦
	نشيد صهيون	١٢٩: ١-٨

مقارنة بكتاب المزامير، تثير بعض عناصر مخطوط المغارة الحادية عشر الدهشة.

أولاً: في ما يخص ترتيب المزامير: ١٠١-١٠٣، ١٠٩، ١٠٥، ١٤٦، ١٤٨، ١٢١-١٣٢، ١١٩، ١٣٥-١٣٦، ١١٨، ١٤٥، نصّ جديد (١٥٤)، ١٣٩، ١٣٧، ١٣٨، سي ٥١، نصّ جديد، ٩٣، ١٤١، ١٣٣، ١٤٤، نصّ جديد (١٥٥)، ١٤٣، ١٤٢، ١٤٩-١٥٠، زمور جديد (نشيد للخالق)، ٢ صم ٧: ٢٣، نصّ جديد (كتابات داود)، ١٤٠، ١٣٤، ١٥١. يتفق هذا الترتيب، في بعض النقاط، مع ترتيب كتاب المزمور: ١٠١-١٠٣، ١٢١-١٣٢، ١٣٥، ١٣٦-١٣٧، ١٤٢-١٤٣، ١٤٩-١٥٠، ويختلف اختلافاً كبيراً في بعض المواضع الأخرى، بالإضافة إلى اختلافات أخرى طفيفة.

ثانياً: في هذا الدرج ٩ نصوص غير معروفة في النصّ المسوّر، ثلاثة منها

كانت معروفة لدينا من خلال ترجمات أخرى للمزامير (مز ١٥١، ١٥٤ و ١٥٥)، ونصّان من أماكن أخرى في الكتاب المقدّس (٢ صم ٢٣: ٧، سي ٥١)، وأربعة نصوص لم تكن معروفة على الإطلاق، وهي دعاء خلاص، نشيد صهيون، نشيد للخالق، كتابات داود.

وتردّ النصوص الجديدة في الجزء الثاني من الدرج، وكما أنّ أحدها نثريّ (كتابات داود).

وعند استخلاص النتائج، انطلاقاً من مخطوط مغ ١١، مز، لا بدّ من مراعاة بعض النقاط:

- (١) تنتمي مزامير المخطوط إلى الجزئين الرابع والخامس من كتاب المزامير (الجزء الأول ١-٤١، الثاني ٤٣-٧٢، الثالث ٧٣-٨٩، الرابع ٩٠-١٠٦، الخامس ١٠٧-١٥٠/١٥١).
- (٢) نستنتج من مخطوطات المزامير التي وُجِدَت في قمران أنّ ترتيب الأجزاء الثلاثة الأولى كان قد وصل، في زمن جماعة قمران، إلى نوع من الثبات، بعكس الجزئين الرابع والخامس.
- (٣) اختلاف ترتيب المزامير في مخطوط المغارة ١١ ليس في حدّ ذاته دليلاً كافياً على أنّه لم يكن ذا سلطة، إذ ترد فيه كلّ المزامير.
- (٤) هناك مخطوط آخر من مخطوطات المغارة الرابعة يظهر الاختلاف في الترتيب في الجزئين الرابع والخامس من كتاب المزامير.
- (٥) لذلك يجب عدم اعتبار ترتيب المزامير في مخطوط المغارة ١١ الترتيب الوحيد الشاذّ، إذ له شبيهه في بعض المخطوطات الأخرى. ويعني هذا أنّ الجزئين الرابع والخامس كانا بعد في طور التثبيت، وقد يكون نصّ مخطوط المغارة ١١ نصّاً رسمياً.
- (٦) هل يمكن أن يحتوي نصّ مزامير رسميّ مقطوعاً نثريّاً (كتاب داود)؟ إنّهُ لمن المدهش أنّه يوجد نصّ نثريّ في مخطوط المغارة ١١. ولكن

يمكن تبرير ذلك بأنّ هذا الجزء النثريّ ينتمي، مثل باقي المزامير، إلى التقليد الداوديّ. ربّما كان "كتابات داود" عنواناً عامّاً، مثل بعض مزامير (حتّى في هذا الدرج) التي تحمل عنوان "مزمور لداود". إنّ هاتين العبارتين لا تكونان جزءاً من نصّ المزامير.

ختاماً نقول إنّ هذه المخطوطات تؤكّد لنا أنّ جماعة قمران كانت تملك نسختين مختلفتين من المزامير. ومعنى هذا أنّ جزءاً كبيراً من كتاب المزامير لم يكن قد وصل في منتصف القرن الأوّل قبل الميلاد إلى شكله النهائيّ الثابت؛ فقد كان من الممكن أن يختلف الترتيب، أقلّه في الجزئين الرابع والخامس، بينما يبدو أنّ الأجزاء الثلاثة الأولى كانت قد وصلت إلى الثبات. لا نستطيع التأكّد أنّه كان لدى جماعات يهودية أخرى، في زمن جماعة قمران، أكثر من شكل للمزامير حيث تنقص الأدلّة على ذلك.

## ٥- وجود الإنسان هو اختيار

يستهلّ المزمور الأوّل كتاب المزامير بالحديث عن الإنسان البارّ/ الشرير. نلاحظ أنّ هذا الخطاب خطاب جادّ جدّاً. إنّ خطاب عن الإنسان الذي، من الجيّد يتطوّر إلى الأحسن: إنّه مقابلة وهو اختيار: إنّ خطاب أخلاقيّ: يختار الإنسان هذا الطريق (الخير) أم ذاك (الشر). إنّ الإنسان دائماً أمام خيارات جادة وهامة ومؤثّرة عليه وعلى حياته وعلى الآخرين.

إنّ مغامرة الإنسان لا تتقدّم من خبرة إلى خبرة أخرى: إنّها مغامرة من خيار إلى خيار آخر، وكلّ خيار يؤثّر على مستقبل الإنسان. يصبغ هذا المزمور معنى مأساويّ للوجود الإنسانيّ، الذي هو اختيار. قد يكون هذا الاختيار خاطئاً وخاطئاً نهائياً، اختياراً يفقد به الإنسان مستقبله وكيانه كإنسان. ينقذ الإنسان حياته أو يفقدها باختياراته: اختيارات بناءة أم اختيارات هدامة، له وللآخرين. لا يفلت من هذه الحقيقة أيّ إنسان.

هذا هو معنى الخطاب الأنثروبولوجي الذي يقدم للمزامير، التي يلونها هذا الصراع الدائم بين الخير والشر، بين الحب والحقد، النور والظلام، الحقيقة والكذب: على الإنسان أن يختار!

الآن، نتساءل: من هو الشرير الذي يتناوله هذا المزمور؟ يمكن أن نتناول، كمستوى أول، المستوى الأخلاقي: الإنسان البارّ هو من يعمل الخير، والشرير هو من يسرق، ويقتل، ويمارس العنف، ويستغل الآخرين، ويزرع الفرقة والحقد. الإنسان البارّ هو من يخدم الآخرين، ويصفح، ويحب، ويصلي. ولكنّ الأعداد الأولى لا تصف الإنسان من منظور أخلاقي، بل من منظور ما يحبّ.

من هو البارّ إذا؟ إنه من يعيش بكلمة الله، من اختار الشريعة موضوعاً لحبه، الشريعة كإعلان أن ما لله هو للإنسان، وأن ما هو للإنسان يجب أن يكون في كلمة الله. يصف هذا المزمور، في الواقع، سعادة الإنسان، الذي أدرك أن هذا الأمر هو الذي يحقق (إنسانيته)، ليس مجرد مجهوده نحو الكمال الأدبي، بل التصاقه وارتباطه بالكلمة الإلهية، التي تغذيه وتمدّ جذوره، كما تمتدّ جذور الشجرة المغروسة على مجاري المياه. تقوم سعادة الإنسان في قدرته على تأمل الكلمة والتغذي بها، بدون انقطاع، ليل نهار، بحيث تجتاح كل كيانه وخبراته. إن أي جانب من جوانب الخبرات ليس غريباً أو معزولاً عن كلمة الله ورسالة الكلمة.

إنّ الإنسان الذي يعتبره هذا المزمور سعيداً وناجحاً هو الإنسان الذي أدرك أن ما يؤدي إلى إحساسه بالبر ليس هو بناؤه لذاته أو امتلاكه زمام أموره، إنما هو استقبال وقبول كلمة حبّ الله كهبة منه. تكشف هذه الكلمة للإنسان ذاته، ودعوته، وعظمة دعوته، ورجاء حياته، ورجاء العالم. إن من يدرك هذا يكون إنساناً بارّاً، أي أن حياته تكون مستقيمة وصالحة. ترتبط أخلاقيات الإنسان بقدرته على الاستسلام لكلمة الله التي خلقتة والتي تعرف أعماقه.



مَن هو الإنسان الشرير؟ إنه الإنسان الذي يفشل في إدراك أولوية الكلمة، ولا يدرك أية آفاق قد تفتح أمامه، إذا قبل كلمة الله. إنه شرير لأنه يرفض الكلمة.

تصل الكلمة إلى قلب الإنسان بطرق متعدّدة وكثيرة، منها طرق غير ظاهرة (باطنيّة) تدعوه من الداخل إلى الحقّ والبرّ وبذل الذات. ينال الإنسان قدره وقيّمته من خلال قدرته على الخروج من أنانيّته المغلقة، واستقباله وقبوله لكلمة الله، التي تدعوه للخروج من نفسه. وبذلك ينال الإنسان قيمته، ليس فقط من خلال الأعمال الصالحة، بل من خلال الثمار الصالحة: إنّه الشجرة المغروسة على مجاري المياه التي تؤتي ثمرها في حينه. إنه ليس الإنسان الذي يعمل أعمالاً مفروضة عليه، إنّما هو الذي يزهر ويثمر، أي الإنسان الذي تكون أعماله امتداداً لذاته، التي تمتاز بالحبّ والتعقل.

هذا هو الإنسان الحقيقيّ المخلص، والذي يساهم في أن يكون المجتمع أيضاً سليماً، المجتمع الذي يعطي ثماراً، لا لأنّه يبني فقط أشياء ومظاهر خارجيّة، بل لأنّه يبني المواقف الباطنيّة وطريقة الوجود الصحيحة.

هذه هي أخلاق الإنسان الذي يصغي للكلمة. أخلاق تثمر في أو أنها، أي خلال مسيرة الإنسان، بموجب تطوّره وواقعه المتناسق والمتناغم.

## مقدّمة - صلاة التوسّل

البروفسور أندره وينان

نقلها إلى العربيّة الخوري نعمة الله الخوري

"سفر المدائح". لماذا نسَمّي بهذه التسمية كتاباً مملوءاً بالنداءات والتوسّلات؟ لماذا نُسمّي، بهذه الطريقة، مجموعة قصائد تظهر فيها بوفرة التذمّرات والمراثي؟ لماذا وردت هذه التسمية في حين أنّنا نجد، في هذه المجموعة، تأملات الحكماء والتذكّرات الأدبيّة لِماضي إسرائيل والدعوات إلى الانتقام؟

ربّما لأنّ ناشري كتاب المزامير لاحظوا أنّ التعبير عن التوسّلات والمراثي أو العطش إلى الانتقام يكمن في روح المديح الذي يتغنّى بالحياة الأقوى من الموت.

ربّما لأنّهم لاحظوا، أبعد من الصراخ (نحو الله) والتذمّر أو الغضب، أنّ ما يُحرّك هذه الكلمات ليس سوى تلك القوّة النابضة بالحياة التي تنفجر بالمديح حين تتجاوز الحائط المسدود، أو حين تعبر هذه القوّة الموت.

ربّما لأنّ هذا الكتاب، بغضّ النظر عن أشكال الصلاة التي يقترحها، هو شاهد لحركة تتوجّه نحو المديح بطريقة تصاعديّة لا تُقاوم، وهي تكمن في مديح لا تقوى عليه المخاوف أو التخلي أو الشقاء والذي يستلهم من الحكماء الذين ينادون بالسلام الداخلي.

ربّما أيضاً من أجل الإيحاء أنّه، إذا اعتبر المؤمن أنّ المديح يجد كلمته النهائيّة عند الله، فلا يستطيع حينئذ أن يعتبر أنّ هذا المديح يستطيع أن يبرز إلى الوجود بعيداً عن هذا القالب الذي يتشكل من رفض الشرّ بصلافة ومن الصراع

الناجم عنه تلقائياً، مع العلم أنّ تاريخ إسرائيل يشهد لهذا الواقع بطرق متعدّدة. بحسب كتاب المزامير، الصلاة هي حركة. يقول المزمور الأوّل في بدايته بهذا الصدد: "طوبى للرجل الذي يمشي...". إنّ نمط هذه الحركة شبيه بعبور بني إسرائيل البحر الأحمر. على كلّ حال، يُزودنا خبر هذا العبور (خر ١٤) بالشكل الأساسي لصلاة المزامير<sup>(١)</sup>.

حين كان بنو إسرائيل يحاولون، بقيادة موسى، أن يخرجوا أحراراً من بلد الاستعباد والاضطهاد حيث كان مستقبلهم محكوماً عليه (خر ١: ٨-٢٢)، لاحظوا فجأة أنّ فرعون يتتقبّبهم بجنوده الغاضبين. أضحوا آنذاك مُحاصرين بين البحر وفرعون - بين الموت بالغرق وبين الموت بالاستعباد أو بالابادة وهي أسوأ من الاستعباد - لذلك خافوا خوفاً شديداً وصرخوا إلى أدوني<sup>(٢)</sup> (خر ١٤: ١٠). هذه هي صلاة التوسّل، وهي الوجه الأوّل لصلاة المزامير: حين يكون الطريق مسدوداً تماماً، حين يكون الموت الأفق الوحيد، حين يُسبّب الخوف الشلل، حين يبقى بريق أمل في الحياة، فيجب أن تتوجّه هذه الصلاة إلى إله الحياة. من هنا يتفجّر الصراخ نحوه بطريقة يمتزج فيها الخوف والإيمان.

استجابة لهذا الصراخ، يتدخّل أدوني كما هو مكتوب في قلب كتاب المزامير: "في البحر طرّيقك، وفي المياه الغزيرة سبلك، ولا تعرّف آثارك. هديتّ شعبك كالغنم بيد موسى وهارون" (مز ٧٧: ٢٠-٢١). بعد أن انتزع إسرائيل بهذه الطريقة من الموت الذي كان يخشاه، "شاهد إسرائيل كيف تصرف أدوني بيد قويّة ضدّ مصر - ضدّ قوّة الموت - فخاف الشعب أدوني، وآمنوا بأدوني وبموسى عبده" (خر ١٤: ٣١). ولكن لا علاقة لهذا الخوف

(١) في سبيل دراسة مُعمّقة لهذا النصّ، يجب العودة إلى فصل من كتابي:

*L'homme biblique. Anthropologie et éthique dans le premier testament*, Paris, Cerf, 1955, pp. 80-103.

إنّ دراسة المزمور ١٢٤ التي سنتطرّق إليها لاحقاً، هي اقتباس جزئيّ لهذا الفصل.  
(٢) في هذا الكتاب، تُشير كلمة أدوني العبريّة ("ربّي") إلى الإسم الإلهيّ الذي لا يُمكن لفظه (يهوه).

مع الرُعب السابق. هذا الخوف هو نوع من الإندھال الذي يجعل القلب ينبض بقوة، فيحمل الجسد على الارتجاف؛ ولكن عوضاً عن التعبير عنه بواسطة الصراخ، ينفجر الخوف بالعكس بواسطة المديح: "حينئذ أنشد موسى وبنو إسرائيل هذا النشيد لأدوني وقالوا: أنشد للرب، فإنه تعظّم تعظيماً، الفرس وراكبه في البحر ألقاهما. يهوه عزّي ونشيدي، هو انتصاري! هو إلهي أمدحه؛ إله أبي، أعظمه!" (خر ١٥ : ١-٢). هذا هو المديح، وهو الوجه الثاني لصلاة المزامير: التهلّل بالحياة التي تنشأ من الموت.

إنّ النظرة الخاطفة على مزمو المديح، المزمور ١٢٤، تُوضّح هذا الاقتراح. في نهاية اختبار التحرّر، مدّح إسرائيل أدوني. اعترف به أنّه حياته وأعلنه، في نفس الوقت، إلهاً (آ ١) وخالقاً يصنع السماء والأرض (آ ٨). هناك نجد الله الذي يُشير إليه خبر الخروج (خر ١٤)، ذاك الله الذي يُظهر قدرته الخالقة ليفتح البحر ويُعطي الحياة لشعب.

آ ١ "لو لم يكن أدوني معنا

- ليقلها إسرائيل -

آ ٢ لو لم يكن أدوني معنا

عندما قام البشر علينا،

آ ٣ لا بتلعونا ونحن أحياء

عند اضطرام غضبهم علينا،

آ ٤ لغمّرتنا المياه

لجأز السيل على نفوسنا،

آ ٥ لجأزت على نفوسنا

المياه الطاغية.

آ ٦ تبارك أدوني

الذي لم يجعلنا فريسة لأسنانهم!

٧ آ نفسنا، مثل العصفور،  
 نجت من فخّ الصيادين:  
 الشبكة انكسرت،  
 ونحن نجونا.  
 ٨ آ نُصرتنا باسم أدوني،  
 صانع السماء والأرض".

كالعادة، في المديح النابع من الحياة التي وُجدت، يروي المُصلون الخلاص الذي نعموا به. تستعين الرواية هنا بتعبير رمزي، ولكنّ بنية خبر التحرير هي واضحة بسبب وجود كلمات جوهرية تتكرر مُشددةً على العناصر الأساسية: الخطر المُميت للمياه المُتدفقة التي تُهدد بابتلاع الحياة (آ ٤-٥)، الحضور الذي يُنجي - كان أدوني معنا (آ ١-٢، ٨) - والخلاص الذي تُشير إليه صورة الشبكة المنكسرة التي نجا الشعب منها (آ ٧).

نُضيف إلى ذلك أنّ بنية القصيدة تُلخص رسمه التحرير بحسب النمط الذي يرويه خر ١٤. نجد فيها ثلاثة أوقات أساسية للمسار: الحائط المسدود للموت، التدخّل الإلهي الذي يُحوّل العائق، إلى طريق خلاص، التحرير المتزامن مع المديح.

"أدوني لنا - حماية (آ ١-٢)

استحضار الخطر المُميت الذي يُهدد الحياة (آ ٣-٥)

أدوني مُبارك بسبب التحرير (آ ٦ أ)

استحضار التحرير: الحياة تنجو والشرُّ يُخفق (آ ٦ ب-٧)

يُعترف بأدوني أنّه نُصرة" (آ ٨).

أمّا بالنسبة إلى الصُور التي تورد الخطر المُميت الذي من برائته ينتزع الخلاصُ أحدًا ما، فهي بدورها قريبة من خبر عبور البحر. بين الذكر المُزدوج لحضور إله إسرائيل (آ ١-٢) وبين الإله الخالق (آ ٨)، تتسلسل هذه الصُور

وتتجاوب الواحدة تلو الأخرى وفق ترتيب مركزي:

أ (آ ٢) "وقف رجال ضد بشر" ← يتهجمون

ب (آ ٣) يتلعوننا أحياء ← حيوانات تلتهم

ج (آ ٤) المياه تمرّ على حياتنا ← مياه تغمر

ج<sup>١</sup> (آ ٥) مياه تمرّ على حياتنا ← مياه فوضوية

ب<sup>١</sup> طريدة لأسنانهم ← حيوانات تمزق

أ<sup>١</sup> (آ ٧) شبكة الصياد ← بشر يتصيدون".

يرسم هذا التسلسل مجموعة صور عن الشرّ على أساس الصورة المزدوجة لفرعون وللبحر، وهما صورتان للموت في نصّ خر ١٤:

- يُمثّل فرعون نمط المُهاجم البشريّ، الصياد المندفع في ملاحقة الطرائد التي يريد القبض عليها (آ ٢، ٧). تمتدّ الصورة إلى صورة الحيوانات المتوحّشة التي تصطاد حيوانات أخرى لتمزيقها والتهامها نيئة (آ ٣، ٦). نجد هكذا استحضاراً لمسار الشرّ الذي يهدف إلى القضاء على الضحية.

- هذه الرسمة الرمزية يُستتاب عنها، في وسط القصيدة، بصورة البحر الذي يعطي الموت عبر خنق الذين يحتجزهم (آ ٤-٥).

إزاء قوّات الشرّ والموت هذه، ينتصب أدونيّ بصفة صانع الخلاص؛ فهو مُبارك لأنه ينتزع الحياة من كلّ شكل من أشكال الخطر، سواء صدر هذا الأخير من عالم البشر، أم الحيوان أم الكون، وذلك لأنّ الله يُفشل مكائد الشرّ، مُجرّداً إيّاها من أسلحتها: "الفخّ انكسر، ونحن نجونا" (آ ٧ ب). ولكن لأنّ أدونيّ جعل من ذاته مُحرّر إسرائيل (آ ١)، أظهر في الوقت عينه سيطرته على العالم الكونيّ، وهكذا يُمكن الاعتراف به عن حقّ على أنّه خالق السماء والأرض (آ ٨).

هذه هي الموضوعات التي يُفضّل أن يتوسّع فيها كتاب المزامير من خلال شعر ينبغي فكّ كل رموزه. إنه هدف هذا الكتاب الصغير الذي يُقدّم لنا بعض

المفاتيح للتمكّن من دخول العالم الشعري واللاهوتيّ للمزامير. بعد وصف مختصر للأساليب الأدبيّة التي يلجأ إليها الشعر المزموريّ (فصل ١)، ساتمسك، في البداية، بأن أعرض بطريقة شموليّة ومختصرة النمطين الأساسيين لصلاة المزامير، وهما التوسّل والمديح، إضافة إلى تمفّصلهما المُبتكر (فصل ٢). بعد ذلك، ومن خلال قراءة بعض المزامير، سأوضّح العرض الشامل المُقترح، مُبرهنًا كيف يتطوّر سفر المزامير بشكل كتاب ذات برنامج لاهوتيّ خاصّ به (فصل ٣). أخيرًا، مع العلم أنّ بعض المزامير العنيفة يصعب فهمها على المؤمن الذي يقرأ الكتاب المقدّس، ودون أن أبتعد عن اقتراحي السابق، سأحاول أن أبرهن، من وجهة نظري، كيف يُمكن أن تكون قراءتها مُلهمة ومُثمرة (فصل ٤). ستقترح الخاتمة، من جهتها، ملاحظات حول مسألة مهمّة يطرحها كتاب المزامير وهي التَمفّصل الصعب الكامن بين سرعة العطب البشريّ وبين الصلاة. قبل الدخول في هذه المسائل، يجب أن أنبّه القارئ كم أنا أدين، وبشكل واسع، إلى كتابين قديمين استوحيت منهما، وأنا أسمح لنفسي بالاستشهاد بهما ليأخذ منهما القارئ معلومات إضافية أو غذاءً للتفكير؛ الكتاب الأول:

J. TRUBLET et J-N. ALETTI, *Approche poétique et théologique des psaumes. Analyses et méthodes*, Coll. Initiations, Paris, Cerf, 1983.

إستعنت بهذا المرجع لتدوين الفصل الأول من هذا الكتاب. أمّا بالنسبة إلى البحث الثاقب فهو:

Paul BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, Paris, Seuil, 1980

إنّه من أجمل الكتب التي أُتيح لي أن أقرأها حول العهد الأول، وقد رافقني طوال مسيرتي في اكتشاف عالم المزامير، إذ لا مثيل له كمدخلا إلى لاهوت المزامير وروحانيّتها، وسيظهر أثره دومًا طوال العمل الذي أعرضه هنا.

أشرت في المقدّمة إلى أنّ البنية الأساسيّة لصلاة المزامير ناجمة عن الموقع الذي يحتله الصراخ والمديح في الخبر الفصحيّ لعبور البحر الأحمر (خر ١٤). كلّ توسّل يصليّ حالة تكون فيها الحياة مُهدّدةً بالموت. ولكن حين

يتدخّل الرب لينتزع ضحاياه من براثن الشرّ، يتفجّر المديح عند الذين اجتازوا الموت، لأنّ المديح هو ابتهاج الحياة.

في هذا الفصل، سأستعيد، الواحد تلو الآخر، الشكّليين الأساسيين لصلاة المزامير لأعرض تمفّصلهما الأساسيّ، ولأقترح هكذا مفتاحاً للقراءة الشاملة. بعد ذلك، سأقترح عدّة طرق للتفكير بهدف تعميق معنى تعاقب التوسّل والمديح، وهذه هي إحدى ميزات كتاب المزامير<sup>(٣)</sup>.

## التوسّل والصرخات الأخرى

### ١ - التوسّل: واقع معاش وبنية

في خر ١٥ : ٢٤-٢٥ تستخدم رواية إقامة إسرائيل في الصحراء بنية التوسّل الأولى. حصل المشهد في "مارا"، حيث المياه مرّة.

(١) "فتذمّر الشعب على موسى وقال: "ماذا نشرب"؟

(٢) فصرخ موسى إلى أدوني،

(٣) فأرشده أدوني إلى شجرة ذات صنف محدّد.

فألقي منها قطعة في الماء، فصارت المياه عذبة".

تركيبة النص: يلي ملاحظة وجود نقص (١) صراخ نحو الله (٢) الذي يستجيب ويسدّ النقص والحاجة (٣). هذه البنية ذات التعابير الثلاثة هي متداولة في التوسّلات. هذه هي الحال في المزمور ٨٦ : ٧:

في يوم الضيق [نقص]

أصرخ إليك [صراخ نحو الله]

فتستجيب [جواب إلهي].

(٣) أثناء وصف الأشكال التي يستعملها التوسّل والمديح، أستعين بالكتاب الذي ذكرته سابقاً:

J. TRUBLET et J.-N. ALETTI, *Approche...*

أما العرض اللاهوتي الذي يتبع هذا الوصف فهو مستوحى من كتاب:

P. BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour.*



نلاحظ أنّ التوسّل ينبع من نقص يُعْتَبَر على أنّه تهديدٌ للحياة بطريقة أو بأخرى؛ وظيفته تحديد موقع هذا النقص في إطار العلاقة مع الله، حيث يُمكن قوله به بكلّ ثقة.

تتوسّع غالبًا هذه البنية الأساسيّة في المزامير بفضل إدخال عنصرين جديدين: ذكر قبول الله صراخ المُتوسّل، والفرح الذي يأتي جوابًا على الخلاص. فضلًا عن ذلك، وفي غالب الأحيان، يُنسب النقص إلى وجود أعداء تهدّد كما أيضًا عدوانيتهم حياة صاحب المزمور. تُعطي هذه البنية المركّبة شكلها لرواية تث ٢٦: ٥-١١ (التشريعيّة) كما أيضًا إلى التوسّل في مز ٥٤.

[١] وصف النقص (مداه، امتداده، دوافعه، الجهود المبذولة عبثًا للتخلّص منه، إلخ): تث ٢٦: ٥-٦، ومز ٥٤: ٥.

[٢] صراخ المُتوسّل نحو الله (ينادي، يتشكّ، يبكي، إلخ): تث ٢٦: ٧، ومز ٥٤: ٣-٤، ٧.

[٣] يقبل الله الدعوة إلى المساعدة (يسمع، يرى، يُشفق، يتذكّر، إلخ): تث ٢٦: ٧ب، ومز ٥٤: ٦.

[٤] يتصرّف الله لصالح المُتوسّل (يطمئنه، يشدّد عزمه، ينجّيه): تث ٢٦: ٨-٩، ومز ٥٤: ٩.

[٥] فرح المُتوسّل الذي استجيب له، والذي يعترف أنّ الله هو علّة خلاصه (مديح، ونذور): تث ٢٦: ١٠-١١، ومز ٥٤: ٨.

هذا يعني أنّ التوسّل ينطوي على علاقات محدّدة بين ثلاثة "أشخاص": المُتوسّل، والله، والآخريّن. بصدد كلّ واحد من أصحاب الأدوار هؤلاء، يقول صاحب المزمور شيئًا ما. هكذا يتكلّم عن ذاته ليقول محنته، وواقعه المأساويّ، والنقص الذي يكدره. يتكلّم إلى الله ليلفت انتباهه، ويدفعه إلى التّدخل لصالحه باسم تاريخ سابق، وعهد يربطه بمؤمنيه. أخيرًا، يتكلّم على "أعدائه" واصفًا هكذا الإطار المحدّد حيث الله مدعوٌّ إلى التّدخل: هناك شيء أو أحدا يريد موت المُتوسّل.

مقابل هؤلاء الأشخاص المتنوعين هناك طرق مختلفة للتعبير. هكذا، وفي سبيل الحديث عن ذاته وعن حالته، يستعمل المُتوسّل لغة وصفية بشكل أساسي؛ تُستخدَم أفعال الأمر المتضمّنة طلب النجدة بهدف إقامة اتصال مع الله والمحافظة عليها. ستستعمل لغة إستدلالية لإقناع الله بالتدخل لصالح المُتوسّل. أخيراً، يوردُ وصف في صيغة الغائب الإطار المأساوي حيث يتطوّر المتوسّل، وبشكل خاص الأعداء الذين يعتبرهم أعداء.

يسمح تمييز مختلف أنماط التعبير المُستعملة في التوسّل بتبيين العناصر العديدة التي تدخل في هذا النوع من الصلاة. اللوحة مُستوحاة من كتاب تروبلي - ألتّي (Trublet-Aletti)، والمنقولة هنا، تُحدّد هنا ما هو جوهرّي من المكونات المُمكنة لصلوات المُتوسّل؛ هو ينضدّها على خطّ زمني ينطلق من الماضي المُصلي إلى مستقبله، والذي، يتذكّر، وهو أسيرُ حاة الموت، ماضياً سعيداً مع إلهه، ويتجرّأ على أن يرجو في واقعه الأليم مستقبل الحياة.

علاوة على ذلك، إنّ ملاحظة الاستعمال المُعدّل لمختلف أشكال التعابير في مزموّر مُعيّن تسمح بتوضيح الانطباع المُسيطر ونوعه الأدبي. هكذا تُشدّد الشكوى على وصف النقص، في حين أنّ التوسّل بالمعنى الحصري للكلمة يُشدّد على الالتماس وهو الطلب المُوجّه إلى الله. بدوره، يُسلطّ مزموّر الثقة الضوء على كلّ ما يتعلق بأهلية الله وقدرته على إنقاذ المُصلي. في مزموّر التوبة، يتوقّف المُصلي ملياً عند الإقرار بخطاياها؛ لكنّ صلاة البريء تتوقّف بالأحرى على اللوم المُوجّه إلى الله أو إلى استقامة المستغيث ونزاهته. أخيراً، يعبر مزموّر اللعنة الأعداء والمصير الذي يتمنى أن يراه يحلّ بهم انتباهاً أكبر. هذه النظرة الشاملة، وإن كانت سريعة، تبيّن أنّ تنوّعات عدّة هي ممكنة، ولكنّها، مُجمّعة، تفتح أمام التوسّل مجالاً واسعاً من الإبداع.

### عالم التوسّل: المتوسّل وإلهه

من المناسب الآن أن نرتفع قليلاً في التحليل. إنطلاقاً من الوصف الذي

عُرِضَ أعلاه، أو دَّ أن أقدم خلاصة تفسيرية تُسلط الضوء على ما يدور في العمق بين الإنسان والله في صلاة التوسّل.

"عالم" التوسّل، أفقه، هو المواجهة بين الخير والشر حين تحدث فعلياً في حياة كائن بشريّ أو في حياة جماعة. عند قراءة تلك المزامير، نذهل من طابع ومن الألم الذي يتمّ التعبير عنه، ومن الصراخ الذي يتفجّر منه هذا الطبع الذي غالباً ما يكون شديداً. يعود السبب في ذلك جزئياً إلى أنّ الاختبارات القصوى وحدها تحظى باهتمام الشواهد الشعرية، مثلما هي المزامير. ولكنّ هذا هو أيضاً العلامة على أنّ الصراع بين الخير والشر هو دوماً، في العمق، مسألة حياة أو موت، وبالتالي، لا يمكن ترك أيّ شيء إلى عامل الصدفة بمقدار ما يوجد دائماً في الأفق شيء جذريّ.

غالباً ما يظهر الألم الذي يسعى إلى إبادة الخير بشكل طغيان من قبل أعداء ضحيّته صاحب المزامير كثيرين (٢٥: ١٩)، ومقتدرين (٣٨: ٢٠)، ومُدْمِرِينَ (٣٧: ١٤؛ ٦٢، ٤). ولكن على مقدار ما ضرباتهم، وأقوالهم، وصراخهم، وتدمراتهم أو أكاذيبهم - هي مُدْمِرَةٌ (٤١: ٧-٩؛ ٥٧: ٥؛ ٥٩: ١٥-١٦؛ ٧٠: ٤؛ ٧٣: ٨-٩). تبدو قوتهم أنّها لا تُقاوم لأنّ الأشرار أقوى من الأبرار (١٨: ١٨؛ ١٤٢: ٧)، كما أنّ ضرباتهم مُخطّطة ومُحصّرة (١٠: ٨-١٠؛ ٣١: ١٤؛ ٣٣: ١٠؛ ٣٦: ١٥). كذلك أيضاً، يشهد البارّ إبادة الخير الذي يؤمن به (٥٣: ٤؛ ٧٣: ٢-١٣)، في حين أنّ الشرّ يكشف شيئاً فشيئاً مُخطّطه المُميت.

## تجربة المتوسّل: مرض وعزلة

### التبيّن الجسديّ: المرض

يقدم المتوسّل ذاته في صلاته على أنّه مريض: هو مُصابٌ بالحُمى (٣٨: ٨؛ ١٠٢: ٤)، فقد قواه وعافيته (الرموز إليها بالعظام، ٣١: ١١)، ونفسه

(الحلق هو مقرّه، ٣١ : ١٠)، في حين أنّ نظره ضَعْفَ (٣٨ : ١١ ؛ ٨٨ : ١٠).  
المرض الذي ينهشه هو الموت الذي ينمو، ويُقرّض الحياةَ بلا رحمة.

"إرحمني يا ربّ، فإنّي في ضيق:

أكل الغمّ عينيّ وحلقتي وأحشائي.

فنيّت بالحسرة حياتي،

وبالأنين أعوامي (مز ٣١ : ١٠-١١ أ)".

في هذا إطار كهذا، الصلاة هي الحياة، أو ما يتبقّى منها، التي تصرخ، أو تننّ،  
راغبة في الحياة، التي، بالمقابل، تنفد تجفّ في هذا النداء (٦ : ٧ ؛ ٣١ : ١١ أ؛  
٣٢ : ٣ ؛ ٦٩ : ٤ ؛ ١٠٢ : ٦). الصلاة هي إذاً "إضاعة الحياة في طلب الحياة،  
إضاعة الحياة في ترجّي"، بحسب التعبير الجميل الذي وصفها به بوشان<sup>(٤)</sup>.  
إذا قام صاحب المزامير بذلك، فلائّه يعتقد أنّ الله يستطيع أن يعطي الحياة في  
قلب الموت بالذات. في التوسّلات الجماعيّة، الحالة هي شبيهة بالنسبة إلى  
شعب هو على حافة الكارثة (٤٤ : ١١-١٦ ؛ ٧٩ : ١-٥).

### الوجه الاجتماعيّ: عزلة المتوسّل

يكون هذا المريض، في أغلب الأحيان، ضحيّة أناس تخلّوا عنه، نذوه،  
واتهموه، وحكموا عليه. هكذا، مريض مز ٦ : ٣ الكثير من الخصوم (آ ٨-٩،  
١١). أمّا مريض مز ٣١ : ١٠-١١، فهو معزول ومنبوذ؛ يضحى الجميع  
خصومه (آ ١٢-١٤). أنظر أيضًا مز ٣٨ : ٦-١١، ١٢-١٣ ؛ ٤١ : ٦-١٠ ؛  
٤٤ : ١٠-١٧ ؛ ٨٣ : ٦-٩ (جماعيّة)؛ ٥٥ : ٤-٦، ١٣-١٤ ؛ ١٠٢ : ٤-٩ ؛  
١٤٢ : ٤-٥ ؛ إلخ. وكما تقول الحكمة الشعبيّة: "لا تأتي المصيبة أبدًا وحدها":  
مرض، فقر، عزلة، ونبد، لها كلّها ميل غريب إلى التلاقي.

(٤) Beauchamp, p. 56.

"صرت عارًا عند جميع خصومي،  
وكرهًا لدى جيراني  
ومُخيفًا لمعارفي:  
إذا رأوني في الخارج هربوا مني.  
أضحيت منسيًا كميتٍ مُحي من الذاكرة.  
أمسيت مثل سقط المتاع ...  
تأمروا جميعًا عليّ

مُصمِّمين عليّ أخذ نفسي" (مز ٣١: ١٢-١٣، ١٤ ب).

يؤكد أصحاب المزامير غالبًا، أو على الأقل يقترحون، رباطًا بين الشرّ الجسديّ والشرّ الأدبيّ، بين المرض أو المصيبة، وبين اللاعدالة أو الخطيئة. في هذا الإطار يقول المتوسّل إنه يتألّم بسبب خطيئته وذلك إمّا بطريقة مباشرة (٣٢: ٣-٥؛ ٤١: ٥)، وإمّا لأنه يتعرّض للعقاب (٣٨: ٣-٦). سيقول أيضًا إنه يتألّم بسبب خطأ الآخرين، وإنه ضحية شرّهم (٧: ٧-١٠؛ ١٠: ٢)، أو ضحية لامبالاة الله (١٣: ٢-٣؛ ٤٤: ٢٣-٢٦).

باختصار، هي محاولة (صاحب المزامير) أن يشرح الناحية التي لا تُطاق والمحال للألم الذي يعاني منه - ربّما بهدف تخفيفه - يبحث عمّن أن يتّهم: نفسه، أم الآخرين أم الله. يحصل له غالبًا أن يصدر حكمًا. غير أنّ موقفًا كهذا يُسهّم في تقوية الرباط السريّ بين الشرّ الجسديّ والشرّ الأدبيّ؛ فالإتهام، سواء أكان بحقّ أم عن باطل، يعني إضافة شرّ آخر على الشرّ القائم: الإصبع التفتيشيّ. في هذا الخطّ، تمّ بلوغ القمّة من قبل أصدقاء أيّوب ومُتهميّ عبد يهوه، الذين يتّهمون بارًا، مبرزين هكذا خطيئتهم، التي هي بالتحديد الحكم دون معرفة (أي ٤٢: ٧-٩؛ أش ٥٣: ٣-٦). "لا تدينوا فلا تُدانوا؛ لا تحكموا على أحد، فلا يُحكم عليكم" (لو ٦: ٣٧).

## الشرّ الذي يعمل

بعد أن رأينا كيف تصف المزامير الشرّ الذي تعاني منه الضحيّة، لنرّ كيف تتكلّم على الشرّ الذي يصنعه الأشرار.

## التصميم للشرّ وتنفيذه

"يجلس في مكانن القصب قرب القرى،

يختبئ فيقتل البريء.

عيناه تراقبان الضعيف،

يتربّص في المخبأ كالأسد في أجمته،

يقبع في المخبأ ليقبض على المسكين.

يخطف البائس بجرّه إلى شبكته،

يتمدّد على الأرض ويتلبّد،

بكلّ قواه يُمسك الضعفاء" (مز ١٠: ٨-١٠).

يُعرض مُخطّط الأشرار غالبًا وكأنّه مُطلق: يريدون الموت (٣١: ١٤؛ ٣٥: ٤؛ ٣٧: ١٤؛ ٣٨: ١٣؛ ٤٠: ١٥؛ ٥٤: ٥) بالكراهة وبالغنف (٢٥: ١٩). ولكي يُميتوا الموت، يستعملون أسلحة (القوس، والسيف، والسهام) أو آلات الأسر (الشباك، والحفرة، والفتخ). تفضح هذه الأمور عقّد النية سابقًا، والحساب، وبالتالي إرادة القتل الصريحة (١٠: ٨-١٠؛ ١٧: ١٢؛ ٦٤: ٦-٧؛ ١٤٠: ٦).

## رمزية الشرّ

كثيرون سقطوا بحدّ السيف،

لكنّهم ليسوا كالساقطين بحدّ اللسان (سي ٢٨: ١٨).

تتكرّر مرارًا في كتاب المزامير مجموعة صُور تدور حول تجويف الفم، مُسلّطَ الضوء، كما يبدو لي، على مُخطّط الشرّ. الأسنان واللسان والكلمات تتقارَن هكذا مع السهام والسيوف (مز ٥٧: ٥ب؛ ٦٤: ٤)، وهي أسلحة اعتداء تُستعمل لاقتِراف الشرّ، للمهاجمة (٣١: ٢١ب؛ ٦٤: ٤-٦؛ ١٤٠: ٤، ١٠، ١٢، بواسطة الشفاه)، أو إنها أيضًا السُخرية أو الكلمات المتعجرفة ضدّ الذين يلقون الشرّ (٢٢: ٨؛ ٣٥: ١٦؛ ٣٧: ١٢؛ ٧٣: ٨-٩). تذكّر بعض المزامير أيضًا كلمات الأشرار الذين، وإذ هم واثقون بأنفسهم، يُعدّون مشاريعهم (٤١: ٦، ٩؛ ٥٩: ٨، ١٣؛ ٦٤: ٦-٧).

"سَنُوا ألسنتهم كالسيف؛

سدّدوا السهام، مُرّ الكلام (...).

يؤلّفون كلامًا ماكرًا؛

يُخطّطون لنصب الفخاخ" (مز ٦٤: ٤، ٦).

هناك هجوم آخر يجعله ممكنًا الفم، والشفاه واللسان، ألا وهو الكذب، والخداع (٥: ١٠؛ ١٠: ٧؛ ١٢: ٣-٥؛ ٣١: ١٩؛ ٣٥: ٢٠-٢١؛ ٥٠: ١٩-٢٠؛ ٢٠: ٦٣؛ ١٢ب؛ ٧٨: ٣٦؛ ١٠٩: ٢-٣؛ ١٢٠: ٢-٣؛ ١٤٤: ١١). يلعب الكذب على المظاهر لكي يحولّها، معطيًا الشرّ مظهر الخير والعكس بالعكس؛ كيف لا نستحضر هنا صورة الحيّة (٥٨: ٤-٥؛ ٦٤: ٤؛ ١٤٠: ٤؛ رج تك ٣: ١-٥)؟ بهذه الطريقة، يحرم الكذب الخير من قوّته الوحيدة، أي الحقيقة، فإننا، إذا صنعنا الشرّ مؤكّدين أنّه خير، فحينئذ لا يعود للضحية أيّ ملاذ (١١: ٣). بالإضافة إلى ذلك، عندما يقلب الكذب علامات الخير والشرّ، فإنّه يمحو أثر الطرق ويُسهّم بهكذا في ضياع الإنسان.

"فإنّه لا صدق في أفواههم،

قلبهم مملوء من الجرائم،

حناجرهم قبور مُفتّحة،

ويتملّقون بألسنتهم" (مز ٥: ١٠).

أخيراً، الفم هو الذي يلتهم، ويلع، ويُدمّر، ويُلاشي في الوقت نفسه، لأنّ مكان الموت، الهاوية، هو ذو فم (٦٩:١٦؛ ١٠٦:١٧). هكذا، يُريد العدو أن يأكل الشعب (١٤:٤؛ ٥٣:٥)، وأن يلتهمه (٢٧:٢)، وأن يتلعه (٣٥:٢٥) حيّاً (١٢٤:٣). حنجرته هي قبر عليه يحصل التآرجح مع الانزلاق على اللسان (٥:١٠ب). لهذا السبب، يمكن تشبيه المُعتدي مع بالحيوانات المُتوحّشة الجائعة (٧:٣؛ ١٠:٩؛ ١٧:١٢؛ ٢٢:١٤، ٢٢؛ ٣٥:١٧؛ ٥٩:١٥-١٦)، أو بمياه الموت الجشعة (١٨:٥-٦؛ ٦٩:١٥-١٦؛ ١٢٤:٣، ٦).

"فلا يغمرنى سيل المياه،

ولا تبتلعني الأعماق،

ولا تُطبق البئر عليّ فمها" (مز ٦٩:١٦).

### التفسير: الحسد هو في جذور الشرّ

تصف كلّ هذه الصُّور الشرّ وكأنّه جوع، أي حسد يريد الامتلاك في سبيل التدمير (من هنا صورة الطعام الواردة في تك ٢-٣). الغيرة، كما يصفها وبصواب بوشان (Beauchamp)، هي تناقض بين الاشتهاء والتدمير: "يجعلنا الحسد نتألم من وجود خير عند الآخر، ويجعلنا نتذوّق خيار إذا حرمانه الآخريين منه، لهذا السبب يقود، في الوقت عينه، إلى استشهائ في الخير وإلى تدميره، لأنّ الخير الحقيقيّ هو دائماً مُتقاسم" (بوشان) المزامير ليل نهار، ص ٥٧٢). بهذا المعنى، يقاسم الحسدُ منطلق الموت الذي يشتهي لكي يدمّر (رج حك ٢:٢٤). حين يتغذى الشرّ من الحسد، يُوصف في المزامير كمن يريد الموت، فيستعمل، في سبيل تحقيق مُخطّطه، الخير والشرّ في آن معاً، مُتخفياً وراء الكذب الذي يخلق الالتباس بينهما؛ فلنتذكّر كلمات الحيّة. إنّ تسلّط الشرّ والموت هو قويّ؛ هو يُشكل خلفيّة التوسّل.



## التوسّل رجاء الخلاص

يعتبر المُتوسّل نفسه في صلاته أنّه في قبضة الشرّ إلى درجة أنّه يتوجّب عليه أن أدرك عجزه الجذريّ عن التفلّت منه. ولكنّ، إذا شعر أنّ الشرّ هو أقوى منه، هو يؤمن أيضاً أنّ الله هو أقوى من الشرّ. ولهذا السبب هو يُصليّ.

## التخليص هو انتزاع من الشرّ

"اللّهمّ، خلّصني، فإنّ المياه قد بلغت حلقي،

غرقت في موحل عميق ولا مُستقرّ؛

بلغت إلى قعر المياه، والسيّل غمرني" (مز ٦٩: ٢-٣).

يختبر أصحاب المزامير، في الحالات القصوى التي يمرّون بها، أنّ الألم الخارجيّ أو الداخليّ يُشبه المستنقع أو البحر (رج ٦٩: ٢-٣، ١٥): بقدر ما يبذلون من جهود للإفلات منه، بالقدر عينه يغوصون فيه. هو كشبكة (رج ٣١: ٥): كلما سعوا إلى الإفلات منه، كلما أطبق عليهم. هكذا يبدو لهم الشرّ وكأنّه شيء ضاغط، يُسبّب المرض ويُعذب؛ هو يفرض ذاته إلى درجة أنّه لا يعود هناك سوى أسلحة الشرّ لمحاربتة.

على هذا المستوى من العمق يعمل دور الخلاص: "ينتزع" الله طريديتهم من المهاجمين الذين يلتهمون (٧: ٢-٣)، ومن لجة المياه (١٨: ١٧؛ ٦٩: ٢-٣؛ ١٤٤: ٧)، ومن السجن (١٤٢: ٨)، ومن الشبكة (٩١: ٣)، ومن الموت (٣٣: ١٩؛ ٥٦: ١٤؛ ٨٦: ١٣)، كلّ هؤلاء الأعداء الأقوى والأقدر (١٨: ١٨؛ ١٤٢: ٧). يعتبر مُتوسّلو المزامير أنّ هذه "المعونة" تأتي من الله (١٨: ٧؛ ١٢١: ١-٢). إنّ نموذج هذا الانتزاع من الشرّ هو الخروج، حين انتزع الله إسرائيل من الموت الذي أعدّته الحسدُ المُلتهمُ لدى فرعون، والذي واجهه في مياه البحر التي لا تشبع عبّر صدّ طريقه (رج خر ١٤).

## التوسّل

"في يوم بليّتي دهموني،

فكان الربّ سنديّ (مز ١٨ : ١٩).

يعني التوسّل الدعاء إلى الله الذي ننتظر منه الخلاص، لأننا نؤمن أنّه يتدخّل حين يهدّد الشرّ والموت بقسوة. هذا التوسّل لا يستبعد الصراع، لا بل على العكس، هو يفترضه (١٨ : ١٩، هزيمة)، ويُعدّه (١٨ : ٣٣-٤٣). ربّما يكون المُتوسّل منهوك القوى لأنّه سقط أثناء الصراع. على كلّ حال، الحالة المعاكسة تكون مُذهلة حين يتعلّق الأمر بإسرائيل، شعب المجاهدين. ولكن حين يكون الجهاد غير مُجد، وحين يُوشك الشرّ على اجتياح كلّ شيء، تبقى الصرخة (رج خر ١٤ : ١٠ أو يون ٢ : ٣-٦). والصرخة، والاستدعاء، والتوسّل هي إقرار بالحرّية أثناء الألم والتعاسة لأنّ هذه الأمور تعني رفض الاستعفاء والتنازل، وتعني أيضًا رفض الانهيار الكلّي، والامتناع عن الخضوع أمام الموت؛ إنّها تمنع التفكير بأنّ الموت يُشكل الأفق الوحيد الممكن؛ فالإنسان ليس متروكًا بدون مساعدة.

## صُور الخلاص

"أخرَجني أدوني إلى الرّحب،

خلّصني لأنّه يُحبّني (...).

أدوني إلهي، أنر ظلمتي،

فإنّي أفقر بمساعدتك فوق الهاوية،

وبإلهي أتجاوز الحائط" (مز ١٨ : ٢٠، ٢٩-٣٠).

توازي صُور الخلاص صُور الشرّ. بدلاً من التوقع، هي تتكلّم بحرّية؛ و عوضاً عن الانسحاق، تتكلّم على الخفّة؛ وبدلاً من الضعف وفقدان التوازن، تتكلّم على الصلابة. الهوّة، والمياه، والحفرة، والتراب المُوحل تأخذ كلّها

مكان الجبل، والصخرة، والأرض الصلبة. وعضواً عن الذهاب إلى العمق والانزلاق والسقوط، نجد الثبات والرسوخ، إلى درجة أننا نستطيع السير بخطى وثيقة. حين نكون مُوثقين، ومُكَبَّلين بالشبكة أو الفخ نُفلت، ونقفز مُحررين. حين يكون عالم التوسل مأهولاً بالحيوانات المفترسة، والأسود والثنانين والأفاعي، تكون حيوانات النجاة والخلاص جناحاً أو عصافير أخرى ترمز إلى الحرّية (خر ١٩: ٤). في هذا الصدد، من الضروري أن نقارن، في مز ١٨، بين آ ٥-٦، ١٧، وآ ٢٠، ٣٠، ٣٢-٣٤، ٣٧ (رج أيضاً ٩١: ٣-٤؛ ١٢٤: ٧).

ولكن أكثر من ذلك، عادةً ما يترافق الانتصارُ على الشرِّ بواسطة التحرير مع تدمير الشرِّ وعناصره. في أغلب الأحيان، تتحقّق هزيمة الشرِّ بواسطة التدمير الذاتي: يبدأ الأشرار مسيرة موت تنتهي بارتداد الموت عليهم، فيسقطون على رؤوسهم مثلما فعلت مياه البحر التي دمّرت جيش فرعون (خر ١٤: ٣٠-٣١). تذكّر عدّة مزامير هذا الانتصار الذي حقّقه الله الذي تصرّف بطريقة توحى بأنّ الموت يقضي على ذاته بذاته (٥: ١١؛ ٩: ١٦؛ ٣٧: ١٤-١٥؛ ٥٧: ٧؛ ٥٩: ١٣؛ ٦٤: ٨-٩؛ ٩٤: ٢٣؛ ١٠٩: ١٧-١٨؛ ١٤٠: ١٠؛ ١٤١: ١٠).

"من خطّط لمكروه وحمل عبء إثم يلد خيبة الأمل؛  
من حفر حفرة وقع في الحفرة التي حفرها:  
يرتدّ إثمه على رأسه،  
ويهبط عنقه على هامته" (مز ٧: ١٥-١٧).

## مز ١ : مفاتيح لقراءة المزامير

الأب ميلاد الجاويش المخلصي  
باحث في الكتاب المقدس

### مقدمة

المقدمة، عادةً، قبس من الكتاب. تقول شيئاً عليه. فيها نتلمس قصد الكاتب والغاية من انكبايه على تأليف مؤلفه. المقدمة تُذيق القارئ لقمة استفتاحية من شَهد ما في الكتاب، لتفتح شهيته على قراءة ما بين يديه من دقة إلى أخرى. لذلك، تُكتب المقدمة بعناية فائقة وبتمهل. هكذا أريد، مثلاً، للعنوان الموجز الذي افتتح به إنجيل مرقس (١ : ١-٣)، وأيضاً لمقدمة إنجيل لوقا البليغة (١ : ١-٤)، ولافتتاحية إنجيل يوحنا الخالدة (١ : ١-١٨)... أما المزمور الأول، موضوع دراستنا، فأينه من مفهوم المقدمة؟ كيف أريد له أن يكون مقدمة؟ وماذا يقدم لقارئه من مفاتيح تفتح مغاليق كتاب المزامير؟

من يفتح كتاب "تهليم"، لا يستفتح في قراءته بمزمور تهليل، كما يوحى بذلك اسم الكتاب (סִפְרֵי תְהִלִּים = "سِفر التهليل")، أو بمزمور صلاة، باعتبار أن كتاب المزامير هو مجموعة "صلوات داود بن يسى" (مز ٧٢ : ١٩). ما يجد القارئ أمامه هو بالأحرى مزمور يُصنّف عادةً بين المزامير الحكمية، لا ابتهاج فيه ولا تسييح. وإذا سلّمنا جدلاً، مع أغلب الباحثين، بأن المزمور الأول وُجد أصلاً كي يكون مقدمة لكتاب المزامير، فالسؤال الذي يطرح نفسه: لماذا لم يُدبج لمقدمة الكتاب مزمور ابتهاجي؟ وما القصد من "حكمة" المزمور الأول؟

## النص

- ١ طوبى للرجل الذي لا يسير على مشورة الشريرين،  
ولا يتوقف في طريق الخاطئين،  
ولا يجلس في مجلس السّاحرين،
- ٢ بل في شريعة الربّ هو،  
وبشريته يتمّم نهاره وليله،
- ٣ فيكون كالشجرة المغروسة على مجاري المياه،  
تؤتي ثمرها في أوانه، وورقها لا يذبل أبداً،  
فكل ما يصنعه ينجح.
- ٤ ليس الأشراؤ كذلك،  
بل إنهم كالغصافة التي تدروها الرياح.
- ٥ لذلك لا يتصبّ في الدينونة الأشراؤ،  
ولا الخاطئون في جماعة الأبرار،
- ٦ فإنّ الربّ عالم بطريق الأبرار،  
وإنّ طريق الأشراؤ تبعد.

## ١- مز ١ الأوّل بين المزامير: لماذا وكيف؟

أ- جواب الرايينيين وآباء الكنيسة<sup>(١)</sup>

لم يطرح الرايينيون، لا في التلمود ولا في مدراس تهليم، قضية توزيع المزامير

(١) راجع في هذا المجال: Jean-Marie AUWERS, « L'organisation du psautier chez les Pères grecs », dans *Le psautier chez les Pères*, Cahiers de Biblia Patristica 4, Centre d'analyse et de documentation patristiques, Strasbourg 1994, p. 37-54. Et du même auteur, *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question*, Cahiers de la Revue Biblique 46, J. Gabalda et C<sup>ie</sup> éditeurs, Paris 2000, surtout les pages 12-15.

وكيفية توزيعها؛ فبينما يعتبر غالب الرائيين أن توزيع المزامير على النحو الذي جاء عليه إنما كان اعتباطيًا، يكفي تلمود بابل بالقول في مكان ما: إن توزيع المزامير لم يأت حسب تسلسلها التاريخي، أي حسب تاريخ تأليف كل مزمور، بل حسب تقارب الأفكار بين كل مزمور وجاره. مز ٣، مثلاً، وموضوعه ثورة ابن علي أبيه (أيشالوم على داود)، تلا مز ٢ الذي يتكلم على احتجاج الأمم على الرب وعلى مسيحه<sup>(٢)</sup>.

أما آباء الكنيسة، فقد ورث بعضهم رأي الرائيين، كما فعل، مثلاً، أوسابيوس القيصري الذي قال: "إن المزامير لم تُوزَّع حسب الكرونولوجيا، بل حسب تتابع الأفكار"<sup>(٣)</sup>. وعمد آباء آخرون، سائرين على خطى هيلاريون أسقف بواتيه، إلى تقسيم كتاب المزامير إلى ثلاثة أقسام، كل قسم من خمسين مزمورًا. أما أوريجنس فقد اتبع التقليد اليهودي في تقسيم سفر المزامير إلى خمسة كتب (١-٤١؛ ٤٢-٧٢؛ ٧٣-٨٩؛ ٩٠-١٠٦؛ ١٠٧-١٥٠)، كل قسم يبدأ بالكلمة التي يبدأ بها المزمور، وليس برقم المزمور: "كما أعطى موسى كُتُبَ الشريعة الخمسة إلى إسرائيل، كذلك أعطى داود خمسة كتب مزامير إلى إسرائيل: كتاب "طوبى للرجل" (مز ١: ١)، كتاب "طوبى لمن يُعنى" (مز ٤١: ١)، كتاب "مزمور لآساف" (مز ٧٣: ١)، كتاب "صلاة لموسى" (مز ٩٠: ١)، وكتاب "ليقل مفتدو الرب" (مز ١٠٧: ٢). وفي الختام، كما أن موسى بارك إسرائيل بقوله: "طوبى لك، يا إسرائيل" (تث ٣٣: ٢٩)، هكذا بارك داود إسرائيل بقوله: "طوبى للرجل" (مز ١: ١)<sup>(٤)</sup>.

غير أن واحدًا من الآباء تميَّز بمقارنته كتاب المزامير: إنه غريغوريوس النيصي؛ فهو اعتبر كتاب المزامير، بأقسامه الخمسة، بمثابة تدرُّج روحي

(٢) تلمود بابل، برخوت ١٠.

(٣) EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Com. in Ps* 62.

(٤) مدراش تيهيم حول مز ١: ١. تحدر الإشارة إلى أن الكتاب الثاني لا يبدأ مع مز ٤١ كما في المدراش، بل مع مز ٤٢.

تصاعديّ نحو "غاية" (σκοπός) سامية، ألا وهي مشاركة الله في حياته، أي اكتساب حالة الطوباوية التي هي قمة حياة الفضيلة، وهذا الارتقاء المتدرّج يُقسّم بحسب أقسام الكتاب الخمسة، وكلّ قسم يتلخّص بالمزمور الأوّل الذي به يبدأ القسم. الكلمة الأولى للكتاب الأوّل، "طوبى" (μακάριος)، تشكّل غاية الكتاب كلّهُ. والمزمور الأوّل إنّما هو الدرجة الأولى من مسيرة الارتقاء، التي تقضي بأن يتفادى الإنسان الشرّ وطرقه الملتوية ويتأمّل بالأمر الإلهيّة. هكذا يولد عنده العطش إلى الخير والعادة في تلّمس الأفضل. على عتبة الكتاب الثاني، "كما يشتااق الأيل إلى مجاري المياه" (مز ٤٢ : ٢)، يكفل الله بأن يحوّل المؤمن العطش إلى حياته نفسِها، ويجعله مشاركاً في فضائل الإلهيّة. في الكتاب الثاني، يتمتّع المؤمن بروؤية واضحة تؤهّله لأن يجتاز عقبة المصير المشؤوم الذي يلقيه البارّ، مقابل النجاح الذي يُصيبه الأشرار. لذلك يُفتتح الكتاب الثالث باسم "إسرائيل" (مز ٧٣ : ١)، الذي يفسّره الآباء بـ "الذي يرى"، والذي يستطيب الإقامة مع الله. الكتاب الرابع يقدّم المثال، وهو موسى رجل الله (مز ٩٠ : ١)، الذي هو وسيط بين الله والبشر. وختاماً، في الكتاب الخامس، يدور الكلام على الارتقاء الأخير الذي يوصل إلى الخير الأسمى، ويلخّص الخلاص البشريّ كلّهُ. لهذا يُستهلّل هذا الكتاب، في مز ١٠٧، بخلاصة عن تاريخ الخلاص كلّهُ، وباعتراف إيمان عن عدم فاعليّة الشرّ مع المؤمنين؛ ويُختَم بصلاة شكر جماعيّة يتشارك فيها الكون كلّهُ (مز ١٥٠). إنّه شكر على "الطوبى" التي بلغها<sup>(٥)</sup>.

توقّف غريغوريوس النيصي مطوّلاً عند المزمور الأوّل، وما اهتمامه هذا إلا نموذجاً للعناية القصوى التي أولاهها الآباء لهذا المزمور الافتتاحي؛ فقد قال فيه باسيلوس إنّه "تمهيد مختصر": "الدور الذي يلعبه الأساس في أيّ بيت،

(٥) رج: 5-9 GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Inscriptiones psalmorum* I, نجد ملخصاً عن

فكر غريغوريوس في:

Jean-Marie AUWERS, « L'organisation du psautier chez les Pères grecs », p.

45-49.

والعارضة في أي سفينة، والقلب في جسم أي كائن بشري، يبدو لي أن هذا التمهيد المختصر يلعبه بالنسبة إلى كتاب المزامير كله<sup>(٦)</sup>. وشبهه إيرونيموس بالرواق الرئيسي لبيت المزامير العظيم<sup>(٧)</sup>. وينقل أيضًا أن غيره من المفسرين يرون فيه "افتتاحية الروح القدس"<sup>(٨)</sup>.

### ب- جواب بعض الباحثين المعاصرين

كان لعمل الباحث الألماني هزمن غونكل<sup>(٩)</sup>، في تحديد الأنواع الأدبية للمزامير، تأثير كبير على دراسة كتاب المزامير؛ فقد أرسى هذا الباحث قاعدة سار عليها كثيرون من بعده، ومفادها أن المزامير ضمت في مجموعات متتالية من غير أي مسوغ أدبي يوحدتها، بل جاءت على ما جاءت عليه عن طريق الصدفة.

بالرغم من التأثير الواسع الذي خلفه غونكل وراءه، فإن دراسات لاحقة أخذت شيئًا فشيئًا تكتشف البعد الأدبي لكتاب المزامير، وترى فيه مؤلفًا ذا هدف لاهوتي معين. كان لعمل باحثين كبار، أمثال فيستزمن، وتشايلدز، وولسن، وستدرز، ولهفنتك<sup>(١٠)</sup>، الفضل الكبير في هذا التطور. يقول تشايلدز، مثلاً، إن التوجه الحديث في دراسة المزامير هو إعطاء مزيد من الأهمية للتطور اللاهوتي الذي خضعت له المزامير، أو كل مجموعة منها على حدة، أو أحياناً كل مزموّر بمفرده. لقد خضع بعضها إلى إعادة قراءة؛ مثلاً، مز ٢٢ تحوّل من مزموّر استغاثة فردي في الماضي إلى مزموّر شكر جماعي على الخلاص الذي سيحصل في المستقبل. هناك إذاً بُعد إسكاتولوجي أضيف على المزموّر،

BASILE, *Homiliae in Ps 1,3*, PG XXIX, 213D-216A. (٦)

JÉRÔME, *Tractatus in Ps 1*. (٧)

JÉRÔME, *Commentarioli in Ps 1,1*. (٨)

Hermann GUNKEL, *Die Psalmen*, 1926<sup>4</sup>. (٩)

Claus WESTERMANN, Breward S. CHILDS, G. H. WILSON, James A. SANDERS, Norbert LOHFINK. (١٠)



جعل البعض يؤرّخ هذه القراءة الإسكاتولوجية في حقبة ما بعد الجلاء إلى بابل. هذا ما حصل أيضًا مع مز ١. لقد سبق لغوثكل أن لاحظ هذا التنوع في المزمور الواحد، غير أنّ حكمه على هذا التنوع كان سلبيًا، واعتبره كنوع من الانحطاط، على عكس الاتجاه الذي تسير به الدراسات اليوم<sup>(١١)</sup>.

وفي الإطار نفسه يقول الباحث البلجيكي أندريه وينان: "ليس كتاب المزامير مجرد مجموعة من الصلوات الشعريّة، وُضعت جنبًا إلى جنب عن طريق الصدفة. إنّ تنسيق المزامير والتنظيم العام للكتاب يبرهنا دون أدنى شكّ على تماسك ما، بل على مشروع لاهوتيّ [...]". عندما أقرأ بداية كتاب المزامير (مز ١ و ٢)، ومن ثمّ خاتمته (مز ١٤٨ - ١٥٠)، يبدو لي أنّ هناك خطأ متماسكًا يجتاز الكتاب كلّهُ [...]. وهو أنّ كتاب المزامير يُقدّم عالمًا، يحتكّ فيه أبطاله مع الشرّ، تحت نظر إله حيّ، حينًا كفاعلين، وحينًا كضحايا وحينًا كمشاهدين"<sup>(١٢)</sup>. وبالفعل إنّ أكثر ما تنطبق عليه ملاحظة وينان هذه هو المزمور الأوّل، الذي فيه يتقابل البارّ مع الأشرار، و"جماعته" مع "جماعتهم". هذه المقابلة بين الجماعتين يعالجها أيضًا المزمور الثاني، كما سنرى في وقت لاحق من الدراسة، ويُغنيها بإدخاله على مسرح الأحداث أبطالًا جديدًا (مسيح الربّ، ملوك، عظماء، ابن، قضاة...).

ونظرًا لغنى المزمور الأوّل، تعدّدت القراءات التي قاربه بها المفسّرون. يلخّص الباحث الإيطاليّ جان فرنكو رفازي هذه القراءات المتعدّدة<sup>(١٣)</sup>:

- قراءة ملكيّة: يشكّل هذا المزمور، مع المزمور الثاني، جزءًا من ليتورجيا تزيين الملك. الملك هو الذي يُمدّح، إن لم يسر حسب مشورة الأشرار،

(١١) رج:

Breward S. CHILDS, *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 217.André WÉNIN, *Le livre des louanges. Entrer dans les Psaumes*, coll. (١٢) « Écritures » 6, Lumen vitae, Bruxelles 2001, p. 67.G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi I*, Bologna 1981, p. 72-74. (١٣)

ويقف في طريق الخاطئين، ويجلس في مجلس الساخرين. وفي منطقة ما بين النهرين نجد نصوصاً عديدة تشبه الملك بشجرة الحياة المغروسة على ضفاف المياه. لكن مع الوقت استبدل الملك بالرجل البارّ، وتحوّل المزمور من ملكيّ إلى حكميّ.

— قراءة حكميّة: مع هامش من الحرّيّة، إنّ مز ١ هو أحد تلك المزامير التي رأت النور في محيط الحكماء، الذين كانوا يمدحون كفيّة كشف الله نفسه في التوراة.

— قراءة ليتورجية: مز ١ هو نشيد ليتورجيّ كان يُرَنَّم به أثناء عيد المظالّ، عيد تجديد العهد بين الله وإسرائيل.

إذاً، تأرجح الباحثون في تصنيف المزمور الأوّل، وفي هذا التأرجح، ربّما، حكمة على حدّ قول أندريه وينان: "أفلت هذا المزمور من عقال التصنيف الجامد، لكونه كُتِب ليكون مقدّمة لكتاب المزامير كلّهُ"<sup>(١٤)</sup>، طبعاً مع نكهة حكميّة واضحة.

وتأكيداً على دور المزمور الأوّل المحوريّ، ليس في كتاب المزامير فحسب، بل في جسم العهد القديم كلّهُ، قام بعض الباحثين<sup>(١٥)</sup> بالإضاءة على ما يجمع هذا المزمور مع أسفار التوراة خصوصاً، ومع الفصول الثلاثة الأولى من سفر التكوين تحديداً (تك ١-٣)<sup>(١٦)</sup>. وكما في بداية أسفار التوراة، كذلك في ختامها، نجد تقارباً بين مز ١ وتث ٣٠: ١٥-١٩. وأيضاً بينه وبين بداية أسفار

André WÉNIN, *op. cit.*, p. 68. (١٤)

(١٥) رج مثلاً:

André WÉNIN, « Le psaume 1 et 'l'encadrement' du livre des louanges », in P. BOVATI – R. MEYNET, eds., *Ouvrir les Écritures*, Lectio Divina 162 (Fs. Paul Beauchamp), Paris 1995, p. 151-176; B. S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, SCM Press, London 1979, 223-235, 245-246.

(١٦) تعابير عدّة متشابهة بين مز ١ وتك ١-٣: "رجل" (אִישׁ)، "شجرة" (עֵץ)، "نهار" (יּוֹם)، "ليل" (לַיְלָה)، "تمر" (תְּמָר)، "مياه" (מַיִם)، فضلاً عن التشابه بين مفهوم الطريقتين في مز ١ ومفهوم الخير والشرّ في تك ٢-٣.

الأنبياء (يش ١ : ٧-٨) <sup>(١٧)</sup> وخاتمتها (ملا ٣ : ١٣-٢٤). في هذه النصوص كلها الفكرة واحدة: أمام إسرائيل طريقان، طريق الحياة والخير، وطريق الشرّ والموت؛ فإذا أحب إسرائيل الربّ وسار على حسب شريعته، يكون قد اختار الحياة، وإذا ابتعد عن وصايا الربّ يكون قد اختار طريق الشرّ، وسعى إلى إهلاك نفسه بنفسه. هكذا تتوحد خبرة صاحب المزامير مع خبرة الإنسان الأوّل (آدم وحواء)، وخبرة موسى، ويشوع بن نون، وملاخي، وغيرهم. يبدو مز ١، إذًا، نصًّا جامعيًا لكلّ البيبليا، وهذا ما أراد مؤلفه، ربّما، التلميح إليه بأنّ بدأ زموره بكلمة **שְׁשִׁי**، أوّل حرف فيها هو أوّل أحرف الأبجدية العبرية **ש**، ويُنتهيه بفعل **שָׁפַח**، أوّل حرف فيه هو آخر الأحرف العبرية **פ**.

## ٢- مز ١: مفاتيح لقراءة المزامير

### أ- "طوبى للرجل" (١٦)

"طوبى" (**שְׁשִׁי**) هي أوّل كلمة يقع عليها قارئ المزامير، ما إن يفتح كتاب الصلاة هذا، وقد كان بالأحرى أن يُسمّى كتاب المزامير بـ "كتاب الطوبى" (**שְׁשִׁי ٦٥٥**)، أسوة بغيره من الكتب عند اليهود التي تقتبس اسمها من أوّل عبارة تتوّج الكتاب. ترد "أشري" في المزامير ٢٦ مرّة من أصل ٤٥ مرّة في الكتاب المقدّس كلّه. ونلاحظ أنّها تأتي عند تقسيمات الكتاب الخمس: في بدء الكتاب الأوّل (مز ١ : ١ : ٢ : ١٢)، وختامه (مز ٤١ : ١)، وختام الكتاب الثاني (مز ٧٢ : ١٧)، والثالث (مز ٨٩ : ١٦)، والرابع (مز ١٠٦ : ٣)، والخامس (مز ١٤٤ : ١٥)، قبل مز ١٤٥-١٥٠ التي تُعتبر خاتمة للكتاب كلّه.

(١٧) تعابير عدّة تكرر هي نفسها بين النصّين: "توراة"، "نهارًا وليلاً"، "ينجح"، "طريق"، "يتمتم".

مزامير عدّة استُهلّت بهذه العبارة، كما استُهلّ المزمور الأول، فسُمّيت لذلك "مزامير الطوبى" (macarismes)؛ ففي مز ١١٢ : ١، لدينا في البداية التعبير نفسه، لكن من غير أن تُعرّف كلمة "رجل" (אִישׁ) (١٨). وفي مزامير أخرى تأتي كلمة "طوبى" في المقدمة مصحوبة مع صيغة اسم مفعول (١٩)، أو مع اسم فاعل (٢٠)، أو مع صفة (٢١). لماذا فضّل مز ١ استعمال كلمة "رجل" (אִישׁ) على استعمال كلمة "إنسان" (אָדָם) الأكثر شمولية؟ فينما "أدم" تعني "الإنسان" بجملته ككائن ناطق يختلف عن الحيوان وباقي المخلوقات (تك ١ : ٢٦ ؛ ٢ : ٧ ؛ ٤ : ١)، تأتي كلمة "إيش" (אִישׁ) لتعني الرجل كفرد مذكّر يقابل المرأة "إشه" (אִשָּׁה، تك ٢ : ٢٤ ؛ ٤ : ١، ٢٣ ؛ ٦ : ٩). باستعماله كلمة "رجل" بدل كلمة "إنسان" العمومية، يقصد مز ١ التشديد على سلوك الإنسان ككائن واقعي، هذا السلوك الذي يتجلّى في مواقف محدّدة في الحياة. هذا المنحى الواقعي الملموس يعبر عنه أيضًا فعل "سار" (סָר) الذي يحكي عن مسيرة الإنسان الواقعية في حياته اليومية. نحن إذاً أمام سفرٍ يبدأ بـ "الرجل"، بـ "الإنسان" لا بالله، فيغدو سفر الإنسان بامتياز (٢٢).

أمر آخر توحى به كلمة "طوبى". "أشري"، لغويًا، جمع "أشّر" (אֲשֶׁר)، ومن جذر "يشّر" (יָשַׁר)، ومعناه "يكون مستقيمًا" (٢٣)، والاستقامة نبع السعادة.

(١٨) في مستهلّ مز ٣٢ : ٢، لدينا "طوبى للإنسان" (אֲשֶׁר־אָדָם)، فاستبدلت كلمة "إيش" (אִישׁ) بكلمة "أدم" (אָדָם)، كذلك في مز ٨٤ : ٦، ١٣). وفي مز ٣٤ : ٩، تُستبدل بكلمة "جبر"، بِجَبر (אֲשֶׁר־יָجֵב) التي تعني أيضًا "رجل" (رج أيضًا ٤٠ : ٤٥، ٩٤ : ١٢ ؛ ١٢٧ : ٥)، لكن مع التشديد على ما يميّز الرجل من قوّة وبأس (رج مز ٥٢ : ٩ ؛ ١٢٧ : ٤-٥ ؛ عد ٢٤ : ٣، ١٧).  
(١٩) مثلاً: "طوبى للمغفور له" (٣٢ : ١، אֲשֶׁר־נָשַׁח).  
(٢٠) مثلاً: "طوبى للمعتمني" (٤١ : ٢، אֲשֶׁר־נִשְׁכַּח).  
(٢١) مثلاً: "طوبى لكاملّي الطريق" (١١٩ : ١، אֲשֶׁר־כָּל־דַּרְגָּא). "طوبى لجميع خانقي الربّ" (אֲשֶׁר־חַמְצִימֵי־דַרְגָּא، ١ : ١٢٨).

(٢٢) تحلو المقارنة هنا بين بداية سفر المزامير وبداية سفر التكوين التي تُنشد الله الخالق، وبداية إنجيل مرقس التي تتكلّم على "يسوع المسيح ابن الله"، وبداية إنجيل يوحنا التي تمدح "الكلمة" الأزلي.

(٢٣) حسب ألونسو شوكيل، في: L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *I Salmi I*, Roma 1992, 138.

من هنا تأتي الترجمة "هنيئًا" أو "سعيدًا". لكنّ الطوبى ليست فقط تهنئة أو تحية سلام، بل هي إعلان للخلاص الذي يمنحه الله للصدّيق. بوجودها في أوّل كتاب المزامير تحدّد "أشّري" للقارئ، ومنذ البداية، مسار الهناء والسعادة والبرارة: طوبى لك إن ماثلت هذا "الرجل" المطوّب. ولكي تماثله عليك أن تختار طريقه لا طريق الأشرار والخطاة والساخرين. القارئ إذاً أمام طريقين، لا بل أمام خيارين ومنهجين في الحياة. هذه الثنائية، يجب ألاّ تبرح من فكره طالما كتاب المزامير بين يديه. إنّها على طريقة "هم" و"نحن".

ثاني "طوبى" يقع عليها القارئ في سفر المزامير هي في خاتمة مز ٢: "طوبى لجميع الذين به يعتصمون" (مز ٢: ١٢). هذا التضمين جعل البعض يعتبر أنّ المزمورين الأوّلين إنّما كانا مزمورًا واحدًا. هذه الفرضية قديمة العهد. في العهد الجديد نفسه لدينا شهادة من سفر أعمال الرسل (١٣: ٣٣)، وبالتحديد في القراءة البديلة الموجودة في الكودكس الغربيّ D، التي تعتبر أنّ ما نقرأه اليوم في مز ٢: ١، هو من المزمور الأوّل<sup>(٢٤)</sup>. في التلمود أيضًا لدينا أثر لهذا الدمج<sup>(٢٥)</sup>، وأيضًا عند آباء الكنيسة<sup>(٢٦)</sup>. أوريجنس مثلاً، قال إنّ وقع على مخطوطات عبرية تجمع المزمورين في واحد، وعلى أخرى تفصلهما. وكتفسير لهذه الظاهرة قام من قال: إنّ كتاب المزامير ابتداءً أصلاً بالمزمور ٢، قبل أن يؤلّف المزمور ١ كمقدمة للكتاب كلّه. وهناك من أفتى بأنّ المزامير كان عدّها يبدأ من المزمور الثاني باعتبار أنّ الأوّل هو مقدمة خارج العدّ.

في الواقع، بين المزمورين الأوّلين<sup>(٢٧)</sup> علاقة جدّ متينة لا تقف فقط عند حدود هذا التضمين مع عبارة "طوبى"؛ فالاثنان بلا عنوان تمهيدّي، على

(٢٤) ἐν τῷ ψαλμῷ γεγραπται τῷ προώτῳ

(٢٥) في التلمود الفلسطيني: تعيت ٢، ٢، ٦٥ ج، وبرخوت ٤، ٣، ٤٧-٤٨. وفي التلمود البابلي: برخوت ٩ب-١٠أ.

(٢٦) عند ترتليانوس، ويوستينوس، وكبريانوس، وأوريجنس، وأوسابيوس القيصريّ، وهيلاريون، وديودورس القورشيّ، وإيرونيوس، وغيرهم.

(٢٧) هذه المارئة مستوحاة من André WÉNIN, *op. cit.*, p. 81-85

عكس غالب المزامير. وفي الاثنتين تعابير عدّة تتكرّر أو تتشابه<sup>(٢٨)</sup>، وصور تتكامل وتتعارض؛ فكما أنّ الأشرار يظهرون في بداية المزمور الأوّل وختامه (١: ١، ٥-٦)، كذلك الملوك في بداية المزمور الثاني وختامه (٢: ٢، ١٠)؛ والعصافة التي تدرّبها الرياح (١: ٤) تقابل قوّة المسيح التي تحطّم الأعداء (٢: ٩)؛ في مز ١ يكتفي الأشرار بمعارضة البارّ بسلوّكهم، أمّا في مز ٢ فهم فاعلون يقومون في وجه مسيح الربّ؛ في مز ١، لا يقف الربّ في وجه الأشرار، إذ لا علاقة له بهم<sup>(٢٩)</sup>، وإذا هم هلكوا، فلائذّ طريقهم قادهم إلى الهلاك<sup>(٣٠)</sup>؛ بينما في مز ٢ نرى الربّ يقوم ضدّهم ويصطّف إلى جانب مسيحه في معركته معهم. هذان الوجهان، الحياديّة والمجابهة، يتردّد صداهما في المزامير الأخرى، حيث نجد أنّ الأشرار إمّا يقودون أنفسهم بأنفسهم نحو هلاك ذاتي ويسقطون في الحفرة التي هم حفروها (مز ٧: ١٥-١٧)، وإمّا أنّ الله هو من يوقعهم في مز القههم (مز ٧٣: ١٨)، أو على النحوين معًا (مز ٩: ١٧).

هذه المقارنة بين المزمورين تجعل من مسيح الربّ صورة نموذجيّة عن البارّ الذي يقوم الأعداء في وجهه، ويصبح أيضًا كلّ بارّ يتأمل الربّ وكلّ صديق يرجوه صورةً عن هذا المسيح الملك. من هنا يمكننا أن نفهم بعض المزامير التي تقدّمها عناوينها على أنّها صلاة يرفعها الملك داود في أوقات حرجة من حياته: هروبه من أمام ابشالوم ابنه، أسره من قبل الفلسطينيين، قتله لأورثيا زوج بتشابع (مز ٣؛ ٧؛ ١٨؛ ٥١؛ ٥٤؛ ٥٦؛ ٥٧؛ ٥٩؛ ٦٠؛ ٦٣؛ ١٤٢). هذه العناوين تجعل من داود البارّ الذي يصلي، وترسم عنه صورة ذلك

(٢٨) "طوبى" (פִּטְוּבִי، ١: ٢٤١؛ ١٢)، "طريق" (דִּרְכֵי، ١: ١؛ ٢٤١؛ ١٢)، "دينونة" (דִּינּוֹנָה، ١: ١؛ ٢٤١؛ ١٢)، "قاص" (פִּטְוּבִי، ١: ٢٤٥؛ ١)، والأفعال "هلك" (הִלָּךְ، ١: ١؛ ٢٤٦؛ ١٢)، "أعطى" (עָطָה، ١: ٢٤٣؛ ٨)، "جلس" (יָשָׁב، ١: ٢٤١؛ ٤)، "تمتم" (הִתְקַדְּמָה، ١: ٢٤٢؛ ١).

(٢٩) كلمة "الربّ" ترد في المزمور الأوّل مرّتين، وليس في علاقة مع الأشرار، بل مع "الرّجل" المطوّب الذي في شريعة الربّ هواد (٢ آ)، ومع "الأبرار" في الدينونة (٦ آ).

(٣٠) في مز ١: ٦ مقابلة فريدة عبّر عنها المؤلف من خلال لعبة في الصرف: الربّ (فاعل) يعرف طريق الأبرار (مفعول به)، بينما طريق الأشرار (فاعل) تبعد من تلقاء ذاتها. النجاح إذا مصدره الله، والهلاك هو نتيجة سلوك أرعن.

الملك المتواضع، الذي هو على صورة شعبه الفقير الخاطئ والضعيف. داود المزامير ملك متواضع، نعم، لكنّه مفعّم ثقةً بالربّ.

### ب- "لا يسير... لا يقف... لا يجلس" (آ ١)

الرجل المطوّب، في آ ١، لا يستحقّ طوباه إلاّ لأنّه حقّق ثلاث لآيات: (١) على مشورة الشّرّيرين لا يسير، (٢) وفي طريق الخاطئين لا يقف، (٣) وفي مجلس السّاخرين لا يجلس. فريدة من نوعها هذه الطريقة السلبية في التحديد. لم يقل صاحب المزامير، مثلاً: "طوبى للرجل الذي يسير في طريق البرّ"، بل استعمل منهجية النفي، وكأنّ البرارة لا تسطع إلاّ عبر رداءة الأشرار وعبيثة السّاخرين.

الوضعيات الثلاث، السير والوقوف والجلوس، المحكومة هنا بآيات ثلاث، لم تأت على سبيل الصدفة، بل تختصر الوجود البشريّ كلّهُ: "هي ليست ثلاث حركات يرفض المؤمن أن يتشارك فيها مع الأشرار فحسب، بل هي وجوده بكامله الذي يرفض أن يكون على طريقتهم"<sup>(٣١)</sup>. في أكثر من مزموّر ترد هذه الوضعيات الأساسيّة، وفي جميعها يكون المؤمن تحت حماية الربّ وعنايته. في المزموّر الثالث، مثلاً، لدينا تقرّيباً الوضعيات نفسها، ويقابلها جواب الله عليها: "رافع رأسي" (مز ٣: ٤) هي وضعيّة الإنسان الواقف المستعدّ للمعركة والمواجهة، بينما الله له ترس ومجد (آ ٤)؛ "أضجع وأنام" (آ ٦) هي وضعيّة الإنسان الجالس في السكينة والطمأنينة، بينما الله يسنده ويحيطه (آ ٦)؛ "صراخاً إلى الربّ أصرخ" (آ ٥) هي وضعيّة الإنسان الذي يتّجه بكلّيته نحو الله، بينما الله لا يتأخّر في الإجابة (آ ٥). الله "يعرف" المؤمن وكلّ حركاته وسكناته، إن مشى أو وقف أو جلس أو حتّى تنهّد: "يا ربّ قد

Louis MONLOUBOU, *L'imaginaire des psalmistes. Psaumes et symboles*, (٣١) Lectio Divina 101, Cerf, Paris 1980, p. 111.

سبرتني فعرفتني، عرفت جلوسي وقيامي... قدرت حركاتي وسكناتي وألفت جميع طرفي (مز ١٣٩: ١) (٣٢).

الأفعال المستعملة في مز ١: ١ ثلاثة: הָלַךְ (هَلَخَ)، "يسير" أو "يتبع"، וַיִּדְבַּר (عَمَدَ)، "يقف" أو "يتوقف"، حالة جمود، וַיִּשָּׁב (يَشَبُ)، "يجلس". يقابل هذه الأفعال ثلاثة تعابير: (וַיִּדְבַּר)، "مشورة"، (וַיִּשָּׁב)، "طريق"، (וַיִּשָּׁב)، "مجلس". نلاحظ نموًا بين هذه التعابير الثلاثة: فالمشورة هي الرأي، وهي تصيب الحكم الذي يصدره الإنسان (٢ صم ١٦: ٢٠؛ ١ مل ١: ١٢؛ ٢ مل ١٨: ٢٠؛ أم ٨: ١٤؛ ١٩: ٢٠؛ ٢٠: ٢٠؛ ٥؛ أش ٨: ١٠؛ ١١: ٢). والطريق هو المسيرة الحياتية وله نكهة واقعية (مز ٣٦: ٥؛ ٣٧: ١٤؛ ٥٠: ٢٣؛ أم ٤: ١٩؛ ١٠: ٢٩؛ ١١: ٢٠؛ إيلخ). والمجلس هو المعاشرة وعالم الأصدقاء (١ صم ٢٠: ٢٤)، والقربى (٢ صم ٩: ١٢)، والسكن (لا ٢٥: ٢٩؛ مز ١٠٧: ٤، ٧، ٣٦).

هناك نمو آخر، وهو في ألقاب رجال السوء: הַשָּׂרָרִים، "أشرار"، הַחַاطְטִיִּים، "خاطئين"، "ساحرين". ثلاثة ألقاب تلخص عالم الشر كله. في المزمير، غالبًا ما يوصف الخصوم بـ "الأشرار" (مز ١٢: ٩؛ ٣١: ٣١؛ ٣٧: ١٢، ١٤، ٣٢؛ ٥٨: ٤)، وبـ "الساحرين"، ولو بتعابير تختلف عما هم عليه في مز ١ (٣٣). مَنْ هو "الشرير" (הַשָּׂרָר)؟ هو مَنْ يعيش خارج الشريعة، ويجهل موجبات البرّ والحقّ، في معاكسة تامّة لله. نقيضه هو الصديق الذي يسير ويتكلّم بالحقّ، حسب ما يقتضيه ناموس الله. وغالبًا ما يكون الصديق ضحية ظلم الشرير. الشرير يصبح خاطئًا، والخاطيء هو من يحيا حياة ضائعة ساقطة لا معنى لها بعيدة عن الخير، لأنّ الفعل العبري (חָטָא)، "خطئ"، يعني "أضاع الهدف" (٣٤). ولا يكتفي الخاطيء بإضاعة الهدف، بل يروح يروج الأكاذيب

(٣٢) هذا التقاطع بين الوقوف والجلوس والسير، نجدّه أيضًا في مز ٤٤: ٥؛ ٢-٨، ٩، ١٢؛ ٢٦؛ ٤٦؛ ٦٣؛ ١٠١؛ ٦-٧.

(٣٣) مع الفعلين וַיִּדְבַּר (مز ٢٢: ٤٨؛ ١٦: ٣٥)، וַיִּשָּׁב (٤٠: ٤١؛ ٧٠: ٤).

(٣٤) رج قض ٢٠: ١٦؛ أش ٦٥: ٢٠؛ أم ٨: ٣٥-٣٦. في النصّ الأخير يتعارض فعل "خطئ" مع فعل "وجد".



علي الصديق، لأن هذا الأخير يُثبت عليه خطيئته. والساخر هو من تنقصه الثقة ويتكلم بالأكاذيب. والسخرية بأكاذيبها هي قمة الشر (مز ١١٩ : ٥١ ؛ أم ٩ : ١٩ ؛ ٢٨ ؛ ٢٢ : ١٠).

إذا عدنا إلى الوضعيات الثلاث، السير والوقوف والجلوس، نراها تجتاح المزامير كلها، لترسم عالمًا من الرموز غنيًا جدًا. أجرى لويس مونلوبيو مسحًا شاملاً للوضعيات الثلاث هذه كما جاءت في كتاب المزامير، فشرح أولاً رمزية الوقوف، ووجد أن الفعل (قم) ، "قُوم" ، أي "قام" أو "وقف" ، بصيغته البسيطة، يرد ٣٥ مرة في كتاب المزامير. وهذا يدل على أهمية الوقوف والقيام كوضعية حيوية للإنسان. الإنسان الحي يقف ويقوم، والذي يعجز عن الوقوف هو قريب من الموت (مز ١٨ : ٣٩ ؛ ٣٦ : ١٣ ؛ ٤١ : ٩ ؛ ٤٠ : ١١). من يقف يَغلب ولا يُغلب (مز ٢٠ : ٩). ووقوفه رمز لحضوره أمام الرب (مز ٢٤ : ٣)، به يفرض نفسه (مز ٦٨ : ٢)، ويستطيع أن يتحرك ويتصرف (مز ٣ : ٢ ؛ ٧ : ٧ ؛ ٩ : ٢٠)، وأن يتكلم (مز ٧٨ : ٦) وأن يرنم (مز ٨٨ : ١١). من يقف، لا يقف للاشيء، بل ليأخذ موقفًا، ليشاكس ويجادل (مز ٧ : ٧ ؛ ١٠٦ : ٣٠) <sup>(٣٥)</sup>. من يقف يملك السلطة، والسلطة تدين، وتميز، وتفصل بين شرّ وخير (مز ٨٢ : ١ ؛ ٩٦ : ١٠، ١٣ ؛ ١١٣ : ٥). لهذا لا أحد يقف أمام الرب الذي هو وحده الديان العادل (مز ٧٦ : ٨). في المحاكمة، نقف لنتهم (مز ٣ : ٢ ؛ ١٠٩ : ٢٨)، ولنرافع عن أنفسنا (مز ٧٤ : ٢٢)، في وجه خصم يواجهنا هو أيضًا واقفًا (مز ١٣٩ : ٢١)، ولكي نصدر الحكم (مز ٧٦ : ١٠ ؛ ٨٢ : ٨). الوقوف أيضًا يرمز إلى الثبات والمتانة (مز ١٢٥ : ١). الإنسان يقف كي يتفادي الانزلاق والمخاطر التي تعترضه. هناك إذاً جهد يُبذل. لذلك يصبح الوقوف وضعية محببة إلى قلب الإنسان <sup>(٣٦)</sup>.

(٣٥) يُقال في الفرنسية: "On ne se 'pose' que pour 's'opposer'".

(٣٦) رج L. MONLOUBOU, *op. cit.*, p. 19-21.

وانتقل مُوثَلوبُو إلى وضعية الجلوس، وهي معروفة جدًا في الكتاب المقدس، لأن أكثر ما يقدم صاحب المزامير أبطاله، إنما وهم جلوس. الجلوس هو وضعية ابن البيت، الساكن في بيته، عكس الواقف عادةً في الطريق. من هنا فعل יָשַׁב (يَسِبُّ) يعني أيضًا "سكن" (مز ٢: ٤؛ ٩: ١٢؛ ٢٤: ١؛ ٩٨: ٧؛ ٢٧: ٤؛ ٣٣: ١٤؛ ٦٨: ١١، ١٧). الجلوس أيضًا رمز للربض (مز ١٢٥: ١)، والسكون والطمأنينة (مز ٩١: ١). مَنْ يجلس يحكم، من هنا الجلوس رمز للسلطة (مز ٩: ٥؛ ٢٩: ١٠). الجلوس يعني أيضًا المباحثة والتفاعل والحوار مع جماعة (مز ٥٠: ٢٠). هو إذا انتماء إلى الجماعة المجلوس معها (مز ١: ١؛ ٢٦: ٤)، ومقاسمة لأخلاق جلسائها (مز ١٠١: ٧؛ ١٣٣: ١)، واتفاق مع آرائهم (مز ١١٩: ٢٣). الجلوس يعكس حميميّة العلاقات بين الناس؛ فالبار لا يجلس سوى في مجلس الأبرار (مز ١٤٠: ١٤)، ويسكن في ظلّ الله ليصبح أنيسه وقرينًا منه (مز ٩١: ٨؛ ١٤٠: ١٤). حَسِبَ المؤمن الحقيقي أن يجلس في بيت الربّ طوال أيام حياته (مز ٢٧: ٤)، هناك حيث يرى الله (مز ٦٣: ٣)، ويسمعه (مز ٦٠: ٨؛ ١٠٨: ٨)، ويسبّحه (مز ١٥٠: ١) (٣٧).

والسير أيضًا من الوضعيات الأساسية في المزامير. أبطال المزامير يسرون: نحو البيت، نحو المدينة، نحو الهيكل، نحو الملجأ والحصن، نحو الفرح والسعادة، أي في طريق الكمال (مز ١٥: ٢؛ ٢٦: ١١؛ ٨٤: ١٢) والحق (مز ٨٦: ١١). يسرون إلى حيث خلاصهم. هم دائمًا على الطريق، وبغيتهم هدف معيّن. السير أساسي عند الإنسان، لدرجة أنه أصبح يعني طريقة حياته ووجوده على الأرض، وطريق سلوكه (مز ٣٨: ٧؛ ٣٩: ١٤؛ ٤٢: ١٠؛ ٨٩: ١٦؛ ١٣١: ١). الله نفسه تُصوّرهُ المزامير في مسيرة (مز ٩٧: ٣) (٣٨).

(٣٧) L. MONLOUBOU, *op. cit.*, p. 61-62

(٣٨) L. MONLOUBOU, *op. cit.*, p. 94-96

## ج- "بل في شريعة الرب هواه" (٢ آ)

إنّ المزمور الأوّل، مع كونه مزمورًا ذا طابع حكمي، فإنّه لا يتوانى في ذكر التوراة، مرّتين، وفي مدح الإنسان الذي يستلهمها في مسيره (آ ٢). غالبًا ما تغيب التوراة عن النصوص الحكمية، لا سيّما القديمة منها، لكنّها تُذكر في بعض النصوص الحكمية المتأخّرة<sup>٣٩</sup>. إنّ دلّ هذا على شيء، فعلى التاريخ المتأخّر للمزمور الأوّل (يؤرّخونه عادةً في الحقبة الهلنيّة في منتصف القرن الثاني ق.م.).

ماذا يريد أن يقول المزمور الأوّل لقارئ المزامير؟ بكلّ بساطة: التوراة هي مصدر السعادة لمن يتأمّلها، ومصير الأشرار إلى زوال. "هذه القناعة هي عنصر من قانون إيمان (credo) الجماعة التي قبلت كتاب المزامير: الله يحفظ نعمه للذين يمارسون البرّ وللذين يحفظون أيديهم بريئة وقلوبهم طاهرة (مز ١٥ : ٢ ؛ ٢٤ : ٤)، أي الذين يخضعون لموجبات التوراة"<sup>٤٠</sup>.

هذه القناعة الداخليّة يكذبها بالطبع ظاهر الأشياء، عندما يبيّن أنّ الشرير يُصيب نجاحًا عظيمًا، والبارّ يُسحق تحت الأقدام. هذه المفارقة تشكّل مأساة مزامير الاستغاثة، التي ينقسم المؤمن فيها بين أمرين: خبرته الداخليّة، من جهة، وما يعيشه على أرض الواقع، من جهة أخرى. أنين المصلّي يزداد عندما يعجز عن أن يفهم ألمه على ضوء إيمانه بأنّ الله هو دائمًا على حقّ، وبأنّ عدالته تمسك التاريخ ولا بدّ لها من أن تغلب: "إنّ محتوى المزامير، يقول تُشيلدز، بغضّ النظر عن نوعها الأدبيّ، يبقى نظام الله، أي عدالته ورحمته وقدرته"<sup>٤١</sup>. محبة الله هذه ܡܠܟܘܬܐ ܕܥܠܡܝܢܐ تصبح على المحكّ، والمأساة تتحوّل صرخة مدوّية: "يا ربّ، أذكر حنانك ومراحمك" (مز ٢٥ : ٦). لكن، ما إن تتوالى المزامير،

(٣٩) رج مثلاً أم ٢٨ : ٤، ٧، ٩، ٢٩ : ١٨ ؛ خصوصاً سي ١ : ١، ٨، ٢٤ : ٢، ١٦ : ١٥ : ٣٣ : ٤٣ : ٣٤ : ٨ ؛ إلخ.

J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier*, p. 110. (٤٠)

B. S. CHILDS, *Teologia biblica*, p. 216. (٤١)

حتى نرى قفزة من الاستغاثة إلى الثقة بمراحم الرب والتغني بها. رويدًا رويدًا لم يعد لاهوت المزمور الأول هو المسيطر: ما يُمدح ليس برارة الرجل الفرد، بل النعمة الإلهية التي تبدل الإنسان وتجعله كائنًا آخر: "باركي، يا نفسي، الرب... هو الذي يكللك بالرحمة والرأفة... الرب رؤوف رحيم طويل الأناة كثير الرحمة... ورحمة الرب منذ الأزل ولأبد على الذين يتقونه" (مز ١٠٣: ٤، ٨، ١٧).

يعتقد بعض الباحثين<sup>(٤٢)</sup>، في هذا المجال، أن المزمور ٧٣ يشكّل منعطفًا أساسيًا في لاهوت كتاب المزامير. يصف هذا المزمور، بدايةً، خبرة الرجل الذي يذوق حلوة الرب (آ ١)، من غير أن يتجاوز حجر العثرة الذي شكّله له رخاء الأشرار (آ ٤-١٢)، لذلك تعلو صرخته، حتى إنه بدأ يشكّ في جدوى نقاوته (آ ٢-٣، ١٣). ولم يسلم من هذا الفخّ إلا بعد أن دخل أقداس الله، وتأمل في عاقبة الأشرار (آ ١٧). هذه الخبرة الليتورجية هي التي نقلت صاحب المزامير من مأساة ناتجة من رؤية الأشرار ينجحون إلى الاقتناع التام بهيأ مصيرهم (آ ١٨-٢٠، ٢٧)، وبأن وحدها الشراكة مع الله هي التي تُحيي الإنسان.

"هواه" (חַוָּה) تعني الرغبة واللذة في تمتمة شريعة الرب والهديد بها. ترجمتها السبعينية بـ τὸ θέλημα αὐτοῦ، "إرادته"، "مشيئته". إنها إذا قوى الإنسان كافة ومجمل حياته الداخلية التي تتجه بكاملها نحو الرب. التوراة جذابة، "أحلى من العسل ومن قطر الشهاد" (مز ١٩: ١١). لا تعني فقط سلوكًا جامدًا يجب السير حسب فرائضه (νόμος)، بل هي أيضًا تعليم، على حسب ما تعنيه الكلمة العبرية (חֻק) (توراة). التوراة تعليم على الله؛ إنها مكان فيه يلتقي الإنسان بالله. يعرفه، ولأنه يعرفه، سيعرف الله طريقه. جاء في كتاب فصول الآباء: "يقول رابي حنين بن تَرْدِيون: إذا جلس اثنان، وما كانت بينهما كلمات التوراة، يكون [مجلسهما] مجلس ماكرين، لأنه قيل: "ولا يجلس في مجلس

(٤٢) يلخص جان-ماري أويرز آراءهم حول هذا الموضوع في:

الماكرين" (مز ١ : ١). أمّا إذا جلس اثنان، وكانت بينهما كلمات التوراة، فالسكني [الإلهية] تكون بينهما" (٤٣).

"يتمّم"، وفي العبرية פגג (هَجَه)، ويمكن ترجمتها بـ "يهذي مُكرِّراً" أو "يهذّ". التمتمة هي أن يتكلّم الإنسان بنصف صوته، لا بصراخ وضجيج، كما هو دأب الساخرين والخاطئين في مجلسهم (آ ١). التمتمة تتألف من كلمات تُقال لأجل ذاتها، كي يسمعها القلب والروح. لأجل ذلك نرى إبرونيموس يترجم פגג بـ "يتأمل"، والسبعينية بـ μελετάω أي "يهتم"، "يسعى" (رج ١ تيم ٤ : ١٥). الطوباوية إذا ليست حياةً داخليةً فحسب، إنها أيضًا حركة كلام وصلاة: "لساني يتمّم بِرِّك، والنهار كلّهُ بتسبيحك" (مز ٣٥ : ٢٨؛ رج أيضًا مز ٣٧ : ٣٠؛ ٧١ : ٢٤؛ أم ٨ : ٧؛ حك ١٤ : ٢٠).

والمزامير، يقول صاحبها منذ البداية، كُتِبَتْ لِتُتَمِّمَ في كلّ حين، ليس إلاّ لأنها "جواب إسرائيل"، على حدّ قول الباحث الألمانيّ غِرْهَرْد فُون زَاد، أي جواب الجماعة الحيّة المؤمنة والمصلية في تفاعلها ولقائها مع الله. لهذا لا يمكن أن تُقرأ المزامير كنظام عقائديّ، يقول تَشِيلْدُز، ولا أيضًا كنصوص لتقوى دينية مبتدلة. هي بالأحرى تجليات التفاعل الذي تمّ، في أزمنة معينة وتاريخية، بين الله وشعبه. هي خبرة الله التي تُكتب، الحياة معه، تلك التي تمّت في الماضي والتي تحتاج دومًا إلى أن تُؤوّن في كلّ حين<sup>٤٤</sup>.

"بشريعة الربّ... وبشريّته": حسب قواعد التوازي، يعود الضمير في "بشريّته" إلى الربّ (أي "بشريعة الربّ يتمّم"...). لكن حسب قواعد اللغة، يمكن لهذا الضمير أن يعود إلى الرجل الصديق نفسه (أي "بشريّته هو يتمّم"...). لأنّ آخر ضمير في الجملة ("هواه") يعود إلى الرجل. التقليد

(٤٣) فصول الآباء (פרקי אבות)، تعليم ٢. الترجمة من كتاب الأب إميل عقيقي، فصول الآباء، سلسلة الأدب الرابيني ٢، منشورات جامعة الروح القدس - الكسليك، جونية، لبنان ٢٠٠٨، ص ٨٠.

B. S. CHILDS, *Teologia biblica*, p. 216. (٤٤)

العبراني يفصل الشرح الثاني، وإلا لماذا تتكرر كلمة "شريعة" مرّتين في الجملة، على عكس ما تقتضيه أصول التوازي؟ حاول بعض الشراح تصحيح هذا التكرار باقتراحات عدّة. هناك إذاً نوع من التداخل والتمازج المقصود: شريعة الرب تصبح شريعة الإنسان، إن وضع هذا الأخير هوامه فيها.

تأمل التوراة ليس وقتاً مستقطعاً أو طارئاً في حياة البار، بل هو عمل يوميّ طويل "نهاراً وليلاً" (יְהוָה יְהוָה). الليل الذي يتعاقب مع النهار رمز لمرور الوقت (مز ٣٢: ٤؛ ٤٢: ٤؛ ٥٥: ١١). الليل عادةً رمزٌ للظلمة، حيث ينتشر الخطر (مز ١٠٤: ٢٠)، هو وقت ذرف الدموع (مز ٦: ٧؛ ٣٠: ٦). هو وقت النوم، والنوم يعادل الموت (مز ٤٤: ٢٠). هو وقت يتجلّى فيه الإنسان بأوهن وضع، ويُفصح ضعف طبيعته البشريّة. لكن ليس ليل دائماً رمز سلبيّ، بل يلبس أحياناً معنى إيجابياً. الليل وقت للتفكير والتأمل (مز ١٦: ٧)، هو وقت يتبين فيه وفاء المؤمن لآلهه (مز ١٧: ٣)، وثقته به (مز ٩١: ٥). وإذا كان الليل هو وقت صعوبة وظلمة، فهو أيضاً وقت يتدخل فيه الله بقوة (مز ٧٨: ١٤؛ ١٠٥: ٣٩)، ويفتقد محبّيه (مز ١٧: ٣)، ويحميهم من كلّ معثرة (مز ١٢١: ٥)، ويفضل هذا التدخل الإلهيّ ينقلب الليل إلى نهار (مز ١٣٩: ١١). من هنا فالليل أيضاً وقت تسيح على نعم الربّ (مز ١٩: ٣؛ ٢٣: ٤؛ ٩٢: ٣؛ ١١٩: ٥٥، ٦٢؛ ١٣٤: ٢)٤٥.

في آ ٣ من مزورنا، يتوسّع المؤلف في وصف المتأمل بالشريعة. يشبّهه بالشجرة المغروسة على مجاري المياه، الخصبة، الدائمة النضارة، والتي تؤتي ثمرها في كلّ حين٤٦. المزامير بالإجمال تحبّ رمز الشجرة، لذا تظهر مراراً في نصوصها. هي واحدة من أشجار الغاب (مز ٩٦: ١٢؛ ١٠٥: ٣٣؛ ١٤٨: ٩)، وترتبط مراراً بالعصفور الذي يأتي بين أغصانها ويبنى له عشّاً ليبيت فيه

(٤٥) هذا الإحصاء لمعنى الليل مأخوذ من: L. MONLOUBOU, *op. cit.*, p. 28.

(٤٦) لقد أجرى صاحب المزمور هذا التشبيه مستفيداً من التشابه في النبرة الصوتية بين: יְהוָה

ומים، יְהוָה ופלג.

(مز ١٠٤ : ١٦ = شجرة الخردل في العهد الجديد). الشجرة، بانتصاها العامودي، توحى بالطمأنينة والثبات، كما توحى بالنمو والضرورة والتقدم، أي بالمستقبل. ولأنها تعطي البراعم، توحى أيضًا بالنسل والتكاثر (مز ٩٢ : ٨-١٤)، من هنا الكلام مثلًا على شجرة يسى (أو شجرة العائلة)<sup>(٤٧)</sup>.

بدورها، المياه، وبالأخص المياه الجارية، هي أحيانًا بالإجمال رمز للعداء، لأنها بجريها ترمز إلى الزوال والموت (مز ٥٨ : ٨)<sup>(٤٨)</sup>. والماء أيضًا رمز للظلمة والفوضى الأولى (مز ١٠٤ ؛ ١٠٥)، والموت (مز ٣٢ : ٦ ؛ ٨٨ : ١٨)، والوقت الذي لا يتوقف جريه (مز ٢٢ : ١٥)، والزمن المر الذي يمر على المجلوتين في بابل بعيدًا عن الوطن الأم (مز ١٣٧ : ١). ويمكن أن تكون المياه عنصر حياة بدل أن تكون عنصر موت وفوضى؛ فغيابها هو انعدام للحياة وانتشار للموت (مز ٦٣ : ٢ ؛ ٧٨ : ١٦ ؛ ٢٠ : ١٠٥ ؛ ٤١ : ١٠٧ ؛ ٣٥). المياه أداة بيد الله (مز ٣٣ : ٧ ؛ ١٤٧ : ١٨)، وهو يفعل بها ما يشاء (مز ١٨ : ١٢). وترمز إلى الخيرات التي يعدها الله لأحباؤه (مز ٢٣ : ٢)، وإلى السعادة التي نجدها بقرب الله (مز ٤٢ : ٢)<sup>(٤٩)</sup>.

#### د- "طريق الأبرار... طريق الأشرار" (٦ آ)

يفتح المزمور الأول سفر المزامير بتعارض حاد بين طريقين، بل بين منهجين في الحياة، تختصرهما الآية الأخيرة بكلامها على "طريق الأبرار... وطريق الأشرار" (٦ آ). في آ ١، يتكلم المزمور أيضًا على "طريق الخاطئين". هكذا تؤمن كلمة "طريق" (٦٦٦) تضمينًا واضحًا يضمن وحدة المزمور (بالإضافة

(٤٧) هذا الإحصاء للمعنى الشجرة مأخوذ من: L. MONLOUBOU, *op. cit.*, p. 103-105.  
(٤٨) من هنا المقولة المشهورة: "لا نغطس مرتين في النهر نفسه". وأيضًا قول لويس مونلوبو، وفيه تلاعب على الكلام:

« L'eau coule; elle est donc l'image de ce qui 's'écoule', de ce qui s'enfuit » (L. MONLOUBOU, *op. cit.*, p. 27).

(٤٩) هذا الإحصاء للمعنى المياه مأخوذ من L. MONLOUBOU, *op. cit.*, p. 27.

إلى تضمين آخر من خلال تكرار كلمة "أشرار"<sup>(٥٠)</sup>. ترد كلمة "طريق" في كتاب المزامير أكثر من ٦٠ مرة، عدد يدل على أنها من الكلمات المفضلة عند صاحب المزامير.

أجرى الباحث لويس مونلوبو مسحاً آخر لكلمة "طريق" في المزامير، فوجد أنها تأتي أحياناً بمعناها المادّي الواقعي (مز ١١٩: ٣؛ ١٤٢: ٤)، وغالباً بمعنى رمزي. طرق الإنسان، مثلاً، تعني سلوكياته في الحياة (مز ١١٩: ١؛ ٣، ١٤، ٢٦). من هنا الكلام على طرق الأشرار، كما هو الأمر في مزمورنا، وطرقهم معتمة مظلمة (مز ٣٥: ٦؛ ١٠١: ٢)، ومصيرها الهلاك (مز ١: ٦؛ ٢: ١٢؛ ٣٦: ٥؛ ١٣٩: ٣). وهناك بالمقابل طرق الحق والطرق المستقيمة (مز ١: ٦؛ ٢٧: ١١؛ ٣٧: ١٤؛ ١٠١: ٦)، وهي طرق أبدية (مز ١٣٩: ٢٤). أما طرق الله، فتعني طرقه في التحرك والعمل (مز ١٠: ٥؛ ٦٧: ٣؛ ٧٧: ١٤)، وهي التي يبتغيها الإنسان ويصلي كي يكتشفها (مز ٢٥: ٤؛ ٣٢: ٨؛ ٨٦: ١١؛ ١٤٣: ٨)<sup>(٥١)</sup>.

العبراني إذا متآلف مع مفهوم الطريق. لا ننسى أن كل مفهوم الخلاص عنده يُختصر بطريق، وهو طريق البحر اليابس الذي عبره إسرائيل بقيادة موسى (مز ٦٦: ٦-٩، ١٢؛ ٧٧: ١٤-٢١؛ ١١٤). هذا الطريق يقود المؤمن إلى خارج مصر، وطن العبودية والموت، نحو مسكن الرب في صهيون، مكان الحياة والفرح والتسبيح (مز ٤٦: ٥؛ ٨٤: ٨؛ ١٠٧: ٧). تبقى أورشليم قبلة السائرين في الطريق (١٢٢؛ ١٢٥؛ ١٣٢)، والحجاج في الطريق إليها يسبحون ويهللون.

والخيار الأساسي الذي على الإنسان أن يأخذه هو عبارة عن اختيار بين طريقين: طريق الرب أو طريق الشر. صاحب المزامير يقول منذ البداية: أنا

(٥٠) هناك تضمين آخر في السبعينية التي ترجمت كلاً من "مشورة" (آ ١) و"جماعة" (آ ٥) بـ *βουλή*.

(٥١) رج L. MONLOUBOU, *op. cit.*, p. 94-96



اخترت طريق الرب، طريق التوراة. وهو يؤمن بأن الرب سيؤازره ولن يتركه وحيداً. هذا موضوع كرّره المزامير بلا ملل (مز ١: ٦؛ ٥: ٩؛ ٩: ١٦؛ ١٨: ٣٧؛ ٢٣: ٣-٤؛ ٢٥: ١٥؛ ٢٦: ١٢؛ ٥٦: ١٤؛ ٦٦: ٩؛ ٩٤: ١٨؛ ١١٦: ٤٨؛ ١٢١: ٣، ٨).

بفضل مفهوم الطريقتين هذا استحقّ المزمور الأوّل أن يُصنّف بين المزامير الحكميّة، كونه يتأمّل في الخيارات التي على الإنسان سلوكها في الحياة: أيّ طريق يسلك؟ ويعطي لذلك خبرته ويحاول أن يبرهن أن اختيار طريق الرب هو الاختيار الأفضل، ولو بان ظاهرياً أنّ طريق الأشرار هو الناجح، غير أنّ نجاحهم إنّما هو هباء وتبن تذرّيه الريح وعشب يذبل بسرعة (مز ١: ٣٧؛ ٤٩؛ ٧٣؛ ١١٢؛ ١٢٨).

#### هـ - "لا ينتصب في الدينونة الأشرار" (آ ٥)

تشكّل آ ٤ مفصلاً مهمّاً في سير آيات المزمور الأوّل: "ليس الأشرار كذلك" (١٦-١٧). يكرّر المزمور النفي القاطع الذي كان قد بدأه في آ ١. نفّي فيه سلطان. قبله كان الكلام على الرجل البار، وبعده دار الكلام على الأشرار. لماذا هذا التغيير في اللغة ولحساب من؟ إنّها "الدينونة" (דִּינּוֹן) المذكورة في آ ٥، والتي سبق وصف مفعولها في آ ٤.

قام جدل حول معنى كلمة "الدينونة" هنا؛ فهل تعني الدينونة الأخيرة التي تحدث في آخر الزمن، أم إنّها هنا ذات معنى تاريخي قضائي وواقعي؟ نلاحظ أولاً في النصّ توازيها مع تعبير "جماعة الأبرار" (آ ٥)، وكأنّ الدينونة هي ساعة يجتمع فيها أيضاً الأبرار. من الباحثين من مالوا إلى المعنى القضائي للدينونة، وحتّهم في ذلك تعبيران. الأوّل، فعل "يقوم بـ"، ٥٦٦ الذي يُستعمل عادةً في اللغة القضائيّة: إنّ الأشرار لن يعودوا قادرين على القيام في أيّ مجلس قضائي لمحكمة الأبرار وسوّق الاتّهامات الباطلة ضدّهم، إذ لا مكان للشّرير في مجلس يحكم فيه العدل والبرّ. والتعبير الثاني فعل "عرف"، الذي يأتي هنا كاسم

فاعل (אֲנִי)، أي في صيغة الحاضر، ليدلّ على أنّ معرفة الربّ لطريق الأشرار ليست عملية تتمّ في المستقبل بل في الحاضر. ومن الباحثين من فضّل المعنى الأخير للدينونة، الذي يتوافق مع صورة التبن المدزّى التي طالما رمزت إلى الدينونة. الترجمة السبعينية أدخلت هنا فكرة القيامة الأخيرة، فترجمت فعل אֲנִי العبري بفعل ἀνίστημι اليوناني، وهو فعل القيامة بامتياز. وفي أحد التراجم، ترد هنا عبارة "اليوم العظيم"، أي يوم الدينونة. ومن الباحثين أيضًا من حاول التوفيق بين المنحيين التاريخي والأخيري، واعتبر أنّ خروج الشرير من جماعة الأبرار إنّما هو صورة مسبقة عن الدينونة الأخيرة.

لنرّ المزمور الأوّل ماذا يعطينا من معطيات تساعدنا على الإضاءة على معنى "الدينونة"؟ في هذه الحياة طريقان. فلا بدّ إذا من إجراء حكم نهائيّ يميّز بينهما ويفصل بين ما هو صالح وما هو شرّير. من كان "جالسًا" الآن في الشرّ، يجب ألاّ "يقوم" في الدينونة، ومن يشعر الآن أنّه "رجل" وحيد في صلاحه، سنعلم لاحقًا برارته، ويكتشف أنّه لم يعدّ وحيدًا بل ضمن "جماعة الأبرار". أثناء هذا الحكم لن يقدر الأشرار أن يقوموا ليتهموا البارّ ولا حتّى ليدافعوا عن أنفسهم. حتّى لو بان الأشرار الآن وكأنّهم ناجحون في مسعاهم، فهم في الواقع واهمون. الرجل البارّ يؤمن بكلمة الربّ التي تأملها في الشريعة، وبأنّ الربّ سيكشف حقيقة الأشياء وسيفصل بين ما هو خير وما هو شرّير. لذلك الدينونة هي كشف مطّرد لحقيقة الإنسان والأشياء، على حدّ قول أندريه وينان<sup>٥٢</sup>.

ولتقريب مفهوم الدينونة من القارئ، استعمل صاحب المزامير صورة التبن الذي يذريه الريح (آ ٤)، التي تتعارض في النصّ مع صورة نباتية أخرى، وهي صورة الشجرة المغروسة على مجاري المياه (آ ٣). تهدف صورة التبن، بيّدها الأفقيّ، إلى تبيان هشاشة الأشرار وقلة فائدتهم (مز ٣٥: ٤٥؛ ٨٣: ١٤). هم كالسبن الذي لا جذور له في المياه، ولا ثبات، ولا خصب (التبن هو ما تبقى من

سنبلة القمح من بعد حصادها). أما الأبرار فتمّ تشبيههم بصورة الشجرة، ذات البعد العامودي، الثابتة (تتحدّر في الأرض)، والخصبة (تعطي الثمر في أوانه)، والنضرة (لا يذبل ورقها)، والمفيدة (تظلّل الجالس تحتها). شريعة الربّ هي التي تصنع الفرق. فإذا انكبّ الإنسان على التأمل بشريعة الربّ نهاره وليله، يكون كالشجرة المغروسة ثباتًا ونضارة وخصبًا وفائدة؛ وإذا انقطع عنها فمصيره سيثبته مصير التبن المذرى.

### خاتمة

المقدّمة فاتحة السفر ومدخله الرئيسيّ. لها "وظيفة إغوائية"، على حدّ قول أندريا دل لونغو (Andrea del Lungo)، يقدّم فيها المؤلف شيئًا من مزايا ما سيكتب، وي طرح مادة تثير فضول القارئ، وتفتح شهيتّه ليكمل قراءة الكتاب، ويجد أجوبة على الأسئلة التي تُثار منذ البداية. يقول أرسطو عن مهمّة المقدّمة: "في الخطابات والأشعار الملحمية يكون المدخل عيّنة عن الموضوع، وهكذا يعرف المستمعون مسبقًا ما سيتضمّنه الخطاب، ولا يبقى ذهنهم في حالة ترقّب، إذ إنّ ما هو غير محدّد يبقى مُبهّمًا. إذًا، إنّ وضعنا بين يديه البداية، نكون قد سلّمناه خيطًا يسمح له بمتابعة الخطاب" (٥٣).

المزمور الأوّل قال شيئًا كثيرًا على المزامير، لكن ليس كلّ شيء. لقد غابت عنه عناصر مهمّة، وصور تُعتبر من كلاسيكيات كتاب المزامير. سجّل مؤنّلوؤو في إحصائياته غياب الصّور الحيوانية عن المزمور الأوّل، مع أنّ الكتاب الملهمين، وصاحب المزامير بالأخصّ، استلهموا الكثير الكثير من عالم الحيوان. وغابت أيضًا صورّ النور والشمس والجبل والصوت والنار، إلخ. وأيضًا أفعال مهمّة كفعل "رأى" و"بارك" و"سبح". وألقاب لله مشهورة: الملك، الأب، القويّ... (٥٤).

ARISTOTE, *Rhétorique* III, 14, 1415a (٥٣)

L. MONLOUBOU, *op. cit.*, p. 29 (٥٤)

يشرح أندريه وينان هذا النقص ويقول: إذا كان كتاب المزامير يبدأ بنظرة مزدوجة عن العالم، وبالكلام على طريقتين وُصْنَفَيْن من البشر، فإنه على العكس يختم، في المزامير الأخيرة، بعالم ليس له إلا أن يسبِّح ويمدح الرب الملك<sup>٥٥</sup>. ما عاناه البارّ صمناً في المزمور الأول من معاكسات الأعداء، وجهازاً في المزمور الثاني من اهتياج الأمم، ينتهي في آخر الكتاب بانتصار حاسم على كل ظالم (مز ١٤٩: ٧-٩). والبارّ الذي يتمم الشريعة أمام الرب في أول الكتاب، تتحوّل لغته، في آخره، إلى تسبيح للرب يُشَدُّ بِقُوَّة، وإلى هللويا دائمة لا يعلو على صوتها صوت.

## مراجع

تلمود (ال) البابلي، برخوت.

تلمود (ال) الفلسطيني: تَعْنِيَت، وبرخوت.

عقيقيّ إميل، فصول الآباء (פְּרָקִי אֲבוֹת) ، سلسلة الأدب الراتيني ٢، منشورات جامعة الروح القدس - الكسليك، جونية، لبنان ٢٠٠٨.

مدرّاش تَهْلِيم.

ALONSO SCHÖKEL L. – CARNITI C., *I Salmi I*, Roma 1992, 138.

ARISTOTE, *Rhétorique III*, 14, 1415a.

AUWERS Jean-Marie, « L'organisation du Psautier chez les Pères grecs », dans *Le psautier chez les Pères*, Cahiers de Biblia Patristica 4, Centre d'analyse et de documentation patristiques, Strasbourg 1994, pp. 37-54.

AUWERS Jean-Marie, *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question*, Cahiers de la Revue Biblique 46, J. Gabalda et C<sup>ie</sup> éditeurs, Paris 2000.

(٥٥) في المزامير الثلاثة الأخيرة نجد فعل "سبِّح" ٢٨ مرّة من أصل ٨٩ مرّة في كتاب المزامير كلّه (أي الثلث تقريباً)، وكلمة "تسبيح" مرّتين، وسبِّع مفردات مرادفة لهما في مز ١٤٩ (أتشدوا،

يبتهج، العزف...). رج هذا في: A. WÉNIN, *op. cit.*, p. 86.

BASILE, *Homiliae in Ps 1,3*, PG XXIX, 213D-216A.

CHILDS Breward S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, SCM Press, London 1979.

—————, *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Com. in Ps 62*.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Inscriptiones Psalmorum I*, 5-9.

GUNKEL Hermann, *Die Psalmen*, 1926<sup>4</sup>.

JÉRÔME, *Commentarioli in Ps 1,1*.

—————, *Tractatus in Ps 1*.

MONLOUBOU Louis, « L'eau coule; elle est donc l'image de ce qui 's'écoule', de ce qui s'enfuit », dans *L'imaginaire des psalmistes*, p. 27s.

—————, *L'imaginaire des psalmistes. Psaumes et symboles*, Lectio Divina 101, Cerf, Paris 1980.

RAVASI G., *Il Libro dei Salmi I*, Bologna 1981.

WÉNIN André, « Le psaume 1 et 'l'encadrement' du livre des louanges », in P. BOVATI – R. MEYNET, édés., *Ouvrir les Écritures*, Lectio Divina 162 (Fs. Paul Beauchamp), Paris 1995, 151-176.

—————, *Le livre des louanges. Entrer dans les Psaumes*, coll. « Écritures » 6, Lumen vitae, Bruxelles 2001.

## وجه المسيح في المزمور الثاني

الخوري جان عزام

أستاذ مادة الكتاب المقدس

جامعة الروح القدس - الكسليك

### المزمور ٢

- ١ لِمَاذَا أَرْتَجِّتِ الْأُمَمَ، وَبِالْبَاطِلِ تَمْتَمَتِ الشُّعُوبُ؟
  - ٢ مُلُوكُ الْأَرْضِ قَامُوا، وَالْعُظَمَاءُ عَلَى الرَّبِّ وَمَسِيحِهِ تَأَمَّرُوا.
  - ٣ لِنَكْسِرَ قِيُودَهُمَا، وَلِنُلْقِيَ عَنَّا نِيرَهُمَا .
  - ٤ السَّاكِنُونَ فِي السَّمَوَاتِ يَضْحَكُ، وَالسَّيِّدُ بِهِمْ يَهْزَأُ.
  - ٥ بَغْضَبِهِ حِينَئِذٍ يُخَاطِبُهُمْ، وَبِسَخَطِهِ يُرَوِّعُهُمْ.
  - ٦ إِنِّي مَسَحْتُ مَلِكِي عَلَى جَبَلِي الْمُقَدَّسِ صِهْيُونَ.
  - ٧ أُعْلِنُ حُكْمَ الرَّبِّ: قَالَ لِي: أَنْتَ ابْنِي، وَأَنَا الْيَوْمَ وَلَدْتُكَ.
  - ٨ سَلَّنِي فَأَعْطَيْكَ الْأَمَمَ مِيرَاثًا، وَأَقَاصِي الْأَرْضِ مِلْكًا.
  - ٩ بَعْصًا مِنْ حَدِيدٍ تُكْسِرُهُمْ، وَكَانِيَاءٍ خَزَافٍ تُحَطِّمُهُمْ.
  - ١٠ أَيُّهَا الْمُلُوكُ الْآنَ تَعَقَّلُوا، وَيَا فُضَاةَ الْأَرْضِ اتَّعْظُوا.
  - ١١ أَعْبُدُوا الرَّبَّ بِخَشْيَةٍ، وَارْقُصُوا أَمَامَهُ بِرِعْدَةٍ. قَبِّلُوا قَدَمَيْهِ.
  - ١٢ لِئَلَّا يَغْضَبَ فَتَضَلُّوا الطَّرِيقَ، لِأَنَّهُ سُرْعَانَ مَا يَضْطَرِّمُ غَضَبَهُ.
- فَطُوبَى لِجَمِيعِ الَّذِينَ بِهِ يَعْتَصِمُونَ.

## مقدمة تاريخية وأدبية

يشكل المزمور الثاني وحدة أدبية ولاهوتية مع المزمور الأول، ومن المرجح أنهما اعتبرا معاً مزموراً أولاً واحداً يفتح مجموعة المزامير. هذا ما يؤكده بولس في أع ١٣: ٣٣: "لقد حقق الله الوعد لنا، نحن أبناءهم، إذ أقام يسوع، كما هو مكتوب أيضاً في المزمور الأول: أنت ابني، وأنا اليوم ولدتك". هذا ما يؤكده أيضاً التلمود في قسم "البركات" (٩ب و ١٠ب) إذ يشير إليه بكونه جزءاً من المزمور الأول. لهذا التقليد القديم أهمية خاصة لأنّ الاثني يختصران مواضيع المزامير الكبرى، أعني الأمانة للتوراة وللمسيحية الملكية<sup>(١)</sup>. أمّا الترتيب الحالي للمزامير فقد فصل بينهما، ولذلك ندرسه هنا منفرداً.

لهذا المزمور طابع قديم، ومن المرجح أنه قد كتب في الحقبة السابقة للسبي<sup>(٢)</sup>، مع العلم أنّ بعض الشراح يعتبرونه من الفترة اللاحقة للسبي، ما عدا الآيات ٦-٨<sup>(٣)</sup>، بينما يعتقد البعض الآخر بأنّ الآيتين ٦ و ١٢ تعودان إلى ما قبل السبي<sup>(٤)</sup>. من جهتنا نرجح أنّ لهذا المزمور خلفية تاريخية ملوكية، لأنّ الخوف من التآمر على الملك والمملكة لم يعد وارداً بعد السبي، حيث لم يعد هناك ملك<sup>(٥)</sup>. لذلك يمكننا الاعتبار أنه ينتمي إلى مجموعة المزامير الملوكية<sup>(٦)</sup>.

الخلفية التاريخية غير محدّدة في حقبة معيّنة، ولكنّ الآيات ١-٣ بشكل خاص، قد تدلّ على فترة انتقالية بين عهدين، فتكثر المؤامرات الداخلية من

(١) Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, I, Bologna, 1991, p. 89-90.

(٢) Cf. M. DAHOOD, *Psalms*, I, The Anchor Bible, 16, New York, 1966, p. 7.

(٣) Cf. O. LORETZ, "Eine kolometrische Analyse von Psalmen 2", in *Beiträge zur Psalmenforschung*, Psalm 2 und 22, J. Schreiner, ed., Würzburg, 1988, p. 24-26.

(٤) Cf. A. ROBERT, "Considérations sur le messianisme du Psaume II", *RSR* 39 (٤) (1951-52) 97.

(٥) Cf. E. BEAUCAMP, *Dai Salmi al Pater*, Milano, 1991, p. 249.

(٦) رج مز ٢٠، ٢١، ٤٥، ٧٢، ٨٩، ١٠١، ١١٠، ١٣٢، ١٤٤.

قبل الأمراء الرافضين للملك الجديد، أو من قبل ملوك في دول متجاورة يعملون على عرقلة وصول الملك الجديد، والجميع يستفيد من الفراغ في العرش<sup>(٧)</sup>. هناك أمثال عديدة على ذلك في الممالك العظمى القديمة، مثل ما حصل عند موت دجلة فلصّر الثالث، وشلمنصر الخامس، وسنحريب، حيث كانت الممالك الصغرى التابعة تحاول التمرد على حكم الممالك الكبرى. هذا ما حصل لدى تمرد مملكة إسرائيل وآرام وغيرها على الأشوريين، فكانت النهاية وخيمة عليها وتمّ تدميرها (٧٣٠-٧٢٢ ق.م.)<sup>(٨)</sup>.

من جهة ثانية، هناك عناصر عديدة تبين أنّ هذا المزمور قد استعمل في ليتورجية تنصيب الملك وتويجه، بخاصة في آ ٧ التي يعتبرها الشراح نوعاً من البروتوكول الملكي. من الممكن أيضاً أنّ المزمور قد استعمل في احتفالات بعض الأعياد التي كانت تتذكّر نقل تابوت العهد إلى أورشليم (٢ صم ٦)، وحمولات داود العسكرية، وأنه يشكل تعبيراً في إطار العبادة لأهمّ نبوءة مسيحانية ملوكية، عنيت نبوءة ناتان لداود في ٢ صم ٧، وهي التي تحتوي على إعلان دوام السلالة الملكية الداودية على عرش أورشليم<sup>(٩)</sup>.

في الإطار عينه، يعتقد بعض الشراح بأنّ هذا المزمور مع نبوءة ناتان يشكّلان مع غيرهما من النصوص إعلاناً للطابع اللاهوتي والضمانة الإلهية لسلالة داود وللمؤسسة الملكية بالإجمال بكونها تعبيراً حقيقياً عن ملكوت الله؛ هذا التأكيد يعاكس بعض تيارات الإصلاح الاشتراعي الذي غالباً ما عبّر عن التردّد في اعتبار الأصل الإلهي لشرعية المؤسسة الملكية<sup>(١٠)</sup>.

Cf. G. RAVASI, *op.cit.*, p. 90-91. (٧)

Cf. E. BEAUCAMP, *op. cit.*, p. 250. (٨)

Cf. R. De VAUX, " Jérusalem et les prophètes ", *RB* 73 (1966) 482-491. (٩)

Cf. A. ALT, " Gedanken über das Königtum Jahwes ", in *Kleines Schriften*, I, (١٠)

München, 1953, p. 345ss.



وفي المزمور بُعد كوني واضح للملكية، إذ أنّ الملك-المسيح، يُعلن ابناً لله أمام كل ملوك الأرض والأمم التي تحاول التآمر عليه. ويعتقد بعض الشراح أنّنا أمام مدى كوني للملكية مواز لبعض النصوص الرؤيوية النهيوية، مثل حز ٣٨ و دا ٧. من هنا اعتقاد البعض بانتماء مز ٢ إلى أدب ما بعد السبي<sup>(١١)</sup>.

أخيراً، نشير إلى القراءة الحكيمية للمزمور في دراسات بعض الشراح، ومنهم من لاحظ موازاة بينه وبين أم ٨: ٢٢، إذ أنه يتحدث على ولادة الملكية بشكل مماثل لما تعلنه النصوص الحكيمية عن ولادة الحكمة.

### ١ - بنية المزمور<sup>(١٢)</sup>

يتبع هذا المزمور الوزن الكلاسيكي ٣+٣، وهو مقسم إلى أربعة أقسام واضحة ومتوازنة، ما عدا القسم الرابع الذي يتضمّن بيتاً زائداً في آخره ("طوبى لجميع الذين به يعتصمون")، أضيف عليه لربطه بالمزمور الأول.

أ- ثورة الملوك على الربّ وعلى مسيحه (آ ١-٣)، وفيه ثلاثة أشخاص: الربّ، الملك، الملوك.

ب- إعلان الربّ العلنيّ (آ ٤-٦)، ويتضمّن أيضاً ثلاثة أشخاص: الربّ، الملك، هم (الملوك).

ب'- إعلان الملك العلنيّ (آ ٧-٩)، ويتضمّن الأشخاص ذاتهم: الربّ، أنت (الملك)، هم (الملوك).

(١١) Cf. G. RAVASI, *op.cit.*, p. 93.

(١٢) هذه البنية موجودة لدى أكثر الشراح، ونعتمدها هنا دون مناقشة إذ أنّ هذا التحليل الأدبي لا يشكّل موضوع دراستنا حول شخص المسيح في المزمور الثاني، بل يقدم لها.

Cf. E. BEAUCAMP, *op. cit.*, p. 248 et 250-1; G. RAVASI, *op. cit.*, p. 95; T. LORENZO, *I Salmi, nuova versione, introduzione e commento*, Milano, 2000, p. 46-47s.

أ- دعوة موجهة إلى الملوك للخضوع (آ ١٠-١٢)، ويتضمّن شخصين واضحين: الملوك، الربّ، والذي يوجه الدعوة للملوك ليتعقلوا؛ شخص الملك موجود بطريقة غير مباشرة، إذ أنّ الدعوة للخضوع لإرادة الله تعني الخضوع للملك الذي هو مسيحه.

## ٢- تفسير البنية

تتميّز العلاقات بين الأشخاص الثلاثة ببُعْدَيْن: أفقيّ وعموديّ؛ ففي القسم الأوّل (أ)، تمرّد الملوك على الملك، الذي يبدو في إطار الصراعات الإنسانيّة على السلطة (البعد الأفقيّ)، يتوضّح من البداية أنّه تمرّد من الملوك على سلطة الله نفسه<sup>(١٣)</sup> (البعد العموديّ). ولذلك يعلن صاحب المزمور منذ البداية بأنّ ثورة الشعوب وتآمر الملوك هو على الربّ أولاً وعلى مسيحه ثانيًا، ولذلك فإنّ مؤامرتهم باطلة، أي دون جدوى!<sup>(١٤)</sup> ولذلك أتى الجواب عليها في القسم الرابع (أ) بدعوة للتعاض والخضوع للربّ ومسيحه.

أمّا علاقة الملك بالربّ فهي عاموديّة باتجاهين: تنازليّ وتصاعديّ: فالإعلان الأوّل في القسم الثاني (ب) هو من الله باتجاه الملك ويتوجّه إلى المتآمرين: "إني مسحت ملكي على صهيون جبل قدسي!" أمّا الإعلان الثاني في القسم الثالث (ب) فهو من الملك باتجاه الملوك أنفسهم، ويتضمّن اعترافاً منه بالمصدر الإلهيّ لسلطته الملكيّة، وهو يرقى إلى درجة الاعتراف بينوّته الإلهيّة، وثقته بدعم الله المطلق لسلطته الملكيّة. ونتيجة لذلك، فعلاقة الملك بالملوك والشعوب (البعد

T. LORENZO, *op. cit.*, p. 46. (١٣)

Cf. E. BEAUCAMP, *op. cit.*, p. 250. (١٤)

يقابل الكاتب ردّة الفعل الإلهيّة على تمرّد الشعوب في هذا المزمور مع عظمة ملكه الذي لا يتزعزع أمام كلّ عاصفة وعجيج مياه، كما في المزمور ٩٣: ٤، مع هذا الفارق أنّ الله هنا يبدو صامتًا صمت العظمة التي لا تتأثر بضجة المؤامرات.

الأفقيّ) محكومة حتمًا بشرعيّة إلهيّة (البعث العاموديّ)، ومبنيّة على كلمة الله :  
"قال لي أنت ابني.. سلني فأعطيك الأمم ميراثًا لك..."

ويتميّز الأشخاص أيضًا بتعابير متعاكسة: فالملوك المتمردون يبدون قلقين وخائفين في حركة تمرّدهم؛ فهم مضطربون ويتهامسون في تأمرهم! أمّا الله فهو يضحك هازئًا منهم، ويكلّمهم بصوت عالٍ، في غضبه وفي سخطه على بطلان أعمالهم وأفكارهم! أمّا الملك فهو مثل الربّ يتكلّم معلنًا بصوت عالٍ، حكم الربّ الواضح في مسانده له ابنًا ومسيحًا. نحن إذاً أمام موقفين متعارضين: تأمر خبيث يتّصف بالبطلان، وإعلان إلهيٍّ ومسيحانيٍّ يوؤل إلى حكم حتميٍّ التنفيذ؛ أفكار وأعمال تنتمي إلى عالم الظلمة، وإعلانات واضحة تسطع في النور!

مع ذلك، فالمزمور يفسح في المجال للملوك لكي يتبوا داعيًا إيّاهم إلى التعقّل والاعتاض: التعقّل هو من صفات الحكمة التي هي مخافة الله، والاعتاض هو من صفات الإصغاء الذي يقود إلى الإيمان بالله. ولذلك كانت الدعوة أيضًا إلى عبادته بالمخافة، والسجود لدى قدميه (أو قدمي مسيحه) بالردة. فالباب المفتوح للتوبة ينتمي إلى هذا اللاهوت الشموليّ الذي ميّز أنبياء السبي وما بعده، وهو ما يسند أصحاب الرأي الذي ينسب كتابة المزمور، في صيغته الحاضرة، إلى تلك الحقبة.

### ٣- دراسة الأقسام

#### أ- القسم الأوّل (آ ١-٣)

يستعمل المزمور أسلوب الإطناب في وصفه لثورة الأمم وملوكها. ويبدأ كلامه بسؤال تعجّبيّ: "لماذا ارتجّت الأمم، وهذّت الشعوب بالباطل؟" (לְמַדָּה רָנְשׁוּ גוֹיִם וְלְאַחֲזִים יְהוָה-רִיק).

فعل רָנְשׁוּ يعني الاضطراب والغضب الذي يترافق مع الكبرياء ورفض الطاعة لله. أمّا فعل הָזַדּ فيعني الهمس بالشفيتين. وبينما يستعمل الفعل غالبًا بمعنى

تهجية اسم الرب (مز ٦٣: ٧)، والقراءة التأملية في توراته (مز ١: ٢)، يأتي هنا فعل التهامس كما بأمور باطلة، غير مبنية على الله أو على كلمته.

ووصف اضطراب الملوك والأمم وتهامسهم (تآمرهم) بـ"الباطلة" (٦٦ق)، أي بأنها فارغة لا معنى لها ولا سبيل إلى تحقيقها. هذا التعبير مرادف لتعبير آخر في الكتاب المقدس وهو הַבְּלָלָה، أي ما لا قوام ثابت له، بعكس المجد الإلهي (כַּבֹּד) الذي يعني ما له وزن عظيم. فليست ثورة الأمم ومؤامراتهم ضدّ ملك صغير على أصغر ممالك الأرض، بل ضدّ من مسح الربّ ملكًا على صهيون جبل قدسه،<sup>(١٥)</sup> وهو يمثل ملك الكون الذي منه كلّ سلطان! إنّه التحدي بين ما هو فارغ وما هو مجيد، بين ما هو زائل وما هو ثابت وأكيد. والكتاب المقدس مليء بمثل هذه المقاربات بين حقيقة كلمة الله وكذب وبطلان أفكار الإنسان الذي لا يؤمن به (مز ٤: ٣؛ ٣٣: ١٠؛ أش ٣٠: ٧؛ إر ٥١: ٥٨).

من ناحية ثانية، نجد أنّ المتآمرين يجتمعون خلصة، ويتآمرون خفية على الربّ وعلى مسيحه:

וַתִּצְבְּרוּ מַלְכֵי-אֲרָץ וְרוֹזְנִים נֹסְדוּ-יַחַד עַל-יְהוָה וְעַל-מֹשִׁיחֹו

هنا أيضًا إشارة إلى خوفهم وقلقهم، فهل هو خوف من الملك الذي يتآمرون عليه؟ أم أنّهم يعتقدون أنّهم إذا تخفّوا لا يراهم الله؟ هنا يكمن أيضًا بطلان عملهم وانخداعهم؛ فالربّ يرى الأرض كلّها، كما يؤكّد ذلك مز ١١: ٤-٥: "الربّ في هيكل قدسه، الربّ في السماء عرشه، عيناه تبصران العالم، وجفناه يتفحصان بني آدم. الربّ يتفحص البار والشرير...".

(١٥) رج ANET ص ٤٥١ و ٥٠١، حيث يرد نصوص مشابهة لمزمورنا عن تمرد ملوك تتابع على الملك الأشوري آشور بنبيال الذي ينبري الإله أنليل للدفاع عنه، وملك آخر لا يذكر اسمه يدافع عنه بعل شمام إله السماوات.

والسؤال الذي يطرح هنا: لماذا هذا التمرد؟ قد يبدو الأمر طبيعيًا إذا ما نظرنا إلى ثورة ملوك توابع على ملك كبير يتسلط عليهم بقوة جيوشه وتهديد قدراته العسكرية، فهذه كانت حال كل الأمم المستضعفة أمام غزاتها الذين كانوا يفرضون الضرائب الكبيرة عليها، ويهينون أبناءها، ويسخرون شعبها لخدمة مطاعمهم التوسعية، ويهيمنون على مقدراتها! إنها حال ما يطلقون عليه اليوم صفة الإمبريالية، والعولمة الرأسمالية. وما تهامسهم قائلين: "لنقطع رباطهما ولنقي عنا نيرهما" سوى تبرير منطقي لمؤامرتهم. ولكن صاحب المزمور كان قد أكد مسبقًا أن التمرد هو على الرب قبل أن يكون على مسيحه. ليس إذاً تمردًا على ملك أرضي مهما علا شأنه، فكيف إذا كان ملك يهوذا الداودي ملكًا صغيرًا، ومملكة يهوذا هي التي عانت عبر الزمن طغيان الغزاة أكثر مما فرضت نفسها على ممالك أخرى؟ من هنا علينا أن نتقل الآن إلى صلب الموضوع الذي نحن بصدده لنرى من هو هذا المسيح الملك الذي استحق ملكه مثل هذه المؤامرة.

#### ب و ب: القسم الثاني (آ٤-٦) والقسم الثالث (آ٧-٩)

سبق وذكرنا أهمية وجه الله الجالس على عرشه في السماوات (رج مز ٢٩: ١٠)؛ فهو يضحك من المتآمرين ويستهزئ بهم، علامة سيطرته المطلقة على الأرض، وثبات مقاصده التي لا تتزعزع: هم مضطربون وهو جالس في السماء يضحك، هم يتهامسون ويتآمرون خلسة، وهو يكلمهم مباشرة بغضبه وسخطه على بطلان مشاريعهم وفراغها. الله يضحك فيكسر الصمت الملآن تآمرًا! فضحك الله هو علامة سموه، ومصدر رعب للذين يبنذون كلمته (أش ٤٠: ١٥-١٧؛ ٢٢-٢٤؛ مز ٥٩: ٩)، أما الذين يبحثون عن وجهه، فهو مصدر فرحهم.

ما يهمننا هنا هو هذا البروتوكول الملكي الذي يعلنه الرب من سمائه تجاه مسيحه: "إني مسحت ملكي على صهيون، جبل قدسي"، والذي يقابله اعتراف

الملك بحكم الرب، أي بهذا البروتوكول عينه، والذي يتضمّن حقيقة جديدة: "أنت ابني وأنا اليوم ولدتك".

من جهة أولى، البروتوكول الملكي هو نوع من القَسَم الإلهيّ بحماية الملكيةّ التيوقراطية في أورشليم. هذا القول الإلهيّ يلزم الله شخصياً وبطريقة قويّة جداً مع الملكيةّ؛ فالملك هو مسيح الرب، أي أنه مسح بالزيت علامة تكريسه للرب: نحن أمام احتفال ليتورجيّ، أمام الله، في الهيكل المبنيّ على جبل مقدس الله<sup>(١٦)</sup>. الفعل יָסַח يعني "سكب الزيت" كما في هو ٩: ٤، وخر ٩: ٣٠ وغيرها. هذا التكريس الذي يترافق مع القَسَم العلنيّ يوازي بطريقة متناقضة أفكار الملوك المتمردين الذين أعلنوا في ما بينهم نوعاً من القَسَم على التحرّر من قيود الرب ومسيحه.

من جهة ثانية، القول الإلهيّ מִן הַיְהוָה هو تعبير تقني عن فعل تنويج الملك رسمياً وإضفاء الشرعية الإلهية على ملكيته تجاه خصومه الداخليين والخارجيين. بالنسبة إلى التبنّي الإلهيّ، لدينا أمثلة عديدة موازية عن ادّعاء ملوك الشرق القديم أصلهم الإلهيّ بادّعاء بنوتهم لهذا أو تلك من الآلهة، وبطريقة جسديّة، وذلك لتبرير نوع من العبادة المقدّمة للملوك.

أمّا في إسرائيل فبنوّة الملوك ليهوه لا طابع جسديّ لها، بل تختصّ بنوع من العلاقة المميّزة، أي تبني يهوه للملك<sup>(١٧)</sup>، وتشديد على أنّ هذه البنوّة تلزم الملك وسلالته بالأمانة للرب وبممارسة الملك باسمه. إنّه الحاكم باسم الرب ومختاره. إسرائيل رفض دائماً أيّ نوع من الحلوليّة التي لا تتوافق أبداً مع إيمانه بسموّ الله المطلق. يمكننا القول أيضاً إنّ الملكيةّ في إسرائيل لم تدعي كونها مؤسّسة إلهية أو دينية، بل مدنيّة وسياسيّة (١ صم ٨).

(١٦) رج مز ١٩: ٢؛ ٧١: ١٥؛ ١٤٥: ٦؛ خر ٩: ١٠؛ أش ٤٣: ٢١.

(١٧) هذا التبنّي الإلهيّ وارد في شريعة حمورابي، ١٧٠-١٧١.

من جهة ثانية، لا يغيب عن بالنا بأنّ التبنّي الإلهي لا يختصّ بالملوك وحدهم، بل قيل إنّ شعب إسرائيل بمجمله اعتُبر ابنًا لله بالتبنّي، بل ابنه البكر (خر ٤: ٢٢-٢٣؛ تث ١٤: ١)، والشعب المكرّس له (خر ١٩: ٥-٦؛ تث ١٤: ١-٢)، بل قيل فيه إنه خليفة إلهية (سي ٣٦: ١٤)؛ ولذلك أمكننا الاعتبار أنّ الملك هو ابن لله بقدر ما يحقق ويمثّل في شخصه العلاقة الخاصّة والبنويّة التي تربط شعبه جماعياً بالله.

وتجب الملاحظة أخيراً أنّ قول الربّ للملك "أنا اليوم ولدتك"، يؤكّد المعنى الطقسيّ والروحيّ (التكريس) لهذه الولادة التي تصير في يوم التكريس، مبعداً عنها أيّ طابع ولادة جسديّة.

أمّا عن الملّك الذي يعطيه الله للملك، فهو إمّا تحقيق للنبوءة المسيحيّة التي أعلنها ناتان النبيّ لداود بالتسلّط على أعدائه (٢ صم ٧)، والذي يمتدّ من الفرات إلى البحر، أو ملّكا كونياً بحسب النبوءات المتأخّرة، والتي تميل إلى الوعد بملّك مسيحيّ نهيوّي يتحقّق فيه ملكوت الله على كلّ الشعوب والألسنة من خلال إسرائيل ومسيحه (دا ٧)<sup>(١٨)</sup>. وهذا ما سنعود إليه في القسم الأخير من دراستنا.

في مطلق الأحوال، يضمن الحكم الإلهي للملك انتصاراً نهائياً أكيداً على الأعداء، ولعلّه يشير إلى نوع من طقس اللعنات حيث جرت العادة بأن يُكتَب اسم الأعداء على إناء أو تمثال صغير، فيحطّم الإناء أو التمثال ومعه الاسم المكتوب عليه، رمزاً للجنة سحرية تقع على العدو وتحطّمه!

أمّا العصا من حديد فهي سلاح كان يحقّ للملك وحده أن يحمله (مز ٤٥: ٦).<sup>(١٩)</sup> هذه العصا الحديدية تستعمل للتخطيم والكسر. والملاحظ أنّ الفعل العبريّ ٦٧٧٧ استعمل قصداً لتقاربه مع فعل ٦٧٧٧ الذي يعني الرعاية، وهي أيضاً من الصفات اللازمة للملوك منذ داود وتيمّناً بالله الراعي لشعبه.

(١٨) رج أيضاً مز ٢٢: ٢٨؛ ٥٩: ١٤؛ أش ٤٥: ٢٢؛ إلخ.

(١٩) هناك مثال عنها في متحف اللوفر للملك سرجون الثاني الأشوريّ (القرن الثامن ق.م.).

## أ- القسم الرابع (آ ١٠-١٢)

يختم هذا القسم الرابع من المزمور ثورة الملوك بتوجيه الدعوة إليهم للخضوع لله، وبالتالي لمسيحه. كما قلنا سابقاً، هذه الدعوة تتميز بطابع حكمي: الاتعاظ والتعقل لقبول الحكم الإلهي الذي لا مفرّ منه. الدعوة ملحة، إذ أنّها تحثهم على الخضوع "الآن" وقبل فوات الأوان! أمّا إذا قبلوها فتفتح أمامهم أبواب هذا الملكوت إذ يمكنهم المشاركة في عبادة الربّ والرقص حول المذبح، منضمين بذلك إلى جماعة المؤمنين. هذا ما يعبر عنه فعل الأمر ١٠١: ٩٧؛ ١؛ عد ٢٣: ٢١). وأمّا إذا لم يقبلوا فيستحقّون العقاب الذي كلف الله ملكه بإنزاله بهم: رعايتهم بعصا من حديد، وتحطيمهم كأناء خزاف!

## ٤- مقارنة مع ٢ صم ٧ و ١ دا ٧

## أ- ٢ صم ٧

لا شك أنّ إحدى الخلفيات التاريخية لمزمورنا مرتبطة بهذه النبوءة الشهيرة التي يمكن اعتبارها نبوءة مسيحية ملكية أساسية في إعطاء الشرعية الإلهية لسلالة داود الملكية. والتقارب بين مزمورنا وهذه النبوءة لا يتوقف فقط على الآيتين المتوازيتين: "أنت ابني وأنا اليوم ولدتك"، مقابل "أنا أكون له أباً وهو يكون لي ابناً"، بل في صيغة العهد المشتركة بين النصين حيث أنّ الله يأخذ على ذاته علناً وبطريقة نهائية ضمان استمرارية الملكية وحماتها من أعدائها الخارجيين والداخليين؛ فالنصان يتضمّنان صيغة عهد واضحة: في نبوءة ناتان، يعتبر القول الإلهي صيغة موازية لصيغة عهد سيناء: "أنا أكون لكم إلهاً، وأنتم تكونون لي شعباً"، يتبعه وعد إلهي: "يكون بيتك وملكك ثابتين للأبد أمام وجهك، وعرشك يكون راسخاً للأبد"؛ أمّا في المزمور الثاني، فالعهد الإلهي مُعبّرٌ عنه بصيغة المسح والتكريس، التي استعملت أيضاً في بعض صيغ العهد مع الشعب كله. زد على ذلك أنّ الضمانة الإلهية للملكية تتجلى في حمايتها وملوكها من الأعداء، وهذا واضح في النصين.



صورة المسيح الملك في النصّين هي صورة المختار من الله اختيارًا مجانيًا، من خلال التبنيّ الإلهيّ له بصيغة الأنا الإلهيّة؛ فداود أخذه الله من بين الغنم ليجمعه رئيسًا على شعبه، وأراحه من كلّ أعدائه، ولن ينزع رحمته عنه وعن سلالته إلى الأبد. والملك المسيح في المزمور ممسوح من يد الله على أقدس مكان يخصّ الله نفسه، أي صهيون جبل قدسه، والله مستعدّ للاستجابة لكلّ طلباته بما فيها إعطاؤه ميراث الأمم كلّها.

من الناحية التاريخيّة، يمكننا التأكيد أنّ مزمورنا يدخل في إطار تأكيد المسيحيّة الملكيّة للسلالة الداووديّة، وصورة المسيح في كلا الحالتين هي صورة الملك السياسيّ على أورشليم وعلى شعب الله. ولكن للمزمور الثاني بشكل خاصّ بعد نهيوّيّ أوضح ممّا في نبوءة ناتان، وإن كان هذا البعد حاضرًا في النبوءة التي تؤكّد أبدية السلالة الداووديّة. ولذلك نتقل إلى مقابله مع نصّ دا ٧ ذي البعد النهيوّيّ الواضح.

### ب- دا ٧

هذا النصّ لا يتكلّم على مسيح داووديّ، ولا يأتي على ذكر المسح الإلهيّ الليتورجيّ، كما هي الحال في المزمور الثاني، كما أنّ رؤيا ابن الإنسان لا تقدّمه كابن لله. مع ذلك، يبدو لي أنّ مسيح المزمور الثاني مثل ابن الإنسان يشتركان في كونهما ينالان ميراث الأمم كلّها، لا ميراث إسرائيل وحده مهما وسعت حدوده؛ فابن الإنسان ينال أيضًا "سلطانًا ومجدًا وملكًا، وجميع الشعوب والأمم والألسنة يعبدونه، بموازة دعوة مزمورنا ملوك الأمم لعبادة الله بالردة وتقبيّل رجليّ مسيحه<sup>(٢٠)</sup>.

ما يلفت نظريّ بالأكثر هي هذه المقاربة المتوازية بين ممالك الأمم في النصّين، حيث نراهم مضطربين ومتأمّرين في المزمور، وتصوّروهم لنا رؤيا دانيال في حرب مستمرّة وصراع على السلطة، وهم يخرجون من البحر الكبير، المكان

(٢٠) هذه الترجمة الحرفيّة: "أعبدوا الربّ بالمخافة، وارقصوا برعدة؛ قبلوا الابن...".

التقليديّ للقوى المعادية لله ولمؤمنيه. وفي النصّين أيضاً مقارنة متوازية لله وللملك النهيويّ، حيث أنّه ابن الله بالتبنيّ في المزمور، وابن الإنسان الذي يأتي على الغمام، ويدخل في حضرة الله في رؤيا دانيال. وبينما تتّصف ممالك الأرض بالهيجان والغضب، يتّصف مسيح مزورنا وابن الإنسان بصورة هادئة ومتماسكة خلف عرش الله المتعالي في السماء.

نعتقد إذًا أنّ لمزورنا خلفيّة نهويّة واضحة، وصورة الملك المسيحانيّ هنا هي صورة مسبقّة لابن الإنسان الذي يتحقّق ملكوت الله النهيويّ عن يده. إنّهُ ملك داوديّ، ولكنّه، في إيمان كاتب المزمور في صيغته النهائيّة، ملك كونيّ يحقّق ملك الله على الشعوب كلّها.

من هنا نفهم أيضاً هذه الدعوة إلى ملوك الأمم للتعقل والاعتاظ: إنّها دعوة إلى التوبة والاعتراف بيهوه إلهاً وحيداً وملكاً وحيداً على الأرض كلّها. مثل هذه الدعوة ستصبح أكثر وضوحاً في التقليد اليهوديّ لما بعد السبي بشكل عامّ، ولكتاب دانيال بشكل خاصّ.

## ٥- قراءة مسيحيّة

### أ - العهد الجديد

تقليد العهد الجديد يقرأ المزمور الثاني في بعده الكريستولوجيّ والنهيويّ؛ فمن جهة يطبّق سفر أعمال الرسل هذا النصّ على يسوع المسيح القائم من الموت؛ ففي أع ٤: ٢٥-٢٦ تستلهم الجماعة المصلية الآية الأولى من المزمور وتطبّقها على تآمر السلطات اليهوديّة والرومانيّة على يسوع لقتله؛<sup>(٢١)</sup> وفي

(٢١) في هذا الإطار، نذكر بدراسة لأحد الشراح، يؤكّد فيها أنّ مشهد محاكمة يسوع أمام بيلاطس وهيرودس، في إنجيل لو ٢٣: ٨-١١، مبنيّة بكاملها على إعادة قراءة ميتولوجيّة للآيات ١-٢ من هذا المزمور. وبمعزل عن رفضنا للبعد الميتولوجيّ الذي يضيفه هذا الشراح على نصّ لوقا، إلا أنّ قراءة محاكمة يسوع، كحدث تاريخيّ، يحقق المعنى التام للمزمور ٢ في الآم يسوع هو، بحسب رأيي، مناسب.

Cf. M. DIBELIUS, "Herodes und Pilatos", *ZNW* (1915) 113ss.

أع ١٣ : ٣٠-٣٢، يستلهم بولس قول الربّ لمسيحه: "أنت ابني وأنا اليوم ولدتك"، ويطبّقها على المسيح القائم من الموت.

من جهة ثانية، يمكننا اعتبار نصّ خاتمة إنجيل متى على لسان يسوع القائم من الموت: "قد أُعطيْتُ كلَّ سلطان في السماء وعلى الأرض، اذهبوا وتلمذوا كلَّ الأمم... "تأويناً للآية الثامنة من مزورنا: "سلني فأعطيك الأمم ميراثاً لك، وأقاصي الأرض ملكاً لك". أُلنصّ الأخير الذي نتوقّف عنده هو نصّ رؤ ٢: ٢٥-٢٨ الذي يأتي بمثابة إعلان لسلطان المسيح الكونيّ، والمسيح يعد بمشاركة سلطانه في رعاية الأمم بعضا من حديد لكلّ من يحافظ إلى النهاية على أعماله. أمّا تطبيق هذا النصّ على الولادة الأزليّة للمسيح الأقوم الثاني، فينفرد بها نصّ عب ١: ٥، مع أنّه يطبقه في مكان آخر على ذبيحة المسيح الفصحية (عب ٥: ٥).

يربط تقليد العهد الجديد شخص يسوع المسيح بالزمور ٢ في علاقته بالآلام المسيح وتمجيده، الذي تحقّق بقيامته ثم بملكه السماويّ. إنّها قراءة للآلام بكونها المدخل التاريخيّ لفهم معنى الملكوت الذي حقّقه يسوع المسيح، ابن الله. هذا الملكوت، وإن كان لا بدّ أن يمرّ بالآلام لإظهار بطلان كلّ ملكوت بشريّ يقوم على القتل والعنف والتآمر، يظهر في نهاية المطاف أنّه الملكوت الوحيد الذي يبقى ويحقّق الديمومة؛ فالغلبة هنا، ليست على هذا الملك أو ذاك، أو هذه المملكة أو تلك، بل الغلبة على العنف والموت اللذين يميّزان صراع الشعوب. غلب المسيح الموت بقيامته فحقّق بذلك ملكاً أبدياً ينضمّ إليه كلّ الذين يؤمنون بقيامته. هذه القراءة هي في نفس خطّ نصوص أخرى من العهد القديم، وبخاصّة دا ٧، الذي يبرز بشكل استثنائيّ هذا التعارض الشديد بين الممالك الأربعة التي تعاقبت على حكم التاريخ، والتي تميّزت بالوحشية وباضطهاد المؤمنين، وبين ملكوت ابن الإنسان الذي يمثل كلّ المضطهدين في انتمائهم لله، ولكنّه الملكوت الوحيد الذي سيبقى إلى الأبد.

## ب - التقليد الآبائي

أمّا التقليد الآبائي، فينقسم إلى ثلاث قراءات كريستولوجية: يطبقه قبريانوس وأمبروسيوس ويوحنا الذهبي الفم، من الناحية الليتورجية، على ميلاد المسيح، ويوستينوس وهيلاريون على احتفال اعتماد المسيح في الأردن، ويعتبره مكسيموس التورين نشيداً فصيحاً. هذه القراءات الثلاث مبررة من الناحية اللاهوتية لأنّ الميلاد هو التحقيق الفعلي لإعلان الله: "أنت ابني وأنا اليوم ولدتك"، والعماد والتجلي هما الحدثان اللذان سمع فيهما صوت الآب قائلاً: "هذا ابني الحبيب"، كما أنّ النشيد الفصحي هو إعلان الانتصار المسیحاني على ملكوت الشرير الذي يرمز إليه ملوك الأرض والعظماء.

من جهة ثانية، يتفق الآباء في غالبهم على أنّ قيامة المسيح هي التي حققت محتوى هذا المزمور، وهناك آباء مثل هيلاريون يؤكدون تأوين مؤامرة الأمم في شخصي بيلاطس البنطي وهيرودس اللذين تمت محاكمة يسوع أمامهما، رابطاً هذا المزمور أيضاً بالآلام. في هذا الإطار نذكر ما جاء في أحد أناشيد القديس أفرام السرياني:

"أخذوا رداء من بين أرجوان ملوك الأرض، وألبسوه ابن الملك.

تنبأوا بفعلهم هذا، كما تنبأ قيفا.

خانوا الملكوت، ولكن، من غير أن يدركوا، ألقوا التحية على الملك.

أرادوا أن ينتزعوا الملك منه، فأعطوه ملكاً آخر،

لأنّه هو ملك الملوك،

وكلّ الأمراء يخضعون له.

## خاتمة

المزمور الثاني هو مزمور كريستولوجي بامتياز، وصورة المسيح فيه تتضمن بعداً ملكياً داودياً، وأيضاً بعد التبني الإلهي، الذي هو مقدّمة لبعث ملكي كوني

يهيئ لملكوت الله. كلّ السلالة الداوديّة، التي استندت إلى هذا المزمور، كما إلى نبوءة ناتان لتأكيد الشرعيّة الإلهيّة للملكيّة، وبعدها السلالة الكهنوتيّة التي استندت إلى مز ١١٠ لإعلان مسيحيّة كهنوتيّة، اصطدمت بعائق الخطايا البشريّة لمسحائها، ملوكًا وكهنة، وبعجزهم عن تحقيق المضمون النهائيّ الكامل لمزمورنا، كما للمزمور ١١٠. وحده يسوع المسيح، ابن الله بالولادة الأزليّة، وابن الإنسان بالولادة من العذراء، حقّق في شخصه مضمون هذا المزمور، وهو الذي أسّس ملكًا كونيًّا يتحقّق في كنيسته، وهو الذي هزم بعضا صليبه ملكوت الشيطان الذي يتأمر باطلاً على كلّ ابن إنسان معمد وممسوح بمسحة الميرون؛ والمسيح هو الذي افتدى بصليبه الأمم كلّها وملوكها من لعنة الاضطراب والحروب والمؤامرات، لأنّه هو الذي، كما يقول بولس الرسول، أسقط حاجز العداوة وصالح الجماعتين بدم صليبه.

أمّا اليوم، وقد كثرت الحروب والمؤامرات والعنف العرقيّ والدينيّ، وفي وسط ذلك عاد الاضطهاد للربّ ولمسيحه في شخص كنيسته ومؤمنيه، وبخاصّة في هذا الشرق المضطرب، فكم نرجو أن تصلّي كنائسنا مع مؤمنينا هذا المزمور كما صلّته الجماعة المسيحيّة الأولى في أورشليم، وأن تعلن من جديد إيمانها بالقائم من الموت ربًّا ومسيحًا، وتبشّر به الأمم المضطربة، لعلّها تتعظ وتتعقل، فتعود لترقص معنا حول مذبح الربّ المقدّس.

## المراجع

ALT A., "Gedanken über das Königtum Jahwes", in *Kleines Schriften*, I, München, 1953.

ANET, p. 451. 501.

BEAUCAMP E., *Dai Salmi al Pater*, Milano, 1991.

DAHOD M., *Psalms*, I, The Anchor Bible, 16, New York, 1966.

De VAUX R., " Jérusalem et les prophètes", *RB* 73 (1966) 482-491.

- DIBELIUS M., "Herodes und Pilatos", *ZNW* (1915) 113ss.
- LORENZO T., *I Salmi, nuova versione, introduzione e commento*, Milano, 2000.
- LORETZ O., "Eine kolometrische Analyse von Psalmen 2", in *Beiträge zur Psalmenforschung, Psalm 2 und 22*, J. Schreiner ed., Würzburg, 1988, p. 24-26.
- RAVASI G., *Il libro dei Salmi*, I, Bologna, 1991.
- ROBERT A., "Considérations sur le messianisme du Psaume II", *RSR* 39 (1951-52) 97s.

## المزموران الأوّل والثاني الموضوع العام لسفر المزامير

البروفسور أندره ونيان

نقلها إلى العربية الأب أنطوان الأحمر

ليس سفر المزامير مجرد مجموعة أناشيد صلاة وُضع الواحد تلو الآخر بطريقة عشوائية. يخضع تنسيق المزامير والترتيب العام للكتاب بدون شكّ لعمليّة ترابط، لا بل لبرنامج لاهوتيّ. منذ ما يقارب العشرين سنة، ينكبّ باحثون على هذه المسألة الصعبة، ويحاولون اكتشاف سرّ سفر المزامير ككتاب واحد<sup>(١)</sup>. ليس المقصود هنا معالجة هذه المسألة بشكل وافٍ، لكنّ قراءتنا التي سنعرضها في هذا الفصل تتطرّق إليها عن كثب.

في الواقع، من خلال قراءتنا لافتتاحيّة سفر المزامير (مز ١ و ٢)، ثمّ لخاتمته (مز ١٤٨-١٥٠)، سنحاول تسليط الضوء على خيط ترابط يمتدّ في نظرنا عبر الكتاب بأكمله. على سبيل التذكير، يقدم لنا سفر المزامير مشهداً، إذا جاز التعبير، يجسّد عالمًا حيث، تحت نظر إله حياة، يظهر الممثلون في صراع مع الشرّ، وهم تارة فاعلون، وتارة ضحايا، وتارة أخرى مشاهدون<sup>(٢)</sup>؛ فبعد عرض لكيفيّة بدء سفر المزامير وانتهائه، نلج، مع مز ٢٢، إلى قلب المأساة التي يتكلّم عليها الكتاب بأكمله.

(١) أنظر مؤلّف J.-M. AUWERS

(٢) نجد محصّل هذه الأفكار في البحث المستند على براهين وافية، والذي نُشر في مقال صدر

ضمن مؤلّف مُهدى إلى P. BEAUCHAMP بعنوان:

P. BOVATI et R. MEYNET, *Ouvrir les Écritures*, Lectio Divina, 162, Paris 1995, p. 151-176.

## ١- افتتاحية سفر المزامير

لا شك في أنّ الشهرة التي اكتسبها المزمور الأوّل تعود إلى كونه يفتح "كتاب التسايح". لكنّ هذه المكانة لم تأتِ على الأرجح عن طريق الصدفة، لأنّ هذا النشيد، بمقابلته للبارّ مع الأشرار، يفرز على دفعة واحدة الأشخاص الذين ستسلطّ المزامير الأخرى الضوء عليهم. إضافة إلى ذلك، من خلال وضع التعارض في إطار الصراع مع الشرّ، يصنع النشيد تصميمًا للكتاب بأكمله. أمّا المزمور الثاني فيكمل المهمة، وكأنّه يريد الكشف عن خفايا المزمور الأوّل، مغنيًا بذلك شبكة القراءة؛ ففيه يظهر أشخاص آخرون، يُضافون على الأوّلين، مع انضوائهم في إطار الصراع الذي تتضح فيه المواجهة التي يجري الحديث عنها في المزمور الأوّل.

ناقش الاختصاصيون كثيرًا مسألة النوع الأدبيّ للمزمور الأوّل. وغالبًا ما كان يوضع في خانة تلك المزامير التعليميّة، أو الحكميّة، التي ألفها حكماء بهدف التعليم الخاصّ، ولكن قد يكون أيضًا بهدف الاستخدام الطقسيّ. كما وأنّ هذا النشيد ذا اللغة التي تخرج بخلاصة معيّنة ومُعبرة، هو أيضًا تسبيح لعمليّة ظهور الربّ الذي يرسم طريق حياة. لكنّ صبغة لاهوتيّة كهذه ليست نادرة عند حكماء إسرائيل، كذلك الأمر في شأن موضوع "السبيلين". زد على ذلك أنّه لا يمكن تصنيف المزمور الأوّل إذ نُظِم ليشكل مدخلًا إلى الكتاب بأكمله.

إليكم أولاً ترجمة حرفيّة لهذا المزمور:

١. طوبى للرجل

الذي لم يسرّ في مجلس الأشرار،

وفي طريق الخطأ لم يقف،

وفي مسكن/مقرّ الساخرين لم يُقم/يستقرّ،



٢. لكن بالأحرى في شريعة الرب شهوته/لذته،  
وفي شريعته يهدّ (دون انقطاع) نهاراً وليلاً؛  
٣. يكون كشجرة مزروعة قرب مجاري المياه،  
التي تعطي ثمرها في وقته،  
وورقها لن يبس،  
كلّ ما يفعله ينجح.

٤. لا ليس هكذا الأشرار،  
لكن بالأحرى مثل العُصافة التي تبعثرها الريح.  
٥. هكذا لن يقوم الأشرار في الدينونة،  
والخطأة في جماعة الأبرار؛  
٦. لكنّ الربّ يعرف طريق الأبرار،  
غير أنّ طريق الأشرار ستهلك.

#### أ. المزمور الأول: بنية النصّ والتعارضات الموجودة فيه

قدّمت اقتراحات كثيرة حول بنية هذا المزمور. بالتشديد على هذا أو ذلك من العناصر المتواترة، تأتي عملياً النتائج متباينة. هذا لا يعني أنّ مختلف المقارنات التي يمكن إجراؤها في النشيد ينبغي أن تخرج بالضرورة بخلاصة نبويّة واحدة. إليكم بعض الملاحظات التي تهدف إلى إلقاء الضوء على بعض التناسقات الأدبيّة اللافتة.

تبرز وحدة النشيد في التضمين الحاصل باستخدام الكلمتين "طريق" و"أشرار" (مع الكلمة الموازية لها "خطأة") الوارديتين في آ ١١ وآ ٥-٦. هكذا،

ومن خلال وضع الطريقتين الواحد مقابل الآخر، طريق الأبرار وطريق الأشرار، تنضم آ ٦ إلى آ ١ حيث الرجل، موضوع الكلام، لا يسير في طريق الأشرار، سالگًا بالفعل عينه طريقًا آخر. إنَّ الكلمتين المتناقضتين، "طوبى" و"تهلك"، تساهمان في التشديد على التضادّ بين الفريقين في النشيد. بطريقة أسهل، يمكننا أيضًا رصد تناقض آخر بين "مجلس" الأشرار في آ ١ و"جماعة" الأبرار في نهاية آ ٥ (للكلمتين في اللغة العبرية القافية عينها). على هذا النحو، تساهم هذه العناصر التضمينية كلها في خلق تضادّ بين الأبرار والأشرار.

يقع الوقفُ الرئيسيّ للمزمور في آ ٤. بواسطة الكلمات "لا ليس هكذا"، يبدو أنّ ناظم المزمور ينفي عن الأشرار كلّ ما سبق وقاله عن الرجل الذي يتأمل في الشريعة. لقد أتى هذا الوقف في مكانه المناسب حيث أنه يعاود التناقض الذي يرتسم في التضمين بغية تعزيره. في الواقع، إذا ما عزلنا طرفي هذين القسمين، نجد أنّهما يختصران التضادّ بشكل ملحوظ: لدينا، من جهة، "طوبى للرجل... ما يفعله ينجح" (آ ١-٣)، ومن جهة أخرى، "لا ليس هكذا الأشرار... طريقهم تهلك" (آ ٤-٦). نحصل إذاً على قسمين متناقضين ينبغي التعمّق في تفاصيلهما.

في هذين القسمين (آ ١-٣ و آ ٤-٦)، يظهر من جديد التناقض الأساسيّ. ففي القسم الأول، يتمّ وصف سلوك الرجل الذي يتأمل في الشريعة، سلوك يوصّف بأنّه على تناقض مع سلوك الأشرار والخطاة والساخرين (آ ١)، قبل أن يأخذ وصفاً إيجابياً مستقلاً (آ ٢). في القسم الثاني، ووفق تماثل في التشابك (symétrie en chiasme)، يُحدّد مصير الأشرار في ذاته أولاً (آ ٥)، قبل أن يوصف في تناقض مع مصير الأبرار (آ ٦). في الوسط (آ ٣ و ٤)، يُعبّر عن التناقض بين مصير كلّ من الطرفين بواسطة صور مستعارة من عالم النبات، والتي سنرى أنّها توازي الواحدة الاخرى. إذاً، على صعيد المضمون، ترتسم ملامح صورة محورية (أ ب ج : ج ب أ).

في ما يتعلّق بالوسط (آ ٣-٤، ج-ج)، هناك إمكانية لمزيد من التوضيح. في الواقع، لا تحتلّ الصور التشبيهية المكان كله؛ فنهاية آ ٣ وبداية الآية اللاحقة لا تتعلّقان بالصورة. قد يكون من الواجب إذًا عزلها وتمييز صورة الشجرة (ج) والنجاح (د)، ونفي النجاح (د) وصورة العُصافة (ج). على هذا النحو نرى بشكل أوضح أنّ الصورتين تُبرزان التضادّ المؤكّد عليه في الوسط<sup>(٣)</sup>. تُبلور هذه الملاحظة وحدة الوسط الذي يؤمّن الانتقال من القسم الأول إلى القسم الثاني بربطهما بطريقة محكمة.

(أ) تصرّف الإنسان المضادّ لتصرّف الأشرار (آ ١)

(ب) تعلق الإنسان بالشرعية (آ ٢)

(ج) صورة تشبيهية من عالم النبات للشجرة النضرة (آ ٣)

(د) نجاح الإنسان (آ ٣ ب)

(د) فشل الأشرار (آ ٤ أ)

(ج) صورة تشبيهية من عالم النبات للعُصافة (آ ٤ ب)

(ب) مصير الأشرار السليبي (آ ٥)

(أ) مصير الأبرار المواجه لمصير الأشرار (آ ٦).

إذا ما تركنا الآن جانبًا المضمون لتركز فقط على الإشارات الأدبية، يُظهر التماثل نوعًا ما بطريقة مختلفة؛ فالآيتان ١ و ٥ توسّعان الموازنة بين "أشرار" و "خطأة"، في حين تضعان، كما رأينا، "مجلس الأشرار" و "جماعة الأبرار" في

(٣) تتوضّح الصلة بين الجملتين آ ٣ ب وآ ٤ أ بواسطة التجانس في الحروف: ثلاثة أزواج من الحروف الصامتة في آ ٣ ب تُستعاد مقلوبة في آ ٤ أ: ك-ل (كول) تصبح ل-ك (لو-كين)، بينما ش-ر، ثم ي-أ (أشِر-يَعِسِه) تصبح ر-ش، ثم أ-ي (رشعِيم). هذا كثير في سبع كلمات.

تناقض، وتساعد على ذلك القافية المشتركة. كذلك الأمر، يمكن مقابلة الآيتين ٢ و ٦ بناء على مجرد ذكر الاسم الإلهي "أدوناي" فيهما (المرتان الوحيدتان في النشيد)، وبسبب تكرار العبارتين المرادفتين إلى حد ما "شريعة" (مرتان في آ ٢)، و"طريق" (مرتان في آ ٦)، علماً أنّ هذه الكلمة الثانية تُستعمل كاستعارة للشريعة. هكذا تسطر هذه العلامات الشكلية توازياً بين آ ١-٢ وآ ٥-٦، حسب النموذج أب : أب'. بذلك تتأكد الروابط المتعددة بين طرفي النشيد التي سبق وأشرنا إليها: كما أنّ تصرّف الرجل وتصرّف الأشرار يختلفان بطريقة جذرية، كذلك مصيرهما يتباعدان بصورة نهائية.

أخيراً، إذا ما نظرنا إلى تركيبية الجمل، ترتسم صورة أخرى. على ثلاث دفعات يردّد المزمور التسلسل عينه: "لا... لكن..." (آ ١-٢، ٤ وآ ٥-٦). في المرّتين الأولى والثانية أتت البنية أكثر تعقيداً: "لا... لكن بالأحرى... مثل..." (آ ١-٣، آ ٤)، وهي تقيم التعارض بين الوصف المستفيض للرجل الذي يرفض الشرّ (ثلاث مرّات "لا")، ويتأمل في الشريعة ("لكن بالأحرى")، وسينجح ("مثل")، من جهة؛ ومن جهة أخرى، النفي دون رجوع إلى هذا الوصف عينه في شأن الأشرار (آ ٤). خاتمة النشيد (آ ٥-٦)، التي تبدأ بـ"إنّه هكذا"، تبدو وكأنّها خاتمة. إنّها تستعيد التضادّ باستعمالها لآخر "لا... لكن" الذي يواجهه الآن "الأبرار" مع "الأشرار" (ترد هاتان الكلمتان مرّة واحدة في كل آية)، لكن، هذه المرّة، تناقضهما لتبيّن بوضوح المصيرين المتناقضين اللذين ينتظرانها في نهاية طريقيهما، وهذا ما باشرت به الصور التشبيهية في الآيتين ٣ و ٤.

خلاصة الحديث، نلاحظ أنّ كافّة العناصر التي تشكّل بنية النشيد تساهم في تقوية المواجهة الجذرية التي يُفتتح بها سفر المزامير. حتّى الحرفان الأوّلان للكلمتين الواقعتين في طرفي النصّ، يبدو وكأنّهما يشدّدان على هذا التناقض؛ فكلمة "طوبى" التي تُعلن سعادة البارّ، تبدأ، في الواقع، بالحرف الأوّل من

الأبجدية ("ألف")، في حين أنّ الفعل "يهلك" الذي يطبع مصير الأشرار، يبدأ بالحرف الأخير من الأبجدية ("تاو")، وكأنّه لا مواجهة في العالم تفوق تلك الواقعة بين سعادة الأبرار وهلاك الأشرار. هذه المواجهة هي التي سنحاول الآن وصفها في تحليل شعري للنصّ.

## ب. الرَجُل، والأشْرار، والأبْرار

إنّ التضادّ الذي يرسم في بنية النصّ يواجه بوضوح الشرير مع البارّ. هاتان المفردتان هما نقيضان بحسب معاجم اللغة. الأوّل، "رَشَع"، "الشرير"، يدلّ على الخارج عن الشريعة (بالمعنى البيبليّ لكلمة "شريعة"): في ثورته على الله، يجهل كلّ ما هو من مقتضيات البرّ والحقيقة، ويتعدّى على الفقراء العزّل. إذا قدّم للقضاء، أعلن مذنباً. ويواجهه الـ"تصديق"، أي "البارّ"، وهو ضحية عنف هذا الشرير في أغلب الأحيان، الذي ينطق بالحقّ، ويعمل باستقامة، ويكون أميناً للعهد مع إلهه. لهذا السبب يُنصف عبر إعلانه بريئاً. هذا ما تقوله معاجم اللغة. لكنّ المزمور الأوّل يتوسّع في هذا التضادّ بطريقة خاصّة به يجدر البحث فيها بطريقة منهجية.

يحتوي النشيد على نوع من المفارقة. أولاً، لا تظهر كلمة "بارّ" في البداية، إنّما فقط في النهاية (آ ٥-٦)؛ ففي القسم الأوّل، يدور الكلام فقط حول "رَجُل". من ثمّ، إذا ما نظرنا مجدداً إلى التوتّر الذي ينشأ بين آ ١-٣ وآ ٤ بالعبرة العنيفة "لا ليس هكذا"، نستنتج أنّ الوصف الغنيّ في القسم الأوّل يُنفى بكلّ بساطة في آ ٤، أو يقتصر على التشبيه الموجز بالعصافه. تجري الأمور وكأنّه يكفي لوصف الأشرار نفي ما تمّ تأكيده عن "الرجل". للوصول إلى القول إنّ في أولئك شيئاً من الإنسانيّة، هناك خطوة واحدة فقط، أقدم عليها عدد من المزامير مستعيرين للأشْرار صفات الحيوانات البريّة<sup>(٤)</sup>.

(٤) إنّ هذا التشبيه، على غرابته، هو متأصل في الرمزية البيبليّة للشرّ. أنظر مثلاً:

A. WÉNIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*. Essai, coll. Lectio Divina n. 171, Paris, Cerf, 1998, p. 97-167.

لكنّ المفارقة تُثار من جديد. في الواقع، يبدأ وصف الرجل بكلام على الأشرار الذين يمتنع الرجل عن الانضمام إليهم. في ثلاثة جمل متماثلة، يوعز الشاعر بعملية التصلب في الشرّ (آ ١): البدء بسلوك مشورة الأشرار، ثمّ التوقف على طريقهم، وأخيراً الإقامة في مقرّهم. أمّا الأشرار فيصبحون "خطأة": إنّ حياتهم، في حالة القطيعة مع العهد، هي إخفاق لأنهم، حسب معنى فعل "خطيء" في بعده الواقعي، لا يصيبون هدفهم<sup>(٥)</sup>. أخيراً، يسخرون من الخير لأنهم غير مسرورين بانحرافهم عنه، فيغلبون الكذب باستهزائهم من الذين يستندون إلى الحقيقة ومن سلوكهم. بذلك ينسفون الثقة، التي هي أساس الحياة في المجتمع (مز ١١٩: ٥١؛ أم ٩: ٧؛ ١٩: ٢٨؛ ٢٢: ١٠). لذلك، عندما يستهزئون، فهم يبلغون بالشرّ إلى الذرورة.

إنّ نظرة متأنية إلى التماثل والتشابك (chiasme)، تُظهر سريعاً في آ ١، التي تصف بطريقة غير مباشرة الأشرار في جملة مكوّنة من ثلاثة أجزاء، أنّ الجزئين الأولين يكوّنان تشابكاً: إذا ما قبلنا ترتيب الفعل والمفعول، يتبيّن أنّ خيار "الرجل" هو في مواجهة مع خيار الأشرار. من ناحية أخرى، يُشدّد على هذا التشابك (chiasme) التبادل بين المفردات: عادةً، يكون المشي على طريق، والوقوف في مجلس. في المقابل، يبدو أنّ التوازي الدقيق في الشطرين الثاني والثالث يصوّر التصلب التدريجيّ في الشرّ، وبالتالي ثبات "الرجل" في رفضه للشرّ. يظهر أنّ الجملتين المتوازيتين أيضاً في آ ٢ توحيان بطريقة إيجابية بالثبات عينه: ثبات "الرجل" في تشبّته بالشرعية.

أمّا نهاية النشيد، فتعلن مصيري الأشرار والأبرار المتعارضين، وهنا أيضاً يظهر أنّ التماثلات هي معبرة؛ ففي آ ٥، يبدو أنّ التوازي بين شطريها يشدّد على استقرار مصير الخطأة الأثيم، في حين أنّ التشابك (chiasme) في آ

(٥) الفعل "ح ط أ" ("خطيء") يعني "أخطأ (الهدف)" في قض ٢٠: ١٦؛ أش ٦٥: ٢٠؛ أم ٨: ٣٦ (حيث هو على نقيض "وجد" في آ ٣٥).

٦ يلقي الضوء على التناقض بين نهايتي طريق كلٍّ من الأشرار والأبرار. هذه المواجهة عينها يوطّدها التشابك (chiasme) الحاصل مرّة أخرى في آ ٥-٦ بين المفردتين الجوهريتين، أشرار وأبرار.

يُعزّز التضادّ مجدّدًا بواسطة الصيغ المعتمدة للأفعال. إنّ الرجل في آ ١ هو الفاعل في جمل عديدة. الأفعال الثلاثة الأولى هي في صيغة الماضي، وفي صورة النكرة، للدلالة على أنّ الرجل لم يَنقُدْ إلى منطق الشرِّ، ممّا يعني أنّ انعدام الخطيئة يُلحَظ في الماضي فقط (آ ١). لكن ماذا عن الحاضر؟ هناك جملة إسميّة<sup>(٦)</sup> تشير إليه: حاضر الرجل هو رغبة في شريعة الربِّ (آ ١٢) التي يتأمّل فيها نهارًا وليلاً، أي "طيلة الوقت"، طوال تأمّلٍ يتكرّر باستمرار (آ ٢ب: الفعل العبرانيّ هو في صيغة العمل غير المنجز). أمّا التمتّة فتطرقت إلى مستقبله. هناك أولاً فعّالان: ينطوي الأول على الاستمرار في المستقبل، أمّا الثاني فَيَرِدُ كاسم مفعول ("سيكون كشجرة مزروعة"). هذا الرجل ينتظره إذاً مستقبل زاهر سيعطى له، كما تصفه آ ٣. أخيراً، يجب ألاّ نغفل الجملة الإسميّة التي تفتتح المزمور، حيث الفاعل فيها هو الرجل: تعلن هذه الجملة السعادة التي يُنعم بها الرجل في سيره بحسب الشريعة، سير ينطلق من رفض الشرِّ في الأمس، إلى النجاح في الغد.

في المقابل، يُسند إلى الأشرار فعل واحد فقط: الفعل الذي جاء بصيغة النكرة، والذي ينبذهم من جماعة الأبرار في المستقبل (آ ٥). بهذا الأسلوب، يشير الشاعر بوضوح إلى أنّ الأشرار سيكونون المسؤولين عن استبعادهم، وأنّ سبب تشتتّهم (آ ٤) وضلالهم (آ ٦ب) يُعزى إليهم وحدهم. أمّا بالنسبة إلى أعمال الأشرار، فقد تمّ وصفها بصورة غير مباشرة وبصيغة النكرة أيضاً (آ ١). بالتوازي، لا تظهر دينونة الرجل المقبول في جماعة الأبرار إلاّ بطريقة غير مباشرة أيضاً، في تناقض مع الحكم الذي سيُلبى به الأشرار (آ ٥).

(٦) في العبريّة الجملة الإسميّة هي بدون فعل؛ فالفاعل "كان" هو مضمّن، وعادة في صيغة الحاضر.

## ج. الرجل، والأبرار، والربّ

هناك تفصيل يلفت الانتباه لدى تأملنا في موقع الربّ في هذا المزمور. لا يُذكر الربّ إلاّ مرتين، لكنّه لا يمتّ أبداً بصلة إلى الأشرار، وكأنّ هؤلاء هم بالنسبة إليه غرباء تماماً. نجده أولاً إلى جانب الرجل (آ ٢)، ثمّ مع الأبرار (آ ٦). يطرح الاستنتاج سؤالين: ما هي العلاقة بين "الرجل"، من جهة، و"الأبرار"، من جهة ثانية؟ وكيف يتكلّم النشيد على العلاقة التي يقيمها هؤلاء الأشخاص مع إله إسرائيل؟

في القسم الأوّل بكامله، يتكلّم النشيد على "رجل". اعتماد صيغة المفرد تسترعي الانتباه، خاصّة أنّ مقابل هذا الفرد هناك جمع، هو جمع الأشرار والخطاة والساخرين. في الحقيقة، إنّ ما يجعله فرداً هو أولاً ما لا يفعله؛ فرفضه يُعده عن العدد الكبير الذي توحى به التسميات الثلاث لفاعليّ الشرّ (آ ١). تجاه هؤلاء، وتجاه الخيار الذي يفرضه وجودهم، يبقى الرجل منفرداً، وسيبقى هكذا طالما اختار تحاشي طريقهم ليتمسك بشريعة الربّ. على مثاله، يبقى المتوسّلون كلّهم في سفر المزامير منفردين تجاه الذين يفعلون بهم الشرّ لعدم تمكّنهم من جذبهم إلى طرقهم.

في القسم الثاني، يختفي "الرجل"، ويُمثّل "الأبرار"، لكن في المستقبل وبواسطة الدينونة التي تجمعهم. هكذا إذًا، ما من أحد يُعلن باراً قبل النهاية. ليس هناك إلاّ رجل - رجال منفردون - يتأمّلون في الشريعة، ويصمدون أمام تجربة التماثل مع الجمع الذي يحيط بهم. فقط وقت الدينونة يُعلن هذا الرجل بريئاً من الشرّ، وسيكتشف، بانضمامه إلى جماعة الأبرار، أنّه لم يكن وحيداً من جنسه. إنّما قبل هذه الدينونة التي تبدّد المظاهر وتكشف الحقيقة، يوجد بالتأكيد أبرار، لكنّ الربّ وحده يعرف ذلك، هو الذي يعرف طرقهم.

في الواقع، إنّ الله حاضر في العالم الذي يصوّره النشيد. وإذا كان الله موجوداً، فيعزى ذلك إلى وجود رجل اختار الإصغاء إلى شريعته، وقبّل بأن



يتحمّل عزلته عن الأشرار وحوّل ذاته إليه (آ ٢). يصف تعبيران غنيّان بالمعنى علاقته بالشرعية. هناك أولاً الكلمة المصدر  $\text{חֲפִטָּה}$  ("حَفِطْس") التي تجمع في تصوّر واحد فكرتي الرغبة واللذة: رغبة تتّجه نحو ما يلدّ. إنّها "الحياة الداخليّة" للإنسان التي يُشار إليها بهذه الكلمة: إنّها مكوّنة من الرغبة في حياة زاهرة، وهذا ما تقود إليه الشرعية. ألا تتكلّم بداية المزمور على رجل يسير نحو السعادة (آ ١)؟ والحال، إنّ شريعة الربّ يمكنها أن تُعجب، تلك الشريعة التي هي أفضل من الذهب الخالص ومن العسل، التي تهب حياة، وحكمة، وبهجة وانتعاشاً (مز ١٩ : ٨-١١). لكن، من يلتدّ بالشرعية إلى حدّ يضع فيها رغبته، يتحقّق فيه تحوّل جذريّ: "شريعة الربّ تصبح شريعته" هو، كما يوحيه التفسير اليهوديّ القديم للآية ٢ ب<sup>(٧)</sup>.

العبارة الثانية المستعملة هي فعل  $\text{הִجָּה}$  ("هَجَه")، "تمتم"، "هدّ"، "تكلّم بصوت منخفض". يبدو أنّ هذا الفعل يشير إلى أنّ الحياة الداخليّة هي أيضاً حركة كلام، لكنّ الكلمة "توجّه إلى الذات" من قبل هذا الرجل المنفرد "كي تُسمع بشكل أفضل في القلب وفي النفس"، حسب عبارات يوحنا جولدمان (Yohanan Goldmann). تجاه مجلس الأشرار - "مجلس" بمعنى فكر وكلمة تشجيع تحتوي معنى الجذب نحو الشرّ (آ ١) -، وتجاه تهكم الساخرين الذي هو هزء بالشرعية (آ ١ ج)، يطلق الرّجل، نهاراً وليلاً، كلمة جعل منها خاصّته، بما أنّه يلتدّ أن يضع رغبته في الشرعية. كذلك الأمر، يواجه الرّجل حركة الأشرار الذي يمشون ويتوقّفون ويجلسون (آ ١) بالرغبة الوحيدة وبالكلمة فقط اللتين تُعطيان معنى لكلّ حرّكاته. يرجع كلّ ذلك إلى أنّ الرجل يتّصف بذاته الداخليّة المشدودة بكاملها نحو الشرعية أكثر منه بحرّكاته الخارجيّة.

(٧) بحسب قواعد التوازي، إنّ ضمير الملكيّة في "شريعته" يعود إلى الربّ ("شريعة الربّ"// "شريعته"). لكن بحسب قواعد اللغة، يمكن لضمير الملكيّة أن يُنسب إلى الرجل الذي يرجع إليه ضمير الملكيّة السابق ("لذته... شريعته").

لكن ما هي تلك الشريعة، توراة الربّ هذه التي تشكّل لذة هذا الرجل؟ في العبريّة، تأخذ عبارة תורה ("تورَه") معنى مزدوجًا، على غرار الكلمة الفرنسيّة "instruction". يمكن أن يكون المقصود بها مسار أو توجيه ينبغي اتّباعه، لكن أيضًا، وربّما بشكل أساسي، تدلّ "تورَه" على تعليم، أو على كلمة تُعلّم. هكذا تُعتَبَر التوراة البيبليّة وحيًا، أي تعليمًا حول الله يتضمّن أخلاقيّة معيّنة، طريقة حياة. وبهذا المعنى، التوراة هي المكان الذي يتعرّف فيه الإنسان على الربّ من خلال النظر إليه يعمل مرّ تاريخ يكشفه، لكن أيضًا باعتماد طريقته في الكينونة شيئًا فشيئًا من خلال التقيّد بأوامره. باختصار، ليست الرغبة في الشريعة سوى رغبة في الله، إنّما رغبة لا تلغي الوسائط التي تفرضها الكلمة: الفهم والعمل، وهما سبيلان مميّزان لمعرفة حقيقيّة لله.

إنّ الرجل الذي يعيش في هذه الديناميّة، يعترف به الربّ بارًا بين الأبرار الآخرين، لأنّ "الربّ يعرف طريق الأبرار" (آ ٦ أ). هكذا ينشأ إذا التبادل بين الربّ والرجل الذي يتأمّل في الشريعة. في الواقع، كما يتعلّم هذا الرجل التعرّف على الله من خلال الشريعة، كذلك الأمر يعرفه الله بالنظر إلى "طريقه". إنّ مسلكه - أسلوب حياته وعمله وكلامه بانسجام مع ما هو عليه ومع الشريعة التي تسكن فيه - يمكن الله من التعرّف عليه كرجل بارّ، ومن الدخول معه في عهد، بحسب المعنى العميق للفعل العبري יָדַע ("يَدَع")، أي عرّف؛ فالمقصود ليس مجرد معرفة خارجيّة تسمح لله بتقدير قيمة الأعمال، إنّما هذا الرابط العميق الذي يُلزم ليس فقط العقل، بل أيضًا الإرادة والعاطفة، أي الحبّ. ويجدر بنا أن نتنبّه إلى أنّ هذه المعرفة لا تُعلن للمستقبل. على عكس كلّ الأفعال الأخرى في القسم الثاني من المزمور، إنّ فعل "عرف" هو في صيغة اسم فاعل يدلّ على حاضر يدوم باستمرار، وهي صيغة الجملتين اللتين، في آ ٢، تصفان إيجابًا عملَ رجل الشريعة. لدينا هنا عنصر آخر للتبادل الحاصل بين الربّ وهذا الرجل: كلاهما يستمرّان على المعرفة الفاعلة أحدهما للآخر.

هكذا يمكن للرب أن يعتبر الرجل باراً، على الرغم من أنه لا يمكن أن يعلن بهذه الحالة قبل ساعة الدينونة الحاسمة (آ ٥ب-١٦أ).

#### د. الشجرة، والعصافة، والدينونة

هناك إذاً طريقان مفتوحان: الأول يقود إلى الضلال والضياع في العدم، أما الثاني فهو معروف من الرب، حتى ولو لم يكن الرجل يعرف تعرجاته (آ ٦). لكن مهما كان مسار هذه الطريق وخياره، فسلوكه خصب وحامل حياة. إن الوصف الطويل للشجرة يبرز هذا الأمر بشكل رائع. تنتمي الصورة التشبيهية إلى عالم الزراعة، بما أن الشجرة "مزروعة"، على الأرجح، قرب قنوات ريّ معدة لتخصيب قطعة أرض جرداء. لهذا المشهد معان متعددة؛ فالشجرة هي مزروعة وتحمل ثمراً وورقاً: إن الخط العامودي الممتد من الأسفل إلى الأعلى، من الجذور إلى الأغصان، يعطي الإحساس بالصلابة وبالرسوخ. والكلام على الخصوبة يقوي هذا الشعور: بوجود جذور الشجرة في الماء، يمكنها أن تعطي ثمراً، وأن تحافظ على ورقها - باسطة هكذا ظلالها عندما تشتد أشعة الشمس. في المقابل، لا شيء من ذلك بالنسبة إلى الأشجار: "إنهم مثل العصافة التي تبعثرها الرياح". لم يعد الخط هنا عامودياً بل أفقياً: إنه خط التبعر والتناثر. لكن ما زرعه الرياح هو العدم. في الواقع، إن العصافة هي أيضاً تشبيه مستعار مستوحى من عالم الزراعة للتشديد على التناقض مع الشجرة الخصبة؛ فالعصافة هي قشرة الثمرة، ما يبقى بعد نزع الثمر، هي باختصار اللاثمر. كون الأشجار بدون جذور، وبالتالي بدون ثمر، فليس لهم متانة ولا خصوبة.

لكن لماذا هذا الفرق بين الأشجار والرجل؟ لا بد أن تتعلق المسألة بالماء الذي عليه تتوقف كل خصوبة. والحال إن الشاعر، وبواسطة تلاعب حذق بالقافية والمجانسة في الألفاظ، ربط وصفه للشجرة "المزروعة قرب مجاري مياه مع

تمتمة الشريعة نهاراً وليلاً" (آ ٢ و٣ أ)<sup>(٨)</sup>. فكما أنّ الشجرة تغرز جذورها في الماء الذي تستقي منه حيويّتها ونتاجها، كذلك يستمدّ الرجل استقراره وقوّته وخصوبته من تأمله في "شريعته"؛ فكيف يمكن للأشجار أن يُثمروا إذا رفضوا الشريعة؟ إنهم "مثل العُصافة"، بدون جذور ولا ثمر.

على هذا النحو، إنّ المواجهة هي كاملة بين الرجل البارّ والأشجار، هاتين الفئتين من الأشخاص اللتين يُفتتح سفر المزامير بوصفهما. وكما أنّ الأبجدية التي تُستخدم في التعبير عن العالم، هي بين "الألف" و"التاو"، كذلك المزمور الأوّل يحتوي على العالم كلّ الذي تدور فيه المزامير. إنّ في الأساس عالم مقسوم إلى قسمين، وموقع كلّ إنسان فيه يحدّده الموقف الذي يعتمده تجاه الشرّ؛ فإمّا التواطؤ معه بالانجرار التدريجيّ وراء إغراءاته (آ ١)، وإمّا رفضه والتمسك بشريعة الربّ في إطار عهد مستمرّ (آ ٢).

دور الفاعلين إذاً هو التناوب بين التوسّل والتسبيح اللذين يرسمان سفر المزامير. يبقى رجل الشريعة باستمرار تحت وطأة فاعليّ الشرّ، وهو يرفض أن يسير على خطاهم - هذا صراع حقيقيّ يعيشه. عندما يسحقه هذا الصراع بسبب قوّة الأشرار وغلبة الموت، يتوسّل إلى من توفّر له التوراة معرفته كإله ينقذ من الموت ومن نفوذ الأشرار. وحين يستجيب الله، هو حدث الخروج الذي يتجدّد. حينها ينطلق التسبيح، علامة الحياة التي تتغلّب على الموت (رج خر ١٤-١٥).

مع ذلك، إذا كان العالم مقسوماً إلى قسمين، ستبيّن الدينونة يوماً ما أين يُسدّد الحساب. تُعتبر هذه الدينونة عمليّة وحي أو كشفٍ للحقيقة العميقة

(٨) بالإمكان مقارنة هاتين العبارتين (تتكوّن كلّ منهما من ثلاث كلمات) بواسطة عمليّة التلاعب في الألفاظ: بين "شتُول عل-بلجي" و"ليله" (حرفا "ل" و"أ" يتكرّران في العبريّة في "مزروعة قرب مجاري" و"ليل")، وبين "ميينم" و"يومم" (الأحرف "م"، "أ"، "ي" موجودة في "مياه" و"نهاراً")، وبين "بلجي" و"يهجه" (لفظة "جي"، في "مجاري" و"تمتم").

للكائنات والأشياء، وستتم العملية هذه في المستقبل. هذا ما يقوله الرسول بولس في رسالته الأولى إلى أهل كورنتس: "لا تدينوا أحدًا قبل الأوان، قبل أن يأتي الرب، فهو الذي يُبَيِّنُ خفايا الظُّلُمات، ويكشفُ عن نِيَّاتِ القلوب" (١ كو ٤: ٥). والحال إنَّ الشاعر يُشير منذ الآن إلى هذه الدينونة. لماذا فعل ذلك؟

في أغلب الأوقات - وهناك مزامير تقرّب به - ما يجري حاليًا هو تكذيب قاس للسعادة التي يعلنها الشاعر لرجل الشريعة، لا بل في غالبية الأحيان، الأشرار هم الذين يغلبون، فراضين قوتهم، ومفلحين في مشاريعهم (مز ٤٩: ١٢؛ ٧٣: ٣-١٢). نظرًا إلى أنَّ المظاهر تخالفه، يستند الشاعر إلى ما تُعلِّمه التوراة على الله ليتكلّم على الدينونة التي ستمزّق هذه المظاهر الخادعة وتكشف حقيقة الأمور: سيجمع الله رجال الشريعة كلّهم الذين يعرف برارتهم، ليعلنهم أبرياء من كلّ شرّ. أمّا الأشرار الذين استقرّوا في الشرّ، فلن يتمكنوا من الوقوف للكلام، إمّا ليتهموا البارّ، وإمّا ليقوموا بالدفاع عن أنفسهم<sup>(٩)</sup>. سينكشف عندها ما كانوا عليه هم وسعادتهم الظاهرة.

فضلاً عن ذلك، عندما يستعين ناظم المزمور بصور تشبيهية لوصف مصير كلّ من الرُّجُل والأشرار، هل هو يبحث عن شيء آخر مختلف عمّا وصل إليه بانتقاله إلى وقت الدينونة؟ بالاستناد إلى الصورة التشبيهية، يذهب بنا الشاعر "إلى عالم آخر، إلى مكان آخر، وإلى زمن آخر"<sup>(١٠)</sup>، ويوفّر بذلك فسحة ملائمة للتفكير. من ذاك المكان، يستطيع الشاعر أن يستنكر الحقائق القاسية للواقع لي طرح بعدها نظرة أخرى إلى الأمور، مستندة إلى إيمانه بالربّ، هذا الإله الذي

(٩) يقف في المحكمة من يريد الكلام للاتهام، للدفاع أو للحكم. من ناحية أخرى، فعل "وقف" هو نقيض فعل "جلس". والحال إنَّ الفعل في آ ١ ج المترجم بـ "سكن" يمكن أن يعني أيضًا "جلس". يصبح عندها ذا مغزى أنّ الذين "جلسوا" مع الساخرين لن يتمكنوا من الوقوف للدفاع عن أنفسهم وقت الدينونة.

يراه عدوًّا للشرِّ وللموت، لأنَّه اكتشف ملامحه خلال تاريخه الشخصيِّ وتاريخ شعبه.

إنَّما لحالة الدينونة في المستقبل وجه آخر؛ فهي تبيِّن أنَّ كلَّ شيءٍ، في الوقت الحاضر، متشابك، وغامض، وملتبس، وأنَّ لا شيءٍ في هذا الواقع المعقَّد نهائيًّا. من الممكن للرجل الذي يتأمَّل في الشريعة أن يتوقَّف بعدُ في طريق الأشرار، ومن الممكن أن يستعيد أشرارَ الطريق متممين الشريعة. لم ينته شيء في الزمن الحاضر لأنَّه هنا يتحدَّد كلُّ شيء. اليوم هو زمن القرار الذي يحكم الغد. بهذه الطريقة، يصبح المزمور دعوة واضحة نوعًا ما لسلوك الطريق الذي تطرحه الشريعة.

### هـ. المسيح وأعداؤه (مز ٢)

يأتي مز ٢ في بداية سفر المزامير وكأنَّه أضيف إلى سابقه ليُطيله ويكمله. زد على ذلك أنَّ إحدى الصيغ المثبتة لمقطع من أعمال الرسل - النصِّ المسمَّى "غريبًا" (مخطوط D) - تستشهد بـ مز ٢: ٧ باعتبار أنَّ هذه الجملة وكأنَّها مأخوذة من المزمور الأوَّل (أع ١٣: ٣٣)، وبِنسبها إلى هذا المزمور تلتحق بشهادة بعض التقاليد التلمودية والآبائية المتعلقة بقراءة موحَّدة للمزمورين الأوَّلين.

لكن، قبل التطرُّق إلى العلاقة بين هذين المزمورين، من المهمِّ تقديم بعض الإشارات التاريخية لإدراك ما يتحدَّث عنه مز ٢؛ فهذا الأخير يفعل رمزيَّة ليست مألوفة مطلقًا بالنسبة إلى قارئ اليوم. سأحدِّد من ثمَّ العناصر الشكلية للمقارنة بين مز ١ و مز ٢، قبل أن أبين على أيِّ أساس يبدو لي ذلك ذا مغزى في افتتاحية سفر المزامير.

١. مزمور تنصيب ملكيِّ

١. لماذا تضطرب الأمم،

- والشعوب تتأمل بالفراع،
٢. (لماذا) تثور ملوك في الأرض،  
وأمرء تتحالف مع بعضها  
ضدّ الربّ وضدّ مسيحه:
٣. لنكسر سلاسلهما،  
ولنطرح عنا قيودهما؟
٤. الساكن في السماوات يضحك،  
الربّ يهزأ بهم،
٥. ثم يكلمهم بغضبه،  
وبسخطه يروّعهم:
٦. "وأنا، كرّست ملكي  
على صهيون، جبل قداستي".
٧. فَأُعْلِنُ قَرَارَ الرَّبِّ:  
قال لي: "أنت ابني،  
أنا، اليوم، ولدتك.
٨. أُطَلِّبُ مَنِّي، فَأَعْطِيكَ الأُمَّمِ مِيرَاثًا،  
وأقاصي الأرض مُلْكًا.
٩. تسحقهم بعصا من حديد،  
وكأناء من خزف تحطّمهم".

١٠. والآن، يا ملوك، كونوا فهماً،  
تعلموا الأمثلة، يا قضاة الأرض.  
١١. أخدموا الربّ بخوف،  
وعيدوه برعدة.  
١٢. قبلوا الابن،  
خوفاً من أن يغضب وأن تكونوا ضللتكم الطريق،  
لأن غضبه يضطرم بلمحة.  
طوبى لكلّ الذين يلتجئون إليه.

إنّ الإطار الواقعيّ أو الوهميّ لهذا المزمور هو، في احتمال كبير، حفلة تنصيب ملك جديد في أورشليم (صهيون، آ ٦). من المعلوم أنّه، في فترة تغيير الملك، يمكن للمملكة أن تتعرّض لحالة من عدم الاستقرار والتوترات، يكون فيها الوضع مناسباً لتمرّد الزعماء المُقْطَعِينَ على السلطة المركزيّة (آ ١-٣). يمكننا هكذا أن نفهم الصورة المستعملة في آ ٣ حيث يرمز النير ورُبُطُهُ إلى علاقة التبعية، المحكومة بموجب معاهدة يفرضها الأقوى عادةً، والتي تنظّم سيطرة السيّد (رج إر ٢: ٢٠؛ ٥: ٥). من خلال القراءات المتتالية، تمّ توسيع هذا التفصيل: أُلقيت على الزعماء التابعين للملك صورة "ملوك الأرض، شعوباً وأمماً".

كان احتفال تنصيب الملك يتضمّن حركات مختلفة بقيت لها هنا بعض الآثار: المسحة بالزيت (آ ٦، ولقب "المشيح"، "الممسوح"، في آ ٢)، وإعلان "البروتوكول الملكي"، أي المرسوم الإلهيّ الذي يتوّج رسمياً الملك كقائم مقام الله الملك (آ ٦، ٧-٩). بعدها تقضي الحفلة بدون شكّ بتقديم الزعماء التابعين ولاءهم للربّ (آ ١١)، وللملك الجديد الذي يأتون لتقبيله (آ



(١٢ أ) (١١). أخيراً، كانت هناك طقوس بغیضة: كان الملك يكسّر بعصاه شقّفات تحمل ربما أسماء الأعداء، رمزاً للنفوذ الذي أخضع له (رج آ ٩).  
 تخفي هذه الطقوس في طياتها إيديولوجية ملكية معينة تُطبّق بطريقة مؤثّرة في "الليتورجيا". كان الهدف من هذه الطقوس تثبيت شرعية الملك بكونه قائم مقام الربّ، بإلقاء الصفة اللاهوتية عليه: الملك هو ممثّل على الأرض لله، الملك السماويّ. إنّه الضامن المنظور "للسياسة" الإلهية التي تؤمّن للشعب السلام والازدهار (رج مز ٧٢). أكثر من ذلك، إنّه ابن الله بالتبني، يتمتّع بسلطة الله نفسه (قاض) وبمهمته القضائية. هذا هو على الأرجح معنى صيغة التبني التي نلاحظ صداها في آ ٧ ب (رج ٢ صم ٧: ١٣-١٤؛ أش ٩: ٥-٦؛ مز ٨٩: ٢٧-٢٨).

على مرّ الزمان، وبالتأكيد مع زوال الملكية في إسرائيل، أصبحت هذه الصورة النموذجية للملك وهمية، وبالتالي موضوع رجاء نُطلق عليه اليوم تسمية "المسيحية". لكنّ بذور هذا التطور توجد في النموذج عينه؛ فالفكرة أنّ ملكاً هو "ابن الله" لا تحمل أيّ تبرير أنتولوجي: ليس الملك ابن الله بحسب الطبيعة، ولا يكون شرعياً إلا إذا أظهر أنّه أمين لهذا الإله الذي منه يستمدّ ملكيته (أنظر تث ١٧: ١٤-٢٠؛ رج ١ صم ٨-١٥). لم يلتزم أيّ ملك حقيقيّ بالتمام بهذا المقتضى. من هنا كان الانتظار الدائم لملك أفضل، مثاليّ على صورة داود. ظهر إذاً شيئاً فشيئاً نزوعٌ نحو ملك مثاليّ، رجاء يمتدّ يوماً بعد يوم نحو نهاية الأزمنة، ممّا أدّى إلى إعادة قراءة المزامير التي تتكلّم على الملك بهذا المعنى.

(١١) كما في آ ٢١ أ، وهو نصّ صعب جاء فيه حرفياً في العبرية: "قبلوا الابن". أنظر حركة الولاء هذه في ١ صم ١٠: ١؛ ١٩: ١٨؛ هو ١٣: ٢؛ أي ٣١: ٢٧).

## ٢. مقارنة مع مز ١

حان الوقت للمقارنة بين المزمورين الأوّل والثاني في كتاب التساييح. للوهلة الأولى، لا يوجد بين هذين النصين قواسم مشتركة مهمّة، لكنّ كلاهما يتقاسمان الميزة التالية، وهي أنّهما لا يحملان "عنواناً"<sup>(١٢)</sup>، على عكس الغالبية الكبرى للمزامير، وقد أتيا محاطين بإعلانين للسعادة ("طوبى...")، في ١ : ١ و٢ : ١٢).

### بنيتان متوازيتان

من دون التوقّف كثيراً عند التفاصيل، يمكن رؤية أربعة أدوار في مز ٢ : ١-٣، ٤-٦، ٧-٩، ١٠-١٢. تشكّل هذه الرباعيّات بنيةً أ ب : ب، أ لمختلف أقسامها مقابل مز ١، على أساس التوازي بين الشائبيّ بارّ-أشرار، من جهة، وملك-أعداء متمرّدين، من جهة أخرى. هكذا اقترح بيار أوفري Pierre Auffret رسماً<sup>(١٣)</sup>، نورده هنا معدّلاً، يظهر التوافقات المهمّة على أساس الفاعلين وعلاقاتهم المتبادلة.

المزمور ٢	المزمور ١
أ (٣-١ آ) الأُم تجاه الرّب ومسيحه	أ (١ آ) البارّ تجاه الأشرار
ب (٤-٦ آ) [تجاه الأُم] عهد الله مع ملكه	ب (٢-٣ آ) سلوك الرجل في عهد مع الله ونجاحه
ب (٧-٩ آ) [عهد الرّب مع ابنه بهدف] هلاك الأُم	ب (٤ آ) بُطلان الأشرار
أ (١٠-١٢ آ) على الأُم أن تخضع للرّب، وإلاّ الهلاك	أ (٥-٦ آ) الأشرار الهالكين تجاه الأبرار المخلّصين

(١٢) نسمّي "عنواناً" التدوينات القليلة، وبعضها غامض بعض الشيء، التي غالباً ما تسبق النشيد. تشير إليها الترجمات الحديثة عادة باستعمال الخط الملتوي للحروف.

(١٣) P. AUFFRET, *La sagesse a bâti sa maison. Études de structures littéraires dans l'AT et spécialement dans les Psaumes*, Fribourg – Göttingen, Éditions universitaires – Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 174.

### نقاط تقارب أخرى مهمّة

إضافة إلى الإحاطة بعبارة مماثلة ("طوبى...")، هناك تضمين آخر شامل بين المزمورين. في الواقع، إنّ الكلمة "طريق" ("دِرْخ") الموجودة في بداية مز ١ (آ ١) ونهايته (آ ٦) تأتي مجدداً في ١٢:٢؛ هذه العبارة هي، من جهة أخرى، مماثلة لتلك الموجودة في ١:٦ (مع الفعل "هَلَكَ")، وتبيّن صلة التقارب بين الأشرار في ١:١، ٦، ١، ١، والملوك والقضاة في ١٢:٢. من جهة أخرى، وفي السياق عينه، إذا كان مز ١ يتكلّم في البداية وفي النهاية على "الأشرار" و"الخطاة" (١: ١، ٥-٦)، فإنّ تضميناً مماثلاً يحصر مز ٢: إنّها الإشارة المزدوجة إلى "ملوك الأرض" (٢:٢)، و"الملوك" و"قضاة الأرض" (٢:١٠).

إضافة إلى هذه التطابقات البنيويّة، بالإمكان رصد بعض التقاربات الملحوظة بفضل المفردات المستعملة؛ فالأشرار في ١:١ الذين "يستقرون"، هم في مواجهة مع الربّ الذي "يستقرّ" في قدرته في ٢:٤ (الفعل نفسه)، مستهزئاً بخصومه. كذلك الأمر، "تمتمة" الرجل الذي يتأمل في الشريعة (١: ٢) يواجه "تمتمة" التمرد للأمم (٢:١: الفعل نفسه). من جهة أخرى، نعلم أنّ الدينونة التي ستُنصف البارّ بإعلان براءته (١:٥) تعود للربّ: إنّ هذا الأمر هو سخريّة بالنسبة إلى "الملوك" و"قضاة الأرض" (٢:١٠). إنّ لم يتعظوا من القاضي (أي القاضي الإلهي)، فإنّ "طريقهم سيقودهم" إلى "الهلاك" (٢: ١٢)، وسيضلّون في هذه الطريق مثل الأشرار في ١:٦ (أنظر أعلاه). أخيراً، بالإمكان رؤية علاقة مقايسة بين الريح الذي تبعث العُصافة (١:٤)، وقدرة المسيح التي تقضي على المتمرّدين (٢:٩).

### ٣. هل المزمور ٢ توسيع للمزمور ١ ؟

#### تطابقات

منذ بداية سفر المزامير، يسعى التوازي بين المزمورين الأوّل والثاني إلى

اعتبار المسيح نموذجًا للبارّ الذي، بدون جدوى، ينتصب في وجهه الأعداء وفاعلو الشرّ. إذا كان الأمر هكذا، يكون بحوزتنا مفتاح قراءة مهمّ للكتاب بكامله. كلّ بارّ، وكلّ بريء يصرخ إلى الربّ أو يسبّحه هو بطريقة ما صورة للمسيح. بالعكس، إنّ المسيح، مع كلّ الكرامة التي يكتسبها باختيار الربّ له، هو صورة للبارّ ولمصيره. في هذا الصّد، تبرز قيمة التوازي الذي أشار إليه أوفري (Auffret) بين ١ : ٢-٣ و ٢ : ٤-٦، لأنّه يشير إلى الشبه بين العهد الذي يجمع البارّ بإلهه (١ : ٢)، وذاك الذي يربط إله إسرائيل بملكه (٢ : ٦). تتيح لنا هذه الملاحظة تحديد المزامير الملكيّة في الإطار الذي يرسمه مز ١ (رج مز ٢٠، ٢١، ٤٥، ٧٢، ٨٩، ١٠١، ١١٠).

كما تتيح لنا أيضًا فهم عناوين بعض المزامير التي تحدّد الصلاة التي تلي في إطار حياة داود (أنظر مز ٣، ٧، ١٨، ٥١، ٥٢، ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦٣، ١٤٢). تجعل هذه العناوين من داود نموذج البارّ الذي يصلّي. في المقابل، تعطي داود صورةً ليست صورة الملك الممجّد الذي يروي تاريخه كتابًا صموئيل؛ فالحقبات التاريخيّة المشار إليها في العناوين هي الفترات المؤلمة من حياة الرجل داود: هربه من شاول، وقبض الفلسطينيين عليه، ومقتل زوج بتشابع، الخ. من هنا، إنّ داود سفر المزامير هو داود "الكليّ التواضع، المملوء ثقة بيهوه وتائب الضمير"، "مرسوم على صورة شعبه الفقير، ونموذج لإسرائيل في ذلّه وضلاله"<sup>(١٤)</sup>.

من ناحية أخرى، بما أنّ الملك هو رمزيًا الممثل الشخصي لشعبه بكامله، فالمسيح نفسه هو الوجه الممثل لإسرائيل أمام الأمم وأمام الله. إذا شخص

J.-M. AUWERS, « Le David des Psaumes et les Psaumes de David », dans (١٤) L. DEROUSSEAU & J. VERMEYLEN (éds), *Figures de David à travers la Bible*, coll. Lectio Divina, n. 177, Paris, Cerf, 1999, pp. 187-224, citation p. 222.

الفرد الذي يصليّ المزامير له دائماً، على الأقلّ بالقوّة، بُعدٌ جماعيّ. نحصل بذلك على دليل عامّ للتطابقات حيث الملوك والأمم هم مثل الأشرار أو وجه رمزيّة لعالم الشرّ:

بارّ = مسيح	يمثّل إسرائيل
أشرار = ملوك	يمثّلون الأمم

في هذا الإطار، تأخذ صهيون أيضاً بُعداً رمزياً؛ فصهيون أو أورشليم ليست مجرد مكان جغرافيّ، بل هي المكان الرمزيّ لعهد الربّ مع صفيّه، المسيح، ومع إسرائيل (مز ٢: ٦). إنّ صهيون والهيكل، الذي هو بمثابة القلب فيها، يحتلان هكذا موقعاً مميزاً، إذ إنّ مكان العهد هذا، أي مكان الشركة مع الله، يشكل غاية "مسار" الرجل الذي يتمم الشريعة (مز ١٢٢: ١-٢). والحال أنّ صهيون هي مدينة الربّ، تلك التي اختارها لكي يسكن فيها التسبيح ومعه الذين ينشدونه، الأبرار المخلّصون وقد أصبحوا "أبناء الله" مثل المسيح (٢: ٧). يتيح هذا المبدأ تحديد طبيعة "أناشيد الصعود" (مز ١٢٠-١٣٤)، أو صلوات أخرى مماثلة لها (على سبيل المثال مز ١٥، ٢٤، ٨٤ و ٩١)، وكذلك تلك المزامير التي صنّفها البحث النقديّ تحت عنوان "أناشيد صهيون" (مز ٤٦، ٤٨، ٧٦، ٨٧، ١٣٢) (١٥).

### توسّعات وامتدادات؟

لا يكتفي مز ٢ بنقل المواجهات في مز ١ إلى إطار آخر. إنّّه يذهب إلى أبعد من ذلك ليكمّل مشهد الافتتاحيّة. في مز ١، يضع الشاعر جنباً إلى جنب

(١٥) في موضوع صهيون كمكان للحياة والتسبيح، أنظر، على سبيل المثال، مز ٤٨: ٢-١٣؛ ٦٥: ٢، ٥؛ ٨٧: ٥؛ ٧٠: ١٠٢؛ ١٤: ١٥-١٦، ١٨-١٩، ٢٣.

رَجُلُ الشريعة والأشرار، محدّدًا فقط أنّ ذلك الأوّل يتحاشى سلوك طريق هؤلاء الآخرين عندما يلتقي بهم (آ ١). التوازي في مز ٢ (آ ١-٣) يكمل هذه الفكرة؛ فالأشرار - هنا الأمم وملوكهم- يواجهون رجل العهد مع الربّ-المسيح، والحالة هذه: إنهم يتحالفون ضدّه وبالتالي ضدّ الربّ. بتعبير آخر، إذا أراد رجل الشريعة فقط الابتعاد عن الأشرار، لن يتركه هؤلاء بسلام. على العكس، وكما تعلقه مزامير عديدة، يتحالفون بهدف التعرّض لحياته. هو تحالفٌ فاعليّ الشرّ هذا الذي يصفه مطلع مز ٢.

من جهة أخرى، في مز ١، لا يأخذ الربّ موقفًا من الأشرار؛ فهؤلاء يسرون من تلقاء أنفسهم نحو هلاكهم، كعصافه مبعثرة في الريح، كمدنبنين غير قادرين على تقديم الدفاع عن أنفسهم (١: ٤-٦). على كلّ حال، إنّ الربّ، في هذا النشيد، ليس له صلة إلاّ مع رجل الشريعة؛ أمّا في مز ٢، فالربّ يقف بوضوح إلى جانب مسيحه في صراعه مع الأعداء (آ ٥، ٨-٩ و ١٢). تكمل هذه الرؤية الجديدة ما جاء في مز ١؛ فهي تؤكد أنّ الربّ، ليس أبدًا غير مبال بنضال الرجل في مواجهة فاعليّ الشرّ والموت، بل يتطوّع معه بهدف خسارة هؤلاء. لهذه الحقيقة المزدوجة أصداً في سفر التكوين حيث نرى تارة الشرّ يسحق نفسه بنفسه (٧: ١٥-١٧: "من حفر حفرة وعمّقها سقط في الهوة التي حفرها...")، ونرى تارة أخرى الله يصارع بهدف هلاك الشرّ (٧٣: ١٨: "في المزالق جعلتهم، وفي المهالك أوقعتهم"). من هنا الصيغة المختصرة في ٩: ١٧: "يأخذ الربّ الشرّير بما فعلت يده".

إضافة إلى ذلك، وفي قلب الصراع الذي يشير إليه مز ٢، يُطلق نداءً إلى الملوك والقضاة؛ هو دعوة إلى الخوف والرعدة أمام الربّ، دعوة إلى التوبة (آ ١٠-١١). إذا قرأنا في آ ١١ الفعل "خدم" بمعنى خدمة العبادة للربّ (أنظر ١٠٠: ٢؛ ١٠٢: ٢٢-٣٢)، يمكننا أن نرى هنا دعوة موجّهة إلى الأشرار لينضمّوا إلى حلقة التسبيح، وإلى الابتهاج بملكيّة الربّ التي اعترّف بها أخيراً

(رج ٩٧ : ١). إنّ هذه الدعوة هي استباق لانتصار التسبيح، هي إعلان مستتر لنصر لن يترك خارجاً إلاّ الذين لم يريدوا الدخول. وهكذا، يبدو أنّ مز ٢ يترك، بين اليوم والدينونة في مز ١، فسحة لتوبة الأشرار.

هل يمكننا الإشارة إلى تقارب أخير؟ نقرأ بداية، في افتتاحيّة سفر المزامير، تأملاً من نوع حكميّ حول سعادة الإنسان الذي يتأمل في الشريعة (مز ١). ويأتي بعده إعلان في أسلوب نبويّ يتعلّق بتاريخ المسيح المتحالف مع الربّ (مز ٢). بهذه الطريقة، إنّ عالم الكتاب المقدّس بكامله - ابتداء من الشريعة حتّى الأنبياء، ومن الكتب الحكميّة إلى كتب التاريخ - الذي يظهر على عتبة كتاب التسابيح.

## المزمور ١٢

### آفة الشفاه المتملقة

الأب جوزف بورعد  
دكتور في العلوم البيئية  
الجامعة الأنطونية

تقدّم هذه الدراسة قراءةً موضوعاتيّة (thématique) للمزمور الثاني عشر من زاوية تركيزه على آفة الرياء، أو، بعبارة أخرى، على ظاهرة "الشفاه المتملقة". إنّها محاولة لرصد آفة الكذب وتداعياتها على الحياة الاجتماعية، في المزمور ١٢، أولاً، وفي مزامير أخرى مشابهة، ثانياً.

خيارنا هذا يدفعنا إلى اعتماد منهجية مزدوجة تبدأ بقراءة متأنية وسريعة في آن للمزمور ١٢، تهدف إلى تسليط الضوء على السياق العام الذي ترد فيه هذه العبارة، وتُستكمل بمساءلة عدد من المزامير التي عرضت لهذه الآفة بعبارات مشابهة، حتّى ولو أتى ذلك في سياقات مختلفة.

#### أ - آفة الرياء في مز ١٢

##### ١. النصّ

- ١ لإِمامِ الْغِنَاءِ. عَلَى الدَّرَجَةِ الثَّامِنَةِ، مَزْمُورٌ. لِدَاوُدَ
- ٢ خَلِّصْ يَا رَبُّ، فَإِنَّ الصَّفِيَّ قَدْ انْقَرَضَ، وَالْأَمِينُ مِنْ بَنِي آدَمَ قَدْ زَالَ.
- ٣ كُلُّ أَمْرِي يُكَلِّمُ صَاحِبَهُ بِالْبَاطِلِ، وَبِشْفَاهِ تَمَلَّقُ (شفة تملقات) وَقُلُوبٍ تَزْدَوُجُ (قلب وقلب) يَتَكَلَّمُونَ.
- ٤ لَيْسَتْ أَصِلُ الرَّبَّ جَمِيعَ الشَّفَاهِ الْمُتَمَلِّقَةِ، وَاللِّسَانَ النَّاطِقَ بِالْكَلامِ الْمُفْخَمِ (بالعظائم).
- ٥ وَمَنْ قَالُوا: "بِالسِّتِّ نَنْتَصِرُ (نتجبر)، شِفَاهُنَا مَعَنَا فَمَنْ يَسُودُنَا".



- ٦ من أَجْلِ اُعْتِصَابِ البَائِسِينَ، وَتَنَهْدِ المَسَاكِينِ أَقْوَمُ الآنَ، يَقُولُ الرَّبُّ،  
وَأُنْعِمُ بِالْخَلَاصِ عَلَى مَنْ إِلَيْهِ يَتَوَقَّونَ.
- ٧ أَقْوَالُ الرَّبِّ أَقْوَالٌ طَاهِرَةٌ، فَضَّةٌ مَصْهُورَةٌ فِي بَوْتَقَةٍ مِنْ تُرَابٍ، صُفِّيتْ  
سَبْعَ مَرَّاتٍ.
- ٨ أَنْتَ يَا رَبُّ تَحْفَظُنَا (تَحْفَظْهُمْ)، وَلِلْأَبَدِ مِنْ هَذَا الجِيلِ تَحْمِينَا (تَحْمِيهِ).
- ٩ إِنَّ الأَشْرَارَ فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ يَطُوفُونَ، فِي حِينِ رَذَالَةِ بَنِي آدَمَ تَتَفَاقَمُ.

## ٢. خصائص النص الأدبية<sup>(١)</sup>

يَتَّفَقُ الشَّرَاحُ عَلَى تَقْسِيمِ هَذَا النِّصِّ إِلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ، يَتَضَمَّنُ كُلُّ مِنْهَا عُنَاوِرَ  
أَدبِيَّةٍ مُخْتَلِفَةٍ:

- (١) ٢٣-٥: طلب استغاثة، ووصف لواقع المجتمع.
- (٢) ٦٣ آ: جواب الرب بصيغة المتكلم (على لسان نبيّ - متحدث باسم  
الرب).
- (٣) ٧٣-٩: إشادة بأقوال الرب، وهي تتناقض مع كلام المنافقين (٧٣ آ على  
خانة نشيد)؛ إعلان الثقة بالله كردة فعل الجماعة على كلمة الرب (صيغة  
جمع المتكلم)؛ استنتاج أخير يصف واقع الحال، ويقر بتفاقم رذالة بني  
آدم، بنبرة مُحِبَّة.

## ٣. خصائص النص البلاغية

نلاحظ بنية محورية للنص: قول للرب في وسط المزمور (٦٣ آ)، أما على  
طرفيه فدعاء له يعرض فيه للواقع المزري (٢٣-٢؛ ٨-٩: صيغة المخاطب)،  
أما في باقي النص فالحديث عن الرب يأتي بصيغة الغائب (٤-٥ و٧).

(١) نلفت النظر إلى صعوبة النص، إن من ناحية عدم ثباته (٦٣ آ و٩)، وإن من الناحية الأدبية لورود  
بعض التعابير الفريدة فيه، مثلاً: ٦٥ و٦٦.

وإذا ما نظرنا إلى المفردات، نلاحظ ظهور الجذر  $\text{נצח}$  ثلاثين مرّتين في النصّ (آ ٢ و٦): طلب الخلاص يقابله وعد إلهيّ بالخلاص، وفي ذلك استجابة للطلب الأوّل. كما نلاحظ أيضاً ظهور عبارة بني آدم ( $\text{בְּבִי אָדָם}$ ) مرّتين: مرّة في بداية النصّ (آ ٢)، ومرّة في خاتمته (آ ٩). إنّنا أذاً أمام إحاطة عامّة ورئيسة للنصّ، وكأنّ واقع الحال لم يتغيّر على الرغم من كلّ ما قيل، إنّ من ناحية استجداء صاحب المزمور التدخّل الإلهيّ ("خلص يا ربّ"، آ ٢؛ "ليستأصل الربّ"، آ ٤)، أم من ناحية وعد الله الخلاصيّ (آ ٦)، ومن ناحية تأكيد المزمور على صلابة القول الإلهيّ. بالمحصلة، نحن أمام واقع مُحبّط<sup>(٢)</sup>.

#### ٤. نوع النصّ الادبيّ

يبدأ المزمور بدعاء يوجّهه المصلّي إلى الله يسأله فيه التدخّل، وذلك تحت عنوان عامّ هو الخلاص. ومن الملفت للنظر أنّ النصّ لا يحدّد الجهة المستفيدة من هذا الخلاص (أنا أم نحن، أي الجماعة، أم المسكين بشكل عامّ). هذه النقطة بالتحديد تبقى غامضة حتّى بعد قراءة القسم المتبقيّ من الآية؛ فالمطلوب ليس إنقاذ الصفيّ، أو الأمين، من يد الشرّير، لأنّ هذا الأخير، وبحسب النصّ، قد انقرض، وزال، أي بات غير موجود. والحال أنّ فعلة الأشرار لا تقع على البريء، الذي من المفترض أنّه زال، وإنّما على أصحابهم، بعد أن أضحوا كلّهم شركاء في الفساد (آ ٢). هذه الآية الافتتاحيّة تقدّم مشهداً عامّاً لمجتمع عمّ الفساد فيه إلى أقصى الحدود، من دون أن يستثني أيّاً من مكوّناته. لكن ما معنى طلب الخلاص الذي يتصدّر المزمور إذا كانت الأمور قد وصلت إلى هذا الحدّ؟ وفي أيّة خانة يضع صاحب المزمور نفسه، هو الذي ينتمي إلى المجتمع عينه؟

(٢) يعتبر تُسنغر (المزامير، الجزء الأوّل، ص ١٧٧) آ ٩ مضافة على النصّ لربط هذا المزمور بالمزمور السابق. هذا الشرح المبسّط للصعوبة اللاهوتيّة التي يطرحها وجود آ ٩ في نهاية المزمور يبدو لنا غير مقنع.

الجواب على هذا السؤال يأتي في الآيات اللاحقة، والتي تقدّم صورة مختلفة عمّا قيل في الآيتين ١ و ٢. والحال أنّه، ابتداءً من آ ٦، تظهر فئة من الناس مغبونة ومتأذية من هذا الواقع، وهي فئة المساكين والبائسين، بل والجماعة التي يتحدّث صاحب المزمور باسمها (آ ٨: "تحفظنا")، والتي تنأى بنفسها عن هذا الجيل.

هذا التفاوت في وصف واقع المجتمع يلقي الضوء على المغالاة التي تميّز هذه الآيات الأولى، والتي تعطي النبرة العامّة للنصّ، بل وتحدّد نوعه الأدبيّ: إنّها نبرة نبويّة بامتياز (إر ٥ : ١ ؛ ٦ : ٢٨ ؛ مي ٧ : ٢). ما يؤكّد هذا المنحى وجود عناصر أدبيّة نبويّة أخرى، أهمّها الخطاب الإلهيّ المقدّم بصيغة قول نبويّ ("يقول الربّ": آ ٥)، والتحدّث باسم الفقراء، والتنديد بالظلم الذي يلحق بهم<sup>(٣)</sup>.

من ناحية أخرى، يُلاحظ غياب تعابير الألم الجماعيّ أو الفرديّ عن وصف الحالة الاجتماعيّة المخزية، وهي - أعني التعابير - تميّز عادة مزامير الاستغاثة، وتبدأ، كما في مز ١٢، بالتوجّه إلى الله في الآيات الأولى بصيغة المخاطب لطلب مساعدته. أضف إلى ذلك أنّ الربّ لا يتوجّه في كلامه إلى جهة محدّدة، ممّا يضيف على النصّ بُعداً شمولياً تعليمياً، وبالتالي حكماً. من ناحية أخرى، موضوع النصّ العامّ، أي التنديد بطريقة استعمال الكلمة من قبل الأشرار، هو موضوع حكميّ بامتياز. هاتان الميزتان دفعتا تُسغّر إلى وضع النصّ في خانة التضرّع أو التشفع النبويّ؛ فالآيتان ٢ و ٣ ترفعان صرخة اعتراضية منددة بالفساد الاجتماعيّ وتعبّران عن شيء من الحسرة والألم لما آل إليه واقع شعب الله<sup>(٤)</sup>.

(٣) يضيف تُسغّر (المزامير، الجزء الأوّل، ص ١٧٧) إلى هذه المؤشّرات الحديث عن الساعة التي تحلّ أو القول الإلهيّ "والآن اقوم" في آ ٦. أنظر ١٢ : ٦ ؛ ٦٨ : ٢ ؛ ١٠٢ : ١٤ ؛ أش ٢٨ : ٢١ ؛ ٣٣ : ١٠. يقول غونكل (مدخل إلى المزامير، ص ٢٥٢) إنّ حلول الخلاص الوشيك هو بُعد أساسيّ من الأبعاد الأخروية في لاهوت المزامير، ولكنّه يعتبرها خارجة عن السياق العامّ.

(٤) المغالاة في وصف الواقع المرير أو حتّى النقد اللاذع للمجتمع يستبعد الإطار الليتورجيّ للنصّ، بحسب تُسغّر (المزامير، الجزء الأوّل، ص ١٧٨). ولكنّ الكاتب عينه، وفي موقع آخر (المزامير، الجزء الرابع، ص ٧٧)، يضع هذا النصّ في خانة الرثاء النبويّ الليتورجيّ (prophetischen KlageLiturgien): كلمة إلهية في وقت شدة يلتمسها الشعب، ويعلنها نبيّ في الهيكل. في السياق

يقدم النصّ إذاً نقدًا لاذعًا للمجتمع بأسلوب وتحليل حكيمين-نبويين. يفضح الاستعمال الموروب للكلمة، ويندد بانتشاره في المجتمع إلى حدّ اعتباره عرفًا، بل سنّة تنظّم حياة المجتمع. والجدير بالذكر أنّ الكلمة تشكّل أداة تواصل أساسية، ودور الكلمة الأهمّ ليس التفاهم اليوميّ بين الأفراد وحسب، بل بالأكثر، سير الأحكام (القضائية) في مجتمع شفهيّ بامتياز؛ فالكذب الرسميّ (شهادة الزور) كان أسهل في تلك الأيام (موت نابوت اليزرعيليّ؛ ١ مل ٢١: ١-١٦)، في حين أنّ الأحكام في يومنا تعتمد على المستندات المكتوبة، المثبتة والموثّقة.

## ٥. قراءة عامّة للنصّ

### أ. فساد المجتمع (٢٦-٥)

الجوّ العامّ في القسم الأوّل هو انتفاء الصدق من المجتمع. لا يمكن أن يُعوّل على كلمة بشر أو الوثوق بها؛ فهم يفيضون بالإطراء، وينشرون النّميمة بشفاه متملّقة. يضمرون غير ما يعلنون. يجعلون من ازدواج القلب والكلمة قاعدة للتعامل في ما بينهم. لا يابّهون لشهادة الزور. ينتصرون في المحاكم بفضل التضليل والقسمّ بالباطل، بقوة لسانهم وليس بقوة الحقّ. إنجازاتهم ونجاحاتهم تدفعهم إلى أن ينسبوا كلّ شيء لذاتهم. لا يسودهم أحد. كلامهم يلامس الكفر ("من يسودنا؟"؛ حرفيًا: "من سيّد علينا (מי אֲדָבָנוּ)؟"، أي لا سيّد لنا)<sup>(٥)</sup>. أمّا صاحب المزامير فيحوّل طلب الخلاص إلى دعاء إلى الله،

نفسه، يعتبر غونكل (مدخل إلى المزامير، ص ٢٥١) هذا المزمور مزموراً ليتورجياً مختلطاً، مستنداً بذلك إلى عناصر أدبيّة عدّة، أهمّها: طلب الاستغاثة في بداية النصّ، الجواب الإلهيّ (ينقله نبيّ أو كاهن في الهيكل) في وسط النصّ الذي يضيف على المزمور بُعداً حوارياً، الجواب في صيغة الـ"نحن" (جماعة) في آ ٨. عن استشرء الفساد في المجتمع في مزامير الرثاء الفرديّ، أنظر ١٠: ١١-٢؛ ٩٤: ٣-٧؛ ١٢٥: ٥.

(٥) على نقيض ذلك، يؤكّد مز ٥١: ٢-٤ بأنّ البار يتكلّم بالحقّ بقلبه (בְּדַבַּר אֱמוּנָה בְּלִבּוֹ)؛ لا يفترى بلسانه، ولا يصنع بصاحبه شرّاً، بل هو "صاحب كلمة" إذ إنه إن أفسم، مضرّاً بنفسه، لم يخلف.

بنبرة اللغات (آ ٤)، لكي يستأصل من المجتمع أصحاب الشفاه المتملقة. الاقتباس المباشر لكلمات الأشرار (آ ٥) يهدف إلى كشف أفكارهم ومعاني هذه الكلمات أمام الله<sup>(٦)</sup>. استشهاد مباشر بكلامهم يقابله استشهاد مباشر بالرب: كلمتهم مقابل كلمة الرب.

بحسب مز ١٧ : ١٠ تنطق أفواه الأشرار بالكبرياء، وقد "انغلقوا في شحمهم"، أو "أغلقوا بالشحم قلوبهم". يرمز الشحم إلى الرخاء والبجوحة، ولكنها في هذه الحال مصطنعة ومشينة ومبنيّة على ظلم الآخرين (البطر؛ تث ٣٢ : ١٥ : انتفخوا). أما الحديث عن الشحم الذي يطال القلب فيعني أنّ صاحبه أضحي غليظاً، بدون شعور، إذ إنّ الشحم يغلف القلب، فيصبح صاحبه بليداً (أش ٦ : ١٠)، لا يتفاعل مع محيطه، ولا مع كلمة الله فيتكبر (هو ١٣ : ٦).

### ب. الجواب الإلهي (آ ٦)

جواب الرب، "سأنهض لنصرة المظلومين"، يقدم ملخصاً عاماً لوعود العون والمساعدة التي تطلق على مظلومي الشعب (رج خر ٣ : ٧ و ١٤). نحن أمام قول نبوي خلاصي (مز ٩١ : ١٤-١٦).

يضع المزمور قوّة الأشرار التدميريّة والفتاكة بموازاة قوّة الله الخلاصيّة، والتي يثيرها المساكين والبائسون بدعائهم. كما ويؤكد أنّ تنهّد المساكين لن يجد الربّ غير مبال، إذ إنه يُنعم بالخلاص على طالبيه، وبالتحديد صاحب المزمور الذي استهمل صلّاته باستجداء هذا الخلاص (آ ٢).

كلام الربّ سيتحقّق في مجتمع لم يعد يؤمن بالحقيقة، ويساوي كلمة الله بأيّ كلمة أخرى، يسخّفها ويستخفّ بها.

(٦) تُسنِّغِر، المزامير، الجزء الأوّل، ص ١٧٨.

## ج. صلابة أقوال الربّ وهشاشة الواقع (٧٢-٩)

يرسم المزمور، بشكل نشيد، ملامح كلمة الربّ على خلفيّة تضاربها مع كلمة البشر. صراع بين كلمتين وإعلانين: الأوّل للأشرار الذين لا إله لهم، والثاني للربّ. الأوّل محكوم بالازدواجيّة، بينما الآخر لا ينتابه أيّ غشّ، إذ إنّه كالفضّة الخالصة المصفّاة سبع مرّات. كلمة الربّ ممحصّة، مصقولة من الداخل، أمّا كلامهم فممنّق، عولج من الخارج من دون المساس بداخله، ناعم (שפּוּחֵי הַלֵּקוֹחַ)؛ يدلّ الجذر العبريّ أيضًا على الانزلاق. إنّها كلمات ظاهرها غير مؤدّ، ولكنّ معدنها ما زال نفسه؛ من ناحية ثانية، هي غير ثابتة، لا يمكن البناء عليها (انزلاق؛ أنظر ٧٣: ١٨).

مهما عظمت قوّة الأشرار وعلا شأنهم، فكلمة الربّ تستحقّ الثقة وتؤسّس للرجاء.

## ب - آفة الرياء في مزامير أخرى

نعرض في ما يلي لنصوص مختارة تنطرق إلى آفة الكذب والرياء بتعابير وأوصاف مشابهة لتلك التي استوقفتنا في قراءتنا لمز ١٢. يهدف هذا العرض السريع والمقتضب لأجزاء من مزامير محدّدة إلى تأكيد كثافة حضور هذا الموضوع في كتاب المزامير، كما وإلى إلقاء الضوء على تنوع التعابير التي يوصف بها. يبقى أنّ هذا العرض لا يقمّ إلاّ نموذجًا متواضعًا لدراسة أشمل وأدقّ يجب أن تشمل جميع المزامير التي تذكر هذه الآفة في معرض الحديث عن تصرّف الأشرار، أو أعداء المصلّي، المندّد به.

- مز ٧: ١٠ و ١١

"... تهلك (الربّ) الناطقين بالكذب، سافك الدماء والماكر يمقته الربّ".  
 "فإنّه لا صدق في أفواههم، والدمار ملء بواطنهم؛ حناجرهم قبور مفتّحة، وبألستهم يتملقون".

يضع النصّ في آ ٧ الناطق بالكذب وسافك الدماء والماكر على مستوى واحد من حيث أنّ الربّ يهلكهم جميعاً، مُظهِراً بذلك الترابط في ما بين هذه الآفات؛ فالكذاب الشاهد بالزور على البريء هو سافك لدمائه.

أمّا في آ ١٠، فصاحب المزمور يؤكّد أنّ الأشرار لا شيء ثابتاً (בְּדַבָּרָה) أو موثوقاً به في أفواههم. تملّق وحسب. هناك تضارب واضح بين الباطن والخارج، بين الظاهر والمستور: الفم-الباطن، واللسان-الحنجرة. حناجرهم كالقبور المفتوحة، أي أنّها مكان للموت والدمار، ولكنها مهَيَّئة لا ابتلاع المزيد من الأحياء الذين يوقعهم اللسان المتملّق فيه، إذ لا يُظهر لهم إلا التهذيب واللطف والودّ (خارج القبر مبيّض؛ مت ٢٣: ٢٧)؛ فالحناجر إذا مشرّعة لا ابتلاع الضحيّة التي تقع فيها كمثوى الأموات الذي يتلّع الجميع، يقع فيها البريء دون علمه. إنهم كالفتح يغرّون بكلامهم المعسول. الباب الذي يُخرج الكلمة ويدخل الهواء للحياة أضحى باب الموت!

- مز ٣٦: ١-٢ -

"توسوس المعصية للشرير في صميم قلبه؛ فإنّ مخافة الله ليست نصب عينيه، لأنّه تملّق نفسه حتّى لا يجد إثمه ممقوتاً في عينيه."

يبدو من هذه الآية أنّ منطق ازدواجيّة اللغة والقلب الذي اعتمده الشرير في تعاطيه مع الآخرين انسحب على فهمه ووعيه للأمر، وبالتالي أفقده حسّه الأخلاقيّ والأدبيّ. تملّقه على الآخرين، أي إعطاؤهم من الودّ ما ليس في قلبه، ومحاولة إغرائهم بكلمات منمّقة ومعسولة انتهى به بالتملّق على نفسه، أي بالانخداع، فبات مقتنعاً بالكذب الذي روج له، ولم يعد الأمر ممقوتاً في عينيه. الانحراف بات سلوكه الطبيعيّ والعاديّ، فلا يؤنّب ضميره، إذ أضحى لا يميّز بين الخير والشر.

- مز ٦٤: ٤-٧ -

"مَن كالسيف سنّوا الألسنة، وسدّدوا السهام ومُرّ الكلام،

٥ ليرموا البريء خفية، يرمونه بغتة ولا يخافون.

٦ عزائمهم على أمرٍ شريرٍ يشدّدون، في نصب الشباك حساباً يحسبون  
قائلين: "مَن يبصر،

٧ وخفايانا من يسبر؟". يسبرها ذاك الذي يسبر باطن الإنسان وأعماق  
القلوب".

كلام الأشرار ضدّ الصديق، أو صاحب القلب المستقيم، كلام مرّ. يفعل  
فعلة سهم مسدّد باعثناء وبراعة ضدّ إنسان. نحن أمام حرب، أدواتها السهم  
والسيف، ولكنها مموّهة. لا مواجهة مباشرة بين الطرفين (السيف يفترض  
ذلك)، إنّما هناك طرف يضمّر العداة لطرف آخر، ويظهر له الودّ؛ فالأفضل إذاً  
الحديث عن استعارة صيد (مز ١١؛ البار يُشبهه بالعصفور: "إهرب كالعصفور  
إلى جبلك")، حيث يفترض أنّ الفريسة تجهل وجود الصياد الذي يتحرّك في  
الخفاء (في الدجى، خفية: "مَن يبصر، وخفايانا من يسبر؟")، وهو يترقّبها،  
وينتظر الوقت المناسب ليسدّد سهمه. غالباً ما يتحصّر الصياد باعثناء لهذه  
اللحظة ("يشدّ القوس، يسدّد السهم")، ويهاجم فريسته في لحظة استرخائها  
("بغتة"): عنصر المفاجأة أساسيٌّ لإلحاق أكبر قدر ممكن من الأذى. والحال،  
فالكلمات المرّة الصادرة عن إنسان نبادلّه العداة لا تؤذينا، بقدر ما تؤذينا تلك  
الصادرة عن صديق مفترض (مز ٥٥: ١٣-١٥)؛ ففي الحالة الأولى سهام  
العدوّ تجدنا محصّنين، وأمّا في الثانية فتجدنا عزّلاً وغير مهَيَّين.

الصورة الثانية التي تُستعمل هي الفخّ أو نصب الشباك، وهي أيضاً تعود إلى  
عالم الصيد. كيف يشدّنا الشرير إلى شباكه؟ بالكلام المعسول بـ"الطعم" أو  
بحسب نصّنا، بالكلام المفخّم أو العظائم.

من ناحية أخرى، نجد أنّ فعلة الأشرار ليست وليدة صدفة أو ردّة فعل  
عفويّة، بل هي نتيجة تصميم مسبق، وتحضير طويل ومتقن، ومهارة في  
استعمال القوس، بل وعمل فريق متكامل ("يشدّدون عزائمهم"؛ ٦٤: ٦). إنّها



نتيجة تخطيط وتصميم لا يسبرهما إلا ذلك الذي يسبر باطن الإنسان وأعماق القلوب: يمكن أن يفعلوا فعلتهم وينجوا منها. مهارتهم تساعدهم على إخفاء معالم الجريمة فلا يفضحهم إلا الله.

### الخاتمة

إنَّ أكثر ما يعلق في وجداننا ويؤثّر فينا كمسيحيين مشرقيين من هذا المزمور هو بعده النبوي والحكمي؛ فوصفه لواقع اجتماعي يتآخى فيه أفراد مع الكذب والتملق ينطبق على مجتمعاتنا العربيّة، ويكشف أحد أهمّ أسس تعاطينا الاجتماعيّ، والذي نادراً ما نرفع صلاة تندد فيه أو حتّى نتضرّع للربّ للخروج من منطق المميت؛ فالزبائنيّة والمحسوبيّة مع ما يرافقهما من تملق وإطراء (هل لأنّ كلاً منا يحسب نفسه مسيحاً؟ هل يعكس ذلك عقدة نقص دفينّة؟)، كما والتكابر، والتحدّث بالعظائم، ليست معيبة بالنسبة إلى كثيرين منّا، بل هي مرجوة، إن لم تكن محمودة. سعة انتشارها في ديارنا كأسلوب عامّ للتعاطي الاجتماعيّ تساعدنا على إعفاء أنفسنا من مشقّة النظر إلى ضحايا هذا الأسلوب، على كثرتهم.

يطلق صاحب المزامير، على الرغم من وعيه التامّ لمدى تجذّر هذه الآفة في مجتمعه ومجتمعنا، صرخة مدويّة في ظلام الحقيقة ضدّ أشرار يطوفون في كلّ ناحية، داعياً كلّ من لم ينتفخ بعد حدّ اللارجوع إلى توحيد القلب والكلمة، وتأسيسها على الحقيقة، وإلى التمثّل بالله، فيقوم وينتفض للبايسين والمساكين، متّكلاً على قول الربّ الممحصّ ليعيد للكلمة كرامتها وللحقيقة تألّقها.

### المراجع

GUNKEL H., *An Introduction to the Psalms. The Genres of the Religious Lyric of Israel*, Macon 1998 (translated from the fourth edition of *Einleitung in di Psalmen: die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*).  
ZENGER E., *Psalmen. Auslegung, Band I-IV*, Freiburg 2003.

## الجسد وسبيل الحياة في مز ١٦

د. دانيال عيوش

جامعة البلمند

### المقدمة

ييدي المسيحيون اهتمامًا خاصًا بالمزمور السادس عشر. وبحسب لوقا الإنجيلي، استشهد به بطرس في عظته يوم العنصرة أمام اليهود ليثبت لهم قيامة الناصري (أع ٢: ٢٩-٣٢). وبالفعل، يعبر هذا المزمور عن ثقة المؤمن التامة بالله، وعن رجائه في حياة مديدة بحضور الله. في آ ١١ ينادي داود الرب قائلاً: "أنت تعرّفني سبيل الحياة، أمامك شبع سرور، في يمينك نعم إلى الأبد" (آ ١١)، تأكيدًا على رجائه بالله إسرائيل. هناك مسائل عديدة تُطرح على هذا النص المقدس: زمن الكتابة ومناسبتها، صوغ الآيتين ٣-٤، ومفهوم الميراث في آ ٦. أما السؤال المركزي في هذا المؤتمر فهو أنثروبولوجيًا المزامير، أي رؤية الكاتب للإنسان وعلاقته بالله والخليقة.

تنطلق قراءة هذا المزمور من أنّ المرثم هو داود الحاكم المثالي في سفر المزامير، أي ذاك الملك المنقذ الذي أتى لخلاص الشعب. من هنا فإنّ خبرته الشخصية في الحياة هي خبرة جميع الذين يؤمنون بالرب، وهي نموذج لأنثروبولوجيًا العهد القديم، أي لمفهوم الإنسان في العهد القديم. نحن أمام مزمور يحدّد طبيعة الإنسان، ويعبر عن مشاعره ومخاوفه وعن جواب الربّ التحريري له. يثق المرثم كلّ الثقة بالربّ ويدعو قرّاءه إلى أن يشعروا بالاطمئنان، الذي يحتاج إليه المؤمن، لكي يسير بتوازن في سبيل الحياة. نجد في هذا المزمور صبغة حكمية وماسيانية في آن واحد. إنه اعتراف إيماني يقود القارئ إلى كشف أسرار الإنسان. وُجد هذا المزمور بحسب زينغر (Zenger)،

قبل أن يُجمع في مجموعة المزامير ١٥-٢٤ في القرن السادس أو الخامس قبل المسيح، أي في الزمن عينه الذي فيه أُضيفت إلى سفر المزامير بعض القصائد التي تعالج موضوع الثقة بالربّ (المزامير: ١٩، ٢٣، ٢٥، ٣٤، ٣٧، ٣٩، ٤٠).

بعد هذه المقدمة سنحلّل ثنائيّ "الجسد والنفس" (آ ٩-١٠) والعلاقة القائمة بين هذين المصطلحين. في القسم الثالث سوف ندرس كيف يعرض هذا المزمور مفهوميّ الحياة والموت، وأبعاد تعليمه حول "سبيل الحياة" في هذا السياق. أخيراً، سنفسّر تعبير المرثم عن اختبار عمل الربّ الخلاصيّ ووصفه مشاركة أعضاء جسده في تلقّي هذا الخلاص: الشفتان واليد اليمنى هما للشهادة بالقول والفعل، القلب والكبد هما لتسبيح الربّ وتمجيده، والكليتان هما للتعمّق في أسرار نصيحة الربّ.

## ١ - النوع الأدبيّ والعناصر الحكميّة

يؤكد شوكل (Schökel، ٢٤٩) أنّ هذا المزمور لا ينتمي إلى الأنواع الأدبيّة الأكثر استعمالاً في سفر المزامير، أي التسبيح والثناء والشكر والتضرّع، بل يعتقد أنّه اعتراف إيمانيّ فرديّ لمن يُمثّل الشعب، وتألّم لأنّه رأى الشعب يتعد عن الله، فقرّر أن يعبّر عن ذلك بورع أمامه. يتفق تحليل شوكل مع المكان الذي يشغله المزمور ١٦ في السفر، إذ إنّه يأتي ضمن مجموعة أناشيد تتكلّم على فضائل الملك البارّ، وقناعاته الإيمانيّة (المزامير ١٥-٢٤). وُضعت هذه المجموعة بشكل تصالب (chiasmus، خيازموس)، ونجد وسط هذا التصالب في المزمور ١٩ الذي يمدح السيادة الإلهيّة ويُقدّمها قدوةً ونموذجاً لكلّ الملوك. المزمور الموازي للمزمور ١٦ هو مز ٢٣، أي "الربّ يرعاني". ونلاحظ أنّ مضمونه أيضاً هو اعتراف شخصيّ يعبّر عن ثقة غير مشروطة بالله. رغم الحجج المتينة التي يقدّمها شوكل لتحديد الشخصيّة المركزيّة في هذا

المزمور ككاهن أو لاوي (٢٩٤)، أنا أعتقد أن المحرّرين الأخيرين لسفر المزامير، قصدوا أن يرسموا في هذه المجموعة صورة الملك المثاليّ المؤمن بالتوراة والأحكام الإلهية. إنه داود الذي عُيّن ملكًا في المزمور الثاني والذي رثّم المراثي بسبب عصيان الشعب (مز ٣-١٤). هذا الداود سيعلن إيمانه في مز ١٦ ضمن مجموعة من المزامير، تقدّم رؤية جديدة للمسيح المثاليّ ولمفهوم الخليقة والإنسان والكون.

يجدر الذكر أنّ في مجموعة المزامير ١٥-٢٤ يسود الفحوى الحكميّ. المزمور الأوّل في هذه المجموعة (١٥)، والذي في الوسط (١٩)، والأخير (٢٤)، كلّها تحمل بلا شكّ صبغة حكميّة قويّة. هذا ينسجم مع العناصر الحكميّة الموجودة أيضًا في مز ١٦. يقدّم شوكل (٢٩٤-٢٩٥) لائحة مفصّلة لهذه العناصر الحكميّة كالجدلية بين الخير والشرّ (آ ٢ و ٤)؛ واستعمال الفعلين "نصح" (٧آ) و"علّم" (١١آ). كذلك نجد العبارة الحكميّة "القلب الفرح" (آ ٩؛ أم ١٥: ١٣) والعبارة "سبيل الحياة" (١١آ؛ أم ١٠: ١٧؛ ١٥: ٢٤؛ ٢: ١٩؛ رج أيضًا ١٢: ٢٨). يرى شوكل أيضًا بعض نقاط التلاقي بين هذا المزمور وتك ٢: ٣ في المصطلحات وفي اللاهوت (٢٩٥). هذه المعلومات تؤكّد أنّ اختيار المزمور ١٦ للتكلّم على أنثروبولوجيًا سفر المزامير، هو مناسب لأنّ الكلام الحكميّ هو الكلام الذي يبحث في طبيعة الإنسان، ومكانته في الخليقة وعلاقته بالله.

## ٢ - النفس والجسد

ربّما أبرز مصطلحين في المفاهيم الأثروبولوجيّة لهذا المزمور هما "الجسد" و"النفس"، كما يردان في آ ٩ب-١٠: "جَسَدِي أَيْضًا يَسْكُنُ مُطْمَئِنًّا. لِأَنَّكَ لَنْ تَتْرُكَ نَفْسِي فِي الْهَآوِيَةِ." هذان المصطلحان لا يقسمان الإنسان إلى قسم مادّيّ وآخر روحيّ، كما أكّدت في ما بعد الفلسفة اليونانية، بل يؤكّدان وحدة الكيان البشريّ من منظورين متكاملين: الحاجة والضعف.

نقلت الترجمة السبعينية إلى اليونانية المصطلح //نِ فِ ش // ب psyché، فتحت الباب للفكر اليوناني الذي، بخاصة بعد أفلاطون، اعتبر النفس غير مائة وغير مادية، أسيرة الجسد الضعيف. هذا الفكر سيؤثر اللاهوت المسيحي في كلامه على الحياة بعد الموت. لكنّ المزمور ١٦ وأكثرية النصوص في العهد القديم تنظر إلى النفس كشيء ملموس، وتربطها بالجسد وبخاصة بالحلق والرقبة: "لأنه أشبع نفساً مُشْتَهِيَةً وَمَلَأَ نَفْسًا جَائِعَةً خُبْرًا" (مز ١٠٧: ٩). عند المرثم النفس هي المكان الأول لأحاسيس الجوع والعطش والشوق. ولذلك النفس تحسّ بالنقص والقلة، إنها هي التي تشتهي. عندما يشير المرثم إلى الإنسان كنفس، تلقائياً يشدد على أنه كائن يرغب ويشتهي: "كَمَا يَشْتَأُقُ الْإِيْلُ إِلَى جَدَاوِلِ الْمِيَاهِ، هَكَذَا تَشْتَأُقُ نَفْسِي إِلَيْكَ يَا اللَّهُ" (٢: ٤٢).

هذا لا يعني أنّ النفس جزء من الإنسان، لا بل بالعكس، النفس هي الإنسان بكامله. كثيراً ما تأتي كلمة "النفس" كمرادفة للحياة، وخصوصاً عندما يتعرّض الإنسان لمخاطر الموت (مز ٣٠: ٤؛ ٤٩: ٩). هذا هو المعنى المقصود في ١٦: ١٠ حيث يؤكد النشيد أنّ الله لا يدع المؤمن يختبر الموت ويعد عن خالقه. ولكنّ التشديد هنا على تعلق الإنسان برّبه. يشدد مصطلح "النفس" هنا على حاجات الإنسان وعلى رغبته بالبقاء حيّاً. هذا يتجلى بوضوح إذا لاحظنا أنّ الكلمة النظيرة للنفس، في الشطر الثاني لهذا البيت هي "التقي" (في العبرية //ح س ي د//) أي الذي يسعى إلى ملاقاته الربّ.

أمّا المصطلح //ب س ر//، فقد يعني "الجسد" أم "اللحم البشري". ذاك العنصر الملموس الذي يميّز بني آدم عن الله. الله له نفس وروح في نصوص العهد القديم، ولكن ليس له جسد. الجسد هو الهاوية العميقة التي تفصل الإنسان عن الله، الإنسان هو كائن جسديّ، فإن وركيك. لذلك يتذكّر الله ضعف عبيده ويستعدّ للغفران: مز ٧٨: ٣٨-٣٩. الجسد يعني زوالاً ومحدودية في الإمكانيات والوجود، لأنّ الإنسان محدود وزائل الوجود. لم

يُعط الجسد للبشر إكراهًا أو كجزء جانبيّ وهامشيّ. لا يطرح العهد القديم تضادًا جوهريًا في طبيعة الجسد وطبيعة النفس. كلاهما حقيقة واحدة، التي هي طبيعة الإنسان الضعيفة والقاصرة، وهي لا تتجزأ ولا تنقسم إلى أقسام: "تَشْتَاقُ بَلْ تَتَوَقُّ نَفْسِي إِلَى دِيَارِ الرَّبِّ. قَلْبِي وَلَحْمِي يَهْتَفَانِ بِالِإِلَهِ الْحَيِّ" (مز ٨٤: ٣؛ رج أيضًا ١٦، Prévost).

تأكيدًا على عدم التمييز بين الجسد والنفس، يختار المترجم كلمة "الجسد" للإشارة إلى بقاء المؤمن الأمين دائمًا على الحياة: "جَسَدِي يَسْكُنُ مُطْمَئِنًّا" (آ ٩). ويستعمل هنا بالعبرية الفعل //ش ك ن// للدلالة على المكوث والاتجاه والأمان، ويربط هذا الفعل بالعبارة "باطمئنان" التي ترجمتها السبعينية "على رجاء" (επὸ ἐλπίδι) للإشارة إلى أنّ الاطمئنان لا يأتي إلاّ بالاتكال الكامل على الله (رج ١٧، Prévost). لا يرد الاسم "جسد" كفاعل للفعل "سكن" مرّة أخرى في سفر المزامير، ولكنّ الاسم "نفس" يأتي في هذه الصيغة مرّتين في مز ٩٤: ١٧ و ١٢٠: ٦ (رج أيضًا ٣٠٠، Schökel). هذا ما يؤكّد أنّ كلمتي "نفس" و"جسد" مصطلحان لمدلّول واحد، وهو الإنسان بكامله.

إذًا، نلاحظ في ١٦: ٩-١٠ أنّ مصطلحي النفس والجسد، كلاهما يشدّدان على ضعف الإنسان وزواله، ويركّزان على قدرة الربّ الخلاصيّة التي تفعل من أجل خليفه. يأتي المصطلحان تلخيصًا لأعضاء الجسد المذكورة سابقًا، ويؤكّدان أنّ للإنسان، في تعقيد تكوينه، طبيعة واحدة وكيانًا واحدًا، يشتاقي إلى الله وينتظر منه الخلاص والإنقاذ. يسكن اللحم مطمئنًا والنفس تتحرّر من الهاوية، لأنّ المؤمن لا يبعد عن الله، والله هو الحياة، ويعطيها للإنسان بملئها.

### ٣ - جدليّة الحياة والموت

باعتماد المترجم، الحياة هي الخير الأسمى. يوضح القسم الأخير من المزمور هذا الاعتقاد بعبارات مختلفة: "جَسَدِي يَسْكُنُ مُطْمَئِنًّا"، "لَنْ تَتْرُكَ نَفْسِي فِي

الْهَائِوِيَّةِ"، "تُعَرِّفُنِي سَبِيلَ الْحَيَاةِ"، "أَمَامَكَ شَبَعُ سُرُورٍ"، "فِي يَمِينِكَ نِعَمٌ إِلَيَّ الْأَبَدِ" (آ ٩-١١)، والخير المقصود به في الآية ٢ ب هو أيضًا الحياة.

هل هذه العبارات تشهد لمفهوم الحياة بعد الموت؟ التفسير المسيحي، وبخاصة بعد خبرة القائم يؤكد ذلك. أما المفسرون المعاصرون فلهم آراء مختلفة. يقول ميتشال داهوود إن النصوص الأوغاريتية القديمة تشهد لوجود حياة أبدية بعد الموت (Dahood, 91). تفسير شوكل، من جهته، ييدي حذرًا كبيرًا بهذا الخصوص، ويتكلم فقط بنظرة خاطفة أو لمحة خجولة إلى الأبدية (Schökel, 301).

تدرس الباحثة لייس (Liess) هذا الموضوع، وفي مقدمتها تعرض الموقفين الأساسيين بين المفسرين: هناك من يرى في الإنقاذ من الهاوية عملاً خلاصيًا، يتم فقط ضمن حدود الحياة الأرضية. هذا التفسير انتشر بخاصة، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين، على يد غونكل (Gunkel) وبغريش (Begrich) وبارث (Barth) وكولر (Köhler) (رج 4-13 Liess). أما الرأي الآخر، فيفسر هذا الإنقاذ إشارة إلى الحياة بعد الموت (Liess, 14-28). لكلا الموقفين أبعاد مختلفة في تحديد المعنى المقصود؛ فمن أصحاب الموقف الأوّل (الخلاص في هذه الحياة) هناك من يلاحظ في النصّ إشارة إلى الخلاص من خطر الموت، وآخرون يفهمونه بمعنى اللجوء إلى القدس في الهيكل، وأخيرًا هناك من يرى عدم موت الشعب وليس الفرد. أما بين أصحاب الموقف الثاني، فهم يؤكدون أنّ الموضوع هنا هو، إمّا الرجاء بالقيامة، أو الإشارة إلى الحياة الأبدية، أو الاختطاف، أو أخيرًا إلى عدم موت الملك فقط. هناك تيار سائد اليوم بين المفسرين يؤكد أنّ كاتب هذا المزمور يعتقد بالحياة الأبدية، وأهمّ المدافعين هم زينغر (Zenger) وداهوود (Dahood) وإيتون (Eaton) وهيلاي (Haley). أما لייس فلا ترى في هذا المزمور إلا تمهيدًا لهذا الاعتقاد (٤٤٢-٤٤٦).

تقودنا القراءة التزامنيّة إلى تفسير هذا المزمور على أنّه يتكلّم على الحياة الأبدية، حتّى لو أنّ مدرسة الأديان المقارنة والقراءة التعاقيبيّة تؤكّدان النقيض. لهذا المزمور وظيفة أساسية، وهي أن يقدّم صورة داود المسيحانيّ كما فهمته اليهوديّة في زمن الهيكل الثاني. لذلك يؤكّد هذا المزمور أنّ الله هو الخير الأوحد والمطلق، وأنّه القوّة وملء الحياة لهذا المسيا وللكلّ الذين يؤمنون بالربّ. هذا ما نستنتجه إذا تتبّعنا استعمال المرثم للمصطلحات التالية:

• الهاوية، (آ ١٠، في العبريّة //ش و ل //): كانت كلمة "الهاوية" في النصوص القديمة تستعمل للإشارة إلى المكان العميق أو الجبّ أو الهاوية. مفهومه عند اليهود يُشبه الذي عند الآشوريّين والبابليّين، ويتعدّد بعض الشيء عن المفهوم اليونانيّ، لد Hades (Prévost, 38). لم يكن لهذا المصطلح في الأساس الصبغة السلبيّة التي لكلمة "جحيم" (مز ١٩٣: ٨)، وفي معظم الآيات حيث يرد هذا المصطلح في سفر المزامير ستّ عشرة مرّة، نجد أنّ "الشيئول" هو مسكن الأموات (٨٩: ٤٩؛ ٦: ٦؛ ١١٦: ٣). ثمّ في نصوص ما بعد السبي، أصبح هذا المصطلح يُستعمل لتحديد المكان الذي يذهب إليه الأشرار وغير الأتقياء فقط (٩: ١٨؛ ٣١: ١٨؛ ٤٩: ١٥؛ ٥٥: ١٦). مع هذا التطوّر، ظهرت بعض المزامير التي تتكلّم على اطمئنان المؤمن ورجائه لأنّه يتكلّم كليّاً على الربّ (١٦: ١٠؛ ٣٠؛ ٤؛ ٨٨: ١٣؛ ٤٩: ١٦؛ ٧٣: ٢٣-٢٤). مع هذه النصوص المليئة بالرجاء، أصبحت اليهوديّة، في القرن الثالث قبل المسيح، تتكلّم في كتبها على رجائها بقيامة الأموات، وهذه هي المرحلة التي تكوّن فيها سفر المزامير بشكله الأخير (Zenger, 365).

• النعم (آ ١١، في العبريّة //ن ع ي م و ت //): من مشتقات الجذر عينه نجد في آ ٦ المصطلح "النعماء" (في العبريّة //ن ع ي م ي م //). يأتي هذا الجذر كمرادف لكلمة "ميراث" في آ ٦. والحديث عن الإرث في آ ٥-٦ و ١١ يعني الإرث الأبديّ، الذي لا يمكن أن يفسّر إلا بمعنى الحياة الأبدية. وإنّ بعض



النقاد (Lies, Schökel) يُعطون لـ "نعم" و "نعما" تفسيرًا حرفيًا بمعنى مواقع محدّدة على الأرض. أعتقد أنّ الحقل المعجمي المستعمل هنا، هو بعيد من أن يدلّ على مكانٍ أرضيٍّ، بل على خيرٍ إلهيٍّ: الحياة الأبدية. وهذا ما يدلّ عليه أيضًا استعمال ظرف الزمان "إلى الأبد" (في العبرية //ن ص ه//)، الوارد إلى جانب كلمة "نعم" في آ ١١.

• العبارة "تُعَرِّفُنِي سَبِيلَ الْحَيَاةِ" (آ ١١): لهذه العبارة أصلٌ حكميٌّ، كما سبق وقلنا (رج مز ٢: ١٩؛ ٥: ٦؛ ١٠: ١٧). لكنّ استعمالها في هذا المزمور هو تفسير لما قيل سابقًا في آ ١٠. عدم ترك المؤمن في الهاوية وعدم ترك الربّ عاملان يقيان المرء من اختبار الفساد، يعني تاليًا أنّ العبارة "سبيل الحياة" تدلّ على حياة مليئة بالشعب (آ ١١ ب) ومليئة بالنعم (آ ١١ ج). لذلك هذه الحياة، بدون شكّ، هي الحياة الأبدية. رغم أنّ المرتّم يرى نفسه ثابتًا في الربّ، وأنّه يسكن بإطمئنان، كما يقول في آ ٩، يعترف المُصَلِّي أنّه "في السبيل". لذلك يُستنتج أنّ الحياة بملئها، لا تعني فقط تجنّب الهاوية والجبّ، ولكن تعني أيضًا التقدّم إلى هدف سامٍ. من الذي يعرف الطريق المؤدية إلى الحياة الحقيقية؟ تأخذ العبارة "سبيل الحياة" في هذا المزمور بُعدًا جديدًا. الربّ هو من يقود مختاريه إليه (Schökel, 301).

#### ٤ - حياة الربّ في جملة الجسد

نلاحظ أنّ المرتّم يتلقّى حضور الحياة وعمل الله في جملة جسده، ولكي يعبر عن تعدّد صفات هذا السرّ الغريب، يعتمد المؤلف هنا الأبعاد الرمزية التي لبعض أعضاء الجسد في بيئته الثقافية. هكذا يستعمل الكاتب أفعالاً وعبارات تشير إلى سلسلة من المفاهيم العميقة، حول العقل البشريّ وحول قدرة الإنسان على التفكير والتحليل، كما على التعبير عن المشاعر ومسؤولية اتخاذ القرار. يجدر الذكر أنّه، في العالم الساميّ القديم، يعبر عن المفاهيم المجرّدة بواسطة

أشياء ملموسة. هكذا، فإنّ الحياة يُقال لها الأحياء، والألوهة يُقال لها الآلهة، والكلمة يُقال لها الشيء. أمّا معالجة مسائل الحياة والجسد في مز ١٦، فستتمّ على محورين أساسيين: محور الجسد وتعبيره في الجماعة، ومحور الجسد وتعبيره الداخلي.

### ٥ - الجسد وتعبيره في الجماعة

يؤكد المرثم أنّ هناك عضوين مهمّين جدًّا في التعبير الخارجي عن اختبار المؤمن بالأعمال الإلهية: الأوّل يتمثّل بالشفيتين (آ ٤)، والثاني هو اليد اليمنى (آ ٨). نجد في كتابات ذيودوروس الطرسوسيّ شرحًا وتعليقًا مهمًّا للعبارة "وَلَا أَذْكَرُ أَسْمَاءَهُمْ بِشَفْتَيْ" الواردة في مز ١٦: ٤. بحسب الطرسوسيّ إنّ ذكر اسم أحد بشفتيه يعني الشركة معه. لذلك يعدّ المرثم عدم ذكر أحدٍ بالشفيتين كفرًا. الشفتان تُستعملان فقط للتعبير عن الإيمان، وهما أيضًا لنشر الأعمال البارّة. وبما أنّ جماعة المرثم كانت قد تبعت شهواتها إلى درجة الكفر، يرى المرثم أنّ عليه التمسك بالصالحات، وأن يقول إنّه غير مستعدّ لذكر الآلهة (Diodore 46). لا شكّ في أنّ الشفتين هما الوسيلة المثلى للاتصال بين البشر. طبعًا "الشفتان" و"اللسان" تأتيان هنا كمرادفين لما يَسمح بالاتصال والتفاهم بين البشر (رج مز ٣٤: ١٣). لذلك، فإنّ المرثم يرفض قطعًا أن يكون له تواصل مع الذين كفروا بالله وأنكروه. الشفتان تنطقان بما هو على القلب: "شَهْوَةٌ قَلْبِهِ أَعْطَيْتُهُ، وَمُلْتَمَسَ شَفْتَيْهِ لَمْ تَمْنَعُهُ" (مز ٢١: ٢؛ رج أيضًا مز ٧١: ٢٣). إذًا، القلب المكرّس لله، لا يمكن أن يتصل أو يتوافق مع الذين يتبعون الآلهة الأخرى. من ثمّ، الشفتان مستعدّتان للشهادة وللتبشير بمشيئة الله وبأعماله. وهذا ما يفعله المرثم ابتداءً من آ ٥، وأيضًا هذا ما نقرأه في مز ٤٠: ٩ أو ٥١: ١٥: "بَشَّرْتُ بِيْرٍ فِي جَمَاعَةٍ عَظِيمَةٍ. هُوَذَا شَفْتَايَ لَمْ أَمْنَعُهُمَا. أَنْتَ يَا رَبُّ عَلِمْتَ".

أما بالنسبة إلى تفسير العبارة "لأنَّهُ عَن يَمِينِي فَلَا أَنْزَعَزُعُ" (آ ٨)، فلا شكّ في أنّ هذه الآية تتكلّم على حضور الله في أعمال المرثم التي تتمم مشيئة الله وتشهد لصلاحه. إذا قارنا هذه الآية مع مزامير أخرى نجد أنّ الله حاضر على يمين المؤمن من أجل حمايته (رج مز ١٠٩ : ٣١ ؛ ١١٠ : ٥ ؛ ١٢١ : ٥ ؛ Schökel, 300). يؤكّد ذيوذوروس أيضًا أنّ حضور الربّ على اليمين يعني حفظ الناموس بكلّ أعمال المؤمن (Diodore, 47). بعد بركة يعقوب لابني يوسف، أفرام ومنسى (تك ٤٨ : ١٣-١٤)، صارت اليد اليمنى تحمل معنى الوسيلة التي تنقل القوّة والبركة والاختيار (ThWOT I, 382). اليد اليمنى هي أيضًا اليد المحاربة لله التي تقود الشعب خارج مصر، حتّى إنّها تحوّلت إلى رمز للتحرير (مز ٩٨ : ١ ؛ ٢٠ : ٧ ؛ ٢١ : ٩). وبالتماهي والاختيار صار شعب الله أيضًا يصنع كإلهه أعمال الخير والتحرير والبركة بيمينه. هذا ما تعنيه آ ٨ بالعبارة "لأنَّهُ عَن يَمِينِي فَلَا أَنْزَعَزُعُ"، إذ إنّ المرثم يقول إنّ يمينه تفعل كما الله يفعل، ما يُستنتج أنّه لا يفعل إلا مشيئة الله.

يعبّر المؤمن، في جماعته، بواسطة الكلمة والفعل، وهذان التعبيران مبنيان على فهمه لدور الإنسان في مجتمعه، وفي الخليقة كلّها. يهدف المرثم هنا إلى أن يكون شاهدًا أمينًا للربّ بكلّ أقواله وأفعاله.

## ٦ - الجسد وتعبيره الداخلي

أما بالنسبة إلى الاختبار الداخلي لحضور الله واكتشاف أسرار الحياة في النفس والقلب، فيميّز المرثم هنا ثلاثة عناصر أساسية: الضمير والعقل والمشاعر. ولهذا التمييز يستعمل تشابيه لأعضاء جسدية مختلفة، وهي الكليتان والقلب والكبد.

### ١/٦ - صوت الضمير في تشبيه الكليتين

نجد هذه الصورة البلاغية في آ ٧ عندما يقول: "وَأَيْضًا بِاللَّيْلِ تُنْدِرُنِي

كُلِّيَّتَايَ". انطلاقًا من العقلية السامية التي يُعبّر فيها عن المفاهيم المجردة بواسطة أشياء ملموسة وثابتة، فإنّ المرثم قرّر أن يأخذ صورة الكلّيتين للتكلّم على ذاك العنصر البشريّ، الذي يتلقّى كلام الله ويتجاوب معه في داخله. أمّا نصيحة الربّ، التي نقرأ عنها في آ ٧، "أُبَارِكُ الرَّبَّ الَّذِي نَصَحَنِي"، فتدخل إلى أعماق الإنسان التي هي الكلّيتان، أي مركز الشهوات والمشاعر العميقة، الذي يدعو علماء النفس اليوم ما دون الوعي. في هذه العملية التواصلية المميّزة، تأخذ الكلّيتان أيضًا أدوارًا تربوية للإنسان، لأنّه فيها يتمّ التوبيخ والتصحيح من قبل الله. يقصد المرثم هنا عبر هذه الصورة، أن يصف ما يحصل في ضميره من أسرار ومن اختبار، ويشهد له بطريقة فريدة في العهد القديم كلّه. يلاحظ المفسّر اجتهاد المرثم لوصف ما يحصل في داخله للتعبير عن نموّه الروحيّ بفضل صوت الضمير (Schökel, 299).

تعبّر الكلّيتان عمّا هو في أعماق الإنسان (رج مز ٧: ١٠؛ أم ٢٣: ١٦؛ إر ١٢: ٢). في إرميا يُقال إنّ الله بعيد عن كلّ شعبه: "أَنْتَ قَرِيبٌ فِي فَمِهِمْ وَبَعِيدٌ مِنْ كُلَاهُمْ". الترجمات الأجنبية تترجم كلمة "كُلِي" بـ "قلوب"، ولكنّ الكلي تأتي هنا بمعنى الضمير. الكلي هي البعد الأعمق للشخصية، والكلي تمثل هذه الفكرة، لأنّ الكلية هي آخر عضو يُستخرج من الحيوان المذبوح (*ThWOT*, I, 985).

بحسب ديودوروس، يقول المرثم في هذه الآية: سأحفظ حقوقك دائمًا في عقلي (بالنسبة إلى ديودوروس: الكلّيتان هما صورة بلاغية للعقل)، حتّى خلال الليل أمضي وقتي في التأمل بها وأحفظها في قلبي (٤٧).

## ٢/٦ - الإدراك والفهم في تشبيه القلب

التشبيه الثاني نجده في آ ٩: "لِذَلِكَ فَرِحَ قَلْبِي". يعود المصطلح العبري // ل ب // للجزر الثلاثي // ل ب ب //، الذي بحسب القواميس يعني الفهم والإدراك (نش ٤: ٩؛ أي ١١: ١٢). وعلى سبيل المثال، نذكر بعض العبارات

التي تحتوي على كلمة قلب، كالعبارة "ناقص القلب" في أم ٩: ٤-١٦ أو إر ٥: ٢١، والعبارة "يوجه قلبه" في خر ٧: ٢٣؛ ٩: ٢١؛ ١ صم ٤: ٢٠. لا علاقة لهذه التعبيرات بالمشاعر والعواطف، بل بالذكاء والفهم. لذلك نلاحظ في آيات عديدة أنّ القلب هو مرادف للحكمة (١ مل ٣: ٩ وما يليه؛ أم ١٠: ٨؛ ١٦: ٢١؛ أي ٤: ٩؛ ٣٧: ٢٤).

صحيح أنّ القلب هو أيضًا ذاك العضو الفيزيائي الذي ينبض بحسب مستجدات الحياة؛ فأمام المشاعر القويّة يصير إيقاع نبض القلب سريعًا وقويًّا: "... قَلْبِي خَافِقٌ. قُوَّتِي فَارَقْتَنِي، وَنُورُ عَيْنِي أَيْضًا لَيْسَ مَعِي" (مز ٣٨: ٩؛ أنظر أيضًا ٢٢: ١٥؛ ٣٧: ١٥). إلى جانب هذا البعد الفيزيائي للقلب، يتكلم المرثم، وكثيرون من مؤلّفي الكتاب المقدّس، على القلب للإشارة إلى السرّ الكامن داخل الإنسان. في القلب يستوعب الإنسان كلّ ما يتلقّاه، فيحوّله إلى أفكار ومشاريع ومشاعر وخطابات: "قَالَ فِي قَلْبِهِ: لَا أَتَزَعْرَعُ. مِنْ دَوْرٍ إِلَى دَوْرٍ بِلَا سُوءٍ ... قَالَ فِي قَلْبِهِ: إِنَّ اللَّهَ قَدْ نَسِيَ. حَجَبَ وَجْهَهُ. لَا يَرَى إِلَى الْأَبَدِ" (مز ١٠: ٦-١١). في القلب أيضًا يختبر البارّ الله، ومنه يؤازره الله مدى العمر: "جَرَبْتُ قَلْبِي. تَعَهَّدْتُهُ لَيْلًا. مَحْضَتْنِي. لَا تَجِدُ فِيَّ ذُومًا. لَا يَتَعَدَّى فَمِي" (مز ١٧: ٣)، "فَإِنَّ فَاحِصَ الْقُلُوبِ وَالْكَلِيَّ اللَّهَ الْبَارَّ" (مز ٧: ١١؛ وأيضًا أنظر ٢٦: ٢٢؛ ٤٤: ٢٢).

القلب هو أيضًا مركز المشاعر: الخوف والرفض والقبول كلّها أحاسيس تأتي من القلب (مز ٥٥: ٥؛ ٢٧: ٣). الضيقات والشدائد تسكن في القلب (مز ٢٤: ١٧). والثقة والاتكال أيضًا (مز ٢٧: ١٤). يمكن للقلب أن يختنق من الحزن (١٣: ٣)، ولكن المرثم أو كاتب المزامير يقول إنّ "القلب يبتهج" في أكثر الأحيان (٤: ٨؛ ١٣: ٦؛ ١٠٤: ١٥).

الفرح والابتهاج موضوع مهمّ في سفر المزامير، الفعل العبري //س م ح// يرد اثنتين وخمسين مرّة في سفر المزامير ويعني "الفرح" و"الابتهاج". الفرح

يعتمد دائماً على التدخّل الإلهي في حياة المرثم. يرد هذا الفعل مرّة واحدة مشيراً إلى الفرح الدنيوي العادي، الذي هو فرح من أجل النبيذ (مز ١٠٤ : ١٥). ولكنّ هذا الاستشهاد هو استثناء، إذ إنّهُ في كلّ الأماكن الأخرى، نلاحظ أنّ ابتهاج المرثم لا يعود إلى سببٍ تفاؤليّ غامض، ولكنّه نتيجة اختبارهِ الألم والشدائد واختباره خلاص الربّ (٣٠ : ١٢ ؛ ٣١ : ٨ ؛ ٥١ : ١٠). الانتقال من الاتّضاع والخضوع إلى التحرير، يسبّب فرحاً يشبه فرح الأمّ العاقر التي رُزقت بطفل (مز ١١٣ : ٩). هناك أيضاً صورة مهمّة لأسباب الفرح، وهي العودة من السبي وردّ الربّ شعبه من بابل (١٤ : ٧).

يفرح القلب بعد أن يختبر التغيير الذي يعطيه إياه الله، بافتقاده في الليل وبعد أن أعطاه نصائحه. القلب يفرح عندما يعي المرثم أنّ التسبيح لله وعدم عبادة الآلهة الأخرى هو أساس الفرح، وأنّ بعد هذا التغيير هناك اهتداء وتوبة. لذلك اعتقد أنّ آ ٧-٩ تتكلّم على مرحلة التوبة والعودة إلى الله. ولذلك نجد ذكر الليل والكليتين والنصيحة. والآن بعد التوبة يأتي الفرح، والافتناع بأنّ الله يخلّص، وأنّ كلّ شيء على ترتيبه، وبين هذين الفعلين نجد قرار المرثم بأن يعمل دائماً أفعال الخير (آ ٨).

### ٣/٦ - المشاعر في تشبيه الكبد

نجد التشبيه الثالث في آ ٩ : "وَأَبْتَهَجَتْ رُوحِي (كبدِي)". يمكن للكلمة العبريّة //كُ بُ د// أن تعني "المجد" أو "الكرامة"، كما أنّه يمكن أن تُستعمل بدلاً ضمير التوكيد. أمّا إذا تنبّهنا إلى الموازنة الشعريّة بين الشطرين في آ ٩، نلاحظ أنّ الكلمة //كُ بُ د// تأتي كمرادفة للكلمة //ب س ر// (جسد) ولذلك لا ينسجم معنيًا المجد والكرامة ومضمون البيت الشعريّ.

ولكن، هناك أيضاً نصوص في العهد القديم حيث التحريك //كُ بُ د// يأتي تصحيحاً للتحريك //كُ ب د// الذي يعني بالعبريّة "الكبد"، أي أحد أهمّ الأحشاء في الجسد. في العهد القديم يُعتبر الكبد مركز الحياة الداخليّة ومركز

القوة البدنية. وأعتقد أنه في هذه الآية تمّ تصحيح التحريك الموضوع على الكلمة //ك ب د// فحوّلوها من الكبد إلى المجد. هكذا، كما الكلّيتان تنبّهان الإنسان، كذلك الكبد يعبر عن ابتهاج الإنسان. وإذا قبلنا أنّ هذا المزمور يذكر أهمّ أعضاء الجسد، نرى أنّ هذه الآية متماسكة مع باقي المزمور. ولكن يبقى السؤال: لماذا ترجمت السبعينية الكلمة //ك ب د// بمعنى لسان، وتقول: "فرح قلبي وابتهاج لساني"؟ ربّما الجواب يكمن في الشواهد العديدة في سفر المزامير، حيث المرثم يشدّد على العلاقة المتبادلة القائمة بين اللسان والقلب (مز ٣٩: ٣؛ ٤٥: ١؛ أم ١٠: ٢٠؛ ١٦: ٣١)، فارتأى المترجم، أمام هذا النصّ الصعب، أن يتبع مبدأ الثنائيّ قلب-لسان.

### الخاتمة

طلب موسى من الربّ أن يعلمه طريقه، والربّ لبي طلبه (خر ٣٣: ١٣). بعدها طلب موسى أن يُريه مجده، فصحّح الله طلب النبيّ وأجاب: "أجيزُ كلَّ جودتي قُدّامك" (في العبرية: //ط و ب ي//)، ولكن "لا تُقدِرُ أن تَرى وَجْهي" (في العبرية: //ف ن ا ي//). أمّا هذا المزمور، فيبدأ بإظهار جودة الله (آ ٢ "الخير")، وينتهي بإظهار الطريق والوجه (آ ١١).

يشترك الجسد بشكل فعّال في عمليّة الصلاة. هذا ما يقوله سفر المزامير، وهذا ما يقوله المزمور ١٦ بشكل خاصّ. في الصلاة تتدفّق المشاعر الجسديّة بعفويّة. لذلك لا يمكن أن نجد في المزامير جملة واحدة تعلّم الاعتقاد بالاختطاف الروحيّ في الصلاة، أو الهروب من الواقع الجسديّ للإنسان، لا بل بالعكس، يتلقّى الجسد كلمة الربّ وبركاته، ويشهد للجماعة بفرح وشكر. اعترف المرثم منذ البدء بأنّ الله سيده، وبما أنّه هكذا فالربّ لن يسلمه لأحد أبداً. المرثم يعرف أنّه مُلكٌ كاملٌ لله. وليس هناك سلطة تقدر على سلطة الله ولا حتّى سلطة الموت. ولكن لا ينتمي الإنسان إلى عالم الجسد والتراب. في

هذا المزمور، المرثم ينتمي فقط إلى الله. الاختبار الحقيقي مع الله، كشف له رؤية جديدة للأبدية وعدم الفساد (مز ٧٣، ٤٩ : ١٦) (Schökel, 300-1).  
موضوع الاطمئنان مهم جداً في مز ١٦. نتبين السلام الداخلي الذي يعيش فيه المرثم أمام كل الشدائد. له رؤية واضحة في حياته، ويعرف كيفية السلوك في الحياة. لذلك هو يتكلم على القناعة والفرح والابتهاج، وعلى إرثه المميز. عنده رؤية واضحة تعطي معنى لحياته، وتمكنه من السلوك في حياته بسلام. هذا من أجل أن يكون قدوة لكل المؤمنين.

## المراجع

- Bible Works*, Ver. 7, Bible Works for Windows, Hermeneutika Computer Bible Research Software, 2006, IBM PC Compatible for Windows, CD.
- BROWN Francis et all., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, with an appendix containing the Biblical Aramaic (BDB)*. Oxford: Clarendon Press, 1907.
- DAHOO M., *Psalms I, 1-50 (AB 16)*. New York: Doubleday, 1965.
- DIODORE of Tarsus, *Commentary on Psalms 1-51. Translated with an Introduction and Notes by Robert C. Hill*. Atlanta: SBL, 2005.
- LISS K., *Der Weg des Lebens: Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- LÖNING K., Die Funktion des Psalters im Neuen Testament. In: Zenger, E. (ed.) *Der Psalter in Judentum und Christentum (HBS 18)*. Freiburg u.a.: Herder, 1998, 269-295.
- PRÉVOST J.P., *Diccionario de los salmos (CB 71)*. Estella: España, 1994.
- SCHÖKEL L.A. and CARNITI C., *Salmos I. Salmos 1-72. Traducción, introducción y comentario*. Estella: Verbo Divino, 1994.
- ZENGER E. (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 2004.



מִכְתָּם לְדָוִד

<sup>1</sup> מִזְבֵּה לְדָוִד.

שְׁמַרְנֵי אֵל כִּי־חִסִּיתִי בְךָ: אָמַרְתָּ לִיהוָה אֲדַנִּי אֶתָּה <sup>2</sup>  
 اِحْفَظْنِي يَا اللهُ لَانِّي عَلَيكَ تَوَكَّلْتُ. قُلْتَ لِلرَّبِّ: «أَنْتَ سَيِّدِي.

טוֹבָתִי בַל־עֲלִיד: טוֹבָתִי בַל־עֲלִיד:  
 خَيْرِي لَا شَيْءَ غَيْرِكَ».

לְקַדְוֹשִׁים אֲשֶׁר־בְּאֶרֶץ הַמָּה אֲדַדְרִי כַל־חַפְצֵי־בָם: וְאֲדַדְרִי כַל־חַפְצֵי־בָם:  
 الْقَدِيسُونَ الَّذِينَ فِي الْأَرْضِ وَالْأَفْضَلُ كُلُّ مَسْرُوعِي بِهِمْ.

<sup>4</sup> וְרַבּוֹ עַצְבוֹתָם אַחַר מַהְרָו וְרַבּוֹ עַצְבוֹתָם אַחַר מַהְרָו  
 تَكَثَّرُ أَوْجَاعُهُمُ الَّذِينَ أَسْرَعُوا وَرَاءَ آخَرَ.

בַל־אֶסִּיד נִסְבִּיהֶם מִדָּם וּבַל־אִשָּׁא אֶת־שְׂמוֹתֶם עַל־שְׁפָתִי:  
 لَا أَسْكُبُ سَكَائِهِمْ مِنْ دَمٍ، وَلَا أذْكُرُ أَسْمَاءَهُمْ بِشَفَتِي.

<sup>5</sup> יְהוָה מְנַת־חֲלָקִי וְכוֹסֵי יְהוָה מְנַת־חֲלָקִי וְכוֹסֵי  
 ° الرَّبُّ نَصِيبٌ قִسְמֵתִי وَكَأْسִי.

<sup>6</sup> חֲבָלִים נִפְלוֹ־לִי בְנַעֲמִים אַף־נִחַלַת שְׁפָרָה עָלַי:  
 ° حِبَالٌ وَقَعَتْ لِي فِي النَّعْمَاءِ، فَالْمِيرَاتُ حَسَنٌ عِنْدِي.

<sup>7</sup> אֶבְרָךְ אֶת־יְהוָה אֲשֶׁר יַעֲצֵנִי אֶבְרָךְ אֶת־יְהוָה אֲשֶׁר יַעֲצֵנִי  
 ° أَبَارِكُ الرَّبَّ الَّذِي نَصَحَنِي، وَأَيْضًا بِاللَّيْلِ تُنَذِرُنِي كَلِمَاتِي.

<sup>8</sup> שְׂוִיתִי יְהוָה לְנַגְדֵי תְּמִיד שְׂוִיתִי יְהוָה לְנַגְדֵי תְּמִיד  
 ° جَعَلْتُ الرَّبَّ أَمَامِي فِي كُلِّ حِينٍ، כִּי מִיָּמִינִי בַל־אָמוּט:  
 لَأَنَّهٗ عَن يَمِينِي فَلَا أُنزَعُ.

<sup>9</sup> לָכֵן שָׂמַח לִבִּי וַיְנַגַּל כְּבוֹדִי לָכֵן שָׂמַח לִבִּי וַיְנַגַּל כְּבוֹדִי  
 ° لِذَلِكَ فَرِحَ قَلْبِي، وَابْتَهَجْتُ رُوحِي. אַף־בְּשָׂרִי יִשְׁכַּן לְבָטָח:  
 جَسَدِي أَيْضًا يَسْكُنُ مُطْمَئِنًّا.

<sup>10</sup> כִּי לֹא־תָעוֹב נַפְשִׁי לְשֵׂאוֹל כִּי לֹא־תָעוֹב נַפְשִׁי לְשֵׂאוֹל  
 ° لِأَنَّكَ لَنْ تَتْرَكَ نَفْسِي فِي الْهَوَاوِيَةِ. לֵן תְּדַע תְּפִילַּתְךָ יֵרֵי פְּסָאָד:  
 لَنْ تَدْعَ تَفِيلَتَكَ يَرَى فَسَادًا.

<sup>11</sup> תוֹדִיעֵנִי אֲרַח חַיִּים תוֹדִיעֵנִי אֲרַח חַיִּים

° تُعَرِّفْنِي سَبِيلَ الْحَيَاةِ.

שָׂבַע שְׂמָחוֹת אֶת־פִּיךָ שָׂבַע שְׂמָחוֹת אֶת־פִּיךָ  
 ° أَمَامَكَ شَبَّعَ شُرُورٍ. נַעֲמוֹת בַּיָּמִינֶךָ נֶצַח:  
 فِي يَمِينِكَ نَعْمٌ إِلَى الْأَبَدِ.

## حيث الصراخ يصبح تسبيحًا: المزمور ٢٢

البروفسور أندره وينان

نقلها إلى العربية الأب أنطوان الأحمر

١. إلى معلّم الغناء. على إيقاع "ظبية الفجر". مزمور. لداود.

٢. إلهي (إيل)، إلهي، لماذا تركتني؟  
بعيدة عن خلاصي كلماتٌ زئيري.

٣. إلهي (إلوهيم)، في النهار أدعو - وأنت لا تُجيب -  
وفي الليل - ولا سَكينة لي.

٤. وأنت، القدوس الذي يسكن تسابيح إسرائيل،

٥. عليك توكل أبائنا، توكلوا ونجيتهم؛

٦. إليك صرخوا فنجوا،

عليك توكلوا ولم يخزوا.

٧. وأنا، دودةٌ لا إنسان،

عارٌ للناس ومحتقرٌ من الشعب،

٨. كلُّ الذين يرونني يهزأون مني،

يفغرون الشفاه ويهزؤون الرؤوس:

٩. "سَلِّمْ أَمْرَهُ إِلَى الرَّبِّ؟ فَلْيَنْجِّهِ،  
فليحرِّره، لِأَنَّهُ رَاضٍ عَنْهُ!"
١٠. فَأَنْتَ هُوَ الَّذِي أَخْرَجَنِي مِنَ الْبَطْنِ،  
ثَقَّتِي عَلَى ثَدْيِي أُمِّي،
١١. عَلَيْكَ أَلْقَيْتُ [لدى الخروج] مِنَ الرَّحْمِ  
مَنْذُ بَطْنِ أُمِّي، إِلَهِي هُوَ أَنْتَ.
١٢. لَا تَكُنْ بَعِيدًا عَنِّي  
فَالضِّيقُ قَرِيبٌ - وَلَا نَجْدَةٌ.
١٣. تَطَوَّقَنِي ثِيرَانٌ كَثِيرَةٌ،  
أَقْوِيَاءُ بَاشَانَ يَحَاصِرُونَنِي؛
١٤. يَفْتَحُونَ عَلَيَّ أَشْدَّاقَهُمْ،  
أَسَدًا مَفْتَرَسًا مَزْمَجْرًا.
١٥. مِثْلَ الْمَاءِ أَنْسَكِبُ،  
وَتَتَفَكَّكُ جَمِيعَ عِظَامِي؛  
قَلْبِي مِثْلَ الشَّمْعِ،  
يَذُوبُ فِي وَسْطِ أَحْشَائِي؛
١٦. جَافٌ مِثْلَ الْخِزْفِ حَلْقِي،  
وَلِسَانِي مِلْتَصِقٌ بِفَكِّي.  
إِلَى غِبَارِ الْمَوْتِ أَنْزَلْتَنِي.

- ١٧ . لأنّ كلابًا تطوّقني،  
 زمرّة من الأشرار تحيط بي  
 كأنّه لتمزيق يديّ ورجليّ؛
- ١٨ . يمكنني أن أعدّ جميع عظامي.  
 هم ينظرون: يرونني،
- ١٩ . يتقاسمون ثيابي في ما بينهم،  
 على لباسي، يقترعون.
- ٢٠ . وأنت، الربّ، لا تكن بعيدًا  
 قوّتي، إلى نجدتي، أسرع!
- ٢١ . أنقذ من السيف نفسي (=حياتي)،  
 من يد الكلب وحيدي.
- ٢٢ . خلّصني من شدة الأسد،  
 ومن قرون الجواميس. - أنت أجبتني!
- ٢٣ . سأخبر عن اسمك إخوتي،  
 في الجماعة كلّها، سأسبّحك:
- ٢٤ . "أنتم الذين تخافون الربّ، سبّحوه،  
 يا كل ذرية يعقوب، مجدّوه؟  
 وارعدوا أمامه، يا كلّ ذرية إسرائيل.
- ٢٥ . لأنّه لم يحتقر ولم يشمّز من إذلال المذلّ  
 ولم يحجّب وجهه عنه،  
 وعندما كان يصرخ إليه، سمع".

٢٦. من لَدُنْكَ تَسِيحِي فِي الْجَمَاعَةِ الْكَبِيرَةِ؛  
نذوري، سَأَتَمِّمُهَا أَمَامَ هَوَلَاءِ الَّذِينَ يَخَافُونَهُ:
٢٧. "لِيَأْكُلَ الْمَذَلَّلُونَ وَيَشْبَعُونَ،  
لِيَسْبَحَ الرَّبُّ الَّذِينَ يَلْتَمِسُونَهُ،  
لِيَحْيَا قَلْبُكُمْ إِلَى الْأَبَدِ".
٢٨. سَتَتَذَكَّرُ وَتَسْتَرْجِعُ إِلَى الرَّبِّ،  
جَمِيعَ أَقْصَايِ الْأَرْضِ؛  
وَسَتَسْجُدُ أَمَامَكَ جَمِيعَ عَائِلَاتِ الْأُمَمِ،  
لَأَنَّ لِلرَّبِّ الْمَلِكِ وَالسِّيَادَةَ عَلَى الْأُمَمِ.
٢٩. أَكَلُ وَسَجُدُ جَمِيعَ سَمْنَاءِ الْأَرْضِ،  
أَمَامَهُ يَرْكَعُ كُلُّ الَّذِينَ يَنْحَدِرُونَ إِلَى التَّرَابِ:  
"جَعَلَ نَفْسَهُ حَقًّا يَحْيَا".
٣١. سَتُخْدَمُهُ ذَرِّيَّةٌ،  
سَيُخْبِرُ عَنِ الرَّبِّ لِلْجِيلِ الْآتِي،
٣٢. سَيُحَدِّثُونَ عَنِ بَرِّهِ إِلَى الشَّعْبِ الَّذِي سَيُولَدُ،  
لَأَنَّهُ فَعَلَ.

### أ. البنية العامّة

في قراءة أوّلِيَّة، نلاحظ بسهولة قسمين في هذا المزمور: صلاة توّسّل طويّلة (آ ٢٢-٢٣)، ونشيد تسييح (آ ٢٣-٣٢). توّكّد هذا التقسيم التضامين بين آ ٢-٣ و ٢٠-٢٢، من جهة (أ)، وبين آ ٢٣ و ٣١-٣٢، من جهة أخرى (ب):

(أ) بعيدة عن خلاصي (آ ٢)

و لا تكن بعيدًا... خلّصني (آ ٢٠، ٢٢)  
أنت لا تجيب (آ ٣)  
و أنت أجبتني (آ ٢٢)

(ب) سأخبر عن اسمك إخوتي (آ ٢٣)

و سيخبر عن الربّ الجيل الآتي (آ ٣١).

يمكن للكلمة الأولى، كما تحدّدت، أن تُقسّم إلى قسمين. في الواقع، للآيتين ١١-١٢ أكثر من قاسم مشترك مع بداية هذا القسم ونهايته. إن المفردة "إلهي" هي مشتركة بين آ ٢ و ١١، كما نجد إعادة لعبارة "بعيدة عن خلاصي" (آ ٢) في آ ١٢ ("بعيدًا عني"). أمّا بالنسبة إلى آ ١٢ و ٢٠، فبالإمكان مقارنتهما بفضل الدعاء المتكرّر "لا تكن بعيدًا" (آ ١٢ و ٢٠)، وبفضل الترداد في "لا نجدة" (آ ١٢) و "إلى نجدتي" (آ ٢٠).

هذا يعني، أنّه بالإمكان مقارنة القسم الأوّل مع القسم الثالث (آ ٢-١١ و ٢٣-٣٢) على أكثر من صعيد، على الرغم من الفوارق في النوع الأدبي؛ ففي القسمين، يُشار إلى التسييح (آ ٤؛ آ ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧)، في حين أنّ الإشارات الأربعة إلى هذا الموضوع في آ ٢٣-٣٢ تجد مقابلًا لها في الإشارات الأربعة إلى الثقة في آ ٢-١١ (آ ٥ مكرّرة، ٦، ١٠). كما وأنّ، في كلٍّ من القسمين، نرى إشارة إلى صلات عائلية مختلفة، غائبة في وسط النشيد (آباء وأمّ؛ إخوة، ذرية، نسل، جيل، عائلة). بناء على هذه الملاحظات الأوّلية، بالإمكان اختصار حركة المزمور بهذه الكلمات: من تسييح الآباء (آ ٢-١١) إلى التسييح المتجدّد للأبناء (آ ٢٣-٣٢)، عبورًا بغياب التسييح (آ ١٢-٢٢).

### ب. القسم الأوّل: إخفاق التسييح

يتطلّب القسم الأوّل من هذا المزمور أكبر قدر من الانتباه؛ فبعد إلقاء نظرة

أولى على مجمل القسم وأجزائه، تُبين لنا قراءة متأنية ما هي في العمق المعضلة التي يظهرها هذا النشيد اليائس.

## ١. بنية النصّ الداخليّة (رسم تخطيطي)

يُنظر إلى الحالة انطلاقاً من الماضي، ومن التخلي (آ ٢)، ومن صراخ يطول، لكنّه يبقى دون جواب (آ ٣). هذا الماضي الذي ما زال حاضراً يقطع مع ماضي الشعب (آ ٤-٦: "آباؤنا")، وعن ماضي المتوسّل نفسه (آ ١٠-١١: "أمّي"). إن ناظم المزمور، المنفصل عن ماضي شعبه وعن ماضيه الخاصّ، هو منفصل أيضاً عن الشعب الحاضر (في الوسط، في آ ٧-٩: "الشعب، الذين يروني"). نجد في هذه البنية الداخليّة رسماً تخطيطياً يستعيد الجوهرّي من ميزات البنية التي لَحظت في قراءة سريعة.

إلهي، إلهي... بعيدة عن خلاصي (آ ٢-٣)

أنت، القدّوس (آ ٤)

آباؤنا: توكّلوا - نجّيتهم [تسيح قديم]

أنا، دودة لإنسان (آ ٧)

شعب: سَلِّم أمره؟ لينجّه [استهزاء = تسيح منكر]

أنت... (آ ١٠)

أمّي: طمأنيني (تبني) [تسيح حديث

إلهي هو أنت! لا تكن بعيداً عني (آ ١١ ب-١٢ أ)

## ٢. قراءة وتفسير

تشكّل آ ٢ و ٣ الافتتاحية؛ فجوهر المأساة التي يعيشها المتوسّل يظهر منذ البداية في التعارض بين "إلهي" (مكرّرة) و"لماذا تركتني". من يقول "إلهي"

يتكلم بطريقة غير مباشرة عن عهد يربطه بالله، والعكس بالعكس. تدلّ المسألة بالتالي على أنّ الله يبدو في نظر المتوسّل وكأنّه نقض العهد الذي كان قد التزم بموجبه بأن يبقى إلى جانبه، بالأّ يتركه. نفكر طبعًا بالعهد الذي يشير إليه المزمور الأوّل بين الرجل الذي يتأمل في الشريعة وفي الربّ، وبالعهد في المزمور الثاني بين الله ومملك صهيون. هو هذا العهد الذي تظهره الحالة.

يشتدّ هذا التعارض الأوّل ويتعزّز في التناقض بين تكرار صيغة المتكلم المفرد (من خلال استخدام الضمير والأحرف التي تدلّ على الملكيّة)، والأفعال المنسوبة إلى الله: ترك، كان بعيدًا، لا يجيب. يقابل إيمان المتوسّل وصراخه غياب الله الذي يوازي بقسوته حدّة الدعاء وثباته. من هنا السؤال "لماذا؟" الذي ينبثق من هذه الحالة المتناقضة والمبهمة، حيث الصراخ لا يلقى جوابًا، وفي الوقت عينه حيث غياب الصمت ساعة النوم لا يُطاق.

في آ ٤ حتى ٦، يشير المتوسّل إلى التسييح الماضي، تسييح الآباء، أي الأسلاف. ما كان مصدر هذا التسييح؟ كان يتدفّق من الخلاص الذي منحه القدّوس جوابًا منه على صراخ الآباء المفعم بالثقة، صراخ إسرائيل الأمس، بحسب وعده (رج مز ٢: ٧-٩). ولكنّ هذا التسييح هو، بالنسبة إلى المتوسّل، منقطع حاليًا<sup>(١)</sup>. يذكر هذا الدّور بماض يوحى بأنّ الله يستطيع تخليص خاصّته: فقد أظهر عمليًا في الماضي أنّه قادرٌ على ذلك. من هنا الثقة التي يتضمّنهما الصراخ، لكن أيضًا اللوم الموجه إلى الله الذي سمح بانقطاع أفعال الخلاص ومعها التسييح - وهما أمران حاليًا معلقان.

يذهب المتوسّل، بعد أن سأل الله عن تصرّفه غير المفهوم، إلى وصف ما هو عليه بسبب غياب الله (آ ٧-٩). إنّها العزلة التامة بالنسبة إليه. لم يتمّ الانفصال عن الله فقط (آ ٢-٣)، وعن ماضي الشعب المخلص

(١) تظهر هذه الشكوى عينها في مز ٤٤: ١٠-١٧ و مز ٧٧: ٦-١١: "قلت: هذا ما يحزّ في نفسي: يمين العليّ تغيّرت".



(آ ٤-٦)، بل أيضاً عن الشعب الحالي؛ فالمتوسّل مبعّد عنه مثل حيوان ذنيء، مثل لاإنسان ("أنت، القدّوس... أنا، دودة")؛ من هنا العار الناجم عن الاحتقار (آ ٧ب).

يأخذ هذا الانفصال بشكل خاصّ صورة الاستهزاء الذي يتكلّم عليه مز ١: ١ ج. إنّ كلمات الساخرين هي هزء بالتسييح، يكرّرونها بهدف التهكّم؛ فالاستهزاء الذي توحى به آ ٩ يعكس معنى عبارات التسييح التي تشير إليها آ ٥. هكذا، إنّ الإنسان المخلّص في مز ١٨: ٢٠ كان ينشد: "الربّ خلّصني، لأنّه رضي عني". أمّا على لسان الساخرين، فيصبح النشيد: "سلم أمره إلى الربّ؟... فليحرّره، لأنّه راض عنه!" (آ ٩). إنّ الشعب، في هزئه، ينفي فعالية ثقة المتوسّل وفائدتها؛ بالنسبة إليهم، لا تؤوّل هذه الثقة إلى الخلاص المرتجى. باختصار، ينفي المستهزئون إمكانية الخلاص، وبالتالي إمكانية التسييح الذي ينشد الخلاص. إنّ نفيهم هذا يوقف تسييح الآباء، لأنّه فعلٌ هوّلاء أنفسهم الذين كان من المفترض بهم أن يُطيلوا هذا التسييح إلى حين يستطيع المتوسّل، بنيله الخلاص، أن يأخذه على عاتقه. بدلاً من ذلك، يذكّر استهزائهم المتوسّل بانفصاله عن الله الذي يصرّ على صمته على الرغم من الثقة والمحبة اللتين تعبّر عنهما الصلاة.

أمّا آ ١٠ و ١١، فتذكّران بتسييح المتوسّل الحديث والشخصي، إذ إنّ هذا المتوسّل الخاضع للعزلة بانفصاله عن شعب الأمس وشعب اليوم، يتذكّر تسييحه الشخصي الذي ولى: هو تسييح للحياة الممنوحة، حيث يُنظر إلى الولادة كأنّها خلاص من الرحم، وحيث يُعبّر الله هنا بمثابة القابلة (آ ١٠ أ). زد على ذلك أنّ الله، إثر الولادة، تبنّى هذا الرجل، كما توحىه بدون شك آ ١٠ب-١١ أ اللتان تشيران إلى عملية تبنّي أو اعتراف بمولود جديد. تقرب هذه النقطة المحددة مرّة إضافية المتوسّل من الملك المسيح، الذي تبنّاه أيضاً الله (٢: ٧).

هكذا، إذ شَعَرَ المتوسِّل بنفسه قريبًا من الموت، يتكلَّم على ولادته، فيقرب اللحظتين اللتين تتمحوران حول الوجود. لدى ولادته، اختبر حنان الله، حنانًا يسبق حتمًا الثقة الكاملة ويلهماها، وهي ثقة مماثلة لتلك التي يكنّها الولد لأبيه. إلى هذا يعود سبب اعترافه بالله "إلهي" - كلمة تذكّر بالسؤال الأصلي "لماذا؟": لماذا كلُّ هذا إذا كنت أنت إلهي؟ هل يستطيع مَنْ هو "إلهي" أن يكون بعيدًا (رج آ ٢١)؟ هكذا، يُرينا هذا الدُّور كيف أنّ استعادة الماضي الفرديّ تبني الثقة وتولّد الصراخ، من دون أن يخفي تمامًا اللوم الضمنيّ على حالة الشقاء والتخليّ الراهنة التي لا يفهمها المتوسِّل.

### ٣. المسألة المطروحة في هذا القسم

يبين هذا القسم الأوّل في العمق، ومن خلال مصير المتوسِّل، كيف يتحدّد أيضًا مصير التسييح الذي يحمل في طياته رواية أعمال الله الخلاصيّة تجاه شعبه وهؤلاء الذين هم جزء منه. إنّ الدافعين للتسبيحة - خلاص إسرائيل وخلاصه هو كفرد - منفصلان زمنيًا عن ناظم المزمور (آ ٤-٦ و ١٠-١١)؛ وفي الوقت الحاضر إنّ هذا الأخير محروم من التسييح من قِبَل الآخرين الذين يجعلون ثقته موضع استهزاء لهم (آ ٧-٩). وبالتالي، إنّ التسبيحة حاضرة في هذا القسم، لكنّها سقطت أو رُفِضَتْ. الأخطر من ذلك، هو أنّها أصبحت موضع سخريّة، ممّا يزيد من حدّة ألم المتوسِّل الغارق في وحدته وفي التخليّ الذي يعانیه من قِبَل الجميع، حتّى من قِبَل الله، مع أنّه وضع فيه ثقته.

إنّ الشرّ - واحتقار الخير الذي يحمله في شخصه - يهدّد إذا بالقضاء على كلِّ شيء، وبوقف التسييح والحياة؛ فالاستهزاء لا يشكّل فقط أذية تجاه المصلّي، إنّما هو تحدّد موجه ضدّ الله، مصدر الخير والحياة: هل هو قادر على إعادة الحياة للمشرف على الموت، وبالفعل عينه إعادة إحياء التسييح المحظور؟ هذا هو بالنسبة إلى المتوسِّل الرهان في ما يعيشه.

## ج. القسم الثاني: معاناة المتوسّل (١٢٢-٢٢)

يبدو المتوسّل في نهاية القسم الأول وكأنّه معزول تمامًا: الله (آ ٢)،  
والتسبيح الذي ينشأ عن الخلاص (آ ٢، ٤-٦)، والناس، وحتى الانتماء إلى  
المجموعة البشرية (آ ٧)، والحياة (آ ١٠-١١)، كلّ ذلك بعيد كلّ البعد عنه.  
أمر واحد قريب منه: الضيق، والشدة (أنظر التضاد الحادّ بعيد-قريب).

## ١. بنية النصّ الداخليّة: رسم تخطيطيّ

١٢٢	أنت لا تكن بعيداً عنّي
	الضيق قريب ولا نجدة
١٣٢	تطوّقني ثيران (من باشان)
١٤٢	أسد (أشدّاقهم)
	جميع عظامي ١٥٢
	قلبي < ماء
	أحشائي
١٦٢	حلقي
	لساني < جاف
	فكّي

	أنت إلى غبار الموت أنزلتني ١٦٢
١٧٢	تطوّقني كلاب
	أشرار
	يديّ
	رجليّ
	أعضاء

١٨ آ	جميع عظامي داخل الجسم	ثيابي
١٩ آ	خارج الجسم	لباسي
٢٠ آ		<u>أنت لا تكن بعيدًا</u>
	إلى نجدتي	أسرع
٢١ آ		<u>أنقذ حياتي من سيف</u>
	كلب (يد)	
٢٢ آ	أسد (شديق)	<u>خلصني من</u>
	جواميس (قرون)	

يدور الكلام في القسم الثاني على حالة المتوسّل في حاضره المأساويّ. بعد نعتّه في البداية بكلمة "الضيق"، يخضع هذا الحاضر وصف مستفيض. إنّ ضمير المخاطب "أنت"، الذي يرجع إلى الله، هو غائب، وهو خير تعبير عن التخلّي الذي يشعر به المتوسّل. لا يحضر الله إلاّ في الصراخ (آ ٢٠-٢٢) وبطريقة غريبة، في الموت (آ ١٦ ج).

يظهر الرسم التخطيطيّ الوارد أعلاه تردّدات ملحوظة وسلسلات كلمات تبرز بنية معبّرة. إنّ المرّتين اللتين يتمّ فيهما وصف هجوم الأعداء وتدايعاته على المتوسّل (آ ١٣-١٦ و ١٧-١٩)، إذ وردتا محاطتين بندااء استغاثة (آ ١٢ و ٢٠-٢٢)، تتركان معزولاً في الوسط تأكيداً على أنّ الله نفسه هو، في النهاية، المسؤول عن موت المتوسّل (آ ١٦ ب). في النداء الثاني (آ ٢٠-٢٢) يُعاد التشابك المتناسق للفئات الأربعة المعتدية (جواميس، أسود، كلاب، بشر) مع فعلين للتعبير عن التحرير ("أنقذ!" و "خلص...!") اللذين يقابلان فعلين يعبران عن الاحتجاج من خلال استخدام فعل ("تطوّقني"، مع مرادف مواز له: آ ١٣ و ١٧).

يبين الرسم التخطيطي التالي التناسق العام لهذا القسم، كما يُمكن من رؤية التدرّج على صعيد المضمون.

(أ) نداء بسيط (آ [١١] - ١٢)

(ب) وصف (آ ١٣ - ١٦)

(١) هجوم ("تطوّقني...": آ ١٣ - ١٤): حيوانات

(٢) تداعيات الهجوم ("أقسام من الجسم": آ ١٥ - ١٦)

(ج) وسط: موت (آ ١٦)

(ب) وصف (آ ١٧ - ١٩)

(١) هجوم ("تطوّقني...": آ ١٧): كلاب

(٢) تداعيات الهجوم ("أقسام من الجسم": آ ١٧ - ١٩)

(أ) نداء موسّع (?) (آ ٢٠ - ٢٢)

إلى الهجوم المضادّ (آ ٢١ - ٢٢): كلاب وحيوانات

## ٢. قراءة وتفسير

إذا كان الجميع بعيداً عن المتوسّل، فالضيق بالنسبة إليه أصبح قريباً. هذا الضيق، كما يصفه ناظم المزمور، يصدر عن مجموعة حيوانات تحاصر المتوسّل. إنّ التركيبة في تصالب (chiasme) العبارات التي تشير إلى المعتدين، وهم في غالبيتهم حيوانات، تعبّر جيّداً عن الشعور بالتطويق أو بالاحتجاز. ما هو مشرّع آنذاك هي الأشداق الجاهزة لتلتهم. هل من الضروريّ مقابلة هذه الصورة مع صورة الشفاه الفاغرة بهدف السخرية والاستهزاء (آ ٨)؟ لا نستبعد ذلك. لكن، مهما كان من أمر، فالمشهد الوارد هنا هو مشهد صيد تنقلب فيه الأدوار، حيث الحيوانات تطارد كائنات بشرياً. كي نفهم ما المقصود، يجب مراقبة هذه الحيوانات التي تطوّق الضحيّة عن كذب.

الثيران هي حيوانات قويّة؛ إضافة إلى ذلك، هي من باشان، منطقة مراع دسمة حيث تُغذى الحيوانات جيّدًا، وتصبح بالتالي مملوءة عافية (آ ١٣؛ رج عا ٤: ١). لهذه النقطة التفصيليّة أهمّيّتها: عندما تُقدم هذه الحيوانات على الافتراس، يكون ذلك لمجرّد العنف، لأنّ آكلة العشب لا تنقضّ على ضحيّتها بهدف الأكل. يُطبّق الشيء عينه على الجواميس، في آ ٢٢ ب، التي ترمز قرونها إلى القوّة العدائيّة. بخلاف ذلك، الأسد هو من فصيلة آكلة اللحوم؛ هو أيضًا يقتل، لكن لكي يقتات. هو رمز الحيوان المطارد، الفخور، والقاتل. نراه في مواضع أخرى في سفر المزامير كصورة للأعداء (٧: ٣؛ ١٠: ٩؛ ١٧: ١٢؛ ٥٧: ٥).

إنّ هذه الحيوانات الكبيرة التي تطوّق المتوسّل هي مصحوبةً بكلاب (آ ١٧). إضافة إلى كون الكلب نموذج الحيوان الخسيس، وهو غالبًا محتقر في الشرق لدنائه، يظهر الكلب هنا في مطاردة الإنسان. بذكر الشاعر للكلاب، هو يقدّم لنا مفتاحًا لقراءة هذه الرمزيّة. في الواقع، يشير التوازي في آ ١٧ ب إلى أنّ هذه الكلاب هي "أشرار"، اجتمعت في زمرة، عملاء بشرّيين للشرّ من البشر، كلاب تحمل "بأيديها" السيوف، بحسب التوازي في آ ٢١. إنّ الصورة لمعبّرة جدًّا: أناس يُستَخدمون ككلاب لحيوانات مفترسة لمطاردة الإنسان. إنطلاقًا ممّا قيل أعلاه حول رمزيّة الشرّ في سفر التكوين، بالإمكان فكّ رمز الصورة كما يلي: إنّ أعداء المتوسّل هم أناس تحرّكهم قوى لا إنسانيّة، وتدفعهم إلى القتل والإلغاء. من المحتمل أن يكون شدة الثيران والأسود المفتوح والجاهز للافتراس (آ ١٤) إشارةً إلى هذه القوى التي هي الحقد والحسد اللذين يدفعان تحديداً إلى إلغاء الخصم كليًا، كما يحدث عند الأكل.

إنّ الضحيّة، كونها مطوّقة، يصيبها الذعر لأنّها تعيش موتها: "تعيش الضحية موتها"، بحسب P. Beauchamp (ص ٢٢٥). إنّ التأكّد من النهاية يجعل هذه النهاية واقعيّة حتّى قبل حصولها. بالفعل، هي واقعيّة في نظر المطارد المبعّض.

وهكذا يبدأ الموت بالفتك بواسطة الخوف - والمفاعيل الجسديّة التي يصفها الشاعر هي مفاعيل الخوف (آ ١٥-١٦). إنّها علامات موت: داخل الجسم، تظهر الأعضاء وكأنّها تسيل، بينما تتفكك العظام التي تحمل عادةً بنية الجسم وتؤمّن صلابته، وكأنّ الجسم أفرغ من عافيته من الداخل. هناك ظاهرة أخرى: الفم الذي يكون عادةً رطبًا يجفّ. ويُشار هنا بين السطور إلى ما قبل الخلق، قبل ظهور الحياة، الخواء الأوّليّ حيث كلّ شيء كان ماء، أو القفر الأوّليّ حيث كلّ شيء كان جافًا - أو الأمرين في آن معًا. لكنّ الجافّ (الغبار) هو المستعمل للتعبير عن الموت بالمعنى الواقعيّ (آ ١٦ ج).

ومع الموت، يظهر الله من جديد. إنّ غيابه، وهو سيّد الحياة والموت، يعني رفضًا من قبله للحياة، وإرادة بالتالي بالموت. كما يقول ناظم المزمور: "إلى غبار الموت أنت أنزلتني"؛ فالله في نظره يبدو إذا بصمته متواطئًا مع الأعداء: كما سبق ووهب الحياة (أنظر آ ١٠-١١)، هو الآن يهب الموت. هكذا، فالله موجود، في عمق اللجّة، مع الموت (رج يون ٢). هذا لا يمنع ما جاء في آ ١٢ و ٢٠ من صراخ يعلن مجددًا إيمان المتوسّل؛ ففي قلب الموت، يستطيع الله أن يهب الحياة للمتوسّل لأنّه صامد معه.

يستمرّ المتوسّل، في آ ١٧-١٩، بوصف الموت الذي يفعل فعله به شيئًا فشيئًا. إنّّه يبدو هنا مسمّرًا جزاء الهجومات. إنّ معنى الفعل في آ ١٧ غير أكيد: خرق، كسر، مزّق، ربط؟ لم يعد لدينا سوى التكهنات. في كلّ الأحوال، تعرّضت اليّدان والرجلان للإصابة، أي أعضاء العمل والتحرّك. وبالتالي، أصبح المتوسّل مجردّ جسم جامد تُعدّ عظامه. ففي وسط الوصف الثاني لأعضاء الجسم (آ ١٨ أ)، يرد تذكيرٌ بالمجموعة الأولى (في آ ٥، تأتي العظام في المرتبة الأولى)؛ فمعلوم أنّ العظام هي مركز القوّة. وتلك العظام بدأت تسيل. وهنا تخرج... يصبح المتوسّل مجردّ جسم بدون قوّة ينظر إليه الآخرون ويعتبرونه ميتًا، إذ إنّهم يقتسمون ثيابه؛ فالثياب، تلك العلامة السامية للكرامة البشريّة، لا تصلح له بعد؛ فما هو بعدُ إلّا ميت مع وقف التنفيذ.

عندئذ، ومن عمق الموت الذي يختبره ويصفه (آ ١٦ و ١٩)، يطلق المتوسّل صرخة تأخذ طابع الإلحاح. تتوجّه هذه الصرخة إلى الوحيد الصامد معه في الموت (آ ٦) والذي، لهذا السبب، هو الوحيد القادر على تحريره وتخليصه (آ ٢١-٢٢). هذه الصرخة المؤلمة المنبثقة من أقرب ما يمكن من الموت ترى في الله ليس مسبب الموت الذي يشي به المتوسّل في آ ١٦ ج، إنما فرصة الحياة الوحيدة، والذي يستطيع أن يرفع قبضة الموت التي تبدو أنّها تخنق الضحيّة بلا رحمة.

عندها يتدخّل الله، لكن عمله يبقى محجوبًا بظلمات الموت؛ فينتقل ناظم المزمور بلا تمهيد من الصرخة إلى رواية الجواب، من دون أن يصف الخلاص بحدّ ذاته: "أنت أجبتي"<sup>(٢)</sup>. هذا الجواب، في أيّ حال، هو العلامة أنّ الله، في الموت، هو إلى جانب الحياة. فهو الذي ينقذ "الحياة"، "النفس" ("نفس") الوحيد الذي ينعم به الإنسان والذي هو "وحيد" بالنسبة إليه (آ ٢١). بعد أن يتحرّر، يعبر النفس الحلق من جديد ليعطي الصوت للتسييح. لكن كيف يكون الله حياة في الموت؟ لا يتفوّه المتوسّل بشيء عن هذا الأمر.

### ٣. المسألة المطروحة في القسم الثاني

بعد القسم الأول الذي يبيّن كيفيّة ربط الخلاص والتسييح بمصير المتوسّل، يتحوّل الانتباه إلى هذا الأخير. بعد الآن، الجدير بالاهتمام هي حياته، وموته، مع الشرّ الذي ينشر جيش المطاردين كي يقتلع الحياة من آخر خنادقها، ويحاول الانقضاء على كلّ شيء. هكذا يظهر المتوسّل كأنه المعقل الأخير في وجه الشرّ؛ من هنا أهميّة صرخته حيث يلقي بآخر ما لديه من الحياة، الأمر

(٢) إنّ نهاية آ ٢٢ توجد أحيانًا، في الترجمات الرائجة، محرّفة: نجد "حياتي اليائسة" (Osty)، "نفسي المسكينة" (BJ)، "شخصي المسكين" (Dhorme). يتبع هؤلاء المؤلفون الترجمات اليونانية والسريانية، ظلًا منهم، على مثال E. Osty، أنّ الأصل العبرانيّ غير مفهوم. في الواقع، لا شيء من هذا البتّة. أنظر الترحمتين: *TOB* و *Chouraqui*.



الوحيد الذي بقي منه (آ ٢١). والحال أن الله، إذا لم يكن معه في المكان الذي ينتظره فيه الموت، فهو أنه مع قوى الشرِّ، ومتواطئ معه. باختصار، في حال مات المتوسِّل، فلأنَّ الله يميت (آ ١٦ ج)، إلاَّ إذا مات ضحيَّة قوى الشرِّ تمامًا كالمتوسِّل...، ممَّا يعني أن مصير الله، مع مصير المتوسِّل، هو على المحكِّ. من هنا الأهميَّة القصوى لجوابه.

### د. القسم الثالث: التسبيح يُبعث من جديد (آ ٢٣-٣٢)

يسمح جواب الله (آ ٢٢ ب) باستعادة سياق رواية "عدله" وخلصه، لكن أيضًا سياق التسبيح الذي تطلقه هذه الرواية. إنَّ التسبيح المنقطع (آ ٤-٦) سيبدو إذاً مجددًا إثر تدخل المحرِّر لإله الحياة.

#### ١. بنية النصِّ الداخليَّة

يوحد تضمينُ هذا القسم الرواية التي يسردها ناظمُ المزمور على إخوته (آ ٢٣ أ: "سأخبر...") مع الرواية التي تستمرُّ بدونه للجيل الآتي (آ ٣١-٣٢): "سيُخبر...، سيُحدِّثون...". ضمن هذه الأطراف الخارجيّة، ينشأ دُوران حول التذكير بأمنيات المتوسِّل (آ ٢٧). يتمحور الأوَّل حول التسبيح (كلمات أربع من المصدر "هلل"): هي تسبيح جماعة إسرائيل، التي يدعوها المتوسِّل المتملِّص من الموت، الذي أعلن رواية نجاة المسكين (في الوسط). أمَّا الدُور الثاني فهو متضمَّن في ذكرِّ مزدوج للحياة - حياة إسرائيل في آ ٢٧ ب، والحياة التي أعادها الربُّ إلى المخلِّص<sup>(٣)</sup> في آ ٣٠. إن هذه الحياة المتجدِّدة تدفع الامم إلى السجود (مرَّتين أيضًا) أمام الربِّ، وقد اعتلنت صفته المملكيَّة (آ ٢٩)

(٣) إنَّ نهاية آ ٣٠ غير واضحة لأنها تتضمَّن نفيًا غريبًا. اكتفينا في الترجمة بالتكهّنات. من جهتي، ومن دون تغيير الحروف الصامتة العبريَّة، أقرأ في النصِّ تأكيدًا قويًّا ("ل" بدلًا من "ل": "حقيقة")، بالمحافظة على الفعل بصيغة ناصب المفعولين في أصله العبري: "حقيقة، أحيا نفسه".

وَبُجِّلَتْ (آ ٣٠). على هذا المنوال، يمكن لخبر عمل الربِّ لصالح المسكين أن يمتدَّ من جيل إلى جيل (آ ٣١-٣٢: "إِنَّهُ فَعَلَ").

سأخبر عن اسمك إلى إخوتي ٢٣٢

سأسبِّحك (انت) في الجماعة  
سيحو- ه (هو) يا خائفِي الربِّ ٢٤٢

- ذرية يعقوب

- ذرية إسرائيل

لأنه لم يكن لديه احتقار من المذلِّل

٢٥٢

تسييحي من لدنك في الجماعة الكبيرة الذين يخافونه [ندور] ٢٦٢

- المذلِّلون ٢٧٢

يسبِّح الربِّ - الذين يلتمسوه

[ندور معبر عنها]

ليحيا قلبكم

إلى الربِّ جميع أقاصي الارض ٢٨٢

تسجد أمامك جميع عائلات الأمم

لأنَّ للربِّ المُلْكَ والسيادة على الامم ٢٩٢

تسجد أمامه جميع سماء الأرض ٣٠٢

كلُّ الذين ينحدرون إلى التراب أمامه

يُحيي هو نفسه

٣١٢	ذرية	
	الجيل الآتي	سيُخبر عن الرب
٣٢٢	إلى الشعب الذي سيولد	سيُحدّثون عن برّه
		<u>لأنّه فعل</u>

## ٢. قراءة وتفسير

- نجد في هذا القسم الأشكال الكبرى للتسبيح البيبلي:
- التسبيح البسيط، في المقاطع التي يرد فيها ضمير المخاطب "أنت" للتشديد أكثر على الطابع الشخصي للخلاص، وعلى القرب من الله الذي يولده الخلاص. لهذا التسبيح أيضاً جانب ظاهر جدّاً يتعلّق بالشهادة أمام الجماعة (٢٣٢، ٢٦، ٢٨ ب)؛
  - التسبيح ذي المفعولين (٢٤-٢٥) مع دعوة بثلاثة أشرطة، ومضمون رواية (٢٥ أ)؛ رج ٣٢٢ ب): إنّها رواية الخبر السارّ حيث يتكلّم المخلّص على نفسه بصيغة ضمير الغائب "هو"، وكأنّه ينزع عنه خلاصه الخاصّ به بسرده له، كي يجعل منه خيراً عامّاً تتقاسمه معه بقية إسرائيل؛
  - نجد أيضاً تذكيراً بالتوسّل، أو بالأحرى ذكرى الأمنيات الموجهة إلى الله في إطار التوسّل (٢٧-٢٨ أ)؛ إنّ هذا التسبيح، بعد أن أُطلق مسبقاً في حالة الضيق وتحقّق في الوقت الحاضر، هو اعتراف لأجل الحياة المعطاة (في وسط الدّور بكامله).
- فضلاً عن ذلك، يضعنا هذا القسم النشيدّي أمام مشهد تحوير جذريّ في العلاقات بين الشخصيات المعنّية في المغامرة. في حين يتلازم التوسّل مع

عزلة المتوسّل الكاملة ومع تخليه، تترافق الحياة والخلاص اللذين ينشدهما التسييح يواكبان الشراكة التي وُلدت من جديد. هكذا نرى المخلص يحيد عن ذاته ليتحوّل إلى الآخرين؛ على الرغم من كون هؤلاء في الماضي أعداء (رج آ ٧-٩)، يصبحون بالنسبة إليه "إخوة" في "جماعة كبيرة" (آ ٢٣، ٢٦)؛ فَمَنْ كان من قَبْلُ معزولاً، بعيداً عن آباءه وأمه - وبالتالي بعيداً عن الحياة المعطاة التي تتمثل بالوالدين -، يجد له الآن إخوة يجمعهم، وهو المخلص، يسبّح الله بينهم، داعياً إلى التسييح كلّ الذين يخافون الله. إنّ هؤلاء الذين يخافون الله، إذا ما اعتمدنا على التوازيات، هم إسرائيل بكامله، ذرية يعقوب وذرية إسحق، ذرية "آبائنا" الذين انقطع تسييحهم بطريقة مأساوية؛ إنهم إذاً بحق "إخوة" (آ ٢٣-٢٤).

لا يتكلّم المخلص على ذاته بطريقة مباشرة (رج آ ٢٥). إنّهُ يتكلّم على الربّ الذي نظر إلى الذي كان الجميع يحيدون عنه (آ ٧)، الذي كان الجميع يتعرّضون له (آ ٨-٩، ١٣-١٩)، وخلصه. هذا الأخير هو المذلّ، المسكين، المتوسّل المخلص، وكلّ مسكين آخر. بدعوته إلى التسييح، لا يوجّه الأنظار نحوه، بل نحو الربّ الذي يحيي المساكين، ويسمح بالتالي للتسييح بالتجدّد. إضافة إلى ذلك، وبواسطة الوليمة التي تدخل في إطار الشعائر الدينيّة لفعل الشكران، يتمكّن المصلّي، بحسب أمنيته (آ ٢٧)، من إحياء الذين وقفوا في السابق بعيداً عنه، لا بل تحالفوا بغية قتله، وقد ارتدّوا الآن لينضمّوا إلى تسييحه. هذا، وتجدر الإشارة إلى التحويل الذي يحدث في مفهوم "الذي يخاف الربّ" من جرّاء المرور برواية آ ٢٥. في آ ٢٤، يدور الحديث بوضوح عن شعب إسرائيل. أمّا بعد الرواية، "فالذين يخافونه" هم المذلّون، الذين يلتمسونه (آ ٢٧)، أي الذين مرّوا، على مثال المتوسّل، في بوتقة الذلّ، ومثله يلتمسون الله، ويقبلون بالتالي الاشتراك في تسييحه. هذا هو شعب إسرائيل - الذي سيتكلّم عليه مز ١٤٩. ولحياة إسرائيل هذا انعكاسات على الأمم (آ ٢٥-٢٦).

في الواقع، يتوسّع هذا التسبيح تدريجيًا في هذا القسم؛ فهو ينطلق من الرجل المخلص إلى إخوته في إسرائيل، ثم إلى الذين يخافون الربّ، المذللين وملتَمسيّ الله. يفتح هذا الإيضاح الباب واسعًا أمام الذين لا ينتمون إلى العرق الإسرائيليّ: "جميع أقاصي الأرض، جميع عائلات الأمم" (آ ٢٨)؛ فكما أنّ مصير الفرد يعني إسرائيل بكامله، تسبيحه وحياته، كذلك مصير إسرائيل يعني العالم كلّه وحياته (آ ٢٩). إنّ الأمم إذاً هي مدعوّة إلى المجيء إلى الربّ والاعتراف به ملكًا انطلاقيًا ممّا صنعه: من إعطائه الحياة لإسرائيل، لإسرائيل هذا المكوّن من مذللّين خلّصهم الربّ (آ ٢٧ ب)، هو الذي أحيا المذللّ الذي توّسل إليه (آ ٣٠ ب).

من المحتمل أن يمتدّ تسبيح الأمم ليشمل حتّى عالم الشرّ. إذا اعتبرنا من تكلم عليهم آ ٣٠ أ "سمناء الأرض"<sup>(٤)</sup>، يمكن أن تشير هذه التسمية إلى الأعداء ذوي الأشداق المفتوحة في آ ١٣-١٤ و ١٧، هؤلاء الناس الذين أرووا غليلهم، وقد شبعوا الآن، هؤلاء الأشرار الذين، بذهابهم إلى الموت، ينحدرون إلى الغبار، كما يشير المزموران الأوّل والثاني. أن ينقاد هؤلاء أيضًا إلى السجود أمام الربّ، والاعتراف به أنّه خلّص المتوسّل، فهذه لعلامة واضحة أنّ التسبيح منتصر، ويميل إلى التوسّع الأكبر<sup>(٥)</sup>.

تشير نهاية المزمور أيضًا إلى توسّع آخر: في الزمن هذه المرّة. في ما يتعلّق بالمستقبل، يتكلّم ناظم المزمور على "ذريّة" ستخدم الربّ بواسطة التسبيح، على "جيل آت" وعلى "شعب سيولد" لينشر رواية الخلاص. هكذا فالتسبيح الذي انبثق من الآباء وأعيد إحيائه لأجل الإخوة - تسبيح يقتصر محتواه على

(٤) تعبّر هذه الترجمة تمامًا عن الأصل العبريّ (BJ)، لكنّ ترجمات قديمة سبق وحوّلت العبارة إلى "جميع الجائعين"، ممّا يعطي تقريبًا المعنى نفسه. أمّا الترجمات الحديثة فهي تصحّح: "الذين ينامون" (Dhorme)، "السعداء" (TOB)، "المقتدرين" (Osty).

(٥) غير أنّه تجدر الإشارة إلى أنّ النظرة يمكن أن تأخذ صيغة النفي في ترجمة أخرى ممكنة. في الواقع، يقول البعض بوجوب المحافظة على صيغة النفي وتصحيح العبارة كالاتي: "لا يحيي نفوسهم" - فيصحب المقصود هنا إذا، القضاء على الأعداء، على مسببيّ الشرّ (الآيتان ٢٩-٣٠).

النواة الجوهرية ("إنه فعل") -، سيُعبّر إلى الآتين في المستقبل. على هذا النحو، وضمن هذه السلسلة حيث تنتقل فيها الحياة من الآباء إلى الأبناء وإلى الأجيال القادمة، ينتقل أيضًا التسييح، ومعه رواية الخلاص. يمكنه هكذا الالتحاق بكلّ جيل من الإخوة الذين، وبدورهم، ستُلقَى عليهم مهمّة نشره على الأرض. أمّا في ما يتعلّق بالتوسّع في الماضي، فقد حدث من خلال الرواية (آ ٣٢ ب؛ رج آ ٢٥)، من خلال الذاكرة التي حالت دون انسداد ثغرة الشقاء الذي يجب ألاّ يُنسى. في الواقع، يحضر الشقاء، بعد تحوّله إلى خلاص من قِبَل الله، ليغذّي ويجدّد التسييح القديم، علامة لحضور متواصل لله، الذي يعتلن حيث تنتصر الحياة، من أجل تعظيم التسييح. هذا هو بالتحديد "بر" الله، وعمله الخلاصي، الثابت والمجدّد في آن، المنتقل إلى كلّ جيل (آ ٣١-٣٢).

### ٣. المسألة المطروحة في القسم الثالث

في آ ٢٣ من هذا المزمور، ترد، وللمرّة الأولى في سفر المزامير ضمن إطار التسييح، مفردة تتكلّم على التسييح (رج آ ٤)، وتحتوي كلّ شيء: التسييح بكامله على تنوّع أشكاله - من ضمنها فعل الشكران في الإطار الليتورجي - مع توسّعه في الزمان والمكان. يصبح المعزول محورًا يخرج من محوره باتجاه إخوته، باتجاه الله، باتجاه الماضي والمستقبل، باتجاه العالم. انطلقت موجة التسييح: تأتي من لدن الربّ (آ ٢٦)، ويرتدّ إليه (آ ٢٤)، لأنّ خلاصه هو الذي أعاد الحياة إلى التسييح، وفي الوقت عينه إلى المتوسّل. لا تسييح إذاً بدون حياة عبّرت بالموت.

### خلاصة: من داود ناظم المزمور إلى يسوع

عندما يتعلّق الأمر بوصف توّسل ما ووصف من يرفّعه، من المستحسن الإشارة إلى وظائف التوسّل المحتملة التي لا يلجأ إليها المزمور الذي نحن

بصدده؛ ففي مز ٢٢ لا نجد لعنة على الأعداء: يرفض المصلّي، وهو محاصر من كلّ الجهات، أن يدخل في دوامة الشرّ وأن يورّط الله فيها. يغيب أيضًا كلّ تلميح إلى الخطيئة، وإلى الاعتراف بالخطيئة، أو إلى إعلان البراءة؛ فالإنسان الذي يصلي يبدو بالتالي بريئًا، لكنّه يتجنّب محاولة الضغط على الله لإبراز هذه البراءة. إنّهُ يستند فقط إلى الطابع المأساويّ لحالته. أخيرًا، هناك لوم موجّه إلى الله، لكنّه محجوب نوعًا ما لأنّه يختلط مع إعلان الثقة. صورة رائعة للمتوسّل...

لكن ألا يمكننا قول المزيد عن ناظم المزمور؟ في آ ١٠-١١، لا يأتي هذا الرجل على ذكر أبيه، في حين أنّه يتكلم على أجداده وأمه، بل يقدم نفسه كشخص تبنّاه الله منذ ولادته. والحال أنّ الشخص الذي يتبنّاه الله كابن له في سفر المزامير، هو الملك (مز ٢: ٧، ١٢أ)، كما سبق وذكرت. ضمن هذا المعنى، يمكن الإقرار بمدلول العنوان في آ ١ الذي ينسب هذا المزمور إلى داود. إنّما في هذه الصلاة، يبدو داود، ذاك الملك وابن الله، بمظهر الرجل المتألّم. مع ذلك، كما رأينا، في أمه، وفي حياته وفي موته، يتحدّد مصير حياة إسرائيل، شعب التسييح. في هذا السياق، إنّ ناظم المزمور هو ملك، ملك يعرف آلام المذلّين، وآلام الشعب، بطريقة تجعل هذا الشعب يجد نفسه فيه. ندرك، في هذه الأحوال، أنّ المسيحيين الأوائل ربطوا هذا المزمور، في قراءتهم له، بآلام يسوع وموته. ففي العهد الجديد هناك أكثر من عشرين استشهاد وتلميح واضح إلى مز ٢٢، جاءت بمعظمها في روايات الآلام<sup>(٦)</sup>. لكن لماذا هذا الرباط؟ إنّ تلاميذ يسوع، وهذا مؤكّد، سعوا لفهم عثار الصليب والموت الشائن لمن أعلنوه "مشيحًا"، مسيحًا. ولكي يتمكنوا من ذلك،

(٦) ورد الاستشهاد من آ ٨ في مت ٢٧: ٢٩، ٣٩ // مر ١٥: ٢٩؛ من آ ١٩ في مت ٢٧: ٣٥ // مر ١٥: ٢٤؛ لو ٢٣: ٣٤؛ يو ١٩: ٢٤؛ ترد آ ٢٧ في مت ٢٧: ٤٦ // مر ١٥: ٣٤، وآ ٩ في مت ٢٧: ٤٣. فضلًا عن ذلك، يبرز مز ٢٢ أربع مرّات في الرواية التي يذكرها مت ٢٧: ٢٩-٤٩.

رجعوا عفويًا إلى كتبهم، أي إلى العهد الأوّل. هنا، وقعوا على نصوص، مثل مز ٢٢ أو نشيد العبد المتألّم (أش ٥٢ : ١٣ - ٥٣ : ١٢)، أعطتهم خيوطًا حقيقيّة. يقدّم هذا المزمور في الواقع وجه صديق لله، بريء ومذلل، ينقضّ عليه أقوياء. وفي شقائه، يحافظ على إيمانه ورجائه بالله حتّى قلب الموت، والله يستجيب له بإعادة الحياة إليه. هكذا، وبفضل هذا النصّ، استطاع التلاميذ أن يوضحوا لنفسهم كيف يمكن لبارّ أن يكون إلى جانب الله، حتّى وإن كان محكومًا عليه من قِبَل الناس، ومنبوذًا من قِبَل شعب العهد.

لكن ينبغي الذهاب إلى أبعد من ذلك؛ فبُنية النشيد عينها تجد مثلها في العهد الجديد. حين يحيي الله يسوع، البارّ المذلل، والذين ذلّلوا معه - التلاميذ الذي يعيشون هم أيضًا نوعًا من "القيامة" -، ينطلق التسييح مثل الموجهة. حول المذلل المخلّص من الموت، يجمع تلاميذه في شعب جديد كلّ الذين استجابوا لدعوتهم<sup>(٧)</sup> إلى تسييح الله الذي أقام يسوع من الموت. وهذه الدعوة هي شاملة، إذ إنّ أعمال الرسل تبين كيف وصلت شيئًا فشيئًا إلى أقاصي الأرض (أع ١ : ٨).

هكذا، وفي قلب التسييح الذي ترفعه الكنيسة إلى الله الذي أيقظ يسوع من بين الأموات، تنقل هذه الكنيسة رواية تحرير المذلل من خلال عمل الربّ (مز ٢٢ : ٢٥، ٣٢ ب)، وذلك من جيل إلى جيل (آ ٣١ - ٣٢)، مع تبجيل الله كملك (آ ٢٩). في الواقع، عبر إنقاذ المذلل من الموت، افتتح الله ملكوته، ملكوتًا هو لصالح الفقراء، كما تعلنه أولى التطويبات: "طوبى للفقراء، لأنّ ملكوت الله هو لهم" (لو ٦ : ٢٠).

(٧) فعل "دعا" يقال في اليونانية kal ew ("كاليو")، منه تشتق كلمة ekklhsia ("كليزيا")، "جماعة مدعوة، كنيسة".



## مز ٤٥ نشيد عرس ملكي

الأب أيوب شهوان

جامعة الروح القدس، الكسليك

### مقدمة

يطبّق الترجومُ الفلسطينيّ لأسفار الشريعة الخمسة مز ٤٥ بركة يهوذا "المسيحانيّة" الشهيرة (تك ٤٩: ١٠-١٢)، ويروي في الملك ملامح المسيح، وفي الملكة الوجه الرمزّي لجماعة إسرائيل. يربط التلمود مز ٤٥ بـ تك ٤٩: "لا يزول الصولجان من يهوذا: يلمح إلى العرش الملكيّ: عرشك عرشُ الله أبداً، وصولجان استقامة في اختيار ملكك (مز ٤٥: ٧)"<sup>(١)</sup>.

يوسّع أثناسيوس<sup>(٢)</sup>، وإيرونيْموس<sup>(٣)</sup>، وأغوسطينوس<sup>(٤)</sup> رمزيّة العرس في مز ٤٥، بتوجّهات كنسيّة، معتبرين أنّ العروس هي الكنيسة، بينما يرى الذهبيّ الفم أنّ المزمور قادر على أن يدحض موقف العبرانيّين والوثنيّين تجاه المسيح، الذي يُنشده بالتحديد في هذا المزمور<sup>(٥)</sup>. ونشير إلى أنّ الرسالة إلى العبرانيّين (عب ١: ٨-٩) تفسّر الآيتين ٧-٨ من المزمور تفسيراً كريستولوجياً: "يرى التقليد اليهوديّ والمسيحيّ في مز ٤٥ نشيداً لعرس الملك المسيحانيّ مع شعبه، والمسيح مع كنيسته"<sup>(٦)</sup>.

(١) برشيت ربّاً ٩٩: ٩.

*Commento alla Genesi*, a cura di A. Ravenna, Torino 1978, p. 848.

PG 27,211ss.

*Epistula* 65.

*De Civitate Dei XVII*, 16,1-2.

PG 55,183.

(٦) الكتاب المقدّس، العهد الجديد، إنجيليون، جامعة الروح القدس، الكسليك ١٩٩٢، حاشية آ

٨-٩، ص ١٠٣٨.

النص صعب وورائع في آن معاً، ولكن، كما يُقال في آ ٢، هو "عمل" (Πλάσμα)، أو قطعة أدبية، وشعرٌ مُوشَّحٌ بالأليغورية الواضحة المعالم.

## ١ - نص المزمور

- ١ لإمام الغناء. على لحن الشوسن. لبني قورح. تعليم. نشيد حب.
- ٢ يفيض قلبي بكلام طيب، أنا أهدي إلى الملك أبياتي. لساني قلم كاتب سريع.
- ٣ أنت الأبهي بين بني آدم، على شفقتك انسكبت النعمة، فلذلك باركك ألوهيم إلى الأبد.
- ٤ تقلد السيف على جنبك، أيها الجبار، إنه بهاؤك وزينتك.
- ٥ إركب منتصراً، من أجل الحقيقة، والوداعة، والعدل، إركب إلى النصر في زينة مقدسة دفاعاً عن الحق والعدل، ويمينك تريك أشياء مذهلة.
- ٦ سهامك المسنونة أيها الملك تخترق قلوب أعدائك، والشعوب تحتك. سهامك مستننة، وتحتك الشعوب يسقطون، يوهن عزم أعداء الملك.
- ٧ عرشك، ألوهيم، يدوم إلى الأبد؛ صولجان استقامة صولجان ملكك.
- ٨ تحب العدل وتبغض الشر: لأن ألوهيم، إلهك، قد كرسك بزيت الفرح بين رفاقك.
- ٩ مرٌّ ولبان وقرفة هي ثيابك كلها؛ لدى خروجك من قصور العاج تطربك الأوتار.
- ١٠ بنات ملوك تلاقينك؛ إلى يمينك تقف الملكة بذهب أوفير.
- ١١ اسمعي، أيها الابنة، أنظري وأميلي أذنك، إنسي شعبك وبيت أبيك؛
- ١٢ يُعجب الملك جمالك، لأنه هو سيّدك: فاسجدي له.

١٣ بنتُ صورَ، أغنى مُدنَ الأرضِ، تستعطفُ بالهدايا وجهك.  
 ١٤ المجدُ لبنتِ الملكِ في خدرِها، فمن نسيحِ الذهبِ ملابسُها.  
 ١٥ بثوبٍ مُطرزٍ تُزفُّ إلى الملكِ، وتتبعُها العذارى وصيفاتها وهنَّ يُقدِّمنها  
 إليه.

١٦ يزُفُّنها بفرحٍ وابتهاجٍ، ويدخلنها قصره الملكي.  
 ١٧ عرشُ آبائك يكونُ لبنيك، تُقيمُهُم رؤساءُ في كلِّ الأرضِ.  
 ١٨ سأذكرُ اسمك جيلًا بعدَ جيلٍ، فتحمدُك الشعوبُ مدى الدهرِ.

## ٢ - مناسبة وضع المزمور

يدعو الباحث جان فرنكو رافازي مز ٤٥ نشيد الأناشيد على مُصغَر<sup>(٧)</sup>. في الواقع، يُمدَّحُ في هذا المزمور جمالُ الثنائي الملكي، الذي هو نموذج كل ثنائي بشري. لكن، على خلاف نشيد الأناشيد، ليس لدينا في مز ٤٥ حوارٌ حبٌّ بين المرأة ومحبوبها، بل نشيدُ عرسٍ وضعه كاتبٌ قد يكون من البلاط الملكي.

يعي كاتب المزمور أنه أطلق من القلب "كلمة جميلة" (في العبرية דָּבָר חָדָשׁ، ٢١) ستدوم "أبدًا" (עַלְמָי) (آ ١٨).

إنَّ المناسبة التي لأجلها وُضِعَ المزمور كانت على الأرجح زواجِ آحاب ملك إسرائيل من إيزابيل (אִיזַבֵּל) التي تُدعى "ابنةُ صور" (آ ١٣)، لأنها "ابنةُ إيت-بعل، ملك صيدون" (עֵיט-בַּעַל מֶלֶךְ צִידוֹן، ١ مل ١٦: ٣١).

وإذا ما تذكّرنا الشر الذي صنعه هذا الثنائي الملكي، الذي ندّد به إيليا النبي مرّات عدّة (١ مل ١٦ - ٢١)، بإمكاننا أن نرى مثلاً عن "تنازل" كلمة الله، مُعبّرًا عنه في هذا المزمور وفي تفسيره العبري والمسيحي.

Gianfranco RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, ed. (٧) Dehoniane, Bologna 1981, p. 795-818.

في الواقع، لقد فسّر الأدبان الرابينيّ أولًا والمسيحيّ لاحقًا مز ٤٥ تفسيرًا مسيحيًا، كما يلي:

– الملك هو الله، والعروس هي إسرائيل؛

– الملك هو المسيح، والعروس هي الكنيسة.

لاحقًا، وخاصّةً في الروحانيّة المريميّة، صار هناك استعمال آخر وتأويل جديد كما يلي:

– الملك هو الكلمة، والعروس هي العذراء مريم؛

– الملك هو الكلمة المتجسّد، والعروس هي النفس.

الكلّ إذاً هو جمال، والمزمور جميل (דָּבָר טוֹב، آ ١)

كان داود الملك "حَسَنَ الْعَيْنَيْنِ، وَسِيمَ الْمَنْظَرِ" (עֵינַיִם וְטוֹב רֵאִי، صم ١٦: ١٢)؛ إنه بهذا الوصف تشخيص للملك الرائع لجمال: "أنت الأبهى بين بني آدم" (סִיפִּיפִּיָּהּ מִבְּנֵי אָדָם؛ مز ٤٥: ٣)؛ وكذلك الملكة التي سَحَرَتْ ملكها تحديداً بجمالها.

يكشف الرجل والمرأة الانسحار المتبادل الذي شاءه الله الخالق في كلّ منهما (تك ٢: ٢٣)، الانسحار الذي هو صورة بهاء الله، الذي، بعد الانتهاء من كل عمل من أعماله، كان يهتف مبدياً إعجاباً: "إنه حسن!" (כִּי טוֹב، تك ٤: ١).

كلّ شيء هو "فَرَحٌ وَابْتِهَاجٌ" (שִׂמְחָה וְרֵדָה، مز ٤٥: ١٦)، لأنّ كلّ شيء قد عاد جميلاً، ووُجِدَ الانسجام والحبّ من جديد.

### ٣ – النوع الأدبيّ

مز ٤٥ هو بالتأكيد قصيدة عرس ملوكي، وُضِعَتْ بمناسبة عرس الملك، وبالتالي طابعه طابع البلاط، أي الاحتفال بالحدث الاستثنائيّ في إطار البلاط

والمُلك، والاحتفاء بعروس المَلِك بالذات. في الواقع، لدينا تأليفٌ بصورٍ عديدةٍ مستلّةٍ من الطبيعة، أو، ببساطة، وصفٌ دقيقٌ لزينة العروسين وما يرتبطُ بذلك؛ هنا يشكلُ نش ٣، خاصّةً آ ٦١-١١، مثلاً ممتازاً على المقارنة والتوضيح بفضل ما في النصين من نقاط التقاء. الذروة هنا هي بالتحديد وصفُ المَلِك الشاب، الذي يتمُّ التأمّل فيه جالساً على العرش، من خلال أعين فتيات أورشليم، اللواتي يخرجن لينظرن موكبَ العرس: "أخْرُجْنَ، يا بنات صهيون، أنظرن المَلِكَ سليمانَ مع الإكليل الذي وَضَعْتَهُ له أمُّه في يومِ عرسه، في يومِ فرحِ قلبه" (نش ٣: ١١).

أمّا كاتبُ مز ٤٥ فيفضّل قلبَ الوضع؛ ولأنّه يقود القارئ إلى وصفٍ تفصيليٍّ لثياب العريس والعروس، يجعل قصيدته تبلغ الذروة عند لقاء المَلِك ومختارته المحبوبة، من خلال التقديم المزدوج لموكبي هذين الأخيرين، أوّلاً العريس-المَلِك، ثمّ العروس-الأميرة.

إنّ الجملة الأولى التي بها يقول كاتب المزمور بأنّه ذو "لسان" (לְשׁוֹנִי)، "كقلم كاتب سريع" (כְּقֶלֶם כָּתוּבٍ سָרִيعٍ، آ ٢)، تعطي الحقّ لهذا الاختيار؛ فالسرّد، وركمّ الصور والأحاسيس، مثلاً، وذكرُ عطور الثياب في آ ٩، تجعل قراءة النصّ نشطةً وخفيفةً وسريعةً، بمعنى أنّ يتمّ العبور ببعض المعطيات الهامة إلى المرحلة التالية من أجل فهم المشهد الموصوف.

يذكر التلمود أنّ مز ٤٥ يختتم شعائرَ بركة الزفاف الاحتفالية، لا بل يحثّ الزوجين على أن يستعيدا تلاوته في الأيام السبعة التي تلي الاحتفال. إنّ الفكرة القائلة بأنّ هذه القصيدة قد تكون نشيد زفاف ملك عبرانيّ، أو أنّها وضعت لحفلة زفاف بشكل عامّ، كانت واحدة من ثوابت تفسير المزمور. لقد أدرك قنصلُ بروسيا في دمشق، ج. فيتزشتاين (J. Wetzstein)، القرن التاسع عشر)، الذي دوّن احتفالات البدو السوريين إثنولوجياً، أنّه، في طقوس وفي أناشيد الزفاف، يُحتفَى بالعروسين وكأنّهما ملكيين، لذا كلّ هتاف أو عمل ليتورجيّ

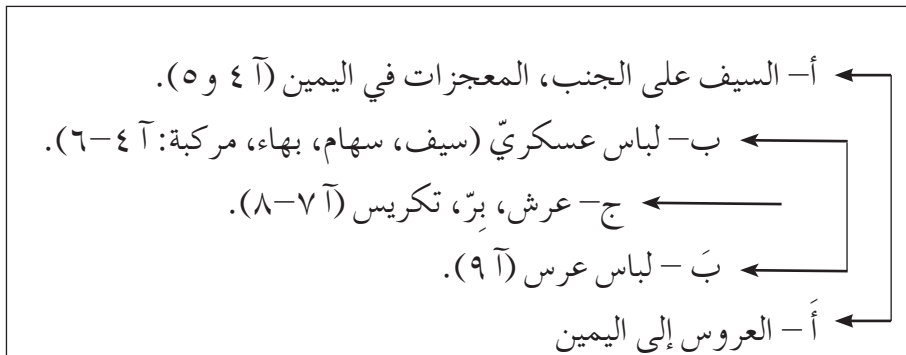
كان يُوجَّه إليهما كان يتمّ وكأنّه موجَّهٌ إلى ملكٍ ومملكة (رج نشيد الأناشيد)<sup>(٨)</sup>.

#### ٤ - بنية المزمور الأدبية

هناك تضمين في أول المزمور وفي آخره يشكّان إطاراً له؛ ففي البداية هناك تمهيدُ الكاتبِ المُنشِد، شاعرِ البلاط، يُرْمَزُ إليه بقلمه ولسانه (آ ٢)؛ يواكبه هتاف-بركة (آ ٣)؛ في الخاتمة نجد الشاعر الذي تنضمّ إليه الجماعة كلّها (آ ١٨)؛ ونسمع أيضاً هتافاً آخرَ ختامياً يستعيد موضوع البركة من خلال علامة النسل (آ ١٧).

بين هذين الحَدَّين لدينا جسم المزمور، الذي له خطُّ تقسيم واضح المعالم في آ ٤ و ١١، وكلاهما يُستَهْلان بدعوة بلاغية بصيغة الأمر، تليها دعوات أخرى ("تَقَلِّدْ"، آ ٤؛ "إسمعي"، آ ١١)، لكلٍّ منهما في الوسط شخصية هامة، الأول له الملك في الوسط (آ ٤-١٠)، والثاني الملكة (آ ١١-١٦)؛ وتبيّن في وسط القسم الأول تركيزاً على الهتاف الملكي و"الإلهي" (آ ٧) والتكريس (آ ٨).

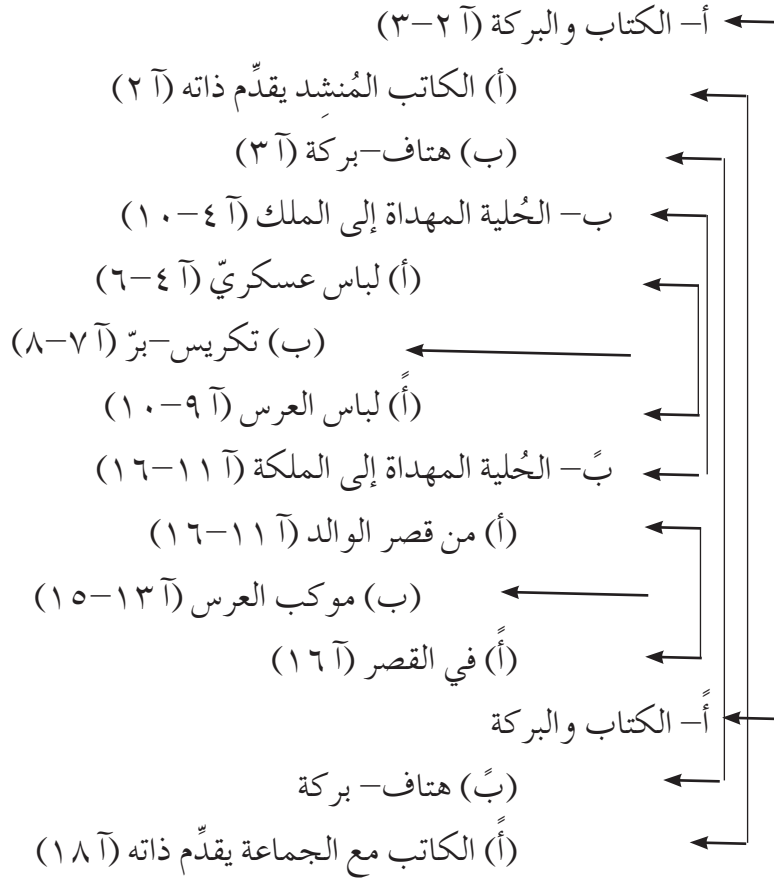
في ما يلي الرسم البيانيّ للآيات ٤-١٠:



J. WETZSTEIN, « Die syrische Dreschtafel », Zeitschrift für Ethnologie (1873) (٨) 270-302.

هناك مكانان مختصان بالعروس: لدينا في البدء "بيت الأب"، ويمثّل قصرَ الماضي، من حيث يتحرّك الموكب (آ ١١: قد تكون مدينة صُور في آ ١٣)؛ ينطلق موكب العرس<sup>(٩)</sup>، وفيه تتألّق صورةُ الملكة الأنيقة في بهاء ثيابها؛ في النهاية يظهر قصرٌ آخرٌ يُنهي المشهد، هو قصر (בֵּית הַמֶּלֶךְ) الملك العبري، الذي سيصبح قصرَ الملكة أيضًا (آ ١٦).

استنادًا إلى هذه المعطيات بالإمكان وضع بنية للمزمور هي التالية:



(٩) يصف يسوع موكب العرس في مثّل العذارى الحكيمات والعذارى الجاهلات (مت ٢٥: ١-١٣).

هكذا، ومن خلال هذا الرسم، نتبين وجود لوحين متقابلتين رائعتين: نحن أمام شخصين في كامل بهائهما، وعلى كل منهما حلته وحيلته.

### ٥ - الرمزية في المزمور

تلف مز ٤٥ نفخة فرح يُعبر عنها بما يلي:

- زيت التكريس: "تُحِبُّ الْحَقَّ وَتَكْرَهُ الشَّرَّ، لِذَلِكَ مَسَحَكَ اللَّهُ مَلِكًا بِزَيْتِ الْإِبْتِهَاجِ دُونَ رِفَاقِكَ" (آ ٨)؛

- والآلات الموسيقية: "عبير المُرِّ واللَّبَانِ فِي ثِيَابِكَ، وَفِي قُصُورِ الْعَاجِ تُطْرِبُكَ الْأَوْتَارُ" (آ ٩)؛

- وموكب العرس: "يَزْفُنْهَا بِفَرَحٍ وَابْتِهَاجٍ وَيُدْخُلْنَهَا قَصْرَهُ الْمَلِكِيِّ" (آ ١٦)؛

- والابتهاج (آ ١٦) الذي ينصب في الهتاف الأخير في آ ١٨: "سَأَذْكُرُ أَسْمَكَ جِيلًا بَعْدَ جِيلٍ، فَتَحْمَدُكَ الشُّعُوبُ مَدَى الدَّهْرِ".

ليس الفرح سوى مظهر من التشديد الذي يضعه المزمور على البعد الجمالي للمشهد وللأشخاص الذين يملأونه. النشيد ذاته يُحدّد بأنه "جميل" (חַיִל) في آ ٢: "قلبي يفيض بكلام طيب". في الواقع، يتكدّس الجمال في جزءي المزمور بوضوح.

### ١/٥ - جمال الملك

كما نتبين من آ ٣ ("تَقَلَّدَ سَيْفَكَ عَلَى فَخْذِكَ، أَيُّهَا الْجَبَّارُ فِي جَلَالِكَ وَبِهَائِكَ")، يبدو الملك وكأنه يختصر في شخصه الجمال، والصلاح، والنعمة؛ هو جمال بالتأكيد جسدي أيضا، انطلاقاً من الترابط البيلي العميق بين ما هو جسدي وبين ما هو داخلي. شاول أيضا "كان حسن الطلعة، في زهوة العمر، ولم يكن في بني إسرائيل رجل أبهى منه، وكان يزيد طولاً على جميع الشعب



من كتفه وما فوق" (١ صم ٩ : ٢ ؛ رج ١٠ : ٢٣). داود بدوره "كان حسن العينين، وسيم المنظر" (١ صم ١٦ : ١٢)، وكان هذا يُجمَع مع البهاء الداخلي لأن "الإنسان ينظر إلى المظهر، أما الربّ فينظر إلى القلب" (١ صم ١٦ : ٧). يعني القول الوارد في قض ٨ : ١٨ إن له "مظهر ابن ملك" (١٠) أن هناك ارتقاءً بفكرة الجمال إلى مستوى المثال؛ فأبشالوم العاصي كان جميلاً جداً "إلى حدّ أنه في كلّ إسرائيل لم يكن هناك رجلٌ مُدَحّ لجماله على قدر ما مُدَحّ أبشالوم" (٢ صم ١٤ : ٢٥). ويهتف الترجوم الذي قرأه قراءه مسيحياناً بركة يهوذا في تك ٤٩ : ١٠-١٢: "كم هو جميل الملك المسيح الذي سيظهر من بيت يهوذا! عيناه أجمل من الخمر النقي، وشفته أكثر بياضاً من الحليب!" (١١).

أيضاً شفّت الملك في مز ٤٥ هما مملوءتان "نعمة": "... والنعمّة أنسكبت على شفّتيك"؛ إن هذه الصفة الجمالية والخلقية هي هكذا لأنها تُفاض من لدى الله كـ "نعمة"، وتحوّل إلى "نعمة" تجعل المختار "محبوباً" لدى الناس وأمام عيني الله (٣١، ٣٢، ٣٣؛ رج معنى الاسم "يوحنا"، ٦٦، ٦٧). مشير للفضول هو القول المأثور في أم ٢٢ : ١١: "من أحبّ طهارة القلب رقّ كلامه، فصادقه الملك"، أي أنه، لأجل نعمة شفّته، إذا جاز التعبير، يكون الملك صديقاً له.

ويختزن سفر نشيد الأناشيد رمزية جمالية جسدية مكثفة، خاصة في وصف الحبيبين في الفصلين ٤ و ٥؛ أما مز ٤٥ : ٤، بالمقابل، فيرى أن هذا الجمال هو انعكاس لبهاء الإلهي. في الواقع، تشكل المفردات "هدّ" (٦٦٦) "البهاء"، و"هدر" (٦٦٦) "الجلال"، ثنائياً لغوياً للتعبير عن التجلي الإلهي وعن المجد؛ إنهما إلى حدّ ما معطّف النور الذي يلتحف به الله عندما يظهر للإنسان:

(١٠) "وقال جدعون لزيح وصلمناع: كيف كان الرجال الذين قتلتما في تابور؟ فقالا له: كانوا مثلك، وهبئة كل واحد منهم كهبئة أبناء الملوك" (قض ٨ : ١٨).

(١١) رج ترجم سفر التكوين.

- "يخبرون ببهاء (גַּבְהַ) مجدِ جلالك (הַדָּבָר)، وأنا أتأمل عجائب تدبيرك" (مز ١٤٥ : ٥)؛
- "حتّى يعرّفوا بني البشر جبروتك، ومجد بهاء ملكوتك" (مز ١٤٥ : ١٢).
- "خلّصته فعظّم مجده، وجلالاً وبهاء ألقيت عليه" (مز ٢١ : ٦)؛
- "الجلال والبهاء أمامه، والعزّة والروعة في مقدسه" (مز ٩٦ : ٦)؛
- "باركي يا نفسي الربّ؛ أيّها الربّ إلهي، ما أعظمك، جلالاً وبهاء لبست" (مز ١٠٤ : ١)؛ الخ؛

### ٢/٥ - جمال الملكة

كذلك الملكة هي مملوءة جمالاً:

- "... فَيَشْتَهِي الْمَلِكُ جَمَالَكَ (יָפָה)" (آ ١٢)؛ لدينا هنا الجذر ذاته، יָפָה ("يَفَه")، المستعمل لرسم الملك في آ ٣: "أنت أبهى (יָפִיּוֹת) مِنْ بَنِي الْبَشَرِ"؛
- ومتوشّحة بـ"المجد" (כְּבוֹדָה)، أي بانبهار النور الإلهي والمجد: الْمَجْدُ لِبْنَتِ الْمَلِكِ فِي خَدْرِهَا... (آ ١٤).

### ٣/٥ - جمال اللباس

- إنّ لهذا البهاء الجماليّ الجسدانيّ للملك وللملكة ما يوازيه في رمزيّة اللباس، الذي يشكل إشارةً إلى الجمال والسحر<sup>(١٢)</sup>:
- ١/٣/٥ - لباس الملك هو من النوع العسكريّ، كما هو أيضاً لباس استعراض، يتضمّن:

- السيف: "تَقَلَّدُ سَيْفَكَ عَلَى فَخْذِكَ" (آ ٤)؛
- والعربة (آ ٥) التي لا غنى عنها في توقيع الرقص الملكيِّ والحربيِّ: "وَأَرْكَبُ إِلَى النَّصْرِ فِي زِينَةٍ مُقَدَّسَةٍ دِفَاعًا عَنِ الْحَقِّ وَالْعَدْلِ" (رج ١ مل ٢٢: ٣٤ ي؛ ١٠: ٢٦؛ ٢٠: ٢١؛ أخ ١: ١٤)؛
- والقوس والسهم: "سِهَامُكَ الْمَسْنُونَةُ أَيُّهَا الْمَلِكُ تَخْتَرِقُ قُلُوبَ أَعْدَائِكَ" (٦٦)؛
- والصولجان: "صَوْلَجَانُ الْأَسْتِقَامَةِ صَوْلَجَانُ مُلْكِكَ" (٧٦).

٢/٣/٥ – لباس الملكة هو، بالمقابل، ثيابُ عرسٍ؛ هو ساحر خاصّة لأنّه موشى بالذهب:

"الْمَلِكَةُ بِنْتُ الْمُلُوكِ عَنِ يَمِينِكَ، وَقَفَّتْ فِي وَقَارٍ بِذَهَبٍ أَوْفِيرٍ" (١٣) (آ ١٠). "أوفير" هي منطقة تقع في الجنوب الغربي من الجزيرة العربيّة أو على الساحل الصومالي (رج تك ١٠: ٢٩؛ أخ ٢٩: ٤؛ أي ٢٨: ١٦؛ أش ١٣: ١٢)، وجّه سليمان إليها أكثر من بعثة (١ مل ٩: ٢٨؛ ١٠: ١١)، وكذلك فعلَ يوشافاط (١ مل ٢٢: ٤٩). يدعى هذا الذهب "كتم" (כֶּתֶם)<sup>(١٤)</sup>، وهي مفردة كانت تدلّ في اللغة المصريّة على منطقة كان يُسْتَخْرَجُ منها الذهب، قد تكون الثوبّة أو نوبيا ("ن-ن-كتم" = "ذَهَبُ كِتَم"، السلالة العشرون). لكن، إلى جانب الـ"كتم"، ترد في آ ١٤ كلمة "ذَهَبٌ" (זָהָב)<sup>(١٥)</sup> الأكثر شيوعاً، وهو

(١٢) رج أيوب شهوان، "اللباس الطقسي في الكتاب المقدس"، اللباس الليتورجي، منشورات جامعة الروح القدس-كسليك معهد الليتورجي ٤٢، ٢٠٠٨، ص ٣-٤٦. E. HAULOTTE, La symbolique du vêtement selon la Bible, Paris 1984.

Herbert G. MAY (editor), *Oxford Bible Atlas*, Oxford University Press, London, (١٣) 1975, pp. 55, 67, 71.

Voir כֶּתֶם in Francis BROWN, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1979, p. 508.

Voir זָהָב in Francis BROWN, *op. cit.*, p. 508. (١٥)

صفة أخرى لمعدن ثمين. في الآية ذاتها، يقرأ العديد من المفسرين -بدلاً من "داخل" (פְּנִימָה) - "جواهر، مرجان، فصّ" (פְּנִי) ، في حين أنّه، في آ ١٥ ، يجري الكلام على جمال التطريز، وهو نموذجي، للأنسجة الشرقية الغنيّة في الغالب بالألوان وبالتطريز<sup>(١٦)</sup>.

### ٣/٣/٥ - الموسيقى

في الخلفيّة يتحرّك موكب العرس مع أنسات، وهدايا وموسيقى. في الواقع، الموسيقى هي العمق الصوتي للمشهد (آ ٩)، في حين أنّ الإطار هو مُحرك مغادرة القصرين، وبالتحديد من قصر صُور، وهو بيتٌ منشأ العروس (آ ١١)، إلى قصر السامرة الذي يرد ذكره مرّتين (آ ١١ و ١٦)، مع ذكرٍ مميّز للعاج، وهو المادّة الثمينة، الرمز الأقصى للبخ، الذي يعيد بسهولة إلى الذّاكرة احتجاج عاموص على "بيوت العاج والقصور الكبيرة" في السامرة: "وأضرب البيت الشتويّ مع البيت الصيفيّ، وتبيد بيوت العاج، وتضمحلّ بيوت عظيمة، يقول الربّ" (عا ٣: ١٥؛ رج ١ مل ٢٢: ٣٩).

### ٤/٣/٥ - العطور

كما في نشيد الأناشيد، بالإضافة إلى المعادن والحجارة الثمينة، يُعبّر عن سحر الحبّ الجماليّ وعن نشوته من خلال رمز العطور التي تشكل إطار الأبّهة، إطاراً ذا ألوان شرقية، والفولكلور، في جوّ من الإثارة الحماسية. إنّ زيت التكريس الملكيّ هو زيت الدهن للفرح وللضيافة ("لذلك مسحك الله ملكاً بزيت الأبتهاج دون رفاقك"، آ ٨)، وعلامة السرور والحمية، والحبّ، والقوّة (مز ٢٣: ٥؛ ١٠٤: ١٥؛ أش ٦١: ٣؛ صم ٢: ١٢؛ ٢٠: ١٤؛ ٢؛ نش ١: ٣؛ ٣: ١١؛ مت ٦: ١٧؛ ٢٦: ٧؛ لو ٧: ٤٦). بالمقابل، مجموعة

Cf. E. HAULOTTE, *op. cit.*.

(١٦)

العطور هي، في آ ٩، كَفَوَحَان من لباس الملك؛ فالمرء، وهو منتوج صمغِيّ عربيّ (خر ٢٠: ٢٣؛ نش ١: ١٣؛ ٤: ٦، ١٤؛ ٥: ١، ٥؛ أم ٧: ١٧؛ أس ١: ١٢)، هو رمز نشوة كثيفة غامرة؛ والصَّبْرُ (aloès) يُستخرج من نبات يَرِدُ ذكره مرّات عدّة في الكتاب المقدّس (عد ٢٤: ٦؛ نش ٤: ١٤؛ أم ٧: ١٧؛ يو ١٩: ٣٩). وأخيرًا، لدينا كلمة فريدة، هي "قَصِيعوت" (קַצְיִעוֹת)<sup>(١٧)</sup>، القرية على الأرجح من العنبر (رج خر ٣٠: ٢٤؛ حز ٢٧: ١٩؛ أي ٤٢: ١٤)، وهي صنف من الكافور، العطر الذي يُستعمل ليس فقط كمادّة تجميل نسائيّة، بل أيضًا لمزيج الطيب المخصّص للتكريس. أيضًا في هذه الحالة، يبدو أننا أمام مشهد يصفه عاموس: "وتضجعون على أسرة من عاج، وتبتسّطون على حجالكم...، وتشربون الخمر بالجامات، وتدهنون بالطيبوب النفسيّة" (عا ٦: ٤، ٦؛ رج جا ٩: ٨).

## ٦ - التحليل البلاغيّ

بيّن التحليل البلاغيّ كيف أنّ حَدَسَ أَلُونُسُو شُوكلِ كان في مكانه. في الواقع، يمكن مز ٤٥ أن يُقسّم إلى أربعة مقاطع:

المقطعان الأوّل (آ ٢) والأخير (آ ١٨) هما قصيران نسبيًا، ويشكلان إطارًا لكلّ المزمور. فيهما يتدخّل كاتب المزمور مباشرةً، ويُبرز الواجب المترتب عليه: في البداية، واجب المدح الشعريّ في آ ٢؛ وفي محطّة ثانية واجبه بأن "يذكر" (אֲזַכֵּר) في آ ١٨ بالأحداث بواسطة أبياته الشعريّة، وهذا أكثر صعوبة من الأوّل.

يُقسّم المقطعان الوسطين (آ ٣-٨، وآ ٩-١٧) إلى أربعة أجزاء، ويشكلان جسم المزمور. هما يوقعان بالتأكيد السرد الشعريّ في مشهدين:

Voir קציעה in Francis BROWN, , *op. cit.*, p. 893.

(٧)

٣٤-٨: موكب العروس التي تصل على الحصان؛

٩٧-١: داخل القصر الملكي حيث يصل موكب العروس.

هذا التقسيم يقبله الكثيرون بسبب وجود بعض التعابير التي لها وظيفة بلاغية أكيدة.

**المقطع الأول (٣٤-٨)** يحمل كتعبيرين أقصيين: "بين بني الإنسان" (סבני אב), "و"بين رفاقك" (בין רפאק), اللذين يحددان حصراً الموكب الذي يرافق الملك. هناك تعبيران آخران يُقدّم لهما بكلمة "لذلك" (לכן) مُدرجان في بداية المقطع وفي نهايته، يُشيران إلى كيفية أنّ "الله" (אלה) وبركته التي من التكريس الملكي، هي سبب فضيلة الملك وفرحه. التعبيران الآخران، مع وظيفة بلاغية داخل المقطع، هما "إلى الأبد" أو "أبدًا" (לעול) في آ ٣، و"عدل" (צדק) في آ ٥ و ٨.

**المقطع الثاني (٩٧-١)** يحمل، كمفردات في الأقصيين، كلمة "قصر" (היכל) وموضوع "العيد" (העיד) في آ ٩، و"بنات الملوك" (בנות الملوك) في آ ١٦، هكذا، كما في المقطع السابق، هنا أيضًا نجد في البداية وفي النهاية إشارتين إلى موكب أميرة ووصيفاتها يرافقن العروس أي: "ابنة الملك" أو "بنات الملوك" (בנות الملوك) في آ ١٠، و"العدراى الرفيقات" (בתולות אחריה רעותיה) في آ ١٥. إنّ التكرار المتواصل لكلمة "ابنة" (בת) يواكب كل المقطع.

بالإمكان أن نرى أيضًا إشارات ذات مدلول بين المقطعين ٣-٨ و ٩-١٧، أي: كلمة "جمال" في آ ٣ (יפית) وفي آ ١٢ (יפי)، والكلام على "يمين" (ימי) الملك في آ ٥ و ١٠.

## ٧ - تلاقي الموكبين

لفت انتباه مُحلليّ هذا المزمور وجود بعض المعضلات ذات الطابع السردي، وهي هامة لفهم المشهد الذي وضعه كاتب المزمور، ومن ثمّ لتبيين الإطار الذي فيه يتوسّع العمل الموصوف.

في الواقع، يمكننا أن نرى كيف يتألف السرد من مشهدين مختلفين؛ فمن جهة أولى، هناك بلاط الملك-العريس، مع إحالة أكيدة إلى صور ذات طابع عسكري، ولكن ليس واضحاً إذا ما كان الملك وحاشيته هم في القصر الملكي بانتظار العروس (آ ٩-١٠)، أم أنهم كانوا يتحركون على ظهور الخيل (آ ٥) للقاء موكب الخطيبة. من جهة، ثانية، لدينا الدخول إلى قصر العروس (آ ١٤) برفقة وصيفات العروس.

بإمكاننا أن نتصور موكبين، الأول ذي طابع ملكي عسكري، يصل أولاً إلى القصر، ويروح ينتظر الثاني، أي موكب العروس التي بوصولها يبلغ العيد ذروته.

## ٨ - الأميرة-العروس والملكة-الأم

تبدو هويّة "الملكة" الواقفة قرب الملك غامضة. يرى كثيرين أن المقصود هنا هي العروس الملكيّة، لكن بالإمكان أن نرى في هذا الوجه الملكة-الأم أيضاً. في الواقع، كيف يمكن أن تكون العروس في آ ١٠ قد وصلت، إذا كانت في آ ١٥ تُقاد إلى الملك؟ وأيضاً، كيف "تقف" إلى يمين الملك إذا كان يُطلب في آ ١٢ أن تسجد؟

يُحيل العلامة ألونسو شوكل القارئ إلى عادات إسرائيل القديمة، التي كانت تجري في إطار تعدد الزوجات. بهذا المعنى "الملكة" الهامة هنا ليست زوجة الملك التي، وبالرغم من كونها "المفضلة" أو "المختارة" من بين كثيرات، بل الملكة-الأم، وتحديدًا أم الملك. يمكن هكذا أن نقرأ، على سبيل المثال، وَصَفَ بِتَشَابِعِ، أُمَّ سَلِيمَانَ، فِي ١ مَل ١٦ : ٢٨؛ ١ مَل ٢ : ١٩، حيث يضع سليمان الملك عرشاً لوالدته إلى يمينه: "ودخلت بتشابح على الملك سليمان لتكلمه في أمر أدونيا، فقام لاستقبالها وانحنى لها، ثم جلس على عرشه، ووضع عرشاً لها، فجلست عن يمينه". إن الاهتمام بالملكة-الأم هو شائع جداً في

الكتاب المقدس؛ أيضًا إر ١٣: ١٨ يُبرزها متوجّهة كالمملك. إن هذا الحضور للملكة-الأم إلى جانب العريس الملكي هي موسّعة في نشيد الأناشيد، حيث، وكما رأينا، هي التي تضع التاج على رأس الابن في يوم العرس.

معضلة أخيرة هي الصوت الذي يتوجّه إلى العروس في آ ١١-١٢: صوت من هو؟ هناك عدّة اقتراحات: شخص من قبل الملك، الشخص الذي يقود العروس، أو أحد أفراد البلاط، وقد يكون أيضًا صاحب المزامير ذاته الذي، في فعل تأمل العروس وجمالها، يذكرهما وكأنّ الأمر الذي يتحقّق بالنسبة إليها هو طريق يضعها في حالة جديدة، في حياة مختلفة.

يبقى أن نبرز كيف أنّه، في هذا النصّ الشعريّ الاستثنائيّ، توجد عناصر عديدة حساسة تخلق جوّاً تأثّر وابتهاج، أي: ضجيج الخيل (آ ٤-٥) حيث لدينا تراكم أحرف رنانة في العبريّة، مثل ك و ب<sup>(١٨)</sup> (כ ב כ)، وموسيقى الكنارات، وروائح العطور، وحفيف الثياب المزيّنة بالتطريز وبالأحجار الكريمة، وأخيرًا الحركة البطيئة والاحتفاليّة لموكب العروس.

## ٩ - كاتب ماهر بالكلمة

في عمليّة التحليل البلاغيّ يمكننا أن نواجه تفسير هذا المزمور انطلاقًا من العناصر التي تمّ إبرازها، بنوع خاصّ وظيفة كاتب المزمور التي تظهر في المقطعين القصيرين على الأطراف. تؤكّد آ ٢ على إلهام هذا الكاتب الشعريّ، الذي يجري وصفه بطريقة وجيزة وفاعلة. يُبرز الفعل "فاض" (פָּחַז) (١٩) حالة الشاعر النفسيّة، أي أنّ الكلام الجميل ينبع من القلب الذي هو، في الكتاب

(١٨) آ ٤ : פָּחַז-פָּחַז עַל-פָּחַז גְּבוּר הוֹדָה וְהוֹדָה

آ ٥ נוֹרָאֹת יְמִינֶךָ: וְהוֹדָה אֶלָּח רָזַב עַל-דְּבַר-אַמֶּת וְעִנְיֵה-צַדִּיק וְהוֹדָה

(١٩) إنها المرّة الوحيدة التي فيها يرد الفعل פָּחַז بهذه الصيغة الفعلية في كل العهد القديم.



المقدس، مركز الأفكار وليس فقط المشاعر، فتضحى أبياتاً شعرية. تُبرز الكلمة العبرية כִּבְבוּרֵי التَّأْلِيفِ الأدبيِّ؛ إِنَّ إلقاءً (وهذا يرتبط باللسان: "لساني"، לְשׁוֹנִי) هذه الأبيات ينسابُ بشكلٍ رائع، كقلم الكاتب الذي يخطُّ كلماته على الورق. هناك معرفة قويّة للعمل الذي يقوم به كاتب المزمور، وهو أمرٌ غير معتاد في العهد القديم. هذه الكلمة هي بشريّة بقوّة، حتّى ولو بلغت ذروة الاختبار الفنيّ الإبداعيّ. مع هذا، ومقابل هذه المعرفة الشعرية، فإنّ الآية الأخيرة من المزمور، ومن خلال ورود كلمتي "لذلك" (כִּי-בִּי אֵלֶּיךָ، وآ ٣، وآ ٧) و"إلى الأبد" (עַד-אַבְדָּן בִּי אֵלֶּיךָ، وآ ٧)، اللتين في جسم المزمور، والمرتبطتين بعمل الله، تجعل هدف المزمور يتطوّر من مهمّة "لياقة" وحسب إلى عمل ذي إلهام ديني، بالتأكيد دون التنكر للهدف الأوّل. في النهاية، إنّ تعظيم جمال الملك البهيم والقويّ والعاذل في يوم زفافه، وجمال عروس الملك، التي ستصبح أمّ أبنائه الذين من بينهم سيولد الملك العتيد، ليست له مهمّة تعظيم السلالة الملكية فقط، بل يفتح المجال أيضاً أمام عمل الله الذي، من خلال الملوك الأمناء لعهد، يقوم بمهمته في إحقاق الحقّ وبسط العدالة.

## ١٠ - مكان الله في عرس الملك

بالإمكان أن نلاحظ، داخل المقطعين الكبيرين الوسيطين، وجود تدخّلات أخرى لكاتب المزمور، أقلّ صراحةً، لكنهما أيضاً ذات مدلول. في المقطع الأوّل لدينا في آ ٣ وآ ٨ توضيح القضية "الإلهية"، وكلمة النعمة التي تنطلق من فم الملك ومن عمله في بسط العدل، والمتجدّرة في البركة وفي التكريس الملكيّ؛ في المقطع الثاني، يستلهم كاتب المزمور في آ ١١ ما جاء في تك ٢: ٢٤: "لأجل ذلك يترك الرجل أباه وأمه، ويتحد بامرأته، فيصير الاثنان جسداً واحداً".

هناك أهمية في هذا الإطار للتكرار؛ في الواقع، ينبغي الإشارة إلى البنية التشابكية (chiasme) أ-ب + ب-أ للكلمات، أي: "جميل-يمين" + "يمين-جميل". إن جمال العريس والعروس، هو جمال "خارجي"، ولكنه مزين بفضائل داخلية؛ إنه الأساس البشري الذي عليه يُبنى سلوك الملك المستقيم لصالح الشعب؛ إن يمين الملوك الجبارة في المعركة، وحضور الملكة الأم إلى يمين الملك، هما علامة استمرارية السلالة في اتجاه تصاعدي، تؤكد رمزياً متانة العهد بين الله وشعبه، عهد يُعبر عنه برسوخ عرش داود<sup>(٢٠)</sup>.

في النتيجة، بإمكاننا أن نرى كيف أنّ موضوع رسوخ العرش، الذي عليه يجلس من يُمسحون ملوكاً (آ ٧-٨)، يرتبط من حيث الموضوع بمسألة استمرارية السلالة التي يضمنها حضور الملكة-الأم، الأمر الذي يتجدد من خلال الرباط الزوجي الجديد:

"الملكة بنت الملوك عن يمينك، وقفت في وقارٍ بذهبٍ أوفير.  
إسمعي يا ابنتي، أنظري وأميلي أذنك، إنسي شعبك وبيت أبيك" (آ ٩-١٠).  
من حيث الموضوع، تشكل هذه الآيات النواة الحقيقية لكل المزمور، الذي يتمحور حول حدث متعلق بالبلاط، وينفتح على تأمل عمل الله "لكل الأجيال"، كما أيضاً على إمكانية تفسير ذي طابع مسيحياني.

الملك، الذي يجري تعظيمه في مز ٤٥، ليس ملكاً نكرةً ينتمي إلى مجموعة تاريخية من الشخصيات؛ إنه "المكرس"، الممسوح بامتياز، أي الذي، من خلال البركة، يجسد المشيئة الإلهية. لدينا عبورٌ من تعظيم ملك تاريخي إلى نبوة ملكٍ عتيدي، مُزّين بكل الفضائل الضرورية لترسيخ العدالة والدفاع عنها.

## ١١ - "الملك-العريس هو المسيح"

إنّ ما قلناه، ودون نسيان القراءة العبرية التقليدية المسيحانية، يقدم مباشرةً

(٢٠) راجع في هذا المجال الوعود لداود ولسلالته في ٢ صم ٧.

للقراءة التي قام بها المسيحيون الأوائل لهذا المزمور. ففي الرسالة إلى العبرانيين هناك استشهاد بآ ٧-٨ من مز ٤٥، اللتين تُطبَّقان على المسيح الذي يُعترف بأنه "ابن"، بالتالي أسمى من الملائكة: "وفي الابن يقول: إنَّ عرشك، أَللَّهُم، لأبد الدهور، وصولجان الاستقامة وصولجان ملكك. أُحِبَّتَ البرُّ وأبغضت الإثم، لذلك أَللَّهُم مسحك إلهك بزيت الابتهاج دون أصحابك" (عب ١: ٨-٩).

لا يناقض تفسيرٌ كريستولوجيٌّ كهذا القراءة الحرفية للمزمور؛ في الواقع، يمكن رموز العرس، والدفاع عن الحقيقة وعن العدل في الوداعة وفي الجمال الملكي، أن تفتح على فهمٍ أعمقٍ يحدّد نظرةً أبديةً.

## ١٢ - دور آ ٢-٣ في المزمور

في آ ٢ يقدم الكاتب المنشد ذاته: "قلبي يفيضُ بكلامٍ طيبٍ، ولساني كقلم كاتبٍ ماهرٍ حينَ أنشدُ للملِكِ أبياتي"؛ وفي آ ٣ لدينا هتافٌ وبركةٌ يفرضُ بهما الكاتبُ موضوعَ كلِّ النصِّ: "أنتَ أبهى من بني البشرِ، والنعمَةُ أنسكبتَ على شفّتيك، فباركك اللهُ إلى الأبد".

يذكرُ رسمُ الكاتبِ بصورةَ باروخ، كاتمِ أسرارِ إرميا، الذي "كان يكتب في الكتاب بالحبرِ عندما كان النبي يملئُ عليه" (إر ٣٦: ١٨)، أو بصورة عزرا، "الكاتب الماهر في شريعة موسى" (عز ٧: ٦). كانت للكاتب مهمةٌ حاسمةٌ وهامةٌ في البلاطات الشرقية؛ ففي مز ٤٥ يصف الكاتبُ نفسه بأنه "سريع" أو "ماهر" (٦١٦٥). من المفيد العودة إلى نصِّ سومريٍّ يتكلّم على "كاتب تبلغ يده في السرعة فمه" (٢١)، وإلى اسمِ عَلمٍ لكتاب فونيقِيٍّ، هو "مهيربعل الكاتب"، حيث كانت صفة السرعة قد دخلت في الاسم بالذات، فصار "سيد"

(٢١) النصُّ السومريُّ هو التالي: "دوب-شرشو كا-تاسا-أ".

السرعة"<sup>(٢٢)</sup>. لكنَّ خَفَّةَ يد الكاتب وسرعة لسان المنشد، في المفهوم البيبلي والشريقي، تعيان أيضًا الخطَّ الجميل والمهارة الجمالية: "أرأيت ماهرًا في عمله؟ مع الملوكة لا مع الرعا ع مقامه" (أم ٢٢: ٢٩)؛ "وكان عزرا عالمًا ماهرًا في شريعة موسى التي أعطها الربُّ إله بني إسرائيل" (عز ٧: ٦).

يجري وصف العمل بتعبيرين؛ يُدعى حرفيًا "كلمة طيبة-جملة" (פָּזוּב) أي "كلامٌ طيبٌ (أو عذب)"، نبيل، باهر، استنادًا إلى علم الدلالة البيبلي الغني لهذا التعبير الجمالي-الخلقي، "طوب" (פָּזוּב). أمام موسى، في الظهور الشهير في خر ٣٣، يمرّ جمال الله وصلاحه وكماله (آ ١٩، "طوب"، פָּזוּב)؛ هكذا، كل جمال وصلح هو انعكاس للبهاء الإلهي. لذا، كلّ النشيد بندائه للملك هو تسيح للملك، ولكن أيضًا تعظيم حماسي لله الذي يتجلّى جماله وعدله وقدرته في مختاره. يدعى النشيد أيضًا بالتعبير ذاته الذي في نشيد الأناشيد حيث يقال في العنوان: "نشيد" (פָּזוּב) حُب. إلى هذا التحديد يمكن أن يُضاف التعبير الآخر، الذي تستعمله آ ٢، والذي يتكلم على "عَمَل"، على "شعر".

يعي ناظم المزمور أنه وَضَعَ قطعةً شعريّة، هي ينبوعٌ لشعر آخر وللإيمان. يُحدّد عمل الكاتب بمفردات مرتبطة بأفعال "القول": "تكلم"، "قال"، "لسان"، "قلب". لكن لدينا أيضًا فعلٌ غريب، هو "فاض" (פָּזוּב)، الذي يعبر عن حالة حماس داخليّ يظهر على شفّتين، لكنّه ينبع من القلب.

القسم الثاني من المقدمة (آ ٣) يهيمن عليه رَسْمُ الملك الذي فيه تتكدّس كلُّ المُثَلِّ التيقراطية المَلَكِيّة:

"أنت أبهى من بني البشر، والنّعمة أنسكبت على شفّتك، فباركك الله إلى الأبد".

Cf. G. CASTELLINO, "Scriba velox (Ps 45,2)", Forschung zur Bibel 2 (1972) (٢٢) 29-34.

نقرأ كلامًا مماثلاً في أش ١١ : ٤-٥ :

"يقضي للفقراء بالعدل،

وينصف الظالمين بكلام كالعصا،

ويميت الأشرار بنفخة من شفثيه.

يكون العدل حزامًا لوسطه،

والحقّ مئزرًا حول خصره".

لدينا خاصّة الجمال الجسديّ الذي يُعبّر عنه بصيغة فعلية غريبة، قد يكون مصدرها من لهجة ماء، مستلّة من الجذر  $\text{יָפַח}$  (٢٣)، فَعَلُ الجمال، وهي الميزة المضئنة للملوك. هم، كما داود، يبرزون - لأجل الجمال - فوق كلّ الباقين، لأنّ فيهم يلمع انعكاسُ بهاء الله. آخر "كلمات داود"، استنادًا إلى ٢ صم ٢٣، هي التالية: "مَنْ يحكم البشر بالعدل، مَنْ يحكم بمخافة الله، هو كنور الصباح، عند طلوع الشمس، في صباح لا غيم فيه، الذي يجعل عشب الأرض يلمع بعد الشتاء" (٢ صم ٢٣ : ٣-٤؛ رج أم ١٥ : ١٥؛ ١٢ : ١٢؛ مز ٧٢ : ٦؛ أس ١٥ : ٩-١٠). بعد ذلك يأتي رسمُ الملك، فيقال: "النعمة (١٦) انسكبت على شفثيك"، أي العظمة في الكلام. ولأنّنا نعلم أنّ قيمة كلمة الملك في العالم الساميّ، هي كلمة تقرّر، كلمة هي "عصًا تضرب العنيف، ونفخة تقتل الشرير" (أش ١١ : ٤؛ رج رؤ ١٩ : ١١)، بإمكاننا أن نفهم القيمة العميقة لهذا التسبيح (أنظر أيضًا جا ١٠ : ١٢). إنّ "النعمة" التي تحوّل المؤمن بالله انعكاسًا أيضًا في "نعمة" الملك الذي يستطيع أن يُسعد مَنْ يُسلم ذاته له (مز ٨٤ : ١٢). السبب العميق هو في الأداة "لأنّ" (٣ آ) أو "لهذا" (٨ آ)، التي تسبق موضوع البركة الأخيرة: في عطايا الملك نتبيّن يد الله الفعّالة المباركة، و"لهذا" فالملك

(٢٣) الصيغة، المستحلية غرامطيقيًا، هي "يُفيايتا" ( $\text{יְפִיאֵיטָא}$ ) التي رأى البعض أنّها مشتقة من  $\text{יָפַח}$   $\text{יָפַח}$ ، أو أيضًا من  $\text{יָפַח}$   $\text{יָפַח}$ ، وهي صيغة مستعملة للتعبير عن التفضيل: "أنت أجمل من الجمال"، أو "أنت أسمى من الجمال" (الترجوم)، أو أيضًا "أنت أجمل".

هو جميل وعادل/بار. ينتهي الرسم، في الواقع، بالاحتفال بديمومة البركة التي تجعل شخص الملك وكأنه مُعدُّ مسبقًا، منذ حشا أمه، للمهمة الموكلة إليه (مز ١٣٩: ١٦؛ أش ٤٩: ١، ٥؛ إر ١: ٥؛ غل ١: ١٥). يرد هكذا ذكر العهد الذي لا يُنقَض بين الله و"بيت" داود (٢ صم ٧). في مز ٧٢، وهو مزموراً ملوكياً، يرد أيضاً ذكر العهد الإبراهيمي: "لِيُدْمِ اسمه إلى الأبد، ما دامت الشمس يدوم اسمه. به تبارك كل قبائل الأرض، وكل الشعوب تهنئه" (مز ٧٢: ١٧؛ رج تك ١٢: ٣). الدافع إلى البركة الملكية هو حاضرٌ أيضاً في مز ٢١: "بادرته بفيض من البركات، وتاج من ذهب على رأسه" (مز ٢١: ٤، ٧).

### خاتمة: قراءة رابئية ومسيحية بفتح مسيحي

ملامح الملك في مز ٤٥ هي ملامح التيقراطية التامة: جميل كداود (آ ٣؛ رج ١ صم ١٦: ١٢)، بطل منتصر (آ ٤ و ٦)، سياسي عادل (آ ٥، ٧-٨)، ووديع كمسيح زكريّا (زك ٩: ٩-١٠)، راسخ في سلطانه السلاطي وفقاً للوعد الذي أعطاه الرب لداود (آ ٧؛ أنظر ٢ صم ٧: ١٦)، مكرس من الله بالذات، وبالتالي هو ابنه بالتبني ("الله"، آ ١٧). هكذا، وبهذا التفسير من جديد، أصبحت خطوط التأمل الرابئية والمسيحي جاهزة في المزمور الذي يجعله بصراحة مسيحياناً.

هكذا أسهب الترجوم في تفسير آ ٣ وآ ١١ بهذه الطريقة:

"جمالك، أيها الملك المسيح، هو أسمى من جمال بني الإنسان، وروح النبوءة أعطيت لشفتيك..."

أصغي، يا جماعة إسرائيل، إلى شريعة فمه، واحفظي أعماله العجيبة". ويرى رابئ كميحي الشهير<sup>(٢٤)</sup> في آ ١٠ الزوجة وكأنها "ابنة إسرائيل"،

(٢٤) وُلِدَ رابئ دافيد قميحي سنة ١١٦٠ من عائلة يهودية شهيرة أغنت الأدب العبري والتلمودي. ترك شروحات لكتب التوراة والأنبياء والمزامير. توفي سنة ١٢٣٥.

موضوعة إلى يمين المسيح. يتوارى وجه الملوكِ العبرانيينِ الفعليّ ليفسح المجال للملك المسيح أو للمسيح والكنيسة، وفق المنظار المسيحيّ (عب ١ : ٨-٩)، إذ ترى الرسالة إلى العبرانيين في المسيح يسوع "شعاع المجد الإلهي" (عب ١ : ٣).

ونقرأ في الرسالة إلى أهل أفسس: "عظيم هو هذا السرّ: أقول ذلك بالنسبة إلى المسيح والكنيسة" (أف ٥ : ٣٢)؛

وفي كورنتس الثانية: "لقد خطبتكم، في الواقع، لعريس واحد، كعذراء طاهرة قدّمتمكم إلى المسيح" (٢ كو ١١ : ٢)؛

أمّا في سفر الرؤيا فلدينا ما يلي: "ورأيت أيضًا المدينة المقدّسة، أورشليم الجديدة، تنزل من السماء، من عند الله، جاهزة كعروس مزينة لعريسها... ويقول الروح والعروس: تعال" (رؤ ٢١ : ٢؛ ٢٢ : ١٧).

في التقليد الليتورجيّ المسيحيّ، سيتحوّل مز ٤٥ إلى نشيدٍ مهديّ إلى مريم أمّ المسيح.

بإمكاننا هكذا أن نفهم سبب القراءة المسيحية في مز ٤٥ لجمال الملك في كتابات الآباء، كما لدى القديس أغوستينوس الذي ترك لنا هذا النصّ المعبر:

"هو جميل في السماء ككلمة لدى الله؛

هو جميل على الأرض، وهو متوشّح بالطبيعة البشرية؛

هو جميل في شرايين ذويه وفي ذراعيهما؛

هو جميل عندما يهب الحياة؛

هو جميل عندما لا يرفض موته؛

هو جميل يودع روحه ويستعيدها؛

هو جميل على الصليب، جميل في القبر،

وهو جميل في رجوعه إلى السماء".

إنها صفحةً أغوسطينية ذات جمال لا مثيل له، تستحق التوقف عندها والتأمل في معانيها، إذ يتأمل هذا القديس العظيم في الملك الذي يجري وصفه في مز ٤٥، فيرى أن هناك تماهياً بينه وبين الكلمة المتجسد.

### مراجع

- الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيليون، جامعة الروح القدس، الكسليك ١٩٩٢،
- شهوان أيوب، "اللباس الطقسي في الكتاب المقدس"، في: اللباس الليتورجي، سلسلة منشورات معهد الليتورجيا، ٤٢، جامعة الروح القدس-الكسليك، ٢٠٠٨، ص ٣-٤٦.
- ATHANASE (Saint), PG 27,211ss.
- AUGUSTIN (Saint), *De Civitate Dei* XVII, 16,1-2.
- BROWN Francis, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1979.
- CASTELLINO G., « *Scriba velox* (Ps 45,2) », *Forschung zur Bibel* 2 (1972) 29-34.
- HAULOTTE E., *La symbolique du vêtement selon la Bible*, Paris 1984.
- JÉRÔME (Saint), *Epistula* 65.
- MAY Herbert G. (editor), *Oxford Bible Atlas*, Oxford University Press, London, 21975.
- RAVENNA A., *Commento alla Genesi*, Torino 1978.
- WETZSTEIN J., « Die syrische Dreschtafel », *Zeitschrift für Ethnologie* (1873) 270-302.



## المزمور ٤٩ [٤٨] في مواجهة لا عدالة الحياة

القَسَّ هادي غنطوس

كلية اللاهوت للشرق الأدنى، بيروت

### النصّ

- ١ لكبير المغنّين، لبني قورح. مزمور.
- ٢ إسمعوا هذا يا كلّ الشعوب، أنصتوا يا جميع سكان الدنيا.
- ٣ معاً دون وعال، غني وفقير على السواء.
- ٤ فمي يعلن حكماً ولهج قلبي تبيّنات.
- ٥ سأميل أذني إلى مثل؛ ومع كئابة سأحلّ أحجيتي.
- ٦ لماذا أخاف في أيام الشرّ، عندما يحيط بي إثم متعقّبي؛
- ٧ أولئك المتكلمون على ثروتهم، والذين يفتخرون بعظمة غناهم؟
- ٨ بالحقّ، لا يستطيع أخ أن يفدي إنسان، ولا أن يعطي كفّارة عنه لله.
- ٩ كفّارة حياتهم ثمينة جدّاً وتقصر إلى الأبد.
- ١٠ ليحيا على الدوام، ولا يرى فساداً.
- ١١ ذلك يراه، الحكيم يموت، الغبي والأحمق كلاهما يفنيان ويتركان ثروتها  
لآخرين.
- ١٢ مواطنهم تكون منازلهم إلى الأبد، ومساكنهم إلى دور فدور. ينادون  
بأسمائهم على البلدان.
- ١٣ الإنسان الذي لا يبيت في كرامة يشبه البهيمة التي تقطع.

- ١٤ هذه هي طريقهم إلى الحماسة. آخرون يسرون بأقوالهم.
- ١٥ يُعدّون كخراف للهاوية. الموت يرعاهم، ومستقيمون يتحكّمون بهم حتى الصباح. صورتهم تصير لبلاءٍ، الهاوية مسكن له.
- ١٦ لكنّ الله يفدي نفسي من يد الهاوية، لأنّه يأخذني.
- ١٧ لا تخف إذا استغنى إنسان، إذا زاد مجد بيته.
- ١٨ لأنّه لا يأخذ معه شيئاً في موته، ومجده لا ينزل وراءه.
- ١٩ لأجل أنّه يبارك نفسه في حياته، ويحمدونك إذا صنعت خيراً لنفسك.
- ٢٠ تأتي حتىّ جيل آباءه. لا يرون نوراً إلى الأبدية.
- ٢١ إنسان في كرامة ولا يفهم مثلاً يشبه البهيمة التي تقطع.

## مقدّمة

ينتمي مز ٤٩ إلى الكتاب الثاني في سفر المزامير، والذي يمتدّ من مز ٤٢ إلى مز ٧٢. ولكنّ الأهمّ من ذلك بالنسبة إلينا هو أنّ هذا المزمور ينتمي إلى ما يدعى بمجموعة المزامير الإلوهيّة أو الإلوهيميّة (Elohistic Psalter)، أي مجموعة المزامير ٤٢-٨٣، والتي تستخدم اسم "إلوهيم" العالميّ لله عوضاً عن اسم "يهوه" الخاصّ باليهود، وبالتالي تحاول أن تقدّم رسالة كونيّة شاملة تخاطب الجميع. هذه الكونيّة والشموليّة تتفقان مع مضمون المزمور ونمطه الأدبيّ كأحد مزامير الحكمة، كما سنرى في ما يلي.

## قراءة سريعة للمزمور

مز ٤٩ هو مزمور صعب في مفرداته وبناء جملة، لكن يمكن تقسيمه بشكل عامّ إلى مقدّمة تمهّد للرسالة التي يحملها المزمور (آ ١-٥)، وإلى الجسم الرئيسيّ للقصيدة الذي يتضمّن تلك الرسالة (آ ٦-٢١).

## ١- مقدمة مز ٤٩

مقدمة المزمور، آ٢-٥، هي مقدمة نموذجية تقليدية لتعليم ذو طابع حكمي؛ فالنصف الأول من مقدمة المزمور (آ٢-٣) يحمل طابعاً شاملاً بما يتفق وطبيعة التقاليد الحكمية التي تتميز بطبيعتها الواسعة والشاملة والمشاركة؛ فمن خلال المتلقين المفترضين الذين تشير إليهم هاتان الآيتان (جميع الشعوب، جميع سكان الدنيا، عال، دون، غني، وفقير)، تعلن المقدمة أنّ تعليم الحكمة الذي سيقدمه المزمور هو تعليم موجّه ونافع لكلّ البشريّة. وإن كان الموضوع الذي يتعامل ويتصارع معه المزمور، كما سنرى لاحقاً، يهّم بشكل خاص أولئك الذين ينتمون إلى الطبقات الدنيا والفقيرة، والذين يتعامل المزمور مع مشكلتهم في إطار واسع وشامل.

في حين أنّ المصطلحات التي تتضمنها هذه المقدمة، خاصّة في الجزء الثاني منها (آ٤-٥)، كالحكم والتبينات والمثل والأحجية تقترح أمرين اثنين؛ فهي، من جهة، تقترح بأنّ المزمور سيقوم بتقديم تعليم حكمة؛ ومن جهة أخرى، تقترح بأنّ الحكمة التي سيقدمها هذا المزمور ليست مجرد شيء واضح للحسّ العام، ولكنها شيء خفيّ وصعب الفهم، وبالتالي مشوّش وغامض يتعارض مع ما هو ظاهر للحسّ العام<sup>(١)</sup>، ولذلك لا يستطيع فهمه وإدراكه سوى الحكيم الذي يستطيع أن يرى ما وراء المظاهر الخادعة للحياة. وذلك ما يؤكّده كاتب المزمور في إعلانه في آ٥ بأنّ تعليم الحكمة الذي سيقدمه في الجسم الرئيسيّ لمزموره يأتي من خلال مثل وأحجية، وبالتالي فتحديد ذلك المثل وفهمه وكشف تلك الأحجية وحلّها هو السبيل الوحيد لإدراك رسالة الحكمة التي يعلنها المزمور وفهمها.

W. BRUEGGEMANN, *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*, (١) Minneapolis: Augsburg, 1984, p. 107.

ولكن، قبل الالتفات إلى ذلك، دعونا نلاحظ بأن الإشارة إلى الكنّارة في آ ٥ تظهر الإطار والنمط الغنائي أو الإنشادي، وبالتالي التبعدي، للمزمور، وبالتالي تتحدّى المفهوم الذي كان شائعاً لدى الكثير من المفسّرين بأن مزامير الحكمة هي مزامير لاتبعديّة، هدفها الأوّل هو التعليم وليس العبادة<sup>(٢)</sup>.

## ٢- الجسم الرئيسي للمزمور ٤٩

الجسم الرئيسي للمزمور ٤٩ (آ ٦-٢١) هو عبارة عن قصيدة يمكن تقسيمها من الناحية الأدبية إلى قسمين رئيسيين (آ ٦-١٣، ١٤-٢١)، ينتهي كلّ منهما بقرار متشابه، "يشبه البهيمة التي تقطع"<sup>(٣)</sup>. أمّا بالنسبة إلى مضمون ورسالة تلك القصيدة، فإنّ قراءة سريعة لها قد توحى بأنهما واضحين، حيث أنّ أيّ شخص يستطيع أن يلخّص هذه القصيدة وما تعلنه على الشكل التالي:

٦-٧ تطرحان السؤال الذي يشكّل المشكلة التي يتصارع ويتعامل معها المزمور: "لماذا أخاف في أيام الشرّ، عندما يحيط بي إثم متعقبي، أولئك المتكلمون على ثروتهم، والذين يفتخرون بعظمة غناهم؟"؛ فالمزمور هنا ينقل صرخة المستضعفين في وجه لاعدالة هذه الحياة التي يزداد فيها الأشرار والظالمون نجاحاً، في حين يزداد فيها الأبرار معاناة، وبالتالي، فتلك المشكلة ترتبط بموضوع الثيوديسية ومفهومها، أو علاقة الله بالشرّ وما يبدو على أنّه لامبالاة الله تجاه لاعدالة الحياة.

في حين أنّ آ ٨-١٤ تفرش القاعدة للإجابة الرئيسية التي سيقدمها كاتب المزمور للسؤال الذي يتصارع معه في مزموره، من خلال إعلان وتحليل غباوة

K. J. DELL, "I will Solve my Riddle to the Music of the Lyre' (Psalm XLIX 4 (٢) [5]): A Cultic Setting for Wisdom Psalms?" *Vetus Testamentum* 54/4 (2004) 445-447.

J. C. McCANN, JR., "The Book of Psalms: Introduction, Commentary & (٣) Reflection", *The New Interpreter's Bible*, vol. IV, Nashville: Abingdon Press, 1996, p. 876.

الأغنياء وعدم وجود معنى لنظرتهم للحياة ومفهومهم حولها؛ فهذه الآيات تعلن تساوي جميع البشر أمام الموت، الذي يشكل وحده الشيء الذي لا مفرّ منه، والذي يساوي جميع البشر ببعضهم ويضعهم جميعاً على قدم المساواة. ومن هنا تأتي غباوة الأغنياء وأصحاب المراكز الرفيعة الذين يظنون، مخطئين، أنّ غناهم وجاههم وسلطانهم تعطيمهم امتيازاً بأيّ شكل من الأشكال في مواجهة الموت، وغباوة أولئك الذين يسيرون وراءهم ويخدعون بالمظاهر الكاذبة لغناهم.

بينما آ ١٥-١٦ تقدّم النقطة الرئيسيّة التي يتبنّاها كاتب المزمور ويبنى عليها ردّه في مواجهة لا عدالة الحياة، حيث أنّ كاتب المزمور يتجاوز هنا إعلانة الذي أعلنه قبل قليل بأنّ الموت هو مصير كلّ البشر، وبالتالي هو من يساوي جميع البشر، ليركّز على المصير الرهيب الذي ينتظر الأغنياء وأصحاب الجاه والسلطان المتكّلين على ثروتهم وسلطانهم. ويؤكد كاتب المزمور بذلك خطأ المفهوم الشائع آنذاك، والذي كان يعتقد بوجود نوع من الحماية أو الامتياز الخاصّين اللذين يتمتع بهما الأغنياء بعد موتهم بسبب ثروتهم<sup>(٤)</sup>؛ فهو يؤكد أنّ الأغنياء، وعلى العكس من المنطق الشائع، هم في منتهى الضعف، لا بل في وضع أسوأ بكثير من غيرهم، أمام الموت، وأمام المصير الذي ينتظرهم حيث سيقضون أبديتهم في الهاوية، عالم الموت المخيف؛ في حين أنّه، مع آ ١٦، يبدو كاتب المزمور وكأنّه يلتفت أخيراً إلى الفقراء ومصيرهم ليعلن إيمانه أنّ الله يقف في صفّ، ويعمل بشكل فاعل لمصلحة أولئك الذين لا يعتمدون على غناهم وقوتهم.

وبعد إعلان جوهر الموقف الذي يتبنّاه في مواجهة لا عدالة الحياة في آ ١٥-١٦، يقدّم كاتب المزمور في آ ١٧-٢٠ الإجابة المباشرة للسؤال الذي يطرحه

W. BRUEGGEMANN, *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*, p. (٤) 108-109.

في آ ٦-٧، "لماذا أخاف...؟"، بإعلانه عدم وجود أي حاجة للخوف، "لا تخف..."، ممّا يظهر، بشكل غير صحيح، على أنّه لا عدالة في هذه الحياة؛ فغنى أيّ إنسان وجبروته لا يعنيان شيئاً طالما أنّه سيخسر كلّ ذلك عند موته، حيث لن يفيد بريق نقوده في الحصول على أيّ بصيص نور في ظلمة موطن الموت الرهيب الذي يقضي فيه أبديته، ولن يفيد تملّق السائرين وراءه في تخفيف معاناة ذلك المصير المرعب.

وبالتالي، فالمزمور ببساطة، كما يستطيع أيّ شخص أن يدرك من القراءة الأولى، يتعامل مع موضوع لاعدالة هذه الحياة، التي يزداد فيها الأشرار غنىً دون أيّ بارقة أمل للفقراء الذين يزدادون معاناة. ويعلن كاتب المزمور، أيضاً، كما تظهر القراءة الأولى، أنّ تلك اللاعدالة يجب ألا تكون مدعاة للخوف، لأنّ ذلك الغنى لن يفيد الأغنياء في تجنّب الموت والنهاية في الهاوية، حيث لن يأخذوا معهم شيئاً.

لكن، كما أشرنا أعلاه، يشير كاتب مز ٤٩ في افتتاحيّة قصيدته، وبالتحديد في آ ٥، إلى وجود مثل وأحجية في مزموره، الأمر الذي يعني أنّ الحكمة التي يعلّمها لا تأتي بشكل بسيط وليست واضحة كما تبدو، ولكنها مخبّأة في قلب مثل وأحجية علينا إيجادهما وتحديدهما، ومن ثمّ فهمهما وحلّهما وتفسيرهما لكي نتمكن من الوصول إلى الرسالة الحقيقيّة للمزمور. وبالتالي، يعلن كاتب مز ٤٩ لمتلقّيه أنّ مهمّته هي ليست مجرد محاولة فهم المزمور، ولكنها تتضمّن، قبل كلّ شيء، آخر محاولة كشف الأحجية وحلّها وفهم المثلّ المخبّأين في قلب مزموره. يتحدّى كاتب مز ٤٩ متلقّيه، ومن ضمنهم نحن، لكي لا يتوقّفوا على حدود القراءة السطحيّة الظاهرة له، لأنّ قراءة كهذه هي في أفضل الحالات قراءة جزئية ومنقوصة في فهم الحكمة التي يعلنها هذا المزمور، والتي عليهم، في سبيل معرفتها وفهمها، محاولة الدخول إلى العمق في التعامل مع المزمور، في محاولة لكشف المثل الذي يقدمه وتفسيره، والأهمّ من ذلك،

كشفت الأحجية التي يخبئها هذا المزمور وحلها. ولذلك، فنحن سنقوم في المرحلة التالية من دراستنا هذه بمحاولة كشف ذلك المثل وتفسيره، وتحديد تلك الأحجية وحلها، سعيًا لامتلاك فهم أفضل للمزمور وللحكمة التي يلعبها. لكن علينا قبل القيام بذلك إدراك عدد من النقاط الرئيسية المرتبطة بالأحجية كنمط موجود في الأدب.

### الأحجية كنمط أدبي

الأحجية هي نمط أدبي معروف في الشرق الأوسط القديم، ويوجد عدّة أمثلة عليه في الكتاب المقدس، لعلّ الأحجيات التي يطرحها شمشون (قض ١٤-١٦) هي من أبرزها. وربّما يكون من المفاجئ معرفة عدد الأحجيات المتشابهة الموجودة في أدب مختلف الشعوب، حتّى تلك التي لا يجمع بينها أيّ رابط زمنيّ أو جغرافيّ واضح<sup>(٥)</sup>.

من جهة أخرى، فإنّ الأحجيات الأفضل أدبيًا وخطابيًا لدى مختلف الشعوب القديمة هي تلك التي تأخذ نمطًا شعريًا، في حين أنّ الإطار الأفضل والأكثر ملاءمةً لتقديم الأحجيات هو أدب الحكمة<sup>(٦)</sup>، وكلا الأمرين يتوفّران في مزمورنا.

أمّا هدف الأحجية في الأدب فهو تشويش المتلقين من خلال تقديم إجابة غير متوقّعة، في موقعها كما في مضمونها، للموضوع المطروح<sup>(٧)</sup>؛ ففي الأحجيات الأدبية يحاول مقدّم الأحجية أن يُظهر مقدّراته المميّزة من خلال تقديم أحجية تشوّش متلقّيه وتربكه، وتظهر تفوّقه عليه في فهمها، وبالتالي

L. G. PERDUE, "The Riddle of Psalm 49", *Journal of Biblical Literature* 93/4 (٥) (1974) 534.

*Ibid*, p. 534-535. (٦)

*Ibid*, p. 534. (٧)

تفوقه عليه في فهم الحياة، وامتلاك الحكمة اللازمة للتعامل معها وحل مشاكلها وتناقضاتها، في الوقت الذي يواجه فيه المتلقّي على الطرف الآخر خطر الفشل في حلّ الأحجية بطريقة صحيحة، والذي يعني فشله في فهم الحياة والتعامل معها، الأمر الذي يعني موته، أي خسارته للمعنى الحقيقي للحياة؛ في حين أنّ طرح أحجية محلولة يعني فشل مقدّمها وعجزه، وعدم امتلاكه للحكمة اللازمة للحياة، وبالتالي مواجهته هو لمصير الموت<sup>(٨)</sup>. هذا هو التحدي الذي يضعه كاتب مز ٤٩ أمام متلقّيه من خلال إعلانه أنّ الحكمة التي يعلمها هي مخبأة في أحجية مخبأة في زموره.

### أحجية مز ٤٩

كما قلنا أعلاه، يشير كاتب مز ٤٩ إلى وجود مثل وأحجية في زموره، لكن، في الحقيقة، المثل الذي يقدّمه مز ٤٩ ليس منفصلاً عن الأحجية الموجودة فيه، ولكنّه جزء منها ويشكل إحدى مراحلها؛ فالأحجية التي يقدّمها كاتب مز ٤٩ لمتلقّيه هي ليست مجرد أحجية بسيطة، ولكنها أحجية معقدة ومرّبة تتألّف من ثلاثة أحجيات أو ثلاث مراحل مختلفة، ولكنها متسلسلة ومتراطة؛ ويشكل المثل الأحجية أو المرحلة الثانية منها؛ فالأحجية أو المرحلة الأولى عبارة عن سؤال مباشر، في حين أنّ الأحجية أو المرحلة الثانية هي المثل الذي تشير إليه آ ٥، أمّا الأحجية أو المرحلة الثالثة والأخيرة فهي عبارة عن إعلان غامض.

### I. الأحجية أو المرحلة (١): سؤال مباشر

هذه الأحجية أو المرحلة هي عبارة عن السؤال المباشر الذي يطرحه كاتب مز ٤٩ في زموره، وبالتحديد، كما رأينا أعلاه، أي آ ٦-٧:

(٨) Ibid, p. 535-536, 542.



٦ لماذا أخاف في أيام الشرِّ، عندما يحيط بي إثم متعقبي،

٧ أولئك المتكلمون على ثروتهم، والذين يفتخرون بعظمة غناهم؟

وبالتالي فهذه الأحجية هي الأوضح والأسهل، لأنّها الأحجية التي، كما رأينا أعلاه، يستطيع أيّ شخص، ومن القراءة الأولى للمزمور، أن يدركها وأن يكتشف الإجابة التي يقدّمها كاتب المزمور نفسه وبشكل واضح لها؛ فكما أشرنا أعلاه، يدور مز ٤٩ بمجمله حول السؤال المطروح في آ ٦-٧، والذي يشكّل الأحجية الأولى في المزمور؛ ويكرّس كاتب المزمور بقية مزموره للتعامل مع هذا السؤال بحيث تقوم آ ٨-١٦ بفرش الأرضية ووضع القاعدة والتمهيد للإجابة المباشرة التي يقدّمها كاتب المزمور لذلك السؤال في آ ١٧-٢٠:

١٧ لا تخف إذا استغنى إنسان، إذا زاد مجد بيته،

١٨ لأنه لا يأخذ معه شيئاً في موته، ومجده لا ينزل وراءه.

١٩ لأجل أنه يبارك نفسه في حياته، ويحمدونك إذا صنعت خيراً لنفسك.

٢٠ تأتي حتى جيل آباءه، لا يرون نوراً إلى الأبدية.

وبالتالي فهذه الأحجية هي ببساطة، وكما قلنا أعلاه، تطرح السؤال المباشر الذي يتصارع معه المزمور، والذي يطرحه الكثيرون عن سبب لاعدالة هذه الحياة، التي يزداد فيها الأشرار غنى لهم وظلمًا للأبرار الذين يزدادون فقراً ومعاناة، ثمّ تقوم بالإجابة على ذلك السؤال بالتأكيد على عدم وجود أيّ مبرر لذلك الخوف، لأنّ هذه اللاعدالة هي ظاهرة وزائفة وبلا معنى، بما أنّ ذلك الغنى لن يشكّل أيّ ضمانة للأغنياء في مواجهة الموت، أو يكون ذو فائدة لهم في الهاوية حيث لا يملكون أيّ ثروة أو معين. بكلمات أخرى، الموت وعدالته هو الإجابة التي يقدّمها كاتب المزمور في مواجهة لاعدالة هذه الحياة، والمشكلة الثيوديسية التي يطرحها هذا الواقع.

لكنّ ما قلناه يظهر أنّ كشف هذه الأحجية وحلّها ليسا بالأمر الصعب أو المعقّد، الأمر الذي يجعلنا نتساءل عمّا إذا كان سؤال وجواب مباشرين وواضحين كهذين يشكّلان ما يستحقّ بأن يدعى أحجية. لكنّ الفخّ أو الأحجية الحقيقيّة في هذه الأحجية هي أنّها تهدف إلى خداع متلقّي مز ٤٩، وجعله يتوقّف عندها، وبالتالي الفشل في كشف الأحجيتين الأكثر صعوبة اللتين يتضمّنهما المزمور.

## II. الأحجية أو المرحلة (٢): مثل مخفيّ

إذا كان الموت كحقيقة يتساوى أمامها الجميع، بغضّ النظر عن غناهم وثروتهم، هو إجابة الأحجية الأولى، فإنّه الأساس الذي يبني عليه كاتب مز ٤٩ الأحجية أو المرحلة الثانية من أحجيته المركّبة، والتي يقدم فيها المثل الذي يعلن عن وجوده في مزموره (آ ٥)، وذلك المثل باختصار موجود في الآيتين ١٣ و ٢١:

١٣ الإنسان الذي لا يبيت في كرامة، يشبه البهيمة التي تقطع.

٢١ الإنسان في كرامة ولا يفهم مثلاً، يشبه البهيمة التي تقطع.

فهاتان الآيتان تمتلكان بنية متناظرة، وتتطابقان في النصف الثاني منهما، وتشكّلان، كما أشرنا أعلاه، نوعاً من القرار أو اللازمة التي تتكرّر في نهاية جزءيّ القصيدة التي تشكّل الجسم الرئيسيّ للمزمور ٤٩، ولكنّهما، بالإضافة إلى ذلك، ومن خلال كلّ ذلك، تقدّمان مثلاً مخفيّاً ذا مغزى وأبعاد هامّة.

فالآية ١٣ تعلن بأنّ الإنسان الفقير الذي يموت هو مثل البهيمة التي تنتهي وتبتدّد وتخفي في الهاوية. ومثل هكذا إعلان يتفق مع الفكر الذي كان سائداً في ذلك الوقت، حيث لم يكن الفقراء أفضل بكثير من الحيوانات، على الأقلّ من وجهة نظر الأغنياء.

لكن آ ٢١، ومن خلال إجراء تعديل طفيف في سياق الجملة، تعلن إعلاناً مختلفاً وخطيراً جدًّا؛ فمن خلال نقل النفي من الكرامة (آ ١٣) ليصبح مرتبطاً بالفهم الذي يتم إدخاله إلى آ ٢١، يعلن مز ٤٩ أن الأغنياء والمتسلّطين أنفسهم، وبسبب عجزهم عن فهم حقيقة عدم فائدة أموالهم وسلطانهم أمام الموت، وبالتالي زيف لا عدالة هذه الحياة، هم أيضًا يتساوون مع البهائم الفانية، لا بل إن هذه الآية تذهب أبعد من ذلك، لتعلن بأن التشابه ما بين الأغنياء والمتسلّطين العاجزين عن الفهم والبهائم الفانية يمتدّ إلى حياة أولئك الأغنياء والمتسلّطين حتّى قبل أن يموتوا، من خلال إعلان تشابههم مع البهائم الميتة دون أيّ إشارة إلى موتهم هم، على عكس ما هو موجود في حالة الفقراء (آ ١٣). وبالتالي فالآية ٢١ تبني علاقة غير متوقّعة ما بين الأغنياء وبعائهم<sup>(٩)</sup>، فلا تكتفي بإعلان نهاية واحدة لكليهما، والذي هو بحدّ ذاته إعلان خطير يتحدّى المفاهيم والأعراف السائدة، ولكنّها تعلن بأنّ الغنيّ الحيّ، وحتّى قبل مماته، يشبه البهيمة الميتة. أمّا عندما نأخذهما معًا، فإنّ كاتب المزمور يعلن، من خلال آ ١٣ و ٢١ مجتمعين، وجود علاقة متعدّية تقود إلى نوع آخر من المساواة، هو تساوي الغنيّ أو المتسلّط الحيّ مع الفقير الميت. وبالتالي، فمن خلال هذه الأحجية، لا يكتفي كاتب مز ٤٩ بإعلان بطلان لا عدالة هذه الحياة، ولكنّه يعكسها لصالح الفقراء، الذين يعلن تساوي موتهم مع حياة الأغنياء الجشعين المتكّلين على أموالهم، الذي يعجزون عن فهم عدم فائدة أموالهم وسلطانهم في مواجهة الموت، وبالتالي يموتون حتّى من قبل أن يموتوا.

### III. الأحجية أو المرحلة (٣): إعلان غامض

لا يتوقّف كاتب مز ٤٩ عند هذا الحدّ، ولكنّه يخفي في قلب مزموه أحجية أو مرحلة أخرى، أكثر صعوبة للاكتشاف وللحلّ في أحجيته المركّبة

*Ibid*, p. 540. (٩)

والمعقّدة. تلك الأحجية هي الإعلان الغامض الذي يقدمه كاتب المزمور في  
٨١-٩ و١٦:

٨ بالحق، لا يستطيع أخ أن يفدي إنسان، ولا أن يعطي كَفارة عنه لله. ٩  
كَفارة حياتهم ثمينة جدًّا، وتقصر إلى الأبد.

١٦ لكن الله يفدي نفسي من يد الهاوية، لأنه يأخذني.

ففي ٨١-٩ يعلن كاتب المزمور أن الموت هو المصير الذي ينتظر الجميع  
دون استثناء، ولا يمكن لأي إنسان، فقيرًا كان أو غنيًّا، أن يجد أيّ فداء منه،  
سواء كان في إنسان أو في ثروة. لكنّه في آ ١٦ يعلن أنّه، هو شخصيًّا، سيتجنّب  
ذلك المصير لأنّ الله شخصيًّا هو من سيفديه. وكاتب المزمور يقدّم هذا الإعلان  
دون أن يقدّم أيّ تفسير واضح له، تاركًا لمتلقّي المزمور مسؤولية تفسيره، ذلك  
في حال تمكّن من إدراك وجوده ومن تحديده، ومن ثمّ التعامل معه.

وهنا أيضًا، فإجابة هذه الأحجية تعتمد على إجابة ما يسبقها من أحجيات  
أخرى في الأحجية المركّبة لهذا المزمور؛ ففي الأحجية أو المرحلة الأولى يعلن  
كاتب المزمور زيف لاعدالة هذه الحياة نتيجة لعدم فائدة الغنى والسلطان في  
مواجهة الموت. وفي الأحجية أو المرحلة الثانية يقوم كاتب المزمور بعكس  
لاعدالة هذه الحياة لصالح الفقراء من خلال إعلان تساوي الأغنياء الأحياء،  
الذين لا يفهمون الحقيقة التي يعلنها في الأحجية الأولى مع الفقراء ومع البهائم  
الميتة التي كان يمتلكها أولئك الأغنياء. وهذه هي بالذات النقطة التي تركز  
عليها إجابة الأحجية الثالثة وتفسيرها.

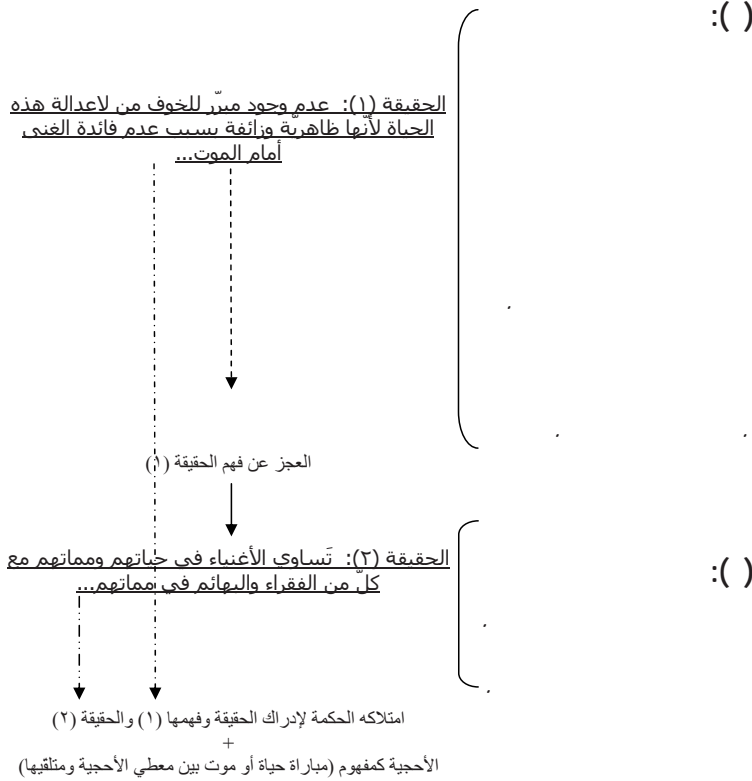
فسبب نجاة مُقدّم الأحجية من الانتهاء في الهاوية هو امتلاكه للحكمة التي  
تمكّنه من فهم كلتي الأحجيتين السابقتين، حيث يدرك زيف وبطلان لاعدالة  
هذه الحياة في الوقت الذي يعجز فيه الآخرون عن إدراك ذلك، ممّا يجلب  
عليهم دينونة المصير المرعب في الهاوية في حياتهم وفي مماتهم، والذي هو  
مصير كلّ من لا يمتلك تلك الحكمة ويعجز عن فهم تلك الحقيقة. امتلاك تلك

الحكمة والقدرة على تقديمها في أحجية معقدة ومرعبة يعجز الآخرون عن إيجادها وتحليلها وفهمها، وبحسب ما هو مذكور أعلاه حول مفهوم الأحجية كنمط أدبيّ يطرح منافسة ما بين مقدّم المزمور ومتلقّيها، هو ما يدفع كاتب مز ٤٩ لإعلان امتلاكه للحياة في مقابل موت كلّ من لا يتمكن من الوصول إلى الحكمة التي يعلنها في زموره. وبذلك المعنى، يتفق مز ٤٩ مع المفهوم الموجود في العديد من القصص الكتابيّة والقصص التي تنتمي إلى حضارات الشرق الأوسط القديم المختلفة، وتحدّث عن بحث أبطال متنوعين عن الحكمة السريّة المرتبطة بالخلود<sup>(١٠)</sup>.

ومن الهامّ أن نشير هنا إلى أنّ كاتب مز ٤٩ يضع نفسه في صفّ الفقراء والأبرار منذ بداية المزمور، ممّا يعني أنّ الحصول على تلك الحياة هو في متناول الفقراء الأبرار إن هم تمكنوا من امتلاك الحكمة اللازمة التي تسمح لمن يمتلكها بالحصول على الحياة الحقيقيّة والتمتع بها؛ فامتلاك تلك الحكمة يعني تدخّل الله إلى جانب صاحبها ولصالحه، ومنحه الحياة الحقّة في مقابل دينونة الموت الصادرة بحقّ الأغنياء الأشرار العاجزين عن الفهم. وفي الوقت نفسه، يتبنّى مز ٤٩ المفهوم الموجود في الأدب التقليديّ للحكمة، والذي يعرف الشخص البارّ بأنه الشخص الحكيم، والشرير بأنه الشخص العديم الفهم. كما أنّ هذا المزمور يعتبر أنّ الفقير هو وحده من يمتلك الفرصة لامتلاك الحكمة، وبالتالي ليصير بارّاً ويمتلك الحياة، في حين أنّ الغنيّ عاجز عن الفهم بالطبيعة، وبالتالي فهو شرير ومُدان. ومن الهامّ أن نلاحظ هنا أنّ الأغنياء الذين يركّز المزمور هجومه عليهم هم الأغنياء المتكلمون على غناهم، أيّ الأغنياء الجشعون الذين يتسلّطون على الفقراء ويظلمونهم. ولا بدّ من أن نشير هنا إلى أنّ ٦٣-٧ تظهر بأنّ الشرّ بالنسبة إلى مز ٤٩ يتلخّص بلاعدالة هذه الحياة، والتي يمثّل فيها الأغنياء المتسلّطون أعداء الفقراء ومتعقبيهم.

(١٠) Ibid, p. 540-542.

وبالتالي فالإجابة التي يقدمها مز ٤٩ في مواجهة لاعدالة هذه الحياة هي إجابة معقدة تأتي في إطار أحجية مركبة من ثلاث مراحل، ومخفية في قلب قصيدة صعبة في مفرداتها كما في بنيتها وترابطها. تعلن تلك الأحجية المركبة عن عدم وجود أي مبرر للخوف أو الانزعاج مما يبدو على أنه لاعدالة في هذه الحياة، لأنها زائفة وباطلة وبلا معنى بسبب عدم وجود أي فائدة للغنى والسلطان أمام الموت، وأن الأغنياء وبسبب عدم قدرتهم على فهم ذلك يتساوون في حياتهم كما في مماتهم مع بهائمهم ومع الفقراء الأموات، وأن الحكيم الذي يمتلك القدرة على إدراك تلك الحقيقة من خلال تحليل هذه الأحجية هو الوحيد الذي يتدخل الله لصالحه ويمنحه الحياة الحقيقية (الشكل ١).



الحقيقة (٢): امتلاك كاتب المزمور للحياة كمثال  
للإنسان الحكيم البار...  
:( )

:( )

### مز ٤٩ كمزمور حكمة

مز ٤٩ هو أحد مزامير الحكمة التي تتضمن نوعاً من تعليم الحكمة في كتابنا المقدس، لكنّه يختلف عن معظم تلك المزامير بأنّه لا يطور مثلها مواضيع أو مفاهيم أخلاقية محددة<sup>(١١)</sup>. كما أنّ الحكمة التي يعلّمها هذا المزمور ليست مجرد تمرين عقليّ أو لائحة من التعليمات، بل حكمة حياة تتعلّق بفهم الإنسان لحياته في العمق، وكيفية عيشه لتلك الحياة<sup>(١٢)</sup>. ومز ٤٩ يمكن أن يُرى على أنّه ردّ على الواقع المتناقض الصعب للحياة، والذي لا يوجد أجوبة سهلة له. ومز ٤٩ نفسه لا يقدّم إجابات سهلة لذلك الواقع، ولكنّه يضع الإطار العامّ الذي يجب أن يتمّ التعامل مع ذلك التناقض ضمنه.

وبذلك المعنى، لا ينتمي مز ٤٩ إلى الفئة الأولى التقليدية من أدب الحكمة والتي تهتمّ بتقديم المفاهيم التقليدية للحكمة في إطار مجموعة من التعليمات والإرشادات؛ ويمثّل سفر الأمثال خير مثال عليها في العهد القديم، لكنّه ينتمي إلى الفئة الثانية اللاتقليدية من أدب الحكمة، والتي تهتمّ أكثر بالصراع مع

P. C. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, Word Biblical Commentary, vol. 19, Waco, Texas: (١١) Word Books, Publisher, 1983, p. 358.

J. C. McCANN, JR., "The Book of Psalms: Introduction, Commentary & Reflection," p. 877. (١٢)

مفاهيم لاهوتية وحقائق وجودية صعبة في الحياة وبشكل تتحدّى معه المفاهيم والأساليب التقليدية للأدب الحكمي؛ ويشكّل سفرًا أيّوب والجامعة مثالين هامّين جدًّا لها<sup>(١٣)</sup>. ومن الواضح أنّ هذا المزمور يتقاطع في العديد من النقاط مع كلّ من سفرَي أيّوب والجامعة، حيث يتقاطع مع سفر أيّوب في تعامله مع موضوع معاناة البارّ ولاعدالة الحياة، ويتقاطع مع سفر الجامعة في اعتبار أنّ الموت هو النقطة التي تتحدّى تلك اللاعدالة، وتحقّق العدالة المفقودة في هذه الحياة. لكنّه أيضًا يتقاطع مع سفر الأمثال في إعطائه أولوية وأفضلية للحكمة، وفي مساواته ما بين الحكيم والبار كشخص واحد، وكذلك الأمر مع الجاهل والشرير.

#### خاتمة: رسالة مز ٤٩

مز ٤٩ هو صرخة حكمة في مواجهة لاعدالة هذه الحياة، تعلن أنّ تلك اللاعدالة هي ظاهرة وخادعة، لأنّ الموت هو المصير الذي يتساوى أمامه الجميع، إلاّ أولئك الذين يمتلكون حكمة فهم تلك الحقيقة، ممّا سيدفع الله للتدخّل لصالحهم ومنحهم ملء الحياة.

قد يبدو محتوى مز ٤٩ سلبيًا أكثر منه إيجابيًا؛ فهو يتحدّى بعض المفاهيم السائدة ويحطّم بعض الصور الشائعة، لكنّ البديل الذي يقدمه لها لا يتضمّن رسالة إيجابية واضحة. كما أنّ هذا المزمور لا يطوّر لاهوتًا حقيقيًا للحياة ما بعد الموت، بما أنّ لاهوتًا كهذا سيتطوّر في مرحلة لاحقة في اليهودية. ولكنّ مز ٤٩ يتحدّى متلقيه ليرى أبعد من الظاهر الخادع للحياة، لأنّ حقيقة الحياة، بحسب هذا المزمور، هي أبعد وأعمق وأكثر تعقيدًا بكثير مما تبدو.

(١٣) P. C. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, p. 358.



وبالتالي يكتسب مز ٤٩ أهميّة خاصّة في تحدّيه لعالمنا المادّي، وفي وضعنا أمام حقيقة الموت التي لا مهرب منها، وفي تذكيرنا بأنّ الإله الذي نعبد هو إله يتحدّى الظلم واللاعْدالة أينما وُجِدَا، ويطلب أن يمنح حياة أفضل للمهمّشين والمستضعفين. من خلال كلّ ذلك يتحدّانا مز ٤٩ لكي نجدّد مفاهيمنا وأفكارنا وعاداتنا وأفعالنا، ويدعونا لكي نتوقف عن النظر إلى الأمور من منظور الأغنياء، ولكي نرى الحياة، ليس كجائزة تربح أو ملكيّة تشتري، ولكن بالأحرى كنعمة تُمنح، وعلينا استقبالها والتمتّع بها ومشاركتها مع كلّ من وما حولنا. كما أنّ هذا المزمور يدعونا لنذكر أنّ هذه الحياة، التي هي عطية الله، هي أقوى حتّى من الموت. وبذلك فالحكمة التي يعلنها مز ٤٩ هي أنّ الله هو معطي الحياة وضمانتها الوحيدة، وأنّ وضع ذلك الإله في مركز الحياة هو الحكمة الحقيقيّة التي تحلّ أحجية هذه الحياة اللاعدالة<sup>(١٤)</sup>. ولعلّه يكون من المفيد أن نشير هنا إلى أنّ العهد الجديد سيعلن في ما بعد بأنّ يسوع المسيح هو كلمة الله، أي منطقته وحكمته التي تجسّدت لتعطي نوراً في الظلمة (يو ١: ١-١٨)، وأنّ يسوع المسيح قد جاء "ليبدل نفسه فدية عن كثيرين" (مر ١٠: ٤٥).

## المراجع

BOTTERWECK G. J., RINGGREN, H. & FABRY, H.-J. (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I-XV, translated by Willis, J. T. & Green, D. E., Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974-2006.

BRENTON L. C. L., *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, Michigan: Grand Rapids, Zondervan Publishing House, Regency Reference Library, ???.

J. C. JR., McCANN "The Book of Psalms: Introduction, Commentary & Reflection" (١٤)، p. 878-879.

- BRUEGGEMANN W., *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*. Minneapolis: Augsburg, 1984.
- CRAIGIE P. C., *Psalms 1-50*, Word Biblical Commentary, vol. 19, Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1983.
- DAHOOD M., *Psalms I (1-50)*, The Anchor Bible, New York: Doubleday & Company, Inc., 1966.
- DELL K. J., “‘I will Solve my Riddle to the Music of the Lyre’ (Psalm XLIX 4 [5]): A Cultic Setting for Wisdom Psalms?”, *Vetus Testamentum* 54/4 (2004) 445-458.
- ELLIGER K. & RUDOLPH W. (chief eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- MAYS J. L., *Psalms, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville: John Knox Press, 1994.
- MCCANN J. C. JR., “The Book of Psalms: Introduction, Commentary & Reflection”, *The New Interpreter’s Bible*, vol. IV, Nashville: Abingdon Press, 1996, p. 639-1280.
- PERDUE L. G., “The Riddle of Psalm 49”, *Journal of Biblical Literature* 93/4 (1974) 533-542.

## المزمور ٦٨ وعطيّة المسيح في الرسالة إلى أهل أفسس

الأب نجيب ابراهيم  
دكتور في لاهوت الكتاب المقدس

### المزمور ٦٨<sup>(١)</sup>

- ١- لإمام الغناء. لداود. مزمور. نشيد.
- ٢- لِيُقِمِ اللهُ فَيْتَشَتَّتْ أَعْدَاؤُهُ، وَيَهْزُبَ مِنْ وَجْهِهِ مُبْغِضُوهُ.
- ٣- كما يَتَبَدَّدُ الدُّخَانُ تُبَدِّدُهُمْ، وكما يَذُوبُ الشَّمْعُ أَمَامَ النَّارِ أَمَامَ اللهِ يَهْلِكُ الأَشْرَارُ.
- ٤- لَكِنَّ الأَبْرَارَ يَفْرَحُونَ، وَأَمَامَ اللهِ يَبْتَهِجُونَ، وَمِنَ الفَرَحِ يَطْرَبُونَ.
- ٥- أَنشِدُوا اللهُ واعزفوا لِأَسْمِهِ، مَهْدُوا لِلرَّاكِبِ عَلَى الغَمَامِ. الرَّبُّ اسْمُهُ، فَأَبْتَهِجُوا أَمَامَهُ.
- ٦- أَبُو الِيتَامَى، وَمُنْصِفُ الأَرَامِلِ، هُوَ اللهُ فِي مَقَرِّ قُدْسِهِ.
- ٧- اللهُ يُسْكِنُ الوَحِيدَ بَيْتًا، وَيُخْرِجُ الأَسِيرَ إِلَى الرَّخَاءِ، أَمَّا المُتَمَرِّدُونَ ففِي الأَرْضِ القَاحِلَةِ يُقِيمُونَ.
- ٨- أَللَّهُمَّ، حِينَ خَرَجْتَ قُدَّامَ شَعْبِكَ، عِنْدَمَا دُتِّتِ القِفَارُ. سِلاهُ
- ٩- رَجَعْتَ الأَرْضُ، وَقَطَرَتِ السَّمَاءُ مِنْ وَجْهِ اللهِ إِلِهِ سِينَاءَ، إِلِهِ إِسْرَائِيلَ.
- ١٠- مَطَّرَ هِبَاتٍ أَنْزَلْتَ يَا اللهُ، وَمِيرَاتِكَ المُرْهَقَ شَدَّدْتَ.

(١) ترجمة دار المشرق، طبعة سادسة ٢٠٠٠.

- ١١- أَقَامَتْ فِيهِ، يَا اللَّهُ، رَعِيَّتَكَ، وَقَدْ أَعَدَدْتَهُ لِلْبَائِسِ بِجُودِكَ.
- ١٢- السَّيِّدُ يُصَدِّرُ أَمْرًا يُبَشِّرُ بِجَيْشٍ جَرَّارٍ.
- ١٣- مُلُوكُ الْجِيُوشِ يَهْرُبُونَ يَهْرُبُونَ، وَرَبَّةُ الْبَيْتِ تُقَسِّمُ الْغَنِيمَةَ.
- ١٤- بَيْنَمَا أَنْتُمْ فِي الْحَضَائِرِ مُضْجِعُونَ، أَجْنِحَةُ الْحَمَامَةِ بِالْفِضَّةِ تَكْتَسِي،  
وَرِيشُهَا بِالذَّهَبِ النَّضِيرِ.
- ١٥- عِنْدَمَا كَانَ الْقَدِيرُ يُبَدِّدُ الْمُلُوكَ، كَانَتْ السَّمَاءُ تُثَلِّجُ عَلَى جَبَلِ صَلْمُونَ.
- ١٦- جَبَلُ بَاشَانَ جَبَلُ اللَّهِ، جَبَلُ بَاشَانَ جَبَلُ الْقِمَمِ.
- ١٧- أَتَيْتَهَا الْجِبَالَ الشَّامِخَاتِ، لِمَاذَا تَحْسُدِينَ الْجَبَلَ الَّذِي ابْتَغَاهُ اللَّهُ لِسُكْنَاهُ؟  
فَالرَّبُّ يَسْكُنُهُ عَلَى الدَّوَامِ.
- ١٨- مَرَكَبَاتُ اللَّهِ رُبُوتٌ وَأُلُوفٌ مُؤَلَّفَةٌ. السَّيِّدُ فِيهَا وَسِينَاءُ فِي الْمَقْدِسِ.
- ١٩- صَعِدَتْ إِلَى الْعُلَى، وَأَسْرَتْ أَسْرَى، وَأَخَذَتْ الْبَشَرَ، حَتَّى الْمُتَمَرِّدِينَ،  
هَدَايَا لِيَكُونَ لِلرَّبِّ الْإِلَهِ سُكْنَاهُ.
- ٢٠- تَبَارَكَ السَّيِّدُ يَوْمًا فَيَوْمًا، فَإِنَّ إِلَهَ خَلَاصِنَا يَتَوَلَّأُنَا. سِلاهُ
- ٢١- لَنَا اللَّهُ إِلَهٌ خَلَاصٌ، وَلِلرَّبِّ السَّيِّدِ مَخَارِجُ الْمَوْتِ.
- ٢٢- يُهَشِّمُ اللَّهُ رُؤُوسَ أَعْدَائِهِ، وَالْهَامَةَ الشَّعْرَاءَ لِلسَّائِرِ عَلَى آتَامِهِ.
- ٢٣- قَالَ السَّيِّدُ: "مِنْ بَاشَانَ أَرُدُّ مِنْ أَعْمَاقِ الْبِحَارِ أَرُدُّ".
- ٢٤- لِكِي تَدُوسَ رِجْلَكَ الدِّمَاءَ، وَيَكُونَ لِأَلْسِنَةِ كِلَابِكَ نَصِيبٌ مِنَ الْأَعْدَاءِ.
- ٢٥- رَأَوْا مَوَاكِبَكَ يَا اللَّهُ، مَوَاكِبَ إِلَهِي وَمَلِكِي فِي الْمَقْدِسِ.
- ٢٦- الْمُغْنُونَ فِي الْأَمَامِ، وَالْعَازِفُونَ فِي الْوَرَاءِ، وَفِي الْوَسْطِ الْعَذَارَى يَنْقُرْنَ  
الدُّفُوفَ.
- ٢٧- بَارَكُوا اللَّهَ فِي الْجَمَاعَاتِ، الرَّبُّ مِنْ يَنْبَاعِ إِسْرَائِيلِ.

٢٨- في الطليعة بنيامين الصّغير يقودُ رؤساءَ يهوذا في ثيابِ مؤشاة ورؤساءَ زبولون ورؤساءَ نفتالي.

٢٩- أَللَّهُمَّ مُرِّ بِحَسَبِ عِزَّتِكَ، العِزَّةَ الَّتِي مِنْ أَجْلِنا أَعْمَلْتَهَا،

٣٠- مِنْ أَجْلِ هَيْكَلِكَ فَوْقَ أُورَشَلِيمَ يَحْمِلُ الْمُلُوكُ إِلَيْكَ الْهَدَايَا.

٣١- أَرْجُزْ وَحَشَّ الْقَصَبِ، وَعِصَابَةَ الثَّيْرَانِ، وَشُعُوبَ الْعُجُولِ يَخْضَعُونَ لَكَ بِقِطْعِ فِصَّةٍ. شَتَّتِ الشُّعُوبَ الَّتِي تَهْوَى الْحُرُوبَ.

٣٢- مِنْ مِصْرَ يَأْتِي الْعُظْمَاءُ، وَكُوشُ تَبْسُطُ يَدَيْهَا إِلَى اللَّهِ.

٣٣- يَا مَمَالِكَ الْأَرْضِ لِلَّهِ أَنْشِدِي لِلسَّيِّدِ اعْزِفِي. سِلاَه

٣٤- لِلرَّاكِبِ عَلَى السَّمَوَاتِ عَلَى قَدِيمِ السَّمَوَاتِ. إِنَّهُ يَرْفَعُ الصَّوْتِ، صَوْتِ العِزَّةِ:

٣٥- إِرْفَعِي العِزَّةَ لِلَّهِ، فَعَلَى إِسْرَائِيلَ جَلالُهُ، وَفِي الغُيُومِ عِزَّتُهُ.

٣٦- اللَّهُ رَهيبٌ مِنْ مَقْدِسِهِ. إِلَهُ إِسْرَائِيلَ هُوَ الَّذِي يُعْطِي، يُعْطِي الشَّعْبَ العِزَّةَ وَالقُوَّةَ. تَبَارَكَ اللَّهُ!

## مقدمة

المزمور ٦٨ هو من أصعب المزامير، كما يؤكد جميع المفسرين: صعوبة في النصّ وفي التفسير. على أن بعضهم يعترف بأنه نشيد رائع يترّج على عرش الفكر والإبداع الشعريّ. يقدّم رافازي<sup>(٢)</sup> بعض الشهادات عن عظمة هذا المزمور. يقول أوستي<sup>(٣)</sup>: "يتميّز المزمور ٦٨ بصعوبات مختلفة على مستوى

(٢) سوف نتبع تفسير هذا الكاتب بشكل أساسي:

Gianfranco RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, II (51-100), Bologna 2002, 359-400. Cf. Jean-Luc VESCO, *Le psautier de David traduit et commenté*, I, Lectio Divina 210, Paris 2006, 585-601.

E. OSTY, *La Bible*, Paris 1973, 1216. (٣)

النص والتحليل الأدبي والتاريخي؛ ولكنه يكتسب بواسطة تنوعه وصوره المختلفة تعبيرًا عن قوّة الإيمان". حاول المفسّرون إعادة بناء هذا المزمور الذي أفقده الزمن بعضًا من بريقه الأوّل، واعتمدوا على تاريخ الإنشاء لفهم بنية النصّ. كما في كثير من المزامير، راح شعب الله يصلّي هذا المزمور في أزمنة مختلفة وحالات معيّنة من تاريخ الخلاص. لذلك يمكن فهم هذه الصلاة من خلال تاريخ إنشائه.

في ليتورجيا الهيكل، ابتداء من زمن الحشموثيين (القرن الأوّل ق.م.)، وفي المجمع، كان يُنشد هذا المزمور في عيد العنصرة. يبيّن الأمر ما يرد في ترجموم آ ١٩١: "صعدت إلى السّماء، يا موسى النبيّ، وأسرت أسرى، وعلمت كلمات الشريعة، وأعطيت عطايا لبني البشر". كان عيد العنصرة ذكرى العهد في سيناء وهبة الشريعة.

كان المزمور ٦٨ صلاة القديس أنطونيوس خلال التجارب، حسب السيرة المنسوبة إلى القديس أناسيوس. كما دخل هذا المزمور في ليتورجيا أعياد الفصح، خاصّة عيد الصعود، ذلك أنّ الرسالة إلى أهل أفسس تذكر هذا المزمور حسب قراءة مسيحيّة.

نلج إلى عمق هذه الصلاة القديمة لتأمل فيها صورة الله المحارب وسكنائه في الهيكل، الذي يسير إليه ليس فقط الحجاج وحسب، بل أيضًا الأعداء المهزومون. والقراءة تسير بنا إلى تاريخ الخلاص، إذ إنّ المزمور ٦٨ يلقي الضوء على مراحل عديدة منه.

## ١ - تاريخ إنشاء المزمور ٦٨

ينوّه عنوان المزمور "شير" (نشيد) على إمكانيّة استعماله في ليتورجيا الهيكل الثاني. ولكن من الأكيد أنّ لإنشائه تاريخًا. يُظهر الأمر ما فيه من تعابير قديمة لا تناسب اللاهوت المتطوّر الذي يعود إلى زمن ما بعد الجلاء، مثل

"الزّاكب على الغمام في آ ٥. كما ترد في المزمور كلمات قديمة، مثل "قودش" (المقدّس) للتعبير عن الهيكل (٦٨: ١٨، ٢٥)، "مقدش" (المقدّس) (آ ٣٦)، "صوت العزة" (آ ٣٤)، وغيرها من التعابير والصور التي تؤكّد على أنّ هذه الصلاة ترجع إلى بدايات الأدب البيبليّ. ولكنّ الشعب أعاد قراءة المزمور على ضوء أحداث جديدة من تاريخ الخلاص. مع رافازي وغيره نقبل زمن الملوك (القرن الثامن ق. م.) لتثبيت تاريخ تأليف هذا المزمور<sup>(٤)</sup>.

هذا لا يمنع أن يكون شعب الله قد أضاف آيات على هذا المزمور ليعبّر عن إيمانه في مرحلة ما بعد الجلاء. نتبيّن الأمر من خلال هذه المواضيع: مجيء الشعوب إلى أورشليم مع الهدايا (٦٨: ٣١-٣٢)، تحويل صراع الله مع فوضى الطبيعة إلى صراع أخلاقيّ بين الأخيار والأشرار، عودة إسرائيل (٦٨: ٦-٧)، وهذه تناسب لاهوت ما بعد الجلاء في أش ٤٠: ١-١١.

لذلك يمكن القول إنّ هذا النشيد رافق إيمان شعب الله وصلاته في مختلف مراحل تاريخه مع الله، ابتداء من زمن الملوك، مروراً بالجلاء وحتى زمن الهيكل الثاني.

## ٢ - النوع الأدبيّ

المزمور ٦٨ هو نشيد تسبيح لله "إله خلاص، أو إله من أجل الانتصارات وأعمال الخلاص التي حقّقها الله في الماضي وهو ينجزها الآن وفي المستقبل من أجل شعبه" (אֱלֹהֵי הַיְשׁוּעָה) (آ ٢١). هذا المزمور هو اعتراف إيمان ليتورجيّ يتمحور حول قانونيّ إيمان: الخروج وهبة الأرض. مواعيد العهد التي صارت واقعاً في حياة شعب الله، تصبح مبدأ رجاء من أجل أعمال خلاص في المستقبل

(٤) يقبل إنزو كورتزي زمن الملوك لتحديد تاريخ هذا المزمور، كما يعتمد التفسير الدياكرونيّ أساساً له، ولكنّه يرجع بالزمن إلى عهد سليمان الملك:

Cf. Enzo CORTESE, *La preghiera del Re. Formazione, redazione e teologia dei "Salmi di Davide"*, Supplementi alla Rivista Biblica 43, Bologna 2004, 101-102.

(٦٨: ٢٩-٣٦). يصف هذا النشيد مسيرة الخلاص منذ الخروج حتّى الأزمنة المسيحيّة، مرورًا بزمان كاتب هذا المزمور، الذي يُدخلنا إلى جوهر الإيمان والعبادة لدى شعب الله. لسنا أمام عقائد لاهوتية أو عمل ليتورجيّ، بل أمام تعابير إيمانية عن أعمال الله الخلاصية في تاريخ البشر.

### ٣ - بنية النصّ

ننطلق من أسماء الله في المزمور، ذلك أنّ للامر أهميّة من ناحية الكمّ والتنوّع. نتوقّف عند الأسماء التقليديّة:

إلوهيم وإل: ٣١ مرّة في آ ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٣٦.

أدوناي: ٨ مرّات في آ ١٢، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٧، ٣٣.

يهوه (أو ياه): ٣ مرّات في آ ٥، ١٧، ٢١.

شدّاي: مرّة واحدة في آ ١٥.

يشبه المزمور ٦٨ طلبات نشيد لسيد الكون والتاريخ، الراكب على الغمام. نجد هذه الصورة الشعريّة ذات الملامح الأسطوريّة في بداية المزمور وفي آخره، ممّا يتيح لنا إظهار تضمين النصّ:

٥ آ: أنشدوا لله (إلوهيم) واعزفوا لاسمه، مهّدوا للركاب على الغمام. الرّب (يهوه) اسمه فابتهجوا أمامه.

٣٣-٣٤ آ: يا ممالك الأرض لله (إلوهيم) أنشدي، للسيد اعزفي، للركاب على السّموات، على قديم السّموات. إنّه يرفع الصّوت صوت العزّة: إرفعي العزّة لله.

نستنتج من هذا التضمين أنّ النصّ الأساسيّ للمزمور هو من آ ٥ حتّى آ ٣٤. بينما نجد المقدّمة أو الدعوة للصلاة في آ ٢-٤، والخاتمة في آ ٣٥-٣٦. وعليه يمكن أن نقدّم بنية النصّ:



مقدّمة: دعوة للصلاة مع التضادّ بين الله وأعدائه، وبين الأبرار والأشرار (آ ٤-٢).

أ- المشهد الأوّل: نشيد الخروج ونشيد الأرض (آ ٥-١١)

٥ آ: تضمين كلّ نصّ المزمور (آ ٣٣-٣٤)

٦ آ - ١١: الشعب الفقير، خروج، أرض، مسكن، هيكل.

ب- المشهد الثاني: نشيد الأرض (آ ١٢-١٩)

١٢ آ: السيّد يصدر أمرًا (אֲדֹנָי יְהוֹה-אֱמֶרָע)

١٨ آ: مركز المزمور: الفارس الإلهيّ

١٣ آ-١٩: الجبال المقدّسة في الشمال وجبل سيناء وصهيون

فاصل: دعوة للصلاة البركة، خلاص ودينونة، أبرار وأشرار (آ ٢٠-٢٢)

ت- المشهد الثالث: نشيد تطواف نحو صهيون

٢٣ آ: قال السيّد (אמר אדני)

٢٥ آ - ٣٢: موكب التطواف

٢٥ آ - ٢٦: ترتيب الموكب

٢٧ آ: بركة الموكب

٢٨ آ: نشيد الموكب

٢٩ آ: نشيد الجوقة

٣٠ آ - ٣٢: ترتيب الموكب

٣٣ آ-٣٤: تضمين كلّ نصّ المزمور (آ ٥)، دعوة لتسبيح

الفارس الإلهيّ

خاتمة: دعوة للصلاة البركة، الله والشعب، الرهبة والعزّة.

قبل الانتقال إلى تفسير آيات موضوعنا، نتوقف عند تاريخ الإنشاء، أو ما يُدعى بالتفسير الدياتروني، ذلك أنّ الأمر مهمّ بالنسبة إلى المزامير، فهذه صلوات وتعابير عن إيمان الشعب عبر كل تاريخ الخلاص.

يبدو أنّه في الأصل نشيد سابق لداود الملك، نشيد الأسباط حيث يُذكر بنيامين (٢٨)؛ رج مز ٨٩: ١٣؛ تث ٣٣: ١٩؛ هو ٥: ١؛ قض ٤: ١٠، ٦؛ (١٨: ٥).

أول تطبيق في عهد ملوك إسرائيل وليتورجيا هيكل أورشليم (١٧٧، ٢٨، ٣٠).

ثاني تطبيق في فترة ما بعد الجلاء وليتورجيا الهيكل الثاني. إعادة قراءة للخروج على ضوء الخروج من بابل (٧٧، ٢٣). ترد في المزمور تعابير خاصّة بفترة ما بعد الجلاء، مثل التضاد بين الأبرار والأشرار حسب لاهوت شموليّة الخلاص (٣٠-٣٢).

ثالث تطبيق في فترة الرابانيين وفي العهد الجديد. لم يدخل هذا التطبيق في نصّ المزمور، ولكنّه انطلق بشكل أساسي من قصد الكاتب الملهم في العهد القديم. يبدأ من سيناء ليتكلّم عن الشريعة والروح والعنصرة، ومنها إلى القراءة المسيحيّة الفصحية في أف ٤: ٨-١٠، على أساس آ ١٩ من مز ٦٨، كصورة تحضيرية لحقيقة صعود وتمجيد المسيح بعد القيامة.

ما يجمع هذا المزمور المعبر عن إيمان الشعب عبر التاريخ، هو ملكوت الله التاريخي والأخيري والذي يظهر حضوره في متغيّرات حياة الشعب. عندما يرفع المؤمنون التسبيح إلى الله في الهيكل، يستحضر خلاص الله في حياته ويجدّد رجاءه بالفداء الأخير.

ينشأ المزمور حول رمزيّة أساسية، مكانية وزمنية. يجتاز المزمور مراحل عديدة من تاريخ الخلاص، إبتداء من الخروج، مروراً بسيناء والهيكل، حتّى الخروج الجديد أو العودة من الجلاء، ليصل إلى رؤية كونيّة لتاريخ الخلاص،

حيث الله هو كلُّ في الكلِّ، كما سوف يقول بولس في ١ كور ١٥: ٢٨؛ رج مز ٦٨: ٣٠-٣٦.

تنوزع هذه المراحل التاريخية العديدة على مواقع محدّدة، تتقاطع بين العاموديّ منها والأفقّيّ. يظهر البعد العاموديّ في بداية المزمور مع آ ٢: "ليقم الله فيتشتت أعداؤه". يتسبب وقوف الله الديان بتشتب أعدائه، وذوبانهم وهلاكهم. هو الراكب على الغمام (آ ٥)، حيث مقرّ قدسه (آ ٦)، ولكنّه من مسكن السماء يتواصل مع مقرّه في الجليل: "جبلُ باشان جبلُ الله، جبلُ باشان جبلُ القمم. أيتها الجبالُ الشامخات لِمَاذَا تَحْسُدِينَ الْجَبَلَ الَّذِي أُبْتَغَاهُ اللَّهُ لِسُكُنَاهُ؟ فَالرَّبُّ يَسْكُنُهُ عَلَى الدَّوَامِ" (آ ١٦-١٧)، وفي أورشليم "من أجل هيكلك فوق أورشليم يحملُ الملوكُ إليك الهدايا" (آ ٣٠). يتماهى هيكل السماء مع هيكل الأرض، إذ إنّ الله أكبر من كلِّ مكان وزمان (آ ٣٣-٣٦)؛ فالبعد الأفقيّ له رمزيّته في كلِّ المزمور، يكفي ذكر صورة الجبل الأساسيّة في المشهد الثاني (آ ١٢-١٩). كما أنّ الغمام والسماء وصعود الرّب، الذي يرفع البشريّة، المرتبطة بالصورة السفلى، أمور تبيّن سموّ الله.

البعد الأفقيّ واضح المعالم، إذ إنّ الإنسان يعيش على الأرض، ولكنّ الله يسير قدّام شعبه المحرّر من العبوديّة، بينما الكون كلّه تحت وطأة الحدث الخلاصيّ: "اللَّهُمَّ، حِينَ خَرَجْتَ قُدَّامَ شَعْبِكَ عِنْدَمَا دُسَّتِ الْقِفَارُ. رَجَفَتِ الْأَرْضُ وَقَطَرَتِ السَّمَاءُ مِنْ وَجْهِ اللَّهِ إِلَهٍ سِينَاءَ، إِلَهٍ إِسْرَائِيلَ" (آ ٨-٩). يذهب الأشرار إلى الأرض القاحلة، إلى أرض ليست بأرض، بينما يدخل الأبرار أرضاً ترتوي بالمطر (آ ١٠)، حيث يسكن الله معهم. من الجدير بالذكر كثافة التعبيرات عن سكنى الرّب في وسط شعبه: آ ٦، ٧، ١١، ١٤، ١٧، ١٩، ٢٥، ٣٠، ٣٦. يسير الله مع شعبه، ويقيم معه في صهيون. هو غائب فقط في الطريق الذي يسلكه الأشرار، وفي الأرض القاحلة التي يقيمون فيها (آ ٧). ولكن عندما يصعد إلى العلى يأخذ معه حتّى المتمرّدين، علامة عن إمكانيّة الغفران. أمّا

البعد الأفقيّ الأساسيّ فيتجسّد بنوع خاصّ في التطواف المسكونيّ الذي لا يسير في طليعته بنيامين وحسب، بل أيضًا ممالك الأرض تنشد لله، ومن مصر يأتي العظماء وكوش تبسط يديها إلى الله (آ ٣١-٣٣). وكأني بكلّ الكائنات تسير نحو الله ونحو هيكله. كلّ في مكانه نحو مركز الكون، الألوان والناس والأماكن والكائنات الكونيّة كلّها تتوق نحو أب اليتامى ومنصف الأرامل (آ ٦)، حتّى أنّ كلّ المخلوقات تعرف معنى وجودها من خلال آيات التسييح لاسم الله، الذي يرد في شكل طلبية في كلّ المزمور.

لن يكون باستطاعتنا قراءة كلّ المزمور، بل نتوقّف عند المشهد الثاني الذي يصلنا بنصّ الرسالة إلى أهل أفسس.

#### ٤ - نشيد الأرض (آ ١٢-١٩)

يبدأ هذا المشهد بكلمة الرّب: "السيد يصدر أمرًا". بهذه الكلمة يمنح الرّب الرجاء لشعبه أمام الصعوبات الآتية؛ فالرّب يتكلّم بواسطة ملاكه أو من خلال الحمامة الوارد ذكرها في آ ١٤، أو بصوت أحد أنبيائه. يلمّح المزمور إلى دبورة النبيّة التي قالت لباراق: "أليس أنّ الرّب إله إسرائيل قدّ أمر أن امض وجنّد في جبل تابور، وخذ معك عشرة آلاف من بني نفتالي ومن بني زبولون؟ وأنا أستدرج إليك سيسرا، قائد جيش يابين ومركباته وجنده إلى نهر قيشون، وأسلمه إلى يدك" (قض ٤ : ٦-٧).

أمر الرّب بشرى سارة؛ فالله يمنح شعبه قوّة جيش جرّار، سوف ينتصر على أعدائه. وها هو السيّد يستعمل جيش كائناته الطبيعيّة في هذه المعركة: العاصفة وفيضان نهر قيشون وغيرها من المظاهر الطبيعيّة (رج قض ٥ : ٢٠-٢١). فانتصر الرّب على جيش سيسرا ويابين. كما يمكن التلميح إلى انتصار جدعون على أهل مدين (قض ٤-٥ و ٧-٨). وهناك من يذكر أيضًا انتصار يشوع بن نون في معركة أيالون (١٠ : ٧-١٤)، حيث يُذكر أنّ الرّب رمى الأعداء

بحجارة ضخمة من السماء، وأن الشمس والقمر توقفاً. أما في زمن الرجوع من الجلاء، فالبشرى السارة تعني عجائب الله في العودة من بابل بصورة خروج جديد: "إصعدي إلى جبل عالٍ يا مبشرة صهيون. إرفعي صوتك بقوة يا مبشرة أورشليم. إرفعيه ولا تخافي، قولي لمدن يهوذا: هوذا إلهكم" (أش ٤٠ : ٩).

في آ ١٣٣ نرى أن الملوك يهربون. هذا ما حدث لسييرا وجيش الكنعانيين، عندما هبت عاصفة في سهل مجدو: "من السماء قاتلت الكواكب، ومن مدارها قاتلت سييرا. نهر قيشون جرفهم، نهر القدم نهر قيشون" (قض ٥ : ٢٠-٢١). ينتهي المشهد بوصف تقسيم الغنيمة لا من قبل العسكر وحسب، بل من قبل امرأة: "ربة البيت تقسم الغنيمة".

بعد وصف هرب الأعداء، نواجه آية من أصعب نصوص كتاب المزامير؛ فالنص غامض وفيه من الإيجاز ما يجعل التفسير عسيراً: "بينما أنتم في الحظائر مضجعون، أجنحة الحمامة بالفضة تكتسي، وريشها بالذهب النضير". ماذا تعني الحمامة؟ ومن هم المضجعون بين الحظائر؟ يستذكر التفسير الرباني خر ١٢ : ٣٥، ليصبح الذهب والفضة ما حصل عليه العبرانيون في مصر قبل الخروج.

نجد التفسير الأنسب لهذه الآية في نشيد دبورة: "ما بالك جالساً في الحظائر تسمع صفير الرعاة؟ في عشائر رأوبين نيات القلب عظيمة" (٥ : ١٦). هناك من جلس بعيداً غير مكترث لضرورة الدفاع عن الشعب. والحمامة هي رمز أو شعار شعب إسرائيل المنتصر مع دبورة. أما الفضة والذهب على أجنحة الحمامة، فيجب أن يكون غنيمة الحرب. فقد اشتهرت حاصور الكنعانية بالغنى، وها خيراتها بين يدي إسرائيل.

يستذكر إذا المزمور حقبة من تاريخ القضاة، تحديداً معركة النبيّة دبورة وباراق، حيث انتصر سبط الشمال، زبولون وفتالي، انتصاراً عظيماً على سييرا، ملك حروشت الأمم (قض ٥ : ١٣)، شماليّ غربيّ سهل يزرعيل.

يلمح المزمور أيضًا إلى انتصار العبرانيين في عهد يشوع بن نون على يابين ملك حاصور. في هذا النصر العظيم، استولى العبرانيون على غنيمة كبيرة، فيها الكثير من الفضة والذهب. هذا ما ترمز إليه أجنحة الحمامة المكتسية بالفضة والذهب.

"عندما كان القدير يُدِّدُ الملوك كانت السماء تُتَلج على جبل صلّمون". مع آ ١٥ تظهر رمزية الجبل، لتكمل لوحة انتصارات شعب الله في أرض الميعاد. اسم الله "شداي" يدل على السمو، بالنسبة إلى بعض المفسرين، وعلى القدرة، بالنسبة إلى الآخرين. يفضّل رافازي المعنى الأول، ويفسّر قائلاً إن "شداي" هو الله الجالس على عرشه في قمة الجبل، فيحكم من عليائه سهل الكون والبشر. يرد هذا الاسم الإلهي القديم بنوع خاص في سفر أيوب (٣٩ مرة على ٤٩ مرة في كل العهد القديم).

ينتصر العليّ القدير مبددًا الملوك. ثم ترد جملة غامضة: "كانت السماء تتلج على جبل صلّمون". "صلّمون" هو اسم الجبل المكسو أشجارًا بالقرب من شكيم (قض ٩: ٤٨-٤٩). والكلمة تعني "ظلمة" و"ظل"، لذلك اعتقد بعضهم إنه يمكن أن يكون جبل صهيون نفسه، حيث ظلّ الله وحميته. وآخرون قالوا إنه جبل من جبال الشمال، أي حوران ذو الحجر البركاني الأسود، بالقرب من المكان الذي دارت فيه رحى معركة دبور. وهذا هو التفسير المناسب مع الرمزية التاريخية. أتى الله بقوة الكونية ليساعد الشعب في معركته ضد أعدائه (رج قض ٥: ٢٠-٢١). ويأتي ذكر جبل باشان في آ ١٦، لتزيد الأمور وضوحًا، إذ إن هذا الجبل يقع في المنطقة الشماليّة الشرقيّة، حيث تبدأ السلسلة الشرقيّة وحرمون، وصلّمون يجب أن يكون في الموقع نفسه.

"جبل باشان جبل الله"، أو "الجبل الشامخ"، حسب التعبير العبرانيّ، إلهيّ، أي شامخ، كما في مز ٣٦: ٧. يرجع الله المنتصر إلى أعالي الجبل حيث مسكنه. ولكنّ بين القمم الشامخات قمة مميّزة، اختارها الله لسكناه. يذكر

المزمور هنا معبدًا شماليًا قبل داود. يبدو أنّ هذا المعبد هو جبل تابور وليس باشان الشامخ بقممه الكثيرة. يرتفع هذا الجبل ٥٨٢ م فوق سهل يزرعيل. عند سفح هذا الجبل كانت تجلس النبيّة دبورة (رج قض ٤: ٦، ١٢، ١٤). عثر العلماء على آثار مذبح كنعانيّ على قمة الجبل، تحت بازليك التجليّ. يبدو أنّ يهوه قد اتخذ هذا المكان سكنى له، فأقامت بقربه النبيّة دبورة. تحسده القمم المجاورة، لا بسبب ارتفاعه المادّيّ، بل الروحيّ، إذ إنّ الرّب اختاره لسكناه. في القسم الأخير من آ ١٧ تلميح إلى قمة صهيون: "فالرّب (يهوه) يسكنه على الدوام". ذلك أنّ موضوع السكنى الدائمة يتعلّق بلاهوت اختيار داود والهيكل في أورشليم. لم ينظر الله إلى القمم الشامخة مثل حرمون (٢٧٩٥ م) وهوران، بل إلى جبل متواضع، جبل تابور.

تصف نهاية هذا القسم من المزمور عودة الله إلى مسكنه الجبليّ، خاتمة المقطع المتعلّق باحتلال أرض كنعان (١٨٨-١٩). في مركز المشهد والمزمور يبرز الفارس الإلهيّ التقدير بمركباته:

"مركباتُ الله ربّواتٌ وألوفٌ مؤلّفة. السيّد فيها وسيناءُ في المقدّس" (١٨٨).  
تقف إلى جانب الرّبّ ألوف مؤلّفة من المركبات والجنود، تمامًا كالكواكب التي حاربت سيسرا في نشيد دبورة (قض ٥: ٢٠). هكذا أيضًا في دانيال ٧: ١٠، ألوف ألوف تخدم قديم الأيام، وتقف بين يديه ربّوات ربّوات (رج رؤ ٥: ١١).

"السيّد فيها، وسيناءُ في المقدّس"، حسب النصّ الماسوريّ والترجمة السبعينيّة واللاتينيّة الشائعة. ولكن هناك افتراض أن يكون النصّ العبريّ "با سينا، جاء من سينا" بدل النصّ الماسوريّ "بم سينا، بقودش" (فيهم - في الألوف - سينا في المعبد). لهذه القراءة ما يوازئها في تث ٣٣: ٢: "أقبل الرّب من سينا (با ميسينا)، وأشرق لهم من سعير". هذا ما نقرأ أيضًا في نشيد دبورة: "حين خرجت يارب من سعير وزحفت من حقول أدوم" (قض ٥: ٤).

١٩٦: "صَعِدَتْ إِلَى الْعُلَى وَأَسْرَتْ أَسْرَى وَأَخَذَتِ الْبَشَرَ، حَتَّى الْمُتَمَرِّدِينَ، هَدَايَا لِيَكُونَ لِلرَّبِّ إِلَهِهِ سُكْنَاهُ".

"صعد" هو فعل الحج، بنوع خاص إلى صهيون. ولكن الرب يصعد هنا إلى مسكنه الجبلي، ومع الغنيمة، إذ أسر أسرى وأخذ البشر، أو أخذ الغنائم من البشر، حتى المتمردين. فالرب ساق إلى جانبه الأسرى والمتمردين في مسيرة النصر، لذلك سوف يسكن هؤلاء كعبيد للرب على الجبل المقدس.

يربط الشاعر مسيرة النصر بعد احتلال أرض كنعان بمسيرة الخروج من مصر إلى جبل سيناء، حيث مقرّ الرب بامتياز (آ ١٨). ومن سيناء، يقود الرب شعبه إلى أرض الميعاد، لتصبح مقرّ سكناه.

يعيد الكاتب الملهم قراءة المزمور على ضوء سكنى الرب في أورشليم، فيأخذ هيكل الرب في جبل صهيون مكان المعبد المقدس في جبال الشمال، لتصبح مسيرة النصر تطواف تابوت العهد إلى جبل صهيون. ويتحوّل نشيد دبورة بمعاركه وانتصاراته نشيداً ليتورجياً، ترنيمه حجّ إلى صهيون.

انتقل التفسير إلى آفاق جديدة عندما أخذ بعين الاعتبار أنّ جبل الهيكل هو في نهاية الأمر الهيكل السماوي. هذا ما حدث في التفسير الرباني ومن بعده في التفسير المسيحي، حسب التقليد البولسي.

## ٥ - التفسير المسيحي في الرسالة إلى أهل أفسس

يستشهد كاتب الرسالة إلى أهل أفسس بالمزمور ٦٨: ١٩، وذلك في ٤: ٨. يجدر بنا قراءة هذه الآية في سياق النصّ:

"٧ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا أُعْطِيَ نَصِيبَهُ مِنَ النِّعْمَةِ عَلَى مِقْدَارِ هِبَةِ الْمَسِيحِ. ٨ فَفَقَدْ وَرَدَ فِي الْكِتَابِ:

"صَعِدَ إِلَى الْعُلَى فَأَخَذَ أَسْرَى وَأَعْطَى النَّاسَ الْعَطَايَا".



٩ وما المُرَادُ بِقَوْلِهِ "صَعِدَ" سِوَى أَنَّهُ نَزَلَ أَيضًا إِلَى أَسْفَلِ الْأَرْضِ؟ ١٠ فذالك الَّذِي نَزَلَ هُوَ نَفْسُهُ الَّذِي صَعِدَ إِلَى مَا فَوْقَ السَّمَوَاتِ كُلِّهَا لِيَمْلَأَ كُلَّ شَيْءٍ" (٤: ٧-١٠).

في الاستشهاد تشابه واختلاف مع مز ٦٨ كما في النصّ العبريّ الماسوريّ وفي السبعينيّة، التي لا تختلف عن الأصل العبريّ. لا يسعنا هنا أن نقدّم كلّ تفاصيل المقارنة بين المزمور وأفسس؛ لنتوقّف عند الاختلاف الأهمّ:

مز ٦٨: ١٩: "صَعِدَتْ إِلَى الْعُلَى وَأَسْرَتْ أُسْرَى وَأَخَذَتْ الْبَشَرَ، حَتَّى الْمُتَمَرِّدِينَ، هَدَايَا لِيَكُونَ لِلرَّبِّ إِلَهُ سُكْنَاهُ" (توافق بين الماسوريّة والسبعينيّة).  
أف ٤: ٨: "صَعِدَ إِلَى الْعُلَى، فَأَخَذَ أُسْرَى، وَأَعْطَى النَّاسَ الْعَطَايَا".

في المزمور يأخذ الله البشر، بينما في المزمور المسيح - يحدّد الكاتب هويّة الفاعل في النصّ التابع - يعطي عطايا.

في هذا السياق تجدر الإشارة إلى التفسير الرابّينيّ في ترجموم المزامير، الذي يتعدّد بدوره عن النصّ العبريّ واليونانيّ، خاصّة في ما يتعلّق بموسى النبيّ وهبة الشريعة:

"صعدت إلى السماء، أيّها النبيّ موسى، وأسرت الأسرى، وعلمت كلمات الشريعة، وأعطيتها للبشر، ولكنّ المتمرّدين الذين أصبحوا دخلاء، يرجعون إلى الشريعة، تحلّ عليهم سكنى الرّبّ المجيدة"<sup>(٥)</sup>.

بين أفسس والترجوم اختلاف بالنسبة إلى الفاعل وإلى الموضوع الهبة: المسيح يعطي عطايا، وموسى النبيّ يعطي كلمات الشريعة. والجدير بالذكر أنّه في كلا النصّين اتفاق على فعل العطاء، وبهذا يختلفان عن النصّ الماسوريّ والسبعينيّ. هذا التقارب بالكلمات لا يعني تقارب بمعنى النصّ، لذلك

Cf. A. MARTIN, *La tipologia adamica nella Lettera agli Efesini*, Analecta (٥) Biblica 159, Roma 2005, 176.

لدينا قراءات مختلفة للنصّ أو ما يسمّى بإعادة القراءة أو تاريخ تأثير النصّ (Wirkungsgeschichte) للمزمور ٦٨.

أمام هذا التقارب بين أفسس والترجوم، نتساءل عن العلاقة بين الاثنين: هل استعان كاتب الرسالة بتفسير الترجوم للمزمور، أو العكس؟ يستعرض ألدو مارتين في كتابه مجمل هذه الآراء، ويصل إلى نتيجة مقبولة. هناك في الأصل تفسير يهودي أخذ عنه الترجوم وكاتب الرسالة إلى أهل أفسس على السواء. بولس وسائر كتّاب العهد الجديد اعتمدوا أسلوب "مدرّاش بيشر" في تفسير العهد القديم على ضوء سرّ المسيح. هذا الأسلوب التفسيري كان معتمداً عند الرائيين، الذين كانوا يعيدون قراءة نصّ من العهد القديم في سياق جديد. وكانت هذه القراءة تقبل تغيير بعض الكلمات.

## ٦ - في سياق الرسالة إلى أهل أفسس، ما هو دور مز ٦٨ : ١٩ ؟

ترد هذه الآية من المزمور في سياق أف ٤ : ١-١٦. يبدأ هذه النصّ بـ "أناشدكم إذا"، لينوّه عن بداية القسم الإرشادي للرسالة. في البداية حتّ على الوحدة المبنية على وحدة الرّبّ ووحدة الله (آ ١-٦). من الجدير بالذكر ملاحظة الحركة التصاعديّة في هذا النصّ، إذ يبدأ بـ "أناشدكم"، وينتقل إلى المرسل إليهم، ليصل إلى الروح الواحد والرّبّ الواحد والإله الواحد، "أب لجميع الخلق وفوقهم جميعاً" (أف ٤ : ٦).

بعد هذه النظرة الشاملة للخلق بأجمعه، ينتقل الكاتب إلى الفرديّة قائلاً: "كلّ واحد منّا، إذا، أُعطي نصيبه من النعمة على مقدار هبة المسيح" (آ ٧). في الوحدة تعدديّة: لكلّ واحد نصيبه من النعمة.

في هذا السياق يرد الاستشهاد بالمزمور ٦٨ : ١٩ (أف ٤ : ٨). والنصّ الذي يتبع (آ ٩-١٦) هو "مدرّاش بيشر"، أي تطبيق مسيحيّ. القسم الأوّل من هذا التفسير يتعلّق بالمسيح (آ ٩-١٠)، والثاني يتعلّق بالعطايا التي يهبها

المسيح للكنيسة (آ ١١-١٦). يتصف هذا النصّ بالحركة والغائيّة. يعطي المسيح هباته من أجل بناء الكنيسة وتقديسها، والوصول إلى الإنسان الراشد، وبلوغها القامة التي توافق كمال المسيح.

إنّ تتبّع فعل العطاء يساهم في فهم هذا الموضوع الأساسيّ في الرسالة. يرد الفعل "أعطى" ( $\delta\iota+\delta\omega\mu\iota$ ) ١٢ مرّة، والفاعل هو دائماً الله أو المسيح، باستثناء ٤: ٢٧، ٢٩. في ٤: ٧-١٦ يأخذ هذا الفعل دوراً أساسياً: آ ٧، ٨، ١١. ينتقل الكاتب من الله الذي يعطي في آ ٧، ذلك أنّ المجهول هو الله، ليصل إلى المسيح الذي يعطي في آ ١١. أمّا موضوع العطاء فليس بشيء، إنّما هو شخص. في البدء، وهبنا الله المسيح: "وجعل كلّ شيءٍ تحت قدميه، ووهبه لنا فوق كلّ شيءٍ رأساً للكنيسة" (١: ٢٢). والمسيح بدوره لا يعطي المواهب، بل الأشخاص الذين يجب أن يعملوا من أجل الكنيسة: "وهو الذي أعطى بعضهم أن يكونوا رؤساءً، وبعضهم أنبياء، وبعضهم مُبشّرين، وبعضهم رعاةً ومُعَلِّمين، ليُجْعَلَ القِدِّيسِينَ أَهْلًا لِلْقِيَامِ بِالْخِدْمَةِ لِبِنَاءِ جَسَدِ الْمَسِيحِ، فَتُصَلَّ بِأَجْمَعِنَا إِلَى وَحْدَةِ الْإِيمَانِ بِابْنِ اللَّهِ وَمَعْرِفَتِهِ، وَنُصَيِّرَ الْإِنْسَانَ الرَّاشِدَ، وَنُبَلِّغَ الْقَامَةَ الَّتِي تُوَافِقُ كَمَالَ الْمَسِيحِ" (٤: ١١-١٣).

هناك إذاً علاقة أساسية بين صعود المسيح إلى العلى (٤: ٩-١٠) ونموّ الكنيسة حتّى تصل إلى الإنسان الراشد، إلى ملء قامته المسيح (٤: ١٣).

يفسّر الكاتب إذاً معنى صعود المسيح ونزوله في آ ٩-١٠: "وما المراد بقوله "صعد" سوى أنّه نَزَلَ أَيضًا إِلَى أَسْفَلِ الْأَرْضِ؟ فذاك الذي نَزَلَ هُوَ نَفْسُهُ الَّذِي صَعِدَ إِلَى مَا فَوْقَ السَّمَوَاتِ كُلِّهَا لِيَمْلَأَ كُلَّ شَيْءٍ".

هناك تفسيران لنزول المسيح "إلى أسفل الأرض". الأوّل هو نزول المسيح إلى مثوى الأموات، والثاني هو تنازل الابن في التجسّد حتّى موت الصليب (رج فل ٢: ٦-١١)، وهذا هو التفسير المفضّل اليوم، رغم أنّ بعضهم لا ينفي الأوّل بالمطلق. والهدف من هذا الإعلان هو توضيح سرّ المسيح، الإله

الحقّ والإنسان الحقّ، الرّبّ الذي يهب خدامه لبناء الكنيسة في وحدة الإيمان بابن الله ومعرفته. يتضح من كلّ النصّ الذي يتبع أنّ الكاتب يهدف إلى تبيان غاية سيادة المسيح على الكون، إذ يعطي الكنيسة الرسل والأنبياء والمبشرين والرعاة والمعلّمين لتنمو وتتقدّم في وحدة الإيمان والمحبة، لتصير الإنسان الرّاشد وتبلغ ملء قامة المسيح (٤ : ١١-١٦).

تذكر عبارة "الإنسان الرّاشد" بما قاله الكاتب سابقاً: "وألغى شريعة الوصايا وما فيها من أحكام ليخلق في شخصه من هاتين الجماعتين، بعدما أحلّ السّلام بينهما، إنساناً جديداً واحداً" (٢ : ١٥). الإنسان الجديد الواحد هو الكنيسة. يخلق الله الكون، ويتساوى المسيح مع الله الخالق في خلق الإنسان الجديد، أي الكنيسة. وكأني بالكاتب ينوّه عن دعوة البشر، كلّ البشر، إذ خلقوا ليصبحوا في المسيح الإنسان الجديد، أي جسد المسيح، الكنيسة. يحقّق الإنسان ذاته عندما يصل إلى ملء قامة المسيح.

## خاتمة

"أنشدوا لله واعزفوا لاسمه" (آ ٥)؛ "يا ممالك الأرض لله أنشدي، للسيّد اعزفي" (آ ٣٣). مز ٦٨ هو دعوة للشعب ولكلّ الأمم إلى تسييح الله من أجل أعماله الخلاصيّة؛ فالرّبّ هو "ياه وإلوهيم وإيل وأدوناي وشداي". يرجع اسم الله في كلّ المزمور بشكل طلبية؛ فالآتي من سيناء والراكب على الغمام هو أب اليتامى ومنصف الأراامل، هو المحرّر والمخلّص. يقوم للقضاء وينتصر بقوة جيش السّماوات والأرض. ويقوم دائماً في مسكنه الذي اختاره قمّة فوق كلّ القمم، كاشفاً عن قوّته لشعبه. يضيف جان لوك فسكو<sup>(٦)</sup> - وهو الذي بيّن

Cf. Jean-Luc VESCO, *Le psautier de David*, 601. (٦)

وحدة كتاب المزامير - أن المزامير ٦٥-٦٨ هي فعل شكر لله وبركة إلهيّة (٦٥ : ١١ ؛ ٦٦ : ٨ ، ٢٠ ؛ ٦٧ : ٢ ، ٧ ، ٨ ؛ ٦٨ : ٢٠ ، ٢٧ ، ٣٦).

الرّب هو سيّد الكون والتاريخ، ومكان سكناه الدائم هو جبل صهيون. يبدو إذاً أن المزمور الذي كُتب في عهد الملوك قد أعيدت قراءته في زمن ما بعد الجلاء. من السيّد الذي يسكن جبل تابور إلى الرّب الآتي من سيناء ليسكن على جبل صهيون، وصولاً إلى سيّد الكون والتاريخ الذي يقيم العدل بين كلّ الأمم. أعاد الرابينيون قراءة المزمور على ضوء مركزيّة الشريعة، في زمن لم يعد هناك هيكل ولا ملك في إسرائيل. صارت الشريعة جوهر الهوية الدينيّة والهبة الإلهيّة الأعظم، فأصبح المزمور نشيد تسييح لله الذي أعطى الشريعة لشعبه بواسطة موسى النبيّ.

وما الجوهر والعطيّة في تدبير العهد الجديد سوى المسيح ابن الله، عطيّة الآب لنا. والمسيح بدوره يهب الكنيسة ذاته من خلال الرسل والأنبياء والمبشّرين والرعاة والمعلّمين من أجل الوصول إلى الإنسان الراشد، إلى القامة التي توافق كمال قامّة المسيح.

في القراءة المسيحيّة للمزمور تأوين أنتروبولوجي. يصل الإنسان إلى تحقيق ذاته ودعوته عندما يقبل هبة الله للبشر: الابن الحبيب (أف ١ : ٦)، الذي أسر الأسرى، إذ أقامه الله من بين الأموات، وأجلسه إلى يمينه في السموات فوق كلّ رئاسة وسلطان وقوّة وسيادة (رج أف ١ : ٢٠-٢٣). أمّا الإنسان الجديد والراشد الذي يتكلّم عنه كاتب الرسالة فهو الكنيسة، جسد المسيح، التي يجب أن تنمو بالمحبّة والإيمان نحو الرّأس، أي المسيح. وكأني بكاتب الرسالة يضع الكنيسة والمسيح هدفاً لتحقيق دعوة البشريّة كلّها في الوحدة، ذلك أنّ المسيح خلق في شخصه من الجماعتين، أي من كلّ البشر، إنساناً جديداً واحداً.

### ملحق: تفسير القديس أغسطينوس للآية ١٩ من المزمور ٦٧ (٦٨)

يوجه [المرنم] كلامه إلى المسيح قائلاً: "صعدت إلى العلى، وأسرت الأسر، وأخذت عطايا بين البشر". يذكر الرسول هذا النص ويطبّقه على المسيح الربّ: "كُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا أُعْطِيَ نَصِيْبَهُ مِنَ النِّعْمَةِ عَلَى مِقْدَارِ هِبَةِ الْمَسِيحِ. فَقَدْ وَرَدَ فِي الْكِتَابِ: صَعِدَ إِلَى الْعُلَى فَأَخَذَ الْأَسْرَ وَأَعْطَى النَّاسَ الْعَطَايَا. وَمَا الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ "صَعِدَ" سِوَى أَنَّهُ نَزَلَ أَيْضًا إِلَى الْأَرْضِ؟ فَذَلِكَ الَّذِي نَزَلَ هُوَ نَفْسُهُ الَّذِي صَعِدَ إِلَى مَا فَوْقَ السَّمَوَاتِ كُلِّهَا لِيَمْلَأَ كُلَّ شَيْءٍ" (أف ٤: ٧-١٠). لا شكّ أنه يعني المسيح بقوله: صعدت إلى العلى... ولا يدهشنا أنّ الرسول لا يقول: أخذت عطايا بين البشر، بل: أعطى عطايا للبشر. إذ إنه أراد التأكيد بسلطته الرسوليّة على أنّ الابن هو الله مع الآب؛ فالمسيح هو الذي أعطى عطايا للبشر، إذ أرسل الروح القدس الذي هو روح الآب والابن. ولكن إذا فهمنا الجملة بتطبيقها على المسيح على أنه حاضر في جسده، أي في الكنيسة (حسب القول: أنتم جسد وأعضاء المسيح)، في هذه الحال، لا شكّ أنّ المسيح أخذ عطايا بين البشر. نعم، لقدّ صعد المسيح إلى العلى وجلس عن يمين الآب؛ ولكن إذا لم يكن حاضرًا على الأرض، كيف يمكن أن يصرخ قائلاً: "شاوّل شاوّل لماذا تضطهدني؟" فقدّ قال أيضًا: "كُلَّمَا صَنَعْتُمْ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ لِوَاحِدٍ مِنْ إِخْوَتِي هُوَ لِإِخْوَتِي الصَّغَارِ، فَلِي قَدْ صَنَعْتُمُوهُ" (مت ٢٥: ٤٠). كيف يمكن أن نشكّ بعدئذٍ أنه هو الذي يأخذ العطايا التي تقبلها أعضاؤه؟

ولكن ماذا تعني هذه الكلمات: "أسرت الأسر"؟ ألأنّ المسيح انتصر على الموت، الذي كان يأسر الذين يملك عليهم؟ أو يدعو "أسر" البشر الذين كانوا أسرى تحت سلطة الشرير؟... يصير الأسر أسيرًا للمسيح. ومن يقول إنه ليس بالإمكان أن يكون هناك أسر سعيد؟ لماذا لا يُسجن البشر من أجل خيرهم؟ لا بل لهذا السبب قيل لبطرس: سوف تأخذ البشر (لو ٥: ١٠). يصبح الإنسان أسيرًا عندما يُقبض عليه، ويُقبض عليه عندما يزرع تحت النير: نير المسيح اللطيف

(مت ١١ : ٣٠). عندما تحرّر البشر من عبوديّة الخطيئة، أصبحوا عبيداً للبرّ (رو ٦ : ١٨). هكذا يصبح المسيح فيهم، هو الذي أعطى عطايا للبشر، وبهم يأخذ عطايا بين البشر. لهذا السبب ليس هناك آلاف الباكين في هذا الأسر، في هذه العبوديّة، في هذه الغربية، تحت هذا النير، بل آلاف الاشخاص في عيد، إذ فيهم الرّب، في سيناء، في المقدس [...].

وماذا يزيد المرتم؟ أولئك الذين لا يؤمنون فما أقاموا... ما كانوا مؤمنين حتّى يكون باستطاعتهم الإقامة، ولكنّ الإيمان حرّرههم، فأصبحوا مؤمنين، وصاروا باستطاعتهم الإقامة في بيت الله، لا بل صاروا هم أنفسهم بيت الله ومركبته المؤلّفة من آلاف القديسين.

## مراجع

- ALETTI Jean-Noël, Saint-Paul: *Épître aux Éphésiens*, Études bibliques, Nouvelle série 42, Paris, 2001.
- CORTESE Enzo, *La preghiera del Re. Formazione, redazione e teologia dei "Salmi di Davide"*, Supplementi alla Rivista Biblica 43, Bologna, 2004.
- MARTIN Aldo, *La tipologia adamica nella Lettera agli Efesini*, Analecta Biblica 159, Roma 2005.
- MELLO Alberto, "Cortese Enzo, La preghiera del Re", *LA* 54 (2004), 455-457.
- PENNA Romano, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento*, Scritti delle origini cristiane 10, Bologna 2001.
- RAVASI Gianfranco, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*. II (51-100), Bologna 2002.
- TARULLI Vincenzo (ed.), *Sant'Agostino. Esposizioni sui Salmi*, II, Roma 1970.
- VESCO Jean-Luc, *Le psautier de David traduit et commenté*, I-II, Lectio Divina 210, Paris 2006.

# مسيرة الحجّ تنتهي باللقاء مع الله

## المزمور ١١٨

الخوري نعمة الله الخوري

دكتور في لاهوت الكتاب المقدّس

### مقدّمة

يُولي النقد المعاصر أهمّيّة ملحوظة لدراسة المزمور ١١٨ نظرًا لغنى المعلومات التي نستقيها منه والتي سبّبت نقاشات واسعة سواء على المستوى التاريخي أو اللاهوتي. يعرض هذا المزمور<sup>(١)</sup> مسيرة حجّ تتوجّه إلى الهيكل لتشكر الله على حبّه المُخلّص لشعبه؛ يبدأ الحجّاج صلاتهم بالقول: "إحمدوا الربّ لأنّه صالح، لأنّ إلى الأبد رحمته"، وهذا الإعلان يُشكل الإطار الذي يُقرأ ضمنه كلّ المزمور الذي يتمحور موضوعه حول الحمد المرفوع نحو الله بسبب صلاحه. يمتاز هذا المزمور بوجود عدد من الاعترافات القصيرة: "الربّ نصيري" (آ ٧)، الربّ خلاصي (آ ١٤)، الربّ هو الله (آ ٢٧).

نشعر مرارًا عديدة، ساعة قراءة هذا المزمور، أنّنا نعيش في أجواء العهد الجديد حين نسمع العبارات المعروفة: "هذا يومٌ صنَعَهُ الرَّبُّ، فلنَبْتَهِج ونفرح

(١) حول دراسة المزمور ١١٨ رج:

G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, Edizioni Dehoniane Bologna 1984 ; W. ROBINSON, " Ps 118. A Liturgy for the Admission of a Proselyte ", *Church Quarterly Review* 144 (1947) 179-183; L. JACQUET, " Chant liturgique d'action de grâce (Ps 118)", in *BVC* 36 (1960) 31-40; S. B. FROST, " Psalm 118. An Exposition ", *Canadian Journ. of Theology* 7 (1961) 155-166; P. VANBERGEN, " Le Ps 117 (118). Une Eucharistie qui éclaire l'Eucharistie de Jésus ", *QLiPar* 45 (1964) 65- 81; E. BEAUCAMP – J. P. De RELLES, " Plaidoyer pour le psaume 118 ", *VieSp* 116 (1967), 64-77 ; H. S MAY., " Psalm 118 : The Song of the Citadel ", *Religions in Antiquity*, Leiden 1968, p. 97-106 ; M. MANNATI, *Pour prier avec les psaumes*, Cahiers Évangile 13, 1975, 24-29.



به"، أو هتاف الهوشعنا الذي ردّته الجموع يوم الشعانين، أو الحجر المرذول الذي يركز عليه مثل الكرّامين القتلة. تتداخل ضمن هذه الاعترافات هتافات ليتورجية وأناشيد الحمد، فتُضفي على هذا المزمور طابعاً فريداً يدفع المُصلّين إلى تلاوته عبر العصور نظراً لتطابقه مع الواقع الأليم الذي يُعاني منه المؤمنون في كلّ الأجيال.

سنحاول أن نتعرّف في البداية إلى الدوافع التي حرّكت مسيرة الحجّ، ثم سنتطرق إلى أبواب الصدق التي تعترض الحجّاج قبل وقوفهم في حضرة الله في الهيكل، فنختم حديثنا مع قراءة مسيحية لهذا المزمور.

### أولاً: دوافع مسيرة الحجّ

يضعنا المزمور ١١٨ في أجواء مسيرة صلاة احتفالية تتوجّه إلى هيكل أورشليم. يكشف هذا المزمور عن عدّة دوافع تُحرّك الحجّاج المُصلّين: من ناحية، يشكر صاحب المزمور الله لأنّه نجّاه من الخطر المُهدق به، لذلك أخذ يتهلّل بالله الذي مدّ إليه يد المساعدة؛ ولكنّ المزمور يعكس، فضلاً عن ذلك، احتفالاً ليتورجياً تتداخل فيه الأصوات المنفردة والجماعية. سنحاول أن نستعرض مختلف هذه الجوانب التي يتضمّنها هذا المزمور.

#### ١- مسيرة حجّ تحتفل بالانتصار

يؤكد صاحب المزمور في آ ٥ أنّه دعا الربّ أثناء الضيق، فاستجاب الله طلبته وأفرج عنه؛ نلاحظ أنّ هذه الآية تعرض بطريقة موجزة وبعبارات عامّة ثلاثة أزمنة:

"من الضيق (المأساة)

دعوت الربّ (الصراخ)

فاستجاب وأفرج عني (الإستغاثة)".

غير أننا حتى الآن نجهل الواقع المأساوي التاريخي الذي أدى إلى تدخل الله في مصلحة صاحب المزمور؛ تُذكرنا الآيات ٥-٩ بخبرة داود التي أشار إليها المزمور ٥٦: "ماذا يعمل لي البشر؟" (مز ٥٦: ١٢). إبتداءً من آ ١٠، يتوضّح الواقع التاريخي لأنّ صاحب المزمور يؤكّد أنّه كان مُحاصراً من أعدائه في أرض المعركة، ولكنّه نجا منهم بطريقة عجائبيّة. يستعمل هذا المزمور الفعل أحاط أربع مرّات (آ ١٠، ١١، ١٢) ليصف هجوم الأعداء عليه، ولكنّ هذا الحصار لن يُرهبه لأنّه يتكل على الربّ، لذلك تردّ اللازمة "باسم الربّ أزيلهم" ثلاث مرّات (آ ١٠، ١١، ١٢).

ظاهرياً، يبدو واقع الحال بدون مخرج: ماذا يعمل الإنسان إذا وقع في بيت نحل؟ (آ ١٢ أ)؛ يتكاتف النحل بكثرة لا يُمكن عدّها، وإذا هاجم الإنسان لا يستطيع هذا الأخير الإفلات منه؛ ولكنّ هذه المشكلة المستعصية تنتهي بسهولة بعد الإستغاثة إلى الله، لأنّ الأعداء تلاشوا مثلما تنطفئ نار الشوك اليابس بسرعة (آ ١٢ ب). لن يخاف صاحب المزمور أحدًا بعد الآن، فهو ينظر نظرة المنتصر إلى الأعداء الذين يحيطون به، لهذا أصاب حين اتّكل على الله وليس على أمراء هذا العالم.

هنا نتساءل: إلى أيّ انتصار عسكريّ يُشير المزمور؟ من هو صاحب المزمور الذي أفلت من يد أعدائه؟ ما هي الخلفيّة التاريخيّة الكامنة وراء المزمور؟ تعدّدت محاولات الشرح في سبيل الإجابة عن هذه التساؤلات، فوردت الاقتراحات متفاوتة ومتباعدة، ولا يُمكن التوفيق في ما بينها.

أ- تعتبر السيدة "مانّاتي"<sup>(٢)</sup> أنّ صاحب المزمور الذي يتكلّم بصيغة المفرد ليس إنساناً عادياً، بل هو ملك واجه الأمم التي تُحيط به وانتصر عليها؛ في هذا الإطار، يعكس المزمور أجواء الحقبة المملكيّة الداوديّة التي سبقت أحداث الجلاء إلى بابل.

(٢) Cf. M. MANNATI, *Les Psaumes*, CPV, Paris 1967

ب- يرى "ماي"<sup>(٣)</sup> أنّ المزمور كان يُستعمل في معبد قائم في الغابات، على حدود مملكة اليهودية أثناء حكم حزقيا (اليهودية) ويربعام الثاني (إسرائيل)، أيّ في النصف الثاني من القرن الثامن؛ بعد الدعاء إلى الله، يحتفظ المزمور بشكرٍ شخصيٍّ لكاهن شاعر كان مسجوناً ثمّ تحرّر.

ج- يعتبر "غونكل"<sup>(٤)</sup> أنّ الصوت المنفرد يعود إلى ملك داوديّ، أو إلى مسؤولٍ سياسيٍّ أو عسكريٍّ يصعد مع الجماعة إلى الهيكل ليُقدّم ذبيحة شكر تذكّاراً لارتقائه إلى الحكم.

د- ربّما استوحى المزمور من أحداث الخروج (خر ١٥ : ٢) والاحتفالات بعبور البحر الأحمر؛ تتبع اعترافات الفرحة الواردة في المزمور من شعبٍ مرّ بخبرةٍ شبيهة بأحداث الخروج؛ في هذا الإطار، يُمكن الاعتبار أنّ مسيرة التحرّر التي انطلقت أثناء الخروج تنتهي في جبل صهيون. أدرك المُحتفلون أنّهم ينتمون إلى الشعب المُفتدى، فصعدوا إلى الهيكل في مسيرة احتفاليةٍ لينالوا البركة من الكاهن الأكبر (عد ٦ : ٢٥؛ لا ٩ : ٢٢؛ سي ٥٠ : ٢٠) مُتأملين بغدٍ مُشرق سيُظهر فيه الله كلّ قدرته الخلاصية (آ ٢٥).

ولكنّنا نتساءل هنا: إذا دُوّن هذا المزمور أثناء فترة المملكية، أين هي الانتصارات (آ ١٠-١٢) التي تحقّقت على الأمم في تلك الحقبة؟ لا نستطيع تحديد تلك الانتصارات، لذلك يمكننا أن نعتبر أنّ المزمور يعود إلى الفترة التي تلي المنفى لأننا نشعر، عند قراءة المزمور، أنّنا في أجواء الفرحة التي نجدها عند عزرا (عز ٣ : ١٠-١١) حين وضع العائدون من المنفى أساس هيكل أورشليم. في هذا الإطار، ربّما يُشير حصار الأعداء والأمم إلى خبرة المنفى، وهو عقاب

Cf. H. S. MAY, " Psalm 118: The Song of the Citadel ", *Religions in Antiquity*, (٣) Leiden 1968.

.Cf. H. GUNKEL, *Die Psalmen*, Göttingen 1926 (٤)

يُوَازِي الموت (١٣٥، ١٨)، غير أنّ الشعب نجا من هذه الخيرة المريرة (١٣٥) ب). إنّ ماضي الشعب المُختار يظهر من جديد في شخص كل واحد من أبنائه. نستطيع تجاوز الصعوبات التي تظهر أثناء شرح هذا المزمور من خلال التعرّف على الأصوات المنفردة والجماعيّة التي تتعاقب على الكلام في هذا المزمور. عرضت السيّدّة "مانّاتي" مبدأ "التلبيس" (٥) (revêtement)؛ نجد في المزامير مستويين: الحدث التاريخي من جهة، ومعناه من جهة أخرى؛ يتضمّن الحدث التاريخي خبرة إسرائيل مع الله أثناء محنته، ولكنّ صاحب المزمور يعرض هذا الواقع المأساويّ بطريقة "التلبيس"، أيّ إنّهُ يُسند هذه الخبرة الأليمة إلى إنسان بريء، إلى ملك يحميه الله... وهذا يعني أنّه لا ضرورة للبحث عن هويّة الشخص التاريخي أثناء وجود صوت منفرد في المزمور. في هذا الإطار نستطيع أن نعتبر أنّ صاحب المزمور الذي يتكلّم بصيغة المفرد ليس إنساناً تاريخياً، بل هو شخص جماعيّ يتكلّم باسم إسرائيل، لذلك يرمز إليه المزمور بالإشارة إلى ملكٍ منتصر يرافقه الشعب.

غير أنّ مبدأ "التلبيس" لا يحيط بالمسألة من جميع جوانبها، لأنّ المزامير تنتقل عادة من الصوت المنفرد إلى أصوات الجماعة بكلّ سهولة؛ نعطي مثلاً على ذلك تعاقب الأصوات المنفردة والجماعيّة في المزمور ٨٤: "ما أحبّ مساكنك يا ربّ الجنود، تشناق وتدوب نفسي... طوبى لسكان بيتك، فإنّهم لا ييرحون يُسبّحونك... طوبى للذين بك عزّتهم... أيّها الربّ، إستمع صلاتي. ألّهم يا تُرسنا... إنّ يوماً في ديارك خير من ألف كما أشاء... الربّ لا يمنع الخير عن السائرين في الكمال... طوبى للإنسان المُتكلّم عليك". تدمج خاتمة المزمور الصوت المنفرد والأصوات الجماعيّة بكلمة "الإنسان" التي تختصر الإنسان الفرد المُصليّ والجماعة المُبتهلة.

Cf. M. MANNATI, *Pour prier avec les psaumes*, Cahiers Évangile 13, 1975, 11. (٥)

## ٢- مسيرة حج ليتورجية

تكشف القراءة الدقيقة للمزمور ١١٨ أنه يتضمّن آثار عمل ليتورجيّ ينتمي إلى الحقبة الطقسيّة المتعلقة بالهيكل الثاني. إنطلاقاً من آ ٢٣ يتلاشى سبب الشكر ليُفسح المجال أمام ليتورجيا مناسبة. تتكرّر العبارة "لأنّ إلى الأبد رحمته" لتُضفي على المزمور طابعاً ليتورجياً لم نتوقّع أن نجده في مزمور شكر يهتمّ بمدح الله لأجل العظام التي قام بها. حتّى ولو ظهر صوت منفرد يشكر الله على تدخّله العجيب لمصلحة صاحب المزمور، غير أنّ الخلفيّة الليتورجيّة هي أكيدة، ولكن يصعب تحديد العمل الليتورجيّ المقصود لأننا لا نعلم إذا كانت الليتورجيا المقصودة فردية أم جماعيّة متعلّقة بالعيد. لذلك ظهرت عدّة محاولات للتعرف على الليتورجيا المشار إليها وهذه أهمّها:

- أ- يعتبر "ديسلر"<sup>(٦)</sup> أنّ المزمور ١١٨ يتطابق مع فعل شكر جماعيّ يندرج ضمنه عمل شكر فرديّ، وربما يعود الصوت المنفرد إلى نحميا نفسه.
- ب- يقترح "موفينكل" أنّ المزمور ١١٨ يترنّم بيهوه ملك إسرائيل في مناسبة عيد رأس السنة الذي كان يُحتفل به قديماً (مز ٤٧؛ ٩٦). حدث تنصيب يهوه ملكاً أثناء طقس احتفاليّ ينطلق من باب الصدق (آ ١٩) الذي يعبره الأبرار. بعد نشيد الشكر، يُعلن الملك، باسم الجماعة، العمل الخلاصيّ الذي تحقّق في التاريخ (آ ١٨-١٩)، ثمّ يطلب فتح الأبواب (آ ١٩-٢٠؛ رج مز ٢٤).
- ج- يعتبر "بوكان"<sup>(٧)</sup> أنّ المزمور ١١٨ يُشير إلى احتفالٍ بعيد رأس السنة ذات طابع فريد، مثلاً عند نحميا (نح ٨: ١٣-١٨).

Cf. A. DEISSLER, *Le Livre des Psaumes*, VSal.AT, Paris 1965. (٦)

Cf. E. BEAUCAMP, *Le Psautier*, SB, Paris 1979. (٧)

د- اقترحت الترجمة الأورشليمية للكتاب المقدس أنّ المزمور ١١٨ يُشير إلى عيد المظال بسبب رمزية النور (آ ٢٧) والتطواف مع اللولاب (آ ٢٧)، وهي نوع من باقات النخل كان اليهود يحملونها أثناء الرقص الليتورجي في عيد المظال (لا ٢٣: ٤٠؛ نح ٨: ١٥؛ ٢ مك ١٠: ٧؛ مر ١١: ٨؛ رج عز ٣: ٤؛ زك ١٤: ١٦). علاوة على ذلك، نجد بعض التفاصيل التي تُذكرنا بهذا العيد: ذكر الخيام (آ ١٥)؛ اليوم (آ ٢٤)؛ هوشعنا (آ ٢٥). في هذا الإطار، يُمكن اقتراح تدوين المزمور ١١٨ في العام ٤٤٤ ق. م.، لأنّه في تلك السنة، انتهى بناء الأسوار التي تُحيط بهيكل أورشليم؛ أثناء ذاك الاحتفال المُميز، صنع اليهود خيمًا وسكنوا فيها.

### ثانياً: أبواب الصدق تعترض الحجاج

يطلب الحجاج إذناً بالدخول في آ ١٩ مستعملين صيغة الجمع: "إفتحوا أبواب الصدق"، فيردّ البوابون عليهم بالإشارة إلى باب يهوه معتبرين إنّ الصدق هو الفريضة المطلوبة للدخول عبر تلك الأبواب (آ ٢٠). لا نستطيع أن نفهم بوضوح معنى عبارة "أبواب الصدق"؛ هل وُصفت هذه الأبواب بهذه الطريقة لأنّ الصديقين وحدهم يستطيعون الدخول منها، في حين أنّ الآخرين لا يستطيعون تجاوز عتبة الأمم؟ هل هي أبواب الله الصادق؟ هل تسمح هذه الأبواب بالدخول إلى المكان حيث تكون فيه عبادة الله براءاً وصدقاً؟ وماذا نقول بشأن الذين يسمحون بالدخول إلى الهيكل؟ كان البوابون المُكلفون بحراسة باب الهيكل موجودين منذ حقبة الصحراء يحرسون خيمة الموعد (أخ ٩: ١٧-٢١)، كما إنّنا نلاحظ وجود عائلات البوابين (٢ صم ١٨: ٢٤-٢٧)، وكان صموئيل نفسه يشغل هذه الوظيفة (١ صم ٣: ١٥)، كما أنّ نحemia يُخبرنا عن وجود ١٧٢ حارساً مُكلفين بجباية الضرائب (نح ١٢: ٤٧).

إذا اعتبرنا أنّ مسيرة الحجّ تهدف إلى شكر الله على نعمة الإنتصار على الأعداء، نستطيع أن نفهم معنى آ ١٩-٢٠ على الشكل التالي<sup>(٨)</sup>: الملك المنتصر أو المسؤول السياسيّ الذي يقود مسيرة الحجّ يتوجّه بكلامه إلى الكهنة الموجودين في داخل الهيكل طالبًا منهم أن يسمحوا له بالدخول ليحمد الله (آ ١٩)، حينئذٍ يفتح الكهنة الباب ويدلّون الملك عليه ويفسحون له المجال للدخول مع الشعب (آ ٢٠).

هذه الطريقة في شرح هاتين الآيتين تصطدم ببعض الصعوبات لأننا لا نجد الصدق ضمن الفرائض المطلوبة لدخول الهيكل؛ وبالفعل يُذكر حزقيال بالمقتضيات الطقسيّة لدخول الهيكل (حز ٤٤: ٦-٣١)، فيؤكد أنّ ابن الغريب وغير المختون (آ ٩) لا يستطيعان دخول المقدّس؛ نفهم من كلام حزقيال، بشكل لا يحمل الالتباس، أنّ التحذير من تدنيس الهيكل هو الشرط الأساسيّ للدخول إليه. بدوره، يُعدّد كتاب الأخبار الثاني (٢ أخ ٢٣: ١٩) شروط دخول الهيكل، فيشدّد على الطهارة ولا يأتي على ذكر الصدق. السؤال المطروح: لماذا لا نجد فريضة الصدق بين هذه المقتضيات الطقسيّة؟

عند قراءة آ ١٩-٢٠ نلاحظ أنّ البوّابين الذين لا يُدعون لاويّين، يذكرون أبواب الصدق وباب يهوه، وهذا الأمر يدفعنا إلى التفكير بنوعين من الأبواب: باب الهيكل وأبواب مدينة أورشليم<sup>(٩)</sup>. نجد صيغة الجمع "إفتحوا" (آ ١٩)

(٨) تبنّى العديد من النقاد هذه الطريقة في التحليل ونذكر منهم على سبيل المثال:

A.A. ANDERSON, *The Book of Psalms*, Londres 1972, 2, 797, 802; P. AUFFRET, *La Sagesse a bâti sa maison*, OBO 49, Fribourg 1982, 162; E. BEAUCAMP, *Le Psautier*, II, SB; Paris 1979, 220; A. DEISSLER, *Le Livre des Psaumes*, VSal.AT, Paris 1965, II, 200; H. GUNKEL, *Die Psalmen*, Göttingen 1926, 507; JACQUET, *Les Psaumes*, 312-313; M. MANNATI, *Les Psaumes*, CPV, Paris 1967, III, 95; G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, II, Bologna 1985, 418, 421, 428.

(٩) نستند في هذه الدراسة بشكل واسع إلى:

D. HAMIDOVIC, "Les "portes de justice" et la "porte de Yahvé" dans le psaume 118, 19- 20", *Biblica* 81 (2000) 542-550.

في سفر يهوديت (يه ١٣ : ١١) حيث تُشير إلى أبواب مدينة بيت فلوى. كذلك الأمر تُذكر الأمة الصادقة في أشعيا حيث يُشير الجمع إلى أبواب مدينة اورشليم: "إفتحوا الأبواب" ولتدخل الأمة البارّة الحافظة للأمانة" (أش ٢٦ : ٢). من ناحية أخرى، نلاحظ أنّ الدخول إلى الهيكل يُذكر في بعض الأحيان على شكل سؤال (مز ١٥ : ١؛ ٢٤ : ٣؛ أش ٣٣ : ١٤ ب).

المشكلة في مدينة اورشليم تكمن في سلامة الساكنين فيها وممتلكاتهم، لذلك يجب على قاصد هذه المدينة أن يتحلّى بفضيلة الصدق، أمّا المشكلة في الهيكل فهي تتعلّق بالطهارة وكيفية إقامة العلاقة مع الله. نجد في العبريّة كلمتين تُستعملان للإشارة إلى الباب: "فَتَح" و"شَعَر"؛ يستعمل المزمور كلمة "شَعَر"، وهي كلمة تقليديّة تتعلّق بأبواب المدينة المقدّسة وخاصّة عند نحما (نح ١ : ٣) وربّما أشارت أبواب الصدق إلى بابين كبيرين قائمين عند مدخل مدينة اورشليم وكلّ باب له درفتان. في هذا الإطار، نفهم كلام إرميا (إر ١٧ : ١٩-٢٧) الذي يذكر "باب أبناء الشعب" الذي يدخل منه الناس بكثافة، كما إنّ المزمور ١٠٠ : ٤ يُشير إلى أبواب مدينة اورشليم.

إنّ ذكر خيم الأبرار (آ ١٥) والبرّ والأبرار (آ ١٩-٢٠) يدفعنا إلى الاعتقاد أنّ الحديث يجري عن إسرائيليين أتقياء يحترمون الشرائع التي يفرضها المجتمع اليهوديّ خاصّة في مدينة اورشليم.

يعتبر كتاب التثنية أنّ أبواب مدينة اورشليم هي مكان تُنقذ فيه العقوبات ضدّ المخالفين؛ وبالفعل يذكر تث ١٧ : ٥ ممارسات طقسية تجرّ العقوبة على أبواب المدينة؛ هكذا تُذكر الأبواب بشكل خاصّ لأنّها مكان العقوبة. يقول تث ٢١ : ١٩ إنّ الأهل يقودون ابنهم العاق إلى القدماء المجتمعين عند باب المدينة، كما هي الحال في تث ٢٢ : ٢٤ الذي يُشير إلى الخيانة الزوجية. كذلك الحال إذا رفض الرجل أن يتزوَّج امرأة أخيه الميت (تث ٢٥ : ٧-١٠) تصعد إلى باب المدينة وتعرض قضيتها على الشيوخ.



لا بُدَّ من الإشارة هنا إلى أنّ مدينة أورشليم كانت تُدعى قديمًا "مدينة الصدق" (أش ١: ٢٦؛ ار ٣١: ٢٣؛ ٥٠: ٧)، كما إننا نجد الجذر "صِدق" في بعض الأسماء الكنعانيّة التي يذكرها العهد القديم: ملكيَصِدق (تك ١٤: ١٨؛ مز ١١٠: ٤)، أدوني صِدق (يش ١٠: ١، ٣).

إذا أحالتنا أبواب الصدق إلى أبواب مدينة أورشليم نستطيع أن نفهم مسيرة الحجّ على الشكل التالي: تصل مسيرة الحجّ إلى أبواب أورشليم، فيطلب المُصلّون فتح الأبواب (آ ١٩)، والحرّاس يُوافقون (آ ٢٠)؛ تشكر المجموعة الله وهي عابرة أسواق المدينة المقدّسة في مسيرة احتفاليّة نحو الهيكل (آ ٢١-٢٥)؛ يصل المؤمنون إلى الهيكل (آ ٢٦)، وهناك تُوجّه إليهم الدعوة لِيُسَبِّحُوا الله بسعف النخل حتّى يصلوا إلى أقدام المذبح (آ ٢٧-٢٩). هذا يعني أنّ الحديث عن المذبح يبدأ في آ ٢٦ وليس في آ ١٩، وبالتالي فإنّ أبواب الصدق هي إشارة إلى الأبواب القائمة على مدخل المدينة المقدّسة.

### ثالثًا: الحجّاج في حضرة الله

دخل الحجّاج إلى الهيكل ووقفوا أمام الله ليشكروه على المساعدة التي خصّهم بها؛ لا نريد القول إنّ فعل الشكر ابتداءً بعد دخول المُصلّين إلى الهيكل، بل بالعكس بدأنا نلاحظ حمد الله منذ الآية الأولى، واستمرّ المديح مسيطرًا في أفق كلّ المزمور. نال المُصلّي أو المُصلّون المعونة الإلهيّة في ساحة المعركة، وبدأ منذ ذلك الحين نشيد الشكر ولكن ضروريّ الوقوف في حضرة الله الذي يتجلّى في صهيون، فالحجّاج لا يستطيعون أن يؤدّوا واجب الشكر إذا كانوا في البعيد.

نجد هذه الرسمة في مز ٤٢ الذي دُوّن أثناء المنفى: يريد صاحب المزمور أن يُصلّي إلى الله، ولكنّه مسجون في أرض الغربية، في جبال حرمون وجبل مصر (آ ٦)؛ غير أنّه وجد حلاً للمشكلة: استرجع في الذاكرة الاحتفالات الطقسيّة

التي شارك فيها في الهيكل قبل ذهابه إلى المنفى: "إني أعبر مع الجمهور وأقصد بهم بيت الله بصوت ترنيم وهتاف المُعِيدِينَ" (آ ٥)؛ حينئذٍ يستطيع أن يُصَلِّي إلى الله بالرغم من كآبته، راجيًا الاعتراف بالله قريبًا في صهيون.

بمن يضع صاحب المزمور ١١٨ ثقته؟ لن يتكل على أمراء العالم لأنّ الاعتصام بالربّ خير من الاتكال على البشر (آ ٨).

تؤكد الحشود المُصَلِّية أمام الله أنّ الحجر الذي رذله البناؤون صار رأس الزاوية<sup>(١٠)</sup>؛ لا يتضمّن هذا الحجر المرذول المعنى نفسه الذي يُعطيه إياه العهد الجديد، لأنّ صاحب المزمور يُشير إلى إعادة بناء الهيكل؛ فالبناؤون يرمون جانبًا بالحجارة التي لا تصلح لبناء الأساس، ومتى وصلوا إلى أعلى البناء يضعون في العقد تلك الحجارة التي أهملوها سابقًا، وهذا ما أشار إليه إرميا الذي ميّز بين حجر الزاوية وحجر الأساس (إر ٥١ : ٢٦). في البداية اعتبر البناؤون أنّ هذا الحجر لا يصلح لشيء، ولكن، في النهاية، هناك انقلاب في المواقف: وحده الله قادر أن يجعل الحجر المرذول حجر زاوية، فما احتقره الناس اختاره الله ليخزي الأقوياء (١ كو ١ : ٢٧). إنّ فرح إعادة بناء الهيكل يغمر الحجاج الذين يُفكِّرون في المستقبل الباهر حين يعيشون في ظلّ الآتي باسم الربّ (آ ٢٦؛ رج عب ١٠ : ٣٧) الذي بعد أن يُبَدّد (زك ١٢ : ١٠) سيكون رأس الزاوية.

Cf. R.J. McKELVEY, "Christ the Cornerstone", *NTS* 8 (1961-62), 352-359; (١٠) L. W. BARNARD, "The Testimonium Concerning the Stone in the N. T." The Epistle of Barnabas", *Studia Evangelica* 3 (1964) 306-313; J.D.M. DERRETT, "The Stone that the Builders Rejected", *Studia Evangelica* 4 (1968) 180-186; M. BLACK, "The Christological Use of the Old Testament in the NT", *NTS* 18 (1971-72) 1-14; M. HUBAUT, *La parabole des vigneronns homicides*, Paris 1976; T.P. OSBORNE, "L'utilisation des citations de l'AT dans la première épître de Pierre", *Rev. Théo. de Louvain* 12 (1981) 54-77.

يشكر الحجاج الله لأنه يقرب المواقف رأساً على عقب؛ فحين كان الشعب في قبضة الأعداء ابتهل إلى الله فأنقذه وعظم شأنه؛ نبذ الشعب واحتقر، ولكن الله قادر على أن يجعل من الحجر المرذول حجر زاوية. هذه الأمور تدفعنا إلى الاعتقاد أن الخبرة الأليمة التي مرّ بها صاحب المزمور الذي يُمثل كل الشعب، هي خبرة المنفى حين كان إسرائيل منبوذاً ومُحاصراً، ولكن الله حرّره عام ٥٣٨، حين أعلن قرار قورش (عز ١ : ١-٤)، وأنشد المزمور في أرض إسرائيل، أنشده العائدون من المنفى، المبتهجون بالتحرّر والانتصار، وبإمكانية إعادة بناء الهيكل.

#### رابعاً: القراءة المسيحية للمزمور

تزداد أهمية المزمور ١١٨ حين نلاحظ امتداده إلى التطبيق المسيحي في نصوص العهد الجديد<sup>(١١)</sup>. يُسيطر الحجر الذي رذله البناؤون (آ ٢٦) على أفق مثل الكرامين القتلة (مت ٢١ : ٣٣-٤٥)، الذي يُشدّد على العبور من الكرامة المُختارة إلى إسرائيل الجديد والحقيقي، أي الكنيسة التي تأسست على المسيح المنبوذ من الشعب العبراني. إن وضع الحجر في رأس البناء بعد الرمي، أو بالأحرى القيامة بعد الآلام، هو المعجزة التي حقّقها الله. وهكذا تُشدّد الآية ٢٢ على الإنباء بموت المسيح وقيامته؛ في هذا الإطار ستستعيد رسالة بطرس الأولى (١ بط ٢ : ٦-٧) موضوع هذا الحجر المرذول، بعد الإستيحاء من أش ٢٨ : ١٦؛ وهكذا أُدرج هذا المزمور في إطار الإحتفال بكرامة شعب الله الجديد. لا بُدّ من الإشارة هنا إلى أنّ كتاب الأعمال (أع ٤ : ١١) فسّر صورة حجر الزاوية تفسيراً كريستولوجياً.

(١١) Cf. J. DANIELOU, " Les origines de l'Épiphanie et le Ps 117 ", in *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, Paris 1966, p. 15-27.

في رسالته إلى أهل روما، أعلن بولس: "إذا كان الله معنا فمن يقدر علينا؟" (رو ٨: ٣١)، فتشبهه بصاحب مز ١١٨ الذي وضع ثقته<sup>(١٢)</sup> بالله (آ ٩)؛ وحين استعاد رسول الأمم سيرته الذاتية في رسالته الثانية إلى أهل كورنتوس (٢ كو ٦: ٩) أعلن أنه كان مُعاقبًا، ولكنه لم يُقتل، فحقق النبوءة الواردة في مز ١١٨: ١٨ التي تؤكد أن الرب أدب صاحب المزمور ولكنه لم يُسلمه إلى الموت.

مثلما حمل الحجاج في المزمور ١١٨ السعف وهتفوا للرب (آ ٢٧)، هكذا وقف المُخلصون في سفر الرؤيا، القائمون أمام الحمل، وهم يلبسون حلالاً بيضاء، وبأيديهم سعف النخل، مُنشدن الخلاص لله (رو ٧: ٩-١٠).

### خاتمة

هتف الحجاج أثناء مسيرتهم نحو الهيكل: "هوشعنا، يا ربّ خلّص، تبارك الآتي باسم الربّ" (آ ٢٥-٢٦)؛ يتطلّع هذا الهتاف إلى المستقبل حين سيُحقق المسيح الانتصار الباهر (أش ٥٣: ١٠-١٢)، حتّى ولو نُبذ لفترة قصيرة (دا ٩: ٢٥-٢٦). سيستعيد دخول يسوع الإحتفاليّ إلى أورشليم (مت ٢١: ٩) هذه الهتافات للإشارة إلى أنّ يسوع الراكب على الأتان حقق في شخصه ورسالته تطلّعات المزمور، فهو المُخلص الحقيقيّ الموعود والمُنْتَظَر الذي يُحرّر المؤمنين من عبوديّة الخطيئة، لأنّه حجر الزاوية الذي تأسست عليه الكنيسة بعد أن رذله البناؤون. هكذا أكمل يسوع، يوم الشعانين، مسيرة الحجّ التي بدأها هؤلاء الحجاج فأعطاهما كامل معانيها.

(١٢) يؤكّد كاتب الرسالة إلى العبرانيين في هذا الشأن: "الربّ نصرتي فلن أخاف، وما عسى الإنسان يصنع بي؟" (عب ١٣: ٥-٦).

## المراجع

- ANDERSON A.A., *The Book of Psalms*, Londres 1972.
- AUFFRET P., *La Sagesse a bâti sa maison*, OBO 49, Fribourg 1982
- BARNARD L. W., "The Testimonium Concerning the Stone in the N. T. and the Epistle of Barnabas", *Studia Evangelica* 3 (1964) 306-313.
- BEAUCAMP E., *Le Psautier*, II, SB, Paris 1979.
- BEAUCAMP E.– De RELLES J. P., " Plaidoyer pour le psaume 118 ", *VieSp* 116 (1967) 64-77 .
- BEAUCAMP E., *Le Psautier*, SB, Paris 1979.
- BLACK M., "The Christological Use of the Old Testament in the NT", *NTS* 18 (1971-72) 1-14.
- DANIÉLOU J., " Les origines de l'Épiphanie et le Ps 117 ", *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, Paris 1966, pp. 15-27.
- DEISSLER A., *Le Livre des Psaumes*, VSAL.AT, Paris 1965.
- DERRETT J.D.M., "The Stone that the Builders Rejected", *Studia Evangelica* 4 (1968) 180- 186.
- FROST S. B., Psalm 118. An Exposition, *Canadian Journ. of Theology* 7 (1961) 155-166.
- GUNKEL H., *Die Psalmen*, Göttingen 1926.
- HAMIDOVIC D., Les "portes de justice" et la "porte de Yahwé" dans le psaume 118, 19- 20, *Biblica* 81 (2000) 542-550.
- HUBAUT M., *La parabole des vigneronns homicides*, Paris 1976.
- JACQUET L., *Les Psaumes*, et le cœur de l'homme, Duculot, Paris 1977.
- JACQUET L., "Chant liturgique d'action de grâce (Ps 118)", *BVC* 36 (1960) 31-40.
- MANNATI M., *Les Psaumes*, CPV, Paris 1967, III.
- MANNATI M., *Pour prier avec les psaumes*, Cahiers Évangile 13, 1975.

- MAY H. S., " Psalm 118: The Song of the Citadel ", *Religions in Antiquity*, Leiden 1968.
- McKELVEY R. J., "Christ the Cornerstone", *NTS* 8 (1961-62), 352-359.
- OSBORNE T.P., "L'utilisation des citations de l'AT dans la première épître de Pierre", *Rev. Théo. de Louvain* 12 (1981) 54-77.
- RAVASI G., *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1984.
- RAVASI G., *Il Libro dei Salmi*, II, Bologna 1985.
- ROBINSON W., "Ps 118. A Liturgy for the Admission of a Proselyte", *Church Quarterly Review* 144 (1947) 179-183.
- VANBERGEN P., " Le Ps 117 (118). Une Eucharistie qui éclaire l'Eucharistie de Jésus ", *QLiPar* 45 (1964) 65- 81.

## مز ١٢٦

### ثقة مُطلقة بالله

الحوري جوزيف نفاع

#### مقدمة

إنّ القراءة الأولى لهذا المزمور تُظهر لنا إسرائيل الذي يحتفل بالله لأنّه خلّص شعبه ؛ إذ يُعلن في محور المزمور قائلاً: "صرنا فرحين". هذا هو الجوّ العام الذي تُطلقه مجموعة "أناشيد المراقى" الذي ينتمي مزورنا إليها. إنّها، بحسب التقليد، مجموعة مزامير جمعها عزرا ونحميا، إبان العودة من بابل، بعد أن أطلق الملك قورش سراحهم. إذًا، هي كتاب الصلاة الذي استعمله إسرائيل في مسيرته عابراً الصحراء، عائداً إلى أورشليم. خاصّة وأنّ إسرائيل يقرأ هذه العودة على أنّها "خروج ثان" و"تجديد لعهد سيناء". إنّها "الفصح الجديد". لذلك نهتف: "صرنا فرحين"، إنّّه تجديد للعيد الذي غاب زهاء نصف قرن من السبيّ في بابل. هذه القراءة الكلاسيكيّة، وإن كانت صحيحة، إلا أنّها قد تُغفل حقائق مذهلة تتخفى بين سطور هذا المزمور. مثلاً، لا يخفى على أحد الكسر الأساسيّ في حركة النصّ الداخليّة بين الآية الأولى والآية الرابعة. فالآية الأولى تتكلّم عن الإطلاق مستعملّة صيغة الماضي: "حين ردّ الربّ مسيبيّ صهيون كناً (٦٧:١١) (في الماضي) كحالمين"، أي أنّه أمر تمّ وانتهى<sup>(١)</sup>. عاد الشعب إلى أورشليم. أمّا في الآية الرابعة فيفاجؤنا صاحب المزمور باستعماله فعل أمر، بهدف الطلب والتضرّع: "أردد يا ربّ مسيبيّنا". أي أنّ الخلاص لم يتمّ والشعب ما يزال في بابل. إختلاف الحال، الظاهر بقوة، بين هذين القسمين لطالما حير الشراخ:

(١) رج J. STRUGNELL, "A Note on Ps. 126:1", *JTS* 7 (1956) 239-243

كيف يحتفل الشعب بالتحير، وهو ما يزال يصلي حتى يحرّره الله: "أردد يا ربّ مسببينا" (آ ٤).

سأحاول في صفحاتي هذه أن أقيم قراءتي لهذا الاختلاف. ومن خلال هذا الفهم الجديد سأعيد قراءة سائر آيات المزمور، لأخرج من خلال ذلك بما أسميه لاهوت الثقة المطلقة بالخلاص الإلهي.

## ١- دراسة شكل النصّ

### ١.١- حركة المزمور الداخليّة

تعدّدت الشروح والتأويلات المحاولة رداء الصدع الوارد بين قسمي المزمور الذي أشرنا إليه في المقدمة. لدرجة أنّ البعض ذهبوا إلى حدّ اعتبار أنّ المزمور هو أصلاً زموران: أولهما هو القسم الثاني من المزمور (آ ٤-٦) هو من فترة السبي، لأنّه يطلب الخلاص، والآخري، أي القسم الأول منه (آ ١-٣)، من فترة العودة، لأنّه احتفال بالخلاص الذي تمّ. ولكن صغر المزمور، المكوّن من ستّة آيات فقط، لا يدعم كثيراً هذا الطرح. فالمحصّلة ستكون زموران، كلّ منهما ٣ آيات مفهوماً اللاهوتيّ بسيطاً جداً. اللأول صلاة دعاء من أجل العودة. والثاني صلاة شكر على العودة<sup>(٢)</sup>.

من ناحية أخرى الإشارات عديدة في المزمور نفسه على وحدته التاليفيّة. ويدلّ على ذلك مثلاً عدد التكرارات الحرفيّة الواردة فيه، والتي تُظهر قوّة الارتباط بين قسميه. لذلك، لا بدّ لنا من أن نبدأ بدراسة "هيكلية النصّ" لإظهار وحدته وكيفية حركته الداخليّة<sup>(٣)</sup>.

(٢) ولكن، وفي جميع الأحوال، لا يزال "الشكل النهائي" لهذا النصّ يحمل فيه غرابة الترتيب، أن يوضع الشكر قبل الطلب. من هنا، لا بدّ لنا أن نفهم هذا الترتيب وما الذي قصده الكاتب الأخير، على افتراض وجود أكثر من كاتب. رج: B. COSTACURTA, *I Salmi delle ascensioni*, PUG, Roma, 2000, 142-143.

(٣) رج J. MAGNE, "Répétitions de mots et exégèse dans quelques Psaumes et le Pater", *Bib* 39 (1958) 177-197.



مقدّمة		١ نشيد المراقبي
A	حين ردّ الربّ مسيبي صهيون كنا كحالمين	
B	٢ لذا يمتلي ضحكاً فمنا ولساننا ترنيماً لذا يقولون في الأمم: عظم الربّ الصنيع معهم ٣ عظم الربّ الصنيع معنا،	
C	صرنا فرحين	
'A'	٤ أردد ياربّ مسيينا، كالسيول في النقب	
'B'	٥ الزارعين بالدمعة بترنيم يحصدون ٦ مشياً يمشي وبك حاملاً جراب الزرع عودةً يعود بترنيم حاملاً حزمه	

النصّ محوريّ من نوع خاص. فمحوره "D" يربط توازياً بين A/B و 'A'/B. إذاً هذا المحور "D" هو العامل الذي يؤمّن الانتقال اللاهوتيّ بين كلّ قسم وما يقابله في الجزء الآخر من المزمور. لا بدّ لنا إذاً من التركيز في دراستنا التحليلية على المحور وربطه دوماً في فهمنا لسائر حركات النصّ الداخليّة.

- يعرض المحور "بعداً مميزاً في النصّ، لا نراه إلاّ مرّةً واحدةً، وهو "فرحة العيد" (שמחה). لا تحمل عبارة "فرحين" (שמחים) وحدها معنى العيد، إلاّ أنّها لا بدّ أن تذكر القارئ الواعي بعيد "فرح التوراة" (שמחת התורה) الذي يحتفل

فيه اليهود بذكرى إعطاء التوراة لموسى على جبل سيناء. إنه عيد الشريعة وعيد العهد. إنه عيد تبني الله لإسرائيل قائلاً لهم: "أنا أكون لكم إلهًا وأنتم تكونون لي شعبًا" (٤). كما أن الترجمة السبعينية تستعمل هنا تعبير "εὐφραίνόμενοι" التي تحمل في الغالب معنى فرح العيد والاحتفال أو اليوبيل. لذلك، يفتح المحور بعدًا جديدًا في النصّ، سنعود للكلام عنه لاحقًا في دراستنا.

A و A - : تتكرّر فيهما حرفيًا العبارة الأساسية في هذا المزمور حول عودة المسبيين: "حين ردّ الربّ مسبيّي صهيون" (في A) و "أردد ياربّ مسبيينا" (في A). كما نلاحظ التضاض بين "كحالمين" (في A) و "كالسيول" (في A). فالحلم ناعم هادئ صامت، أمّا السيل فهو هائج جارف هدار. تعرض "A" عودةً سلاميّة، أمّا "A" فتعرض عودةً تثير القشعريرة في نفس السامع. لم يعد الشعب ضعيفًا خامدًا. فبعد التدخّل الإلهيّ يتحوّل إسرائيل إلى سيل هدار في صحراء الشرق القديم. إنه سيل الفرحة بنصرة الله. نلاحظ ترابطًا ملفتًا جدًا بين هاتين العبارتين وبين عبارة المحور: "كنا كحالمين، صرنا فرحين، كالسيول في النقب". العبارة الأولى ترتبط مع المحور بواسطة "الفعل". فالعبارتان تستعملان نفس الفعل وفي نفس صيغة التصريف، "הִיָּיִת". إنه فعل "الكينونة" مصرّف في الماضي؛ حتّى وإن لم نستطع ترجمته إلى العربية بنفس الصيغة في كلّ من العبارتين. ثمّ ترتبط العبارة الأولى مع الثالثة بصيغة المقارنة المتمثلة بحرف "ك" (كحالمين، كالسيول). هكذا نرى، من خلال الصيغ اللغوية، أنّ الكاتب الملهم يبني نصّه وفكره بطريقة تصاعديّة. المؤمن الذي لا يملك في البداية سوى الحلم، يتحوّل إلى العيد المحتفل بتدخّل الله الخلاصيّ وهكذا يُصبح سيلاً هدارًا يسير بين الأمم الوثنيّة ليبشّرهم بالله، إله إسرائيل وإله الآلهة في صهيون.

(٤) رج، مثلاً، خر ٦: ٧؛ لا ٢٦: ١٢.

B- لهذا القسم حركة داخلية تجدر دراستها على حدة:

١	لذا يمتليء ضحكًا فمنا ولساننا ترنيماً <sup>٢</sup>
٢	لذا يقولون في الأمم:
٢،	عظّم الربّ الصنيع معهم
١،	عظّم الربّ الصنيع معنا، <sup>٣</sup>

يملك هذا القسم الصغير بنية لغوية مميزة جداً. من النظرة الأولى، يميل القرارئ إلى ربط السطر الأوّل (١) بالسطر الثانية (٢) لأنّهما يتبدآن بنفس العبارة، "لذا" (٢٤). كما أنّ السطر الثالث (٢) يتكرّر حرفياً في السطر الرابع (١). نميل من جرّاء ذلك إلى التفكير أنّ هذه النصّ الصغير هو نصّ متواز. ولكن إذا نظرنا بتمعّن لن نجد ما يربط السطر الأوّل (١) بالثالث (٢) ولا السطر الثاني (٢) بالربع (١)، لنقول بالتوازي في هذا القسم. على العكس من ذلك، بجد ارتباطاً جميلاً بين السطر الأوّل (١) والسطر الرابع (١)، لأنّهما موضوعان، كلاهما، على لسان إسرائيل: فإسرائيل هو من يقول: "يمتليء ضحكًا فمنا ولساننا ترنيماً" (٢)، وهو من يقول أيضاً: "عظّم الربّ الصنيع معنا" (٢). والسطر الثاني يرتبط بالثالث للسبب نفسه. فالعبارتان تردان على لسان الأمم: "لذا يقولون في الأمم: عظّم الربّ الصنيع معهم" (في ٢ و ٢). إذا، النصّ هو تشابك (chiasme) يدلّ بشكل أساسي على الترابط ما بين "ما يقوله إسرائيل" و"ما يقوله الأمم". إكتشاف إسرائيل للخلاص الإلهي سيقود الأمم إلى الإعتراف بالله كمخلص لشعبه. كما أنّ التوازي الذي رأيناه بين الأسطر، الأوّل مع الثاني والثالث مع الرابع، يضيف فكرة التطور شيئاً فشيئاً لهذه الأفكار اللاهوتية. فما يقوله إسرائيل في السطر الأوّل (١)، يقود الأمم إلى الإعتراف (٢)، والتعبير الذي استعمله الأمم (في ٢) يعود إسرائيل فيتبناه

في السطر الأخير (في ١). تشابك وتكامل، يربط الشعيين بشكل كامل. فمصير الواحد يحدّد مصير الآخر، وكلاهما ينضجان في بوتقة الله المخلّص. - B و B: إنها نتيجة العودة: الترنيمة. تتكرّر هذه الكلمة نفسها في القسمين. وهذا الترنيمة يملأ القلوب: تقولها "B" صراحةً: "يمتلئ ضكاً فمناً". أما "B" فتتكلم عن الحصاد: "بترنيمة يحصدون"؛ والحصاد يملأ الأهرام خيرات والقلوب أفراح. نذكر هنا أنّ اليهود يعيدون "عيد الحصاد" في الأسبوع السابع بعد الفصح<sup>(٥)</sup>. فإن كانت العودة من السببي هي "خروج ثان" أي "فصح جديد"، هكذا يأتي الحصاد "الجديد" تأكيداً على البعد الديني والخلاصي للعودة.

كما تتكامل "B" و "B" بالانتقال من البعد الكلامي: "لذا يقولون" (في B)، إلى البعد العملي: "مشياً يمشي" و "عودةً يعود" (في B). وجميل أيضاً التركيبة المزدوجة في "B" و "B" أيضاً. ففي "B" يكرّر الكاتب مرتين عبارة "عظم الربّ الصنيع مع" للتأكيد. كما يكرّر في "B" عبارة "حاملاً"، أي "حاملاً جراب الزرع وحزمه".

- أخيراً لا بدّ من ذكر الإحاطة في النصّ بين عبارة "ردّ" (שוב) في الآية الأولى وعبارة "عودةً يعود" (בא-יבוא) في الآية الأخيرة. لأنّ لاهوت العودة هو العنصر الأساس في هذا المزمور.

### ١. ب- الإطار التاريخي للمزمور

إنطلاقاً من دراسة هيكلية النصّ، بعد التأكد من وحدته الداخلية، علينا أن نفهم الآن معنى هذه الحالة الفريدة التي أشرنا إليها سابقاً: أن يحتفل صاحب المزمور أولاً بالإطلاق، ثمّ يعود فيطلبه من الله.

(٥) وهو العيد الذي يُقابل عيد العنصرة في المسيحية. كما يُطلق عليه اليهود اسم "عيد الخماسين" لأنّه يأتي بعد خمسين يوم من عيد الفصح.

نستنتج إذاً، أنّ هذا المزمور تمّ تأليفه في زمن السبيّ، لأنّ الكاتب ما يزال يصلّي من أجل التحرير. ونستنتج أيضاً أنّه يتكلّم في الآية الأولى عن المستقبل بصيغة الماضي: يقول "حين ردّ الربّ مسيبي صهيون كُنّا كحالّمين"، يستعمل الفعل الماضي، وهو ما يزال في بابل. إستعمال الماضي للإشارة إلى المستقبل معروف علمياً في الكتاب المقدّس، خاصّةً في أسفار الأنبياء، واسمه "الماضي النبوي" (٦).

من ناحية أخرى، نجد في متن النصّ إشارات أخرى عن تأليفه في زمن السبيّ وليس بعد الإطلاق. النقد النصّوصيّ للآية الأولى يعطي إماكنية ترجمة أخرى، وهي على الشكل التالي: "حين غيّر الربّ أحوال صهيون". يشدّد رافاسي (Ravasi) جدّاً على هذه الترجمة رافضاً كلّ ترجمة أخرى. هكذا ترجمة تدلّ على أنّ الكاتب الملهم يتكلّم عن تغيير نحو الأفضل في أحوال إسرائيل، إلّا أنّ كلامه غير محدّد حول نوعيّة هذا التغيير. إذا لم يُدرك الكاتب، حتّى زمان تأليفه لهذا المزمور، حقيقة العودة من بابل. بل هو يشكر الله على تدخّله دون أن يدرك كيفيّة هذا التدخّل. ويشرح رافاسي (Ravasi) أنّ معنى السبيّ الذي نراه في شكل النصّ الحاليّ متأتّ من تغيير في تحريك النصّ، حصل في فترة العودة من السبيّ، بهدف تأوين المزمور إنطلاقاً من الحدث الأساسيّ في تلك الحقبة من تاريخ إسرائيل، أي العودة (٧). وهو يرى بالتالي أنّ استعمال الفعل الماضي في هذه الآية هو من نوع "الماضي النبوي" (٨). ونرى بناءً مماثلاً للماضي النبويّ المتكلّم عن الإطلاق بصيغة الماضي في مز ٨٥، إذ

(٦) L.C. ALLEN, *Psalms 101-150*, WBC 21, Word Books, Dallas – Texas, رج 1983, CdR.

(٧) G. RAVASI, *Il libro dei Salmi, Commento e attualizzazione*, III, Dehoniane, Bologna, 20029, 576-577.

(٨) G. RAVASI, *op. cit.*, p. 578.

يقول في الآية الثانية: "رضيت يا ربّ عن أرضك، رددت سبي يعقوب"، أما في الآية الخامسة فيقول: "أرددنا يا إله خلاصنا واصرف غضبك عنا".

كما أنّ الصور التي يستعملها الكاتب في مزموره هي من قاموس أنبياء السبيّ، أكثر ممّا هي من صور العودة. مثلاً، يتكلّم أشعيا الثاني عن العودة، كما في هذا المزمور، بصورة السيول في الصحراء: "أفتح الأنهار على الروابي الجرداء والعيون في وسط الأودية. أجعل البرية غدران مياه والأرض القاحلة ينابيع مياه. وأجعل في البرية الأرز والسنط والآس وشجر الزيتون وأجعل في البادية السرو والدردار والبقس جميعاً. لكي يعلموا ويتأملوا ويفهموا جميعاً أنّ يد الربّ صنعت ذلك وقدّوس إسرائيل خلقه" (أش ٤١ : ١٨-٢٠). كما أنّ تعبير "الحلم" يستعمله يوثيل في نبوءته عن تحرير الشعب: "ويكون بعد هذا أنّي أفيض رוחي على كلّ بشر فيتنبأ بنوكم وبناتكم ويحلم شيوخكم أحلاماً ويرى شبانكم رؤى" (يوء ٣ : ١).

من هنا أستنتج أنّ المزمور هو أساساً من تأليف زمن السبيّ. صيغته نبويّة بامتياز. إنه يصلّي نبوات تلك الفترة، يصلّي الخلاص الموعود. وقد يكون قرأ مجدّداً على طريق العودة كاحتفال بإتمام ما تمّناه إسرائيل وكتحقيق لما طلبه من الربّ إلهه<sup>(٩)</sup>.

## ٢- قراءة لاهوتيّة

### ٢. أ- نبوءة ثقة بالخلاص

رأينا أنّ الآية الأولى هي صيغة مستلّة من لاهوت الأنبياء، وتسمّى "الماضي النبويّ"، وهي تدرج أيضاً في لاهوت أنبياء السبيّ. ويهدف هؤلاء الأنبياء من خلال هذه الصيغة إلى أن يُظهروا مدى ثقّتهم بما أعلنه الله لهم من خلال الوحي

B. COSTACURTA, *op. cit.*, p. 144-145.

(٩) رج

حول الخلاص الذي لا بدّ أن يتمّ. فالله الأمين لوعوده ومواريقه، لن يتخلّى أبداً عن شعبه؛ لقد أقام معهم عهداً أبدياً. لذا، يُعلن النبيّ الأحداث المستقبلية مستعملاً الفعل الماضي، كما لو أنّها حدثت فعلاً، لأنه واثق كلّ الثقة أنّ وحي الله سيتمّ لا محالة<sup>(١٠)</sup>. إذا، يحتفل مزمو ١٢٦ بالخلاص، لثقتة التامة أنّ الله لن يترك شعبه في هذه المحنة<sup>(١١)</sup>.

وهكذا نفهم بشكل أوضح إستعمال الكاتب في الآية الأولى لصورة "الحلم" قائلاً: "حين ردّ الربّ مسيبيّ صهيون كُنّا كحالمين". إذا، هو يتكلّم عن حلم يريده أن يتحقّق، ولكنه واثق ثقةً تامةً من تحقّقه. خاصّةً أنّ الأحلام في الكتاب المقدّس تعلن دومًا "الخلاص الآتي" لا "الخلاص الذي تحقّق". يُعلن الربّ لأصفيائه في الحلم ما سيفعله في المستقبل من أجل نجاتهم. من هنا نفهم أنّ هذه الآية تُعلن وحيًا نبويًا من لدن الله عن إطلاق إسرائيل<sup>(١٢)</sup>.

نلاحظ أيضًا، أن القسم الثاني من المزمور، وهو قسم الطلب والتضرّع، مبنيّ هو الآخر على الثقة المطلقة. فاستعمال صورة الزرع والحصاد تُظهر للقارئ أنّ الخلاص آت، تمامًا كما أنّ الزرع سينبت، لا محالة. وإنّ شكّ أحدهم بأنّ الزرع قد لا ينبت، إذ أنّنا في جوّ صحراويّ، ومن هنا الكلام عن الزارع الباكي، يذكر الكاتب أنّ الربّ كل سنة يعطف على شعبه بالمطر، بسيول النقب، ولم ييخلّ أبدًا على شعبه بالطعام.

والصورة الأجمّل هي صورة السيول في النقب. فصحراء النقب مليئة بالمتناقضات، كحال إسرائيل المسيبي. هي صحراء جرداء نادرة الأمطار، لا توحى سوى بالموت، تمامًا كالشعب المسيبيّ. إنّما تهطل فيها أمطار فجائية

(١٠) لقد استعمل أنبياء فترة ما قبل السبيّ "الماضي النبويّ" متكلّمين عن كارثة السبيّ؛ ولقد حدثت فعلاً كما قرأوها.

(١١) هذه الثقة تملأ كتابات أنبياء السبيّ. راجع مثلاً أش ٥٢: ٨-١٢؛ إر ٣: ١٤-١٦؛ ٢٩: ١٤؛ ٣٠: ٣؛ ١٨-١٩؛ ٣١: ٤-٢٣؛ ٤٨: ٤٧؛ ٤٩: ١٤؛ ٥٠: ٦؛ ٥١: ١١؛ ٥٢: ٢؛ ٥٣: ٢٠.

B. COSTACURTA, *op. cit.*, p. 147-149.

(١٢) رج

غير متوقّعة، وتأتيها كسيول عارمة، تماما كخلاص الله الغير المنتظر والفيّاض بشكل غير متوقّع. من ناحية أخرى، سيول النقب خطيرة ومميتة، سيول جرافة تفتح في الأرض أخاديد بعمق أمتار عدّة؛ إنّها كعقاب الله المدمر. إلاّ أنّ هذه الأخاديد لطالما شكّلت مسارباً وطرقاً في الصحراء تقي الناس خطر الضياع وتقودهم نحو الديار، تماما كما ستكون عودة إسرائيل بعد الإعتاق. وأخيراً، عندما تهطل سيول النقب يتهياً للمرأ أنّها طوفان سيجرف الأرض ويهلكها، ولكن ما إن يأتي الصحو حتّى تتزيّن الصحراء بثوب من الزهور، لا تدري من أين نبتت، وكأنّها المعجزة. هكذا سيعيد الربّ بهاء شعبه، مزهراً بعد القحط؛ لأنّ عقاب الله هو للتطهير، لا للتدمير<sup>(١٣)</sup>.

إذاً، هذا المزمور هو نبوءة أكثر ممّا هو احتفال. أو هو مزمور الإحتفال بالإنسان المؤمن الوثائق من أمانة الله في زمن المحنة. الله لا بدّ سيخلص شعبه. يعتبر الكاتب أنّ الثقة بالله أهمّ وأقوى من الخلاص نفسه. لأنّ الإيمان الوثائق هو الذي يقودنا إلى الخلاص.

## ٢. ب- خلاص شامل وموجه للأمم

يتميّز القسم الأوّل من المزمور، وهو كما قلنا قسم الإحتفال المُسبق بالإطلاق، بثلاثة ردود أفعال على هذا الحدث العظيم:

– ردّة الفعل الأولى من إسرائيل نفسه إذ يقول: "لذا يمتلئ ضحكاً فمنا ولساننا ترنيماً" (آ ٢ أ). إذاً الله هو الذي يملأ فرحاً قلب إسرائيل، لأنّه مخلصه. إنّهُ العرفان بالجميل والإعتراف بعظمة الله.

– ولكن ما يُلفت نظرنا هي ردّة الفعل الثانية، أي قول الأمم: "لذا يقولون في الأمم: عظم الربّ الصنيع معهم" (آ ٢ ب). إذاً الخلاص الذي يمنحه الله لإسرائيل لا يقوده هو فقط إلى مزيد من الإيمان، بل يمتدّ تأثيره حتّى سائر

B. COSTACURTA, *op. cit.*, p. 150-151.

(١٣) رج



الأمم. فهذا الإعلان من قبلهم يشكل نوعاً من الاعتراف بالله، أو نوع من قانون الإيمان البدائي<sup>(١٤)</sup>. إذ نجد أولاً أنّ الأمم تسمّي الله باسمه الرباعي، وترجمه هنا "الرب"، إنه اسم الله الذي أعلنه هو لشعبه المختار. وهكذا نرى أنّ الأمم الآن بدأت تعرف أو تتعرّف على إله إسرائيل باسمه الشخصي، باسمه العظيم الذي يعلو كل اسم فوق الأرض والسموات. من ثمّ يعترف الأمم بعظمة إله إسرائيل، لأنه "عظم الصنيع معهم". إذاً هذا الإله هو أولاً إله حيّ لأنه يتدخل في مصير شعبه، وليس كباقي الآلهة الوثنيّة الصمّاء الخرساء. وهو يخلص بقوة وعظمة. وأخيراً، إنّ كان الربّ قد خلص إسرائيل فهذا دليل على أنه يحبّ شعبه. إذاً، العلاقة التي تربط إله إسرائيل بشعبه هي علاقة حبّ. لا كما تقول الأساطير البابليّة، أنّ الآلهة خلقت الإنسان لخدمها ولترتاح هي من عناء العمل<sup>(١٥)</sup>.

ليست المرّة الوحيدة في الكتاب المقدّس حيث يربط الكاتب الملهّم خلاص إسرائيل بخلاص سائر الأمم. نرى واقعاً مماثلاً في نصّ "عبور البحر الاحمر". والجميل أيضاً أنّ هذان النصّان هما من نفس البعد اللاهوتي؛ فالعودة من السبيّ، اعتبرها إسرائيل "الخروج الثاني" وتكرار وتجديد للفصح الأوّل. ففي نصّ عبور البحر نقرأ: "وهاءنذا مقسّ قلوب المصريين، فيدخلون وراءهم... فيعلم المصريون أنّني أنا الربّ، إذا مُجّدت على حساب فرعون ومراكبه وفرسانه" (خر ١٤: ١٧-١٨). هذا النصّ يطرح مشكلةً كبيرةً في فهمه: كيف يقسّي الربّ قلوب البشر؟ حتّى ولو كانوا مصريين! ولكنّ القسم الثاني منه يوضّح قصد الله الحقيقيّ: "فيعلم المصريون أنّني أنا الربّ". إذا يقسّي الربّ قلوبهم ليعرفوه. هذه العمليّة هدفها خلاص المصريين وليس هلاكهم. الفعل المستعمل في آ ١٨ هو "ידל" (عرف) ومعناه في الكتاب المقدّس:

G. RAVASI, *op. cit.*, p. 579.

رج (١٤)

B. COSTACURTA, *op. cit.*, p. 152-154.

رج (١٥)

أقام علاقةً حميمةً، إتّحد، أصبح من خاصّيته، أي أقام عهداً<sup>(١٦)</sup>. إذًا، يريد الله أن يقيم عهدًا مع المصريين. يريد أن يخلصهم. هذا هو الخلاص الشامل الذي يتكلّم عنه الكتاب المقدّس. من خلال العبور يريد الله أن يخلص إسرائيل والمصريين معًا. آية العبور هي علامة أمام أعين إسرائيل والمصريين<sup>(١٧)</sup>.

ونرى أيضًا في الآيات اللاحقة، تحقيق هذا الخلاص للمصريين: "فقال المصريون: لنهرب من وجه إسرائيل، لأنّ الربّ يقاتل عنهم المصريين" (خر ١٤: ٢٥). أولاً، نجد المصريين يستعملون الإسم الرباعي، كما هي حال الأمم في مزورنا. وبدأوا أيضا يعترفون به وقوته، لأنّه يقاتل. كما يعترفون بعلاقته المميزة مع إسرائيل: إنّ الربّ يقاتل عن إسرائيل. إلّا أنّ هذا الإيمان يشوبه الكثير من الأخطاء: ما يزال المصريون يعتقدون أنّ الله يقاتلهم. وينتج عن ذلك أنّهم قرّروا الهرب من وجه الربّ بدل أن يلجأوا إليه كمخلصهم. إذ، كما قلنا، ما يزال هذا الإعتراف الإيمانيّ في أشكاله الأولى، إلّا أنّه مبنيّ على أسس متينة أي معرفة الله ومعرفة مخطّطه الخلاصيّ لشعبه<sup>(١٨)</sup>.

أقوى ما في هذه القراءة أنّ الكاتب الملهم، وهو ما يزال في بابل أي تحت ظلّ السبيّ، يدرك ويعلن أنّ الربّ هو إله سائر الشعوب وأنّه لا يُفضّل شعبًا عن شعب آخر، بل يريد خلاص الجميع، حتّى خلاص بابل السابي.

(١٦) رج خاصّة تك ٤: ١.

(١٧) ولكن لماذا تقسية القلب من أجل الخلاص؟ ما هي فائدة أو ضرورة هذا الأمر بالنسبة للخلاص؟ إنّ الإيمان لا ينمو إلّا في المحنة. إنّها التجربة التي تقود إلى الله. نجد حالات مشابهة في الكتاب المقدّس خاصّة مع إبراهيم الذي يمتحنه الله في تك ٢٢، طالبًا منه أن يضحيّ بابنه، أي أن يتخلّى عنه، ليعبده الربّ إلى العلاقة الحقّة معه؛ فيعرف إبراهيم أنّ الله هو خيره الأوحد، فلا يعود إلى تعليق الآمال الكبرى على ولده إسحق. وأيضًا مع يعقوب، في تك ٣٢، نجد أنّ الله أفرغ يعقوب من كل، يضعه في عتمة الليل ويفصله عن عائلته، أي يفرغه من كلّ شيء، ليحضّره للقاء به. هذه هي الإستراتيجية الإلهية لإظهار مجد الله وقوّه عمله: يُفرغ الإنسان من ذاتيّته المغلقة ليفتحه على البعد الإلهي. لأنّ الممتلئ من ذاته لا يدع مكانًا لله.

(١٨) رج J.I. DURHAM, *Exodus*, WBC 3, Word Books, Dallas – Texas, 1987, CdR.

يعي الكاتب الملهم أنّ إسرائيل هو رسول الله إلى الأمم. وأنّ اختياره، كشعب، ليس لميزة فيه، لا يملكها الآخرون وليس حتّى يمايز الربّ بينه وبين سائر الأمم. بل على العكس من ذلك، إرادة الله الأساسيّة هي دعوة سائر البشر إلى الخلاص. وإسرائيل مدعوّ أن يكون رسول الله إلى الأمم. هذا ما نقرأه في تك ١٢، يوم دعا الله إبراهيم، بإسمه وبشخصه، فاصلاً إياه عن أرضه وعشيرته وبيت أبيه، معطيًا إياه الوعود الثلاثة. كلّ ذلك فعله الله من أجل الأمم أيضاً، إذ قال لإبراهيم: "بك تتبارك جميع قبائل الأرض" (تك ١٢: ٣). إنّ إيمان إبراهيم هو الدليل أمام الأمم على أنّ الله موجود. والبركات التي سيعطيها الربّ لإبراهيم هي الدليل أمام الناس أنّ الله حيّ وأقوى من سائر الآلهة التي لا تساوي شيئاً وأنّه يحبّ البشر ويسعى إلى خلاصهم. إيمان إبراهيم هو التعليم الدينيّ الذي يضعه الله أمام أعين البشريّة لتدرك الحقّ وتتصل به.

وهكذا، يفهم إسرائيل أنّ عودته من السبيّ هي خلاص لإسرائيل إلّا أنّها أيضاً فصل جديد من الدروس الخلاصيّة يضعها الله أمام أعين الأمم. فهؤلاء الذين قالوا، يوم انتصروا على إسرائيل، أنّ لا إله في إسرائيل أو تساءلوا: "أين إلههم؟" (مز ٤٢: ٤ و ١١ و ٧٩: ١٠؛ ١١٥: ٢)، ها هم الآن يرون بأنّ العين أعمال هذا الإله الجبار ويدركون أنّه لا يتخلّى عن شعبه وأنّ لا قوّة لآلهة بابل أمام وجهه العظيم. إنّ إله الآلهة في صهيون. إنّ الإله الوحيد والخلاص الأوحد.

– ردّ الفعل الثالث، أكثر غرابةً ولكنّه أيضاً أجمل وأعمق، يكرّر إسرائيل ما يقوله الأمم حرفياً: "عظّم الربّ الصنيع معنا" (آ ٣). قول الأمم، إعلان إيمانهم لفت نظر إسرائيل ومسّ قلبه فردّده حرفياً، مؤكّداً على ما أوحى به الله للأمم. من هنا نستنتج أنّ إيمان الأمم هو دليل صارخ أمام إسرائيل عن حبّ الله اللامتناهي. إن كان الله يهتمّ بارتداد الأمم الوثنيّة وخلاصهم، فهو طبعاً يهتمّ كلّ الإهتمام بخلاص شعبه المختار. من ناحية أخرى، خطايا إسرائيل لن تكون حاجزاً ينمّع الخلاص عن الشعب، بشرط أم يتوبوا. فخطيئة الأمم،

وهي الخطيئة العظمى، أي أن يعبدوا آلهةً أخرى غير الله الواحد، لم تمنع الله أن يدعوهم إلى التوبة وبالتالي إلى الخلاص؛ وهذا عزاء كبير للشعب الرازح تحت ثقل عقاب السيبي.

إيمان الأمم يقود إسرائيل نفسه إلى الإيمان. إذاً، كلنا رسل، بشكل أو بآخر، الواحد للآخر: القديس بقداسته والتائب بتوبته.

## ٢. ج- خلاص إسرائيل ضرورة لاهوتية

إذاً، يفهم إسرائيل أنّ خلاصه ليس مجرد تجديد للعهد مع إسرائيل، بل هو أيضاً وبشكل أساسي، تخلص للأمم. إذاً، خلاص إسرائيل تحقيق لمخطط الله، وليس مجرد منحة إلهية لشعب معين. من هنا يفهم إسرائيل، ويجب على القارئ أيضاً أن يعي هذه الحقيقة، أنّ إسرائيل هو شريك الهب في مخطط الخلاص. لذا، فتدخل الله معه، حين يتوب، هو أمر حتمي؛ لأنّ الله أمين لوعوده، ولأنّ صورة الله الصادق والمخلص والمحّب ستتهزّز حتماً أمام أعين البشرية إن لم يخلص الربّ شعبه. خلاص إسرائيل هي "مصلحة المشروع الإلهي"!

قد يصعب على البعض سماع كلام كهذا. قد يرون فيه تجاسراً على الله. ولكنّ ما نراه هنا في هذا المزمور لا يشكل الحالة الوحيدة لهذه المقاربة. مثلاً، وبما أنّ العودة هي "خروج ثان"، دعونا نقرأ كيف كلم موسى الربّ إلهه بعد أن عبد الشعب العجل الذهبي في الصحراء، وبأيّ دالة توجه النبيّ نحو العليّ، طالباً منه الصفح عن إسرائيل:

"فاسترضى موسى الربّ إلهه وقال: يا ربّ، لم يضطرم غضبك على شعبك [يذكر موسى الله أنّ هذا الشعب هو خاصيته] الذي أخرجته من أرض مصر بقوة عظيمة ويد قديرة؟ [أي أنّك تعبت حتى أوصلته إلى ما هو عليه الآن، فلا يحسن بك أن تهدر كلّ تعبك السابق] ولم يتكلم المصريون قائلين: بإساءة (בְּרָפָה) أخرجهم من ههنا ليقتلهم في الجبال ويفنيهم عن وجه الأرض؟ [هذه هي الآية الأساس. يقول

موسى لله أنه، بعقابه لإسرائيل، يخسر صورته كإله صادق ومخلص أمام مصر. وسيكون بالتالي للمصريين حجة كي لا يؤمنوا بالله؛ وهذا أمر يعاكس مخطط الله الخلاصي لسائر الأمم. إذا، يقول موسى لله: ليس من مصلحتك أن تعاقب إسرائيل فتفنيهم] إرجع عن اضطرام غضبك واعدل عن الإساءة إلى شعبك [عبارة ذكية من موسى. يقول لله أن عقاب الشعب إساءة. يظهر موسى وكأنه يوبخ الله، وهذا لا يجوز! ولكن موسى يقول فوراً للرب: حاشى لي أن أوبخك. لالست أنا، بل المصريون هم من سيقولون ذلك؛ إنهم هم سيقولون: بإساءة أخرجهم ليقتلهم].

واذكر إبراهيم واسحق وإسرائيل عبيدك [أذكر يا رب أنه ليس كل الشعب أشراراً، بل فينا من هم من أصفياؤك، وكان موسى يتذكر شفاعته إبراهيم لسدوم وعمورة فيقول للسيد الرب أن إسرائيل ليست كسدوم إذ يوجد فيها أبرار كثيرون لم يعبدوا العجل ولم تنحني لهم ركبة لغير الله. من هنا يسمي يعقوب هنا باسم العهد، أي إسرائيل، وهو اسم الشعب أيضاً. أي، هذا الشعب ما يزال شعب العهد] الذين أقسمت لهم بك [وهنا يرتكز موسى بطلبه على مصداقية الله: إنك أقسمت، ولا يجوز بك أن تحنث بقسمك. وبماذا أقسمت؟ "بك". أي أنك بمعاقتك لنا تخسر نفسك، تخسر وجودك؛ من هنا نستنتج أن موسى يعي دور إسرائيل كشريك لله في هذا المشروع الخلاصي] وقلت لهم: إنني أكثر نسلكم كنجوم السماء، وكل الأرض التي تكلمت عليها سأعطيها لنسلكم فيرثونها للأبد [يكرر هنا عبارات الوعد الذي قطعه الله لإبراهيم ولسائر الآباء]. فعَدَلْ (أو ندم؛ ١١: ١٥)

الرب عن الإساءة التي قال إنه ينزلها بشعبه [من أصعب عبارات التوراة، ومن أقواها. يغير الله تصاميمه بسبب الإنسان. لا أجد تعبيراً أوضح عن الشراكة القائمة بين الله والإنسان. فالشريك يستشير شريكه ويسمع له، بكل ما للكلمة من معنى، لأن لديهما مصلحة مشتركة] (خر ٣٢: ١١-١٤)

كما يشير رفاصي (Ravasi) في دراسته للآية الثانية إلى إمكانية ترجمتها على الشكل التالي: "يقولون في الأمم: تعظم الرب (הַגְּדִילָה הַגְּדִילָה) في صنيعه معهم،

تعظم الربّ في صنيعه معنا"<sup>(١٩)</sup>. الخلاص يعظم الربّ ويُظهر عظمته. بالرغم من أنّ هذه الترجمة تبقى صعبة القبول في النصّ، إلاّ أنّها تشير بشكل أو بآخر إلى المعنى المقصود: بالخلاص يتعظم مشروع الله. يشير حزقيال أيضًا إلى هذه الحقيقة، قائلاً:

"وكانت إليّ كلمة الربّ قائلاً: يا ابن الإنسان، إنّ بيت إسرائيل، لما سكنوا في أرضهم، نجسوها بسلوكهم وأعمالهم... فصبيت غضبي عليهم... فلما دخلوا بين الأمم التي دخلوا بينها، دنسوا اسمي القدّوس، إذ قيل فيهم: هذا شعب الربّ وقد خرج من أرضه. فعطفت على اسمي القدّوس الذي دنسه بيت إسرائيل في الأمم التي دخلوا بينها. لذلك قل لبيت إسرائيل: هكذا قال السيّد الربّ: ليس لأجلكم أنا فاعل، يا بيت إسرائيل، بل لأجل اسمي القدّوس الذي دنستموه في الأمم التي دخلتم بينها. فأقدّس اسمي العظيم الذي دنس في الأمم التي دنستموه فيما بينها، فتعلم الأمم أنّي أنا الربّ، يقول السيّد الربّ، حين أنقدّس فيكم على عيونها. وآخذكم من بين الأمم، وأجمعكم من جميع الأراضي وآتي بكم إلى أرضكم. وأرشد عليكم ماءً طاهرًا، فتطهرون من كل نجاستكم، وأطهركم من جميع قذاراتكم... " (حز ٣٦: ١٣-٣٢).

من هنا نستنتج أنّ الخلاص هو عطية مجانيّة من الله، لا يستحقّها إسرائيل بتوبته، بل تستحقّها له قداسة اسم الربّ العليّ؛ أمّا التوبة فهي ضروريّة لتفتح قلوب الشعب لتلقّي نعمة الخلاص. وهكذا نفهم بشكل أوضح معنى الآية الأولى القائلة: "حين ردّ الربّ مسيبي صهيون كئنا كحالمين" أي كنا كأننا نائمون، لم نفعل شيئًا لنستحق ذلك الخلاص العظيم. ولذلك أيضًا، يشير صاحب المزمور إلى الخلاص بصورة الزرع، قائلاً: "الزارعين بالدمعة بترنيم يحصدون" (آ ٥) لأنّ الزارع، وإنّ تعب في تحضير الأرض ورشّ الحبّ،

(١٩) رج 579. 583 .G. RAVASI, *op. cit.*, p. 579. 583

لا يستطيع أن يُنبت زرعه؛ بل الله وحده القادر على ذلك<sup>(٢٠)</sup>. فهو من يرسل المطر وهو من يُنبت الحبّ ومن ينمي الشتلة<sup>(٢١)</sup>. ويكمل المزمور صورته قائلاً: "عودةً يعود بترنيم حاملاً حزمه" (آ ٦). استعمال صيغة الجمع هنا، في تعبير "الحزم" هو دليل على مدى كرم الله وفيض عطاياه. غلة الأرض أضعافاً مضاعفة. إذاً، عطية الله تفوق كلّ الحسابات والتوقعات. إنّها فعلاً عطية مجّانية. وتجدر الإشارة أخيراً، إلى أنّ المزمور اللاحق، أي مزمور ١٢٧، يبدأ بنفس الفكرة، قائلاً: "إن لم يبن الربّ البيت فباطلاً يتعب البنؤون" (مز ١٢٧: ١). الله هو الذي يبني وهو الذي يهب كلّ شيء.

### ٣- خلاصة لاهوتية

خلاصة القول هي محور هذا المزمور: "صرنا فرحين". ينبع هذا الفرح من الثقة المطلقة إبان ساعة المحنة، وليس بعد انتهائها. وينبع أيضاً من أنّ عطية الله لنا هي مجّانية، يستحقّها لنا اسمه القدّوس ونحن شركاء الله في هذا المشروع الخلاصي.

تجدر الإشارة إلى أنّ هذا المحور، الذي يرد في آخر الآية الثالثة، لا ينطبق فقط على قول إسرائيل أنّ الربّ عظم الصنيع معهم، بل على قول الأمم أيضاً. لنقرأ هذه العبارة بشكلها المحوريّ. تأتي على الشكل التالي: "يقولون في الأمم: عظم الربّ الصنيع معهم"، لذلك يقول إسرائيل: "عظم الربّ الصنيع معنا"، وهذا هو سبب أنّنا "صرنا فرحين"، أي الأمم وإسرائيل. الفرحة هي بسبب الخلاص الشامل: بسبب إطلاق إسرائيل وبسبب اهتداء الأمم أيضاً. إنّهُ الفرح الشامل. إنّهُ الفرح المسيحانيّ. يوم تأتي سائر الأمم لتسجد لله الواحد في هيكله المقدّس.

(٢٠) إذاً، الإنسان يشارك الله في هذه العملية؛ فهو يذهب إلى الحقل ويكي كما أنّه يحتفل بالخلاص حتى قبل حدوثه ويضع كلّ ثقته بالله.

(٢١) رج. RAVASI, *op. cit.*, p. 584.

من الملفت للنظر أيضاً أن عبارة "فرحين" هي بالعبرية "פְּרִיחִים" فتذكر القارئ بعيد "فرح التوراة". وإن كان هذا العيد على الأغلب تمّ تنظيمه بعد كتابة هذا المزمور، إلا أن وجود هذه العبارة فيه ستحمل دوماً هذا المعنى الإضافي: إن الفرح المسيحانيّ بإتحاد الإمم وإنضمامهم جميعاً تحت راية الإيمان والخلاص هو أفضل تحقيق للتوراة وهو الإكمال الحقيقيّ للشرعية وهو العيد الإسكاتولوجيّ الأكمل .

### خاتمة

المزمور ١٢٦ هو من مزامير المراقي، أي من المجموعة التي أنشدتها الشعب العائد نحو أورشليم. إسرائيل أنشد هذا المزمور ليحتفل بإيمانه الذي تحقّق. لقد كرّروا، بعد الإطلاق، ما تنبأوا به زمان السبيّ، وهذا ما أعطى المزمور معنأً إضافياً. يحتفل الشعب لا بالخلاص وحده بل بإيمانه وثقته وصبره وخاصّةً بوعيه لضرورة الخلاص ولضرورة الخلاص المسيحانيّ الشامل.

لذلك أعتقد أن هذا المزمور مخضرم: إنه من الفترة الفاصلة ما بين السبيّ والعودة. بدأ الكاتب يستشفّ العودة مع "المسيح قورش". إنه يرى الخلاص الآتي من الله بواسطة الملك الوثنيّ، لذلك يبشّر الوثنيين بالخلاص وبحبّ الله لهم. هذا هو السلام الشامل والعادل.

على هذا الأساس يمكننا أن نقرأ القسم الأوّل من المزمور على أنه إعلان نبويّ لمخطّط الله الخلاصيّ. والمحور هو احتفال ليتورجيّ بالخلاص المسيحانيّ. أمّا القسم الثاني القائل "أردد يا ربّ" هو بمثابة جواب الشعب القائل "آمين" أو "يا ربّ ارحم" أو "تعال سريعاً يا مخلصي".

مزمورنا هذا هو خير سند للمؤمن الممتحن والمقهور. إنه صرخة إيمان مدويّة. فإن كان همّ الربّ خلاص جميع البشر حتّى الأكثر خطأً بينهم فلن يتخلّى عنك بتاتاً، وانت شريكه في مشروعه الخلاصيّ. وإتكاله عليك، أنت دون سواك.



## مراجع

- ALLEN L.C., *Psalms 101-150*, WBC 21, Word Books, Dallas - Texas, 1983, CdR.
- COSTACURTA B., *I Salmi delle ascensioni*, PUG, Roma, 2000.
- DURHAM J.I., *Exodus*, WBC 3, Word Books, Dallas – Texas, 1987, CdR.
- MAGNE J., “Répétitions de mots et exégèse dans quelques Psaumes et le Pater”, *Bib* 39 (1958) 177-197.
- RAVASI G., *Il libro dei Salmi, Commento e attualizzazione*, III, Dehoniane, Bologna, 2002<sup>9</sup>, 576-577.
- STRUGNELL J., “A Note on Ps. 126:1”, *JTS* 7 (1956) 239-243.

## مز ١٣٠ صرخة من الأعماق

الأب ريمون الهاشم الأنطونيّ

ترنيمة المصاعد

- ١ آ من الأعماق صرخت إليك يا ربّ،  
 ٢ آ يا ربّ اسمع صوتي، لتكن أذناك مصغيتين إلى صوت تضرّعاتي  
 ٣ آ إن كنت تراقب الأثام يا ربّ، يا سيد فمن يقف؟  
 ٤ آ لأنّ عندك المغفرة، لكي يُخاف منك.  
 ٥ آ انتظرتك يا ربّ إنتظرت نفسي، و بكلامه رجوت.  
 ٦ آ نفسي تنتظر الربّ أكثر من المراقبين الصبح  
 ٧ آ لِيَرْجُ إسرائيل الربّ أكثر من المراقبين الصبح،  
 لأنّ عند الربّ الرحمة، وعنده فدى كثير.  
 ٨ آ وهو يفدي إسرائيل من كلّ آثامه.

### المقدمة

يقوم موضوعنا على دراسة مزمور ١٣٠: ١-٨ حيث المصلّي يشهد بما يعيش مع الله، ويدعو إسرائيل إلى الارتداد كي يستطيع هو بدوره تحقيق ما يحقّقه هو مع الله.

أمّا الطريقة التي سأتبعها فهي الاستناد على النصّ كما وصلنا لأضعه في إطاره البعيد والقريب، ومن ثمّ أقسمه وألاحظ التوزيع البلاغيّ للصور والأسماء والأفعال...، التي تكوّنه، لأدخل بعدها إلى شرحه.

## ١- المزمور ١٣٠ في إطاره البعيد

تُقسم المزامير إلى خمسة أقسام ينتهي كلٌّ منها بعبارة شكر موجهة إلى الله: (١) مز ١-٤١، وتختمه آ ١٣: "مبارك الربّ إله إسرائيل من الأزل وإلى الأبد. آمين فأمين".

(٢) مز ٤٢-٧٢، وتختمه آ ١٨-١٩: "مبارك الربّ الله إله إسرائيل، الصانع العجائب وحمده. ومبارك اسم مجده إلى الدهر، ولتمتلئ الأرض كلّها من مجده. آمين ثمّ آمين. تمت صلوات داود بن يسي".

(٣) مز ٧٣-٨٩، وتختمه آ ٥٢: "مبارك الربّ إلى الدهر. آمين فأمين".

(٤) مز ٩٠-١٠٦، وتختمه آ ٤٨: "مبارك الربّ إله إسرائيل من الأزل وإلى الأبد. ويقول كلّ الشعب: آمين هللويا".

(٥) مز ١٠٧-١٥٠، وتختمه آ ٥: "سبحوه بصنوج التصويت. سبحوه بصنوج الهتاف. كلّ نسمة فلتسبح الربّ. هللويا".

ينتمي مز ١٣٠ إلى القسم الخامس من كتاب المزامير، وبالتحديد إلى المجموعة التي يطلق عليها اسم "مزامير المصاعد" (١٢٠-١٣٤)، وكلّ مزمور منها يدعى "ترنيمة المصاعد". ويبدو أنّ هذه المجموعة كانت تطبع في كتيّب صغير يستخدمه الزائرون القادمون إلى أورشليم في الأعياد العظمى، ليرتلوها وهم صاعدون درجات الهيكل.

## ٢- المزمور ١٣٠ في إطاره القريب

ينتمي المزمور ١٣٠ إلى مزامير المصاعد (١٢٠-١٣٤) المحاطة بالمزمور ١١٩ الذي يركّز على ضرورة حفظ كلام الله ووصاياه والعمل بها، وبالمزمور ١٣٥ الذي يتكلّم عن أعمال الخالق في خلقه وفي شعبه الذي أخرجه من مصر وتابع عمله معه بحفظه من ملوك الأمم التي أضمرت له الشرّ.

وهذان المزموران يؤكّدان على ضرورة حفظ كلام الله وذكر أعماله والشهادة بها ليبقى الرجاء قائمًا به وبضرورة استدعائه في كل شيء. وهذا الاستنتاج يمكننا تأكيده في الطريقة الموزّعة بها المزامير ١٢٠-١٣٤.

بالواقع، يتوازي مز ١٢٠ مع مز ١٣٣ لأنهما يتكلّمان عن المكان الذي إذا سكننا فيه نتلمّس البركة، ألا وهي أرض إسرائيل حيث الإخوة يتساكنون معًا (مز ١٣٤)؛ أمّا الأرض الغربية فهي أرض المبغضين والحرب. أمّا أسباب الابتعاد عن الأرض المباركة فما هو إلا الكذب والغش، أي عدم الصدق في عيش وصايا الله (مز ١٢٠). ويتوازي مز ١٢١ مع مز ١٣٢ نظرًا لتكرار كلمة "عين" وفعل "حفظ" في كلا المزمورين، بالإضافة إلى أنّ المزمور ١٢١ يؤكّد فيه المصلّي على توكله على الربّ الذي يحفظه من كل سوء، ليعود المزمور ١٣٢ ويذكر بوعده الربّ لداود: "من ثمرة بطنك أجعل على كرسيك. إن حفظ بنوك عهدي وشهاداتي التي أعلمهم أيها، فبنوهم أيضًا إلى الأبد يجلسون على كرسيك" (آ ١١-١٢)؛ فالربّ يحفظ استمرارية كل من يحفظ وصاياه ويعمل بها. أمّا مز ١٢٣ فيتوازي مع مز ١٣٠-١٣١ المرتبطين ببعضهما البعض، لأنهما يتضمّنان العبارة نفسها: "ليرج إسرائيل الربّ" (مز ١٣٠: ٧؛ ١٣١: ٣). ويتحدّث مز ١٢٣ عن التواضع الذي ينبغي أن يتمّتع به المصلّي إذ يقول: "كما أنّ عيني الجارية نحو سيّدها" (آ ٢)، لئلا يرى المصلّي في مز ١٣١ يقول بأنه لم يسلك في العظام، بل أنه سكن نفسه كفطيم نحو أمّه، أي كشخص لا يرجو إلا رضى الله لأنّ منه حياته. ويذكر مز ١٢٣ أيضًا بأن رافة الربّ ورحمته لا نالهما من الربّ إلا إذا طلبناهما باتّضاع؛ لذلك فكما أنّ الرحمة الإلهية تخلّص من المستهينين والمستكبرين، فهي أيضًا تخلّص من الخطيئة، وتجلب الغفران لكل من يضع رجاءه بالربّ وبكلامه (مز ١٣٠-١٣١). أمّا مز ١٢٢ فهو يتوازي مع مز ١٢٩ لأنّ الصلاة التي يرفعها المصلّي في كلا المزمورين هي من أجل صهيون، أي أورشليم، ليرتدّ عنها المبغضون (مز ١٢٩: ٥)، وليحلّ السلام في أبراجها (مز ١٢٢: ٧). ويتوازي مز ١٢٤ مع مز ١٢٨ لأنّ

الأوّل يذكر بتدخّلات الرّب السابقة ليدفع الشعب إلى عيش التقوى في الثاني. إنّ الذي يتّقي الرّب يدوم ببركته، وديمومته يتلمّسها في سلام عائلته ورزقه وأولاده ونسلهم. أمّا التوازي بين مز ١٢٥ ومز ١٢٧ فيقوم على التوكّل الذي يجعل من المتوكّلين على الله شبيهين بجبل صهيون (مز ١٢٥)، لأنّ البيت إنّ يُبنى فينبغي أن يُبنى بتدخّل الرّب (مز ١٢٧). إنّ التوكّل على الله هو صلاة يعبر فيها المتوكّل عن رغبته الحرّة والدائمة بتدخّل الرّب في أي شيء يقوم به. ويبقى مز ١٢٦ الذي يشكل محور المزامير ١٢٠-١٣٣، وهو يتكلّم عن فرح الخلاص بعودة المسيّين، وعن اكتمال الرجاء بعودة الباقين. لذلك، فههدف مجموعة المزامير هذه ما هي إلاّ تعليم الشعب اليهوديّ كيفيّة المحافظة على استمراريّته بالمحافظة على عيش كلام الله وشهاداته. ويبقى المزمور الأخير (١٣٤) في هذه المجموعة، وهو يلعب دور الخاتمة التي بها يدعو كاتب المزمور عبيد الرّب إلى توجيه صلواتهم نحو القدس مسكن الله ليباركوا الرّب كي ينالوا بركته، هو صانع السماوات والأرض، أي الذي يملكهما ويُمسك بكل ما يجري بينهما.

نستنتج من خلال ما ورد التوزيع التالي للمزامير ١٢٠-١٣٤:

أ- مز ١٢٠

ب- مز ١٢١

ج- مز ١٢٢

د- مز ١٢٣

هـ- مز ١٢٤

و- مز ١٢٥

ز- مز ١٢٦

و١ مز ١٢٧

ه١- مز ١٢٨

ج١- مز ١٢٩

د١- مز ١٣٠-١٣١

ب١- مز ١٣٢

أ١- مز ١٣٣

مز ١٣٤

## ٣- تقسيم المزمور ١٣٠

يُقسم مز ١٣٠ إلى قسمين: الأول، وهو نوع من مقدّمة على الصلاة التي سيتلوها المصلّي (آ ١-٢)، والثاني، وهو مضمون الصلاة (آ ٣-٨).

يطلب المصلّي في مقدّمته من إلهه أن يستمع إلى صراخه، وهي موزّعة على الشكل التالي:

تتوازي آ ١ التي تتحدّث عن مصدر صرخة المصلّي القادمة من أعماقه مع آ ٢ ج التي تصف هذه الصرخة بنوع من التضرّع. أمّا آ ٢ أ فتتوازي مع آ ٢ ب لتشكّلاً محور نصّ المقدّمة، إذ أنّهما تتضمّنان أمنية المصلّي الذي يطلب من الربّ أن يصغي بأذنيه إلى تضرّعاته ويسمعها. لذلك فالآيتان ١-٢ تشكّلان نصّاً محوريّاً موزّعاً على الشكل التالي:

أ- آ ١

ب- آ ٢ أ

ب١- آ ٢ ب

أ١- آ ٢ ج

أمّا القسم الثاني من مز ١٣٠ (آ ٨-٣) ففيه آ ٣-٤ التي تتوازي مع آ ٧ ب-٨ نظراً لتكرار كلمة "الإثم" وموضوع المغفرة. أمّا آ ٥ التي تتحدّث عن انتظار النفس فهي تتوازي مع آ ٦ التي تتضمّن الموضوع نفسه. وآ ٥ ب التي تشير إلى

رجاء المصلّيّ بكلام الربّ فهي تتوازي مع آ ٧أ التي يدعو فيها إسرائيل ليرجو بدوره الربّ بالطريقة نفسها. لذلك فالآيات ٣-٨ موزّعة على الشكل التالي:

أ- آ ٣-٤

ب- آ ٥أ

ج- آ ٥ب

ب-١ آ ٦

ج-١ آ ٧

أ-١ آ ٧ب-٨

نستنتج من خلال ما ورد التوزيع التالي للنصّ بكامله:

أ-١ من الأعماق صرخت إليك يا ربّ.

ب-١ يا ربّ اسمع صوتي.

ب-١ لتكن أذناك مُصغيتين

أ-١ إلى صوت تضرّعاتي.

أ-٣ إن كنت تراقبُ الآثامَ يا ربّ يا سيّد،

فمَن يقفُ؟

٤- لأنّ عندك المغفرة.

لكي يُخافَ منك.

ب- ٥ انتظرْتُكَ يا ربّ. انتظرتُ نفسي،

ج- وبكلامه رجوتُ.

ب ١-٦ نفسى تنتظرُ الربَّ أكثرَ من المراقبينَ الصبحَ.

أكثرَ من المراقبينَ الصبحَ.

ج ١-٧ ليرجُ إسرائيلُ الربَّ،

أ- لأنَّ عندَ الربِّ الرحمةَ

وعنده فدى كثيرًا،

٨ وهو يفدي

إسرائيلَ من كلِّ آثامه.

#### ٤- شرح المزمور ١٣٠

إنَّ النصَّ بحدِّ ذاته يملك روحه الخاصَّ، وكلَّ كلمة فيه لها روحها لأنَّ الكلمة ألهم بها روح الله، لذلك لا يمكننا شرح الكلمة، ولكن بإمكاننا رؤية نورها من بعد أن نكون قد دخلنا عليها.

بالواقع عاش داود ابتهالاته للربِّ، وكان كلِّما أخذ شيئاً من هذا الزمن وفي هذا الزمن ينسبه إلى الربِّ، لذلك فهو رأى الربَّ. لقد أدرك داود أمرين، الأوَّل وهو أنَّ كلَّ ما حصل عليه هو إنعام من الربِّ، وعليه الاعتراف به دائماً، والثاني وهو أنَّه لكي يبقى قريباً من الله وينال رضاه عليه يعيش كلامه.

إنَّ مصدر المُلْك بالنسبة إلى داود هو الربُّ بذاته، ولقد تساءل مراراً أمام الربِّ عن كيفية إبقاء هذا الملك بين يدي نسله. وكان الجواب أنَّه ينبغي أن يعلمَّ ابنه كلمة الله. وبما أنَّ داود كان قد عاش الكلمة، أي التوكُّل الدائم على الله في كلِّ شيء، فهو حتماً دخل إليها ورأى نورها، لذلك فهو يستطيع أن يري ابنه نورها ويعلمَّه إياها. بالواقع، لقد طلب الله من داود أن يعلمَّ ابنه محبة الله، وليس أن يدعه يحبُّ الله، لأنَّ المرء قد يحبُّ الله ويلتزم فيه لأنَّه رآه مخيفاً. لذلك متى دخل المرء إلى نور الكلمة فهو يستطيع إدخال الآخرين بها ليريهم نورها.



بعدهما استنتجنا ما أراده دواد من خلال هذه المزامير التي تُدعى مزامير المصاعد، وعلمنا أنّ الروح ألهمه هذه الصلوات انطلاقاً ممّا كان يعيشه مع الربّ ليعلم ابنه ونسله على عيش الاتّكال الكامل على الله ليستمرّ ملكه بين أيديهم، كما وعده الربّ، فإنّنا بقراءتنا لهذا المزمور نجد أنفسنا مدعوّين لتطبيقه في كلّ شيء.

#### أ- صرخة من الأعماق (آ ١-٢)

عندما يريد الإنسان المؤمن أن يقوم بأيّ عمل في حياته، فإنّه يأخذ هذا العمل ويضعه بين يدي الله، وهو يعبر عن ذلك من خلال تضرّعاته وتوسّلاته التي بحدّ ذاتها ينبغي أن تنسجم مع ثقته بالله. أمّا الدموع التي تُذرف خلال صلاة من هذا النوع لا يمكن أن تكون فقط دموع توبة أو دموعاً لجذب شفقة الله، بل دموع جهاد تتساقط من عيون المصلّي، دلالة على ارتياحه، وإشارة إلى أنّه نجح في زرع مشروعه في فكر الله. لذلك فهو سيحصد الرزم الكثيرة.

#### ب- المؤمن يطلب الغفران والله يواجهه (٣-٨)

يتمحور النصّ حول آ ٥-٧ التي تتحدّث عن النفس التي لا تشبّت عن تدبير الربّ. بالواقع، إنّ هذه النفس تتكل على الله بكلّ شيء تريد القيام به، لذلك فهي تنتظر إلهامات الربّ قبل الخطوة التي ينبغي أخذها. إنّ النفس التي تنتظر أكثر من المراقبين الصبح، كما يقول المزمور (آ ٥ و ٦)، هي إذاً تلك التي تتكل والربّ تنتظر فيه إلهام لتعمل. وهؤلاء الذين ينتظرون، هم الذين يتكلمون وبقون بحالة انتظار ليحين وقت الإلهام: "وبكلامه رجوت" (آ ٥ ب)، والتدبير الذي كلّفوا الله به، ونفوسهم خاضعة لله منتظرة تدخّله. يأتي الإلهام بعد فترة الانتظار، والإلهام هو التدبير، أمّا الانتظار فهو علامة واضحة للمنتظر أنّه نجح في تخضيع ذاته لله. والتدبير الإلهيّ يعني أنّ الله يدبّر للمصلّي المتضرّع طلبه، والمصلّي ينتظر إلهام الله ليقوم بخطوته.

أما آ ٣-٤ التي تتوازي مع الآيات ٧ب-٨ فهي تتحدّث عن طريقة جدّ مميزة في التعاطي مع الذي يريد أن يفعل السوء مع المؤمن. يوجّه المصلّي كلامه نحو الله قائلاً بما معناه إنه عندما يقدّم لله خطايا، وعند الله المغفرة، فإنّه مؤمن بأنّه سينال الغفران لكي يُخاف من الله. إنّ الآخر الذي يريد أن يدين المصلّي الذي يقدّم في الوقت عينه خطايا لأخذ المغفرة ينبغي عليه أن يخاف من الله. في آ ٣-٤ هناك شخصان يتصارعان، الأوّل يطلب المغفرة والثاني يواجه الأوّل بدينوته ومطالبته وأحكامه، وينبغي عليه في حالة كهذه أن يخاف من الله. لماذا؟ لأنّ المواجهة سوف تنقلب لتصبح بين الآخر من جهة والله من جهة أخرى. إنّ الله بالنهاية سوف يواجه الذي يحاول مطالبة المصلّي الذي يطلب الغفران. من هنا تأتي عبارة "منه لربّه" التي تعني ما يلي: كلّما أنا تعدّيت عليك وأنت ذاهب باتجاه الله فإنّني سأواجه مع الله ليصدّني عنك.

أما الآيات ٧ب-٨ فهي تحمل دعوة موجّهة إلى إسرائيل كي يسلك الدرب الذي يسلكه المصلّي. إنّ رجاء إسرائيل ينبغي أن يكون بكلام الربّ أي بإلهاماته (آ ٧ أو ٥ب). يمثّل إسرائيل في هذا المزمور الشعب المرتدّ. وما الارتداد إلاّ الاتّكال على الله. والمتوكّل على الله هو الذي لا ينفذ ما يستنسبه، بل ما يُلهمه الله به. والذي يتكلّ على الله لا يعود قادراً على معرفة ما هو مناسب له، لذلك فهو يقبل بكلّ ما ييسره الله له.

## الخاتمة

ينتمي المزمور ١٣٠ إلى مجموعة من المزامير التي تهدف إلى تعليم نسل داود محبة الله كي يتمكنوا من المحافظة على الملك بين أيديهم، كون الملك هو من الله مباشرة. والكلمة التي ولجها داود ليرى نورها كانت الاتّكال الدائم على الربّ، وانتظار إلهاماته، كي يتمكن من القيام بخطواته لتكون ثابتة ومثبّتة.

# الإنسان بين الوحي والتسييح: نحو أنتروبولوجيا لاهوتية وطبيعية قراءة للمزمورين ١٩ و ١٤٨

الأب أنطوان عوكر

## مقدمة

يندرج الموضوع الذي نعالجه في إطار عامّ هو "التفاعل بين الإنسان وسائر المخلوقات". يشمل هذا العنوان الكبير جوانب مُتعدّدة، منها علمية كيميائية وفيزيائية وتكنولوجية، ومنها فلسفية ولاهوتية ووجودية. في هذا السياق اخترنا لموضوعنا الإطار الديني. نعالجه من الزاوية الكتابية كما تظهر في كتاب سفر المزامير، وتحديدًا في المزمورين ١٩ و ١٤٨.

قراءة سريعة لهذين المزمورين تُظهر الموضوعات العامة التي تربطهما: السموات، والشمس، والأرض، والإنسان، والشعب المختار... أمّا القراءة المُعمّقة فتُظهر فيهما منهجين لمعالجة هذه الموضوعات: يعرض المزمور ١٩ الموضوعات من زاوية الوحي، في حين أنّ المزمور ١٤٨ يُقارِبها من زاوية التسييح. تجدر الإشارة إلى أنّ هاتين الزاويتين (الوحي والتسييح) ليستا مُنفصلتين لأنهما تردان في كتاب المزامير الذي هو في الواقع كتاب صلاة. من هنا تأتي قسمة موضوعنا إلى نُقطتين أساسيتين نُعالجُ كلاً منهما انطلاقاً من مزمور: فالمزمور ١٩ يُساعدنا على فهم الوحي كإظهار لمجد الله-الربّ والمزمور ١٤٨ يُبرز ماهية إعطاء المجد لله من خلال التركيز على هوية المُهلّلين وأسباب التهليل. وانطلاقاً من هاتين النقطتين، نعرض أخيراً أبرز ما يُمكننا استخلاصه من هذين المزمورين على الصعيد الانتروبولوجي.

قَبْلَ الدخول في موضوعنا، نشير إلى أننا لن نتوسّع بالمنهجيات التفسيرية للمزمورين، وإن كانت هذه المنهجيات في أساس الخلاصات التي نعرضها؛ فهدفنا هو الوصول إلى الأبعاد الأنتروبولوجية. بالمقابل، ولأن الترجمة هي جزء أساسي من التفسير، ارتأينا أن نقرأ المزمورين بحسب الترجمة الحرفية المعتمدة في كتاب العهد القديم العبري، ترجمة بين السطور عبري-عربي<sup>(١)</sup>.

### أولاً: إظهار مجد الله-الرب (قراءة للمزمور ١٩)

٧ من أقصى السماوات خروجهما، ومدارها على أقاصيها، وليس مستور من حرها.	١٩ المتقدم مزمور لداود. ٢ السماوات راوية مجد إيل، وصنع يديه مخبر الجلد.
٨ شريعة يهوه تامة، مرجعة نفساً. شهادة يهوه مؤمنة، محكمة بسيطاً.	٣ يوم ليوم ينبع قولاً، وليل لليل يعلن معرفة.
٩ أوامر يهوه مستقيمة، مفرحة قلب. وصية يهوه نقيّة، منيرة عينين.	٤ ليس قول وليس كلمات، لا مسموغ صوتها.
١٠ مخافة يهوه طاهرة، واقفة للأبد. أحكام يهوه حق، تبررت معاً.	٥ في كل الأرض خرج خطها، وفي أقصى مسكونة كلماتها.
١١ المشتهاة (أكثر) من ذهب ومن إبريز كثير، وحلوة (أكثر) من العسل وقطر شهاد.	٦ وهي كعريس خارج من خدره، يسر كجبار لركض سبيل.

(١) بولس الفغالي وأنطوان عوكر، العهد القديم العبري؛ ترجمة بين السطور: عبري - عربي، الجامعة الأنطونية، ٢٠٠٧.

١٢ أيضًا عَبْدُكَ مُنذَرٌ بِهَا، فِي حَفْظِهَا ثَوَابٌ كَبِيرٌ.  
 يَتَسَلَّطُونَ بِي. حِينَنُذُ أُتَمِّمُ وَأُنْقَى مِنْ تَعَدٍّ كَبِيرٍ.  
 ١٣ الزَّلَّاتِ مَنْ يَتَبَيَّنُ؟ مِنَ الْمَسْتُورَاتِ ١٥ تَكُونُ لِلرَّضَى أَقْوَالُ فَمِي، وَتَأْمُلُ  
 نَقْنِي. قَلْبِي أَمَامَكَ،  
 ١٤ أَيْضًا مِنْ مُتَكَبِّرِينَ إِمْنَعْ عَبْدَكَ، لَا يَا يَهُوهَ مُصَوَّرِي وَمُفْتَدِي.

قراءة سريعة للمزمور ١٩ تُظهر أنه مؤلف من قسمين (بعضهم يقول زمورين) وكأنه لا رابط بينهما: قسم أول "كوني" (آ ٢-٧) يُمكن أن يكون نشيدًا سومريًا أو أكاديا يتحدث عن النيرات السماوية التي تمجد "الله" (إيل)، وقسم ثان "تعليمي" (آ ٨-١٥) يُعدّد محاسن شريعة "الرب" (يهوه) ومفاعيلها. لن ندخل في قراءة تاريخية-نقدية للمزمور وفي الفرضيات المقترحة للمراحل التي مرّ بها حتى يصل إلى شكله النهائي. مهما يكن من أمر طبقاته التاريخية، هناك إحاطة<sup>(٢)</sup> معنوية تحدّ المزمور بكامله وهي اسم الجلالة. يبدأ المزمور بـ "الله" (إيل) لأنّ الإطار إطار فلكيّ، كونيّ؛ وينتهي بـ "الرب" (يهوه) لأنّ الإطار إطار العهد والشريعة. وما يميّز به المزمور هو أنه يجمع بين هذين الإطارين اللاهوتيين، إطار الخلق وإطار العهد، حتى يعبر عن تكاملهما.

### القسم الأول (آ ٢-٧)

يشكل هذا القسم وحدة متكاملة من خلال موضوعه الفلكي-الكوني، ومن خلال الإحاطة التي تحدّه؛ فتكرار كلمة "السماوات" في بدايته ونهايته (آ ٢ وآ ٧) يضيف على هذا القسم الطابع الفلكي الشامل. يتألّف هذا القسم من مقطعين: ٢-٤ وآ ٥-٧. يُقسم المقطع الأول إلى ستة أبيات توحدّها العبارات التي تدلّ

(٢) تكرار كلمة أو عبارة أو فكرة يُعبّر عن نصّ متكامل أدبيًا ومعنويًا.

على النطق (روى، أخبر، أنبع قولاً، أعلن، قول، كلمة، صوت). أما المقطع الثاني فيقسم إلى ثمانية أبيات يوحدّها البعد الشمولي، "من أقصى مسكونة" (آ ٥) "إلى أقصى السموات" (آ ٧).

يعرض القسم الأوّل من المزمور أهميّة "الكشف" الذي تقوم به الأفلاك؛ فالسموات تُعلن "الله" الخالق، والليل والنهار يُظهران معرفته؛ فتأثير خلق الله كونيّ وشامل، لكنّ لسان الأفلاك يبقى صامتاً وغير مسموع من البشر. يدعونا هذا القسم من المزمور إلى "فكّ ألغاز" الخطاب السريّ اللاهوتيّ الذي يدور في الأفلاك بين بعضها البعض (آ ٢-٤)، وفي حركاتها الكونيّة (آ ٥-٧). فالسموات المؤلّهة والمعبودة في الديانات الأخرى هي جزء من الكون الذي خلقه الله، والذي يؤدّي المجد لخالقه.

### القسم الثاني (آ ٨-١٥)

يُشكّل هذا القسم وحدة متكاملة من خلال موضوع "الشريعة"، ومن خلال الإحاطة التي تحدّه. شريعة الربّ "تامة" (آ ٨)، وتجعل الذي يحفظها "متمّماً" (آ ١٤). أضف إلى ذلك تكرار اسم "يهوه" سبع مرّات (مرّتين في كلٍّ من الآيات ٨ و ٩ و ١٠، والمرّة السابعة في نهاية القسم، آ ١٥) دلالة على الكمال. كما القسم الأوّل، يتألّف القسم الثاني من مقطعين: آ ٨-١٠ و آ ١١-١٥. أيضاً، وبشكل متوازٍ للقسم الأوّل، يتألّف هذان المقطعان من ستّة وثمانية أبيات. أبيات المقطع الأوّل متوازية. تعرض الشريعة من جهة الربّ (تامة، مؤمّنة، مستقيمة، نقيّة، طاهرة، حقّ)، وتعرض عملها في الإنسان (مرجعةً نفساً، مُحكّمةً بسيطاً، مُفرّحةً قلباً، مُنيرةً عَيْنين، واقفةً للأبد). ومن الملاحظ أنّ البيت الأخير يكسر التوازي بوضعه "حقّ" بدل أن يكرّر صفة (تامة، مؤمّنة، مستقيمة، نقيّة، طاهرة)، وهذا يُشير إلى انتهاء المقطع الأوّل.

أما المقطع الثاني (آ ١١-١٥) فيتميّز باستعمال المفاضلة (المُشتهأ أكثر، حلوة أكثر، ثواب كبير، تعدُّ كبير). شريعة الربّ طيّبة في قلب المؤمن (آ ١١)، وتجعله كاملاً ومطهراً (آ ١٢-١٤). وفي المقابل، الشريعة التي يهدّ بها المرنم، أي أقوال فمه وخواطر قلبه، طيّبة للربّ (مرضية، مقبولة).  
يدعونا القسم الثاني من المزمور إلى التأمل بكلام الشريعة ونقاوتها، ويركّز على قدرتها التطهيرية، وعلى الكمال الذي تقود إليه؛ فشريعة الربّ الكاملة هي مصدر الكمال الإنسانيّ.

### الخلاصة اللاهوتية (مز ١٩)

- ١) الله الخالق هو في الوقت نفسه معطي إسرائيل الشريعة.
- ٢) الشريعة المكتوبة هي في تكامل مع القوانين الفلكية، وكلاهما يُعبّران عن مجد الله الخالق-المشرّع.
- ٣) بين المخلوقات الكونية تبقى الشمس كالعريس وكالجبار؛ ولا شيء يخفى عن حرّها. والشريعة أيضاً تبقى علامة الكمال. وحده الربّ الذي خلق الشمس وأعطى الشريعة يبقى قادراً على التطهير من كل الخفايا.
- ٤) صلوات المرنم وأناشيده المسموعة (آ ١٥) هي في تكامل مع أناشيد الكون كلّ غير المسموعة (آ ٤)؛ فالمرنم الذي يحفظ الشريعة يكمل التمجيد الصامت الذي بدأته الأفلاك.

### ثانياً: إعطاء المجد للربّ (قراءة للمزمور ١٤٨)

١٤٨ هَلُّوا يه. هَلُّوا يه  
هَلُّوا يهوه من السماوات، هَلُّوا يهوه يا كلّ ملائكته،  
هَلُّوا يهوه من السماوات، هَلُّوا يهوه يا كلّ جيوشه،  
هَلُّوا يهوه في الأعالي. هَلُّوا يهوه يا شمّس ويا قمر،

هَلِّلِيهِ يَا كُلَّ كَوَاكِبِ نُورٍ،  
 ٤ هَلِّلِيهِ يَا سَمَاوَاتِ السَّمَاوَاتِ،  
 وَأَيَّتِهَا الْمِيَاهُ الَّتِي فَوْقَ السَّمَاوَاتِ.  
 ٥ يُهَلِّلُونَ اسْمَ يَهُوهَ،  
 لِأَنَّ هُوَ أَوْصَى فَخَلَقُوا،  
 ٦ وَأَوْقَفَهُمْ لِلدَّوَامِ لِلأَبَدِ،  
 فَرِيضَةً أَعْطَى وَلَا تَعْرُ.  
 ٧ هَلَّلُوا يَهُوهَ مِنَ الأَرْضِ  
 يَا تَنَانِينَ وَيَا كُلَّ غَمَارٍ،  
 ٨ يَا نَارَ وَبَرْدَ، ثَلْجٍ وَدُخَانٍ،  
 رِيحٍ عَاصِفَةٍ صَانِعَةٍ كَلِمَتِهِ،  
 ٩ أَيَّتِهَا الْجِبَالُ وَيَا كُلَّ تَلَالٍ،  
 هَلَّلُوا يَهُوهَ.

يتألف المزمور ١٤٨، كما المزمور ١٩، من قسمين (آ ١-٦ وآ ٧-١٣، ١٤) مُحَاطِينَ بدعوة جماعية للتهليل: "هَلَّلُوا يَهُوهَ" في مطلع المزمور وفي خاتمته، وهذان القسمان مبنيان بشكل متواز. بيدان بالدعوة نفسها: "هَلَّلُوا يَهُوهَ مِنْ" (السماوات؛ الأرض) (آ ١ وآ ٧)؛ القسم الأول يدعو مخلوقات سماوية للتهليل، والقسم الثاني مخلوقات أرضية. بعد هذه الدعوة الافتتاحية في القسمين يأتي سبب هذه الدعوة إلى التهليل. أيضاً هذا السبب مُهَدِّد له بالجملة نفسها: "يُهَلِّلُونَ اسْمَ يَهُوهَ لِأَنَّ... (آ ٥ وآ ١٣).

تختم نهاية آ ١٣ القسمين من خلال تكرار "أرض وسماوات": بعد تهليل السماوات وما فيها والأرض وما فيها، تأتي الخاتمة: جلاله على "أرضٍ"



وسماوات". ونجد أيضًا إحاطة كبرى (آ ١ و آ ١٤) توحد القسمين: ففي الآية الأولى هناك دعوة "هَلِّوهُ فِي الْأَعَالِي"؛ وفي الآية الأخيرة نجد تكرارًا لهذين التعبيرين "لأنه أعلى قرنا لشعبه، تهليلًا لكل أتقيائه". تجمع هذه الإحاطة بين الله الخالق والله المخلص، الله المتعالي والله القريب الذي يُعلي شعبه.

### القسم الأول (آ ١-٦)

يتألف هذا القسم، كما ذكرنا، من مقطعين: دعوة مخلوقات سماوية إلى التهليل (آ ١-٤) وسبب هذا التهليل (آ ٥-٦).

يحتوي المقطع الأول (آ ١-٤) على سبعة أفعال أمر بالتهليل، وعلى سبعة مخلوقات سماوية، وعلى ثلاث مرّات "كل". تدلّ هذه الاستعمالات كلها على الشمولية. يبدأ المرثم من مكان سُكنى الله، من السماوات والأعالي، ويدعو إلى التهليل انطلاقًا من هذا المكان. ومن هناك يتبع بعدًا تنازليًا في دعوة سبعة مخلوقات سماوية للتهليل: الملائكة والجيوش والشمس والقمر وكواكب نور وسماوات السماوات والمياه التي فوق السماوات؛ فكل ما كان يرهبه الأقدمون، أو ما كانوا يؤلّهونه أصبح مرثمًا للرب.

أما المقطع الثاني (آ ٥-٦) الذي يتضمّن سبب دعوة المخلوقات السماوية إلى التهليل، فيشدّد أيضًا على الشمولية الزمانية (من الخلق إلى دوام الأبد)، وعلى ثبات الفريضة المُعطاة من الله (فريضة لا تعبر). يُشكل هذا النظام الكوني أساسًا يجعل عناصره مُسبّحة اسم الرب الخالق والمُثبّت مخلوقاته السماوية.

### القسم الثاني (آ ٧-١٣+١٤)

بعد دعوة المخلوقات التي "فوق السماوات" في القسم الأول، ينتقل المرثم إلى المخلوقات التي تحت السماوات. يدعوها بشكل متوازٍ لدعوة المخلوقات

السماوية إلى التهليل للرب في المقطع الأول (آ ٧-١٢)، وإلى إبراز سبب هذا التهليل في المقطع الثاني (آ ١٣).

يسرد المُرثم في المقطع الأول (آ ٧-١٢)، تحت فعل أمر واحد "هَلِّلُوا"، لائحة تصاعديّة، أو بالأحرى مُركّزة بمختلف المخلوقات الأرضيّة. يجعل هذه المخلوقات في سبع فئات: "البحر وما فيه"، "الظواهر الجويّة"، "التضاريس الأرضيّة"، "النبات"، "الحيوان"، "الملوك والرؤساء والقضاة"، "الشعب بمختلف فئات العمر". يتطوّر هذا السرد ليشمل كل أنواع المخلوقات (رمزيّة العدد ٧)، ويصل إلى قِمَّتِها التي هي الإنسان.

يُعَلِّل المقطع الثاني (آ ١٣) دعوة المخلوقات جميعها للتهليل لاسم الربّ: عظمتُه مطلقّة؛ فاسمُه مرفوع وجلاله يُظَلُّلُ على الأرضِ والسموات.

ينتهي المزمور بالآية ١٤ التي يُمكنُ اعتبارها تابعة لسبب التهليل (آ ١٣) أو خاتمة المزمور ونقطته الأساسيّة. في الاعتبار الأوّل، يظهر عمل الربّ مع إسرائيل كأساس لتهليل المخلوقات التي تحت السماوات؛ فالمخلوقات التي تتوق إلى الوصول إلى الإنسان بحسب الفصل الأوّل من سفر التكوين تسبّح كلّها اسم الربّ لأنّه اختار شعبه الخاصّ وأيده بقوّته. أمّا في الاعتبار الثاني، أي في اعتبار آ ١٤ خاتمة المزمور، وهذا ما نُرجّحه، فيُعطي اختيار إسرائيل لكلّ ما قيل في المزمور منهجاً جديداً: لا يندرج تهليل أتقياء الربّ في لائحة العناصر المُهلهلة فحسب، بل يُعطيها معناها الخاصّ، لأنّ دعوتها للتهليل تنطلق من أتقياء الربّ. وبنية آ ١٤ المحوريّة تؤسّس لهذا الاعتبار:

أعلى قرناً لشعبه

تهليلاً لكلّ أتقيائه

لبني إسرائيل شعبٍ قُربِه

فَتَهْلِيلِ أَتْقِيَاءِ الرَّبِّ الَّذِي يَأْتِي نَتِيجَةَ اخْتِبَارِهِمْ لِعَمَلِ الرَّبِّ الْخَلَاصِيِّ يُتِمَّمُ  
 (بِالْمَعْنَى الْعَمِيقِ لِهَذَا الْفِعْلِ: يُكْمَلُ مَا نَقَصَ، يُعْطَى الْمَفْهُومَ الصَّحِيحَ، يَخْتَمُّ)  
 التَهْلِيلِ الَّذِي تَقُومُ بِهِ سَائِرُ الْمَخْلُوقَاتِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْأَرْضِيَّةِ.

### الخلاصة اللاهوتية (مز ١٤٨)

- (١) يرتبط كل ما هو مخلوق بالدعوة إلى التهلِيل؛ فالخلق هو أساس التهلِيل. وبما أن كل شيء مخلوق، فكل شيء مدعوٌ إذاً إلى التهلِيل لاسم الرب الخالق - والمُتَّبَت.
- (٢) تركز دعوة المخلوقات التي فوق السماوات على ثبات الشريعة الطبيعية؛ وترتكز دعوة المخلوقات التي تحت السماوات على رفعة اسم الرب وجلاله، وعلى كلمته التي ظهرت في الشريعة الكتابية. فالشريعة الكتابية تتكامل مع الشريعة الطبيعية؛ والاثنتان ثابتتان إلى الأبد.
- (٣) ميزة المزمور ١٤٨ هو أن المُرْتَم يدعو المخلوقات للتهلِيل للرب، فالزمير عامة تدعو الناس لتمجيد الله على روائع الخليفة، أما المزمور ١٤٨ فيحث الخليفة على تسبيح الخالق. نحن إذاً أمام ليتورجيا كونية يلعب فيها الإنسان دور "المنشط الليتورجي" الداعي إلى المشاركة في هذا النشيد الكوني<sup>(٣)</sup>.

### ثالثاً: نحو أنثروبولوجيا لاهوتية وطبيعية

بعد هذه القراءة التفسيرية السريعة للمزمورين ١٩ و ١٤٨، نستخلص الآن أبرز الأبعاد الأنثروبولوجية التي يمكننا استنتاجها من هذين المزمورين.

(٣) كان لهذه الميزة التأثير الكبير على نص سفر دانيال اليوناني (دا ٣: ٧٥-٩٠) الذي يتشابه إلى حد كبير مع مزمورنا.  
 (٤) لن ندخل في مسألة الملائكة كمخلوقات وعلاقة الإنسان بها.

يتميّز الإنسان عامّة والمؤمن خاصّة بأربعة أبعاد علائقيّة: علاقة مع الله (أو مع إله!)، وعلاقة مع نفسه، وعلاقة مع الآخر، وعلاقة مع سائر المخلوقات<sup>(٤)</sup> (وأبرزها عناصر الطبيعة). تأخذ هذه الأبعاد معانيّ جديدة انطلاقاً من هذين المزمورين.

### علاقة المؤمن مع الله

يبرز في هذه العلاقة المفهوم الجديد للصلاة والتسبيح؛ فالتوسّع في البعد التسبيحيّ للكون بأسره يدعو إلى إعادة نظر في مفهوم الصلاة بحدّ ذاتها. لم تعد الصلاة محصورة بالإنسان. يتوسّع البعد "العلائقيّ" الذي تشكّله الصلاة من خلال الارتكاز على مفهوم الخلق، مُبتعداً بالتالي عن مفهوم القدرات العقلية والمقومات الفكرية. إذا كان الله خالق كلّ شيء، فكلّ شيء يدخل في إطار علاقة بدأها الخالق مسبقاً. وما الصلاة الكونية إلا حالة اتّصال بخالق الكون وكلّ ما فيه. يرتكز هذا الاتّصال على المقدّرات الخاصّة بكلّ عنصر من عناصر الخليقة. فإذا كانت الشمس تخرج من أقصى السماوات إلى أقصاها، وإذا كانت تمتاز بحرّها، فإنّها بهذه المقدّرات تؤدّي المجد للخالق. وما يُقال عن الشمس يُطبّق أيضاً على سائر المخلوقات، ومنها الإنسان؛ فإذا كان الإنسان يتميّز بالنطق والعقل، تأتي صلاته مرتكزةً على هذه الميزة. ومن هنا أيضاً نفهم صلاة الإنسان المُعَوِّق عقليّاً أو الأصمّ أو الأخرس...؛ فهي تنطلق ممّا عنده لتعبّر عن التواصل بينه وبين الخالق.

### علاقة المؤمن مع نفسه ومع الآخر

في إطار علاقة المؤمن مع الإنسان (مع نفسه أو مع الآخر)، يُستنتج من المزمورين قيمة إضافية تُعطى للإنسان. في الواقع، الإنسان جزء من الخليقة، مخلوق كما سائر المخلوقات، مُساوٍ لها في الخلق. أعطته رواية الخلق الأولى في

سفر التكوين قيمة "ملوكية" على العناصر غير الإنسانية. أما المزموران ١٩ و١٤٨، فيبرزان قيمة أساسية أخرى للإنسان، وهي "ضبط إيقاع" أصوات الخلائق الأخرى. من هنا يفهم المؤمن الدور "التناغمي" المطلوب منه ومن الإنسان عامة. فهذا الدور يدعو إلى تناغم كيانِي بين أصواته الداخلية، وإلى تناغم إنسانيٍّ جوهريٍّ بينه وبين الخليقة الإنسانية. هذه المهمة الائتلافية تجعله يُبعد كل أنواع التنافر.

### علاقة المؤمن مع الطبيعة<sup>(٥)</sup>

هناك إغناء لمفهوم علاقة المؤمن بالطبيعة من خلال المزمورين المُعالَجين، تأخذ فيهما الطبيعة مكانةً تختلف عن مكانتين أُخرين ظهرتَا في تاريخ البشرية. أبرزَ المفهوم الميثولوجي القديم نظرة "تسلطية" للطبيعة على الإنسان؛ أرعبت الطبيعة الإنسان فراح يسترضيها بالاستنجاد بها وبتقديم الذبائح لها. بالمقابل، يظهر الإنسان، في المفهوم التكنولوجي الحديث، "متسلطاً" على الطبيعة؛ يستخدمها لمآربه ويستغلها بطريقة استنسابية.

أما العلاقة بين المؤمن والمخلوقات السماوية والأرضية، بحسب المزمورين، فتظهر كعلاقة تواصل مُتبادل. فالمخلوقات تكشف للإنسان مرحلةً أولى من الوحي (الوحي الطبيعي)، تُستكمل بالوحي الكتابي. والإنسان بدوره يدعو هذه المخلوقات صاحبة الوحي الطبيعي إلى مُشاركته في تسييح الخالق. بالتالي، لَن يخاف الإنسان العناصر الطبيعية بعد اليوم، وَلَن يستغلها. سوف تربطهم علاقة "أخوة كونية" تُترجم تكاملاً في الوحي والتسييح. فإذا كان الوحي يتم بالمعرفة الطبيعية من خلال المخلوقات والمعرفة الكتابية من خلال الشريعة،

(٥) أفكار هذا المقطع مستوحاة من تفسير المزمور ١٤٨ في كتاب:

Marc GIRARD, *Les Psaumes redécouverts, De la structure au sens*, 101-150, Bellarmin, Canada, 1994, p. 533-535.

كذلك يأتي التسييح انطلاقاً منها بالذات: يتكامل تسييح عناصر المعرفة الأولى (فئات المخلوقات السماوية والأرضية) بتسييح عناصر المعرفة الثانية، تسييح الشعب المختار السالك بحسب الشريعة.

### خاتمة

مهّدت قراءة هذين المزمورين إلى إبراز علاقة وثيقة بين الإنسان وسائر المخلوقات. من الطبيعي أن يُعالج الكتاب المقدس مسألة وحي الله ومسألة علاقة الإنسان بالله وبأخيه الإنسان. ولكن قد نستغرب تطرّق الكتاب المقدس إلى علاقة الإنسان بالطبيعة وبالمخلوقات عامّة. تتجذّر هذه العلاقة في مفهوم الخلق: لأنّ خالق السماء والأرض وكلّ ما فيهما واحد، فلا بُدّ من وجود علاقة بين المخلوقات. في الواقع يجب التوقّف مطوّلاً على نظرة الكتاب المقدس لهذه العلاقة من أجل إبراز خطوطها العريضة. في هذا المجال قيل الكثير بشأن المعرفة الطبيعية (معرفة الخالق من خلال مخلوقاته)، والخليقة التي تتنّ منتظرة تجلّي أبناء الله... ولكننا نريد أن ننظر إلى الموضوع من زاوية ما نسميه "الشهادة الطبيعية". نكتفي بذكر أربعة نصوص، اثنين من العهد القديم وآخرين من العهد الجديد، توضح مفهوم "الشهادة الطبيعية".

تك ٢٢: ١٥ ونادى ملاك الربّ إبراهيم ثانية من السماء<sup>١٦</sup>، وقال: بنفسي أقسمت، "يقول الربّ": "بما أنّك فعلت هذا وما بخلت بابنك وحيديك، فأباركك وأكثر نسلك كنجوم السماء والرّمّل الذي على شاطئ البحر<sup>١٧</sup>.

إرميا ٣١: ٣٥: وقال الربّ القدير اسمه الذي جعل الشّمس نوراً في النهار، والقمر والكواكب نوراً في الليل، والذي يُثير البحر فتعجّ أمواجه: "٣٦" إن زال نظام الكون من أمامي، فنسل إسرائيل يبطل أن يكون أمة أمامي إلى الأبد".

٣٧ وقال الرَّبُّ: "إِنْ أَمَكَنَّ أَنْ تُقَاسَ السَّمَاوَاتُ مِنْ فَوْقَ، وَيُفَحَّصَ عَنْ أَسْسِ الْأَرْضِ مِنْ تَحْتِ، فَأَنَا أَيْضًا أُنْبِذُ جَمِيعَ ذُرِّيَّةِ إِسْرَائِيلَ لِأَجْلِ كُلِّ مَا فَعَلُوا".

مت ٥ : ٤٤ : أما أنا فأقول لكم: أحببوا أعداءكم، وصلّوا لأجل الذين يضطهدونكم،<sup>٤٥</sup> فتكونوا أبناء أبيكم الذي في السماوات؛ فهو يُطَلِّعُ شَمْسَهُ عَلَى الْأَشْرَارِ وَالصَّالِحِينَ، وَيُمَطِّرُ عَلَى الْأَبْرَارِ وَالظَّالِمِينَ.

مت ٦ : ٢٦ أنظروا طيور السماء كيف لا تزرع ولا تحصد ولا تحزن، وأبوكم السماوي يرزقها. أما أنتم أفضل منها كثيرًا؟<sup>٢٧</sup> ومن منكم إذا اهتمَّ يَقْدِرُ أَنْ يَزِيدَ عَلَى قَامَتِهِ ذِرَاعًا وَاحِدَةً؟<sup>٢٨</sup> ولماذا يهتمُّكم اللباس؟ تأملوا زنابق الحقل كيف تنمو: لا تغزل ولا تتعب.<sup>٢٩</sup> أقول لكم: ولا سليمان في كل مجده ليس مثل واحدة منها؛<sup>٣٠</sup> فإذا كان الله هكذا يلبس عُشْبَ الحقل، وهو يوجد اليوم ويرمى غدًا في التَّوْرِ، فكَمَ أنتم أولى منه بأن يلبسكم، يا قليلي الإيمان؟

تبرز هذه النصوص وجهًا من وجوه الطبيعة بحسب الكتاب المقدس، وهو أن أحكامها تُشكِّلُ شاهدًا على عهد الله ومحَبَّتِهِ وعنايته الأبويَّة، وحافظًا للمؤمن على الثبات والنمو في شبكة علاقاته العموديَّة والأفقِيَّة.

ونتهي بملاحظة للخوري بولس الفغالي يقول فيها: ونحن الذين تعرّفنا إلى الكون بطريقة أفضل، نحسّ بهذه الدعوة الشاملة التي بها يدعو الإنسان الخليقة إلى تسبيح الله بانتظار نشيد آخر نقرأه في سفر الرؤيا: وَسَمِعْتُ كُلَّ خَلِيقَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَتَحْتَ الْأَرْضِ وَفِي الْبَحْرِ وَالْكَوْنِ كُلِّهِ تَقُولُ: "لِلْجَالِسِ عَلَى الْعَرْشِ وَلِلْحَمَلِ الْحَمْدُ وَالْإِكْرَامُ وَالْمَجْدُ وَالْجَبْرُوتُ إِلَى أَبَدِ الدُّهُورِ" (٥ : ١٣).

## المراجع

- ALLEN Leslie C., Word Biblical Commentary, Volume 21: *Psalms 101-150*, (Dallas, Texas: Word Books, Publisher) 1998. (CDRom)
- BEAUCAMP E., *Le psautier, Ps 1-72*, Sources Bibliques, J. Gabalda et Cie, Paris, 1976.
- BEAUCAMP E., *Le psautier, Ps 73-150*, Sources Bibliques, J. Gabalda et Cie, Paris, 1979.
- COLLIN Matthieu, *Le livre des Psaumes*, CE 92. Cerf, Paris, 1995.
- CRAIGE Peter C., Word Biblical Commentary, Volume 19: *Psalms 1-50*, Dallas, Texas: Word Books, Publisher).
- GIRARD Marc, *Les Psaumes redécouverts, De la structure au sens*, 101-150, Bellarmin, Canada, 1994.
- GIRARD Marc, *Les Psaumes : analyse structurelle et interprétation*, 1-50, Bellarmin-Cerf, Canada-Paris, 1984.
- MAILLOT Alphonse et LELIÈVRE André, *Les Psaumes, Traduction, notes et commentaires, Psaumes 1 à 50*, Partie I, Labor et Fides, Genève, 21972.
- MONLOUBOU L., LÉVÊQUE J., PRÉVOST J.P., GRELOT P., MILBERT M. et SAULNIER Ch., *Les Psaumes et les autres écrits*, Petite Bibliothèque des Sciences Bibliques, AT 5, Desclée, Paris, 1990.
- PRÉVOST Jean-Pierre, *Petit dictionnaire des Psaumes*, CE 71, Cerf, Paris, 1990.
- WAGNER J. Ross, " From the Heavens to the Heart: The Dynamics of Psalm 19 as Prayer ", *CBQ* 61 (1999), p. 245-261.
- الفغالي بولس، ألّهج بكلامك نهاراً وليلاً، المزامير ١-٥٠، القراءة الربّية ٩، الرابطة الكتابية - لبنان، ١٩٩٨.
- الفغالي بولس، هلّلوا للربّ من السماوات، المزامير ١٠١-١٥٠، القراءة الربّية ١١، الرابطة الكتابية - لبنان، ١٩٩٨.
- الفغالي بولس وعوكر أنطوان، العهد القديم العبري؛ ترجمة بين السطور: عبري - عربي، الجامعة الأنطونية، ٢٠٠٧.



## الصلاة والتسبيح

البروفسور أندره وينان  
نقلها إلى العربية الأب جان عقيقي

### التسبيح وأشكاله

إذا أمعنا النظر في الموضوع، نرى أنّ عالم التسبيح لا يختلف عن عالم التوسّل، بالرغم من أنّ الصيغ الفعلية تسمح بالاعتقاد بذلك. في الواقع، يدور الحديث دائماً حول الصراع ضدّ الشرّ، ولكن، هذه المرّة، من وجهة نظر انتصار الحياة وقوى الخير؛ فالتسبيح هو ابتهاج الحياة التي تستعيد ذاتها، والتي تعرف أكثر ثمن مواجهتها الموت وتخطّيه. هكذا، يجد التسبيح حيّزه في النجاة الخلاص، الذي تقدّم له، في طريقة من الطرق، شهادة احتفالية، شبيهة بنشيد الظفر بعد عبور البحر، كما في خر ١٥ : ١-١٨. لكن، وقبل التمعّن في هذه الناحية، قد يكون مناسباً، بادئ ذي بدء، وصف مختلف صيغ التسبيح المزمورية.

### أ- صيغ المديح المختلفة

في سفر مزامير إسرائيل، ينأى التسبيح عن أحاديّة الصيغة؛ فهناك أكثر من نوع يمكننا تفقيّه على قاعدة المعايير الشكلية. أعمد، في هذا السياق، وباختصار، تصنيف ج. تروبيه و ج. ن. ألتّي (Trublet - Aletti، ص ١١٨-١٥٢).

### ١- التسبيح في حدّ ذاته

عندما يدعو صاحب المزامير إلى التسبيح :

"أنشدوا لإلهنا نشيداً جديداً،

أنشدي لإلهنا، أيتها الأرض كلها،

أنشدوا لإلهنا، باركوا اسمه!

أعلنوا خلاصه من يوم إلى يوم" (مز ٩٦ : ١-٢).

لا تقوم هذه الصيغة الأولى على أن أسبِّح شخصياً، بل على دعوة الآخرين إلى التسبيح؛ فبالإمكان تسمية هذه الطريقة في الصلاة التي تقوم على "الحث على التسبيح" "التسبيح ذي المفعولين". العنصر الأول لهذه الصيغة البسيطة لهذا النموذج الخاص من التسبيح هو فعلٌ في صيغة الأمر الجمع، الذي نموذجه هو "هللوا" ("سبحوا الرب")؛ يأتي بعد ذلك ذكرٌ من ندعوهم إلى التسبيح. يشكل هذان العنصران، معاً، ما نسميه مزمور الدعوة (٩٦ : ١-٣؛ ١١٧ : ١؛ ١٣٤ : ١-٢؛ ١٣٥ : ١-٢)، ويتبعه مضمون التسبيح الذي يقدم له غالباً بواسطة رابطة النسق اليونانية "كي"، أي "نعم"؛ ما يُوسِّع عندها ليس دافع التسبيح، بل موضوعه (٩٨ : ٢-٣، ١٠٠ : ٣ب، ٥؛ ١١٧ : ٢؛ ١٣٥ : ٣-١٢).

من المحتمل أن يكون هذا الشكل قد استعمل، في البداية، وبطريقة خاصة، للتغني بأعمال الله العظيمة في تاريخ إسرائيل؛ ولكنه سيتوسَّع تدريجياً ليصبح منحى سائراً في تسبيح الله. هكذا، نصل، في مزمور الدعوة، حتى إلى استدعاء أشخاص وهميين (١٤٨ : ١-٤)، وينتهي مضمون التسبيح بضم كل العمل الإلهي، منذ الخلق، مروراً بتاريخ الخلاص (١٣٥؛ ١٣٦)، حتى يصبح الله نفسه موضوع التسبيح (٤٧ : ٣، ٨-١٠).

من الهام. يمكن أن نعي أن كل نوع من التسبيح ينطوي على تركيبة مختلفة للعلاقات بين الأشخاص الحاضرين، أي الله، وصاحب المزامير، وجماعته، وحتى العالم. هكذا ينبعث التسبيح ذي المفعولين من حدث هام، من اختبار قلب أو ضاع أحد ما إلى حد أنه لا يعود باستطاعته أن يضبط فرجه، بل يهتف به، داعياً الآخرين إلى مشاركته إياه. عندئذ، يتعد صاحب المزامير عن المحورية الذاتية باتجاه الآخرين، مسبباً بدعوته هذه ارتداداً يحث الآخرين على العمل

بالمثل، تاركين همومهم، وآلامهم، وحتى أفراحهم، ليشاركوا في التسبيح. في الخلاصة، الدعوة إلى التسبيح هي عملية خروج من الذات من أجل جذب الآخرين إلى أن يخرجوا هم أيضاً من ذاتهم، والالتفات معاً نحو الله. تلمح بعض المزامير إلى نقل فعلي للآخرين باتجاه صاحب المزامير (٦٦: ٥، ١٦)، أو باتجاه الله (٩٥: ١، ٦؛ ٩٦: ٨-٩؛ ١٠٠: ٢، ٤)، وهذا يؤكد على الحركة المضاعفة في الابتعاد عن المحورية الذاتية.

تتجه حركة الابتعاد هذه عن المحورية الذاتية نحو الله، الذي يُرسلُ إليه التسبيح (٣٣: ٢١)؛ نتكلم عنه، في المزمور، في صيغة الغائب، وذلك في نصّ يذكر أو يصف حدث الخلاص الذي دفع إلى التسبيح، والذي، انتصاراً كان أو شفاءً، ينال قدراً، بمقدار ما يُدرجه من يختبره في سلسلة أحداث خلاصية أخرى تبدأ بالخروج. هذا يعني، إذاً، تسبيح الله من أجل التواصل الإنقاذية التي تشكل تاريخ الخلاص: يتدخل الله في وجود البشر لكي ما تنفتح الحياة ما وراء كل شرّ. على هذا المنوال، يقوم التسبيح على إعلان كيفية تأوين الخروج في الوقت الحاضر.

في الخلاصة، التسبيح ذي المفعولين هو مخلص يتقاسم فرحه، ويصبح هكذا مكاناً للقاء بين الشعب المؤمن وبين إلهه، حول العمل الخلاصي المتجلي تجلي فيه من جديد.

عندما يسبح صاحب المزامير في صيغة المتكلم

"سبحي الربّ، يا نفسي!

أسبح الربّ طول حياتي،

ما دمت حياً أعزف لإلهي...

صانع السموات والأرض،

والبحر وكلّ ما فيها" (مز ١٤٦: ١-٢، ٦).

أقلّ نموذجيّة بكثير من صلاة إسرائيل، في التسييح ذي المفعولين، يشكّل التسييح البسيط جزءاً من الخير العام في الشرق الأوسط القديم<sup>(١)</sup>، ويقوم على إنشاد تسييح الله مباشرةً. وتقوم هذه الصيغة الأساسية على تعداد ألقاب الله، وصفاته وأعماله (٢٩: ٣-٩). يميّز خاصيّة هذه الصيغة استعمال اسم الفاعل - الصعب الاقتفاء في الترجمات الفرنسية حيث قد يكون اللجوء إلى هذه الصيغة الفعلية غير أنيق. وإذا كنّا لا نجد أمثلة كثيرة في كتاب المزامير، فهذا يعود لكون الكتاب المقدّس لا يحبّ وصف الله في ذاته، بل يفضل وصفه مباشرة بعلاقته مع الكائن البشريّ أو مع شعب ما (رج ١٤٦: ٧-٩ بعد ٦٤، حيث تكون الأفعال في صيغة اسم الفاعل).

الصيغة، التي يمكننا تسميتها "تسييحاً بسيطاً" قد تطوّرت؛ فمن الاهتمام بالله وحده، هناك انتقال بالفعل إلى تسييح الخالق. هكذا نجد، في عا ٤: ١٣؛ ٥: ٨؛ ٩: ٥-٦، سلسلة أسماء أفعال تصف عمليّة الخلق الإلهية، وهذا هو النوع الأصفى في الأناشيد. نجد له بعض الآثار المبعثرة في كتاب المزامير (١٠٤: ١-٤، ١٠، ١٣-١٤؛ ١٣٦: ٤-٩؛ ١٤٧: ٤، ٦، ٨-٩، ١٤-١٧). ولكنّ هذا التغيير في الموضوع يترافق غالباً وانزلاقاً آخر: نتوجّه بالكلام إلى الله في صيغة المخاطب (آ ١-٢، ٧-٩، ٢٤-٣٠). هكذا، للمزمور ١٠٤، الذي يستعمل اسم الفاعل في بعض الأماكن، مقاطع في صيغة المخاطب (آ ١-٢، ٧-٩، ٢٤-٣٠). هناك القراءة المختلفة ذاتها في مز ٦٥ (على سبيل المثال، آ ٦، ٧-٨، ٩-١١؛ رج أيضاً مز ٨: ٧٤؛ ١٢-١٧؛ ٧٧: ١٧-٢١).

كيف تظهر العلاقات الناشئة بواسطة هذا النوع من التسييح؟ الله الكبير والقُدّوس، الخالق القدير والعجيب الذي يذكره التسييح ذي المفعولين في صيغة الغائب، كما ولو أنّه يريد بذلك التأكيد على تساميه، يصبح في التسييح البسيط

Voir Supplément aux Cahiers Évangile, n. 27 : *Les prières de l'ancien Orient*, (١) 1979.

إلهاً قريباً، نتوجه إليه بصيغة المخاطب القريب. يعتبر الله، والحال هذه، شريكاً في حوار تكون معه المواجهة الحميمة ممكنة. بالتأكيد، المسافات لما تُمَّحَّ بعد، ولكن هناك حركة باتجاه الله، هي خروج عن محورية الذات باتجاهه بهدف اللقاء معه. ويكون مكان هذا اللقاء هو العالم والكون. والدهشة أمام المخلوق، الذي نشعر أننا جزء منه لا يتجزأ، تتحوّل إلى اندهال أمام الخالق الذي يوزّع خيراتهِ ( ٨ : ٢-١٠؛ ١٠٤ : ٢٤). هكذا تعمل العلاقة مع الله، التي ينشئها هذا النوع من التسبيح، على إضاءة العالم بنور جديد، ويجعل منه مناسبة للصلاة.

### التسبيح المختلط

"أعظّمك يا ربّ، لأنك انتشلتني،

ولم تُشمت بي أعدائي...

إعزفوا للربّ، يا أصفياءه،

واسمه القدّوس احمدا" (مز ٣٠ : ٢، ٥).

الصيغتان الأساسيتان اللتان جرى وصفهما أعلاه، لا نجدهما أبداً في حالتها الصافية في كتاب المزامير. تقريباً، كلّ مزامير التسبيح إنما هي خليط من تسبيح ذي المفعولين وتسبيح بسيط، وهذه علامة أنّ الواحد قد لا يكون دون الآخر. ولكنّ الخليط المكوّن هكذا، يعطي شكلاً خاصاً للعلاقات بين الأشخاص.

يركّز التسبيح ذي المفعولين على تدخّلات الله السابقة، وهو يتعلّق بأوقات مميزة وخارقة العادة من عمله (٣٠ : ٢؛ ١٠٧)، ليجعل منها ذكرى في النصّ (٤٤ : ٢؛ ٧٨ : ٣-٤). في المقابل، يتمحور التسبيح البسيط على الخلق أولاً، فيشدّد على استمرارية في عمل الله العاديّ وتواصله (١٩ : ٢-٧؛ ٩٣). ويعني جَمْع هذين النموذجين في قصيدة واحدة، تنسيق أنواع المفعول عمل الله الواحد مع الآخر. إنّ عملاً متواصلًا، ومستمرًا، كما هو عليه العمل الخالق الذي يحمل في الكائن كلّ شيء، هو عمل زاد في انتشاره لكي يتجنّب بالكامل خطر الأ

يلحظه أحد مع مرور الوقت. وأيضاً يحول تذكّر تدخّلات جديدة ومنتظمة لله، دون وقوع فعله في غياهب الرتابة اليوميّة. بالمقابل، فأعمال الماضي العظيمة يمكنها أن تعاني من طابعها الماضي: كلّ ذلك كان في الأمس، أمّا اليوم...؟ تكذب نظرة منذهلة على الخلق فكرة أنّ الله لم يعمل إلا في الأمس، لأنه لا يكفّ يعمل في الكون (٨٩: ٢-٣). في سياق كهذا، يمكننا أن نرى الخلق كأول عمل في تاريخ الخلاص.

وعندما نوّلف بين هذين النوعين من التسييح، فالعلاقة مع الله سوف تتغيّر. من يسبّح في صيغة الغائب كما في التسييح ذي المفعولين، يجعل من الله غائباً فيما يجعله حاضراً النصّ الذي يذكر بأعماله، ولكنه يفعل ذلك دائماً في الماضي. من هنا الأهميّة الخاصّة بالتسييح البسيط، القائمة على التسييح ونحن نتوجّه إليه: من ينشد لله يدخل ذاته في علاقة في الحاضر، علاقة حوارية، حيث يصبح المسبّح قريباً في تساميه. ولكن، بعكس ذلك، تتعرّض هذه العلاقة الحميمة إلى خطر الذوبان في المبهم إذا لم تركز على الخبرة السابقة للخلاص، أي للحياة المعطاة. هكذا، ومن نوع تسيحيّ إلى آخر، تُظهر المزامير أنّ العلاقة مع الله متنوّعة، وأنها ليست محصورة بنوع وحيد، بل تتغذّى بالتعاقب القائم بين حميميّة وانفتاح، بين التقرب من الربّ الثابت على تساميه وغيريّة صلبة لإله قادر على أن يكون قريباً.

في الختام، تتغذّى أيضاً العلاقة مع جماعة المؤمنين في العبور من تسييح إلى آخر. للتسييح البسيط طابع جدّ خاصّ، حتّى ولو منعته العلاقة مع العالم ومع الآخرين أن يكون حميمياً، ولكن عندما يأتي دور التسييح ذي المفعولين، فهو يكسر هذا الطابع الخاصّ، فاتحاً المصلّي على الجماعة التي يتوجّه إليها ليدعوها إلى التسييح بفرح تواصلّي. هكذا يسمح هذان الشكلان من التسييح بحركة ذهاب وإياب مثمرة.

## ٢- أشكال ذات قرابة مع التسبيح

## الإعتراف

بشكل عاديّ، يجري الكلام هنا على "فعل شكران"، ولكنّ هذا التعبير قد يوقننا في الخطأ في مجال العلاقات بين لاعبيّ الأدوار؛ فالشكل الأوّليّ للاعتراف هو شكل تسبيح مختلط حيث تتمزج قصّة ما فعله الله مع المصلّي إبان محتته، مع التسبيح الموجّه إليه بصيغة المخاطب. نجد هذا التعاقب في مز ١٨ : في آ ٢-٧ ، و ١٧-٢٥، تُقرأ قصّة التخليص، بينما تعيد آ ٢٦-٣٠ التسبيح في خطاب مباشر. كذلك الأمر في مز ٣٠، حيث يتناوب الخطاب (آ ٢-٤ و ٧-١٣) مع القصّة (آ ٥-٦). أنظر أيضًا مز ٣٢؛ ٤٠؛ ٤١؛ ٤٢؛ ٥٢؛ ٦٦؛ ١١٦؛ ١١٨.

"فلك أذبح ذبيحة الاعتراف،

وأدعو اسم الرّب ؛

أوفي نذوري للرّب

أمام كلّ شعبه،

في ديار بيت الرّب،

في وسطك، يا أورشليم" (مز ١١٦ : ١٧-١٩).

في البداية، ما يميّز الاعتراف عن التسبيح، هو أنّ الأوّل يتمّ في إطار طقسّيّ، في الهيكل (١١٦ : ١٩؛ ١١٨ : ١٩)، وبحضور جماعة (٦٦ : ١٦؛ ١١٦ : ١٨). هكذا، يكون الاعتراف مرتبطاً بتقدمة ذبيحة نذريّة (٦٦ : ١٣-١٥؛ ١١٦ : ١٢-١٤، ١٧)، يقوم جوهرها على أن يُعيد المعترف إلى ما كان الله قد أعطاه أوّلاً (تث ٢٦ : ٥-١١)، وأن يُظهر هكذا أنّ هناك اعترافاً بالعطيّة وبالمعطي. بيد أنّ هذا الشكل تطوّر عبر انفصاله عن العبادة، كون الصلاة-الاعتراف تعتمد أكثر فأكثر على العطايا الأساسيّة كالنور، والمعرفة، والحكمة (دا : ٢٠-٢٣).

ولكن، في العمق، ما هو الاعتراف؟ أي نوع من العلاقات يعني هذا الشكل من الصلاة؟ في الكتاب المقدس، ليس هناك من شكر بما للكلمة من معنى؛ فعندما نريد أن نشكر، نرانا نسبح، نقرّ، ونعترف. يُنقل يعني الفعل ("يَدْعُ")، بـ"شكر" عادة، الذي يعني في الحقيقة "أقرّ"، "اعترف"، حتى بالخطيئة (٣٢: ٥؛ رج أم ٢٨: ١٣). هذا ما يظهر الطريقة الخاصّة في الإصرار على العلاقة ذاتها. في الواقع، عندما تكون لإنسان الكتاب المقدس ردّة فعل على طلب استُجيب، على هديّة قُبِلت، فهو يمدح المعطي مظهرًا له فرحه. لا تهتمّ المعطيّة المُقدّمة، أي الخدمة المُسلّفة، أو الكلام الموجّه، بل الآخر هو ما يهتمّ. ليس العطاء إذن سوى فرصة للتعبير له عن الفرح الذي كان هو مصدره، وللإعتراف بما هو في ذاته. إلى حدّ ما، من يقبل الهدية يعتبر نفسه مستفيدًا من المعطي، أقلّ من أن يكون شاهدًا مميّزًا لبادرة من يقدم له هذه الهدية.

### البركة وأشكالها المزمورية

من الشائع سماع القول إنّ "بارك" يعني "قال ما هو حسن". لدعم هذا التحديد، يستعمل البعض الفعل اللاتيني benedicere. المفهوم البيبليّ للبركة ليس بهذه البساطة، ولا هو غامض كثيرًا. أن تقول "خيرًا"، في اللاتينية، يترجم bonum dicere, benedicere، أي "قول الخير"، وهذا جدّ مختلف؛ فالتشديد، هنا، يأتي أقلّ على ما يُقال ممّا على نوعيّة الكلمة، وصوابيّتها العلائقيّة.

لكي نفهم جوهر البركة البيبليّة، علينا أن نتذكّر أولى بركتين في سفر التكوين ١: ٢٢ و ٢٨: البركة تصدر من الله الناطق بالكلمة التي تعطي للحياة أن تتطوّر كمّيًا، نوعيًا، وامتدادًا: "أثمروا، واكثروا، واملأوا..."، يقول الخالق للحيوانات وللبريّة في ما بعد. الله هو إذن ينبوع كلّ بركة، وهذه الأخيرة تخصّ أساسًا الحياة ونموّها.



تباعاً، تعرفُ الكتبُ البيبليّةُ أشكالاً متنوّعةً للبركة. نجد هذه البركات مصوّرة في كتاب المزامير، وقد تميّز من خلال الموضوعات والأهداف المعنيّة.

– الله يبارك الإنسان – الفعل في الصيغة الدلاليّة: "أنت من يبارك الصديق، ياربّ" (مز ٥: ١٣؛ أنظر أيضاً ٢٨: ٩؛ ٢٩: ١١؛ ٤٥: ٣؛ ٦٧: ٢، ٧-٨؛ ١٠٧: ٣٨؛ ١١٥: ١٢-١٣، ١٥؛ ١٢٨: ٥؛ ١٢٩: ٧-٨؛ ١٣٤: ٣؛ ١٤٧: ١٣-١٤. لمرتين متتاليتين، هو الله من يبارك محصول الأرض (٦٥: ١١؛ ١٣٢: ١٥).

حسب هذه النصوص، تنتشر البركة الإلهيّة غالباً في دائرة الطبيعة، وتخصّ عطاء الحياة. "الله يبارك"، هذا يعني أنّه يعطي الخصب، والوفرة في المحاصيل والخصوبة للعائلات، ويعطي الحياة والازدهار (رج ٢٩: ١١؛ ٦٧: ٢، ٧-٨؛ ١٠٧: ٣٨؛ ١١٥: ١٢-١٣؛ ١٢٨: ٥؛ ١٢٩: ٧-٨؛ ١٣٤: ٣؛ ١٤٧: ١٣-١٤؛ ١٤٧: ١٣-١٤؛ ١٤٧: ١٣-١٤). ومبارك أيضاً العمل الذي يحوّل الطبيعة (مز ١٢٨). إنّها، إذن، الحياة اليوميّة، التي تطالها البركة بهدف النموّ الأقصى.

– عندما يبارك الكائن البشريّ الله، هناك صيغتان ممكنتان :

(١) إمّا تعجّب، مع اسم فاعل مجهول، "مبارك!"<sup>(٢)</sup>: "حيّ هو الرّبّ! مبارك صخرتي" (١٨: ٤٧). رج أيضاً ٢٨: ٦؛ ٣١: ٢٢؛ ٤١: ١٤؛ ٦٦: ٢٠؛ ٦٨: ٢٠؛ ٣٦: ٧٢؛ ١٨-١٩: ٨٩؛ ٥٣: ١٠٦؛ ٤٨: ١١٩؛ ١٢: ١٢٤؛ ١٣٥: ٢١؛ ١٤٤: ١.

(٢) إمّا فعل دلاليّ (أو أمر) – "يبارك فلانُ الرّبّ"، أو "فليبارك فلانُ الرّبّ": "أباركك، أيها الرّبّ، أنت الذي ينصّحني" (مز ١٦: ٧). أنظر أيضاً ٢٦: ١٢؛ ٣٤: ٢؛ ٦٣: ٥؛ ٦٦: ٨؛ ٦٨: ٢٧؛ ٩٦: ٢؛ ١٠٠: ٤؛ ١٠٣: ١، ٢،

(١) غالباً في صيغة التمنيّ (subjunctif) "ليكن مباركاً"، ولكن خطأً. في العبري، ولعدم وجود فعل معبّر، تكون الجملة دلاليّة: "مبارك هو"، وهذا يعني إثبات حالة وليس تمنيّاً.

٢٠، ٢١، ٢٢؛ ١٠٤ : ١، ٣٥؛ ١١٥ : ١٨؛ ١٣٤ : ١، ٢؛ ١٣٥ : ١٩ - ٢٠؛  
١٤٥ : ١، ٢، ١٠، ٢١.

أن نبارك الله، فهذا يعني الاعتراف بأنه هو نبع كل بركة، وهو الذي يبارك  
أبدًا، مُنعماً على خلائقه بالعطايا، عادية كانت أم لا (١٠٣ : ٢؛ ١٠٤ : ١، ٣٥؛  
١٤٥ : ١ - ٢، ٢١). في المزامير، يبارك المصلّون الله غالبًا لأجل الخلاص، وهو  
التجليّ الأسطع لعطاء الحياة الثابت (٣١ : ٢٢).

— عندما يبارك كائن بشريّ إنسانًا أو أكثر، نجد أيضًا صيغتين نادرتين في سفر  
المزامير :

(١) إمّا تعجبًا، "مبارك!" بالرّبّ أو باسم الرّب : ١١٥ : ١٥؛ ١١٨ : ٢٦؛  
(٢) إمّا دلاليًا : "نبارككم" (بالرّب). إنّها في الإجمال كلام كهنة : ١١٨ :  
١٦؛ ١٢٩ : ٨؛ ٧٢ : ١٥ (سوف نبارك الملك).

هكذا، عندما يبارك إنسان إنسانًا آخر، أو يرى فيه نتيجة عمل البركة الإلهية  
(١١٥ : ١٥ : "عليكم بركة الرب، صانع السموات والأرض")، أو يصلي طالبًا  
كي يستمطر على آخر بركة الله (١٢٩ : ٨ ب : "باركناكم باسم الرب"). في  
الحالة الثانية، الذي يبارك يأخذ صفة المتشفّع؛ بينما يلعب، في الحالة الأولى، دور  
الكاشف إذ يدلّ الآخر على أن البركة الإلهية تعمل فيه، ما قد يدركه هذا الأخير  
أولاً. وبهذا هو يطلق عمليّه التسييح. المثل الأفضل في الكتاب المقدّس يأتي، من  
دون شك، من الإنجيل بحسب لوقا، عندما تعلن أليصابات لمريم : "مباركة أنت  
بين النساء..." (لو ١ : ٤٢). ولكننا قد نتذكّر أيضًا كلمة ملكيصادق لإبراهيم،  
بعدها أعطاه الله النصر على أعدائه : "على أبرام بركة الله العليّ خالق السموات  
والأرض" (تك ١٤ : ١٩).

إسهام البركة الخاصّة هو في أنّها تحمل الحياة اليوميّة على التسييح، وتدعوها  
للاعتراف بهذه الحياة كعطيّة مستمرة من الله. مثل بقية التسابيح، هي تُحدث  
ابتعادًا عن المحور. هكذا، يخرج صاحب المزامير عن محوره الذاتيّ باتجاه من

هو يباركه، إلهًا كان أم إنسانًا آخر، أو أيضًا باتجاه من يرى فيه وراء عمل البركة الإلهية.

### ب. عناصر وصفية لمزامير التسبيح

بعدما عالجتنا أشكال التسبيح الرئيسية في المزامير، وقبل إعطاء بعض معالم لاهوتية لهذا النوع من الصلاة، من المفيد بمكان أن نلقي نظرة سريعة على العناصر التي نجدها غالبًا في القسمين المعتادين للمزامير، الدعوة إلى التسبيح، ومضمون هذا الأخير، لكي نأخذ بمكانة عالم التسبيح كما يجب.

#### ١. الدعوات

تحتوي الدعوات دائمًا على فعل في صيغة إرادية. الأمر في العبرية هو التعبير الإرادي، وله ثلاثة صيغ: صيغة في المخاطب، هي أمر، كما في اللغة الفرنسية؛ وصيغة في المتكلم، هي حث على (cohortatif، مثلاً، "لألعبن"، "هلموا")، والثالثة أمر في صيغة الغائب (jussif، مثلاً، "ليأت")<sup>(٣)</sup>. عادةً، تدور الدعوة حول الأمر الجمع لفعل هتاف ("سبحوا"، "غنوا"، "أصرخوا"، إلخ). ولكننا نجد، أحياناً، أمراً بالمفرد ("إرتعشي، أيتها الأرض"، مز ١١٤: ٧)، أو أمر في صيغة الغائب (jussif، مثلاً، "فليحتفلوا باسمه"، ٩٩: ١-٣)، أو أيضاً حثاً على أمر ما (cohortatif في المفرد ("لأغتنى اسمك")، ١٨: ٥٠)؛ رج أيضاً ٢٢: ٢٣؛ ٣٠: ١٣؛ ٣٤: ٢؛ ١٤٥: ١-٢)، أو في الجمع (لنغن، ٢١، ١٤؛

(٣) باستثناء فعل الأمر العادي أو إرادة المخاطب، يستعمل العبري ما يُسمى Cohortatif، وهو التزام حصري بالمتكلم، ويُشكل إعرابياً من صيغة المتكلم لفعل يقتل في العبرية وقد زيدت عليه الهاء المشيرة: ٧ كما في ٧: ٧؛ ويستعمل أيضاً الأمر في صيغة الغائب (Jussif) وهو الشكل الإرادي في صيغة الغائب. أي الشكل القصير لـ يقتل الخاصة فقط بأفعال ٧، مثل على ذلك: ٧: ٦٦، أي "ليكن نور".

٩٥ : ٢-١)، وهي أنواع دعوات ذاتية إلى التسبيح (أنظر أيضاً: "باركي، يا نفسي، الرب"؛ ١٠٣ : ١، ٢٢؛ ١٠٤ : ١، ٣٥).

إنّ دعوات كهذه لا توجد فقط في بداية المزمور (٣٤ : ٢؛ ٨١ : ٢؛ ٩٨ : ١)، ولكن في التضمين أيضاً (١٠٣ : ١-٢، ٢١-٢٢؛ ١٠٤ : ١، ٣٥)، في الوسط (٦٨ : ٢٧، قلب آ ٢٠-٣٦)، كلازمة (٦٧ : ٤، ٦)، أو أيضاً في التعاقب مع المضمون (٤٧ : ٢، ٧؛ ١٠٠ : ١ب-٢، ٤). عادة، تنحصر الدعوة بآية أو باثنتين؛ ولكن بإمكان الشاعر أن يكرّرها على قدر ما يشاء (٩٩ : ١، ٣، ٥، ٩)؛ وباستطاعته أيضاً أن يمدّها إلى وسط المزمور (١٠٠)، وأكثر (١٤٨ : ١-٤، ٥، ٧-١٢، ١٣أ)، وحتى إلى المزمور بكليته (١٥٠). بالمقابل، هو نادراً ما يحذفها (٨؛ ١٩).

إلى جانب الفعل، هناك عناصر أخرى بإمكانها أن تتدخل في الدعوة، لأنّه من الواجب تحديد مَنْ سوف يدعو، أين، متى، وكيف...

- بداية، "مَنْ" هو المدعوّ إلى التسبيح؟ صاحب المزامير (١٠٣؛ ١٠٤)، الشعب (٦٨ : ٢٧؛ ٨١ : ٢-٤؛ ١١٨ : ٢-٤)، الكهنة، الأحبار أو خدام آخرون لله (١٣٤ : ١؛ ١٣٥ : ١-٢)، الصديقون (٣٣ : ١)، العناصر المخلوقة: كلّ الشعوب (٤٧ : ١؛ ٦٧ : ٤-٦)، كلّ الأرض (٦٦ : ١)، الكون (١٤٨ : ١-٤، ٧-١٢)، وحتى الملائكة (١٤٨ : ٢). نسجّل أنّ هذا العنصر يُبرز الطابع الكونيّ بقوة للتسبيح.

- أين نسبّح؟ في كلّ مكان : في المعبد (٢٩ : ٢؛ ٩٩ : ٩؛ ١٠٠ : ٤؛ ١٣٥ : ٢)، في صهيون (١٣٥ : ٢١)، عند الشعوب (١٠٥ : ١)، في حقل الله (١٠٣ : ٢٢)، في كلّ الأرض (١١٣ : ٣).

- متى نفعّل؟ دائماً، ابتداءً من اليوم (٩٦ : ٢؛ ١١٣ : ٢؛ ١٤٥ : ١-٢، ٢١؛ ١٤٦ : ٢).

– أخيراً، كيف نسبِّح؟ بواسطة القرايين (٩٦: ٨)، والحركات (١٣٤: ٢)، وبمرافقة الموسيقى (٣٣: ٢؛ ٩٨: ٥-٦؛ ١٥٠).

هذه القائمة السريعة تكشف لنا ما يسعى إليه التسبيح ألا وهو أن يمتدّ حتى يطول كافة الحقول وبأكثر ما يمكن. يظهر التسبيح هكذا كحركة امتداد في المكان، والزمان، والأشخاص، والعناصر، والأشكال. ولكنه يفعل ذلك بصفة مناداة واستدعاء. وكلّ تسبيح يبرز كاستباق، كإعلان وكرجاء لتسبيح كونيّ.

## ٢. صُلب المزامير التسبيحية

في الأساس، يوسّع صُلبُ نشيد ما، جوهرياً، مضمون التسبيح، الذي هو، في العمق، كينونة الله وعمله. يمكنه أن يقوم بذلك من خلال تعداد أسماء الله أو عبر سرد إنعاماته.

بين الأسماء والصفات الإلهية، نميّز [١] أسماء الله ("إله يعقوب" : ٨١ : ١؛ "الكلي القدرة" : ٨٠ : ٥، ٨، الخ؛ "العالي" : ٩١ : ١-٢؛ "إله الآلهة" : ٥٠ : ١، [٢] صفاته : عظّمته، قدرته، مجده، وأيضاً حنانه، وحبّه، ووفائه (١٠٣ : ٨، ١٣؛ ١١٣ : ٤-٥)، [٣] ألقابه، هي بالواقع صور أدبية مركوزة في الاستعمال العاديّ ك"ملك" (٩٧ : ١؛ ٩٩ : ١)، "ملجأ" (٩١ : ٩)، "صخرة"، "قلعة" (١٨ : ٢؛ ٦٢ : ٣)، "نور" (٢٧ : ١)، "راعي" (٢٣ : ١؛ ٨٠ : ٢)، "ترس" (١٨ : ٣)، إلخ.

هذه الألقاب والصفات تصوّر أو تستدعي دائماً العلاقة بين الله والإنسان، وبنوع خاصّ العمل الإلهي لأجل البشر. فهي، في الواقع، مستنتجة من العمل الإلهي الذي يظهر في المزامير جدّ متنوعاً. حسب ما ننظر إلى الأعداء أو إلى الصديقين، يكون عمل الله سلبياً، مهدّماً (١٠٥ : ٢٨-٣٨؛ ١٣٦ : ١٧-٢٠)، أو إيجابياً ومخلّصاً (١٠٥ : ٤٠-٤٥؛ ١٣٦ : ٢١-٢٣). زيادة عليه، قد يكون أكثر أو أقلّ شمولية، ولكننا نعاين ميلاً نحو التوسيع (١٠٣ : ٣-٧) : صاحب مزامير، مظلومون، إسرائيل.

فضلاً عن ذلك، عمل الله هو خلاق وتاريخي. تاريخي، لأنه دائماً في الماضي، بعكس العمل الخلاق الذي يمكنه أن يكون في الأمس، أو في الحاضر (وهذا ما يسميه اللاهوت المسيحي "العناية الإلهية"). وامتداده في المكان والزمان، هو غير محدود، لأن الله قادر على التدخل دائماً وفي أي مكان (٣٣: ١١؛ ١٠٣: ١١-١٢، ١٧؛ ١٠٤: ٥؛ ١١١: ٣؛ ١١٢: ٣؛ ١٤٦: ١٠). أخيراً، بإمكان حتى العمل الإلهي المستقبلي أن يكون موضوع تسييح (٣٣: ١٨-٢٢).

### ج- مظاهر التسييح المزموري

لقد قلنا ذلك في تقديمنا لهذا التوسيع: إن أفق التسييح، كأفق التضمرّعات، صراع ضدّ الشرّ. وتتمّ مقاربتة هنا من خلال انتصار الحياة، عند الفرد أو في الجماعة. كما في التضمرّع، يغلب على التعبير الإفراط، وهذا لأنه يترجم وفرة الحياة، وابتهاج من يرى رغبته في والحياة تفتّح. ولكن، بما أنّ عالم التسييح هو عالم التضمرّع، فيجب معاينة كيفية تمفصل التسييح واقعياً مع التضمرّع في كتاب المزامير.

#### ١. التسييح تعبير عن الخلاص

إذا عبّر التوسّل عن طريق ما مسدود، حيث يجد المصلّي نفسه مغلقاً عليه، فالتسييح إنّما هو علامة خلاصه، والنصر على الشرّ الذي كان يسحقه. إنه فرح للحياة وللخير. ولكنّ هذا الخير مُتقاسم: من جهة أولى، في الدعوة إلى التسييح، يحاول صاحب المزامير أن يجعل الآخرين يستفيدون ممّا حصل عليه؛ ومن جهة ثانية، هو يضع حدثه الخلاصي الخاصّ في علاقة مع سلسلة الأعمال الخلاصية التي حقّقها الله منذ الخلق والخروج. بالطريقة ذاتها، وعوضاً عن أن يغلق نفسه على العطية، فالاعتراف يتخطّى الخير الذي حصل عليه ليعترف بالذي وهبه،

مَنْ هو مصدره. أمّا بالنسبة إلى الذي يبارك، فهو يعرف أنّ الحالة المعاشة مع الآخرين إنّما هي حالة جيّدة ومنشركة، فيفرح بما أكرم به. وعليه، يكون التسبيح عكس الحسد الذي يُسرّ فقط بخير عندما يستطيع أن يُسرّ به لوحده، والذي يتنكّد، بالمقابل، لخير متقاسم أو هو ملك آخريّن. من هذا الشرّ، الذي هو أساس الشرّ، التسبيح هو حرّ وبإمكانه أن يُحرّر.

وكون التسبيح علامة ملموسة، وتعبير اغتباطيّ بالتحرّر من الشرّ، هو أيضاً شهادة، ونقْلٌ للبشرى السارّة، للمعروف الذي تمّ تلقّيه. إنّهُ إذا رفض للاحتفاظ بشيء ما للذات، وهذا ما يحقّقه الخروج من المحوريّة الذاتية باتجاه الله والآخر، وهذه ميزة التسبيح ذي المفعولين. هكذا يكون التسبيح امتدادياً، وهو بالتالي نوع من الموجات التي تبغى أن تُبثّ، تماماً كالحياة أو السعادة اللتين يعبر عنهما. هكذا الحركة الخاصّة بالتسبيح هي الانتشار في الزمان والمكان، خلافاً للتوسّل حيث كلّ شيء يتمحور حول المتوسّل المُغلّق عليه في ألمه الضاغط.

## ٢. التسبيح الذي يشمل الصلاة

بالرّغم من أنّ كتاب المزامير يحوي صلوات توّسل عديدة، يعطيه اليهود اسم سفر تهليل، أي كتاب التسايح، وذلك يعود إلى كون الحركة الامتدادية التي تميّز التسبيح تجد مبرّرها في داخل هذا الكتاب حيث يطول التسبيح عالم التوسّل؛ فالتسبيح لا يردّد صدى التوسّل فقط، ليُسّر بمآله السعيد، بل ينجح في اجتياح التوسّل بالذات.

### التوسّل يفترضُ وقفةً تسبيح

"يا إله تسبّحتي، لا تصمّ أذنيك وتصمت" (مز ١٠٩: ١ ب).

التسبيح، أو أقلّه تعبير عن الوقفة الداخليّة التي تحرّكه، هو موجود في التوسّل. يوضح هذه النقطة مثلّ هو التالي: يقدم لنا مز ٧: ٢ توسلاً خاصّاً: "بك اعتصمت،

أيها الربّ إلهي، فمن جميع الذين يلاحقونني خلّصني وأنقذني". في هذه الآية، يمرّ التوسّل بأربع مراحل تتعلق الإثنتان الأوليان، في الحقيقة، بالتسبيح.

إنّ تسمية الله الذي نتضرّع إليه عامّة هي الصرخة الأولى لمن يدخل في صلاتها: إنه الاستدعاء. بدلاً عن اسم هذا الإله، نجد غالباً واحداً من ألقابه التي تستحضر العلاقة معه. في هذا النصّ، يعبر اللقب "إلهي"، وبفضل ضمير الملكية، عن علاقة عهد: الله الذي أصلي إليه هو إلهي. في الواقع، يشكل لقب من هذا النوع انطلاقة تسبيح (كما هو الحال في ١٨ : ٢-٤)؛ هكذا، في النداء بالذات نعائين، في الحال، ابتعاداً من قبل المتوسّل بالنسبة إلى الحاجة التي يعبر عنها، وبالتالي بالنسبة إلى ذاته وإلى ألمه. بتعبير آخر، إنه خروج حقيقي عن المحوريّة، واعتراف بالآخر الذي يفتح التوسّل. تظهر إذن العلاقة معه وكأنّها الأولى، وهي التي تؤسّس إمكانيّة الصرخة.

في القسم الثاني من الفقرة الأولى، يتعمّق التراجع أكثر بالاعتراف بماهيّة الله وبما يفعله للإنسان: "إليك، يا ربّ، لجأت" (رج : ٤ : ٢ ؛ ٥ : ٢-٤ ؛ ١٠٩ : ٢-١). يحصل أيضاً أننا، في هذا الموضوع من الصلاة، نجد إمّا نصّاً حقيقياً لإنعامات الله في الماضي، رواية نموذجيّة للتسبيح (٤٤ : ٢-٩ ؛ ٧٧ : ١٢-٢١ ؛ ٨٠ : ٩-١٢)، وإمّا تذكيراً بالتسبيح (٢٢ : ٤ ؛ ٤٢ : ٥). باختصار، في الألم حيث ينفجر الصراخ، هناك مكان للاعتراف بالخير: الله هو الضامن لحياة المتوسّل، وهذا الإيمان يؤسّس رجاء هذا الأخير عندما يبدأ بالتوسّل، إذ فقط بعد هذه العناصر النموذجيّة للتسبيح يأتي استحضار الحالة الخطيرة والمميّنة ("هؤلاء الذين يلاحقونني")، وطلب الخلاص ("نجّني... خلّصني").

كما نرى، التسبيح هو مرسيّ في قلب التوسّل بالذات. إنه هو الذي يسمح بأخذ مسافة بالنسبة إلى الذات وإلى الألم، وهي مسافة ضروريّة للتمكن من الاعتراف بالله والصلاة إليه. هنا أيضاً، التسبيح هو علامة خلاص : علامة خلاص نعتقده ممكناً، من دونه قد لا نطلب النجدة !



## التسبيح المعلن عنه في التوسّل

ولكن، هناك شكل آخر للتسبيح موجود في التوسّل : الإعلان عن التسبيح المستقبليّ، وهذا برهان يستعمله المتوسّل غالبًا في سبيل إضفاء قيمة ما على طلبه لدى الله. يمكن هذا البرهان أن يعمل في طريقتين :

أولاً، سلبياً :

"ما الفائدة من دمي

ومن هبوطي إلى الهوّة ؟

ألعلّ التراب يمدحك،

ويخبر بحقّك ؟" (مز ٣٠ : ١٠).

باختصار، "إذا لم تخلّصني، فلن تمّدح" (٦ : ٦ ؛ ٣٠ : ١٠ ؛ ٨٨ : ١١-١٣ ؛ أنظر آ ٦ ؛ رج ١١٥ : ١٧) ؛ على العكس بالتمام، هم الأعداء من يتتهجون (١٣ : ٥ ؛ ٣٥ : ١٩ ؛ ٣٨ : ١٧ ؛ ٤١ : ١٢).

ولكنّ هذا البرهان يستطيع أن يعمل أيضاً إيجابياً :

"أنظر واستجب لي، أيّها الرّب إلهي ...

أنا توكلت على أمانتك :

فليتتهج قلبي بخلاصك،

ولأنشد للرّب لأنّه أحسن إليّ" (مز ١٣ : ٤ أ، ٦).

بطريقة أخرى نقول: "إذا خلّصتني، أستطيع أن أسبحك" (١٣ : ٦ ؛ ٤٢ : ٦، ١٢ ؛ ٥١ : ١٦-١٧ ؛ ٥٢ : ١١ ؛ ١٠٩ : ٣٠ ؛ ١٤٢ : ٨ أ ؛ إلخ)، أو "يمكنني أن أعمل بطريقة تجعل التسبيح ينتشر عند أصدقائك، الصديقين" (٥ : ١٢ ؛ ٣٥ : ٢٧ ؛ ٤٠ : ١٧ ؛ ١٤٠ : ١٤ ؛ ١٤٢ : ٨ ب)، بينما يُكره أعدائي المنذهلين على الصمت (٦ : ١١ ؛ ٤٠ : ١٥-١٦ ؛ ٨٣ : ١٧-١٩ ؛ ١٠٩ : ٢٩).

هكذا يشكّل التسبيح قسمًا من مرافعة المتوسّل، ولكن لا دناءة في الأمر. في هذا البرهان يمتزج الهمّ تجاه الله، ومجده، واسمه، وهمّ المتوسّل تجاه ذاته، وتجاه حياته. هناك حتى شيء ما مُمضّ في هذا التأكيد غير المباشر لتلاقي مصلحة فريقَي العهد، إذ إنّ هذا الأخير هو المعرّض للخطر في مأساة المتوسّل. ولكن هناك أكثر من ذلك؛ يظهر استحضار مستقبل التسبيح، أو، بالعكس، نهايته، إحدى الرهانات العميقة للتوسّل؛ فما كان على المحك هو مصير التسبيح في العالم. والتسبيح هو علامة تراجع الشرّ، وانتصار الله، علامة الحياة...

### لماذا التوسّل إذن؟

عند هذه النقطة، يحقّ لنا أن نسأل عن أهمّية التوسّل بالنسبة إلى التسبيح. إذا ما صدّقنا شهادة أصحاب المزامير، يكون التسبيح ذا وجهة واحدة، منذ البداية حتى النهاية، لأنّه يميل إلى أن يكون شموليًا. ولكنّ الآن، الحاضر، غالبًا ما كان، بالنسبة إلى الناس، زمنَ الألم، والتعاسة، وبالتالي لحظة الصرخة والتوسّل؛ فهل هو فقط وقت عصيب نمرّ به، أو قوسان في التسبيح الذي لا يلبث يعود إلى ما كان عليه؟ ليس بالضبط، لأنّ مواجهة الشرّ تبدو غالبًا وكأنّها بدون مخرج، وهذا ما يقوله المتوسّلون. والمروور في هذه البوتقة لا يترك التسبيح دون أثر. وإذا أخذ مجراه من جديد، لا يمكنه إلا أن يكون مخلوقًا ثانيةً وجديدًا: - "رثّموا للربّ نشيدًا جديدًا" (٣٣: ٣؛ رج ٤٠: ٢-٥؛ ١٤٤: ٧-٩؛ أيضًا ٩٦: ١؛ ٩٨: ١؛ ١٤٩: ١) - جديدًا على صورة من ينبعث من الموت (١٠٢: ١٩-٢١)؛ ولكن، عندما يستطيع التسبيح الجديد أن يولد، فإنّه يكشف شيئًا من الله، لأنّه، إذا كان الله بالنسبة إلى أصحاب المزامير هو هو دائمًا وأبدًا، كما التسبيح، فهو أيضًا جديد ومدهش؛ إنّها طريقته بالذات أن يكون أبدًا. من هنا غنى المروور بلحظة الخلاص التي تسمح باكتشاف الله في قوّته الحيائيّة، وتعلّم التسبيح من جديد. هذا هو على الأقلّ الاختبار الذي يبدو أنّ المزامير تعكسه.

## ٣. تسبيح، وحب، وإيمان

هل يمكننا القول إنَّ التسبيح هو أحد أوجه الحبّ (أنظر ١٨ : ٢-٤)؟ في كلّ الأحوال، إنّه يشترك بطابعه المتجرّد والمفرط؛ هو يحكي الدهول أمام الآخر، في نسيان الذات. في هذا المعنى، قد يكون التسبيح مقياس الحبّ، لأنّ هذا الأخير هو الذي يدفع إلى التسبيح، يعطي النّفس للتعبير عن الإعجاب الذي يثيره المحبوب عند الحبيب أو الحبيبة.

مع ذلك، وعندما ينفجر الدهول والإعجاب، يكون ذلك ممكناً خلال حدّث قليلاً ما يكون عادياً، أو اختبار خاصّ في إطار الحبّ. ولكن ما عساه يكون محرّك التسبيح في زمن عاديّ؟ وكيف يكون باستطاعة من لا يعرفون الله بهذه الطريقة أن يفتحوا على التسبيح؟ في غالب الأحيان، كما رأينا، يتوجّه المُسبِّح إلى آخرين لكي يدعوهم لملاقاته. وفيما يقصّ عليهم العجب الذي يحرّكه تسبيحه، يطلب منهم أن يسبّحوا بدورهم (٢٢ : ٢٣-٣٢؛ ٣٤ : ٢-٩؛ ١١٧؛ ١١٨، إلخ). من يبدأ بالتسبيح يحمل هكذا شهادة ما، وعندما يدعو الآخرين إلى التسبيح، يطلب منهم أيضاً أن يصدّقوه. في هذه الشروط، يعني البدء بالتسبيح، بالنسبة إلى الآخرين، الانخراط الفعليّ في الشهادة المسموعة. إنّه إذن الخروج عن محوريّة الذات باتجاه رجاء شخص آخر، وباتجاه الله الذي يشار إليه كصانع الخلاص. في هذا المعنى، التسبيح هو أيضاً مكان حبّ القريب : أن تدعو الآخر إلى التسبيح، أو إلى الانضمام إلى تسبيحه، فهذا يعني المشاركة في الترنيم الموجه إلى من يريد أن يجمع شعباً من الإخوة.

# هللويّا اختصار للمزامير

## (مز ١٥٠)

الأخت كليمنص حلو

### مقدمة

المزمور ١٥٠ هو أحد المزامير الثمانية الصغيرة، وأصغرها المزمور ١١٧، ولكن، بالرغم من صغره، فمفعوله كبير. إنه جسرٌ بين سفر المزامير المكتوب وما يليها من الأسفار غير المكتوبة المرنّمة في القلب والذهن وبين الشفتين. المزامير المائة والخمسون من سفر المزامير النبويّ بين قطّين: "الطوبى" في البداية و"هللويّا" في النهاية؛ فالطوبى هي استباق لتطويبات الإنجيل: "طوبى للمساكين..."، "طوبى للتيّ آمنت..."، "طوبى لمن يسمع كلمة الله ويعمل بها"، "طوبى للمدعوّين إلى وليمة عرس الحمل"؛ فمن هو هذا الإنسان الذي استحقّ الطوبى لأنّه عرف أن يختار فنجحت علاقته بالله؟ من هو ومن نحن أمام الله وأمام التاريخ؟ وتكتمل هذه المقدمة بالمزمور الثاني الذي يعطي تحديداً لهذا الإنسان الكامل. إنه المسيح المنتظر الذي يقول له الربّ: "أنت ابني وأنا اليوم ولدتك" (مز ٢: ٧ وأع ١٣: ٣٣). وهو بالتالي كلّ مؤمن قبل الكلمة، "فأعطي له سلطاناً أن يصير من أبناء الله" (يو ١: ١٢).

وسفر المزامير في مفهومه الأصليّ في اللغات الساميّة يختصر اسمه "تهليل". "هللويّا" مشتقة من جذر سريانيّ (ܠܠܘ) "هلل"، يُصبح في العبريّة "هللويّا"، من (הלל) "هلل"، و(יה) "يه" التي تختصر كلمة "يهوه"، أي "هللوا لله". في السريانيّة "مزامير" تقال (ܡܙܡܘܪܐ) مزمور، و"زمرًا" تعني الأغنية والموسيقى والعيد. وفي العبريّة (תהלים) "تهلّيم". أمّا كلمة psalms الفرنسيّة فهي مشتقة

من اليونانية ψαλμὸς (psalmos). فهل قراءة نصوص المزامير تطابق هذا التوقع؟ وهل المزمور الأخير ١٥٠، الذي هو تهليل صافٍ، يعكس وجه المجموعة، فيصبح إيقوتتها؟

ونتساءل: هل بنية المزامير ولغتها توحيان بهذا التهليل؟ وما هي قاعدة التهليل في المزامير؟ وكيف يختتم المزمور ١٥٠ كتاب المزامير كله، فيصبح كمال التهليل وتحقيقه؟

## I - هل بنية المزامير ولغتها ومعناها توحى بهذا التهليل؟

١- حسب البنية، يقسم سفر المزامير برأي بعض آباء الكنيسة إلى خمسة أجزاء، ينتهي كل جزء منها بعبارة تبريك أو تمجيد (١-٤١، ٤٢-٧٢، ٧٣-٩٠، ٨٩-١٠٦، ١٠٧-١٥٠). لكن هذا التقسيم العام يضم مجموعات جزئية على جانب كبير أو قليل من الأهمية. يقوم المزموران الافتتاحيان، والمحسوبان أيضاً مزموراً واحداً (أع ١٣: ٣٣) مقام المقدمة، أما المجدلة الكبرى الأخيرة (١٥٠) فهي لا تختتم الجزء الخامس فقط بل السفر كله معتبراً كتاباً واحداً. هذا المزمور الأخير هو خاتمة وبالوقت ذاته مقدمة لمزامير لا تنتهي ترديداتها ولا أناشيدها.

والمزمور ١٥٠ هو جزء من مزامير - هلوليا المتتالية (مز ١٤٦-١٥٠)، وهي تؤلف مجدلة كتاب المزامير المدعوة "هَلَل" الأخيرة لتمييزها عن هَلَل الصغرى (مز ١١٧-١١٨) وهَلَل الكبرى (مز ١٣٦).

هذه المجموعة الأخيرة المتناسقة تنطلق من آخر دعوة في المزمور ١٤٥: "بتسبيح الرب ينطق فمي، وكلّ ذي جسد يبارك اسمه القدوس مدى الدهر وللأبد". هذه المزامير الخمسة الأخيرة تتمحور حول المزمور ١٤٨ لكي تطلق التسبيح الكوني الواجب ليهوه، إله الكون الذي يحزّر المساكين. على ٩٤ استعمال لكلمة "تسبيح" في كتاب المزامير ٣٥ ترد في المزامير الخمس الأخيرة وهي منها بمثابة الثلث، تبدأ بكلمة "هلوليا"، وبعدها تتكاثر أفعال

التسبيح والتهليل والإنشاد. يبشّر مز ١٤٦ بعمل الله وبملكه إلى الأبد. مز ١٤٩ هو تسبيح لإسرائيل المتجدّد، ومز ١٥٠ الذي نحن بصددّه هو تكملة لهذا المزمور الأخير بتسبحة الخلائق الحيّة كلّها في إطار الهلّويا. فالتهليل في كتاب المزامير يتدرّج من البداية حتّى النهاية، وتتضافر المزامير الخمس الأخيرة لتجمع كلّ دواعي التسبيح والتهليل للربّ "الذي هو فخرٌ لكلّ أصفِيائه" (١٤٩: ٩). أمّا مز ١٥٠ فهو التسبيح الصافي وموسيقى الصمت الذي يضحّ بصخب الحياة وهذيذ الترنم.

٢- أمّا لغة المزامير، بالرغم من اختلافها، يمكننا حصرها في لغتين: الاستغاثة والتسبيح. إنهما قطبان يشمّلان حياة الإنسان كلّها في الحزن والفرح، وهما تعبيران عن الوجود الإنسانيّ أمام الله. وفي عمق الاستغاثة نلحظ الثقة بالله والانتظار الأكيد لمدحه وتسيّحه من خلال استرحامه والثقة بخلاصه.

أ- فالاستغاثة الأكثر عددًا بين المزامير تفتح دائمًا أو مباشرة على التسبيح لأنّها تستذكر أعمال الرحمة التي قام بها الله تجاه شعبه في تاريخ الخلاص (مز ٢٢: ٤-٤٤؛ ٦: ١-٩؛ ٨٥: ٢-٤)؛ فالثقة بالله هي التي تجعل الإنسان يتوجّه نحوه وكأنّه يستبق الدعوة إلى التسبيح (مز ٢٦: ١٢؛ ٥٧: ٨-٩). وقد يظهر أنّ بعض المزامير تكفي بالاستغاثة، ولكنّها تلمّح على الأقلّ تلميحًا إلى التسبيح، حتّى أنّ مز ٨٨ على عتبة الموت، لا يزال يذكر الربّ "بعجائبه" (١١: ١٣) و"بحبّه" وأمانته" (٨٨: ١٢).

فالاستغاثة تسبق التسبيح، ولكنّها ما تلبث أن تتحوّل إلى مديح وترنيم وتهليل (مز ١٣: ٦؛ ٢٢: ٢٤؛ ٢٨: ٦). وكذلك مزامير التسبيح، فكثيرًا ما تذكّر بأيّام البؤس والعذاب الماضية (مز ٣٠: ٢-٤، ٨-١١)؛ فالتهليل يستقطب الاستغاثة لأنّه مغروس في عمق مزامير التشكي والآنين؛ فهل تستحق المزامير اسمها الأصيل "تهلّيم" و"مزمور" في هذا التداخل حتّى الاندماج بين الاستغاثة والتسبيح؟

## ب - ما هو التسبيح؟

على عكس الاستغاثة، يتخذ التسبيح عدّة أشكال، وينمّ عن مواقف مختلفة توجد في ذاتها أو تندمج مع غيرها في المزمور ذاته. تسبيح الله هو الدهشة به وبأعماله، والتعبير عن هذه الدهشة بالموسيقى والغناء والرقص.

- التسبيح هتاف: فكلمة "هللوا" تتكرّر أكثر من ٢٣ مرّة بين مز ١٠٠ ومز ١٥٠. وهو دعوة بصيغة الأمر للأقربين وللأرض كلّها أو للذات للمشاركة في التهليل: "هللوا لاسم الربّ. هللوا يا عباد الربّ، الواقفين في بيت الربّ، في ديار بيت إلّهنّا".

- ما الداعي لهذا الهتاف؟ استذكار أحداث الماضي الجماعيّ أو الشخصيّ: "تعالوا نرنم للربّ ونهتف للخالق مخلصنا...". (مز ٩٥).

- ممّا يتألّف التسبيح؟ من مدائح خاصّة يتحوّل فيها التسبيح إلى مستوى الكون (مز ١٤٨). ويحدث التسبيح انقلاباً وتحوّلاً ذاتياً في صاحب المزامير، فيبشّر العالم كلّ بهذا الخلاص (مز ٢٢).

- والتسبيح حمدٌ وبركة: شاهدٌ يدعو غيره للمدح والتهليل، ببركات موجّهة إلى الله: "تبارك الربّ...". هذه البركة اخترقت الكتاب المقدّس كلّ: "تبارك يهوه إله سيّدي إبراهيم" (تك ٢٤: ٢٧)، ثمّ كتاب الأخبار الأوّل (١١: ٢٩)، والمزمور ١١٩ الأبجديّ، ونصوص قمران، واستوحى منها كتاب الفرض والقدّاس والأسرار. "أبارك الربّ في كلّ حين...". (مز ٣٤). ولقد استفاد القديس بولس في تسايحه العجيبة بها: "تبارك الله أبو ربّنا يسوع المسيح" (أف ١-٣؛ ٢ كور ١: ٣-٤).

- والتسبيح مشاركةٌ للآخرين: يدعوهم للشهادة على عجائب الله وآياته في تاريخنا الخاصّ والجماعيّ؛ فنحن بحاجة إليهم ليحكموا علينا، ويكتشفوا خطيئتنا، مثلما فعل ناتان مع داود. الآخرون يساعدوننا في قراءة علامات الله وعمله في حياتنا.

– هذا التسبيح والحمد يُرْفَعُ إلى الله أو إلى صهيون أو إلى الهيكل أو إلى الملك في أناشيد موجّهة إلى ربّ العهد" منبثقة لا عن تفكير فلسفيّ، بل هي صادرة عن اختبار روحيّ وعلاقة حميمة مع الله. و"أناشيد صهيون" التي تشيد بأورشليم وبهيكلها في السياق ذاته، وهي صيغ أوليّة لنوع من التصوّف يسبغ الكمال المثاليّ على المدينة، عاصمة الشعوب في المستقبل (٨٧). وهناك مجموعة من مزامير المراقبي (١٢٠-١٣٤) ينعشها إلهام مماثل، والمزامير الملكيّة التي كثيرًا ما يبرز فيها الوعد الذي قطع لداود على يد ناتان (٢، ٤٥، ٨٩، ٢٠).

وكلّ هذه المزامير تحمل في طيّاتها وعدًا بالاكتمال، هو انتظار المسيح، وانتظار مُلك الله النهائيّ، وانتظار المدينة المثاليّة. هذه الوعود ستتمّ في العهد الجديد بمجيء المخلص، وكأنّها أنوار نبويّة تدلّ عليه. وفي قمّة الاستغاثة والتسبيح والوعد يأتي التهليل الذي يختصره هتاف "هَلُّوياً".

### ٣ – فما هو "التهليل" الذي يختصر كلّ أبعاد المزامير؟

في المخطوط العبريّ كلمة "هَلُّوياً" في هذا الشطر الأوّل فريدة من نوعها: "هَلُّوياً – إِل" (הַלְלוּ-יְיָ)؛ فالمعلوم أنّ الإله إيل الكنعانيّ هو الإله الأهمّ في الديانات الشرقيّة القديمة؛ فهل "إِل" هما الحرفان الأوّلان لإلوهيم؟ أم هي فعلاً دعوة شاملة من خلال الإله إِل إلى كلّ الشعوب الذين يفتشون عن الربّ باستقامة القلب لتسبيحه مع شعب الله إسرائيل؟

كلمة "هَلُّوياً" ترد ١١٩ مرّة في سفر المزامير، على ٢٠٦ في العهد القديم، أي أنّها تمثل النصف. وتتراكم كلمات التسبيح والتهليل في الثلث الأخير من المزامير (٦٠ مرّة) بطريقة تصاعديّة إلى حدّ أنّها تمثّل هجمة حقيقيّة في المزامير الثلاثة الأخيرة (٣٠ مرّة)، ويتوجّها مز ١٥٠.

تمثّل باقي المزامير المنتشرة في السفر حالات ظرفيّة، أمّا التسبيح فهو في كلّ ظرف: "أباركك في كلّ يوم، وأهلّل لاسمك إلى الأبد. الربّ عظيم



وحميدٌ جدًّا، وعظمته لا حدَّ لها" (مز ١٤٥ : ٢-٣). "هَلُّوياً! إحمداوا الربَّ لأنَّه صالحٌ، لأنَّ إلى الأبد رحمته". "تبارك الربُّ إله إسرائيل من الأزل وإلى الأبد. يقول كلُّ الشعب آمين. هَلُّوياً" (١٠٦ : ٢-٣، ٤٨). والتهليل يعني في أغلب الأوقات الجماعة المؤمنة وليس الفرد، حتَّى عندما يبادر به هو: "سأخبر باسمك إخوتي، وبين الجماعة أهلل لك" (٢٢ : ٢٣).

## II- "هَلُّوياً" اختصار المزامير (مز ١٥٠)

انتهى مز ١٤٨ وهو يحرِّض الشعب على تسبيح يهوه الذي أعلى شأن شعبه بإرجاعه إلى أرضه واستقراره فيها. ويحرِّض مز ١٤٩ على التسبيح من أجل الثأر الذي أخذه يهوه ضدَّ الأعداء. وكلا المزمورين هما في إطار "هَلُّوياً" في المقدمة وفي الخاتمة؛ فكلمة الله لها الصدارة في مز ١٤٨ : ٨. وفي المزمور اللاحق يأخذ الحكم على ملوك الأعداء الغرباء والاقتصاص منهم حقَّه؛ فالملك الوحيد هو مَنْ يسكن صهيون. والخلائق كلُّها تشيد للربِّ وتهلّل. هذا "الكل" يعطي الأبعاد الكونية لهذين المزمورين ما قبل الأخير، وفيهما وعد بالخلاص والرجاء بالتجديد الآتي، حسبما ورد في إش ٤٠-٦٦. ويأتي مز ١٥٠ مكتملاً لهما.

### أ- نصّ المزمور ١٥٠ وبنيته ولاهوته

إنَّ الهتاف "هَلُّوياً" غير موجود في بعض مخطوطات قمران ولا في السريانية. وفي المخطوط السرياني يبدأ المقطع الأوّل باستبدال "الله" بـ"الربِّ": "سبحوا الربَّ في قدسه" (محس ححنم حهه) شبح لمريو بقودشه".

وهذا المزمور كله كناية عن هتاف يدعو لتسبيح الربِّ (آ ١-٢)، ترافقه أصوات الآلات الموسيقية (آ ٣-٥)، وهذا التسبيح يمتدُّ إلى كلِّ حيٍّ. فيمكننا أن ندعو هذا المزمور: "تهليل كلِّ نسمة حياة"، وهي تستجيب لصوت خالقها،

كما في إنجيل يوحنا، حيث تبدأ المقدمة بـ "الحياة" (يو ١ : ٤-٥)، وتنتهي بها (يو ٢٠ : ٣١).

هَلُّوياً

هَلُّو اللهُ في بيته المقدس.

هَلُّوْأله في سماء عزّته.

هَلُّوْأله لجبروته.

هَلُّوْأله لكثرة عظّمته.

هَلُّوْأله بصوت البوق.

هَلُّوْأله بالعود والكنّارة.

هَلُّوْأله بالدفّ والرقص.

هَلُّوْأله بصنوج السماع.

هَلُّوْأله بصنوج الهتاف.

كلّ نسمة فلتهلل للربّ.

هَلُّوياً.

#### أ- البنية

عشر مرّات تتردّد الدعوة إلى التسبيح "هَلُّوْأله" محاطة بإطارين: "هَلُّوياً". الآلات الموسيقية كلّها تدعو لتسبيح الربّ، خالق العالم والتاريخ، أربع منها في المقطعين الأوّلين (٣-٤)، وأربع في المقاطع الثلاثة التالية، وفي الخاتمة مرّتان، فيصبح عدد الهتاف عشر مرّات. وهي قدّ تشير إلى الوصايا العشر في خر ٢٠ وفي تث ٥، أو إلى الكلمات الخلق العشر في سفر التكوين (١). ويمثّل العدد "أربعة" أربعة أقطار المسكونة.

فالمقطع الأوّل (آ ١-٢) يجيب على أربعة أسئلة: أين، ولماذا، وكيف، ومن؟

أين يسكن الله؟ وما هي الدواعي لتسيححه؟ إنه يسكن في "بيته المقدس، أي قدس أقداس الهيكل، وهو في الوقت نفسه يسكن في سماء عزته"؛ فإله الهيكل هو في السماء، وإله السماء هو في الهيكل في نظرة كونية شاملة. ودواعي التسيح هي أعمال الله العظيمة والغزيرة، كما تقول بعض الترجمات؛ فكلمة "عظمة" تشير إلى صفة الله وليس فقط إلى "عجائبه" في تاريخ الخلاص، وصفات الله تنحصر في أربعة: القداسة والقدرة والإقدام والعظمة.

والمقطع الثاني (آ ٣-٥) يجيب على السؤال: "كيف؟" بسمفونية غنائية وراقصة تجمع بين التسيح وعدد الكمال ٧ في تعداد الآلات الموسيقية، أي أن التسيح هو شامل كامل، في كل زمان ومكان. يستعين التسيح بالمعطيات الجمالية والعاطفية للموسيقى؛ فنحن في قلب الليتورجيا وفي داخل الهيكل بتناغم وانسجام مع أوركسترا أرضية وسماوية. فقد تكون هذه الآلات الموسيقية المتوافقة رمزاً للحياة بأكملها: فالبوق، "الشوفار" (שופר) يمثل الآلات الكهنوتية المخصصة في الأصل لإعلان الحرب إبان خطر مداهم، أو الدعوة من قبل الكهنة لإقامة بعض الذبائح أو في ظهور الأهلّة (مز ٨: ٤)، وهي توازي الجرس في أيامنا الذي يعلن عن الاحتفال بالأسرار والمناسبات المهمة. وكان العود والكنارة آلتين وترتيتين لاحتفالات اللاويين، وهم أشبه بشمامسة الهيكل. أما الدفّ فكثيراً ما كان يستعمل في إعطاء الوزن للفتيات اللواتي يقمن بالرقص الطقسي: "وأخذت مريم النبية بنت هارون دفّاً في يدها، وخرجت النساء كلهن وراءها بدفوف ورقص" (خر ١٥: ٢٠). وهذا الرقص الطقسي تقليد شرقي يتوج الاحتفالات الدينية. والجسد أيضاً يفرح بتمجيد الله، لأنه أوّل مكان يلتقي به الله في عمق الوجود الإنساني. أما الأوتار والمزمار فهي آلات وترية وصوتية تستعمل في الوقت عينه في الاحتفالات الدينية والعادية على حدّ سواء. وآلات النقر مثل الصنوج الكبيرة والصغيرة فهي تزيد الإيقاع حدّة (عز ٣: ١٠). ولكن هذه الآلات الموسيقية والأوركسترا التي تولّفها لم تكن تستعمل إلاّ لمراقبة الإنشاد الليتورجي ومنها للرقص المقدس.

والمقطع الأخير يلوّح بموسيقى خاصّة هي "نسمة الحياة"، وهي تتفوّق عليها كلّها، وتعطيها معنىً لأنّها ليست جامدة، بل هي الحياة بالذات، وقد شبّه ماتيو كولين سفر المزامير كلّ "برنيم قيثارة"<sup>(١)</sup>.

### ب- لاهوت المزمور

هذا المزمور الأخير يوسّع مدى التهليل إلى الكون كلّ؛ فالجماعة المصلّية والمهلّلة للربّ ليست وحدها، بل الخلائق مدعوّة لتسبيح الربّ معها في ليتورجيا تشترك فيها السماء والأرض. كما يوسّع أيضاً أبعاد المزمور الأوّل الذي وضع "الإنسان" في غمرة الأحداث بكلّ شموليّتها. ولكن أين نحن من صرخات الإنسان المعذب والخاطئ الذي يلتمس التوبة ويستغيث برّبّه؟ هنا تفتح الآفاق على عالم مُصالح مع ذاته ومع الكون، وكأنّه خُلِق من جديد في "نسمة" الحياة الأولى؛ فالنصر آت حتّى على الموت الذي ينوي إطفاء "النسمة"، وبالتالي إمكانيّة التسبيح، وكأنّنا نسمع مار بولس في رسالته إلى أهل كورنتس: "ويكون المنتهى عندما يُسلّم المسيح الملك إلى الله الآب بعد أن يبذل كلّ رئاسة وكلّ سلطة وقوّة، والموت آخر عدوّ يبيده" (١٥: ٢٤-٢٧).

يصف هذا المزمور "الخليقة الجديدة والأرض الجديدة" في أش ٦١-٦٥، وقد تبنتها رؤيا يوحنا في الفصلين الأخيرين (٢١ و ٢٢). هذان الفصلان الأخيران تبشّر بهما الليتورجيا الأخيرة في عرس الحمل: "وخرج من العرش صوتٌ يقول: سبّحوا إلهنا، يا جميع عباده، والذين يخافونه، صغارهم وكبارهم". وتتوالى بعدها أربع مرّات "هَلُّوياً". ثمّ قال الملاك: "أكتب: هنيئاً للمدعوين إلى عرس الحمل". وقال أيضاً: "هذه هي أقوال الله الصادقة" (رؤ ١٩: ٥-٩).

(١) M. COLLIN, "Comme un murmure de cithare", DDB, 2008.

إنَّ الإله السماويَّ (آ ١-٢) تحتفي به كلُّ خليفة على الأرض وفي السماء (٦-٧)، إسمه الربَّ إيل ويهو، حوله تجتمع كلُّ الخلائق في تسبيح بعيد المدى يتخطى الإنسان نحو كلِّ "نَسمة حياة" نفخها الله في الإنسان، "فأصبح بشراً على صورته ومثاله" (تك ٢: ٧). هذه الخلائق نجدها في الفصل الرابع من الرؤيا حيث يقول يوحنا: "رأيت باباً مفتوحاً في السماء، وعلى العرش جالس، وهو الخالق،" وفي وسط العرش وحوله أربعة كائنات حيّة... الكائن الحيّ الأوّل يشبه الأسد، والكائن الحيّ الثاني يشبه العجل، والكائن الحيّ الثالث له وجه كوجه الإنسان، والكائن الحيّ الرابع يشبه النسر الطائر... وهي لا تنقطع عن التسبيح ليل نهار: قدوس قدوس قدوس، الربَّ الإله القدير كان وكائن ويأتي".

### III- يختم المزمور ١٥٠ سفر المزامير دون أن يختمه

إنَّ المزمور ١٥٠ قصيدة صامتة تلملم معنى المزامير ومبناها، وفتحتها على بداية لا تنتهي. إنها موسيقى صامتة مرثمة.

#### أ- المزمور قصيدة

بالشعر والرموز: التضمين، الوزن، نبرة الصوت، التلميحات، والتورية، والاستعارة، وعلى الأخصَّ العمق المدوي. إنه "صراخ الصمت".  
الشعر العبريِّ مثل السرياني لا يتبع القواعد الكلاسيكية التي نعرفها. وهو يتخذ عدّة أشكال تأخذ وزناً وقافية لا كالوزن والقوافي. وزن المزامير بالعموم، وهذا المزمور على الأخصَّ، هو وزن الترداد والتوازي والطلبية، وهي تكرار لأوصاف الله أو الدعوة لتسبيحه في تتابع هللوا في بداية كلِّ شطر، وينكسر الوزن في آخر آية، فيأتي التهليل في آخر الشطر ومعه ينكسر الزمن؛ فبدل الأمر يأتي الفعل في صيغة النصب للتمني: "فلتهلل". هذا التمايل مقصود لتلافي

الرتابة وفتح المدى وإنارة الطريق؛ والتضمين يُدخل القصيدة في إطار، يضع لها حدوداً بين اثنتي هَلُّوياً وبين كلمتي "الرب" (١ و ٦). والقوافي هي كناية عن الوقفات أو حدة الصوت عند بعض الألفاظ أو الكلمات - الفواصل.

أما التلميحات والتورية فكثيرة تعطي مدى لعدة تفاسير؛ مثلاً، "بيته المقدس" قد يكون الهيكل أو القداسة أو السماء، وكلها لله بيت. ثم لمن يتوجه الأمر بالتهليل؟ للجماعة المُصلية، ولنا كلنا جيلاً؛ بعد جيل؛ لذلك، فالدعوة تبقى آية تتوجه اليوم إلى الأفراد والجماعات على السواء، وتبقى بذلك حية ترزق. وما هي "سما عزة الله؟" هي السماء حيث عرش الله تحمله الملائكة، ويحيط به كل ما هو ومن معه، فتلتقي ليتورجياً السماء بليتورجياً الأرض" (رؤ ٤). هذا ما غنته الملائكة للراحة، وما نردده في الأبناء؛ فرنيم التهليل يخترق الكون كله، ويتصافر فيه كل ما هو حيّ أو مخلوق.

أما الاستعارة فهي قلب المزمور، تنقلنا من الظاهر إلى الخفي. "كسيوتو وجليوتو" (صملا ٥ حملا)، في نقلة نوعية، حسب مار أفرام، تدخلنا في السر. ثم بما يقوم "جبروت الله وعظمته" في الشطرين التاليين؟ هذا التلميح استذكار لا ينتهي لآيات الرب الغزيرة، وقد رددته المزامير بالشكر، والثقة، ورجاء الخلاص. وأهم هذه الآيات التي صنعها الرب مع شعبه هي الخروج، العبور، وإعطاء الوصايا على جبل سيناء. هذه الآيات تتردد مع كل مؤمن: "إحمدوا الرب لأنه صالح. لأن إلى الأبد رحمته" (مز ١٣٦)؛ فمن تردد أعمال الرب ينتقل مز ١٥٠ إلى صفاته. ويمدحه في نشوة القلب مهناً: "باركي يا نفسي الرب. أيها الرب إلهي ما أعظمك جلالاً وبهاءً لبست" (مز ٩٧)؛ فالخليفة كلها تشارك بهذا التمجيد: "السموات تنطق بمجد الله، والفلك يخبر بعمل يديه" (مز ١٩). هكذا مجدت العذراء، ابنة هذا التراث، الرب على عطايها: "تعظم نفسي الرب".

هذه الاستعارات تحوّل المزمور إلى شعر يطول الجسد كله بنبرة الصوت، وتصفيق الأيدي، واشتعال القلب، ورهافة السمع، واستنارة العيون، وتمایل

الأجساد، كما في حلقة الدراويش. هذه النشوة تنتج عن تشابك التوازي والأفعال والمفعول به في الزمان والمكان، فتتلاطمان اثنان مع اثنين، كما تضرب الموجة الصخرة حيناً وتلاطفها آخر: "يُعلن (مجد الله) النهار للنهار، والليل يُخبر به الليل" (مز ١٩). كذلك تتردد صفات الله بطريقة تلميحية في مز ١٥٠، وتندفق بعدها آلات الموسيقى. تبدأ بواحدة "البوق"، ثم تتهادى اثنتين اثنتين، فتجعل من المزمور قصيدة موسيقية مكتملة. وهمس الموسيقى كما صراخها أفضل تعبير عن التحام الاستغاثة بالتسييح، وأكبر شاهد على تمخض الصمت بالكلمة.

### ب- هذه القصيدة الختامية يصب فيها المعنى والمبنى شعراً

في آخر شطر من السفر كله ومن الجزء الأخير منه، وفي تهليل لا ينتهي، تتجمع كل المعاني: "كل نسمة فلتهلل للرب". كلمة "كل نسمة" هي مفتاح السر. "بنسمة" الله أعطيت الحياة لجسم آدم المجدول من التراب بين يديه؛ فالتهليل يطول كل حي: الإنسان والحيوان والنبات، وكل خليفة، حتى الجامدة منها وغير الناطقة. وجودها يمجد الله مثل صخور قنوبين ومغاورها. "إنها قداس الكون"، كما كتب تيلار دي شاردان.

فالنسمة، نفس الله، هي التي أودعت في قلب الإنسان توقاً إليه، واستنجاداً به، ونظرة متسائلة وهلعة أمام ما يمكن الإنسان أن يرتكبه من شر وظلم. نسمة الله في الإنسان حياة: موسيقى وغناء ورقص تفتح مدى لكلمة الرب ولبشره التي تكتمل في العهد الجديد؛ فالكلمات والصور والرموز كلها قبس من نسمة الله في الإنسان، لا يكفي أن نقرأها ونتمعن فيها، بل نفتح معها حديثاً مع الله، ونجعلها يتكلم فيها وفي الكون الذي يستمد نسمة من نسمتنا، ويتطهر بتطهير فمنا وقلبنا؛ "فالخلقة تئن منتظرة الخلاص"، وملتفة إلى طريق ليومها يحررها من الأسر، ويطلقها نحو خالقها، يقيمها من الموات.

## ج- "صراخ الصمت"

هذا يصلح كتسمية لهذا المزمور، النقيّ الصافي والصامت "الململم". إنه أشبه بصراخ يسوع في الجموع المعيّدة كصوت البوق أو هتاف "صنج"، ليقول لهم ما يشتعل به قلبه: "ووقف يسوع في آخر يوم من العيد، وهو أعظم أيّامه، فقال بأعلى صوته: "إن عطش أحد فليأت إليّ ليشرب" (يو ٧: ٣٧). وفي آخر عيد فصح شارك فيه المسيح في أورشليم، رفع صوته وقال: "من آمن بي لا يؤمن بي أنا، بل يؤمن بالذي أرسلني" (يو ١٢: ٤٤). في غمرة العيد يصرخ يسوع أهمّ ما في إنجيله. وفي آخر المزامير يصرخ مز ١٥٠ من خلال صمته أعمق ما في العيد. "النسمة" المهللة هي كالحبّ المفاجيء، كذلك الذي تعرّض له إبراهيم على جبل موريه، فدعي لله "خليلاً"، وموسى على جبل سيناء، فأشعّ وجهه وصفّت عيناه، وإيليا على جبل حوريب، فسمع صوت الله صمّتا وبالعبريّة (*ol demana dakka*) קוּלָּ דְּמַנָּה דַקָּה). فمقاربة كول ودمانا كالصوت والكلمة، تجمع بين ضدّين حيث اليقظة في أوجها، فتؤلّف معنى جديداً يغنينا عن قصيدة، بل هي القصيدة. هذه الكلمات البسيطة هي على مستوى الطفولة، وما الشعر سوى خبرة الطفولة، وبريق عينيها. هذه "النسمة" هي صوتٌ دون كلمات "صوت صارخ في البريّة". والصراخ هو أول تباشير الحياة وهو آخر استغاثة ليسوع على الصليب: "إلهي إلهي لماذا تركتني؟"، وهو على الأخصّ صرخة الشهداء في الرؤيا. بين الموت والحياة، بين الفرح والألم، بين اليأس والرجاء، تتدخّل "النسمة"، بل تتكفّل بأنّ تفجّر الحياة. ودون "نسمة" الحياة هذه، لا معنى للمزامير كلّها.

مز ١٥٠ نسيج من الرموز تُشيرُ كلّ كلمة فيه إلى أبعد. المرجع هو الله، لكنّ أوصافه وآلات تمجيده تزخر بالمعانيّ الخفيّة المتعدّدة، وتحفظ كلمة السرّ إلى الخاتمة، فتضع الإنسان في قلب الأحداث "بنسمة" تعني الله والإنسان معاً كرمز لمصدر الحياة، وسرّ تدفّقها في الكون، وإيداعها البشر إرثاً وملكوّتا.



مز ١٥٠ تنويج لسفر المزامير، وعلى الأخص لمزامير التسبيح والتهليل، بما يعادل الثلث منه تقريباً. إنه باقة من زهور بستان اختزن كل الأشكال والألوان وزهى بها كما لوحة الفسيفساء، ولكنه يفوقها جميعاً بقدرة الصمت على الإيحاء والشعر، على تلمس السر، والفرح بالارتقاء فوق ترهات الحياة وآلامها. يفوقها بكيانه المتفجر، والبيت الروحي الذي بينه في أعماقنا "خليقة جديدة" تترنم، في بنية روحية سكنتها الأجيال ولا تزال.

لقد اهتدى الأخ روجيه، مؤسس جماعة تيزيه (Taizé)، إلى الله بعد لجوئه إلى مزموير يردده دون هوادة، بحرقه القلب، بعد إشراف أخته على الموت: "وجهك يا رب ألتمس" (٢٧: ٨)، فحدثت الأعجوبة في حياة أخته وفي قلبه، فأصبح، بعد هذه الاستغاثة من الأعماق، قائد أوركسترا تهليل كل العمر، في الجماعة ومعها، وعلى الأخص مع جماهير الشباب الوافدة إلى دير ه. رافقه وجه الرب كل حياته، فأغمض عينيه عن كل جمال آخر سواه.

فالمزامير مدرسة صلاة وحياة، أين منها باقي المدارس؟ كلمتان سحريتان ترددهما المزامير، وكلاهما من جذر سرياني: "آمين، هلولويا". "تبارك الرب إله إسرائيل، من الأزل إلى الأبد، يقول كل الشعب: "آمين، هلولويا" (١٠٦: ٤٨). "آمين" هي اكتشاف حقيقة الإنسان أمام الله في توفه إليه، بالرغم من المعاناة والقيود، وهي مثلثة الأبعاد: آمن وأمن وآمن، أي وضع كل ثقته بالله، واتكل عليه. و"هلولويا"، "هلولونوي" بالسريانية (ܘܠܘܝܐ) هي الثقة الخفية بالخلاص، والشكر عليه. ولقد أصبحت تحية وسلاماً في عرفنا الرهباني عندما نلتقي فنقول: "المجد لله". وأجمل ختام لهذا التأمل قد يكون ترجمة يهودي مؤمن، إندره شوراكي، مزامير التسبيح، فيقول: "مئة وخمسون مرآة لثوراتنا وأمانتنا ونزاعاتنا وقيامتنا. أكثر من كتاب، المزامير كائن حي يتكلم، ويكلمك، يتألم يئن ويموت، ولكنه يقوم، ويغني على عتبة الأبدية. يلتقطك هذا الكتاب، ويحملك أنت ودهر الدهور، من البداية حتى النهاية...". "يحتوي في طياته

سرّاً، حتّى أنّ الأجيال لا تزال ترجع إلى هذا النشيد، وتتطهّر في هذه النبعة، وتساؤل كلّ آية منه، وكلّ كلمة من هذه الصلاة العتيقة، كأنّما أوزانها تنبض بنبضات "العوالم". هذه المجموعة هي رائعة فريدة في تاريخ الروح؛ إنّها "ملتقى الأبدية"<sup>(٢)</sup>. والمزمور ١٥٠ هو وعدٌ بهذه القيامة وتذوقٌ مُسبق لها.

## المراجع

CHOURAQUI André, *Les Psaumes Louanges*, traduction et commentaires, éd. du Rocher, 1996.

COLLIN M., "Comme un murmure de cithare", DDB, 2008.

---

André CHOURAQUI, *Les Psaumes Louanges*, traduction et commentaires, éd. (٢) du Rocher, 1996.

## خاتمة كتاب المزامير

البروفسور أندره وينان

نقلها إلى العربية الأب أيوب شهوان

إذا كان كتاب المزامير يُستَهَلّ بنظرة ثنائية إلى عالم مشطور إلى اثنين، فهو يُقْفَل على عالم يلتقي فيه كل شيء في التسبيح. في الآيات التسعة والعشرين التي تُكوّن المزامير الثلاثة الأخيرة من كتاب المزامير، نقرأ الفعل "سَبَّح" ثمانية وعشرين مرّة<sup>(١)</sup>، والمصدر "تسبيح" (١٤٨ : ١٤٤ ؛ ١٤٩ : ١) مرّتين، وسبع مرادفات في مز ١٤٩ (ستة أفعال، واسم واحد، في آ ٦، "إعلاءات"). رغم ذلك، لم يتحقّق هذا التسبيح، كونه موجوداً مُسبقاً في الدعوة أو في الرغبة. هكذا كل الأفعال هي في صيغة إرادية تعبّر هنا عن النداء أو عن التمني. بهذه الطريقة، خاتمة الكتاب المزامير هي انفتاح بالرغبة على عالم كل شيء فيه لا يكون سوى تسبيح. هذا العالم تعلنه الخاتمة، مُطلقة دعوة ملّحة للدخول فيه منذ الآن بهدف بنائه.

أ - مز مور ١٤٨ : الامتداد الكوني للتسبيح

١ هَلِّوْا يَه!

هَلِّوْا لِلرَّبِّ مِنَ السَّمَاوَاتِ.

هَلِّوْا لَهُ فِي الْأَعَالِي.

٢ هَلِّوْا لَهُ يَا جَمِيعَ مَلَائِكَتِهِ.

(١) يوجد ٨٩ حادثاً من هذا الفعل في كتاب المزامير، الثلث يوجد في المزامير الثلاثة الأخيرة.

- هَلُّوا لَهُ يَا جَمِيعَ جُنْدِهِ.
- ٣ هَلِّ لِي لَهُ، أَيُّهَا الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ،  
هَلِّ لِي يَا جَمِيعَ كَوَاكِبِ النُّورِ.
- ٤ هَلِّ لِي يَا سَمَاءَ السَّمَاوَاتِ.  
يَا مِيَاهَا فَوْقَ السَّمَاوَاتِ.
- ٥ لِيُتَهَلَّلْ هَذِهِ كُلُّهَا لِاسْمِ الرَّبِّ،  
فَهُوَ الَّذِي خَلَقَهَا بِأَمْرِهِ.
- ٦ ثَبَّتَهَا إِلَى الْأَبَدِ،  
وَأَقَامَ لَهَا حَدًّا فَلَا تَعْبُرُهُ.
- ٧ هَلِّ لِلرَّبِّ مِنَ الْأَرْضِ،  
أَيُّهَا التَّنَّانِينُ وَكُلُّ اللُّجَجِ.
- ٨ النَّارُ وَالْبَرْدُ، الثَّلْجُ وَالضَّبَابُ.  
الرِّيحُ الْعَاصِفَةُ الْعَامِلَةُ بِكَلِمَتِهِ.
- ٩ الْجِبَالُ وَجَمِيعُ التَّلَالِ.  
الشَّجَرُ الْمُثْمِرُ وَجَمِيعُ الْأَرْزِ.
- ١٠ الْوَحُوشُ وَجَمِيعُ الْبَهَائِمِ.  
الطُّيُورُ الْمُجَنِّحَةُ وَكُلُّ مَا يَدِبُّ عَلَى الْأَرْضِ.
- ١١ مُلُوكُ الْأَرْضِ وَجَمِيعُ الْأُمَمِ.  
الْأَعْيَانُ وَجَمِيعُ حُكَّامِ الْأَرْضِ.
- ١٢ الشُّبَّانُ وَالصَّبَايَا جَمِيعًا.  
الشُّيُوخُ مَعَ الْفَتِيَانِ.
- ١٣ لِيُهَلَّلَ هَؤُلَاءِ لِاسْمِ الرَّبِّ،

فَأَسْمُهُ وَحَدَهُ تَعَالَى،  
 وَجَلَالُهُ فَوْقَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ.  
 ١٤ رَفَعَ رَأْسَ شَعْبِهِ.  
 هَلَّلُوا لَهُ يَا جَمِيعَ أَتْقِيَاءِهِ.  
 هَلَّلُوا لَهُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ، أَيُّهَا الشَّعْبُ الْمُقَرَّبُ إِلَيْهِ.  
 هَلِّلُوا يَا.

### ١ - البنية الأدبية

هناك إشارة جيدة لإبراز البنية في هذا المزمور، هي التعاقب بين عبارات الدعوة وبين المضمون؛ هي مُدَعَّمة بالتكرارات ذات المدلول وبالتضمينات. هكذا، بين الهللويا التضمينية، "سبحوا الرب" أو "هللوا للرب"، (آ ١ و ١٤)، يتكوّن المزمور من جزئين: تسييح السماوات من أجل استقرار العالم المخلوق (آ ١-٦)، وتسييح الأرض من أجل إعلاء إسرائيل (آ ٧-١٤).

يُعلن آخر النص (آ ١٤ ب) تسييحًا خاصًا بإسرائيل سيُوسَّع في المزمور التالي، كما يشهد على ذلك وجود كلمات رابطة ذات مغزى للموضوع (بين ١٤٨: ١٤ ب و ١٤٩: ١-٢: تسييح، أمناء، إسرائيل وأبناء... بين النصين. سنشير أيضًا إلى انتظام طول الفقرات.

#### أ - دعوة سماوية (آ ١-٤)

[٨ أشطر]

"من السماوات... الأعالى"

مع ٧ مرّات "سبحوا" و ٧ عناصر مدعوة إلى التسييح،  
 تضمين بين ذكرين "للسماوات" (آ ١ و ٤).

ب - مضمون

"لْتَهَلَّلْ هَذِهِ لَأَسْمِ الرَّبِّ..."  
مع ٣ تعابير للمضمون (آ ٥-٦).

أ - دعوة أرضية (آ ٧-١٢)  
"مِنَ الْأَرْضِ... وَكُلُّ اللَّجْجِ"  
[١٢ شطراً]

مع ٣ سلسلات من ٦، ٨ و ٨ عناصر مدعوة إلى التسبيح (آ ٢٢)  
تضمنين بين ذكرين "للأرض" (آ ٧ و ١١).

ب - مضمون

"لْتَهَلَّلْ هَذِهِ لَأَسْمِ الرَّبِّ..."  
في الوسط، إعادة الثنائي "أرض وسماء" (آ ١٣-١٤ أ).

## ٢ - الدعوات: شمولية التسبيح الكوني

تنظّم لائحة العناصر المدعوة إلى التسبيح الطويلة واقع كل مضمون. هي علامة أن هذا الواقع ليس مشوّشاً، وأنه -على العكس- "كُونٌ"، أي مجموعة منظّمة ومزينة، على ارتباط بمشروع خلاق يؤكده النصّ الشعري، وفيه يشترك الإنسان من خلال تسمية العناصر، ومن خلال اكتشاف تجانسها وبهائها.

نجد هنا مجموع أيام الخلق، كون الرقم سبعة هو رقم عناصر التسبيح السماوي. نجد أيضاً مجموع الكلام البشري الذي يفيد عن العالم؛ فعدد العناصر الأرضية الاثنى والعشرين هو في الواقع عدد الأحرف التي تشكل الألفباء العبرية. المجموع هو واردٌ حتى بطريقة مباشرة لأن كلمة "كل" تتكرّر عشر مرّات. كذلك، يمكن المدى الجوي للأرض وللسماوات أن يلهم التكرار الرباعي لكلمتي "أرض" و"سماوات"<sup>(٢)</sup> - أربع كجهاات الكون

(٢) في الواقع، تعود كلمة "سماوات" خمس مرّات، ولكن أربع مرّات فقط بالصيغة المطلقة "شَمَائِم" (שָׁמַיִם)؛ في المرّة الخامسة، هي في حالة مبنية في عبارة "شَمَي شَمَائِم" (שָׁמַיִם הַשָּׁמַיִם)؛ الرنة ليست إذا هي ذاتها.

الأربع. أخيراً، يُمثّل العالمُ البشريُّ في مجموعته بثلاثة ثنائيات متعارضة تشير إلى المجموع تحت وجوه عدّة: المَلِكُ والشعوب (الوَضْعُ السياسيُّ)، الشُّبَّانُ والصِّبَايا (الجنس)، الشُّيوخُ مع الفتِيانِ (العمر). بالطريقة عينها، تُذكرُ المملكة الحيوانيةُ بشنائيتين: الحيوانات الأليفة والبرية، ثمّ الزحافات والطيورُ.

كلّ هذه العناصر هي مصفوفة على المحورين الفضائيين الأساسيين. على المحور العاموديّ أو التصاعديّ، أي "من السماوات" و"في الأعالي"، هناك ثلاث سلسلات من العناصر مُدرّجة: ملائكة وجنود (آ ٢) يؤمّنون الرباط مع الأرض؛ الشمس، والقمر، والكواكب المعلقة في قبة السماوات (آ ٣)؛ أخيراً، في العلى، سماء السماوات، ومياه فوق السماوات (آ ٤؛ رج تك ١). من هذه المياه يعبر الشاعر، على ما يبدو، إلى المياه التي في الأسفل، الغمر الذي عليه الأرض هي مُرساة، وحيث تسكن الوحوش البحرية<sup>(٣)</sup>. عندها يترك ذكر الكون المحور العاموديّ لصالح الأفقيّ. هنا أيضاً تتالي سلسلات ثلاث بشيء من التدرّج نحو البشرية: الشُّهُبُ (آ ٨)، البيئة (آ ٩-١٠)، ثمّ العالمُ البشريّ، نقطة الذروة ومركز كل نظام الخليقة (آ ١١-١٢).

أخيراً، لن ننسى الديمومة في الزمن التي تضمّنها العناصر السماوية الموضوعية في السماوات "إلى الأبد"، والتي يُنظر إلى ثباتها في الطاعة لشرائعها الخاصة كسبيح أبديّ (آ ٦). هذا الزمن هو في كلّ حال موقع الساعة الكونية التي هي الكواكب (رج تك ١: ١٤-١٨).

### ٣ - المضمونات: دوافع التسبيح

نجد من جديد مضموني سفر المزامير الجوهريين للتسبيح في هذا المزمور

(٣) يمكن الغمر أن يكون الوسط الذي فيه تتطوّر الوحوش. ولكن يمكن أن يكون أيضاً عنصراً مدعوّاً إلى التسبيح. قد نحصي عندها ثلاثاً وعشرين عنصراً، أي رقم الألفباء عندما نميّز حرفي "السين" و"الشين".

بالذات، أي الخلق وتاريخ الخلاص. في قلب تسييح السماوات (آ ٥-٦)، هناك الله الخالق، الذي أمره فاعل، و"ما يرسمه لا يزول". في الواقع، في السماوات، وخاصة في حركة الكواكب، الفعاليّة الدائمة للكلمة الخالقة هي الأكثر جلاءً (مز ١٩ : ٢-٣؛ رج أش ٤٠ : ٢٦).

بالمقابل يحتفل تسييح الأرض بالله بالذات، ويُنشد سموّه وبهاءه (آ ١٣-١٤). ولكن أين تتجلى هذه العظمة بأفضل ما يكون؟ من خلال إعلاء إسرائيل أقام الله القدرة، عندما جعل من هذا الشعب الذي لا شأن له شعباً له. هذا هو المضمون الخاصّ بالتسييح الأرضي. كذلك في مز ١١٧ أيضاً، "كلّ الأمم" هي مدعوة إلى أن "تسبح الربّ" الذي بانّت محبته لإسرائيل قد قويّة وأمينة.

هكذا يبلغ تسييح الكون، وخاصةً تسييح الأرض، ذروته في إسرائيل. هذا هو الدافع المميّز لتسييح إسرائيل، هذا الشعب المكوّن من مؤمنين ومن مقرّبين من الربّ (آ ١٤ ب). هذا التسييح، لأنّه ينبع من خلاص تاريخي، يُدعى "نشيداً جديداً" (١٤٩ : ١)؛ فهو جديد بالنسبة إلى نشيد الكون المخلوق (مز ١٤٨)، وجديد بالنسبة إلى نشيد الأمس - نشيد البحر (خر ١٥)، مثلاً. باختصار، خلاص إسرائيل هو دافع إلى تسييح الأرض والشعوب بالطريقة نفسها التي فيها الخليقة هي دافع لتسييح السماوات. لذلك إسرائيل ذاته هو مدعوٌ إلى التسييح.

ب - المزمور ١٤٩: تسييح إسرائيل والنصر على الشرّ

١ سبّحوا الربّ!

أنشدوا للربّ نشيداً جديداً،

تسبّحته في جماعة المؤمنين:

٢ يفرح بنو إسرائيل بخالقهم.

يبتهج بنو صهيون بملكهم.



- ٣ يُهَلِّلُونَ لِأَسْمِهِ بِالرَّقْصِ.  
يُرْتَلُونَ بِالذَّفِّ وَالْكَثَّارَةِ
- ٤ الرَّبُّ يَرْضَى عَنْ شَعْبِهِ.  
وَيَمْنَحُ الْمَسَاكِينَ خِلَاصَهُ.
- ٥ يَغْتَبِطُ الْأَتْقِيَاءُ بِأَنْتِصَارِهِمْ،  
وَيُرْنَمُونَ فَرِحًا عَلَى خِيُولِهِمْ.
- ٦ يُعْظَمُونَ اللَّهُ مِلْءَ أَفْوَاهِهِمْ،  
وَبِأَيْدِيهِمْ سَيْفٌ ذُو حَدَّيْنِ.
- ٧ يَنْتَقِمُونَ مِنْ جَمِيعِ الْأُمَمِ،  
وَيُؤَدِّبُونَ جَمِيعَ الشُّعُوبِ.
- ٨ يُقَيِّدُونَ مُلُوكَهُمْ بِالْقَيْودِ،  
وَأَمْرَاءَهُمْ بِسِلَاسِلٍ مِنْ حَدِيدٍ.
- ٩ يُنْزِلُونَ بِهِمُ الْقَضَاءَ الْمَكْتُوبَ،  
فَيَتَمَجَّدُ جَمِيعُ أَتْقِيَائِهِ. هَلِّلُوْا.

## ١ - البنية الأدبية

كما بالنسبة إلى مز ٤٨، من الممكن أن نضع بنية المزمور انطلاقاً من التالي بين دعوات التسبيح وبين مضموناته وفق الرسم البياني التالي: أ ب : أ ب. نشير، من ضمن ما نشير إليه، إلى التطابق بين توسيعي المضمون، تطابق يُبرز تكامل عمل الربِّ ومؤمنيه. إنَّ ما يعزِّز وضع بنية كهذه هو التضمينات. هكذا، الجزء الأوَّل (آ ١-٤) هو مُحاطٌ بِبُورُودٍ كَلِمَةً أَدُونَايَ مَرَّتَيْنِ، والثاني (آ ٥-٩) بِذِكْرِ الْمُؤْمِنِينَ مَرَّتَيْنِ. فضلاً عن ذلك، تضمن هذه الكلمة التضمين

العام، إلى جانب تكرار الهلّوليا (آ ١ و ٩). في ما يلي رَسْمُ بيانِيّ إجماليّ:

#### أ - دعوة

فرح للربّ لدى المؤمنين (آ ١-٣)

#### ب - مضمون

عمل أدوناي لصالح الوضعاء، أي شعبه (آ ٤).

#### أ - دعوة

هتاف المؤمنين الحربيّ (آ ٥-٦).

#### ب - مضمون

عمل المؤمنين باسم الله (آ ٧-٩).

### ٢ - دعوات: صيغة التسبيح

إنّ دعوات هذا المزمور هي مقطّعة بسبعة أفعال تسبيح بصيغة إرادية، أفعال تشكّل الدعوة إلى التسبيح، تحيط بها كلمة الهلّوليا مرّتين، بحيث أننا نجد الفعل "سَبَّحَ" في الأطراف وفي وسط السلسلة. تلي الفعل الأوّل المرادف ("أُنشِدْ") كلمة "تسبيح"، والفعل الأخير ("صَرَخَ") كلمة "تعظيم" (آ ١ و ٦). يشكّل الكلّ معجمًا حقيقيًا للفرح الذي يترجم امتدادًا جديدًا للتسبيح: في

الصيغ:

سَبَّحُوا-يه

أُنشِدُوا + تسبيح

فليفرحوا

فليعيّدوا

فليسبّحوا

فليلعزفوا

فليتهجوا

فليتهفوا + إعلاء

سبحوا-يه

### ٣ - مَنْ يَشْكَلْ إِسْرَائِيلَ؟

يقترح هذا المزمور إذا التسبيح الخاص بإسرائيل، فيه يوصف هذا الأخير هذا بتعابير مختلفة. يجري الكلام على "جماعة مؤمنين"، على "مؤمنين"، أو على "مؤمنيه" (آ ١، ٥، ٩)، على "بني صهيون" (آ ٢) بارتباط مع ملكهم، وأيضاً مع "الوضاعاء" الذين يشكّلون "شعبه" وفق موازاة آ ٤. هكذا، إسرائيل الذي يصدق بنشيد جديد هو شعب مؤمنين، أي "حسيديم".

ولكن ماذا تغطي هذه الكلمة؟ هي تدلّ على مَنْ هو أمينٌ لأدوناي، كما أيضاً على مَنْ هو موضوعُ محبةِ الربِّ ذاته الأمانة. فضلاً عن ذلك، أيكون ذات معنيين في آن معاً؟ إنَّ الاسم "حسد" الذي منه يُشكّل النعت "حسيد"، يدلّ على المحبة الأمانة القادرة أن تذهب أبعد ممّا هو مطلوب. هو يدلّ على صفة مرتبطة في العمق بالعهد، وبهذه الصفة يُفضي، أقله عن طريق الاحتمال، إلى التبادل، وإلى أمانة الواحد الذي يستجيب لأمانة الآخر. هكذا، الـ "حسيديم" هم أولئك الذين، إذ هم يؤمنون بأمانة أدوناي، استمروا على الأمانة له (١٤٨: ١٤)، وبقوا أيضاً متعلقين بصهيون وبما تمثّل. وإذ هم مُدلّلون في صراعهم ضدّ الشرِّ والموت، بدوا أمناء للربِّ الذي برهن لهم بدوره عن محبته الأمانة عن طريق إعطائهم النصر وجعلهم شعبه (آ ٤).

هكذا إذا يحدّد مز ١٤٩ ما هو إسرائيل، الأمر الذي يعني تغيير وجهة المعنى المجرّد. إذا كان "إسرائيل" يضمّ كلّ ما هو أمينٌ لأدوناي في الصمود في وجه الشرِّ، عندها يمكن أناساً ليسوا من إسرائيل العرقيّ أن يتلاءموا مع هذا التحديد

وأن ينضموا إلى "إسرائيل". إنَّ التوسيع ممكن إذا بالنسبة إلى إسرائيل. "كلَّ مَنْ يهذ بالشريعة" (١ : ٢) يضحى إسرائيلياً، مؤمناً يخصَّ الملك الحقَّ الساكن في صهيون (١٤٩ : ٢)، ومَلِكُه الأَرْضِيَّ هو مَنْ يقوم مقامه. هو يُدعى، مع المؤمنين الآخرين، "ابن صهيون"، أي أنه شبيه بهذا الملك المُعلن "ابن" في صهيون (٢ : ٦-٧). بهذه الصفة، هو مؤهل لأن ينفذ الأثر (١٤٩ : ٧-٩) الموعود به عبر تهديد في مز ٢ : ٩، ولأن ينشد التسييح في مقامه، أي في صهيون. ليس توسيع من هذا النوع للمعنى المجرد مجهولاً بالتمام عن العهد الأوَّل، عن البقيَّة؛ هكذا، مثلاً، أش ٥٦ : ١-٧ أقدم أكثر من نقطة مشتركة مع المزامير المدروسة هنا.

#### ٤ - مضمون التسييح: نصرٌ ودينونة

في آ٤ تتكلم القصيدة على نصرٍ تتبعه دينونة المهزومين (آ٩). إستناداً إلى مز ١٤٩، هذه الدينونة هي "مكتوبة"؛ ولكن أين توجد مكتوبة؟ أليس في مز ١ : ٥ حيث يُقال بأنَّه في الدينونة، لا يمكن الأشرار أن يقوموا، وهم بالتالي محكومون بأن تُباد طريقيهم، محكومون بأن يهلكوا كالعصاة (١ : ٦ و ٢ : ١٢).

أضف إلى ذلك أن مَنْ يقول نصرًا يقول صراعاً تمَّ الظفر به. ما هو إذا هذا الصراع الذي في نهايته يعطي الربُّ النصر؟ أليس هو المعركة التي اشتعلت في مز ٢ والتي تضع أدوناي ومسيحَه في مواجهة مع ملوك وأمم عاصية؟ حول هذه النقطة، المقاربات مع مز ٢ ومز ١٤٩ هي عديدة: نجد هنا من جديد كلمات سبق واستعملت هناك للكلام على عصيان الأمم والملوك. وفي حين أنه، في مز ١٤٨ : ١١، "ملوك الأرض" (رج مز ٢ : ٢)، و"قضاة/حكام الأرض" (رج ٢ : ١٠)، كما أيضاً "الشعوب" (رج ٢ : ١) هي أيضاً مدعوة إلى التسييح، في مز ١٤٩، حيث يرون أنفسهم نهائياً مردولين. إنَّ مصيرهم الهزيمة على

حساب أولئك الذين أذلوهم (١٤٩ : ٤). كما أعلن للمسيح (٢ : ٨-٩)،  
 يحبذ الربّ شعبه ويجعله منتصراً (١٤٩ : ٤). أما في ما يتعلق بالدينونة، فإنّها  
 تجمّع أبرار (١ : ٥)، ومؤمنين يشهرون السيف (١٤٩ : ٦) كما يشهّر المسيح  
 صولجانه الحديدية (٢ : ٩). هكذا تُعاقب الأمم (١٤٩ : ٧؛ رج ٢ : ١، ٨)  
 والشعوب (١٤٩ : ٧؛ رج ٢ : ١)؛ يُقيّد ملوكهم الذين كانوا يريدون أن يقطّعوها  
 سلاسلهم (٢ : ٢-٣) بالحديد (١٤٩ : ٨؛ أنظر ٢ : ٩ حيث أداة العقاب هي  
 أيضاً الحديد)، بينما القضاة (٢ : ١٠) يُدانون (١٤٩ : ٩). بالاختصار يبدو  
 إعلان مز ٢ قد تحقّق هنا.

لقد أعدّ لهذا التحقيق في مز ١٤٦ و١٤٧ اللذين، كالثلاثة الأخيرة، تحيط  
 بهما كلمة هليلويا ("سبحوا يهوه"). هكذا في مز ١٤٦ : ٣-٥، يدعو صاحب  
 المزامير من يُصليّ معه إلى عدم وضع ثقته في الرؤساء الذين سيبيدون (رج ٢ :  
 ٢، ١٢؛ ١ : ٦)، بل بالأحرى في الربّ الذي عمله حقّ منذ الخلق (١٤٦ : ٦)،  
 لا بل أيضاً في ما هو يوميّ (آ ٧-٩)، لأنّه، في محبّته للصديق (١ : ٥-٦)،  
 يجعل الأشرار يتيهون (رج ١ : ٦ ب). في مز ١٤٧، يدعو كاتب المزمور ذاته  
 إلى تسبيح الربّ الذي لا ينظر بعين الرضى إلى القوّة التي يستعملها البشر في  
 المعركة، بل إلى أمانتهم وثقتهم (آ ١٠-١١). هو يُبارك أيضاً "بني صهيون"  
 ويحفظ هذه المدينة ضدّ المعتدين عليها، لكي يُعطيها السلام والازدهار (آ ١٣-١٤)،  
 بل أيضاً الكلمة التي تجعله يعرف (آ ١٥، ١٩-٢٠).

## ٥- تسبيحٌ مُنجزٌ ضدّ الشر

بعد هذا الانعطاف الوجيز، لنعد إلى مز ١٤٩. إنّ ذكر الجهاد ضدّ الشرّ،  
 وانتصار المؤمنين، والدينونة التي تلي، يُبيّن جيّداً أنّ التسبيح الأخير الذي تُعلن  
 عنه هذه القصيدة، هو تسبيحٌ تمّ الحصول عليه في معركة قاسية شارك فيها  
 المؤمنون. في هذه المعركة، عرفوا أوّلاً الإذلال الذي جعل منهم متضرّعين،

إذ إنهم في رفضهم بأن يساوموا على الشرِّ، آمنوا بالنصر النهائي لمحبة الرب. في هذا الجهاد تمَّ "صُنْع" إسرائيل الجديد الذي نتكلم عنه، والذي خلقه الله، واختاره، وأقامه (آ ٢٢)، هو مُكوّن من "بني صهيون" (آ ٢٢ب)، وهم شعبٌ حقيقيٌّ لله (آ ٤) يستطيع بعد الآن أن يُنشِدَ النَّصر وهو يعرضُ أسلحته. لا الخيول ولا العضلات (١٤٧: ١٠)، بل السيف ذي الحدّين، وحرفيًا ذي "الفمّين".

ولكن ما هو هذا السيف إذا؟ إن آ ٦ التي تعودُ إلى هذه الصورة تنضمُّنًا توازياً بين، "تعظيم الله في حلقهم"، من جهة، و"السيف ذي الفمّين في اليد"، من جهة ثانية. هذا ما يبدو أنه يُوجِّه القارئ نحو معنى رمزي. في الواقع، ليست "تعظيم" الله وتسايحه في فم مؤمنيه سوى صيغتي التسييح اللتين يقترحهما صاحب المزامير: التسييحُ حصراً، والتسييحُ الذي يصدر عن الاستغاثة؟ أليس هنا هذا "السيف ذي الفمّين"، الذي به يرُدُّ أصحابُ المزامير على هجوم الأشرار الذين سلاحهم الرئيسي، كما رأينا، هو أيضاً الفم؟ على لسان المؤمنين، قد تصبح هكذا كلمة الله بصيغة تسييح وصرخة أداة دينونة (أنظر عب ٤: ١٢)، دينونة صادرة منذ البدء (مز ١: ٥-٦)، ومنذ البدء تُستعاد تحت شكل تحذير (مز ٢: ١٠-١٢) كي لا يجهل أحدٌ أن اختيار الشرِّ يعني عقد ميثاقٍ مع الموت:

"لكن الأشرار دعوا مثوى الأموات بالفعل والقول،

عدّوه صديقاً فاضمحلّوا،

ثم عاهدوه،

لأنهم أهلٌ لأن يكونوا من حزبه (...).

لكن بحسد إبليس دخل الموت إلى العالم:

فيختبره الذين من هم حزبه" (حك ١: ١٦؛ ٢: ٢٤).

يعظّم التسييح الختامي إذا نصرًا للربِّ، مع إسرائيل ولصالحه. وإذا كان في ختام سفر المزامير كلُّ شيء يلتقي في التسييح الواحد، فإنه بفضل هذا النصر

الذي نتيجته إزالة الشرِّ وعملائه، واحد من وجهي العالم كما أبرزه مز ١ و ٢. مع هذا الوجه للشر، زالت الاستغاثة التي لم يعد من داع لوجودها. وبدقة أكبر صارت ضمن التسبيح الذي احتلوا من الآن وصاعداً كلَّ المجال. لسنا بعيدين عن سفر الرؤيا حيث الصِّراع ضدَّ قوى الشرِّ يُفضي إلى نصرٍ نهائيٍّ يفتتح في تسبيح حصريٍّ في أورشليم السماوية (رج رؤ ١٩ : ١-٢، ٥، ٦، ١١، ١٣، ١٦، ٢٠، ٢١-٢٠ : ٢-١).

ج- مز ١٥٠ : تسبيح نقّي

١ هللوا!

سبحوا الله في قُدسِه / قداسته

سبحوه في جَلَدِ قوَّتِه

٢ سبحوه لأجلِ مآثرِه

سبحوه لأجلِ وفرةِ عَظمتِه

٣ سبحوه بصوتِ البوق

سبحوه بالعود والكنّارة

٤ سبحوه بالدُّفِّ والرَّقص

سبحوه بالأوتارِ والمزمار

٥ سبحوه بصنوجِ رنّانة

سبحوه بصنوجِ الهتاف

٦ كلُّ نسمةٍ فلتُسبِّحِ الرَّبَّ

هللوا!

يتكوّن هذا المزمور فقط من دعوة إلى التسبيح؛ لذا لن نجد سوى مضمون

محدود للتسييح، هو في آ ١-٢. قد يستطيع "المعبد" و"حصن جلدّه"، في الواقع، أن يُشكلاً تلميحا إلى الخلق، وإلى النظام الكوني السامي. أمّا في ما يتعلق بالتعبيرين "مآثر" و"عظمة"، فإنه بإمكانهما أن يُرجعا إلى العمل الإلهي في تاريخ الخلاص. مع هذا، إن هذه التلميحات هي خافتة ولا تتدخل بصفة مضمون مستقل، لأنها تشكّل جزءاً من الدعوة، حيث إنها تصفُ الله (آ ١). هذا الأخير إذًا هو حصراً المضمون الوحيد لهذا النشيد.

يتحوّل التسييح بالتالي إلى موسيقى (أنظر ١٤٩ : ٣، ١٦): أدوات هوائية (آ ٣، ٤ ب)، وترية (آ ٣ ب، ٤ ب)، إيقاعية (آ ٤ أ، ٥)، صوت بشري (آ ٥ ب: صرخة هتاف)، الكل يرافق رقصة تُذكرُ في الوسط (آ ٤ أ-٤ ب) أربع آلات قبل، وأربع أخرى بعد). هكذا نحن في ملء الصوت والحركة. الكل هو هنا لتسييح الجميع (آ ٥ ب)، المخلوق (مز ١٤٨)، وإسرائيل (مز ١٤٩)، كونهما هنا مجموعين في تسييح جماعة مجمعة على ذلك.

إنّ التدرّج مدهش. يُطلق البوق أولاً الدعوة إلى الجماعة الليتورجية (آ ٣). ثم تُطلق الأوتار التي يجري نقرها نغمة خافتة (آ ٣ ب)، ينضم إليها إيقاع الدفّ الذي يُجرُّ الرقص (آ ٤ أ). تُوشح الموسيقى لاحقاً بصوت الأوتار والمزمار (آ ٤ ب)، قبل أن تنطلق الصنوج والهتافات البشرية لتكتمل سمفونية الهلّوليا (آ ٥).

بالنسبة إلى المزمور ١٥٠، يتكلم التقليد اليهودي عن "الوصايا العشر التهليلية". نجد فيها في الواقع عشر مرات الأمر بالتسييح (الفعل في صيغة الأمر الجمع "سبحوا" الله، "سبحوه")، تماماً كما نجد عشرة أوامر في رواية خلق العالم (تك ١ : ١-٢ : ٤ أ)، وعشرة أوامر أخرى في الوصايا العشر (خر ٢٠ : ٥). تدعو هذه الكلمات العشر الجديدة إلى تسييح ينبغي أن يكون جواباً في آن معاً على الخلق وعلى الشريعة، أي على هاتين العظمتين من الرب. على الخلق يُردُّ نشيد الكون؛ على الشريعة يُردُّ نشيد إسرائيل.



## خاتمة

تصف بداية كتاب المزامير توترًا يُعلنُ منذ الآن عن حلٍّ له. يتمُّ وضع لاعبي الأدوار: فمقابل الربّ (الله)، هناك، من جهة، الإنسان الذي يتمم شريعة الربّ، البارّ، في حالة صيرورة أو مسيح، صورة إسرائيل، ومن جهة ثانية، الأشرار، والأُمم وملوكها. بعدها تستطيع الصلاة أن تبتدىء. هكذا يدخل المزمور ٣ مع عنوانه، "لداود عندما كان يهرب من أمام ابنه أبشالوم" (رج ٢ صم ١٥ - ١٧)، جسم الكتاب. يروح إنسان، هو صديق الربّ يماهيه العنوان مع داود، يستغيثُ بالله مُعتبرًا إياه ترسًا (مز ٣: ٤)، ودعمًا (٣: ٥) قادرًا على أن يحميه بطريقة فاعلة ضدّ الأعداء الكثيرون العدد (٣: ٢-٣، ٧) الذين يُحاصرونه. فإنّه "لدى أدوناي الخلاص (٣: ٩)، يَختُمُ واقفًا في وجه ما كان يقوله أعداؤه: "لا خلاص له لدى الله" (٣: ٣). يُشكّل المزمور ٤ تواصلًا مع صلاة الإنسان ذاته الذي سمعه الله ونجاه: إنّه مزمور عرفان بالجميل وثقة، في وسطه يُسمعُ نداءً موجّه إلى حلفاء الشرّ، وهكذا دو اليك.

في ختام الكتاب، نجد من جديد لاعبي الأدوار ذاتهم، ولكن هذه المرّة، في ختام الصّراع الموصوف في البداية. يتمُّ الإعلان عن حل لهذا الواقع: هزيمة نهائية لقوى الموت ولصانعي الشرّ، كما أيضًا انطلاق التسبيح الذي إليه كل إنسان هو مدعوٌّ في وقته مع هذا، ومن طرف إلى آخر، ومن مزمور إلى آخر، هناك معركة تحصل وتتواصل، وصراع تتواجه فيه الحياة والموت، وحيث "الإنسان الذي يتمم الشريعة"، يعبر من الاستغاثة إلى التسبيح وفق إذا ما كان مسحوقًا بالشرّ الذي اختار أن يواجهه أو بالعكس وفق تخليصه من عضّة الشرّ بالإله الذي وضع فيه ثقته. يسمح مز ٢٢ بالولوج حصراً إلى قلب هذا الصّراع.

## عظمة الإنسان وشقاؤه

الخوري بولس الفغالي

باحث في الكتاب المقدس

### مقدّمة

اعتاد الشراح حين يقرأون المزمور الثامن أن يكتشفوا فيه ثلاثة تطلّعات<sup>(١)</sup>: من جهة هو مديح، مديح لله الخالق: "أيّها الربُّ سيّدنا، ما أعظم اسمك في كل الأرض"؛ ومن جهة ثانية هو تعليم وانفتاح على الحكمة الإلهية، تعليم عن الإنسان الذي هو أقلُّ من الإله قليلاً: "ما الإنسان حتّى تذكره!" وأخيراً هو رثاء لوضع الإنسان الضعيف وشقاؤه في خطِّ قراءة سفر أيّوب لهذا المزمور: "وحياته نسمة ريح، تضحل كالسحاب" (أي ٧: ٧، ٩). فيكون حديثنا الآن في ثلاث محطات: عظمة الله، عظمة الإنسان، شقاء الإنسان.

### ١. أيّها الربُّ سيّدنا

יהוה אלהינו. هكذا تبدأ المزامير دائماً. المؤمن ينادي الربَّ مهما كان شكل المزمور. إن كان في خطر، صرخ: "يا ربّ، يا إلهي، بك احتميتُ" (مز ٧: ٢)، إن كان في راحة بعد أن أغدق الله عليه خيراته: "أحمدك، يا ربّ، بكلِّ قلبي، وأحدّث بجميع عجائبك" (مز ٩: ٢). وإذا نادى الخلائق لتكون معه في صلاته، قال: "إحمدوا الربّ، وادعوا باسمه، وعرّفوا الشعوب بأعماله. أنشدوا الربّ، ورتّلوا له، وتأمّلوا في جميع عجائبه" (مز ١٠٥: ١-٢).

(١) W. H. SCHMIDT, "Gott und Mensch in Ps 8. Form- und überlieferungs- geschichtliche Erwägungen", in *Theologische Zeitschrift*, 25 (1969) 1-15; W. BEYERLIN, "Psalm 8 Chancen der Überlieferungs kritik", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 73 (1976) 1-22

יְהוָה: يرد اسم يهوه قرابة ٦٥٠ مرة، إذا تبعنا ليسوفسكي<sup>(٢)</sup> الذي اتخذ البيبليا العبرية كما قدمها كيتال<sup>(٣)</sup>، سنة ١٩٥٨. ويرد ٦٩٥ مرة إذا أتبعنا جاني<sup>(٤)</sup> في قاموسه اللاهوتي الذي ظهر سنة ١٩٧١.

يهوه هو الربّ القدير الحاضر باسمه في معبد أورشليم حيث يأتي المؤمنون من أنحاء فلسطين، بل من أقاصي الأرض. يهوه هو الملك الذي تفتح أمامه أبواب المدينة، وأبواب الهيكل: "ارفعي رؤوسك أيتها الأبواب، ارتفعي أيتها المداخل الأبدية فيدخل ملك المجد. من هذا ملك المجد؟ هو الربّ العزيز الجبار، الربّ الجبار في القتال"<sup>(٥)</sup>.

يعود اسم يهوه إلى التقاليد القديمة لدى العبرانيين<sup>(٦)</sup>. إمّا في الشكل الكامل مع الحروف المربعة יהוה وإمّا في الشكل المختصر יה<sup>(٧)</sup>. كيف نفسّر الاسم؟ هل نعود إلى السريانية (الآرامية) مع فعل יהוה، 100، 100: كان يكون. فنترافق مع اليوناني ων الكائن؟ هنا نقرأ النصّ العبري كما في خبرة موسى عند العليقة الملتهبة في خر ٣: ١٤: אֱהְיֶה אֲשֶׁר אֲהְיֶה، (أكون من أكون. حافظ نصّ السريانية البسيطة

C. LISOWSKY, *Konhordanz zum Hebräischen alten Testament*, Stuttgart, (٢) Privileg. Württ. Bibelanstalt, 1958

نصّ مكتوب كلّ باليد، لا في حرف مطبوع.

R. KITTEL, *Biblia Hebraica (BHK)*, 1937. Ce texte reste la base de la BHS (٣) (Biblia Hebraica Stuttgartensia) parue en 1977.

E. JENNI & C. WESTERMANN, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2 vols, Munich, Kaiser, 1984; ici vol. I, p. 702-707 (٤)

نشير إلى أنّ اسم يهوه يرد ٦٨٢٨ مرة في الكتاب المقدّس.

H.-J. KRAUS, *Psalms 1-59. A Continental Commentary*, Fortress (٥) . - :

Press; Minneapolis, 1993, p. 310-316; ici p. 313.

(٦) نقرأ اسم يهوه في المدونات التي كشفت هنا وهناك. هي مقابلة بين يهوه وكوش، كما في نصّ يعود إلى القرن التاسع ق.م.

H. DONNER - W RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Bd, Texte, 1966; II Kommentar, 1968, Nr 181, Z. 18.

وهناك أوستراكات (شحفات) في تل عراد، نهاية القرن السابع، وفي لكيش (= Kai) عدد ١٩٢-١٩٧. J. DUPONT- SOMMER, *Semitica* 2 (1949) 31, 34.

(٧) يرد الشكل יהו ٥٠ مرة في العهد القديم كله، ومنها ٤٣ في الزمير وحدها، حسب Jenni (حاشية ٤)

على الشكل العبري:  $\text{אֲנִי אֲשַׁלְּחֶנּוּ אֵלַיְכֶם}$ . وواصل: "هكذا تقول لبني إسرائيل:  $\text{אֲנִי אֲשַׁלְּחֶנּוּ אֵלַיְכֶם}$ " (آ ١٥). وفي السبعينية:  $\text{εγω εμιμ ὁ ων}$ : "أنا الأكون الكائن" (اسم فاعل). وبعد ذلك، صار الاسم  $\text{ὁ ων (αιώνιον)}$ ، كما في آ ١٥: "الكائن  $\text{ὁ ων (αιώνιον)}$  أرسلني إليكم". ما نوّد أن نقوله هو أنّ الإنسان لا يقدر أن يعطي الله اسماً، فإنّ فعل صار أعظم من الله. أمّا ما تُدعى "أسماء" فهي صفات. يهوه: الكائن الذي هو. هو غير البشر. وحده الكائن والذي كان والذي سيكون. أمّا البشر فيصيرون ثمّ يزولون.  $\text{אֱלֹהִים}$  قابل "أللهم" في العربية. هو  $\text{אלה}$  مع صيغة الجمع، جمع الجلالة. أمّا الجذر "إل" فيدل على القدرة مع ارتباط "السنديانة"  $\text{אל}$ ، التي هي الشجرة القويّة والتي بقربها اعتاد أهل الشرق والغرب أن يقوموا بعباداتهم<sup>(٨)</sup>  $\text{אלה}$ . هو العليّ. من  $\text{אלה}$ : "ارتفع"، "صعد". هو يقيم في المقام الأعلى: "أرتل اسم يهوه، العليّ" (مز ٧: ١٨)؛ "أرتل لاسمك، أيها العليّ" (مز ٩: ٣). إنّ لفظ  $\text{אלה}$ ، في المزامير، يدلّ على الربّ في مقابلة مع سائر الآلهة. هو أعلى منها، وهو يُعبّد في أورشليم<sup>(٩)</sup>.

تساءل الشّراح عن "ي ه و ه": هل هو اسم؟ هل هو فعل؟ إن كان فعلاً فهو في صيغة المضارع. وما هو جذر اللفظ؟ افتراضات مختلفة، ولا واحدة تفرض

(٨) السنديانة أو البلوطة شجرة مقدّسة تحمل امتيازات الألوهة السامية لأنّها تجذب الصاعقة وتشير إلى الجلالة. قرب سنديانة مورا، في شكيم، تراءى الربّ لإبراهيم (أبرام؛ رج تك ١٢: ٦-٧)؛ كما تراءى له عند "بلوط مورا" في حبرون حيث وعده بابتسار (تك ١٨: ١)؛ فالسنديان يرمز إلى القوّة، فجاء في اللاتينية لفظ  $\text{robur}$  ليدل على السنديانة وعلى القوّة. وفي الأوديسة (هومير) ١٤: ٣٢٧؛ ١٩: ٢٩٦، جاء عولس (Ulysse) يسأل الأوراق الإلهيّة في سنديانة زوش العظيمة رج

J. CHEVALIER et A. GHEERBRANT, *Dict. des Symboles*, Paris, 2002, p. 221.

H.-J. KRAUS, *Theology of the Psalms*, A continental Commentary, Fortress Press: Minneapolis, 1992, p. 24-25.

يرتبط الكلام عن العليّ بالملكيّة (٢ مل ١٥: ٣٥؛ أش ٧: ٣)، أمّا عبارة "عليون" فكانت في أورشليم قبل وصول العبرانيّين. رج تك ١٤: ١٨-٢٢. قال ملكيصادق، ملك "شليم" ممتدحاً أبرام: "تبارك أبرام من الله العليّ...". R. LACK, "Les origines de 'Elyon', Le Très-Haut", dans *La tradition culturelle d'Israël*, 1962; H. GESE, *Die Religionen Altsyriens*, Religionen der Menschheit 10/2, Stuttgart: Kohlhammer, 1969, p. 94-102, 116-134.

ذاتها<sup>(١٠)</sup>. ورأى درايفر<sup>(١١)</sup> أنَّ اللفظ المختصر יה هو أساس اللفظ المربع الحروف. وكانت نقطة الانطلاق عنده هلوليا (הללויה). أما יה فتدل على صرخة فيها يُخطف الإنسان في إنشاده لله. وبعد ذلك ارتبطت بمسيرة الخروج، فصارت יהוה. غير أنَّ مثل هذه الفرضية، وإن أصيلة، لا تجد سنداً لها، بل إنَّ اللفظ المربع الحروف هو الأساس، فاختصر في صيحات العبادة وأناشيد المديح<sup>(١٢)</sup>.

اسم يهوه يرتبط بالله יהוה الذي يشير إلى ملء القدرة الإلهية، لهذا اعتاد الشعب أن ينادي: "يهوه إلهي: أيها الربُّ إلهنا". هي عبارة اعتراف إيماني. أن يكون يهوه إله إسرائيل، واقع مهمٌّ في الدرجة الأولى. أمَّا مسألة وجود الله وطبيعته فأمر يأتي في الدرجة الثانية؛ فالربُّ هو الإله الوحيد: ذاك ما تردده المزامير مراراً: "اعترفوا أنَّ يهوه هو الله، هو صنعنا وله نحن، نحن شعبه وغنم مرعاه" (مز ١٠٠: ٣)؛ فالربُّ لا يمكن أن يتخيَّله المؤمن خارجاً عن الانتباه إلى شعبه، هو إله إسرائيل، وبالتالي هو إله الأمم: "أنشدوا للربِّ نشيداً جديداً، أنشدوا للربِّ يا جميع الأرض" (مز ٩٦: ١). "نادوا في الأمم: يملك الربُّ. يثبت الكون فلا يتزعزع، ويدين الشعوب بالاستقامة" (آ ١٠). وفي مز ٩٨: ٣: "تذكر (الربُّ) رحمته وأمانته لبيت إسرائيل شعبه، فرأت جميع شعوب الأرض إلى أفاصيها خلاص إلهنا".

هو إله إسرائيل، وفي هذه العلامة هو الإله الوحيد والإله الغيور. وهو الذي يقاتل وسط شعبه ومن أجل شعبه ضدَّ الآلهة كما ضدَّ القوى المعادية.

G. Von RAD, *Old Testament Theology*, vol. I, Translated by D. M. G. STALKER, (١٠) New-York: Harper and Row, 1962; L. KÖHLER, *Old Testament Theology*, Translated by A.S. TODD, Philadelphia: Westminster, 1957.

G. R. DRIVER, "The Original Form of the Name 'Yahwh'", in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (= ZAW)*, 46 (1928) 7-25.

(١٢) رج KRAUS، حاشية ٩، ص ١٧. نشير هنا إلى أنَّ اسم "ي" والإله الأوغاريتي أعاد طرح السؤال حول فعل "Jeh" وغيره.

R. MAYER, "Die Gottesname Jahwe im Lichte der neuesten Forschung", in *Biblische Zeitschrift* 2 (1958) 26-53; R. GRAY, "The God Yw in the Religion of Canaan", in *Journal of the Near Eastern Studies*, 12 (1953) 278-283.

ويهو هو رب الجنود، ربّ القوّات. في حرب شعبه على العالم الوثنيّ، هو القائد. وحين يدعو النجوم والكواكب فهو يرأسها ويدفعها إلى "القتال". نقرأ في مز ١٠٣: ٢١: "باركوا الربّ، يا جميع جنده، يا خدامه العاملين مرضاته"<sup>(١٣)</sup>. هذا يعني أنّ عرش الله هو في السماء، بل جيش الربّ هو السماء والأرض. وهكذا يلتقي "الجنود"، "صباؤوت" (צבאות) مع "ألوهيم" (אלהים). فلا قوّة تقف في وجهه<sup>(١٤)</sup>.

\* \* \*

"أيها الربّ سيّدنا" (אדנינו). اعتاد الشعب العبرانيّ أن لا يتلفظ بالاسم المربّع الحروف "يهوه" (יהוה)، بل يقول: "يا سيّدي" (אדני)، أمّا هنا فجمع النصّ יהוה مع אדני. لفظ يقابل هذا في الآرامية وفي السريانية، و"الربّ" في العربية. يرد هذا الاسم في المزامير ٦٧ مرّة<sup>(١٥)</sup>، تارة مع الضمير وطوراً بدون الضمير. هذا الاسم نقرأه في الأوغاريتية، في المذكر "أون" وفي المؤنث "أوت"<sup>(١٦)</sup>، كما نقرأه في آرامية ماري<sup>(١٧)</sup>، وفي العالم الفينيقيّ والفونيقّي<sup>(١٨)</sup> مع الألف بدون تشكيل، كما هو الأمر في الأوغاريتي. في مز ٨، نقرأ الاسم مع صيغة المتكلمّ الجمع (נن). الجماعة كلّها تُنشد: "يا سيّدنا". في الأصل، هذا النداء يتوجّه إلى الملك، كما نقرأ في سفر الملوك الأوّل

(١٣) L. C. ALLEN, *Psalms 101-150* (WBC 21), Nelson, 2002, p. 30-31

(١٤) G. von RAD, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969

(١٥) حاشية ٤، ص ٣١-٣٨، وهنا ص ٣١. في تك ١٩: ٢ نقرأ אדני: "يا سيّدي" (إبراهيم يوجّه كلامه إلى ضيفه). في مز ١٢: ٥: "من سيّد אדני لنا؟". في مز ١١٤: ٧: "تزلزلي يا أرض من وجه السيّد (אדני)". نشير إلى أنّ لفظ אדני يرد ٧٧٣ مرّة في الكتاب المقدّس.

(١٦) J. ASTLEINTNER, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Hrog. Von O. Eissfeldt, 1967, Nr 86

(١٧) H. B. HUFFMON, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, 1963, 156, 159.

(١٨) Ch. F.-J. HÖFTIJZER, *Dict. des inscriptions sémitiques de l'ouest*, 1965, 5; M. DAHOOD, *Catholic Biblical Quarterly*, 23 (1961) 462-464.

عن داود "سيّدنا" (١ مل ١ : ١١). وانتقل الاسم إلى الله، لأنّ الله هو الملك في إسرائيل. أمّا داود وسليمان وغيرهما فيقومون مقام الله، هو يتبنّاهم (مز ٢ : ٧). أنشد المرتّم: "ذابت الجبال كالشمع، من أمام يهوه، من أمام سيّد (יְהוָה) الأرض" (مز ٩٧ : ٥). وفي مز ١٣٥ : ٥: "أنا عرفتُ أنّ يهوه عظيم، وسيّدنا أعظم من كلّ الآلهة". وقال مز ١٤٥ : ٥: "فسيّدنا عظيم وقدرته كبيرة. هو ربُّ الخلق وربُّ الكون كلّ". والمزمور الثامن لا يتحدث عن عظمة الخليقة بل عن عظمة الربّ. الربُّ هو سيّد المخلوقات كلّها. اسمه يدلُّ على أنّ كلّ قدرة تُوجد فيه فلا يجاريه أحد، وفراةٌ وحي مجده هي أساسُ معرفته؛ ففي عظمته ومهابته يكشف الربُّ عن حضوره، كما يكشف سرّه لشعبه والأمناء له<sup>(١٩)</sup>.

هذا ما يقودنا إلى الكلام عن الاسم יהוה. يكفي أن نتلفظ بالاسم ليعرف السامع أنّنا نتكلّم عن الله. واسم الربّ يعبر عن سرّه كلّ وعن عظمة وحيه، عن موضوع الصلاة التي يتلوها المرتل فيمدح الله ويتأمّل حضوره. اسم الربّ يرد مراراً في المزامير: "تظللهم فيتهجون بك لأنّهم يحبّون اسمك" (مز ٥ : ١٢). فكأنّنا نقول: "يحبّونك، أيّها الربّ". وفي مز ٩ : ١١: "على الربّ يتكل من يعرفه اسمه (أو: يعرفه)، وهو لا يهمل الذين يطلبونه". ونقرأ التوازي بين لفظ יהוה ولفظ יהוה في مز ١٨ : ٥٠: "أحمدك، يا ربّ، وأرتل لاسمك بين الأمم". والتوازي حاضر في مز ٧٦ : ١ مع יהוה: "الله معروف في يهوذا (مملكة الجنوب، بعاصمتها أورشليم) واسمه عظيم في إسرائيل" (مملكة الشمال، عاصمتها السامرة).

أقدم نظرة إلى الاتّصال بالاسم، وبالتالي إلى مفهومه الأساسي، نجدها في عبارة تفرّعت من وحي سيناء: "أنا يهوه" (אֲנִי יְהוָה). حين حدّث الربُّ شعبه عن الذبيحة التي يطلب، قال: "إسمع، يا شعبي، فأكلّمكم... الله إلهك أنا"

R. TOURNAY, "Le Psaume VIII et la doctrine biblique du nom", *Revue Biblique*, (١٩) 78 (1971) 18-30.

(مز ٥٠ : ٧). وحين ذكّر المؤمنين بأمانته لمواعيده، قال: "أنا الربُّ إلهك الذي أصعدك من أرض مصر" (مز ٨١ : ١١).

هذا الاسم سُلّم إلى شعب إسرائيل، وهو يعرف اسم الربِّ (مز ٩ : ١١)، ويخافه (مز ٨٦ : ١١؛ "مخافة اسمك"؛ ١٠٢ : ١٦؛ "تخاف الأمم اسمك")، ويحبُّه (٥ : ١٢؛ "تظللهم فيبتهجون بك لأنَّهم يحبُّون اسمك")، ويتكل عليه (مز ٣٣ : ٢١): "به تفرح قلوبنا، وعلى اسمه القدّوس توكلنا".

اسم (שם) يهوه هو موضوع دعاء: "نحمدك، يا الله، نحمدك، ندعو اسمك ونروي عجائبك" (مز ٧٥ : ٢). ومَن لا يدعو باسم الربِّ ولا يعرفه "يناله الغضب" (مز ٧٩ : ٦)، كما يطلب المرتل. أمّا الذي لا يتعدّى الله فيجد الحياة فيعلن: "ندعو باسمك" (مز ٨٠ : ١٩). الشعب ينشد (مز ٦٢) هذا الاسم، يهلل (הלל) له، يباركه (בָּרַךְ). هو يبتهج، يرقص، يُطلق الهتافات.

نحن لا نستطيع أن نضع يدنا على هذا الاسم، ولا أن نحتره، فهو قدّوس ومهيب. قال مز ٨ مִה-אֲדִיר: "كم عظيم". ثم הודו: "جلالك". اسم جليل عظيم يتميّز بالمجد כבוד. قال المرتل ليدلّ على فرحه بخلاص ناله: "إهتفوا لله يا جميع الأرض! رتلوا المجد اسمه، وهلّلوا المجد تهليلاً" (مز ٦٦ : ١-٢). التقت ثلاثة ألفاظ: אלהים، שמו، כבוד؛ فالاسم هو الله، لهذا نحن لا نحلف باسم الربِّ (خر ٢٠ : ٧)، لأنّ من حلف باسم الربِّ يكون قد حلف باسمه.

الاسم يعني الحياة، الهويّة، الحضور؛ فيقال، مثلاً: "اسم الربِّ يدوم إلى الأبد" (ישמך לעולם) (مز ٤٤ : ٩؛ ٧٢ : ١٧). وهذا ما يعارض الكائنات الزائلة: لا يعود يذكرها أحد (مز ٨٣ : ٥؛ "فلا يُذكر اسم إسرائيل من بعد"؛ ١٠٩ : ١؛ لِيَمَحَّ اسمه في الجيل الآتي). أمّا اسم الربِّ فيُذكر على مدى الأجيال: "اسمك، يا ربِّ، إلى الأبد، وذكرك إلى جيل فجيل" (مز ١٣٥ : ١٣).

هذا الاسم يحتفلون به "جيلاً بعد جيل، ويحمده الشعوبُ مدى الدهر" (مز ٤٥ : ١٨)؛ فاسم الربِّ يمنح الحماية (مز ١١٨ : ١٠، ١١، ١٢؛ الاحتماء)،



وبهذا الاسم يخلص الله (مز ٥٤ : ٢ : "خلصني باسمك، يا الله"). وبما أن الله هو الخالق، فعظمة اسمه تراها الأرض كلها (٢ כָּל-הָאָרֶץ)، كما نقرأ في مز ٨: تابور وحرمون، هذان الجبلان المقدسان "يرثمان لاسمك" (٨٩ : ١٣ ب)، "أنت يا من خلقت الشمال (وصولاً إلى بلاد الرافدين) والجنوب" (وصولاً إلى مصر والنوبة) (آ ١٣ أ).

من أجل هذا يستطيع الشعب أن يهتف في كل آن: "معونتنا باسم الرب، خالق السماوات والأرض" (مز ١٢٤ : ٨). ومثل هذا الهتاف "يصل إلى أقاصي الأرض" (مز ٤٨ : ١١). عندئذ تأتي جميع الأمم، "ويسجدون أمامك، ويمجدون اسمك يا رب" (مز ٨٦ : ٩).

\* \* \*

لماذا هذا التشديد على عظمة يهوه وقدرته، على شمولية اسمه الذي يحيط بالإنسان، ولا سيما المؤمنين به؟ لأن لا قدرة للإنسان بمعزل عن قدرة الله. وقدرة الله التي هي فوق السماوات تجد امتدادها على الأرض حين الإنسان يصبح أقل من الله قليلاً. ولكن قبل التوسع في "عظمة الإنسان" الذي سلطه الله على عمل يديه، نتابع قراءة المزمور في آ ٢١-٣.

في آ ٢١ نقرأ אֲנִי הָיִיתִי כְּאֶבֶן: حيث (أو: الذي) أعطى. ما هو موقع الموصول هنا، ثم تشكيل الفعل؟ قدمت حلول عديدة واقتراحات<sup>(٢٠)</sup>. وطلعت إمكانيّة شرح هذين اللفظين استعانة بالأوغاريتية مع "ث ن ي"<sup>(٢١)</sup>. أمّا الأب اليسوعي اللبناني الأصل ميشال داود<sup>(٢٢)</sup> فقدّم حلاً أخذ به الشراح العديدون، فحلل اللفظين في

(٢٠) J. A. SOGGIN, "Textkritische Untersuchung von Ps VIII, vv. 2-3 رج لائحة في 21 (1971) 565-571. und 6, *Vetus Testamentum (=VT)*

(٢١) H. JONNER, "Ugaritismen in der Psalmenforschung", *ZAW* 79 (1969) 322-325, ici p. 324-327.

(٢٢) DAHOOD, *Psalms I, 1-50. Intr., Trans, and Notes*, AB, 16, New-York: Doubleday, 1966, p. 49.

قال النصّ اليوناني: "لأنّ عظمتك ارتفعت فوق السماوات". والآرامي والسرياني: أيها الرب (عندنا) ربنا (عندنا) "ما أجد اسمك في كل الأرض. يا من وهبت مجدك على السماوات". وتبد ٣١ مع: "من فم الصبيان والأطفال...". وهناك اقتراح يعود إلى السريانية لما: "روى"، "ردد". "اسمك (في كل الأرض) الذي ردّد جلالك على السماوات".

لفظ واحد  $\text{הַנְּהָרָה}$   $\text{הַנְּהָרָה}$  في صيغة المضارع المتكلم المفرد: "أخدم، أعبد جلالك في السماوات". أما الفعل الأساسي فهو  $\text{הַנְּהָרָה}$ ، وهنا هو المزيد (فعل).

والصعوبة<sup>(٢٣)</sup> في آ ٢ تتواصل في آ ٣ خصوصاً على مستوى النحو. وجاء اقتراح<sup>(٢٤)</sup> يمكن أن يؤخذ به. أما المسألة الأساسية فهي: هل نأخذ عبارة "الأطفال والرضع" التي تبدأ آ ٣، على أنها وصف للمديح، أو نضمها إلى بقية آ ٣. وهنا نعود أيضاً إلى الأب ميشال داود<sup>(٢٥)</sup>: "من فم الأطفال والرضع أسندت عزّة لأجل (وفي وجه) مضايقتك".

هنا تعارض بين "الأطفال والرضع" وبين "العدو والمنتقم"؛ فالله يقف بين الاثنين. يستعمل "أفواه" ( $\text{הַנְּהָרָה}$ ) الأطفال والرضع "في شكل من الأشكال ليؤسس، ليسند ( $\text{הַנְּהָרָה}$ ) عزته ( $\text{הַנְּהָרָה}$ )، قدرته: الأعداء حاضرون، يُدخرون. المنتقمون موجودون، يزولون ويُعدمون. كلُّ هذا يرتبط ارتباطاً خاصاً بالاسم؛  $\text{הַנְּהָרָה}$ . فالأعداء يرمزون إلى القوى البشريّة: هم متشახون وراضون عن نفوسهم، وجوهر العداوة لله هو أنهم لا يريدون أن يعرفوا اسم الله ولا وحيه عبر اسمه؛ فلو عرفوا اسمه لن يعودوا أعداءه. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، الطفولة ترمز إلى الضعف البشريّ والوضاعة، غير أنّ قوّة الصغار أقوى من قوّة أعداء الله حين يجعلون اسم الله على شفاههم. يعني حين يلفظون الله يُقرّون بجلالته ويفهمون وحيه الذي يتضمّنه اسمه. وهكذا يستعمل الله ضعف هذا العالم، ضعف الأطفال لكي يُقيم قدرته التي تنعكس في طبيعته وفي خلقه، ويهدئ معارضة أعدائه.

حين نفهم النصّ. بهذا الشكل تكون آ ٣ محطة لما يلي: فمع أنّ الكون واسع ويعني الإنسان الشعور بأنّه صغير، كلاشيء (آ ٤-٥)، فمع ذلك أعطى الله البشر

O. LORETZ, "Die Psalmen 8 und 67, Psalmenstudien V", *Ugarit-Forschungen* 8 (1971) 117-122.

نجد هنا نظرة إلى مختلف الاقتراحات.

J. LEVEEN, "Textual Problems in the Psalms", *VT* 21 (1971) 48-58. (٢٤)

(٢٥) حاشية ٢٢، ص ٤٨-٥٠.

موقعًا مرموقًا داخل الكون (آ ٦-٩). غير أن موقع القوّة هذا ليس حقًا مرتبطًا بالطبيعة البشريّة، (فمن ظنّ ذلك صار عدوًّا لله)، بل شيء وهبه الله وكشفه عبر اسمه الإلهي<sup>(٢٦)</sup>.

## ٢. نقصته قليلًا عن الإله

بعد كلام عن عظمة الله، ها هو كلام عن عظمة الإنسان المخلوق على صورة الله ومثاله (تك ١: ٢٦). وها نحن نقرأ آ ٤ ي.

قبل ذلك نستعيد آ ٣ مع لفظ **לָא** الذي يدلُّ على القوّة كما على الحصن؛ فماذا يستطيع الأعداء أن يفعلوا. وإذا كان حصن الله في السماء، هل يستطيع الخصوم أن يصعدوا إلى السماء لكي يصلوا إلى الله كما حاول أهل بابل أن يفعلوا (تك ١١: ١ ي)؟

وهكذا نصل إلى السماء، سماء الرب **שָׁמַיִם**. هذه السماء العظيمة، الواسعة، هي عمل يد الله؛ لا، بل عمل أصابع (**אֶصְבָּעַיִם**) الله؛ فالله لا يحتاج إلى مجهود كبير لكي يخلق، لا الأرض فقط، بل السماء أيضًا.

"أرى" **אָרָא**. هي صيغة المتكلم المفرد: "أنا أرى". إذا أخذنا بالشرح المقدم في آ ٢ (**אֲשַׁרְךָ**)، تكون صيغة المتكلم في الإطار المنطقي. أمّا السريانيّة فقدّمت الغائب الجمع: "هم رأوا"، لا أنا المؤمن فقط، بل الأعداء والخصوم الذين يرفضون التعرّف إلى الخصوم، رأوا عظمة الله الذي بإصبعه خلق السماوات. ومع ذلك

P. C. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, WBC 19, Nashville, Nelson, 1983, p. 107; voir n.5 (٢٦) p. 181 :

إنّ تمجيد إله إسرائيل على أنّه ربّ الكون وخالقه يُفهم كنتيجة معطيات عباديّة معروفة. لا حماس العيد، كما قال Shmidt (حاشية ١)؛ فيهوه صباؤوت الحاضر في التيوفانيا والمشرق على شعبه يُحتفل به في التقليد الليتورجيّ، في هيكل أورشليم، على أنّه ملك العالم كله. وامتداد سلطان الله هذا يجد ما يوازيه في حضارات الشرق القديم. نقرأ مثلاً نشيداً سومريّاً قديماً يقول: "يا أشكور الأب والربّ، يا راكباً على الرياح العاصفة، امتدّ اسمك إلى أقصى السماء".

A. FALKENSTEIN & W. von SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 1953, 81.

رفضوا أن ينطلقوا من وسع السماوات ليكتشفوا أن الذي صنعها هو أوسع منها (حك ١٣: ٣٧) (٢٧).

"صنائع" أو "أعمال": *מַעֲשֵׂי*. هي صيغة الجمع في الإضافة. ويمكن أن يكون المفرد في خط السريانية البسيطة حجاباً، لا في خط اليونانية *εργα*. هناك مخطوطات عديدة منها C أو باريس الأفراميين.

"نقصته عن الإله". هو المرتل ينادي الرب الذي جعل الإنسان عظيماً. "قليلاً" *מְעַט*. "من الإله" *מִיְהוָה*. لا نستطيع أن نقول "عن الآلهة" ونحن في إطار عبادة الإله الواحد، لهذا تورّع السرياني فقال "الملائكة" ملاحظاً، واليوناني كذلك: *παρ ἀγγέλους*. ولكن اللغة العبرية أرادت أن تبيّن عظمة الإنسان، فجعلته يرتفع إلى مقام الله. وأوردت لفظين يرتبطان بالله.

"المجد" *כְּבוֹד*. هذا اللفظ المرتبط بالعالم الأكادي "ك ب ت" (٢٨)، يدل على الثقل والوزن، كما نقول في كلامنا: شخص له وزنه. يرد الفعل ١١٤ مرّة، والاسم مئتي مرّة، بينها ٥١ مرّة في سفر المزامير (٢٩). منذ المزمور الثالث يهليل المرتّم إلى الرب: "أنت مجدي ورافع رأسي" (٣: ٤). ويهتف معلناً مجيء "ملك المجد" الذي هو الرب القدير: *יְהוָה כְּבוֹדוֹ*. وصار المجد "شخصاً حياً" يدل على الله ذاته. قال المزمور ٢٦: ٨: "أحب بيتاً تحلّ فيه، ومقاماً يسكن فيه مجدك" (*וְיִדְבַקוּם מִשְׁכַּן כְּבוֹדֶךָ*).

في الكلام عن المجد تدل المزامير على حضور الرب في المعبد وفي جماعة شعب الله. وفي الممارسات العبادية كما في العهد القديم، لا صورة للألوهة. لا شيء منظوراً. أمّا ما تتعلّق به كأنه منظور فهو "قوة الخلائق" أو "العنصر الكوني".

(٢٧) اليونانية *oyomai*. وهكذا أخذت السريانية خطاً خاصاً بها.

W. von SODEN, *Grundriss der akhadischen Grammatik*, 1952, Ergänzungsheft (٢٨) zum GAG 1969, 8; Id, *Akkadisches Handwörterbuch*, 1959 ss, 416s, 418.

Jenni I, p. 795. (٢٩)

لهذا قال مز ٩٧ : ٧: "يخزي كل من عبد الأصنام، وكل من تهلّل بالأوثان". وهذا ينطبق على كل إسرائيل الذي صنع صورة على حوريب وعبدها: "صنعوا عجلًا في حوريب، وسجدوا لتمثال مسبوك، فأبدلوا مجدهم (الله المجيد) بشبهه (בַּחֲבִיחַ، "بتبيان") ثور يأكل العشب" (مز ١٠٦ : ١٩-٢٠). وحين أورد مز ١٧ : ١٥ لفظ הַמְּוֹנֵן، متحدّثًا إلى الربّ، أشار إلى الشكل والظهور. ولكنّ اللفظ الموازي هو מוֹנֵן: وجه الله الذي يلتفت إلى عابديه. في نظر المزامير، هذه العبارة تميّز سرّ حضور الله في شعبه وعبادة الشعب له؛ فهذا الشعب مدعوٌّ لكي يطلب وجه الله على الدوام: "هذا جيل طالبي وجهك، ملتسمي وجهك، يا إله يعقوب" (مز ٢٤ : ٦). ويكون حوار بين الله والمؤمن: "قلتَ (يا ربّ): التمسوا وجهي، فقلتُ أنا: وجهك يا ربُّ ألتمس" (مز ٢٧ : ٨). عندئذٍ يشعُّ وجه الله، ويملأ قلب المؤمن ابتهاجًا وفرحًا.

متى يرى المؤمن وجه الله؟ حين يمضي إلى الهيكل ليحجّج في أحد الأعياد الثلاثة. هناك يُرى مجد الله وينكشف حضوره؛ فالمجد هو تجلي قداسة الله. هو نور ظاهر يشعُّ جلاله الله الملك. والتقديسات الثلاثة التي سمعها أشعيا (٦ : ١) تقول لنا إنّ الأرض كلّها مملوءة من مجده. هذا ما يقودنا إلى مز ١٩ : ٢: "السموات تنطق بمجد الله، والفلك يُخبر بعمل يديه؛ فعرش الله الملك جعل فوق الطوفان (مز ٢٩ : ١٠: "الربُّ يجلس")، والسموات تشعُّ من انعكاس مجده. وحين يُعبّد يهوه الملك، يُنسب المجد إليه. وكلُّ قوى السماء تحمل مجدها وتقدّمه لله: "قدّموا للربِّ مجدًا وعزّة، قدّموا للربِّ مجدًا لاسمه" (مز ٢٩ : ١-٢)، بل المخلوقات كلّها تنشد: "المجد لك يا الله" (٩آ).

ارتبط مز ٢٩ بالعالم الكنعاني<sup>(٣٠)</sup> وعبادته للإله "إيل". ولكن أخذت هذه الأناشيد وجُعِلت للإله الواحد لتمجيده وامتداح كماله وقداسته. هذا الشرح لا

J. HEMPEL, "Mensch und König: Studie zu Psalm 8 und Hiob" in *FuF* 35 (1961) (٣٠) 119-123; C. SCHEDL, "Psalm 8 in ugaritischer Sicht", *FuF* 38 (1964) 183-185.

يعني أن مفهوم القداسة أثر تأثيراً واسعاً على الطريقة التي بها تكلمت المزامير عن الله. ولكن ما لا شك فيه هو أن هذا المدلول يحتل موضعاً مركزياً في لاهوت العبادة في أورشليم، بل هو أرفع مدلول وأفضل ما يدل على كمال الله؛ فالقداسة تشير إلى قصد الله بأن "يتغلب" على كل ما يعارض إرادته؛ فالربُّ ملك يريد العدالة والسلام. قال مز ٩٩ : ٤ : "الربُّ ملك عزيز يحبُّ الإنصاف. رأى الاستقامة في بني يعقوب، وأقام العدل والحق". هكذا يظهر مجدُّ الله، وهكذا تتجلى قداسته.

هل نتخيّل أنّ هذا المجد الذي يكشف قداسة الله وقدرته في العالم، هو إكليل للإنسان؟ هذا يعني أنّه رُفِعَ إلى مستوى الإله. ومع הַרְבֵּה، כְּדָוָד الجلال، البهاء، العظمة، الزينة. في السريانيةܘܘܘܐ، "السناء"؛ فالفعل يعني: "بجّل"، "وقر"، "جلّل"، "جمّل"، "زَيّن". وقرأ في مز ١٠٤ : ١ : "جلالاً (הַרְבֵּה) وبهاء (הַרְבֵּה)؛ فهذا اللفظ يرتبط أيضاً بالله. وحين يُقال عن الإنسان، فهو يدل على عظمة ذاك الذي هو في ذاكرة الله بحيث لا ينساه، لهذا قيل عن الملك، ويمكن أن يقال عن كلِّ إنسان: "خلّصته (يا رب) فعظم مجده، جلالاً وبهاء ألقيت عليه، وجعلته مباركاً إلى الأبد، يشدو فرحاً أمام مجدك" (مز ٢١ : ٦-٧).

\* \* \*

أجل الإنسان عظيم، وعظمته تظهر في سيادته على الكون. وتلك نعمة من لدن الله؛ وتمتدُّ هذه السيادة بشكل خاصّ إلى الخلائق الحيّة في المسكونة. هذا الإنسان هو أقلُّ بقليل من الله. فالله الذي هو الخالق والذي هو السيّد الأخير للكون، سلم هذه السيادة للإنسان الذي هو خليفة من الخلائق. خففت الترجمات لفظ פְּלִיטָה فصار "الملائكة" تواضعاً، لأنّها فظاعة إن قلنا إن الإنسان أقلُّ من الله بقليل. فنحن هنا أمام صورة الله في الإنسان: الله أعطى سلطانه للإنسان لكي يمارسه في نظام الخلق.

سلطان الإنسان يمتدُّ على كلِّ المخلوقات ولاسيّما المخلوقات الحيّة، الحيوان

الداجن كما حيوان البرّ، السمك والطير. كلّها خاضعة للإنسان. هذا ما يجعلنا في إطار بداية سفر التكوين. الإنسان هو في الهيكلُ ينشد الله في خلقه. ووصل المرثمُ حالاً إلى "النهاية": "لتفض المياه خلائق حيّة ولتطرُ طيورٌ فوق الأرض على وجه السماء" (تك ١ : ٢٠). ثمّ: "لتُخرج الأرضُ خلائق حيّة من كلّ صنف، بهائم ودوابّ ووحوش" (آ ٢٤). عليها كلّها يكون الإنسان سيّداً، ولا استثناء لواحد منها. كلّها حاضرة تنتظر سيّدها الذي هو صورة الله على الأرض؛ فالربُّ الخالق وسيّد الكون سلّم العالم للإنسان وأقامه عليه ملكاً (مز ٢ : ٨). ونحن نرى في سفر التكوين أيضاً كيف تمرُّ الحيوانات بأشكالها أمام آدم، وكأنّها جيش يستعرضه الملك. لماذا تمرُّ؟ لأنّ "الربّ جاء بها إلى آدم" (تك ٢ : ٩). ولماذا مرّرها الله أمام الإنسان؟ لكي يعطي لكلّ حيوان اسماً. هو السيّد. كُدتُ أقول: هو الخالق؛ فكما يعطي الأب (والأم) اسماً لابنه (أو ابنته) هكذا فعل آدم. والنتيجة: "يحمل كلّ من الحيوانات الاسم الذي يسمّيها به آدم؛ فالربُّ قال للإنسان، رجلاً وامرأة (تك ٢٦، ذكرًا وأنثى): "أخضعوا الأرض، تسلّطوا على سمك البحر وطيور السماء، وجميع الحيوانات الذي يدبُّ على الأرض" (آ ٢٨).

للملك أعداء وخصوم، أمّا الإنسان، سيّد الطبيعة، فلا أعداء له ولا خصوم؛ فالوحش لا يخيف لأنّ طعامه "العشب الأخضر" (آ ٣٠)، كما قال الربُّ حين خلق الإنسان. وتوسّع إشعاعاً في هذا الموضوع، فجعل الذئب مع الحمل والأسد يأكل التبن مثل الثور (أش ١١ : ٦، ٧). وبعد الطوفان وعهد الله المتجدّد مع نوح، مع الإنسان، نسمع الربّ: "وسينخافكم ويرهبكم جميع حيوانات الأرض وطيور السماء، وكلّ ما يدبُّ على الأرض، وجميع أسماك البحر؛ فهذه كلّها أجعلها في أيديكم. كلّ حيّ يدبُّ فهو لكم طعاماً كالبقول من النبات أعطيتكم كلّ شيء" (تك ٩ : ٢-٣). نلاحظ تكرار لفظ "كلّ" التي استعارها هنا المزمور الثامن.

### ٣. ما الإنسان؟

حدّثنا المزمور الثامن عن مجد الخالق وعن كرامة الإنسان، فأنشد أولاً تجلّي اسم الله في العالم، فوصل مندهشاً إلى الإنسان وسيادته على المخلوقات كلها. الربُّ هو سيّدنا، ولكن ما هو الإنسان بدون الله؟ هنا نقرأ بعض ما في سفر أيّوب في شكواه: "الإنسان لاجئ على الأرض، وكأيام الأجير أيامه... شهور من البؤس نصيبي، وليال من الشقاء قُدّرت لي" (أي ٧: ١، ٣). وكلم أيّوب الربُّ وكأنّه غير مصدّق كل ما يقال عن الإنسان. "تذكّر! حياتي نسمة ريح" (آ ٧)، "تشبه السحاب الذي يضمحلّ سريعاً" (آ ٩). وينتهي كلامه ببعض الشفقة: "ما الإنسان لتحسبه عظيماً أو لتشغل به قلبك؟" (آ ١٧).

ذاك هو الوجه الآخر في الإنسان: الشقاء والبؤس تجاه العظمة. شبّه أحد الفلاسفة بقصبة تأخذها الرياح في هذا الجانب وفي الآخر. إن كان المرّتل، في مز ٨، لم يتوقّف طويلاً عند حالة الإنسان هذه، فاكتفى بأية واحدة (آ ٥: ما الإنسان حتّى تذكره)، فهذا فعل تواضع من قبله وهو الخليقة الضعيفة، المحدودة، الخاطئة. كأنّه يقول له: أنا لست شيئاً، ومع ذلك أنت "تذكرني" (תִּזְכְּרֵנִי، تذكره)، أنت "تفتقده" (תִּפְקְדֵנִי).

זָכַר: "تذكّر"، "حفظ"، "أشار"، "النقط"، "دعا". والاسم: "التذكّر"، "الذكرى"، "الحافظة". ما هو من الماضي يصبح حاضر. الله خلق الإنسان. هو عمل في الماضي. هذا على المستوى البشري. ولكن، على مستوى الله، لا ماضي عند الله، بل الحاضر. هو يخلقنا اليوم لأنّه يذكّرنا، يتذكّرنا وخصوصاً في الأوقات الصعبة.

يتذكّر مزمور ٧٨ عهد الله مع شعبه والخianات المتعدّدة التي رافقت هذا العهد، فهتف: "وذكروا أنّ الله هو خالقهم وأنّ الإله العليّ هو فاديهم، لكنّهم خادعوه بأفواههم، وبألستهم كذبوا عليه. فما ثبتت قلوبهم معه، ولا كانوا أمناء لعهدهم" (آ ٣٥-٣٧). وقال أيضاً: "لم يذكروا ما صنعت يده يوم افتداهم من الضيق" (آ ٤٢). غير أنّ المؤمن لبث واثقاً بالربّ الذي لا ينسى: "يذكر



أنهم بشر، ريح عابرة لا تعود" (آ ٣٩). وعندما يذكر الربّ فهو يفعل. فأنهى المرتل نشيده عن الربّ: "رعاهم بسلامة قلبه، وييد ماهرة قادمهم" (آ ٧٢). على ماذا يتكل المؤمن؟ على رحمة الله، لا على استحقاقاته وما فيها من ضعف ومحدودية. فعطايا الله وغفرانه هي مجانيّة. يمكن أن "ننسى حسناته" (مز ١٠٣: ٢)، ونتصرّف وكأنّه ما شفانا ولا غفر خطايانا، ومع ذلك فهو "حنون رحوم، صبور وكثير الرحمة" (آ ٨). هو يرحمنا "لأنّه عالم بجبلتنا ويذكر أنّنا تراب" (آ ١٤). فالكتاب يقول: "الربّ الإله جبل الإنسان (٥٦٨) تراباً من الأرض" (تك ٢: ٧). ويشبّهنا الأنبياء بإناء سريع العطب: كيف يقابل "الطين" نفسه مع "الجابل" الذي هو الله؟ فالإنسان مصنوع، والله هو صانعه (أش ٢٩: ١٦). إنّه ضعيف، وإن كان قوياً فلأنّ الله يقوّه. مثل هذا الإناء الخزفيّ يتحطّم بسرعة، وبدون شفقة، إذا أراد أن يتكبّر على صانعه (أش ٣٠: ١٤). ولا الإنسان العاديّ هو ضعيف وحده، بل الرؤساء والملوك: هم مثل الوحل ومثل الطين الذي يدوسه الخزّاف (أش ٤١: ٢٥). وراح إرميا في الخط عينه يرى الله يعمل مثل الخزّاف. قال: "أنتم في يدي مثل الطين في يد الخزّاف" (إر ١٨: ٥). هذا ما يدلّ على أنّ الإنسان هو في يدي الله الذي يجب أن يتذكّره في كلّ ساعة. إن ظلّم صرخ: "لماذا تقف بعيداً؟ لماذا تتوارى في وقت الضيق؟" (١: ١٠). إن خطئ صرخ: "إرحمني يا الله، تحنّ عليّ" (مز ٥١: ٣): "لا تطرحني من أمام وجهك، وروحك القدّس لا تنزعه مني" (آ ١٣). إن مرض وأحسّ بأنّ مرضه قد يقود إلى الموت، يهتف: "لا تتركني في عالم الأموات، لئلا يرى تقيك الفساد. عرّفني سبل الحياة، واملأني فرحاً بحضورك".

الربّ حاضر وهذا يكفي. هو يأتي ليزرونا ليفتقدنا (٦٦٦)؛ فتاريخ الخلاص هو تاريخ زيارات الله لنا. كما الأمّ تزور طفلها وتراقبه إن هو مريض، هكذا الربّ. أساس هذه الزيارات الخلاص من مصر. "قال يوسف لإخوته: الله سيذكركم أو يزوركم، فيصعدكم من هذه الأرض إلى الأرض التي أقسم عليها

لإبراهيم وإسحاق ويعقوب" (تك ٥٠ : ٢٤). وما فعل الله لشعبه، يفعله لكل واحد (أو واحدة) من عباده؛ فهذا هي سارة التي كانت عاقراً فأحسّت بالعار يصيبها. فيقول الكتاب: "وتفقدّ ("وزار") الربُّ سارة كما قال، وفعل لها كما وعد" (تك ٢١ : ١).

لأنَّ الإنسان ضعيف، فهو يحتاج إلى حضور الربِّ. وكم خطأ حين نظنُّ أنه ينسانا. لهذا يهتف المرتل: "أذكرني برضائك على شعبك، وافتقدني يا ربُّ يومَ خلاصهم، لأرى هناء الذين اخترتهم، وأفرح بفرح أمتك" (مز ١٠٦ : ٤-٥). والإنسان خروف مهتد، وهو يحتاج إلى الراعي: "يا راعي بني إسرائيل أصغ إلينا، يا هادي بني يوسف كالقطيع، يا جالساً على الكروبيم أشرف" (مز ٨٠ : ٢). ويتواصل النشيد: "أرجعنا إليك يا الله، وأنرنا بوجهك فنخلص" (آ ٤).

\* \* \*

ونصل هنا إلى نظرة الكتاب المقدس إلى الإنسان، وأوّل أمر نتوقّف عنده: كيف يُرى الإنسان في حضرة الله؟ فإن ركّزنا نظرنا إلى الإنسان فقط، نسير إلى نتيجة خاطئة، وكل محاولة لاكتشاف "الإنسان اللامتبدّل أبداً"، تبوء بالفشل، لهذا نتجنّبها. ذاك كلام فون راد<sup>(٣١)</sup> الذي دعانا لكي نتذكّر "أنّ اعتبار الإنسان واقعاً ثابتاً، والله أمراً مشكوكاً فيه، يجعلنا في عالم الخيال؛ فالإنسان هو إنسان فقط أمام الله ومع الله. وحين يُضَيِّع هذا الارتباط يصبح في الحال وحشاً؛ فالحياة بدون الله هي حياة لا يحميها الله ولا يدافع عنها".

ما يلفت النظر في المزامير هو العنصر البشريّ في المعنى المطلق للكلام. "ماذا يستطيع الإنسان أن يفعل لي؟" ذاك كلامه ردّده "داود" حين فاجأه الخطر (مز ٥٦ : ١٢). ما هي قدرته؟ لا شيء. سواء أراد أن يعاديني، أو أن يحامي عني. لهذا قال المرتل حين أتى إلى الهيكل شاكرًا لله إنعامه: "الاحتماء بالربِّ خيرٌ لي

(٣١) G. von RAD, *God at Work in Israel*, Nashville: Abingdon, 1980, p. 109

من الاتِّكّال على البشر. الاحتماء بالربّ خير لي من الاتِّكّال على العظماء" (مز ١١٨ : ٨-٩). هنا نلتقي مع ما قاله إشعيا عن المصريّين وجيشهم الكبير: "هم إنسان لا إله، وخيلهم بشر لا روح" (أش ٣١ : ٣)، أو بعض اللحم؛ فهم أضعف من أن يجتاحوا أورشليم. هم خصوم لاشكّ (مز ٦٦ : ١٢ ؛ ١٢٤ : ٢)، ولكنهم ضعاف؛ ففي حضرة الله كل الإمكانيّات البشريّة (القوى وأدوات الحرب، هي معرّة) مقهورة سلفاً. فالبشر كائنات بغير ذات قيمة. دعاهم إشعيا: "نقطة في دلو، كغبار في ميزان" (أش ٤٠ : ١٥). وينفخون أنفسهم ولكنهم لا يقدرّون أن يصلوا بمقاصدهم إلى تمامها. وما نقوله عن الأفراد نقوله عن الجماعات، عن الأمم والشعوب بحيث "يعلمون أنّهم بشر" (مز ٩ : ٢١).

בשר، لحم ودم، الضعف. ذاك هو الإنسان: يُهاجم، يُشتم، يساء إليه، يفسد. هو لا يمتلك "لحماً"، بل هو لحم. العظام البشريّة يغطيها "اللحم" (בשר). فقط، لهذا هتف المرتّم نائحاً: "التصق عظمي بلحمي"؛ وسبق له فقال إنّ عظامه احترقت، صارت وقوداً. ظنّ أنّ عظامه قويّة، فوجد أنّها غير سليمة (مز ٣٨ : ٤)، فألى ماذا يستطيع بعد أن يستند؟ فبدون الربّ يصبح الإنسان (لحمه، בשר) "كأرض قاحلة، يابسة، لا ماء فيها" (مز ٦٣ : ٢)، وهي تحتاج إلى بعض الماء (مز ٤٢ : ٣)؛ فبدون قدرة الله وحمانيته، يعيش الإنسان في الهّم ويتطلّع إلى التلاشي. لهذا يعلن: "نفخة ريح بنو آدم. كالذباب بنو البشر. في الموازين تشيل كفتهم، فهم جميعاً أخفّ من نسمة" (مز ٦٢ : ١٠). من أجل هذا يكتشف المؤمن أنّ حياته عابرة، وحياة الله وحدها إلى الأبد، فكيف يريد أن يقف في وجه الله؟ فينشد: "عرّفني يا ربّ آخرتي، وكم تطول أيامي، فأعرف كم أنا باق. جعلت أيامي أشباراً، وبقائي كلاشيء أمامك؛ فالإنسان يتلاشى كالنسمة، يروح ويجيء كالظلّ" (مز ٣٩ : ٥-٧).

الإنسان يثير الشفقة في وجوده الذاهب إلى الموت. هو "ريح عابرة" تمضي و"لا تعود"؛ وحين يحاول أن يتشامخ يتذكّر أنّه بشر وحسب، ضعيف، سريع الزل. وما يجمع البشر، صغاراً وكباراً، أغنياء وفقراء هو أنّهم بشر، لحم

ودم<sup>(٣٢)</sup>. فحين نقول *כל-בשר* نعني كل إنسان، البشر جميعًا. نقرأ مثلاً مز ٦٥: ٣: "إليك، يا سميع الدعاء، يجيء البشرُ جميعًا". وفي مز ١٤٥: ٢١: "وكلُّ بشر يبارك اسمه القدّوس".

بالإضافة إلى مفهوم *בשר*، هناك صورتان أخريان تدلّان على عطوبة الإنسان: العشب الذي يطلع في الصباح، وعند المساء يكون يابسًا، أو تحرقه الريح، "فلا يُعرَف موضعه من بعد" (مز ١٠٣: ١٦ ب). ويتأمل المؤمن في حياته فيراها قصيرة، بائسة، فيقول: "تجرّفهم فيكونون كالغفوة، وكعشب سرعان ما يزول، في الصباح ينبت ويؤزهر. وعند المساء يذبل ويبس" (مز ٩٠: ٥-٦). يبدو الإنسان في ضعفه مثل "ظلّ" شجرة. يتحرّك متى تتحرّك الشمس. وفي الليل يغيب، ومثل عشب يابس راحت الحياة منه فما عاد يفيد شيئًا.

إذا كان الظلُّ يدوم ما دام النهار، وينتهي مع الليل، فعلى الإنسان أن يفهم أنّ "أيامه كظلّ عابر" (مز ١٤٤: ٥). وفي الآية عينها، نفهم أنّ لا ثبات في حياته إذا كانت "نفخة ريح" تمضي ولا تعود. ويترافق العشب اليابس مع الدخان الطالع من النار، الذي ينتهي وينتهي فيصرخ المؤمن البائس من قلب الضيق: "أيامي تلاشت كالدخان...، أصيب قلبي ويبس كالعشب" (مز ١٠٢: ٤-٥). كلُّها صور تدلُّ على وضع الإنسان. وإذا توقّفنا عند سائر الأعضاء في الجسم، نكتشف أيضًا ضعف بني آدم "العائدين إلى الغبار" (مز ٩٠: ٣ ب). فهناك القلب المنكسر المنسحق (مز ٥١: ١٩) الذي يذوب كالشمع (مز ٢٢: ١٤)، فيحسُّ المؤمن أنّ عظامه تتفكك، وقواه تسيل كالماء. والروح قد تصبح الريح كما النفس هي أيضًا "نفس" الإنسان ونسمة الحياة فيه. تدخل النسمة إلى الإنسان فتمنحه الحياة، وتمضي "فيعود إلى التراب" (مز ١٤٦: ٤)، وإذ هي تمضي "تبيد مطامحه".

H. W. WOLFF, *Anthropology of the Old Testament*, Trans. by Margaret KOHL, (٣٢) Philadelphia: Fortress, p. 29.

## الخاتمة

ثلاث محطّات في مسيرتنا: عظمة الله: امتدحناها. "أيّها الربُّ ربُّنا مع أعظم اسمك في كلِّ الأرض". عظمة الإنسان التي هي عطية من لدن الله: تأملنا فيها بعد أن صار الإنسان قريباً من الإله، من **אֱלֹהִים**. أما هو على صورة الله؟ وتعلّمنا رفعة الإنسان التي يجب أن يحافظ عليها لئلاّ يصيبه ما أصاب "آدم"، وكلُّ إنسان هو آدم. عندئذٍ ينحدر ويصبح بائساً، فيبكي وضعه على مثال أيّوب، وبعض المرّات يتمنّى الموت لنفسه تجاه الشقاء الذي يحيط به. ولكنّ هذا الشقاء لا يبقى شقاءً لأنّ الربُّ هو هنا، يمسك المريض فيشفيه، والحزين فيعزيه، والميت فيقيمه، فلا يعود من متأمّلاً ولا يائس في شخص يسوع المسيح الذي مرّ في الآلام والموت قبل القيامة، فأعاد إلى الإنسان جمال صورته كما أرادها الخالق في بداية قصده الإلهي. يبقى على المؤمن أن يكون مثل الأطفال، بحسب نداء يسوع؛ فأفواههم الضعيفة تقف في وجه الخصوم، من أيّ جهة أتوا، وتستقبل الربُّ كما فعلت يوم الشعانين، وتعلم "الكبار" بيننا أنّ الإنسان عظيم بعظمة الله، وهو لا شيء إن تخلّى عن ينبوع حياته وكبره، فيهتف بالرغم ممّا يعانیه من شعور: "أيّها الربُّ ربُّنا، ما أعظم اسمك في كلِّ الأرض".

## المراجع

- ALLEN L. C., *Psalms 101-150*, WBC 21, Nelson, 2002.
- ASTLEINTNER J., *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Hrog. Von O. Eissfeldt, 31967.
- BAYERLIN W., "Psalm 8 Chancen der Überlieferungs kritik", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 73 (1976) 1-22.
- CHEVALIER J. et A. GHEERBRANT, *Dict. des Symboles*, Paris, 2002.
- SCHMIDT W.H., "Gott und Mensch in Ps 8. Form-und überlieferungsgeschichtliche Erwägungen", in *Theologische Zeitschrift*, 25 (1969) 1-15.

- CRAIGIE P. C., *Psalms 1-50*, WBC 19, Nashville, Nelson, 1983.
- DAHOD M., *Catholic Biblical Quarterly*, 23 (1961) 462-464.
- DAHOD, *Psalms I, 1-50. Intr., Trans, and Notes*, AB, 16, New-York: Doubleday, 1966.
- DRIVER G. R., "The Original Form of the Name 'Yahwh'", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (= ZAW), 46 (1928) 7-25.
- DUPONT- SOMMER J., *Semitica* 2 (1949) 31-34.
- FALKENSTEIN A. & W. von SODEN, *Sumerische und akadische Hymnen und Gebete*, 1953.
- GESE H., *Die Religionen Altsyriens*, Religionen der Menschheit 10/2, Stuttgart : Kohlhammer, 1969.
- GRAY R., "The God Yw in the Religion of Canaan", in *Journal of the Near Eastern Studies*, 12 (1953) 278-283.
- HEMPEL J., "Mensch und König: Studien zu Psalm 8 und Hiob", *FuF*, 35 (1961) 119-123.
- HÖFTIJZER Ch. F.-J., *Dict. des inscriptions sémitiques de l'ouest*, 1965.
- HUFFMON H. B., *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, 1963.
- JENNI E. & WESTERMANN C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2 vols, Munich, Kaiser, 1984.
- JONNER H., "Ugaritismen in der Psalmenforschung", *ZAW*, 79 (1969) 322-327.
- KITTEL R., *Biblia Hebraica (BHK)*, 1937. Ce texte reste la base de la *BHS (Biblia Hebraica Stuttgartensia)* parue en 1977.
- KÖHLER L., *Old Testament Theology*, Translated by A.S. TODD, Philadelphia: Westminster, 1957.
- KRAUS H.-J., *Psalms 1-59. A Continental Commentary*, Fortress Press; Minneapolis, 1993.
- KRAUS H.-J., *Theology of the Psalms*, A Continental Commentary, Fortress Press: Minneapolis, 1992.

- LACK R., "Les origines de 'Elyon': Le Très-Haut", dans *La tradition cultuelle d'Israël*, 1962.
- LEVEEN J., "Textual Problems in the Psalms ", *VT* 21 (1971) 48-58.
- LISOWSKY C., *Konhordauz zum Hebräischen alten Testament*, Stuttgart, Privileg Würt. Bibelanstalt, 1958.
- LORETZ O., "Die Psalmen 8 und 67, Psalmenstudien V", *Ugarit-Forschungen* 3 (1971) 104-112.
- MAYER R., "Die Gottesname Jahwe im Lichte der neuesten Forschung", *Biblische Zeitschrift* 2 (1958) 26-53.
- H. DONNE - W RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Bd, Texte, 21966; II Kommentar, 21968, Nr 181, Z. 18.
- SCHEDL C., "Psalm 8 in ugaritischer Sicht", *FuF* 38 (1964) 183-185.
- SOGGIN J. A., "Textkritische Untersuchung von Ps VIII, vv 2-3 und 6, *VT* 21 (1971) 565-571.
- TOURNAY R., "Le Psaume VIII et la doctrine biblique du nom", *Revue Biblique*, 78 (1971) 18-30.
- von RAD G., *Der Heilige Krieg in Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>5</sup>1969
- von RAD G., *God at Work in Israel*, Nashville: Abingdon, 1980.
- von RAD G., *Old Testament Theology*, vol. I, Translated by D. M. G. STALKER, New-York: Harper and Row, 1962.
- von SODEN W., *Akkadisches Handwörterbuch*, 1959 ss, 416s, 418.
- von SODEN W., *Grundriss der akkadischen Grammatik*, 1952, Ergänzungsheft zum GAG 1969.
- WOLFF H. W., *Anthropology of the Old Testament*, Trans. by Margaret KOHL, Philadelphia: Fortress.

## داود وكتاب المزامير

الأب بولس طرزي

لا يأتي ذكر داود، في كتاب المزامير، خارج العناوين، إلا نادراً. يُذكر مرّة واحدة في مز ٧٨ ومرّة في مز ١٤٤: ١٠<sup>(١)</sup>. يشار إليه مرّات عدّة في مز ٨٩ ومز ١٣٢: أربع مرّات في الأوّل وثلاثاً في الثاني. لذا أرى أن نبدأ بحثنا بهذين المزمورين.

إذا ما حللنا مضمون المزمور ٨٩ نبيّن الميّزات الآتية:

١. يتمحور موضوع المزمور على رحمة الربّ (*hesed*)، إحسان الربّ وأمانته (*emunah*) لهذه الرحمة. وهذا واضح من تكرار هاتين العبارتين في الآيتين الأولى والثانية. وتظهر مركزيّة هاتين العبارتين في تكرارهما كإلزام في المزمور كلّهُ<sup>(٢)</sup>.

٢. يلتزم الربّ بعهد (*berit*) مع داود الذي يسمّيه مختارياً (*behiri*) وعبدي (آ ٣). مرّتين يقال إنّ هذا الوعد تحقّق "إلى الأبد" (عُولام في آ ٢ وعدّ عُولام في آ ٣). في الآيتين ٣٣-٣٤ عودة إلى العهد مع داود، وفي آ ٣٩ إشارة إلى بيريت الربّ مع عبده. هذا ويسمّى داود أيضاً "مسيح" الربّ (آ ٢٠، ٣٨، ٥١).

٣. كلام الربّ عن مختاره موجّه، في الواقع، إلى حسيديم الربّ (أي إلى أتقيائه، أو الغيورين في ولائهم له: آ ١٩)، ذلك لأنّ الاهتمام الإلهيّ

(١) بغضّ النظر عن "تمّت صلوات داود، بن يسّى" (مز ٧٢: ٢٠)، و"بيت داود" (مز ١٢٢: ٥).  
(٢) عبارتا "حسيدي" و"إيمونه" في الآيات ٢٤، ٣٣، ٤٩؛ عبارتا "حسيدي" و"إيميت"، القريبة من "إيمونه" في آ ١٤؛ "حسيدي" في آ ٢٨؛ و"إيمونه" في الآيتين ٥ و٨.



بالمملك إنما هو لأجل الشعب: "طوبى للشعب العارفين الهتاف. يارب بنور وجهك يسلكون، باسمك يتهجون اليوم كله، وبعدلك يرتفعون. لأنك أنت فخر قوتهم، وبرضاك يرتفع قرننا. لأن الرب مجتنا، وقدوس إسرائيل ملكنا" (آ ١٥-١٨). يرتفع قرن الشعب لأن قرن داود مرتفع: "أما أمانتي ورحمتي فمعه وباسمي يرتفع قرنه" (آ ٢٤).

أما المزمور ١٣٢ فيبدي الاهتمام نفسه، ويستعمل أيضاً مفردات مشابهة لما نجده في المزمور ٨٩. نسمع، "هناك أنبت قرناً لداود، رتبت سراجاً لمسيحي" (آ ١٧)؛ وداود، في هذا المزمور أيضاً، هو مسيح الرب في آ ١٠. أما غيور أو أتقياء (حسيديم) المدينة الإلهية فيقال إنهم "رئين يرئنو" (يهتفون هتافاً؛ آ ١٦)؛ يحمل فعل "رنا" الدلالة نفسها التي يحملها فعل "غيل" في مز ٨٩: ١٦. ويتعزز اتفاق المعنى بين هذين الفعلين بأن كلاهما يُستعمل في مز ٨٩ في العلاقة مع اسم الرب للكلام عن تهليل الطبيعة والشعب به: "تابور وحرمون باسمك يتهللان (بشمك يرئنو) (آ ١٢) و"الشعب باسمك يفرحون (بشمك يغيلون)" (آ ١٦).

أما الميزة الأبرز التي تربط هذين المزمورين فهي مشروطيّة عهد الرب "الأكيد والثابت" مع داود: سيلتزم الرب بيمينه إذا ما التزم أولئك الذين يجلسون على العرش بمشيئته. هذا التعليم واضح جداً في مز ١٣٢: "أقسم الرب لداود بالحق (إيميت) لا يرجع عنه: من ثمرة بطنك أجعل على كرسيك. إن (إم) حفظ بنوك عهدي وشهاداتي التي أعلمهم إياها، فبنوهم أيضاً إلى الأبد يجلسون على كرسيك" (آ ١١-١٢). ويأتي الكلام نفسه، مفصلاً بشكل مستفيض، في مز ٨٩:

"قَطَعْتُ عَهْدًا مَعَ مُخْتَارِي. حَلَفْتُ لِدَاوُدَ عَبْدِي. إِلَى الدَّهْرِ أُثَبِّتُ نَسْلَكَ، وَأَبْنِي إِلَى دَوْرٍ فَدَوْرٍ كُرْسِيِّكَ. سِلَاةً. إِلَى الدَّهْرِ أَحْفَظُ لَهُ رَحْمَتِي. وَعَهْدِي يُثَبِّتُ لَهُ. وَأَجْعَلُ إِلَى الأَبَدِ نَسْلَهُ وَكُرْسِيَهُ مِثْلَ أَيَّامِ السَّمَاوَاتِ. إِنْ تَرَكَ بَنُوهُ شَرِيعَتِي

وَلَمْ يَسْأَلُوا بِأَحْكَامِي، إِنْ نَقَضُوا فَرَائِضِي وَلَمْ يَحْفَظُوا وَصَايَايَ، أَفْتَقِدُ بَعْصًا  
مَعْصِيَتَهُمْ وَبَضْرَبَاتِ إِثْمَهُمْ. أَمَّا رَحْمَتِي فَلَا أَنْزِعُهَا عَنْهُ، وَلَا أَكْذِبُ مِنْ جِهَةِ  
أَمَانَتِي. لَا أَنْقُضُ عَهْدِي وَلَا أُغَيِّرُ مَا خَرَجَ مِنْ شَفْتِي. مَرَّةً حَلَفْتُ بِقُدْسِي أَنِّي  
لَا أَكْذِبُ لِدَاوُدَ. نَسَلُهُ إِلَى الدَّهْرِ يَكُونُ، وَكُرْسِيُّهُ كَالشَّمْسِ أَمَامِي. مِثْلَ الْقَمَرِ  
يُثَبَّتُ إِلَى الدَّهْرِ. وَالشَّاهِدُ فِي السَّمَاءِ أَمِينٌ" (آ ٣٧-٢٨، ٤-٣٧).

وتتأكد مشروطة العهد مع داود في أن الآيات اللاحقة مباشرة تذكر السامعين  
بأن هذا التهديد لم يأت عبثًا. فقد عاقب الرب داود نفسه بسبب عصيانه،  
ليكون هذا تذكيرًا أكيدًا لنسله الملكي بأن كلمات الرب حق (إيميت):

نَقَضْتُ عَهْدَ عَبْدِكَ. نَجَّسْتُ تَاجَهُ فِي التُّرَابِ. هَدَمْتُ كُلَّ جُدْرَانِهِ. جَعَلْتُ  
حُصُونَهُ خَرَابًا. أَفْسَدَهُ كُلَّ عَابِرِي الطَّرِيقِ. صَارَ عَارًا عِنْدَ جِيرَانِهِ. رَفَعْتُ يَمِينِ  
مُضَابِقِيهِ. فَرَّحْتَ جَمِيعَ أَعْدَائِهِ. أَيْضًا رَدَدْتَ حَدَّ سَيْفِهِ وَلَمْ تَنْصُرْهُ فِي الْقِتَالِ.  
أَبْطَلْتَ بَهَاءَهُ وَأَلْقَيْتَ كُرْسِيَّهُ إِلَى الْأَرْضِ. قَصَّرْتَ أَيَّامَ شَبَابِهِ. غَطَّيْتَهُ بِالْحَزِي.  
سَلَاةً. حَتَّى مَتَى يَا رَبُّ تَخْتَبِي كُلَّ الْإِخْتِبَاءِ؟ حَتَّى مَتَى يَتَّقِدُ كَالنَّارِ غَضَبُكَ؟  
أَذْكَرُ كَيْفَ أَنَا زَائِلٌ. إِلَى أَيِّ بَاطِلٍ خَلَقْتَ جَمِيعَ بَنِي آدَمَ؟ أَيُّ إِنْسَانٍ يَحْيَا وَلَا  
يَرَى الْمَوْتَ؟ أَيُّ يُنَجِّي نَفْسَهُ مِنْ يَدِ الْهَآوِيَةِ؟ سَلَاةً. أَيْنَ مَرَا حِمِّكَ الْأَوَّلُ يَا  
رَبُّ الَّتِي حَلَفْتَ بِهَا لِدَاوُدَ بِأَمَانَتِكَ؟ أَذْكَرُ يَا رَبُّ عَارَ عَيْبِكَ الَّتِي أَحْتَمِلُهَا<sup>(٣)</sup>  
فِي حِضْنِي مِنْ كَثْرَةِ الْأُمَّمِ كُلِّهَا الَّتِي بِهِ عَيَّرَ أَعْدَاؤُكَ يَا رَبُّ الَّذِينَ عَيَّرُوا آثَارَ  
مَسِيحِكَ" (مز ٨٩: ٣٨-٥١).

هكذا يبدو أن هذين المزمورين يتضمنان قصة تروي استعادة مدينة الله بعد  
دمارها. وإذا كان الدمار نتيجةً لخطيئة الملك الداودي، فإن استعادتها إنما هي  
تحقيق لوعده الله الصادق بأنه سيرفع "قرن" داود الجديد، الذي به يرتفع "قرن"  
الشعب أيضًا. اللافت أننا نجد هذه القصة في أشعيا، الذي يستعمل، هو أيضًا،  
مفردات تشبه مفردات المزمورين ٨٩ و ١٣٢. قبل كل شيء نجد ذكر داود

(٣) أنظر الآيتين ١٥ و ١٩.

فقط في أشعيا الأول، باستثناء ذكر واحد له في أشعيا الثاني (٥٥: ٣). إذا كان أشعيا الأول كتاب العقاب والوعد بالغفران والاستعادة، فإن أشعيا الثاني هو كتاب تحقيق الوعد، والإشارة المتكررة إلى خطيئة إسرائيل العنيد التي تهيمن على أشعيا الأول. إذا ما أمعنا النظر في أشعيا الأول يلفتنا قرُّبه من المزمورين ٨٩ و ١٣٢ في تعاطيه مع كرسيّ أو عرش داود:

١. في كتاب عمّانوئيل (أش ٦-١٢) يُوبَّخ "بيت داود"، في شخص آحاز، بسبب انعدام ثقته بالربّ (٧: ٢، ١٠-١٣)، وتأتي العبارات الآتية تحديًا له: "إن لم تؤمنوا فلا تأمنوا" (إم لو تآمنو كي لو تئمنو؛ آ ٩). يشتقّ هذان الإعلان من الجذر نفسه، إيميت وإمونا. أما الوعد بالاستعادة "إلى الأبد" بعد العقاب، فسيتحقق بملك بارّ يجلس على كرسيّ داود: "لأنّه يولد لنا صبيّ، ونُعطيّ ابناً، وتكون الرئاسة على كتفه، ويُدعى اسمه عجيباً مشيراً، إلهاً قديراً، أباً أبدياً، رئيس السلام، لنموّ رئاسته، وللسلام لا نهاية على كرسيّ داود وعلى مملكته، ليثبتها ويعضدها بالحقّ والبرّ من الآن إلى الأبد. غيرة ربّ الجنود تصنع هذا" (أش ٩: ٦-٩). ويتكرّر الأمر نفسه في أش ١١: ١-١٢. والإشارة إلى "جزائر البحر" (إييه هيام) في ١١: ١١ هي، بوضوح، إشارة مسبقة إلى الأمم (إييم) الذين يُذكرون مراراً في أشعيا الثاني (٤١: ١، ٥؛ ٤٢: ٤، ٦، ١٢؛ ٤٩: ١؛ ٥١: ٥).

٢. يأتي الاهتمام بإدخال الأمم، في النهاية، إلى نطاق العهد الداوديّ، بأوضح تعبيره، في الجزء المخصّص للنبوءات الموجهة ضدّ الأمم (أش ١٣-٢٣). قبل ذلك، في أش ٩، نقرأ أنّ العهد الداوديّ، الذي سيضمّ إفرائيم أيضاً (أرض زبولون وأرض نفتالي؛ آ ١١)، سيمتدّ أيضاً إلى جليل الأمم (آ ١٦). هكذا أيضاً، في النبوءة الموجهة ضدّ موبّ (أش ١٦)، نسمع عن العهد الداوديّ بعبارات مشابهة لما يرد في أش ٩: "هاتي مشورة. اصنعي إنصافاً. إجعلِي ظِلِّكَ كَاللَّيْلِ فِي وَسَطِ الظُّهيرة. اسْترِي المَطْرُودِينَ. لا تُظْهري الهَارِبِينَ.

لِيَتَغَرَّبَ عِنْدَكَ مَطْرُودٌ وَمُؤَابٍ. كُونِي سِتْرًا لَهُمْ مِنْ وَجْهِ الْمُخَرَّبِ لِأَنَّ الظَّالِمَ يَبِيدُ وَيَنْتَهِي الخَرَابُ وَيَفْنَى عَنِ الأَرْضِ الدَّائِسُونَ. فَيُبَيِّتُ الكُرْسِيُّ بِالرَّحْمَةِ وَيَجْلِسُ عَلَيْهِ بِالأَمَانَةِ فِي خَيْمَةِ دَاوُدَ قَاضٍ وَيَطْلُبُ الحَقَّ وَيُيَادِرُ بِالْعَدْلِ" (١٦: ٣-٥). لاحظوا أَنَّ الملك البارَّ، هنا، سيجلس في "خيمة داود"، لا على كرسيه. سنجد، في أشعيا الثاني، مفردات الراعي المقابلة، مستعملة للكلام عن الله نفسه (٤٠: ١١) وعن "مسيحه" قورش (٤٤: ١١-٤٥: ١).

٣. في الإصحاح ٢٢، وهو الإصحاح ما قبل الأخير في هذا الجزء الذي يتحدث عن الأمم، نقرأ عن العقاب الذي ينزله الله بـ"مدينة داود" (آ ٩) إذ "يكشف ستر يهوذا" (آ ٨). سبب هذا العقاب سلوك شبننا السيء (آ ١٥-١٩) الذي يُستبدل بخادم الله "إياقيم بن حلقيا" (آ ٢٠)، وهو الذي يحصل في أيامه شَبَهُه خلاص أورشليم. مع ذلك، حتّى "الوتد المثبت في موقع أمين (نِثْمَان) [إياقيم]" (آ ٢٣)، "سيزول" (آ ٢٥). هذه "الرؤيا" اللغز (آ ١) تعود إلى رواية آحاز (أش ٧-٨) وتتطّلع إلى رواية حزقيّا (أش ٣٦-٣٩). في زمن آحاز، خلّص الله مدينته رغم انعدام ثقة الملك به، وذلك ليثبت القول الإلهي إنّ بقية صغيرة فقط (شئار) من الجيوش الآرامية والإسرائيلية المجتاحة سترجع (يشوب) (أش ٧: ١-٧). ورغم سقوط السامرة في أيدي الأشوريين (٨: ٤)، ستتحسّس أرض عمانوئيل (الله معنا) ضغط التهديد الأشوري (٨: ٦-٨)، الذي سيحصل في أيام حزقيّا (أش ٣٦-٣٩). في أش ٢٢ سيناريو مشابه يلعب على عبارتي شبننا (عودوا الآن) وإياقيم (الله سيقم). لم ينصرف الأشوريون ولم يرفعوا الحصار الذي أقاموه على أورشليم لأنّ شبننا، على الأرجح، أبلغهم بأنّ أورشليم طلبت مساعدة مصر (أش ٣٦: ٦-٩)، بل رُفِعَ الحصار لأنّ الله تدخّل. غير أنّ هذا الإمهال لن يدوم إلا قليلاً، ذلك لأنّ أورشليم ستسقط، في النهاية، في أيدي البابليين.

٤. يأتي حلّ لغز "رؤيا" أشعيا ٢٢ (آ ١ و٥) في أش ٣٦-٣٩. لم يتدخّل الله بسبب طاعة آحاز وحزقيّا أو معاونهما، شبننا وإياقيم، بل بسبب التزامه

بقسمه لداود، عبده: "فِي الطَّرِيقِ الَّذِي جَاءَ فِيهِ يَرْجِعُ وَإِلَى هَذِهِ الْمَدِينَةِ لَا يَدْخُلُ، يَقُولُ الرَّبُّ. وَأَحَامِي عَنْ هَذِهِ الْمَدِينَةِ لِأُخْلَصَهَا مِنْ أَجْلِ نَفْسِي وَمِنْ أَجْلِ دَاوُدَ عَبْدِي" (٣٧: ٣٤-٣٥)؛ "إِذْهَبْ وَقُلْ لِحَزَقِيَّا: هَكَذَا يَقُولُ الرَّبُّ إِلَهُ دَاوُدَ أَبِيكَ: قَدْ سَمِعْتُ صَلَاتَكَ. قَدْ رَأَيْتُ دُمُوعَكَ. هَتَّنَذَا أُضِيفُ إِلَى أَيَّامِكَ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً. وَمِنْ يَدِ مَلِكِ أَشُورَ أَنْقَذُكَ وَهَذِهِ الْمَدِينَةُ. وَأَحَامِي عَنْ هَذِهِ الْمَدِينَةِ" (٣٨: ٥-٦). إلى هذا يُمنَحُ التَّعْهَدُ الإلهيُّ إلى داود بواسطة النبي أشعيا؛ لا يتوجَّه الله مباشرة البتَّة إلى حزقيا في الإصحاحات ٣٦-٣٩! أخيراً، وكما هي حال التهديد الآرامي الإفرائيمي والأشوري، تأتي حماية الله للمدينة "مؤقتة". أمَّا تدخُّله الأخير فسينتهي إلى دمار المدينة على يد البابليين، الذين طلب حزقيا مساعدتهم ضدَّ الأشوريين (أش ٣٩). يتأكَّد هذا من أنَّ الإصحاح ٤٠ يقفز في الزمن أكثر من ١٥٠ سنة، أي من حوالي ٧٠١ إلى حوالي ٥٣٧ ق.م.

٥. نجد الذكرَ الأخيرَ لداود في أشعيا الأوَّل في أش ٢٨-٣٥، المقطع الذي يتحدَّث عن اتِّهام أشعيا ليهودا عموماً<sup>(٤)</sup>. نسمع هنا كلاماً موجَّهاً إلى "المدينة التي نزل فيها داود" باعتبارها أريئيل (٢٩: ١). تلك المدينة ستعاقب، ولكنَّها، في نهاية المطاف، ستستعاد من الربِّ نفسه الذي عاقبها. الربُّ، في أش ٢، نار تَأْكُلُ عندما لا يُكْتَرِثُ بنور تعليمه. اللعب على وجهي الربِّ، إذا صحَّ التعبير، له علاقة بكون النور، في ذلك الوقت، يأتي من النار؛ فالنار إمَّا تضيء أو تحرق وتَأْكُل. وكذلك يعني اسم أريئيل "الله أسد (مفترس)" أو "الله نوري"<sup>(٥)</sup>، وهذا المعنى الأخير يذكِّرنا بأشعيا ٢.

(٤) نجد المقطع الأوَّل من هذا الاتِّهام في أش ٢-٥ قبل دعوة النبي، وهو لا يحتوي إلى أيِّ إشارة إلى داود.

(٥) نجد هذا المدلول في جذر أريئيل.

نرى أنه حين يتعلّق الأمر بسلالة داود فإنّ رسالة أشعيا الأوّل تشبه، إلى حدّ بعيد، رسالة المزمورين ٨٩ و ١٣٢: العقاب الإلهي نتيجة للعصيان على رغم وعد الله. غير أنّ هذا الوعد لن يسقط وسوف يحقّقه الله، في النهاية، بعد العقاب الأوّل، كما هو مبين في أشعيا الثاني، الذي يبدأ بالقول الآتي: "عزّوا عزّوا شعبي يقول إلهكم. طيبوا قلب أورشليم ونادوها بأنّ جهادها قد كمل، أنّ إثمها قد عُفي عنه أنّها قد قبلت من يد الربّ ضعفين عن كلّ خطاياها" (٤٠: ١-٢). في نهاية كتاب التعزية، كما يسمّى أشعيا الثاني، نسمع: "أميلوا أذانكم وهلمّوا إليّ. اسمعوا فتحيا أنفسكم. وأقطع لكم عهداً أبدياً مراحم داود الصادقة" (٥٥: ٣). في النهاية لا يتخلّى الله عن وعده بل يحفظه. غير أنّ الأهمّ بالنسبة إلى نقاشنا هو أنّ العبارات المستعملة هنا تأتي حرفياً في بداية المزمور ٨٩:

"بمراحم الربّ أغني إلى الدهر. لدور فدور أُخبر عن حقك بقمي. لأنّي قلت: إنّ الرّحمة إلى الدهر تُبنى. السّموات تُثبت فيها حقك. قطعت عهداً مع مختاري. حلّفت لداود عبدي. إلى الدهر أثبتّ نسلك وأبني إلى دور فدور كرسيتك" (١١-٤).

قبل أن نترك أشعيا، يجدر بنا أن نشير إلى ميزتين تبرزان الرابط بينه من جهة، وبين المزمورين ٨٩ و ١٣٢، من جهة أخرى. أولاً هي استعمال النبيّ الكثيف لجذري "رن" و"غيل". يرد الاستعمال الأقوى لفعل رنان (هلل، هتف بالترنيم) وأشكاله الفعلية واسمي ريناه ورناناه (الهِتاف، التهليل) في أشعيا وسفر المزامير<sup>(٦)</sup>. أمّا الميزة الثانية فهي الاستعمال الكثيف لعبارتي عيب (عبد) وعبدي، خصوصاً في العلاقة مع العبد المتألّم، وعبارة بحيري

(٦) الفعل: ١٤ مرّة في أشعيا؛ ٢٣ مرّة في المزامير؛ ١٤ مرّة في ما تبقى من الكتاب. الأسماء: ٩ مرّات في أشعيا؛ ١٧ مرّة في المزامير (ستة منها تشير إلى المراثي ولا تشير إلى الفرح)؛ ١١ مرّة في باقي الكتاب (ستة منها تشير إلى المراثي).

(مختاري)<sup>(٧)</sup> للحديث عن مختار الله وممثله. نضيف أيضاً ميزة أخرى متعلقة بالميزتين اللتين ذكرناهما، وهي أنّ مقاطع عبد الربّ الأربعة (أش ٤٢ : ١-٩ ؛ ٤٩ : ١-١٢ ؛ ٥٠ : ٤-١١ ؛ ٥٢ : ١٣-٥٣ : ١٢) تليها مباشرة ترنيمة لله، وترانيم ثلاث تشير إلى أورشليم الجديدة (السماوية) (٤٢ : ١٠-١٧ ؛ ٤٩ : ١٣-٢٦ ؛ ٥١ : ١-٥٢ : ١٢ ؛ ٥٤). هذا الرابط القائم ما بين داود الجديد وصهيون الجديدة هو ما نجده في المزمور ١٣٢ : ١١-١٤.

من جهة أخرى، يحمل المزمور ٨٩ عنوان مسكيل (تعليم). هذا هو أيضاً عنوان المزمور ٧٨ الذي ينتهي بالعبارات الآتية، بعد دينونة طويلة لإسرائيل على عصيانه المستمر:

"رَفَضَ خَيْمَةَ يُوسُفَ وَلَمْ يَخْتَرْ (بحار) سِبْطَ أَفْرَائِيمَ، بَلْ اخْتَارَ سِبْطَ يَهُوذَا جَبَلَ صِهْيُونَ الَّذِي أَحَبَّهُ. وَبَنَى مِثْلَ مُرْتَفَعَاتِ مَقْدِسِهِ كَالأَرْضِ الَّتِي أَسَّسَهَا إِلَى الأَبَدِ. وَاخْتَارَ دَاوُدَ عَبْدَهُ وَأَخَذَهُ مِنْ حِطَّائِرِ العَنَمِ. مِنْ حَلْفِ المُرْضِعَاتِ أتى بِهِ لِيَزْعَى يَعْقُوبَ شَعْبَهُ وَإِسْرَائِيلَ مِيرَاثَهُ. فَرَعَاهُمْ حَسَبَ كَمَالِ قَلْبِهِ وَبِمَهَارَةٍ يَدِيهِ هَدَاهُمْ" (مز ٧٨ : ٦٧-٧٢).

داود هذا هو القائد الأخرى الذي يحقق وعد الله الأكيد بإقامة مدينته، صهيون، رغم عناد إسرائيل في عصيانه بقيادة ملوكه.

ويتبين لنا، إذا دققنا في هذا المزمور، أنّ ثمة رابطاً مع حزقيال، من حيث الشكل والمضمون. على مستوى الشكل يبدأ المزمور بقوله "أَفْتَحْ بِمِثْلِ فَمِي. أُذِيعَ أَلْغَازًا مُنْذُ القَدَمِ" (آ ٢)، وهو قول يوازي حز ١٧ : ٢ : "يَا ابْنَ آدَمَ، حَاجَ أُحْجِيَّةً وَمِثْلًا مِثْلًا لِيَبِيَّتِ إِسْرَائِيلَ". هذا الجمع ما بين عود (أحجية) ومشال (مثل) للإشارة إلى قصة غايتها التعليم، نجدها فقط في هذين الموضعين في الكتاب كله. يبدو الأمر وكأنّ واحداً من القولين يقلد أو ينقل الثاني. من جهة

(٧) ترد ستّ مرات فقط في أشعيا الثاني والثالث في العهد القديم، ما عدا مز ٨٩ : ٤.

أخرى، إذا ما درسنا مضمون المزمور ومضمون حز ١٦، الإصحاح الذي يسبق حز ١٧، نكتشف أنهما قريبان في المضمون والقصد أيضًا: إنهما قصة إسرائيل العنيد والعاصي باستمرار (في المزمور) وأورشليم العاصية والمتمردة (في حزقيال)، وهذا العصيان إنما يعيق تنفيذ الله للعناية التي وعد بأن يغدقها على شعبه.

وتستمر الموازة بين هاتين "القصتين التعليميتين" حتى خاتمتها، وذلك أيضًا من حيث الشكل والمضمون. نجد نهاية المزمور ٧٨ في سفر حزقيال حيث يرد ذكر داود فقط في الإصحاح ٣٤ (آ ٢٣ و ٢٤) والإصحاح ٣٧ (آ ٢٤ و ٢٥)، أي حيث نقرأ أن الله سيتدخل ليحكم شعبه وفق مشيئته. كما في المزمور، يفعل الله هذا بواسطة داود. وكما في المزمور أيضًا، يُشار إلى أن الله سيبنى هيكله الجديد، وإلى أن داود "الملك" سيصير راعيًا:

"أَخْلَصُ غَنَمِي فَلَا تَكُونُ مِنْ بَعْدُ غَنِيمَةً، وَأَحْكُمُ بَيْنَ شَاةٍ وَشَاةٍ. وَأُقِيمُ عَلَيْهَا رَاعِيًا وَاحِدًا فَيَرْعَاهَا عَبْدِي دَاوُدُ. هُوَ يَرْعَاهَا وَهُوَ يَكُونُ لَهَا رَاعِيًا. وَأَنَا الرَّبُّ أَكُونُ لَهُمْ إِلَهًا، وَعَبْدِي دَاوُدُ رَئِيسًا فِي وَسْطِهِمْ. أَنَا الرَّبُّ تَكَلَّمْتُ. وَأَقْطَعُ مَعَهُمْ عَهْدَ سَلَامٍ، وَأَنْزَعُ الْوُحُوشَ الرَّدِيئَةَ مِنَ الْأَرْضِ، فَيَسْكُنُونَ فِي الْبَرِّيَّةِ مُطْمَئِنِّينَ وَيَنَامُونَ فِي الْوُغُورِ. وَأَجْعَلُهُمْ وَمَا حَوْلَ أَكْمَتِي بَرَكَهً، وَأَنْزِلُ عَلَيْهِمُ الْمَطَرَ فِي وَقْتِهِ فَتَكُونُ أَمْطَارَ بَرَكَهٍ. وَتُعْطِي شَجَرَةُ الْحَقْلِ ثَمَرَتَهَا، وَتُعْطِي الْأَرْضُ غَلَّتَهَا، وَيَكُونُونَ آمِنِينَ فِي أَرْضِهِمْ، وَيَعْلَمُونَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ عِنْدَ تَكْسِيرِي رُبْطَ نِيرِهِمْ، وَإِذَا أَنْقَذْتُهُمْ مِنْ يَدِ الَّذِينَ اسْتَعْبَدُواهُمْ. فَلَا يَكُونُونَ بَعْدُ غَنِيمَةً لِلْأُمَمِ، وَلَا يَأْكُلُهُمْ وَحْشُ الْأَرْضِ، بَلْ يَسْكُنُونَ آمِنِينَ وَلَا مُخِيفٌ. وَأُقِيمُ لَهُمْ عَرَسًا لِيصِيتَ فَلَا يَكُونُونَ بَعْدُ مَفْنِيي الْجُوعِ فِي الْأَرْضِ، وَلَا يَحْمِلُونَ بَعْدُ تَعْيِيرَ الْأُمَمِ. فَيَعْلَمُونَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلَهُهُمْ مَعَهُمْ، وَهُمْ شَعْبِي بَيْتَ إِسْرَائِيلَ يَقُولُ السَّيِّدُ الرَّبُّ. وَأَنْتُمْ يَا غَنَمِي، غَنَمٌ مَرْعَايَ، أَنَا أَنْتُمْ. أَنَا إِلَهُكُمْ يَقُولُ السَّيِّدُ الرَّبُّ" (حز ٣٤: ٢٢ - ٣١).



"وَقُلْ لَهُمْ: هَكَذَا قَالَ السَّيِّدُ الرَّبُّ: هَنَذَا آخُذُ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَيْنِ الْأُمَمِ الَّتِي ذَهَبُوا إِلَيْهَا، وَأَجْمَعُهُمْ مِنْ كُلِّ نَاحِيَةٍ، وَأَتِي بِهِمْ إِلَى أَرْضِهِمْ. وَأَصِيرُهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً فِي الْأَرْضِ عَلَى جِبَالِ إِسْرَائِيلَ، وَمَلِكٌ وَاحِدٌ يَكُونُ مَلِكًا عَلَيْهِمْ كُلَّهُمْ، وَلَا يَكُونُونَ بَعْدَ أُمَّتَيْنِ، وَلَا يَنْقَسِمُونَ بَعْدَ إِلَى مَمْلَكَتَيْنِ. وَلَا يَتَنَجَّسُونَ بَعْدَ بِأَصْنَامِهِمْ وَلَا بِرَجَاسَاتِهِمْ وَلَا بِشَيْءٍ مِنْ مَعَاصِيهِمْ، بَلْ أَخْلَصُهُمْ مِنْ كُلِّ مَسَاكِنِهِمِ الَّتِي فِيهَا أَخْطَأُوا وَأَطَهَّرُهُمْ فَيَكُونُونَ لِي شَعْبًا وَأَنَا أَكُونُ لَهُمْ إِلَهًا. وَدَاوُدُ عَبْدِي يَكُونُ مَلِكًا عَلَيْهِمْ، وَيَكُونُ لِجَمِيعِهِمْ رَاعٍ وَاحِدٌ، فَيَسْلُكُونَ فِي أَحْكَامِي وَيَحْفَظُونَ فَرَائِضِي وَيَعْمَلُونَ بِهَا. وَيَسْكُنُونَ فِي الْأَرْضِ الَّتِي أُعْطِيتُ عَبْدِي يَعْقُوبَ إِيَّاهَا، الَّتِي سَكَنَهَا آبَاؤُكُمْ، وَيَسْكُنُونَ فِيهَا هُمْ وَبَنُوهُمْ وَبَنُو بَنِيهِمْ إِلَى الْأَبَدِ، وَعَبْدِي دَاوُدُ رَئِيسٌ عَلَيْهِمْ إِلَى الْأَبَدِ. وَأَقْطَعُ مَعَهُمْ عَهْدَ سَلَامٍ، فَيَكُونُ مَعَهُمْ عَهْدًا مُؤَبَّدًا، وَأَقْرَهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ وَأَجْعَلُ مَقْدِسِي فِي وَسْطِهِمْ إِلَى الْأَبَدِ. وَيَكُونُ مَسْكِنِي فَوْقَهُمْ، وَأَكُونُ لَهُمْ إِلَهًا وَيَكُونُونَ لِي شَعْبًا. فَتَعْلَمُ الْأُمَمُ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ مُقَدَّسٌ إِسْرَائِيلَ، إِذْ يَكُونُ مَقْدِسِي فِي وَسْطِهِمْ إِلَى الْأَبَدِ" (حز ٣٧: ٢١-٢٨).

غير أن اللافت في حزقيال هو أن الخلفيّة البدويّة للمرعى المفتوح لا تمنعه من أن يجمعه باستعارة المدينة. ولئن كانت أورشليم قد رُفِضَتْ إلى النهاية وأدينت بالدمار في حز ١-٣٩، إلا أن الإصحاحات ٤٠-٤٨ تتمحور حول المدينة المجدّدة والمستعادة. غير أن هذه المدينة هي بالاسم فقط كذلك:

١. إنها من دون ملك، وهذا بإصرار شديد. حتّى جثث الملوك لا تحتملها (حز ٣٥: ٧-٩). هذا يعني أنّ مدافن الملوك ممنوعة فيها، فكم بالأحرى بلاطاتهم وقصورهم الملكيّة.

٢. المدينة قائمة وحدها في مرعى ولا مدن معها. في يشوع ١٥-١٩، تعدّد المدن واحدة واحدة في توزيع الأرض على الأسباط، أمّا في حز ٤٨ فلا يذكر التوزيع اسم أيّ مدينة.

٣. أبواب المدينة مخارج لا مداخل. هذا يعني أنّ الشعب سيبقى في الخارج وسيكون محميًا، ولا تحميه الأسوار بل وحده ذلك الذي يقيم فيها كراعٍ صالح يخرج ليرعى غنمه<sup>(٨)</sup>.

٤. وعليه فإنّ اسم المدينة استعاريّ "الربّ هناك" (يهوه شامه) (حز ٤٨: ٣٥). هذا هو تحقيق للوعد "وَيَكُونُ مَسْكِنِي فَوْقَهُمْ، وَأَكُونُ لَهُمْ إِلَهًا وَيَكُونُونَ لِي شَعْبًا"، الذي يرد في ٣٧: ٢٧. ويكتسب المعنى الاستعاريّ قيمة مضافة لكون السمع قد لاحظ أنّ اسم أورشليم لم يرد ولا مرّة في حز ٤٠-٤٨. لا ينبغي ربط مدينة الله بأورشليم الزانية (حز ١٦ و ٢٣).

ما هذه المدينة، إذًا، إلاّ "صهيون السماويّة"، كما يصفها أشعيا، غير المبنيّة بيد إنسان.

هنا يلتقي أشعيا وحزقيال. مستعملين عبارات الأخير نقول إنّ "قصّتهما" تبدأ مع أورشليم الزانية والقاتلة والمتمردّة والآثمة (أش ١)، وتنتهي بصهيون البارّة، مدينة الله، مدينة السلام الإلهي، التي لم تصنعها يد إنسان (أش ٤-٥٥). هذه هي "القصة الكتابيّة" التي تتكرّر بنبرة مختلفة في كلّ من الأنبياء اللاحقين: أشعيا، وإرميا، وحزقيال، ودرج الأنبياء الاثني عشر. من جهة أخرى، نجد القصة الكتابيّة نفسها في الأنبياء الأوّلين (يشوع، قضاة، صموئيل، الملوك). ويمكننا أن نجد الرابط المباشر مع أشعيا في أنّ أش ٣٦-٣٩ يرد حرفيًا في ٢ مل ١٨-٢٠، وهي الإصحاحات الأربعة ما قبل الأخيرة (إص ٢٤-٢٥) التي تسرد قصة سبي سكان أورشليم الأثرياء إلى بابل (إص ٢٥) كما أعلن أشعيا (أش ٣٩: ٥-٧//٢ مل ٢٠: ١٧-١٨)، وهدمها ودمارها بعد عشر سنين (إص ٢٥)، مقدّمةً للسبي، الذي يعلن نهايته أشعيا الثاني. وإذا أخذنا في الحسبان أنّ

(٨) أنظر رؤ ٢١: ٢٥ حيث أبواب المدينة مفتوحة نهارًا وليلًا.

أشعيا، في قانون العهد القديم العبري، يلي ٢ مل مباشرة، يتوَلَّد عندنا انطباع واضح بأنَّ هجوم أشعيا على أورشليم ويهوذا صيغة مطوَّلة لما يرد في ٢ مل ٢٤: ٢٠، "لَأَنَّه لَأَجْلَ غَضَبِ الرَّبِّ عَلَى أُورُشَلِيمَ وَعَلَى يَهُوذَا حَتَّى طَرَحَهُمْ مِنْ أَمَامِ وَجْهِهِ". كما لو أنه وجب على سامع قراءة قانونية متواصلة للكتاب أن يفترض أن مضمون ٢ مل ٢٥ (هدم أورشليم ودمارها وسبي سكانها) يرد بين أش ٣٩ و ٤٠.

ولكن، ماذا عن داود؟ هل يمكننا أن نجد في الأنبياء الأوّلين توازيًا بين وصفه هنا وما بيّناه لتونا في الأنبياء اللاحقين وفي بعض المزامير التي تذكره؟ نعم، يمكننا ذلك. في ما يلي أهمّ الميزات المتوازية:

١. بخلاف شاول الذي طلبه (شاؤول) الشعب (١ صم ٨)، داود هو المحبوب (دود) الذي اختاره الله مباشرة (١ صم ١٦: ١-٣).

٢. في حين ينتمي شاول إلى بنيامين، السبط المحارب (١ صم ٩: ١؛ تك ٤٩: ٢٧)، داود هو مجرّد راع. ولكنّ داود الراعي، لا شاول المحارب، هو الذي يواجه تهديد غوليات. والحقّ أنّ المارد يلقي حتفه بمقلاع لا بسيف (١ صم ١٧: ٤٠، ٥٠).

٣. أصل داود من بيت لحم (بيت الخبز). واللعب على الكلمات مقصود هنا؛ فنجاح داود ليس بسبب القوّة البشريّة، بل بسبب الالتزام بمشيئة الله، التي هي الخبز الحقيقي كما تقول التوراه. يجعل ميخا من بيت لحم أصلاً لداود الجديد (٥: ٢)، الذي سيحكم بحسب مشيئة الله وبرّه (أش ٩: ٧؛ ١١: ١-٥). يرتبط النصّ الأشعيايّ بوضوح بسفر صموئيل الأوّل. في أش ٩: ٧ نسمع أنّ "غيرة ربّ الجنود" هي التي تقيم العدل والبرّ بواسطة داود الجديد. يتأكّد هذا في كلام أش ١١: ٢ حيث نقرأ "روح الربّ عليه [أي داود الجديد]". يشبه هذا الكلام رواية اختيار صموئيل لداود في ١ صم: "أَخَذَ صَمُوئِيلُ قَرْنَ الدُّهْنِ

وَمَسَحَهُ فِي وَسْطِ إِخْوَتِهِ. وَحَلَّ رُوحَ الرَّبِّ عَلَى دَاوُدَ مِنْ ذَلِكَ الْيَوْمِ فَصَاعِدًا. ثُمَّ قَامَ صَمُوئِيلُ وَذَهَبَ إِلَى الرَّامَةِ. ١٤ وَذَهَبَ رُوحَ الرَّبِّ مِنْ عِنْدِ شَاوُلَ، وَبَعَثَهُ رُوحٌ رَدِيءٌ مِنْ قِبَلِ الرَّبِّ" (١ صم ١٦: ١٣-١٤).

٤. سار كل شيء حسنًا حتى صار داود ملكًا، أي صار هو مالك الكل بقدرته، وهو لقب لا يليق إلا بملك إسرائيل الأوحده، أي الرب. وكان أوّل أعماله كملك على بيتي إسرائيل ويهوذا أن يقيم مدينة عاصمة للمملكة الموحدة فتكون له ملكًا: "... وَفِي أُورُشَلِيمَ مَلِكٌ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ سَنَةً عَلَى جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ وَيَهُوذَا. وَذَهَبَ الْمَلِكُ وَرَجَالُهُ إِلَى أُورُشَلِيمَ إِلَى الْيَبُوسِيِّينَ سُكَّانِ الْأَرْضِ. فَقَالُوا لِدَاوُدَ: لَا تَدْخُلْ إِلَى هُنَا مَا لَمْ تَنْزِعِ الْعُمَيَانَ وَالْعُرْجَ. (أَيُّ لَا يَدْخُلُ دَاوُدُ إِلَى هُنَا. وَأَخَذَ دَاوُدُ حِصْنَ صِهْيُونَ (هِيَ مَدِينَةُ دَاوُدَ؛ ٢ صم ٥: ٥-٧). يقبل حزقيال هذا العمل حين يتحدث عن بيتي إسرائيل الموحدين تحت الراعي داود الذي يعمل تحت كنف راعي إسرائيل الأوحده، أي الرب (٣٧: ١٥-٢٧). ولكن، في الوقت الحاضر، مدينة داود، المفترض أن تكون صهيون الله، في طريقها إلى الخراب والكارثة.

٥. مع ذلك، تبقى ذكرى اختيار الله والالتزام بداود المحبوب، محفوظة في قصة أورشليم الكتابية<sup>(٩)</sup>. كما في سفر عمّانوئيل، سيفي الله بوعده في نهاية المطاف: سيبنى الله البيت لداود، ولن يبنى داود بيتًا لله (٢ صم ٧).

أمّا النتيجة فحتمية. قصة الله في الأنبياء الأولين، عكس ما كان منتظرًا أن يحققه، يبدأ كل شيء حين كان راعيًا (رُوعِيَّةً)، ويتحوّل الكل إلى الكارثة عندما أراد أن يثبت نفسه ملكًا في قصة بيته. هذا الانقلاب في قصة داود غايبته

(٩) ١ مل ٣: ١١؛ ١٢-١٣؛ ١٥: ٤-٥؛ ٢ مل ٨: ١٩؛ ١٩: ٣٤.

إعداد سامع رسالة الأنبياء اللاحقين - خصوصًا أشعيا وحزقيال - حول وعد الله بإقامة مُلكِه من خلال الراعي داود.

هل من دلائل على أنّ الـ كيتوييم تقارب هذا الأمر كتابيًا كما التوراة والأنبياء؟ نعم. كتب الحكمة منسوبة إلى سليمان، الذي، في الأنبياء الأوّلين، بدأ حكيمًا، وانتهى غيبًا. يصوّر في أسفار الحكمة إنسانًا حكيمًا يقود، لا بقيّة إسرائيل فقط بل الأمم أيضًا، وذلك لأنّ الحكمة هي عالميّة. بتعبير آخر: تنسب هذه الكتب إلى سليمان "التائب" الذي يعظ تكرارًا بأهميّة "مخافة الربّ" في الأمثال<sup>(١٠)</sup>، الخوف الذي هو سرور داود الجديد في أش ١١ : ٣.

ماذا عن داود في الـ كيتوييم؟ أولًا، يهّم أن نشير إلى أنّ سليمان، الكاتب المفترض لأمثال والجامعة، يُقدّم وكأنّه "ابن داود" (أم ١ : ١؛ جا ١ : ١). ويرتبط داود أيضًا بـ مغدال (برج) في نشيد الأناشيد ٤ : ٤، كما أنّ عبارتي يديد ودود<sup>(١١)</sup> ترتبطان بـ مغدال في نشيد أشعيا عن المحبوب (٥ : ١-٢). أوضح من المثليين السابقين هو أنّ سفر الأخبار، وهو صيغة الـ كيتوييم للتوراة والأنبياء الأوّلين، يصوّر داود بلا عيب. ويرتبط داود هذا بهيكل أورشليم على نحو يبقيه حرًا من أيّ رابط مباشر مع البناء الذي انتهى به الأمر مدمرًا من الربّ. يصير داود لا بانيًا للهيكل بل مؤسسًا لخدمته، وبالتفصيل! سفر الأخبار متأخران ليس بين أسفار العهد القديم فحسب، بل بين أسفار الحكمة أيضًا، هما آخر كتابات العهد القديم. السؤال هو، "لمّ اهتمام هذين السفرين بخدم الهيكل بعد أن انتهت، وما عاد بالإمكان إعادتها في المستقبل القريب؟"<sup>(١٢)</sup> قد يكون القصد القول إنّ هذه الخدم هي التي ستقام في الهيكل الحقيقيّ، في صهيون السماويّة، غير المبنية بيد إنسان، كما علّم أشعيا في نهاية كتابه:

(١٠) لا يقل ذلك عن ١٣ مرّة.

(١١) وكلاهما يعني "المحبوب".

(١٢) الواقع أنّ الهيكل الجديد سينيه هيرودس ليعود ويدمر على أيدي الرومان.

"هَكَذَا قَالَ الرَّبُّ: السَّمَاوَاتُ كُرْسِيِّي وَالْأَرْضُ مَوْطِئُ قَدَمَيَّ. أَيْنَ الْبَيْتُ الَّذِي تَبْنُونَ لِي وَأَيْنَ مَكَانُ رَاحَتِي؟ وَكُلُّ هَذِهِ صَنَعْتَهَا يَدِي، فَكَانَتْ كُلُّ هَذِهِ يَقُولُ الرَّبُّ. وَإِلَى هَذَا أَنْظُرُ: إِلَى الْمَسْكِينِ وَالْمُنْسَحِقِ الرُّوحِ وَالْمُرْتَعِدِ مِنْ كَلَامِي. مَنْ يَذْبَحُ ثَوْرًا فَهُوَ قَاتِلُ إِنْسَانٍ. مَنْ يَذْبَحُ شَاةً فَهُوَ نَاحِرُ كَلْبٍ. مَنْ يُضْعِدُ تَقْدِمَةً يُضْعِدُ دَمَ خِنْزِيرٍ. مَنْ أَحْرَقَ لُبَانًا فَهُوَ مُبَارِكٌ وَتَنَا. بَلْ هُمْ اخْتَارُوا طُرْفَهُمْ وَبِمَكْرَهَاتِهِمْ سَرَّتْ أَنْفُسُهُمْ. فَأَنَا أَيْضًا اخْتَارُ مَصَائِبَهُمْ، وَمَخَاوِفَهُمْ أَجْلِبُهَا عَلَيْهِمْ. مِنْ أَجْلِ أَنِّي دَعَوْتُ فَلَمْ يَكُنْ مُجِيبًا. تَكَلَّمْتُ فَلَمْ يَسْمَعُوا، بَلْ عَمَلُوا الْقَبِيحَ فِي عَيْنِي، وَاخْتَارُوا مَا لَمْ أُسَرِّ بِهِ... وَيُحْضِرُونَ كُلَّ إِخْوَتِكُمْ مِنْ كُلِّ الْأُمَّةِ تَقْدِمَةً لِلرَّبِّ عَلَى خَيْلٍ وَبِمَرْكَبَاتٍ وَبِهَوَادِجٍ وَبَعَالٍ وَهُجْنٍ إِلَى جَبَلِ قُدْسِي أورشليم، قَالَ الرَّبُّ، كَمَا يُحْضِرُ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَقْدِمَةً فِي إِنْاءٍ طَاهِرٍ إِلَى بَيْتِ الرَّبِّ. وَأَتَّخِذُ أَيْضًا مِنْهُمْ كَهَنَةً وَلَاوِيِّينَ، قَالَ الرَّبُّ، لِأَنَّهُ كَمَا أَنَّ السَّمَاوَاتِ الْجَدِيدَةَ وَالْأَرْضَ الْجَدِيدَةَ الَّتِي أَنَا صَانِعٌ تَثْبُتُ أَمَامِي، يَقُولُ الرَّبُّ، هَكَذَا يَثْبُتُ نَسْلُكُمْ وَاسْمُكُمْ. وَيَكُونُ مِنْ هَلَالٍ إِلَى هَلَالٍ، وَمِنْ سَبْتٍ إِلَى سَبْتٍ، أَنَّ كُلَّ ذِي جَسَدٍ يَأْتِي لِيَسْجُدَ أَمَامِي، قَالَ الرَّبُّ (أش ٦٦: ١-٤، ٢٠-٢٣).

هذا الهيكل السماوي، حيث لا ذبيحة مادية، هو مدينة الله الاستعارية التي يدعوها حزقيال "الرب هناك" (٤٨: ٣٥). تقبل فيها فقط ذبائح الحمد من "المنسحق الروح والمرتعِد من كلامي" (أش ٦٦: ٢).

قصة الرب الكتابية هذه، التي تخبر أن الرب يدمر هيكله الأرضي بابن داود لكي يقيم إلى الأبد في مسكنه السماوي، تنعكس في التسلسل النبوي الذي يبدأ بأشعيا ٦ وينتهي بحزقيال ٤٨. بسبب عصيان يهوذا، يظهر الله كعال (رام) ومرتفع (نيسا)، و"كل الأرض مملوءة من مجده" (أش ٦: ١، ٣)، حتى أن "أعتاب البيت ترزلت من صوت الصارخ، وامتلاً البيت دخاناً" (آ ٤). يدرك أشعيا جدية المسألة، ويعترف بخطيئة الشعب وكأنها خطيئته (آ ٥). غير أن توبته لا جدوى فيها لأن قرار الرب كان قد اتخذ (آ ٩-١٣ أ). يتأجل

الرجاء ببداية جديدة إلى أشعيا الثاني (آ ١٣ ب)، بعد أن تمّ العقاب الكامل بدمار أورشليم وهيكلها وحصل السبي. نبيّ الهلاك هذا هو إرميا الذي يعني اسمه في العبرية يرمياهو، "الربّ يرتفع"<sup>(١٣)</sup>. يفعل الربّ هذا حين يترك الهيكل يلقي مصيره. أمّا حزقيال، نبيّ السبي، فيعود إلى كلام أشعيا ليصف مغادرة الربّ هيكله:

"فارتفع مجدّ الربّ عن الكروب إلى عتبة البيت، فامتلاً البيت من السحابة، وامتلات الدار من لمعان مجدّ الربّ... وعند سير الكروبيم سارت البكرات بجانبها، وعند رفع الكروبيم أجنحتها للارتفاع عن الأرض لم تدّر البكرات أيضاً عن جانبها. عند وقوفها وقفت هذه، وعند ارتفاعها ارتفعت معها، لأنّ فيها روح الحيوان. وخرج مجدّ الربّ من على عتبة البيت ووقف على الكروبيم، فرفعت الكروبيم أجنحتها وصعدت عن الأرض فدام عينيّ. عند خروجها كانت البكرات معها، ووقفت عند مدخل باب بيت الربّ الشرقيّ، ومجدّ إله إسرائيل عليها من فوق"<sup>(١٠: ٤، ١٦-١٩)</sup><sup>(١٤)</sup>.

إذا كان سليمان التائب هو الكاتب المفترض للأسفار الحكميّة، فمن البديهيّ القول، بالأقلّ كنظريّة، إنّ كاتب المزامير هو داود التائب، الذي يرأس جماعة هيكل صهيون السماويّة. أمام داود هذا فرصة تحقيق خدم الهيكل التي أسسها، بحسب الأخبار. لم يكن باستطاعته القيام بذلك قبلاً، ذلك لأنّ الهيكل بناه ابنه بعد موته. وكما يعلم أشعيا (٥٦: ٦-٧؛ ٦٦: ٢٠-٢١)، يدعو داود التائب هذا كلّ الأمم إلى الانضمام إلى هذه الخدم، كما يطلب سليمان التائب منهم أن يشتركوا في الحكمة الإلهيّة التي تمنحها الشريعة<sup>(١٥)</sup>.

(١٣) (إر ١: ١٨) الجملة القريبة منها هي "سيرف الربّ [إرميا] ضدّ هجمات أورشليم واليهوديّة.  
(١٤) قارن مع "في سنة وفاة عزيا الملك رأيت الربّ جالساً على كرسيّ عال" (رام ونيساه)، وأذباله  
تملاً الهيكل... فامتلاً البيت دخاناً" (أش ٦: ١، ٤).  
(١٥) أنظر مدخلي إلى العهد القديم، الجزء الثالث: المزامير والحكمة، ترجمة نقولا أبو مراد، منشورات النور، ١٩٩٧.

هل نجد في سفر المزامير منطلقاً قوياً لنجعل من هذه النظرية طرْحاً مقبولاً؟  
اعتقد أنه يمكننا هذا انطلاقاً من المزمور ٥١. نجد في هذا المزمور صلاة توبة.  
والخطيئة التي فيه فعلٌ ملكي؛ تصرّف داود كملكٍ يعتبر الخاضعين له ملكاً  
خاصاً: قتل أورياً وأخذ امرأته لنفسه. أهمّ من هذا ما نقرأه في نهاية المزمور:  
"لأنك لا تسرّ بذبيحةٍ وإلاّ فكنتُ أقدمها. بمحرقةٍ لا ترضى. ذبائحُ الله هي  
رُوحٌ مُنكسرةٌ. القلبُ المُنكسرُ والمُنسحقُ يا الله لا تحترقه. أحسن برضاك  
إلى صهيون. ابن أسوار أورشليم. حينئذٍ تسرّ بذبائح البرِّ مُحترقةٍ وتقدمه تامّةً.  
حينئذٍ يُصعدون على مذبحك عجباً" (مز ٥١: ١٦-١٩).

ذكر صهيون المفاجئ وغير المتوقع في آ ١٩ - التي يعتبرها كثيرون إضافة  
لاحقة - حيث يصير ما كان غير مقبول في أورشليم (المدينة الآتمة؛ أش ١:  
٢١) مقبولاً الآن في صهيون (المدينة البارّة؛ أش ١: ٢٧)، وكون التقدمة  
المقبولة هي "الروح المتواضع والقلب الخاشع"، صدّى مباشر لنهاية أشعيا  
(أش ٦٦: ١-٣، ١٨-٢١). هكذا يوصف داود هنا بأنه "المُنسحقِ الرّوحِ  
والمرتعِدِ من كلامي" (أش ٦٦: ٢)، وملك يصير راعياً، كما في حز ٣٤  
و٣٧. أرى أنّ الإشارة إلى داود التائب كراعٍ ممكنة، ذلك لأنّه يفترضها عنوان  
المزمور حيث نقرأ: "عندما أتى إليه ناثان بعد أن دخل على بيتشبع". يدور  
المثل الذي وبّخ به ناثان داود على الرعي (٢ صم ١٢: ١-٤).

فحصاً لطرحي، علينا أن نتخطى حاجزاً عقلياً أثقل كاهل العلماء في دراستهم  
لسفر المزامير، وهو اعتبار هذا السفر "كتاب صلوات" لكل المناسبات، بدل  
النظر إليه ككتاب (graphe) يعكس القصة الكتابية نفسها التي نجدها في  
سائر الكتابات<sup>(١٦)</sup>. ويأتي اعتبار المزامير كتاب صلوات لكل المناسبات في

(١٦) تيموثي كلارك، في دراسة لم تنشر بعد (الوظيفة القانونية، والعلاقة ما بين المزامير: الكتاب  
الرابع مع التركيز على المزامير ١٠٣-١٠٧)، يصل إلى الخلاصة عينها: "طالما حظي سفر  
المزامير بمكانة هامة في حياة الكنيسة، وكان الكتاب الأول للشعر الليتورجي، ومصدرًا حيويًا



أكثر من ترجمة للكتاب المقدس تغيب عنها العناوين في الآيات الأولى؛ فيتم التعاطي معها كما نتعاطى مع عناوين الأناجيل والرسائل، "الإنجيل بحسب متى"، "والرسالة بحسب بولس"، مثلاً. غير أنّ عناوين المزامير، كما في النصّ العبريّ ونصّ السبعينيّة، جزء لا يتجزأ من النصّ الكتابي، الأمر الذي يجعل المزامير كتابيّة كأبيّ جملة أو مقطع آخر في الكتاب المقدس. إذا صحّ هذا، كان المفتاح إلى حلّ لغز المزامير ككتاب وفهم العلاقة بين المزامير المختلفة في العناوين المعطاة لكلّ منها.

قناعتي أنّ كتاب المزامير ككلّ *graphe* بحدّ ذاته كأبيّ درج آخر في العهد القديم<sup>(١٧)</sup>. وإذا ما تمّت قراءته على نحو متواصل كما يحصل في خدمنا، فإنّه يعكس القصّة الكتابيّة عينها المتضمّنة في دروج أشعيا وإرميا وحزقيال والأنبياء الاثني عشر. وعليه فإنّه كتاب داود التائب الجديد. إنّ عبادة الهيكل السماويّ، حيث يطلب من الأمم واليهود أن ينضمّوا إليها بصفتهم أبناء أورشليم العلويّة، كما يسمّيها بولس في غلاطية<sup>(١٨)</sup>.

للصلاة بالنسبة إلى المؤمنين. غير أنّ التركيز على المزامير باعتباره شعراً كتابياً جاء على حساب كونها سفرًا ذا قيمة قانونيّة في الكتاب المقدس. ولأنّ المزامير مرتبة كلّ مزمور على حدة، فإنّ قليلين هم الذين تنبّهوا إلى أنّ مجموع هذه المزامير جمعت لكي تقدّم رسالة واحدة شاملة. ومع أنّ المزامير لم تكتب بالأسلوب الروائيّ الذي نجده في كتب موسى ولا حتّى كأسفار المزامير، إلا أنّ تحديد موقع كلّ من المزامير في الكتاب ككلّ، وفهم هذا الموقع ضروريّ في كلّ عمل تفسيريّ.

(١٧) أنظر خصوصاً

Gerald H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter*, SBL Dissertation Series 76; ed. J. J. M. Roberts; Chico: Scholar Press, 1985.

تابع ويلسون مناقشة هذا الأمر في:

"Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalm," in *The Shape and Shaping of the Psalter* (ed. J. Clinton McCann; Sheffield: JSOT Press, 1993, 72-82; and "King, Messiah, and the Reign of God: Revisiting the Royal Psalms and the Shape of the Psalter," in *The Book of Psalms: Composition and Reception*, ed. Peter W. Flint et al.; VTSup 99; Leiden: Boston, 2005, 391-406.

(١٨) من هنا تسميتي هذه الورقة "داود والمزامير" وليس "داود في المزامير".

وإذا ما أخذنا في الاعتبار أنّ الدورة الليتورجية في اليهودية تتضمن قراءات من "الكتاب الثاني"، أي الأنبياء، إلى جانب قراءات من "الكتاب الأوّل"، أي التوراة، يصبح من البديهيّ القول إنّ مجموعة المزامير تشكلت على نمط التاريخ التنبؤي (نبؤيم ريشونيم) والمجموعة النبوية (نبؤيم آحارونيم)، وككلّ درج في هذه المجموعة (أشعيا، إرميا، حزقيال، درج الأنبياء الاثني عشر)<sup>(١٩)</sup>. بتعبير آخر: جاء تحرير المزامير على نمط "قصة الله الكتابية"؛ فالتمجيدات المتشابهة في كتاب المزامير دليل واضح على أنّ المحرّر أراد أن يقسم الكتاب إلى خمسة أقسام: على نمط التوراة على الأرجح التي تنقسم إلى خمسة كتب. ينتهي كلّ من المزامير ٤١ و ٧٢ و ٨٩ و ١٠٦ بتمجيد لا يطابق مضمون المزمور نفسه:

مُبَارَكُ الرَّبِّ إِلَهَ إِسْرَائِيلَ مِنَ الْأَزَلِ وَإِلَى الْأَبَدِ. آمِينَ فَامِينَ (مز ٤١ : ١٣).  
مُبَارَكُ الرَّبِّ إِلَهَ إِسْرَائِيلَ الصَّانِعِ الْعَجَائِبِ وَحَدَهُ. يَكُونُ اسْمُهُ إِلَى الدَّهْرِ. قَدَامَ الشَّمْسِ يَمْتَدُّ اسْمُهُ. وَيَتَبَارَكُونَ بِهِ. كُلُّ أُمَّمِ الْأَرْضِ يُطَوِّبُونَهُ. آمِينَ فَامِينَ! (مز ٧٢ : ١٨-١٩).

مُبَارَكُ الرَّبِّ إِلَى الدَّهْرِ. آمِينَ فَامِينَ (مز ٨٩ : ٥٢).  
مُبَارَكُ الرَّبِّ إِلَهَ إِسْرَائِيلَ مِنَ الْأَزَلِ وَإِلَى الْأَبَدِ. وَيَقُولُ كُلُّ الشَّعْبِ: آمِينَ. هَلِّلُويَا (مز ١٠٦ : ٤٨).

أمّا المزمور ١٥٠ فيشكل، في نهاية الكتاب، تمجيداً كاملاً. بعد الافتتاحية "سَبِّحُوا الرَّبَّ! سَبِّحُوا الرَّبَّ فِي قَدْسِهِ"، تبدأ كلّ جملة بعبارة "سَبِّحُوهُ..."، السبب ليتورجيّ على الأرجح: يمكن للمزامير أن تقرأ هكذا مع أسفار الشريعة على فترة من الزمن.

(١٩) أنظر مدخلي إلى العهد القديم، الجزء الثاني: التقاليد النبوية، ترجمة نقولا أبو مراد، منشورات النور، ١٩٩٥.

أعتقد بقوة أن "قصة الله الكتابية في المزامير" تسيّر كالاتي (٢٠):

– يحتوي الكتابان الأولان (مز ٣-٤١ و مز ٤٢-٧٢) مزامير منسوبة بمعظمها إلى داود. وهذا مقصود، وتبينه في الآية الأخيرة من مز ٧٢: "تمت مزامير داود، بن يسي" (آ ٢٠).

– يحتوي الكتاب الأول (مز ٣-٤١) على مزامير داودية، وتغطي بداية الحكم الداودي، إذ كان يهوه، إله صهيون، يحكم من خلال مختاره داود<sup>(٢١)</sup>، خادم الله بامتياز<sup>(٢٢)</sup>.

– يحتوي الكتاب الثاني (مز ٤٢-٧٢) على عمل أبناء قورح (مز ٤٢-٤٩) وآساف (مز ٥٠)، ويعالج المرحلة الأخيرة من حكم داود، ومملكة يهوذا بعد داود حتى دمار أورشليم. يشار إلى الإله بشكل أساسي، بعبارة "إلوهيم" (الله)، التي يبدو أنها تعكس الرجوع التدريجي عن الولاء التام ليهوه الممثل بداود. يتأكد هذا مما يلي:

١. تبدأ المجموعة بمزامير غير داودية. يمكننا أن ننظر إلى هذا الواقع إيجابياً أو سلبياً. في الحالة الأولى يكون هذا انعكاساً لتقليد اعتبر داود مؤسس خدمة الهيكل. وفي الحالة الثانية، وهي أكثر احتمالاً، يكون هذا دليلاً على رفض داود كاهناً أعلى وحيداً للرب.

(٢٠) توصل علماء آخرون، عدا ويلسون، إلى النتيجة عينها. أنظر:

J. Clinton McCANN, "Book I-III and the Editorial Purpose of the Psalter," in *The Shape and Shaping of the Psalter*, ed. J. Clinton McCann; JSOTSup 159 Sheffield: JSOT, 1993, 93-107; Rolf RENDTORFF, "The Psalms of David: David in the Psalms," in *The Book of Psalms: Composition and Reception*, ed. Peter W. Flint et al.; VTSup 99; Leiden: Boston, 2005, 53; Rolf RENDTORFF, *The Canonical Hebrew Bible: A Theology of the Old Testament*, Leiden: Deo, 2005, 560-574.

(٢١) مزامير الجزء الأول يهوية كلها.

(٢٢) أنظر PAUL TARAZI, , *Old Testament Introduction*, Volume 1: *Historical Traditions*, revised edition, Crestwood, NY: St Vladimir's Press, 2003, 148; OT12 125, 139, 159.

٢. يبدأ المقطع الداودي من الكتاب الثاني بالمزمور ٥١، وهو مزموّر توبةٍ عزاه المحرّرون إلى ندم داود بعد أن ارتكب الزنى مع بتشبع وقتل أوريا. وقد اعتُبرَ هذان الفعلان الخطيئتين اللتين جلبتا غضبَ الربِّ، الذي أدّى في نهاية المطاف إلى الكارثة النهائية السنة ٥٨٧ (٢٣).

٣. يُنسب المزمور الأخير (٧٢) في المقطع الداودي إلى سليمان، الأمر الذي يصعب أن يكون من قبيل الصدفة. فاستنادًا إلى كاتب تاريخ تثنية الاشتراع، تبدأ العمليّة الطويلة التي أدّت في النهاية إلى كارثة السبي، في حكم سليمان، وقد بدأت، خصوصًا، بسبب إهماله واجباته الملكيّة التي يصفها هذا المزمور.

يتوزّع الكتاب الثالث (مز ٧٣-٨٩) بين قورح وآساف: تنسب إلى الأخير المزامير ٧٣-٨٣، وإلى الأوّل المزامير ٨٤، ٨٥، ٨٧، و٨٨. تعكس هذه المجموعة خلفيّة السبي:

١. هو بمعظمه "إلوهي". يظهر إله صهيون، الذي رفضه يهوذا، أنه، مثل إلهيهم (الله)، عالمي، وتاليًا قادر على تأديب شعبه بنفيه إلى الأمم، مع ذلك يسهر على الشعب المؤدّب لكي يفديه في الوقت المناسب (٢٤).

٢. ينعكس غياب الأمل في "غياب" داود: باستثناء المزمور ٨٦ كلّ المزامير غير داوديّة.

٣. عندما يحين الوقت لإعلان عودة الأمل، يجيز المحرّرون، في المزمور ٨٦، لصوت داود أن يدوي "كخادم للربِّ" (الآيتان ٢ و٤)، فيصرخ إلى الله من أجل المعونة وهو واثق كليًا أنّ الله سيستجيب له (٢٥).

(٢٣) أنظر ٢ صم ١٢: ١١-١٢.

(٢٤) أنظر في هذا الموضوع حزقيال وأشعيا الثاني.

(٢٥) أنظر Yohanna KATANACHO, *Investigating the Purposeful Placement of Psalm 86*, Ph.D. diss., Trinity International University, 2006.

أضف إلى هذا أنّ صلاة داود يسبقها تضرّع الشعب من أجل الإعادة (المزمور ٨٥)، وتليها طلبه من أجل "إعادة" تأسيس صهيون (مز ٨٧)، يوازي هذا الوضع خلفيّة أشعيا الثاني.

٤. المزمور الأخير (٨٩) صرخة إيمانٍ بالربّ الذي أخفى نفسه ليعاقب الذين رفضوه، لكنّه سيذكّر العهد الذي قطعه مع داود. وهكذا ينتهي الكتاب الثالث بنبرة أمل تميّز بها حزقيال وأشعيا الثاني.

٥. ينعكس هذا الشعور بالأمل في أنّ المجموعة، بعد أن تكون قد بدأت بالمزامير "الإلهيّة" ٧٣-٨٣، تنتقل إلى التوجّه إلى يهوه في المزامير ٨٥-٨٩، بعد المزمور الانتقالي ٨٤، الذي يستعمل عبارتي "يهوه" و"الله" بالتساوي. وبما أنّ المجموعتين الأخيرتين "يهوهيتان" (٢٦) بكاملهما تقريباً، يُحتمل أن يكون هذا الانتقال مقصوداً، وأن تكون غايته إظهار يهوه، إله صهيون (التي ستستعاد)، وكأنّه يستلم زمام الأمور منذ الآن لكي يُحقّق حكمه الأخرى.

يبدأ الكتاب الرابع، الذي يعكس نهاية مرحلة السبي، على نحو ملائم، بالمزمور الوحيد المنسوب إلى موسى (٩٠)، رجل الخروج. ينتهي المزمور بالملاحظة الآتية:

"إرجع ياربّ، إلى متى؟

وترأّف بعبيدك!...

ليظهر فعلك لعبيدك،

وجلالك لبنيهم.

ولتكن نعمة الربّ إلينا علينا،

وعمل أيدينا ثبته" (الآيات ١٣، ١٦-١٧).

لدينا، في نهاية المجموعة، مزموران "تاريخيان" وتهليليان، هما ١٠٥ و ١٠٦. بنيتهما مهمّة، وذلك لأنّهما يتذكّران الخروج. مع ذلك ينتهي المزمور ١٠٥ بعطيّة الأرض الأصليّة (آ٤٣-٤٥)، في حين أنّ المزمور ١٠٦ يُشير إلى السبي (آ٤٠-٤٦)، ويُصلي من أجل العودة إلى الأرض (آ٤٧). وبين مزمور البدء ومزامير النهاية، أي في قلب هذا الأمل بنهاية السبي، لدينا سلسلة طويلة من المزامير التي تُمجّد يهوه الملك (٩٣، ٩٥-١٠٠)، وهي أيضًا صدى لأفكار حزقيال وأشعيا الثاني<sup>(٢٧)</sup>.

— أن تتحقّق نهاية السبي بالوعد المرتبط "بأورشليم الجديدة"<sup>(٢٨)</sup>، أمر نتبيّنه في النقلة السلسلة من الكتاب الرابع إلى الكتاب الخامس. يبدأ الأخير بالمزمور ١٠٧ الذي يؤلّف مع المزمورين ١٠٥ و ١٠٦ ثلاثيّة من المزامير التهليليّة، يليها المزمور "الإلهيمي" ١٠٨. موضعه عند نقطة الاتصال هذه مقصودٌ على الأرجح، وذلك لأنّه يُعلن يهوه الفادي إلهاً عالمياً وحيداً<sup>(٢٩)</sup>. وتوحي نسبة المزامير ١٠٨-١١٠ إلى داود "بنبرة" أشعيا الثاني والثالث من جهة الأمل أو التحقيق المسيانيّ. وتُرتل مزامير التهليل، ١١١-١١٨، في أورشليم الجديدة وبقيادة داود الأخرويّ. هذا بالإضافة إلى أنّ أورشليم الجديدة تحمل اسم "الربّ هناك"<sup>(٣٠)</sup>، لأنّها بكلّيّتها في حماية ناموس الربّ، الذي يُكرّس له المزمور ١١٩ بكامله.

(٢٧) العلاقة بين أشعيا الثاني والكتاب الرابع من المزامير تدرسه بتفصيل وبشكل مقنع Sophia H.Y. CHEN, "When the Messianic Vision Recedes: YHWH's Kingship & the Mosaic Figure", JOCABS, Journal of the Orthodox Center for the Advancement of Biblical Studies; vol.1, N.1, 2008.

(٢٨) أنظر أيضًا حزقيال وأشعيا الثاني، وكذلك سفر إرميا.

(٢٩) أنظر مدخلي إلى العهد القديم، الجزء الثاني، أشعيا الثاني.

(٣٠) حز ٤٨: ٣٥.

– الجماعة مدعوة في "أناشيد الارتقاء" (المزامير ١٢٠-١٣٤)، إلى أن "تصعد" باتجاه أورشليم الجديدة هذه. هنا أيضًا نجد نقدًا لسليمان، وذلك في نسبة المزمور ١٢٧، الذي يبدأ بالتحذير الآتي إلى سليمان: "إذا لم يبنِ الربُّ البيت، فباطلاً يتعب البنّاءون. إذا لم يحرس الربُّ المدينة، فباطلاً يسهر الحراس".

– أخيرًا، في أورشليم الجديدة هذه يُسبِّح الربُّ في مزمورَي التهليل ١٣٥-١٣٦، من قِبَل الذين لم يسمحوا لأنفسهم بأن ينسوا صهيون، مدينة يهوه (مز ١٣٧). هؤلاء يقف على رأسهم داوُد (الجديد) الذي تُنسب إليه المزامير ١٣٨-١٤٥. بقيادته ستسبِّح الجماعة الجديدة الربُّ إلى الأبد في مزامير التهليل الأخيرة ١٤٦-١٥٠. وستنضمُّ الخليقة كُلُّها إلى تسبيح الربِّ<sup>(٣١)</sup>، لأنَّه "رفع قرنَ شعبه" (مز ١٤٥: ١٤)<sup>(٣٢)</sup>.

يتعزَّز تفسير لُبنة كتاب المزامير بالمزمورين الافتتاحيين غير المُعنَّوين، اللذين يشكِّلان مقدِّمة كتاب المزامير بكامله. يمدح المزمور ١ الصديق، خادم الربِّ، الذي لا يُخالط الرِّشعِيم (الأشرار)، أعداء الربِّ، لأنَّه يثبت في ناموس الربِّ (توراه)، الذي يُعبِّر عن المشيئة الإلهية. أمَّا المزمور ٢ فهو المزمور الملكيِّ بامتياز، لكنَّه مسيانيٌّ في الوقت ذاته. يُشير إلى أنَّ الربِّ سوف يُحقِّق وعده للذين يتوكَّلون عليه (صديقيم، مز ١)، عن طريق صديقه بامتياز، "داوود الجديد". وهذا بدوره سيحقِّق، كملكٍ كامل، التوراة الإلهية. ونتبيَّن أنَّ هذين المزمورين يرتبط أحدهما بالآخر ارتباطًا وثيقًا، وذلك في أنَّ الأوَّل يبدأ بجملة "طوبى للرجل (أشري هئيش)... الذي في ناموس الربِّ هواه، وفي شريعته يلهج نهارًا وليلاً" (الآيتان ١-٢)، في حين أنَّ الثاني ينتهي بجملة

(٣١) مز ١٤٨: ١-١٢.

(٣٢) في هذا الموضوع أنظر تفسير لُبنة أناشيد عبد الربِّ في أشعيا الثاني في مدخلي إلى العهد القديم، الجزء الثاني، وكذلك تعليقي على المزمورين ٨٩ و١٣٢ أعلاه.

"طوبى لجميع (أشري كُول) المتكلمين عليه" (آ ١١)، وهذا لا يصنعه إلا الملك (الكامل) وحاده<sup>(٣٣)</sup>. هذه مقدمة ثلاثم كتاب نبوءة أخروية، وأنا مقتنع بأن هذا هو بالضبط المراد بكتاب المزامير. فالكتاب بكامله محاولة لإعادة كتابة التوراة (nomos)، والنبؤيم (Prophetai) (الأنبياء)، بطريقة ليتورجية، بغية عرض "قصة الإله الكتابي"، التي لا يمكن أن تنتهي إلا بالإشارة إلى المستقبل<sup>(٣٤)</sup>.

(٣٣) فكرة "اللجوء إلى الرب" تميّز المزامير الملكية بنوع خاص، وهي خاصة بها: مز ٥: ١١؛ ٧: ١١؛ ١١: ١٦؛ ١٧: ١٧؛ ١٨: ٢، ٣٠؛ ٢٥: ٢٠؛ ٣١: ١، ١٩؛ ٣٦: ٧؛ ٣٧: ٤٠؛ ٥٧: ١ (مرتان)؛ ٦١: ٦٤؛ ١٠: ٧١؛ ٩١: ٩٤؛ ١١٨: ٨-٩؛ ١٤١: ٨.

(٣٤) نجد تأكيداً على هذا في العهد الجديد. في لو ٢٤: ٤٤، يعتبر يسوع المزامير مصدر النبوءات: "هذا هو الكلام الذي كلمتكم به وأنا بعد معكم أنه لا بد أن يتم جميع ما هو مكتوب عني في ناموس موسى والأنبياء والمزامير". وفي مواضع أخرى في الأدب اللوقاني تعتبر المزامير نبوءة: "وقال لهم كيف يقولون إن المسيح ابن داود؟ وداود نفسه يقول في كتاب المزامير، قال الرب لربي اجلس عن يميني حتى أضع أعداءك موطئاً لقدميك، فإذا داود يدعو رباً، فكيف يكون هو ابنه؟".

وفي تلك الأيام قام بطرس في وسط التلاميذ...، فقال: أيها الرجال الإخوة، كان ينبغي أن يتم هذا المكتوب الذي سبق الروح القدس فقاله بضم داود عن يهوذا...، لأنه مكتوب في سفر المزامير: لتصر داره خراباً، ولا يكن فيها ساكن، وليأخذ وظيفته آخر" (أع ١: ١٥-١٦، ٢٠). ونحن نبشركم بالموعود الذي صار لآبائنا أن الله قد أكمل هذا لنا نحن أولادهم، إذ أقام يسوع كما هو مكتوب أيضاً في المزمور الثاني: أنت ابني أنا اليوم ولدتك... ولذلك قال أيضاً في مزمور آخر: لن تدع قدوسك يرى فساداً" (أع ١٣: ٣٢-٣٣، ٣٥)



## هيكل الله في المزامير

د. نقولا أبو مراد

جامعة البلمند

### مقدمة

يأتي ذكر الهيكل في سفر المزامير في مواضع تنم عن تنام في النظرة إليه، أو تغيّر تبعاً لتطوّر سياق المزامير العامّ نفسه. وإنّ هذا التغيّر في النظرة إليه إنّما يدلّ على أنّ سفر المزامير يتّبع خطأً روائياً يناسب، كما سنرى لاحقاً في هذه المقالة، الرواية الكتابية المقابلة، خصوصاً في أسفار صموئيل والملوك. سنعرض في هذه المقالة لما يرد في هذه الأسفار عن الهيكل، وذلك لنرى كيف يتمّ الكلام عن الهيكل، وبعد ذلك ننتقل إلى كتاب المزامير لندرس تدرّج الكلام فيه عن الهيكل في أجزائه جميعاً.

### ١. قصّة الهيكل في صموئيل وملوك

#### ١.١ فكرة داود (٢ صم ٧)

يأتي الكلام الأوّل عن "بيتٍ للربّ"، في سفر صموئيل الثاني، بعد الحديث عن تملك داود ومبايعة الأسباط إياه في حبرون (٢ صم ٥)، وعن الخيمة التي نصبها ليضع فيها تابوت العهد (٢ صم ٦). أمّا السياق الذي يرد فيه فيصوّر داود مستريحاً، ساكناً في بيته (أي قصره)، بعد أن قدّر له الربّ أن ينتصر على خصومه ويتملك على كلّ أسباط إسرائيل. ساء داود أن يكون الربّ ساكناً في "شقق" خيمة، وهو مستريح في قصر، فرأى أن يبني للربّ مسكناً. غير أنّ عتاب الربّ الذي يأتيه، على لسان النبيّ ناثان، يفيد، بوضوح، أنّ الربّ ليس

بحاجة إلى "بيت" على طراز ما يخطط له داود، إذ من يوم إصعاده بيت إسرائيل كانت الخيمة مسكنًا له. والربّ هو الذي كان يعتني بشعبه، ولم يكن يومًا يحتاج إلى عناية. وهذه العناية إنما كانت مستمرة واكتملت بـ "أنّ الربّ صنع لك - أي لداود - بيتًا" (٢ صم ٧: ١١). معنى هذا أنّ الربّ الذي أخرج إسرائيل من مصر بآياتٍ وعجائبٍ، متغلبًا على فرعون، وقاد الشعب في البريّة، وأحياه بمأكّلٍ منه ومشربٍ، ليس إلهاً ينتظر أن يأويه من يرعى، إذ هو مقيم المسكن للجميع، والكلّ يحيا تحت كنفه.

أمّا همّ داود بأن يكون للربّ بيتٌ فمرده، على الأرجح، إلى عادة الملكية، لا سيّما في حضارات الشرق القديم، أن يكون لئله بيت أو هيكل أو معبد مجاور ومقابل لبيت الملك أو قصره أو بلاطه - وفي العبريّة عبارة واحدة للدلالة على القصر والمعبد، ألا وهي "هيكَل". هذا ما يفسّر أنّ أوّل عمل أراد داود القيام به، بعد أن صار ملكًا، هو بناء بيت للربّ، وذلك ربّما لأنّ الملكية لم تكن تقوم إلاّ بعلامة الهيكل، مقام آلهتها. ولعلّ الربّ الذي كان اعتبر طلب الشعب ملكًا له على غرار بقيّة الشعوب في ١ صم ٨ رفضًا لأن يكون هو الملك، ما أراد أن يبيّن له داود بيتًا، بالضبط، لكي لا يكون هذا تكريسًا للملكيّة التي طلبها الشعب وأبغضها الربّ، ولم يسمح بها إلاّ تحدّيًا: "فقال الربّ لصموئيل: إسمع لصوت الشعب في كلّ ما يقولون لك، لأنّهم لم يرفضوك أنت، بل إياي رفضوا حتّى لا أملك عليهم. حسب كلّ أعمالهم التي عملوا من يوم أصعدتهم من مصر إلى هذا اليوم، وتركوني وعبدوا آلهة، هكذا هم عاملون بك أيضًا. فالآن اسمع لصوتهم، ولكن أشهدنّ عليهم وأخبرهم بقضاء الملك الذي يملك عليهم" (١ صم ٨: ٧-٩).

بعد رفض الربّ أن يبيّن له داود بيتًا، نقرأ ما يأتي: "متى كملت أيّامك واضّجعت مع آبائك، أقيم بعدك نسلك الذي يخرج من أحشائك وأثبت مملكته. هو يبيّن بيتًا لاسمي، وأنا أثبت كرسيّ مملكته إلى الأبد. أنا أكون له

أبًا وهو يكون لي ابنًا. إن تعوّج أوُدّبّه بقضيب الناس، وبضربات بني آدم، ولكنّ رحمتي لا تنزع منه كما نزعته من شاول الذي أزلته من أمامك. ويأمن بيتك ومملكته إلى الأبد أمامك. كرسيك يكون ثابتًا إلى الأبد" (٢ صم ٧: ١٢-١٦). على قول الربّ هذا يجيب داود بصلاة يعظّم فيها الربّ وكلامه الحقّ سائلًا منه البركة الأبديّة (آ ١٨-٢٩).

السؤال الذي يطرح نفسه بقوة هنا، كيف يمكن التوفيق بين رفض الربّ أن يبني له داود مسكنًا، لأنّه ليس بحاجة إليه، وإعلانه، مباشرةً بعد ذلك، أن نسله سيبني له بيتًا لقاء أن يثبت هو كرسيّ مملكته إلى الأبد. لم صار بناء بيت الربّ مقبولاً بعد أن جاء رفضه بحجّة قويّة؟

عندي قناعة أنّ الجواب على هذا السؤال يأتي في تتمة القصة مع سليمان في ١ مل ٥-٩.

### ٢.١ تنفيذ سليمان (١ مل ٥-٩)

مباشرةً بعد تملكه يشرع سليمان في تنفيذ مشروع بناء الهيكل، معتبرًا كلام الربّ إلى داود، "أنّ ابنك الذي أجعله مكانك على كرسيك هو يبني البيت لاسمي" (١ مل ٥: ٥ب)، ينطبق عليه ويتحقّق فيه. وبالفعل، يبني سليمان الهيكل مستعينًا بحيرام ملك صور. ويتخذ بناء سليمان الهيكل مكانة مهمّة في سفر الملوك الأوّل حتى أنّ الكلام عنه يغطّي خمس إصحاحات، أي ربع السفر تقريبًا. وتعرّز أهميّة بناء الهيكل كما يبيّنها السفر في التدشين الاحتفاليّ الذي يقيمّه سليمان عند الانتهاء من البناء في ١ مل ٨. في خطبة التدشين، يعيد سليمان التذكير بكلام الربّ إلى داود، مؤكّدًا أنّ وعد الربّ إنّما تحقّق فيه، ومعترفًا بكلام الربّ الذي سبق وأسمعه داود: "هل يسكن الله حقًا على الأرض؟ هوذا السماوات وسماء السماوات لا تسعك، فكم بالأقلّ هذا البيت الذي بنيت؟" (١ مل ٨: ٢٧). إذا كان الربّ يسكن السماء وما هو بحاجة

إلى بيت على الأرض، وإذا كان سليمان بنى له بيتاً، فذلك ليكون هذا البيت مطرَحَ تضرّع لله وصلاة، ومكاناً يطلب فيه المذنب الغفران والبارّ المكافأة: "لتكون عينك مفتوحتين على هذا البيت ليلاً ونهاراً... واسم تضرّع عبدك وشعبك إسرائيل الذين يصلّون في هذا الموضع، واسمع أنت في موضع سكنك في السماء، وإذا سمعت فاغفر... واقض بين عبيدك إذ تحكم على المذنب، فتجعل طريقه على رأسه وتبرّر البارّ إذ تعطيه حسب برّه..." (١ مل ٨: ٢٩-٣٢)؛ ويتابع سليمان الصلاة محدّداً وظيفة الهيكل بمكان يلجأ إليه الشعب طلباً لرحمة الله. وكأنّ سليمان، في تحديده وظيفة الهيكل، يجعله علامة على الأرض للناس على أنّ الله سامع من عليائه ومستجيب من مسكنه السماويّ.

يقبل الربّ هذه المساومة: ليس الهيكل مكاناً لسكناه كما أراده داود، فهو ساكنُ السماوات، إنّما هو تنازل منه لأجل الشعب حتّى يكون لهم مكان يتضرّعون فيه، ويتلون صلواتهم استغفاراً، هذا طبعاً إضافة إلى كونه مكاناً يسمعون فيه فرائضه وأحكامه ليعملوا بها. نرى هنا تحويلاً مهمّاً في وظيفة بيت الإله: عوض أن يكون مجرد علامة على تعالي الملكيّة، وديفاً لها إلهياً، يصير علامة على خضوع الشعب مع الملك لله عبيداً، وعلى وجوب اتّباعهم فرائضه وأحكامه. وعليه فإنّ كلام الربّ إلى سليمان جواباً على صلاته الطويلة يأتي على النحو الآتي: "سمعت صلواتك وتضرّعك الذي تضرّعت به أمامي... وأنت إن سلكت أمامي كما سلك داود أبوك بسلامه قلب واستقامة، وعملت حسب كلّ ما أوصيتك وحفظت فرائضي وأحكامي، فإنّي أقيم كرسيّ ملكك على إسرائيل إلى الأبد... إن كنتم تنقلبون أنتم وأبنائكم من ورائي ولا تحفظون وصاياي، فرائضي التي جعلتها أمامكم، بل تذهبون وتعبدون آلهةً أخرى وتسجدون لها، فإنّي أقطع إسرائيل عن وجه الأرض التي أعطيتهم إياها، والبيت الذي قدّسته لاسمي أنفيه من أمامي، ويكون إسرائيل مثلاً وهزأةً في جميع الشعوب، وهذا البيت يكون عبرةً، كلّ من يمرّ عليه يتعجّب ويصفر، ويقولون: لماذا عمل الربّ هكذا لهذه الأرض ولهذا البيت؟" (١ مل ٩: ٣-٨).

لن يتردد الله في تسوية هذا البيت بالأرض إذا ما ثبت أنه بدل أن يكون مكاناً للصلاة، يصير شاهداً على الخداع، وإذا ما أتى إليه المذنبون مبرّرين أنفسهم وكأنهم أبرياء، محوّلينه إلى مكان للكذب، يصير فيه الحقّ باطلاً والباطل حقاً. ولعلّ صدى هذا يتردد عند إرميا النبي الذي يقول، "لا تتكلوا على كلام الكذب قائلين: هيكل الله: هيكل الله: هيكل الله هو. لأنكم إن أصلحتم طرقكم...، فإنّي أسكنكم في هذا الموضع... ها إنكم متّكلون على كلام الكذب الذي لا ينفع. أتسرقون وتقتلون وترنون وتحلفون كذباً، وتبخرون للبعل، وتسيرون وراء آلهة أخرى لم تعرفوها، ثمّ تأتون وتقفون أمامي في هذا البيت الذي دعي باسمي عليه، وتقولون قد أنقذنا... هل صار هذا البيت الذي دعي باسمي عليه مغارة لصوص في أعينكم...؟ أصنع بالبيت الذي دعي باسمي عليه الذي أنتم متّكلون عليه، وبالموضع الذي أعطيتكم وآباءكم إياه كما صنعت بشيلو" (إر ٧: ٤-١٤). قال إرميا هذا في الهيكل الذي بناه سليمان آن السبي، أي لمّا تحقّق قول الربّ سلّبا. والحقيقة أنّ الأمر لا يطول بسفر الملوك الأول حتى يعلن، مباشرةً بعد زيارة ملكة سبأ إلى سليمان إكراماً له على إنجازه العظيم في بناء البيت (١ مل ١٠)، أنّ سليمان سقط في الخطيئة الأعظم، ألا وهي عبادة الآلهة الغريبة، إذ شاء أن يتبع النساء الغريبات اللواتي تزوّجهنّ (١ مل ١١). وكان حكم الربّ بزوال المملكة، لا في أيام سليمان، كرمى داود، بل في أيام عضو آخر من عائلته الملكيّة. وانسحبت خطيئة سليمان على كلّ من خلفه، فكان انقسام المملكة إيذاناً بخرابها، وما تبقى من سفر الملوك الأوّل والسفر الثاني وصف لما يؤكّد حكم الربّ على رجاسات الملوك، وكان السبي، وكان دمار هيكل سليمان خاتمة القصة، "وأحرق [نبوزاردان] بيت الربّ وبيت الملك، وكلّ بيوت أورشليم، وكلّ بيوت العظماء أحرقتها بالنار" (٢ مل ٢٥: ٩).

وكان دمار هيكل سليمان نهائياً، ولم يُبنَ بعد ذلك. وللذين يعتبرون عزرا ونحميا وصفاً لإعادة بناء الهيكل بعد السبي نقول، إنّ هذين السفرين ينتهيان

بإشارة قويّة إلى أنّ كهنة الهيكل تزوّجوا من نساء غريبات كسليمان، فأهانوا الهيكل بعبادات غريبة (عز ١٠؛ نح ١٣). وقارئ الكتاب يعرف معنى هذا: حُكِمَ الرَّبُّ فِي الْهَيْكَلِ الْمَعَادِ بِنَاوَهُ كَحُكْمِهِ فِي الَّذِي بَنَاهُ سَلِيمَانُ: يَصِيرُ عِبْرَةً وَمَسْخَرَةً سَبِيهَا خَطِيئَةُ إِسْرَائِيلَ. بهذا المعنى لم يُبَيَّنِ الْهَيْكَلُ، لِأَنَّهُ، وَإِنْ بُنِيَ فَهُوَ سَاقِطٌ، ذَلِكَ لِأَنَّ شَرِيعَةَ الرَّبِّ وَفَرَائِضَهُ غَيْرَ مَتَّبَعَةٍ فِيهِ.

## ٢ - القصّة في كتاب المزامير

يَتَّفَقُ عُلَمَاءُ الْكِتَابِ الْمَقْدَّسِ عَلَى أَنَّ كِتَابَ الْمَزَامِيرِ لَيْسَ مَجْرَدَ مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْأَنْشِيدِ مَرْتَبَةٍ عَلَى نَحْوِ عَشْوَائِيٍّ<sup>(١)</sup>؛ فَالْإِلَازِمَةُ الَّتِي تَتَكَرَّرُ فِي آخِرِ الْمَزَامِيرِ ٤١ وَ ٧٢ وَ ٨٩ وَ ١٠٦، تَقْسِمُ الْكِتَابَ إِلَى خَمْسَةِ أَجْزَاءٍ. إِنَّ الْأَسْلُوبَ اللَّيْتُورْجِيَّ لِهَذِهِ الْإِلَازِمَةِ، "مَبَارَكُ الرَّبِّ، إِلَهَ إِسْرَائِيلَ إِلَى الْأَبَدِ وَالْأَبَدِ، آمِينَ آمِينَ"، تُوْحِي بِأَنَّ التَّقْسِيمَ إِلَى أَجْزَاءٍ خَمْسَةٍ إِنَّمَا هُوَ لِعَايَةِ الْإِسْتِعْمَالِ فِي اللَّيْتُورْجِيَّا وَالْعِبَادَةِ الْيَهُودِيَّةِ. تَنَاسَبَ الْأَجْزَاءُ الْخَمْسَةُ كِتَابَ الشَّرِيعَةِ الْخَمْسَةِ، وَكُتِبَ الْأَنْبِيَاءُ الْأَوَّلِينَ (أَي مَا يُسَمَّى الْكُتُبَ الْتَارِيخِيَّةِ)، وَالْأَسْفَارَ النَّبَوِيَّةَ الْأَرْبَعَةَ (إِشْعِيَا وَإِرْمِيَا وَحَزَقِيَالُ وَالْأَنْبِيَاءُ الْآخَرُونَ). وَلَعَلَّ الْمَزَامِيرَ كَانَتْ تَقْرَأُ، وَفَقَ هَذَا التَّقْسِيمَ، مَعَ الْأَسْفَارِ الْآخَرَى، عَلَى فِتْرَةٍ مَحْدَدَةٍ مِنَ الزَّمَنِ.

وَعَلَيْهِ، فَإِنَّ دَارِسِيَّ الْعَهْدِ الْقَدِيمِ يَرُونَ فِي تَرْتِيبِ الْمَزَامِيرِ وَتَقْسِيمِهَا إِلَى خَمْسَةِ أَجْزَاءٍ رَابِطًا وَنَمُوًّا أَدْبِيًّا مَعِيْنًا، يَبْدَأُ فِي الْمَزْمُورِ الثَّلَاثِ، بِاعْتِبَارِ أَنَّ

A.A. ANDERSON, *The Book of Psalms*, 2 vols, The New Century Bible (١) Commentary, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1972, Introduction; Franz DELITZSCH, "Psalms", in vol. 5: *Psalms*. Three volumes in one. Translated by Francis Bolton. Commentary on the Old Testament, vol. 1, reprint ed., Grand Rapids; Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1982, introduction. Paul TARAZI, *Introduction to the Old Testament*, vol. 3, *Psalms and Wisdom*, New York: SVS Press, 1996, p. 97-104.

المزمورين ١ و ٢ مقدمة للسفر، وينتهي بالمزمور ١٥٠. في هذا الخصوص يعتبر الأب بولس طرزى<sup>(٢)</sup>، في مقدمته إلى سفر المزامير، أنّ الجزئين الأوّل والثاني (مز ١-٤١ و ٤٢-٧٢)، حيث المزامير تنسب بمعظمها إلى داود، يغطيان حكم داود وما بعده حتّى دمار أورشليم<sup>(٣)</sup>. ويعكس الجزء الثالث (مز ٧٣-٨٩) خلفيّة السبي، وذلك بالإشارة إليه مرارًا وبغياب داود إلّا في مز ٨٦. أمّا الجزء الرابع (مز ٩٠-١٠٦) فيعكس نهاية السبي، وهو يبدأ بمزمور ٩٠ المنسوب إلى موسى، قائد الخروج من مصر. ويتحدّث الجزء الخامس (مز ١٠٧-١٥٠) عن الربّ الفادي إلهاً كونياً، وعن أورشليم الجديدة والآمال المسيحانيّة المتعلّقة بدّاود الأخرى. يركّز هذا الجزء على الشريعة (مز ١١٩) والأمانة لها.

نرى هنا أنّ كتاب المزامير يسير، حتّى الجزء الرابع منه، بالتوازي مع أسفار الأنبياء الأوّلين، فيبدأ مع داود وقيام المملكة الموحّدة، ويتحدّث عن خطيئة الملك (مز ٥١)، وعن السبي<sup>(٣)</sup>. أمّا في جزئه الخامس فسفر المزامير أقرب إلى الأنبياء، وخصوصاً أشعيا وحزقيال وبعض الأنبياء الاثني عشر، مثل زكريا وملاخي<sup>(٥)</sup>.

قناعتي أنّ صورة الهيكل في المزامير تتحرّك مع الحركة الروائيّة فيه. وهكذا، ففي الجزئين الأوّل والثاني يأتي ذكر الهيكل في عدد من المزامير

(٢) TARAZI Paul, *Psalms and Wisdom*, p. 97-104.

(٣) "The Use of Royal Psalms at the 'Seams' of the Hebrew Psalter", *Journal for the Study of the Old Testament* 35 (1986) 85-94.

(٤) John H. WALTON, "The Psalms: A Cantata About the Davidic Covenant", *Journal of the Evangelical Theological Society* 34 (1991) 21-32.

(٥) Cf. Peter C. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, Word Biblical Commentary, 19, Waco: Word Books, Publisher, 1983, p. 36-39; Derek KIDNER, *Psalms 1-72: An Introduction and Commentary on Books I and II of the Psalms*, The Tyndale Old Testament Commentaries, Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1973, p. 124-129.

سريعًا وعلى نحوٍ غير مباشر، في أحيان كثيرة؛ فالله في الجزء الأول "ساكن السماوات" (مز ٢: ٤)، وفي السماء هيكل قدسه (مز ١١: ٤؛ ٣٣: ١٣). في مز ١٨: ٦-٢٣، يدعو داود الله فيستجيب له من هيكله السماوي، ويخرج بمجد وقوة عظيمين ليشنت الأعداء ويضربهم ويحفظ مسيحه. في مز ٢٤ هيكل الله في الأبدية يدخله ملكًا للمجد منتصرًا في القتال. لا يقارب هيكل الله هذا إلا من كان طاهر اليدين ونقي القلب، لم يقم بعمل باطل ولم يحلف كذبًا (أنظر أيضًا مز ٢٣: ٦).

لعل المزمور الوحيد، في الجزء الأول، الذي يشير صراحةً إلى الهيكل، هو مز ٢٧. نقرأ في آ ٤-٦ ما يأتي: "واحدة سألت من الرب وإياها ألتمس: أن أسكن في بيت الرب كل أيام حياتي، لكي أنظر إلى جمال الرب، وأنفّس في هيكله. لأنه يُخبئني في مظلتَه في يوم الشرِّ. يسترني بستير خيمته. على صخرة يرفّعي. والآن يرتفع رأسي على أعدائي حولي، فأذبح في خيمته ذبائح الهتاف. أغني وأرنم للرب". يعبر المرثم في هذه الآيات عن توقه إلى أن يسكن دائمًا في بيت الرب ليكون له الفرح في تأمل هيكله والنظر إليه. هل يعكس هذا رغبة داود في بناء مسكن للرب في ٢ صم ٧؟ ما يدعو إلى الردّ بالإيجاب هي الموازاة التي يقيمها هذا المزمور، عن قصد، بين الهيكل، "هيكل"، في آ ٤ والخيمة "أوهل"، في آ ٥. فإذا كان المرثم، وهو داود هنا، يتوق إلى رؤية الهيكل، فينبغي ألا تغيب عن ذهنه أن سكنى الرب الخلاصية إنما هي في الخيمة، وهذا ما يأتي بوضوح في ٢ صم ٧، حيث كلام الله عن نصرته داود وهو في خيمة ومسكن. إحلال الخيمة حيث تتوقع الهيكل في العادة، يأتي أيضًا في مز ١٥: ١: "يا رب، من ينزل في خيمتك "أوهلك"، من يسكن ("يشكن") في جبل قدسك"، والمزمور أيضًا لداود. الموازاة هنا بين الخيمة والسكن، ما يعني أن الفعل العبري "شكن" يفيد الإقامة في خيمة لا في بيت أو قصر مبني.



يعكس غياب الهيكل المادّي في الجزء الأوّل غيابه في إِبّان حكم داود، وذلك بحسب تفسير الغياب الذي يأتي في ١ صم ٧، أي أنّ الله ليس بحاجة لبيت وإنما خيمته هي التي تحفظ الشعب وتحببه في وجودها في وسطه، وهي تعبّر عن حضوره هو في وسط الشعب.

في الجزء الثاني من المزامير (مز ٤٢-٧٢) الذي يطابق، كما أنف القول، نهاية حكم داود، ومملكة يهوذا ما بعده<sup>(٦)</sup>، يصير الكلام عن الهيكل، ولو جاء مختصراً أيضاً كما في الجزء الأوّل، كلاماً عن هيكل مادّي قائم في مدينة الله، تقام فيه العبادات وتقدّم الذبائح. اللافت أنّ الكلام عن الهيكل على هذا النحو يأتي خاصّة في المزامير المنسوبة إلى بني قورح وآساف. ففي المزمور، يأتي المنشد مع بقية الناس إلى الهيكل ليقدموا حمداً لله ويرنّموا له: "لأني كنت أمرّ مع الجمهور، أتدرّج معهم إلى بيت الله بصوت ترنيم وحمد، جمهوراً معيّدًا". واضح هنا أنّ الهيكل يصوّر كمكان للعبادة يأتي إليه الناس ليرنّموا الربّ ويشكروه. ويأتي الكلام عن الهيكل ومدينة الله بشكل أوضح في مز ٤٨: "عظيم هو الربّ وحميدٌ جدًّا في مدينة إلهنا، جبلٌ قدسه. جميل الارتفاع، فرح كل الأرض، جبلٌ صهيون. فرح أقاصي الشمال، مدينة الملك العظيم. الله في قصورها يُعرف ملجأً... كما سمعنا هكذا رأينا في مدينة ربّ الجنود، في مدينة إلهنا. الله يُبثّثها إلى الأبد. ذكرنا يا الله رحمتك في وسط هيكلك. نظير اسمك يا الله تسيحك إلى أقاصي الأرض. يمينك ملائمة برًا. يفرح جبل صهيون، تبتهج بنات يهوذا من أجل أحكامك. طوفوا بصهيون، ودوروا حولها. غدوا أبراجها. ضعوا قلوبكم على متاريسها. تأملوا قصورها لكي تحدّثوا بها جيلاً آخر. لأنّ الله هذا هو إلهنا إلى الدهر والأبد. هو يهدينا حتّى إلى الموت". يسبح بني قورح هنا مدينة الله لوجود الهيكل فيها، الأمر الذي يوجب أن يُنظر إليها نظرة إجلال. في مز ٥١: ١٨، يطلب داود أن يحسن الربّ إلى أورشليم

Derek KIDNER, *Psalms 1-72*, p. 128. (٦)

ويحصنها، ويذكر مقدمة الذبائح على مذابحها. مع ذلك لا يغيب عن هذا الجزء من كتاب المزامير الجزء الأوّل نفسه في ما يتعلّق بالهيكل. يبقى ذكر الخيمة ("أهل")، في المزامير المنسوبة إلى داود خاصّة. نقرأ في مز ٦١ : ٤ : "لأسكنن في خيمتك إلى الدهور، أحتمي بستر جناحيك". تعيدنا هذه الآية إلى موضوع الخيمة، وحماتها داود والشعب، كما وردت في الجزء الأوّل وفي سفر صموئيل الثاني. كذلك يسكن الله السماوات، "أصرخ إلى الله العليّ المحامي عني، يرسل من السماء ويخلصني... إرتفع اللهم على السماوات وعلى كل الأرض مجدك" (مز ٥٧ : ٣، ٥).

يطابق الكلام عن الهيكل في هذا الجزء من سفر المزامير الوظيفة المعطاة له في ١ مل ٩، وهو التضرّع إلى الله وحمده وشكره. ولكن، كما في ١ مل، يأتي بقاء الهيكل مشروطاً بالأمانة لوصايا الله وأحكامه، خصوصاً للملك. غير أنّ هذا الجزء الذي تبدأ فيه المزامير المنسوبة إلى داود بالمزمور ٥١ الذي يصوّر خطيئة داود "بعدما دخل إلى بتشبع"، وينتهي بمزمور لسليمان (مز ٧٢) يصف الواجبات الملكية التي لم يلتزم بها سليمان. في ١ مل ١١ وما يليه، يقدّم للسبي، وهو عقاب الله على عدم الالتزام بأوامره. ليس من قبيل الصدفة أن يكون أوّل مزمور لداود في هذا الجزء، وأوّل مزمور لسليمان في السفر ككلّ، يذكران بخطيئة الملك. ولئن كان الله في ١ مل ١١ أجّل العقاب إلى ما بعد حكم سليمان، إلاّ أنّ سفر المزامير يبدأ، في جزئه الثالث، بعد مز ٧٣ الذي يبدأ بالكلام على خطيئة المرتّم وبلائه لبعده عن الله، بالمزمور ٧٤ الذي يتحدث عن السبي: "لماذا رفضتنا يا الله إلى الأبد؟ لماذا يدخن غضبك على غنم مرعاك؟" (٧٤ : ١). ثمّ ينتقل هذا المزمور مباشرة إلى خراب الهيكل، وهذا ما لا عجب فيه إذا ما أخذنا في الاعتبار مشروطيّة بناء الهيكل في ١ مل ٥-٩ بأمانة الملك والشعب، وإلاّ تحوّل بيت الله إلى عبرة ومسخرة. نقرأ في هذا المزمور في آ ٣-١١، "إرفع خطواتك إلى الخرب الأبدية. الكلّ قد حطّم

العدو في المقدس. قد زمجر مقاوموك في وسط معهدك، جعلوا آياتهم آيات. بيان كأنه رافع فؤوس على الأشجار المشتبكة. والآن منقوشاته معاً بالفؤوس والمعاول يكسرون. أطلقوا النار في مقدسك. دنسوا للأرض مسكن اسمك. قالوا في قلوبهم: لنفنينهم معاً! أحرقوا كل معاهد الله في الأرض. آياتنا لا نرى. لا نبي بعد، ولا بيننا من يعرف حتى متى. حتى متى يا الله يعير المقاوم؟ ويهين العدو اسمك إلى الغاية؟ لماذا ترد يدك ويمينك؟ أخرجها من وسط حزنك. أفن". سقط بيت الله ودمر. صار عبرة للشعب وموضع سخرية منه. خطايا الملوك وعصيان الشعب وبلادته جراً هذا عليه. مع هذا لم يسقط الله؛ بقي إلهاً على كل الأرض مقتدرًا (مز ٧٤: ١٣-٢٣). يتضرع إليه المرثم أن يقيم دعواه على المخزيين والمضطهدين. وتتابع في هذا الجزء من المزامير هذه الصور. نقرأ في مز ٧٩: ١-٧: "اللهم، إن الأمم قد دخلوا ميراثك. نجسوا هيكلك قدسك. جعلوا أورشليم أكواماً. دفعوا جثث عبيدك طعاماً لطيور السماء، لحم أبقائك لوحوش الأرض. سفكوا دمهم كالماء حول أورشليم، وليس من يدفن. صرنا عاراً عند جيراننا، هزءاً وسخرَةً للذين حولنا. إلى متى يا رب تغضب كل الغضب، وتتقد كالنار غيرتك؟ أفض رجزك على الأمم الذين لا يعرفونك، وعلى الممالك التي لم تدع باسمك، لأنهم قد أكلوا يعقوب وأخربوا مسكنه". وفي المزامير الأخرى في هذا الجزء، يطلب المرثم من الله الغفران، ويسأله أن يعود ليتعهد كرمته، فقد فنيت، ويرأف بها.

بعد تصوير السبي وخراب الهيكل ومدينته، علامته الأعظم، يستهل الجزء الرابع من سفر المزامير بمزمور ٩٠، المنسوب إلى موسى، رجل الخروج، وما هذه النسبة من قبيل الصدفة، إذ يصور العودة من السبي كخروج إسرائيل من مصر بقيادة موسى، خلاصاً يتمه الله عظيمًا. يعود هذا الجزء ليؤكد على مرجعية الله، بعد فشل خبرة الملكية في داود وسليمان ومن يمثلان، ويعود إليه الكلام على عظمة الله وخلاصه وكونه عوناً وحمايةً للشعب. هذا لا يحتاج

إلى بيت كالذي بناه سليمان خرب، فهو العليّ الساكن السماوات، القديم الأيَّام الممجّد، الذي بينه وبين الإنسان الفاني ما بين السماوات والأرض: "يا ربّ ملجأً كنت لنا في دور فدور. من قبل أن تولد الجبال أو أبدأت الأرض والمسكونة، منذ الأزل إلى الأبد أنت الله" (مز ٩٠: ١-٢). هذا الإله هو مسكن الناس وحافظ خيمتهم، وحمائيتهم: "الساكن في ستر العليّ، في ظلّ القدير بيت، أقول للربّ ملجأً وحصني إلهي فأتكلم عليه... لأنك قلت أنت يا ربّ ملجأً، جعلت العليّ مسكنك. لا يلاقيك شرٌّ، وضربة لا تدنو من خيمتك" (مز ٩١: ١-٢، ٩-١٠). يتملك الله، يعود إلى حكم شعبه والمسكونة بكاملها، يغيب الملك، وقصره وهيكلك الله الذي بناه، ليعود إلى السماء عرشه، ويقضي للمسكونة أجمع (مز ٩٧ و ٩٨ و ٩٩). البيت بيته، هو يقيمه، والتوق إنّما هو إلى أن يكون الناس في ديار الربّ مسبّحين إياه وحده، فهو رحيم ورؤوف: "إهتفي للربّ يا كُلاًّ الأرض. أعبدوا الربّ بفرح. أدخلوا إلى حضرتّه بترنّم. أعلموا أنّ الربّ هو الله. هو صنعنا، وله نحن شعبه وغمم مرعاه. أدخلوا أبوابه بحمد، دياره بالتسبيح. إحمده، باركوا اسمه. لأنّ الربّ صالح، إلى الأبد رحمته، وإلى دور فدور أمائته" (مز ١٠٠). وبعد مز ١٠٤ يعيد الربّ إلى سمائه، ينتهي الجزء الرابع بمزمور "هَلِّلْ"، هو مز ١٠٦، الذي يذكر خطايا إسرائيل منذ البدء، ويطلب من الله أن يغفر إثمه ويعيده من السبي.

يبدأ الجزء الخامس بالمزامير ١٠٨-١١٠ المنسوبة إلى داود، وهي تضعنا في أجواء إشعيا الثاني والثالث والرجاء المسياني وتحقق هذا الرجاء. في أورشليم الجديدة، وبقيادة داود الأخرويّ ترنّم مزامير "هَلِّلْ" ١١١ إلى ١١٨. أورشليم هذه كأورشليم حزقيال، اسمها "الربّ هناك"، لأنها تحت كنف الربّ الجالس في السماوات دوّمًا. تعبّر هذه المزامير بوضوح عن أنّ الله في السماء، والسماوات له. وسكن السماوات: "هَلِّلُويا. سَبِّحُوا يا عبيد الربّ. سَبِّحُوا اسم الربّ. ليكن اسم الربّ مُبارَكًا مِنَ الْآنَ وَإِلَى الْأَبَدِ. مِنْ مَشْرِقِ الشَّمْسِ إِلَى

مَغْرِبِهَا اسْمُ الرَّبِّ مُسَبَّحٌ. الرَّبُّ عَالٍ فَوْقَ كُلِّ الْأُمَمِ. فَوْقَ السَّمَاوَاتِ مَجْدُهُ. مَنْ مِثْلُ الرَّبِّ إِلَهِنَا السَّاكِنِ فِي الْأَعَالِي؟ النَّاطِرِ الْأَسْفَلَ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ، الْمُقِيمِ الْمَسْكِينِ مِنَ التُّرَابِ، الرَّافِعِ الْبَائِسَ مِنَ الْمَزْبَلَةِ لِيُجْلِسَهُ مَعَ أَشْرَافٍ، مَعَ أَشْرَافِ شَعْبِهِ. الْمُسْكِنِ الْعَاقِرَ فِي بَيْتٍ، أُمَّ أَوْلَادٍ فَرِحَانَةً. هَلَلُوبَا" (مز ١١٣). ومع أنه إله متعال، إلا أنه ناصر الفقير والمسكين ومخلص البائس، ملك عادل، ليس مثله بين الملوك. وإذا شاء الله أن يخلص الشعب فهذا بسبب التزامه بشريعته التي يكرّس له زمور طويل جداً هو مز ١١٩، الذي ينتهي بالإشارة إلى حضرة الله، "تدخل طلبتي إلى حضرتك" (مز ١١٩: ١٧٠). يتحقّق حضور الله وسط شعبه إذا ما التزم هذا بشريعته. دليل على صحّة هذه الفكرة أنّ مز ١١٩ تليه مباشرة مزامير تتحدّث عن بيت الله (مز ١٢١، ١٢٢، ١٢٣): "فَرِحْتُ بِالْقَائِلِينَ لِي: إِلَى بَيْتِ الرَّبِّ نَذْهَبُ. تَقِفُ أَرْجُلُنَا فِي أَبْوَابِكَ يَا أُورُشَلِيمُ. أُورُشَلِيمُ الْمَبْنِيَّةُ كَمَدِينَةٍ مُتَّصِلَةٍ كُلِّهَا، حَيْثُ صَعِدَتِ الْأَسْبَاطُ، أَسْبَاطُ الرَّبِّ، شَهَادَةٌ لِإِسْرَائِيلَ، لِيَحْمَدُوا اسْمَ الرَّبِّ. لِأَنَّهُ هُنَاكَ اسْتَوَتِ الْكُرَاسِيُّ لِلْقَضَاءِ، كُرَاسِيُّ بَيْتِ دَاوُدَ. إِسْأَلُوا سَلَامَةَ أُورُشَلِيمَ: لِيَسْتَرِحَّ مُجِبُّوكِ. لِيَكُنْ سَلَامٌ فِي أَبْرَاجِكَ، رَاحَةً فِي قُصُورِكَ. مِنْ أَجْلِ إِخْوَتِي وَأَصْحَابِي لِأَقُولَنَّ: سَلَامٌ بِكَ. مِنْ أَجْلِ بَيْتِ الرَّبِّ إِلَهِنَا أَلْتَمَسُ لَكَ خَيْرًا" (مز ١٢٢). هذه هي مدينة "الرّبّ هناك"، كما جاء الكلام عنها في حزقيال، أورشليم التي هي صنع يدي الله، لا صنع بشر، والبيت الذي قال فيه حزقيال: "فجاء مجد الربّ إلى البيت من طريق الباب المتّجه نحو الشرق. فحملني روح وأتى بي إلى الدار الداخليّة، وإذا بمجد الربّ قد ملأ البيت، وسمعته يكلمني من البيت، وكان رجلاً واقفاً عندي. وقال لي: يا ابن آدم، هذا مكان كرسيّ ومكان باطن قدميّ حيث أسكن في وسط بني إسرائيل إلى الأبد، ولا ينجس بعد بيت إسرائيل اسمي القدوس، لا هم ولا ملوكهم، لا بزناهم ولا بحث ملوكهم في مرتفعاتهم. بجعلهم عبتهم لدى عتبتني، وقوائمهم لدى قوائمي، وبينهم حائط، فنجسوا اسمي القدوس برجاساتهم التي فعلوها، فأفئتهم بغضبي. فليبعدوا عني

الآن زناهم وجثت ملوكهم، فأسكن في وسطهم إلى الأبد. وأنت يا ابن آدم، فأخبر بيت إسرائيل عن البيت ليخزوا من آثامهم، وليقيسوا الرّسم؛ فإن خزوا من كل ما فعلوه، فعرفهم صورة البيت ورسمه ومخارجهُ ومدخله وكل أشكاله وكل فرائضه وكل أشكاله وكل شرائعه، واكتب ذلك قدام أعينهم ليحفظوا كل رؤسومه وكل فرائضه ويعملوا بها. هذه سنة البيت: على رأس الجبل كل تخمه حواليه قدس أقداس. هذه هي سنة البيت" (حز ٤٣ : ٤-١٢).

مزامير المصاعد (مز ١٢٠-١٣٤) تعلي المسبّحين إليها وترفع المتضرّعين إلى سكنى الله المصنوع من الله، القائم في وسط الشعب. وأوسط مزامير المصاعد، مز ١٢٧، وهو منسوب إلى سليمان لا بالصدفة، ينتقد سليمان وما تجرأ عليه وقبله الله مساومة: "إن لم يبين الرب البيت فباطلاً يتعب البناؤون؛ إن لم يحفظ الرب المدينة، فباطلاً يسهر الحرس" (مز ١٢٧ : ١). ندرك الآن أنّ سليمان أخطأ التقدير حين اعتبر نفسه ابن الملك الذي سيبنى لله بيتاً. ابن الله هذا، مسيحه، داوده الجديد، يرأس مدينة الله في مز ١٣٨-١٤٥. بقيادة هذا الرئيس (أنظر حز ٤٥)، تسبّح الجماعة الجديدة الله إلى الأبد في مز ١٤٥-١٥٠، وتنضمّ إليها الخليقة أجمع<sup>(٧)</sup>.

هذا الرئيس هو باني البيت وحارسه إذ كان أميناً لله حتى النهاية؛ هذا هو نسل داود الذي قال الله إنّه سيبنى له بيتاً. هذا الذي لمّا قال: "أنقضوا هذا الهيكل وأنا أبنيه في ثلاثة أيام"، إنّما قال هذا عن جسده، بيتنا وخيمتنا ومسكننا.

Paul TARAZI, *Psalms and Wisdom*, p. 97-104.(٧)

## مراجع

- ALLEN Leslie, *Psalms 101-150*, Word Bible Commentary, 21, Waco: Word Books, 1983.
- ANDERSON A.A., *The Book of Psalms*, 2 vols., The New Century Bible Commentary, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1972.
- CRAIGIE Peter C., *Psalms 1-50*, Word Biblical Commentary, 19, Waco: Word Books, Publisher, 1983.
- DELITZSCH Franz, "Psalms", in vol. 5: *Psalms*. Three volumes in one, Translated by Francis Bolton, Commentary on the Old Testament, 10 vols., N.p., reprint ed., Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1982.
- GERALD Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, Chico: Scholars Press, 1985.
- \_\_\_\_\_, "Evidence of Editorial Divisions in the Hebrew Psalter", *Vetus Testamentum* 34 (1984) 337-352.
- \_\_\_\_\_, "The Use of Royal Psalms at the 'Seams' of the Hebrew Psalter", *Journal for the Study of the Old Testament* 35 (1986) 85-94.
- GUNKEL Hermann, *The Psalms: A Form-Critical Introduction*, Translated by Thomas M. Horner, Philadelphia: Fortress Press, 1967.
- KIDNER Derek, *Psalms 1-72: An Introduction and Commentary on Books I and II of the Psalms*, The Tyndale Old Testament Commentaries, Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, The Tyndale Old Testament Commentaries, Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1975.
- LONGMAN Tremper, III. *How to Read the Psalms*, Downers Grove, Ill: InterVarsity, Press, 1988.
- TARAZI Paul, *Introduction to the Old Testament*, vol. 3, *Psalms and Wisdom*, New York: SVS Press, 1996.

TATE Marvin E., *Psalms 51-100*, Word Biblical Commentary, 20, Dallas: Word Books, Publishers, 1990.

WIERSBE Warren W., *Meet Yourself in the Psalms*, Wheaton, Ill: SP Publications, Victor Books, 1983.

WALTON John H. "The Psalms: A Cantata about the Davidic Covenant", *Journal of the Evangelical Theological Society* 34 (1991) 21-32.



# الفقراء الودعاء من "لادنيهم عنيم" و "لادنيهم"، عنويم" في المزامير

الأب بيتر مدروس

دكتور في العلوم البيبليّة

مقدّمة

"إنك، يا ربّ، تخلّص الشعب المسكين" (مز ١٨ (١٧): ٢٨).

مقدّمة: الفقراء في الاطار اللاهوتيّ الانثروبولوجيّ

كتب ف. إنسيو<sup>(١)</sup>: "يدخل تاريخ الخلاص بشكل كامل في ميدان العلاقات بين الله والإنسان. ويمكن القول إنّه يختلط بهذا الميدان. إنّه لقاء إنسانيّ إلهيّ، لاهوتيّ أساساً، يسمح بأن نحسب اللاهوت لاهوتاً إنسانياً أنثروبولوجياً أو انثروبولوجية لاهوتية، بأخذ القطب الثنائيّ الله-الإنسان، أو الإنسان-الله المتداخل هنا. ولكن، إن لم يرد المرء أن يقع في تحزّب خطير عقائديّ، يجب أن يثمن أو أن يقدر حقّ القدر كلاً من هذه العناصر، محاولاً رؤية اتجاه كلّ منها وشأنه، عن طريق الكتاب المقدّس".

في هذا البحث، سيدور الحديث عن الـ "لادني" ("عني")، أي الفقير الذي هو أيضاً لادني ("عنو")، أي متواضع في سفر المزامير، من جهته هو ومن جهة العزّة الإلهية. ويجدر أولاً أن نلاحظ "الفخ" في الألفاظ بين العربية والعبرية، فالـ "عني" العبريّ فقير، في حين أنّ الـ "عني" العربيّ ثريّ، والـ "لادني"، عَشِير "العبريّ غنيّ، في حين أنّ "العسير" العربيّ غير ميسور الحال، معوز.

(١) Cf. "El Salmo 102 y la antropología teológica", *Greg* 55 (1974) 541.

## ١ - ورود لفظي "عني" و "عنو" في المزامير

حسب المعجم البيبلي العبري التوفيقي ("كونكورديانسيا")<sup>(٢)</sup> وردت "عني" إحدى وثلاثين مرة، و"عنو" إثني عشرة مرة في سفر المزامير. وهكذا يصل مجموع استخدامهما في هذا السفر معادلاً لورودهما في كل كتب العهد القديم الأخرى<sup>(٣)</sup>.

## ٢ - العلاقة بين لفظي "عني" و "عنو"

يلخص رولاند أ. ميرفي (Roland E. Murphy)<sup>(٤)</sup> مختلف التفسيرات كما يلي: "في قضية الفقير (المعوز، المظلوم) في المزامير مشكلة تفسيرية. علام تدل اللفظة بالتحديد؟ قبل دراسة أ. رالفس (A. Rahlfs) الفذة (١٨٩٢)، دار النقاش حول الاختلاف بين "عني" و "عنو". أشارت دراسة رالفس أن الـ "عني" كان إنساناً قهره الفقر والكآبة في حياته، في حين أن الـ "عنو" كان إنساناً اتضع أمام الرب، بحيث أنّ لفظة "عنويم" صارت تعني "المؤمنين، المتقين". أما ر. كيتل (R. Kittel)، فقد اتجه نحو "روحنة" أعمق، أي معنى معنوي لا مادي للفظين المذكورين بحيث صارتا - حسب رأيه - تشيران إلى المظلومين في المجتمع (עניו، إبيون)، و"عني-عنو": الفقير المظلوم). ومؤخراً، يتبنى كثيرون نظرية أ. جلان (A. Gelin) ومفادها: مفردات الفقر أصلها إجتماعي (أي عوز مادي)، أصبحت تحمل معنى روحانياً كثيفاً هو التواضع. فعلاً، يعتقد جلان<sup>(٥)</sup> أنّ وضع الفقر الاجتماعي أثر نفسياً على المعوز، فصار

(٢) 902-903. קונקורדיסיה חדשה לחנך הנחל

(٣) L. SABOURIN, *The Psalms, Their Origin and Meaning*, New York, 1974, Alba House, p. 95.

(٤) In *The Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1968, p. 573a.

(٥) "Les pauvres de Yahvé", p. 28s.

وديعة متواضعة. وهكذا بات الفقير "زبون الله"، في موقف التقبّل والتسليم للنعمة الإلهية، مع الاستعداد للخدمة والطاعة تجاه المشيئة الربّانية<sup>(٦)</sup>.

وينسب جلان تطوّر الموقف والمفهوم - من فقر مادّي إلى تواضع معنويّ - إلى تأثير الانبياء، ولا سيّما صفيّا (٣: ١٢)، وإلى واقع الجلاء - الذي كان مدلّة مبيّنة. ويكمل رولاند أ. مورفي<sup>(٧)</sup> (Roland. E. Murphy) تلخيصه للتفسيرات المختلفة مورداً موقف موفينكل (Mowinckel) الذي اعتقد أنّ "الفقراء - المتواضعين" كانوا الأفراد الذين أساء إليهم الأشرار، ولا سيّما المشعوذون والسحرة. "وبسبب كثرة الآراء وتنوّعها، يبدو أنّ لفظة "فقير" يمكن أن تشير إلى معنى اجتماعي وروحاني ديني. ويجدر بالمرء أن يستقي الفكرة الرئيسية من السياق. وترد لفظة "عَنَوِيم" دائماً في صيغة الجمع. أمّا المفرد في عد ١٢: ٣ فنصّ غير ثابت، وقد يكون له معنى روحاني محدّد، لذا يجب توخّي الحذر قبل "روحة" آية لفظة".

الفقراء - المتواضعون هم الذين يعانون من كلّ أنواع العوز، أي كلّ أنواع الاحتياجات، وهم موضوع تهديد من أعدائهم<sup>(٨)</sup>. إنّ الفقراء المتواضعين بشر يعيشون في العوز والقلق، بحيث يتكلون على الله وحده في كلّ شيء ومنه تعالى ينتظرون الكلّ لأنّ لا شيء لهم<sup>(٩)</sup>.

أمّا دراسة جنفرانكو رافازي (Gianfranco Ravasi) الضخمة عن المزامير في ثلاثة مجلّات<sup>(١٠)</sup>، فإنّها تجد تعريفاً جميلاً جداً للفقير: إنّهُ قبل كلّ شيء رجل الثقة بالله، وهو، تعالى له ملجأ وصخرة ولن يتخلّى عنه الربّ.

Cf. L. Sabourin, *op. cit.*, p. 98. (٦)

*Ibid.* (٧)

Cf. H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*: „jede Art von Bedürftigkeit und Feindbedrohung“, p. 191. (٨)

(٩) الكاتب والمرجع ذاتهما.

G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi, commento e attualizzazione*, I, EDB, Bologna (١٠) 1985, p. 221-222.

٣ - بين النصّ المكتوب (כתיב، "كتيب") وما يجب قراءته (קריא، "قريء") صحيح أنّ "عَنِيْم" ترد أحياناً، ولكنّ التقليد العبريّ يفضّل أن يقرأها "عَنَوِيم" (في مز ٩: ١٣ ب و ١٩ ب؛ ١٠: ١٢ ب؛ ١٢: ١٦ أ). ولثلاً يقع المرء في أيّ "مطبّ"، سيبدأ هذا التحليل بنصوص "عني"، أي الفقير، بما أنّ التواضع يتبع القهر - على الأقلّ مبدئيّاً<sup>(١١)</sup>. ولا بدّ من الاستشهاد ببعض التفسيرات اليهوديّة - بما أنّ "أهل مكّة أدري بشعابها"، مع الوعي بخيال بعض المفسّرين العبرانيّين الواسع، و"فقرهم" من مفهوم إلى مفهوم. بمجرد تصادف الكلمات، خصوصاً في المدرسة الرابّينيّة - بخلاف المدرسة "القرائيّة" المتمسّكة بالحرف. ستستخدم هذه الدراسة التعريب المقدسيّ للمزامير (الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧)<sup>(١٢)</sup>.

#### ٤ - أوّل مواقع للفظّة "عني" في المزامير

١ - مز ١٠: ١٢ أ: "لماذا تقف بعيداً، يا ربّ، وتبقى في أزمنة العُسر محتجباً، بينما يظلم الشّريرُ البائس ويتكبّر...؟". أمّا جمع "بائس" فهو "بائسون" لا "بؤساء" التي تعني ذوي البأس، أي القوّة (ولعلّها غلطة شائعة).  
يشرح الحاخام فُوَيْر<sup>(١٣)</sup> - مقتبساً عن رابي يونا في "أبواب التوبة" (שערי התשובה، "شعاريه هاتشوباه") أنّ الكبرياء والترفّع سبب خطايا أخرى. الأثيم المستكبر يطارد البائس ("عني") مطاردة الضواري - ولا سيّما الأسد -

(١١) يقول أحد المعلّمين الروحانيّين الفرنسيّين:

"Il faut beaucoup d'humiliation pour un peu d'humilité"

(١٢) نقل الأب مدرّوس بإشراف الأستاذ أنطون الشوملي، سفر المزامير، القدّس، مطبعة البطريركيّة اللاتينيّة ٢٠٠٧.

(١٣) Rabbi Avrohom Chaim Feuer, *Tehillim/The Book of Psalms*, I, Mesorah Publications, New York, 1977, p. 146.

للفريسة (كذلك في آ ٩ أ ب). يجد المرء فعل  $\text{פָּרַחַב}$ ، ("دلق") في تك ٣١ : ٣٦؛ صم ١٧ : ٥٣؛ مرا ٤ : ١٢. يختبئ الوحش ليفاجيء الضحية، ثم ينهشها، كما يفسر الحاخام ديفيد قمحي (بالاختصار: "راداق")<sup>(١٤)</sup>.

يرى رافازي<sup>(١٥)</sup> أن الصرخة الدرامية الأساسية "لماذا يارب؟" لسان حال البائس ("عني")، وهي من أصفى الابتهاال وأعماقه، أمام استفحال الإثم وذل الأتقياء المستضعفين. "وراء هذا الـ"عني" النموذجي تختبئ حشود المظلومين المُستغلين المستضعفين الذين يستعلي الأثيم بسبب هزيمتهم أمامه" (رافازي).

## ٢- مز ١٤ (١٣): ١٦ أ

"إنكم بتدبير (حرفياً: بمشورة:  $\text{לַצַּדִּיק}$ ، "عتساه") البائس تستهينون، في حين أن الرب ملجأه" (أو: معتصمه). يفهم "راشي"، أي رابي شلومو بن يتسحاق (١٠٤٠-١١٠٥) أن "البائس" هنا هو معشر العبرانيين ("إسرائيل") البائس المظلوم. ولا عجب من هذه القراءة الجماعية للمزامير الفردية بما أن المتكلم داود الملك؛ فكلامه عن شعبه، بما أن "الملك قلب شعبه. يجسد في نفسه أهدافهم وآمالهم وآلامهم"<sup>(١٦)</sup>.

الاستهتار من مميزات الأئمة (مز ٧٣ (٧٢): ٣ ب وتابع) المستهينين في الفقير المتكل على الله، وذلك لثقتهم بوفرة قوتهم ونفوذهم وخبثهم. وفي التحصيل النهائي يستهينون بالله نفسه، إذ لا يؤمنون بوجوده أصلاً، أو يشكون في قدرته لغيابه تعالى عن أعينهم، ولا يعتقدون أنه يرى شرورهم أو يجازيهم عنها. ولعل عبارة المزمور ٧٣ (٧٢): ١١ تعبّر عن موقفهم خير تعبير: "ويقولون: كيف سيدري الإله؟ هل من علم عند المتعالي؟"<sup>(١٧)</sup>.

*Ibid.*, p. 150 (١٤)

(١٥) المرجع ذاته، المجلد الأول، ص ٢٢٤.

(١٦) فوير، "المقدمة"، ص ٣٦ (بالأحرف الرومانية).

(١٧) كذلك "راداق" في فوير، المرجع ذاته، ص ١٨١.

يركّز رافازي<sup>(١٨)</sup> على أنّ الأعداء الأثمة المتشدّقين بطاقتهم ملحدون، منكرون لله (عن الآية الأولى)، وأنّهم لإلحادهم أغبياء، بحيث يجمعون بين الغباوة والمكر. ويكتب ج. إبلينج (G. Ebeling): "إله المحدّين (الناكرين له) هو الإله "القتيل" (في أنظارهم). وعندما يتمم الجهال في قلوبهم أنّ لا إله، يلفظون حكماً بالإعدام وينفّذونه: لا نريد أن يكون لله وجود! ولكنّ إله الملحدّين المنكرين له يظلّ يضايقهم... إنّه الإله الذي يقبّل كلّ شيء..."<sup>(١٩)</sup>.

### ٣- مز ١٨ (١٧): ٢٨

"إنّك تخلّص الشعب المسكين (بدل "البائس" في سبيل السّجع)، وتخفض عيون المترفّعين"، حرفياً: "العيون المترفّعة".

يشرح الترجوم "الشعب البائس" (في العبريّة "عَمَّ عَنِي")، بمعنى إسرائيل القابع في الجلاء<sup>(٢٠)</sup>. ويقرأ المرء في مدرّاش شمس ربّاه<sup>٣١، ١٣</sup>: "هلمّ وانظروا كيف أنّ طرق القدّوس تبارك وتعالى تختلف تماماً عن طرق اللحم والدم. إذا كان أحدهم ثرياً وكان له قريب فقير، يحاول أن ينكر هذه القرابة، وكلّما رأى المعوز يختبئ منه لأنّه يخجل من الكلام معه. الله ليس كذلك! ولا يتنكّر تعالى لأمتّه وشعبه، أنّه الشعب الفقير البائس المظلوم! عندما يرى الله الفقراء يسعى إليهم دائماً".

واعتقد رابّي يوحانان: "إذا رأيتم جيلاً يتخبّط في الفقر والبؤس، انتظروا مجيء المسيح لأنّه يكون وشيكاً، بما أنّ (الكتاب) يقول: "إنّك تخلّص الشعب المسكين" (سنهدرين ١٩٨أ).

(١٨) المرجع نفسه، ص ٢٦٨-٢٦٩.

(١٩) يستشهد به رافازي، في المرجع نفسه.

(٢٠) فوير، المرجع ذاته، ص ٢٢٦.

لا نقدر أن نطالع هذا النصّ من مز ١٨ (١٧): ٢٨ من غير تأثر، لأنّ فيه فعل الخلاص الرسمي والحصريّ חַוֵּשׁוּעָא، "توشيع"، الذي يذكّرنا بالفادي יהוֹשֻׁעָא، ("يهوشوع"، واسمه على جسمه، Nomen omen). بشر المَلِك مار يوسف العفيف عن مريم خطيئته: "ستلد ابناً وتدعو (أنت) اسمه "يسوع"، لأنّه يخلّص شعبه من خطاياهم" (مت ١: ٢١)؛ فيسوع هو هو الربّ إله الذي ينقذ "الشعب المسكين". ويتألّق سموّ العهد الجديد بالروحنة والشمولية بحيث أنّ الخلاص ليس فقط إنقاذاً من نوائب بشريّة أو مصائب زمنيّة، بل هو خلاص أبديّ يضمن خلوداً سعيداً لأناس حُرّروا من عبوديّة الخطيئة، وهي شرّ الشرور. أمّا "إخفاض الله للعيون المترفّعة" فقد أشادت به والدة المخلص، وهي "المتواضعة" (لو ١: ٤٨)، معلنة أنّ الربّ القدير مخلصها "شتت المتكبرين بأفكار قلوبهم، حطّ الأعزّاء عن العروش ورفع الأذلاء، أشبع الجياع خيراً والأغنياء (بخلاف الفقراء البائسين) أرسلهم فارغين" (لو ١: ٥١-٥٣).

#### ٤- مز ٢٢ (٢١): ٢٥

##### أ) التفسير اليهوديّ الشائع

عنوان المزمور "على أيلة الصّبح". يفهم قوم "أنّ العبارة تشير إلى نوع من آلات العزف" (راشي، راداق، بن عزرا) أو "كوكب الصّبح" (٢١). ويشرح راشي أنّ العبارة تدلّ أيضاً على الدلال والدلع تجاه الشعب العبريّ المدعوّ "الطّيبة المحبوبة" (أم ٥: ١٩). وفي النهاية يجد عدد كبير من مفسّري اليهود أنّ كلّ تلك التفسيرات تتمّ في شخصيّة أستير التي تمثّل سحرّ الخلاص للعبرانيين القابعين في ديجور الجلاء (٢٢). ويكتب "مدراش شحر طوب" (السحر الطيب)

(٢١) فوير، المرجع ذاته، ص ٢٧٠.

(٢٢) فوير، ٢٧٠.

أنّ الليل في أحلك سواده مباشرة قبل طلوع كوكب الصّباح، وهكذا أتت أستير في أشدّ حقبات التاريخ اليهوديّ ظلمة. عليه، تكون أستير هي المتكلّمة في هذا المزمور. وتمثّل "الفقير" المشار إليه في آ ٢٥.

بشكل غير مباشر، هذا "المسكين" البائس هو نفسه الصّارخ "إلهي إلهي، لماذا تركتني؟" (آ ١١ي)؛ إنّ المتألّم المظلوم الذي "هيّات أن يخلصه عويله" (حرفياً: "بعيداً عن خلاصي كلام زفيري"). يدعو في النهار والليل ولا يُستجاب، في أوّل الأمر، مع أنّه، أي الشاكي، من أبناء الآباء القديسين المتوكّلين على الله. إنّ هذا "البائس" دودة لا إنسان، موضع سخرية واحتقار، خصوصاً عند الآثمين الذين يقهقهون ملء أشداقهم: "لقد اتكل على الربّ، فلينقذه إن كان راضياً عنه". وكان المشتكي قد حسب ذاته بصواب ابناً لله، ترعرع على أحضان العزة الرّبانيّة (آ ١١). أهدقت به "ثيران"، "كلاب" أي بشر قساة متوحّشون استأسدوا عليه!

ولكن بعد كلّ هذه الآلام، يستجيب له الربّ (آ ٢١). وهنا يهتف شاكرًا (آ ٢٤-٢٥):

"يا خائفِي الربّ احمده...، لأنّه لم يحتقر بؤس المسكين ("البائس")، وما كان به ليستهين (لام الجحود). وما حجب (تعالى) عنه وجهه، وعندما صرخ إليه كان سميعًا". وفي آ ٢٧: "يأكل البائسون ("عناويم") ويشبعون".

ب) حول هويّة "البائس" الصّارخ في مز ٢٢ (٢١) حسب العهد الجديد (الأناجيل) - مجرد صيحة المسيح المصلوب مستشهداً ببدء هذا المزمور دليل قاطع على أنّه - له المجد - رآه مناسباً لوضعه، واصفًا لحاله. وما تردّد كتاب العهد الجديد المُلهَمون أن "يتعرّفوا في البائس المتكلّم على السيد المسيح المصلوب المتألّم، الذي "اقتسم (الجنود الرومان) ثيابه بينهم، وعلى ردائه اقتنعوا" (مت ٢٧: ٤٦؛ مر ١٥: ٣٤؛ مت ٢٧: ٥٥؛ يو ١٩: ٢٤؛ مز ٢٢: ١٩).



– مع أن الانجيليين متى (٢٧: ٣٩-٤٣) ومرقس (١٥: ٢٩-٣٢) ولوقا (٢٣: ٣٥-٣٧) لا يصرّحون أنّ آ ٨ و ٩ تمّتا في المسيح المصلوب المتعرّض للسخرية والتشكيك في أنّ الله يحبّه، غير أنّهم في إيرادهم لكلام المستهزئين – من مرّة وأحبار وكتبة وشيوخ – يستخدمون أو يقتبسون أفعال الخصوم الظالمين في الآية الثامنة وأقوالهم في الآية التاسعة. وهاكم النصوص الغنيّة عن الشرح:

مز ٢٢ (٢١): ٨-٩: "كلّ الذين يروني، بي يسخرون، يفرغون الشّفا، ويهزّون الرّؤوس، ويقولون: وكلّ أمره إلى الربّ فلينجّه، ولينقذه لأنّه يحبّه (لأنّه راض عنه)".  
مت ٢٧: ٣٩ ي: "وكان المجتازون يجدّفون عليه وهم يهزّون رؤوسهم ويقولون... وهكذا رؤساء الكهنة مع الكتبة والشيوخ كانوا يهزّأون به قائلين... إنّهُ متكل على الله، فلينقذه الآن إن كان راضياً عنه".

– البائس المتألّم هو "ابن لله": "إليك (حرفياً: "عليك") ألقيت من الرّحم": (آ ١١ أ): قد تكون العبارة تلميحاً إلى عادة متّبعة في المجتمع اليهودي القديم، وهي وضع الطفل المولود على حضن والده الذي يقبوله الوليد يعترف بأبوته له. على هذا الأساس، يكون استهزاء الخصوم (وفي حالة يسوع المصلوب سخرية المرّة والأحبار والكتبة والشيوخ) أنّه "ابن الله" مرتبطة بهذه الآية الحادية عشرة (رج مت ٢٧: ٤٣).

### ج) تفسيرات مسيحية قديمة وحديثة

أجمع آباء الكنيسة، ما خلا ثيودوروس الموبسويستي<sup>(٢٣)</sup> من مدرسة أنطاكية الحرفيّة المتشدّدة، على أنّ المسيح هو المتكلّم في المزمور، ونستشهد على سبيل

(٢٣) موقف الموبسويستي قريب من الأراء النقدية التاريخية المعاصرة. وقد أدانه مجمع القسطنطينية سنة ٥٥٣. رج مانسي ٩، ٢١، ي.

المثال لا الحصر بالقدّيس يوستينوس النابلسيّ الشهيد (†١٦٥) في "حواره مع تريفون" ٩٧-١٠٦، والقدّيس أوغسطينوس<sup>(٢٤)</sup>.  
ربّما يرتأي قوم أنّ المزمور ليس نبوءة عن المسيح المصلوب، وأنّه فقط تعبير عن حالة قهر وبؤس تنفرج في آخر الأمر.

#### د) طريقة استخدام العهد الجديد للآية الثانية من المزمور

يورد الإنجيليّان متى ومرقس بدء المزمور "ألوهي ألوهي لمامه شبقتاني؟"، في الآرامية لا العبريّة. أمّا النقل اليونانيّ اللاحق: Θεέ μου θεέ μου, ινατί με ἐγκατέλιπες (مت ٢٧: ٤٦) ὁ θεός μου εἰς τί ἐγκατέλιπές με (مر ١٥: ٣٤). ليس النصّ الآراميّ من الترجوم ولا النقل اليونانيّ من السبعينيّة. يعتقد رافازي أنّ طريقة هذه الاقتباسات تدلّ على "تقليد أو تواتر قديم جدًّا، مستقلّ، منقولة بالتواتر من الكنيسة الفلسطينيّة. ولا تنمّ صرخة يسوع عن يأس..."<sup>(٢٥)</sup>.

#### هـ) الإله الرّحيم المعين والبائس المسكين

على أيّ حال، سواء قبل المرء التفسير المسيحيّ، ولا سيّما القديم، أرفضه حاسبًا البائس أيّ إنسان يصرخ إلى الله في ضيقة شديدة، يجد المرء في المتكلم المتألّم وصف "المسكين" المظلوم المهان المطارد، وصفاته.

— ٢٢٢: "خَلصني من فم الأسد، ومن قرون الثيران الوحشيّة". بعدها تأتي لفظة לַחַיִּים، "عَيْنَيّ"، حرفيًّا "أجبتني" (يلحظ المرء الشبه بين לַחַיִּים، "عيني" ولַחַיִּים، "عنه"، "استجاب"، "أجاب"). النقل الأوّل: "استجبت لي"، كصرخة نصر مفاجئة بعد الكرب! لذا، يعلن المترنّم في الآية التالية (٢٣): "سأبشّر

(٢٤) رج ٤١، ٥٥١، ٣٦، ٣٣٨، ٣٣٤. PL 33,538 ss;

(٢٥) المرجع ذاته، ص ٤١٠.

باسمك إخوتي" (رج عب ٢: ١٢). ويقترح كل من ميتشل داهود<sup>(٢٦)</sup> وأندريه شوراك<sup>(٢٧)</sup> أن يُفهم هنا الفعل الماضي بمعنى الأمر: "إستجبلي!" بالتوازي مع הושיעני، "هوשיעيني"، "خلّصني".

– ولكنّ بعض "التّجمات" القديمة قرأت לניחני، "عنياتي" ("مسكيتي"، أي نفسي المسكينة) بدل לניחני، "عنياتي"، منها السّبعينيّة την ταπεινωσιν والبشيطو السّريانيّة والفولغاتا اللاتينيّة، وتبعها كتاب من العصر الحديث، منهم جُونِكِل ودَايسِلِر وفانّ دربلوخ. ولكن من المفضّل المحافظة على النصّ الماسوريّ التقليديّ وعلى أحرفه (le texte consonantique).

– ٢٥٥ ج: "لأنّه (تعالى) لم يحتقر بوّس المسكين ("عينوت عني") وما كان به ليستهين". تأتي الآية تنويجاً لاستغاثة المظلوم، وتبيّناً للعطف الإلهي. لطالما "توكّل" البائس الشّاكي على الرّب: صرخ إلى الله بحرقة قلب نهاراً وليلاً، و"دحرج" (آ ٩، الفعل العبريّ الغريب גל، "جال"، "أدار") على الرّب (همّه). وتحّدّي الغريم، وخصم الله العزّة الإلهيّة أن "يجعل (البائس) يُفعل (الفعل العبريّ יפלטהו، "يفلّطيهو") وليخلّصه "لأنّه يحبه" (الفعل פָּחַח، "حَفّس" أي رضي عنه وسرّ به)، راجع تهكّم الأئمة من الصّالح في حك ٢: ١٨ و ٢٠.

### ٥ – مز ٢٥ (٢٤): ١٦

هذا المزمور الأبيديّ من مزامير الشّكوى الفرديّة، وهي الغالبية الساحقة من المزامير<sup>(٢٨)</sup>، ممّا يدلّ على "بوّس" المترنّمين ورجائهم في الرّب ولعلّ شعارهم:

M. DAHOOD ( S.J.), *The Psalms*, I, Garden City, New York, Doubleday, 1966, (٢٦) p. 142.

A. CHOURAQUI, *Les Psaumes* (Traduction), Paris 1956, Presses Universitaires (٢٧) de France, p. 65.

H. GUNKEL - J. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933, Vandenhoeck u. Ruprecht, p. 172, n. 6.2; M. MANNATI - E. De SOLMS, *Les Psaumes*, I, Desclée de Brouwer, p. 59.

"الشكوى لغير الله مذلة (وقد يزيد المرء هنا بشيء من الخبث أنه معروف عن معشر اليهود ميلهم إلى الشكوى وعقدة الاضطهاد).

المترومّ مقرّ بآثامه الكثيرة الكبيرة (آ ٧أ، ١١ب، ١٨ب)، واتكّاله على الله ورحمته وطيبته وحنانه (آ ٦، ٧، ١٠ب، و ١٦أ). يرجو الربّ الذي إليه يسمو بنفسه النادمة الكسيرة (آ ١-٢ و ٥ج، و ٢١ب).

- ١٦٦: "ف -فالتفت (פנתה، "فنيه") إليّ وارحمني، لأنني وحيد بائس.

هنالك شيء من البلاغة في لادى לאדני، "عني آني"، مع تأخير المبتدأ للتوكيد. يرتفع المترنم "البائس" فوق مستوى الشكوى عن ضيقات دنيوية يطلب منها فرجاً (آ ١٧): إنه يطلب من الربّ أن يريه تعالى طُرقه (آ ٤)، وكأنه تعلم من يسوع الدعاء: "تكن مشيئتك". يسأل الهدى (آ ٥أ)، ويرجو أن تمحى خطاياها من الذاكرة الإلهية (هنالك تحفّظ على كلمات الترتيلة: "ماذا أفعل يا إلهي حتى تنسى ما فعلتُ؟"). البائس من معشر الـ"عناويم" الفقراء الودعاء الذين يهديهم الربّ في الحكم الصائب ويعلمهم طُرقه (آ ٩).

يسأل المترنم الصّفح عن خطاياها (آ ١١ب و ١٨ب)، ويشيد بـ"سرّ الله وعهده" (آ ١٤). وهكذا، يحلّق المترنم في سماء الروحانيات، مع رجائه النجاة من الضيقات والمضايقات. وكم كان ليفرح بكلمات المغفرة من فم الجليلي: "مغفورة لك خطاياك! اذهب ولا تعد إلى الخطيئة!"

يجد المرء شكوى مريرة في مز ٨٨ (٨٧)، من أوّل إلى آخر آية، ولا يبدو بصيص أمل. المتكلّم "إنّما أنا بائس تاعس منذ الصّبا، كابدتُ منك المخاوف، وبتُّ مضطرباً!" (آ ١٦). ويلجأ المتألّم إلى نوع من "الابتزاز" إذ يعلن لله: إذا تركتني أموت، فأنت الخاسر، بما أنّ "الاشباح" (פאשים، "رفّيم"، وليس פאשים، "رفّيم"، "الاطباء!") لا تسبّحك ولا يعرف سكان القبور رحمتك، ولا

الهالكون حَقَّك وأمانتك، ولا ذكر لمعجزاتك في "أرض النسيان"<sup>(٢٨)</sup>. يستخدم صاحب المزمور السادس آ ٣-٤ الاستراتيجية الابتزازية ذاتها: "بِجَنِّي (يا رَبِّ) وبحقِّ رأفتك خلّصني، لأنّه ليس في (عالم) الموت من يذكرك، وفي هاوية الفناء (٧٦:٨٣، "شئول") من يحمّدك؟"

## ٦ - مز ٣٤ (٣٣): ٧

من مزامير "الشكر": هدفها الرئيسيّ الامتنان لله على انعاماته. تبدأ تلك الاناشيد بعبارة تمهيدية تأتي "صُلب" الشكر، مع تلميح إلى النعمة التي نيلت أو الخطر الذي أزيل، يليها وعدٌ بتقديم الذبيحة"<sup>(٢٩)</sup>. إنه نشيد "نموذجيّ لدى معشر الـ"عنويم" الممتنين للعون الإلهي<sup>(٣٠)</sup> (آ ٣ ب). ويسألهم المترنم أن يعظّموا بصوت واحد ربّ الحنان (آ ٤ ب). ويكتب مار أوغسطينوس: "اختطفوا الناس أجمعين لحبّ الله كي يعظّموه كإنسان واحد عندما يحمّدونه" (PL 36, 311). يفرض المرء من آ ٥ وتابع أن "البائس" ("عني") و"الودعاء" ("عنويم") من الذين "يطلبون الربّ، فيجيئهم ومن ضيقاتهم يخلصهم، "إذ" إليه يصرخون، هم "الرائية عيونهم إليه فلا تخزي وجوههم"، "المعسكر أحد ملائكته حولهم لينقذهم"، بما أنّهم "إليه يلجأون، وبه يعتصمون؛ إنّهم "يخافون الربّ"، ويلتزمون "بفعل الخير مجتنبين الشرّ". الفقراء الودعاء من "كسيري القلوب ومنسحقيّ الأرواح". "يحفظ الله كلّ عظامهم فلا تُكسر واحدة منها"، كما حصل مع يسوع المصلوب (يو ١٩: ٣٦).

## ٧ - مز ٣٥ (٣٤): ١٠ ج د

"تقول عظامي كلّها: مَنْ مثلك، يا ربّ، يا منقذ البائس من غالبه، ومخلص البائس المسكين من سالبه؟"

(٢٨) أو "ثرى النسيان"، أي تراب القبر. يشير قول فلسطيني شعبيّ عن القبر إنه "جورة النسيان".

(٢٩) G.R. CASTELLINO, *Il Libro dei Salmi*, Torino 1955, ed. Marietti, p. 359.

(٣٠) رافازي، ص ٦١٨.

الـ"عني" مقهور يشعر بالدونية والهزيمة، وقد أحبطه تفوق الغريم عليه. لذا يستغيث بالرب طالباً ليس فقط أن يحفظه من شر الأثيم، بل أن يتولّى الله نفسه قهر القاهر والانتقام للمظلوم. وفي حماسة المترنم العبري، في عقلية العهد القديم، لا يتورّع أن يسأل الشر لعدوه<sup>(٣١)</sup>، وما زال بعيداً عن وصايا المعلم الجليلي الإلهي: "أحبوا أعداءكم، أحسنوا إلى مبغضيكم، وصلّوا لاجل من يعتكّم ويضطهدكم" (مت ٥ : ٤٤)، أي "أدعوا له" ولا "تدعوا عليه"!  
مز ١٠٩ (١٠٨) أيضاً من الأدعية على الخصوم (ولا يرد في الفرض الإلهي في الطقس اللاتيني).

### المواقع الاخرى من المزامير للفظـة "عني"

- مز ٣٧ (٣٦): ١٤ ج: يسعى الأثمة لإسقاط "البائس والفقير" (هنا أضيفت **יְהוָה**، "إبيون" إلى **לַיָּמִי**، "عني")، ولكن كيد المنافقين سيعود إلى نحورهم. هنالك وضع مشابه واستغاثة دراماتيّة مماثلة في مز ٧٠ (٦٩) أ: "أما أنا فإنني فقير كسير"<sup>(٣٢)</sup>. أما الآية الحادية عشرة فتعلن أنّ الـ"عنويم" يرثون الأرض، وستأتي لاحقاً دراسة هذا النصّ.

- رمز ٦٨ (٦٧): ١١ ج: ملحمة تقويّة أدبيّة طقسية مع تلميحات إلى مآثر الربّ لنصرة شعبه<sup>(٣٣)</sup>. في هذا الإطار الخلاصي الجماعيّ نجاة للبائس الذي يضمّه عطف الربّ ويدخل في ميراث العليّ:

(٣١) بعد المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني حذفت اللجنة الحبرية للليتورجيا وصلاة الساعات من الفرض الإلهي مزامير الدعاء على الأعداء والآيات العنيفة على الخصوم.

(٣٢) يحاول هنا التعريب المقدسيّ للمزامير أن يحاكي البلاغة في الأصل العبري "آني عني"، "فقير كسير". ويبدأ الفرض الإلهي في الطقس اللاتيني بالآية الأولى من هذا المزمور: "اللهم، بادر إلى معونتي، ياربّ أسرع إلى اغاثتي".

(٣٣) رافازي، سفر المزامير، المجلد الثاني، ص ٣٦٤.

"١٠٦: أَللّهُمَّ، أَرْسَلْتَ غَزِيرَ أَمْطَارِكَ وَقَوَّيْتَ ضَعِيفَ مِيرَاثِكَ،  
 ١١٦: فَأَقَامْتَ فِيهِ رَعِيَّتِكَ، وَقَدْ أَعَدَّته لِلْبَائِسِ ("عَنِي") جُودَتُكَ".  
 أرض الموعد في عقليّة العهد القديم<sup>(٣٤)</sup> لفترة عطف من أبي اليتامى ومنصف  
 الأيامي (٦٦)، هي أرض التحرير، والتحرير من العبوديّة الفرعونية (٨٨ ي).  
 ملحوظة: إنَّ الاحتلال العبري العسكريّ لأرض كنعان فلسطين على يد قادة  
 معظمهم ملحدون غير "ودعاء" ولا "مساكين" جعل نَفَرًا غير قليل من اليهود  
 المتديّنين يرفض الاعتراف بالكيان اليهوديّ السياسيّ "الذي لا يتكل على منقذ  
 من صهيون".

– مز ٦٩ (٦٨): ٣٠ أ

"وأنا بئس متألّم، فلينتشلني<sup>(٣٥)</sup>، أَللّهُمَّ، خَلَاصِكَ". المترنّم يكاد يختنق  
 مادّيًا ومعنويًا، وقد كثر أعداؤه وظلموه. يعي حماقته يقرّ بخطاياها ويدرك  
 خجله. يستغيث بالرّب ويتعبّد بالصوم والتّقشّف والزّهْد، وملوّه "غيره" على  
 بيت الله".

يستشهد العهد الجديد بعدّة آيات من هذا المزمور مطبّقًا إيّاها على المسيح:  
 الآية العاشرة أ: "الغيرة على بيتك أكلتني"، التي ذكرها التلاميذ عندما طرد يسوع  
 الباعة من الهيكل، بيت أبيه (يو ٢: ١٧)، وآ ١ ب: "تعبيرات معيّريك وقعت  
 عليّ"، في رو ١٥: ٣، ثمّ آ ٢٢: "في عطشي سقوني خلا" (يو ١٩: ٢٨).  
 آ ٢٣: يقتبسها مار بولس في رو ١١: ٩ مشيرًا إلى بني إسرائيل الأشرار،  
 ناكثي العهد مع الله: "لتكن مائدتهم فخًا".

(٣٤) رافازي، المرجع ذاته، ص ٣٨٣.

(٣٥) الفعل العبريّ هنا هو "س ج ب" يعني "يرفع"، ينجي، بمعنى الرفع والإنقاذ، كما في قلعة عالية حصينة:  
 الله ذاته هو "حصن للمظلوم الفقير" ("مسجاب لداخ"، في مز ٩: ١٠)؛ أيضًا مز ٥٩ (٥٨): ١٠ و ١٧  
 و ١٨ و ٦٢.

٢٦٦ آ: يستشهد القديس بطرس بهذه الآية: "لتصر دارهم خراباً" ("يخرّب بيتهم!")، مطبّقاً إياها على يهوذا الخائن (أع ١: ٢٠).  
فالمسيح الإنسان المتألّم هو هنا المتكلّم (آ ٨٨ي): إنّه "البائس" -طبّعاً المنزّه عن الحمّاقّة والإثم- الذي صار عاراً ("وخطيئة ولعنة!")، ونكرةً وغريباً، أضحوكة لمن يسخرون ويسكرون، وما وجد شفقة ولا عزاء (بهروب تلاميذه، ما خلا الحبيب).

هنالك شبهة أدبيّة ولفظيّة ومعنويّة مع مز ٢٢ (٢١) الذي يبدأ بالاستغاثة وينتهي بالرجاء والامتنان وصيحة النصر! نقدّر كمسيحيّين أن نعدّ خاتمة هذين المزمورين إشارة رمزيّة -في المعنى الواسع الاصطلاحيّ (sens accomodatrice) - إلى قيامة يسوع المصلوب من بين الأموات، إذ "خُلص من الموت" وقدّ "استُجيب له بسبب تقواه" (عب ٥: ٧): نجاة للبائس، وانتصاراً للخير وأهله، وهزيمة للشرّ ومرتكبيه.

- مز ٧٢ (٧١): ٢، ٤، ١٢ -

مزمور ملكيّ يشيد بالعاهل العادل، ولعلّ سليمان المثال. وهنالك نظريّة ترتأي أنّ المزمور مشيحانيّ. هذه هي الآيات التي تعيننا:  
"فيقضي بالعدالة لشعبك، وبالإنصاف لبائسيك" ("عَنِيخ")... يقضي لبائس القوم، وينقذ أبناء المساكين...، لأنّه ينقذ المسكين المستجير، والبائس الذي ليس له من نصير".

يجب أخذ الآيات السابقة بالمعنى البسيط البديهيّ: إنّ الملك العادل ينوب عن الله ويقوم مقامه تعالى<sup>(٣٦)</sup>، يحكم بالقسط للبائسين المساكين الذين لا سند لهم ولا "واسطة"، كما تقول العامّة، ولا "نفوذ" ولا نفوذ يرشون بها قاضيّاً أو

(٣٦) رافازي، ٢، ص ٤٧١.



جندياً. من شيم الملك العدالة وإنصاف المساكين، أي إعطاؤهم حقوقهم التي تُهضم بسهولة في غاب البشرية حيث يظلم القوي الضعيف وفي خضم العالم حيث "يأكل السمك الكبير السمك الصغير".

وهنا تجدر الإشارة إلى تحليل أو تفسير الكاتب رالف للفظة "عني" التي ينسبها إلى جذر يعني "انحنى" انحناء العبد أمام سيده<sup>(٣٧)</sup>.

فالبائسون "ليسوا فقط أناساً عزلاً، مظلومين، لا حول لهم في مقاومة العنف، بل قد أصبحوا لاحقاً أناساً لطفاء متواضعين خاضعين لله بثقة"<sup>(٣٨)</sup>.

ويكتب "جاكيه"<sup>(٣٩)</sup>: "اللفظة لانييم" عني (يم)، بتأثير نبوي، تعني الاعتراف بعجز جذري عند الإنسان غير القادر عن الدفاع عن نفسه أمام العدى والتقدم دينياً وأخلاقياً."

#### – مز ٧٤ (٧٣): ١٩ ب و ٢١ ب

" ولا تُسلم نفس يمامتك إلى الوحوش، ولا تنس حياة بائسيك (لانييم، "عنيخ") أهد الآباد، (بل) التفت إلى العهد، فقد امتلأت مجاهل البلاد من كهوف الاستبداد. عسى المظلوم ألا يعود بالهوان، فيسبح لاسمك البائس والمسكين (لانييم وانييم، عني وانيون)"<sup>(٤٠)</sup>.

هذا المزمور شكوى جماعية قومية وطنية من الشعب العبري المكلم المهزوم، وقد دمر العدو هيكل الله وأذل الأمة الموحددة. ويبدو أن الله يصمت مع أنه صانع

(٣٧) المرجع نفسه.

J. DUPONT, *Le Beatitudini*, vol. I, Roma 1972, pp. 535-536. (٣٨)

رج أيضاً الآيتين ٣٣-٣٤.

L. JACQUET, *Les Psaumes et le coeur de l'homme, étude textuelle, littéraire et doctrinale*, vol. II, Gembloux 1975- 1978, éd. Duculot, p. 417. (٣٩)

(٤٠) تضاف "إيون" (مسكين) إلى "عني" ثلاث عشرة مرة في المزامير.

المعجزات، ولا سيّما في إخراج القوم من مصر وكيفية رعايته تعالى لهم في الصحراء. وارتأى أ. كالميه (A. Calmet) منذ سنة ١٧١٣ أن المترنّم يشير إلى كارثة تدمير الهيكل السليماني على يد نبوخذنصر، وتبع الجلاء تلك النكبة<sup>(٤١)</sup>. فعلاً، أحرق الهيكل حينها (٢ مل ٢٥: ٩) وما كانت نبوة (مرا ٢: ٩؛ عز ٧: ٢٦).

البائس والمسكين والفقراء هم هنا الشعب المهزوم كلّ، أفراداً وجماعات. إنّه صورة الشعوب الراضحة تحت الاحتلال أو المهزومة أو المهجرة والمنفية، وقد انتهكت مقدّساتها وما لها في اليد حيلة.

لا عجب أن يوصّف الخصوم بالوحوش أو الحيوانات (חַיִּוֹת، "حيث")، عبارة تدلّ على قساوة المحتلّ وعدم إنسانيّته. ويستخدم لفظه "حيث" نفسها - في جناس بليغ - للإشارة إلى "حياة بائسيّ الله" المشبّهة باليمامة الوديدة (رج مت ١٠: ١٦).

#### - مزمور ٨٢ (٨١): ٣-٤

المزمور نقد للمعبودات الوثنيّة<sup>(٤٢)</sup> أو دعوة إلى العظماء كي يحكموا بالعدل والإنصاف، ولعلّ خلفيته كنعانيّة<sup>(٤٣)</sup>، ولكنّ الكاتب الملهم يستبدل "إيل" كبير الآلهة الكنعانيّ بيهوه، الإله الواحد<sup>(٤٤)</sup>.

يأمر الله الحكّام أن يحكموا بالعدل، بعيداً عن الظلم والفساد والمحسوبيّات. والبائس مدعوّ أيضاً لعلّ، ("دال"، كما في تك ٤١: ١٩؛ صم ١٣: ٤)،

(٤١) رافازي، ٢، ص ٥٣٦.

(٤٢) S. BULLOUGH, *The Psalms, in A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, Nashville and New York 1969, Nelson Publishers, p. 472.

(٤٣) تقابل "مجمع الله" العبارة الأوغاريتيّة "مجموعة الآلهة"، في مجلّد نصوص قديمة من الشرق الأوسط ANET. رقم ١٣٢. رج ميرفي، المرجع المذكور سابقاً، ص ٥٩١.

(٤٤) رافازي، ٢، ص ٧١٢-٧١٤.

أي "هزيل" (ضعيف مستضعف!)، فيا، ليت الحكام يقتدون بالملك العادل  
الفاضل المثالي (المشيحاني) الموصوف في مز ٧٢ (٧١)!

- مز ١٠٩ (١٠٨): ١٦ ب و ٢٢ أ (٣١)

هو أيضاً من الأدعية على الخصوم (ولا يرد في الفرض الإلهي في الطقس  
اللاتيني).

يشكو المترنم من أعداء أشرار ناكريّ الجميل، ويسأل الرب أن "يقصف  
أعمارهم"، وأن يُدانوا ويُعاقبوا ويُعدموا، بحيث يتيّم أولادهم، وترمل  
نساءهم، وذلك لأنّ أيّاً منهم "لم يذكر الرحمة (أن يكون رحيماً)، بل نبذ  
إنساناً مسكيناً (لاوي، "عني") فقيراً، كي يُذيق الموت حقيراً كبيراً" (آ ٦ أ ب).  
ويقول المتألم عن ذاته: "فإنني فقير وقير (אני לאביר ופגר، آني عني وإيون)،  
وقلبي في داخلي جريح كبير" (آ ٢٢).

يصلّي المترنم كي يقف أمام الخصم المدعي لآتهامه ("سطن"، أي المتهم)،  
وذلك في آ ٦ ب. والمتكلم المتألم على يقين من أنّ الله نفسه سيكون للشاكي  
ال "דַּוִּיָּם، مُوشِيَع" (٤٥)، أي "المخلص"، وهي كلمة تقنية تشير إلى محاميّ  
الدفاع (آ ٣١ أ).

في الإطار ذاته، أي الشعور بالظلم والقهر والحنق على الخصوم المعتدين  
الخبثاء الماكرين، يعبر المترنم في مز ١٤٠ (١٣٩): ١٣ ب عن يقينه: "علمتُ  
أنّ الربّ يقضي للبائس (ين)، وأنّه يحكم بالإنصاف للمساكين". ويدعو الله  
عليهم"، سائلاً ألا يرفعوا رؤوسهم، وأن يُزجوا في النار، وأن يُزالوا.

SAWYER, "What was a *moshia*'?", VT 15 (1965) 476.

(٤٥)

—مز ١٠٢ (١٠١): ١

وردت لفظة "عني" في العنوان: "صلاة البائس عند غصته، وعرض شكواه أمام الله".

مع غياب كلمة "عني" في النصّ أو ما يشبهها "إيون، دال"، يجد المرء —هذه المرّة أيضاً— شكوى مريرة من متألّم مرهق مضطهد أعزل وحيد، يعدّ نفسه من "أبناء الموت"، والاسرى السجناء قصيري الأعمار. ويتضرّع إلى الله كي يمنحه تعالى السلامة والنجاة والطمأنينة وطول العمر!

### المواضع في المزامير التي وردت فيها لفظة "عنويم"

البائسون "ليسوا فقط أناساً عُزّلاً، مظلومين لا حول لهم في مقاومة العنف، بل أصبحوا لاحقاً أناساً لطفاء متواضعين خاضعين لله بثقة"<sup>(٤٦)</sup> بشكل واقعيّ جدّاً، بدأ "الوضع" بالفقر المادّي والقهر المعنويّ؛ فالفقير "مسكين"، كما نشير إليه في عدّة ألسنة<sup>(٤٧)</sup>، والـ"عني" مسرور "مبسوط" في عدد من اللهجات العربيّة (ما خلا العراقيّة). وبحكم الفقر المرير، يمسي "الفقير" كسير القلب والجناح، خجولاً من نفسه ومن أحواله، سائلاً متوسّلاً متسوّلاً، يشعر بالنقص والحاجة، شاكراً مقتنعاً بالقليل الذي يحصل عليه<sup>(٤٨)</sup>. لذا، كما قال أحدهم، "الدين للفقراء" بما أنّهم معوزون، يعيشون (إذا جاز التعبير) في حاجة مستمرة حياتيّة مصيريّة تجعلهم "يعتمدون" على سواهم، ابتداءً بالإله الخالق محب البشّر و"أبي" الشعب المختار!

J. DUPONT, *Le Beatitudini*, vol. I, Roma 1972, p. 535- 536 (٤٦)

(٤٧) "مسكين"، يستأهل الشفقة هي في الفرنسيّة، والإنكليزيّة، والألمانيّة، والإسبانيّة (مثلاً) *le pauvre*, "مسكين"، وفي لهجة الفينيتو (البندقية، شمال إيطاليا) "كلب مسكين فقير" (poro can).

(٤٨) في اليونانيّة الحديثة الشّعبيّة تعني *eucaristhmenoj*، في ذات الوقت راضياً وشاكراً.

صحيح أن هذه الدراسة ميّزت تمييزاً فكرياً أكثر منه فعلياً بين الـ"عني" والـ"عَنُو" (في صيغة الجمع)، وربما كان اللفظان في الأصل واحداً. ولكن واقع الحياة يجمعهما من غير انفصال ولا تمييز؛ فالبائس الفقير المسكين وديع متواضع (وأحياناً ذليل). وتفيدنا هنا اللهجات العامية حول "المساكين": هم "المعترّين" في اللهجات اللبنانية والسورية والفلسطينية، أي الذين تتعثر طرقتهم بالصعوبات والعراقل. هم "الغلابي" في اللهجة المصرية، إذ أنهم مغلوبون على أمورهم! وكان يحلو للرئيس الراحل أنور السادات أن يدعوهم "المساخيط"، أي الذين حلّ عليهم الغضب أو السخط، فابتلوا بالفقر. ودعاهم الشيوعيون "الكادحين"، أي الذين يعملون بجدّ وتعب كبيرين من غير مدخول مناسب! ومن كنوز لسان الضاد أن "الغني" هو الله وحده، إذ أنه تعالى في غنى عن كل مخلوق وعن كل شيء، و"الغني" من الأسماء الحسنى في الإسلام. ويُطلق أحياناً على بعض الذكور الاسم المركب "عبد الغني". أما الإنسان "الغني" فالأفضل أن يشار إليه بأنه "ثري"، أي صاحب ثراء أو ثروة (وقد تقلل تلك الثروة من "إنسانيته" أو تلغيها، ف"الفلوس تغيّر النفوس"). والثراء، على كل حال، ليس بعيداً عن "الثرى"، وإن تخيل أنه بلغ "الثريا"، كما قالت رابعة العدوية: "وكل ما فوق التراب تراب".

– مز ٩: ١٣ ب (حسب الـ"قرية") و ١٩ ب، ومز ١٠ (٩): ١٢ ب ("قرية")

آ ١٣: "لأنّ الثائر للدماء (حرفياً: طالب الدماء) يذكرهم، وما نسي صراخ الـ"عَنِيم" ("كئيب") وتقرأ: "عَنَوِيم) أي المساكين" أو "المتواضعين".  
يرر "راداق" (راب دافيد قمحي) قراءة "عَنِيم" "عَنَوِيم" بقوله "إنّ الفقير، بشكل اعتيادي، متواضع وديع" (٤٩).

لا يفوت المرء في هذا المقام أن يذكر كلمات السيّد المسيح، "الذي افتقر من أجلنا وهو الغنيّ لكي يغينا بفقره" (٢ كور ٨: ٩)، والذي دعانا إلى أن "نتلمذ له بما أنه وديع متواضع القلب" (مت ١١: ٢٧). وتأكيد السيد المسيح أننا بطريق التواضع والوداعة الملكيّة (المكّلة بالصليب) "نجد الراحة لنفوسنا" أو لأنفسنا منطقيّ بما أن "الطمع أساس كلّ الشرور، وقد ابتغاه قوم فضلوا عن الإيمان، وطمعوا أنفسهم بأوجاع كثيرة" (١ تم ٦: ١٠)<sup>(٥٠)</sup>.

يبدو من نصّ آ ١٣٣ أ تلميح إلى اغتيال مؤمنين - كانوا طبعا من الفقراء الودعاء. يشرح "مدراس شاحار طوب" (أي السّحر الطيّب): تشير هذه الجملة إلى دم الشهداء اليهود العشرة الذين أعدمتهم الحكومة الرومانيّة، دم زكيّ يصرخ إلى الله (לַשָּׁמַיִם הַרְוֵנוּ מַלְכוּתָא، "عَسْرَةَ هَرُوجِي مَلَكُوت")، ومنهم رابي عقيبا وشمعون بن جملائيل وغيرهما. ويكمل المدراس: سيكتب الله على معطفه الملكيّ اسم كلّ شهيد (عبريّ) قتله الأمميّون. وفي المستقبل سيسأل الله القتلة: لماذا قتلتم فلانا وفلانا؟ عندها ينكرون التّهمة. ماذا سيفعل القدّوس تبارك وتعالى؟ سيأخذ معطفه ويربهم أسماء الضحايا البريئة. وهذا يتمّ الآية "أنه (تعالى) ما نسي صراخ المساكين"<sup>(٥١)</sup>.

قد يتعدّى "طلب الله للدماء" إلى الثأر لها، نفسا بنفس، لأنّه الـ"جُوئِل"، أي المنتقم بقتل من قتل<sup>(٥٢)</sup>.

- آ ١٩٩: "كما لا يُنسى (المجهول اللاهوتيّ، أي لا ينساه الله) المسكين في الختام (كذلك في مز ١٠ (٩ب): ١٢ب، قريه)، ولا يخيب (בְּרַחֵם، يضيع) رجاء الودعاء ("عَنَوِيم") على الدوام."

(٥٠) تكفي أبناء اليأس والانتحار عند كبار الاثرياء الرأسماليين بسبب الأزمة الاقتصاديّة العالميّة وتدهور البورصات!

(٥١) فوير، ص ١٣٩.

(٥٢) L. Alonso SCHÖKEL, "La rédemption, oeuvre de solidarité", *NRTh* 93 (1971)

. 469-470; P. MADROS, *op. cit.*, p. 24-31. يستشهد به فوير، المرجع ذاته، ص ١٥٤.

– يبدو من العبارتين "לְנִסָּח" و"לְיָדָי" "لَعَدَّ" أي "إلى الأبد"، "إلى الدهر"، أن المترنم يتوقّع أو "يرجو" فَرَجًا في الآخرة وسعادة بعد الموت أبدية، بخلاف الأشرار والوثنيين ناسبي الله الذين "يعودون إلى الشئول" أي الهاوية، مهبط الموتى (آ ١٨ أ).

– مز ١٠ (٩ ب): ١٧ أ: مزور أبجدي

"تصغي، يا رب، إلى أمني البائسين (الودعاء، "عَنوِيم")، تشدّد عزائمهم، وتُرهِف أذنك!"

تشبيهه الله بإنسان (Anthropomorphisme)، له آذان، هو تعبير مؤثّر: أنت يا رب سمعت، وتُصغي أذنك! أنت الإله القريب المجيب! إنك "تستجيب للفقراء الودعاء الأصفياء حتّى قبل أن يُعربّوا عن رغبات قلوبهم" (راداق).

– مز ١٢ (١١): ٦ أ ("قريه": "عَنوِيم")

"إنني، من أجل سلب (نִבֵּד، "شُد") المساكين (الفقراء الودعاء) وأنين المعوزين، الآن أقوم، يقول الرب... " (٥٣)

يكتب رابي فنحاس: "خمس مرّات في سفر المزامير، يسأل داود الله أن يقوم تعالى بكلمة קָוַמָה، "قُومَه" (مز ٣: ٧؛ ٧: ٧؛ ٩: ١٠، ٢٠؛ ١٧ (١٦): ١٣). كلّ مرّة يرفض الله! ويُعلن الله: نعم، سأقوم عندما أرى الفقراء الودعاء مسلوبين، وأسمع صرخات المُعوزين، كما ورد هنا: الآن أقوم، يقول الرب".

– مز ٢٢ (٢١): ٢٧ أ

"يأكل الـ"عَنوِيم"، أي الفقراء، الودعاء ويشبعون، ويسبّح الربّ من إياه يطلبون، عاشت قلوبهم (לְבַבֵּיהֶם، قلوبكم) إلى أبد الأبدين".

(٥٣) بريشيت راباه، ٧٥.

سابقاً تمّت دراسة سريعة لهذا المزمور تحت عنوان لفظة "عني"، "بائس"، وهو المترنّم المُتكلّم (ولعله إشارة إلى المسيح المتألّم).

بعد وميض الأمل، يعد المترنّم بالثناء للقدير متعهّداً باسمه القدّوس بالتبشير وإليه أن يفني بالّندور (آ ٢٦). ويفهمها بعض المفسّرين اليهود أن "الفقراء الودعاء" سيأكلون ويشبعون من تقدمته (ذبيحة الشكر لله)<sup>(٥٤)</sup>. ويرى "راشي" أن الحديث عن الحقبة المشيحانية، أي زمن المشيخ، حيث وفرة الغذاء. ويحلّل "راداق" العبارة بمعنى أن "الودعاء" هم العبرانيون الذين "شبعوا" عند عودة أعظم خير لهم، أي إمكانية إعادة بناء الهيكل<sup>(٥٥)</sup> (والرجوع من الجلاء إلى أرض الموعد، حسب تفكيرهم).

يعتقد رافازي<sup>(٥٦)</sup> أن النصّ هنا طقسّي ليتورجيّ، وأنّ ذبيحة "شركة" (sacrificio di comunione) تُقدّم للربّ: يرفعها المترنّم الشكور، ويأكل منها الفقراء الودعاء المتواضعون. ولعلّ الوليمة إشارة إلى نهر البركات الذي سيروي الأصفياء الفقراء.

يمكن أن يذكر المرء هنا العبارة المؤثرة من سفر الرؤيا (التي يضعها الطقس اللاتينيّ على لسان الكاهن الداعي المؤمنين إلى تناول): "طوبى للمدعوّين إلى عشاء عرس الحمل" (رؤ ١٩ : ٩): المسيح هو الـ"عني" البائس الذي يذبح الضحيّة والداعي الناس - ولا سيّما الودعاء - إلى وليمة النّصر والشكر (إفخارستيّا، εὐχαριστία).

"عاشت قلوبكم": بسبب الالتفات، أي تغيير الضمير من الغائب ("الفقراء") إلى المخاطب، ليس الحديث مباشرةً عن المساكين الودعاء، ولكنّ الأمل أن

(٥٤) فوير، المرجع ذاته، ص ٢٨٢.

(٥٥) فوير، ص ٢٨٢.

(٥٦) المرجع ذاته، ١، ص ٤٢١.



تعيش قلوبهم إلى الأبد، وذلك بسبب زوال الكروب (الترجوم: "لتسكن فيكم في كل الأزمنة روح النبوة"). في الضيق والكآبة يكون القلب مَيِّتًا نوعًا ما (١ صم ٢٥: ٣٧، في نابال الكرملّي الذي "مات قلبه في جوفه"). وبخلاف نابال، انتعشت روح يعقوب (في العاميّة: "ردّت روحو") عندما علم أنّ نجله الحبيب يوسف على قيد الحياة: "فعاثت روح يعقوب أبيهم" (تك ٤٥: ٢٧).

### – مز ٢٥ (٢٤): ٩

هذا النشيد الأبجديّ هو من مزامير "الثقة". والمترنّم الوحيد الفقير (آ ٦) في عداد "الودعاء" ("عَنَوِيم") الذين يهديهم الله سُبل الصّلاح: "يُرشد الودعاء إلى العدالة، ويهدي إلى سبيله الودعاء" (يلحظ المرء إعادة لفظة "عَنَوِيم" مرّتين، كأنّ لا محيِّلة عند الكاتب الملهّم ولا مرادفات للكلمة!

الودعاء الفقراء أعلم النَّاس بالعدالة لأنّهم ضحايا الظلم، وقدّ "تعلّموا الأدب من قليل الأدب"، والقسط من الظالمين. ويمكن ربط الفكرة بالعدل الإلهي، أي أنّ المتواضعين النادمين عن خطاياهم (آ ٧، ١١، ١٨) واعون لمقتضيات العدالة الربّانية التي تتطلّب توبة الإنسان وتعويضه عن سيئاته، وهذا تقرّيبًا موقف "راداق"<sup>(٥٧)</sup>. ويكتب ابن عزرا: يهدي الربّ المتواضعين الودعاء في الصراط المستقيم، بحيث أنّه يصبح عندهم طبيعة ثانية و"شريعة" أو "صلاحيًا" مستمرًّا (מִשְׁפָּט "مَشْفَط")<sup>(٥٨)</sup>.

"ويهدي إلى سبيله الودعاء": "طريق الربّ هو أن يعاقب كي يكسر القلوب العنيدة المترفّعة. والمتواضعون الودعاء يقبلون معاملته القاسية هذه من غير تدمر، حتّى إن لم يدرّكوا سبب معاناتهم ولا توقيتها. ولكنّ الله سيريهم آخر الأمر طريقه، ويدلّهم بوضوح على سبب كلّ معاناة وذلّ"<sup>(٥٩)</sup>.

(٥٧) فوير، المرجع ذاته، ص ٣١٠.

(٥٨) المرجع ذاته.

(٥٩) المرجع ذاته.

– مز ٣٤ (٣٣): ٣

"يسمع الودعاء ("عَنَوِيم") ويفرحون". تمّ تحليل هذا المزمور مع لفظة "عني" (آ٧). يدعو المترنم البائس معشر "الودعاء" إلى أن ينضمّوا إلى جوقة الشكر والتسبيح. وقد تكون العبارة طقسية، ذات علاقة مع الهيكل وتقديم ذبيحة الشكر.

– مز ٣٧ (٣٦): ١١ أ

"أما الودعاء فإنهم يرثون الأرض، وينعمون في سلامٍ عميم".

لأوّل وهلة، يبدو هذا الإعلان خياليًا غير واقعي، بل مخالفًا لحقيقة الأمور في "دنيا البشر" حيث "الحقّ للقوّة"<sup>(٦٠)</sup>، والبلاد من نصيب "الأقوياء" المنتصرين في الحروب؛ فالفقراء الودعاء عُزّل ضعفاء لا "حول" لهم أي لا قوّة! ولكنّ الفعل "المصيريّ" هو "يرثون"؛ نعم، أهل اللطف يرثون الأرض، بصفتهم أصحاب حقّ، بقوّة الحقّ لا بحقّ القوّة، إذا قبل المرء مثل هذا الحقّ! الوراثة هي التملك الشرعي، والعنف والقوّة والاحتلال وسائل غير مشروعة لا "تورث" الذي يمارسها ولا تجعله صاحب حقّ.

يكرّر هذا المزمور فكرة تورث الأرض أيضًا في آ ٩: "الذين يرجون الربّ هم الذين يرثون الأرض"؛ وآ ٢٢: "مباركو الربّ"؛ وآ ٢٩ "الصديقون"؛ وآ ٣٤: "أرْجُ الربّ (أم آ ٩) وكن في حفظ سبيله مجتهدًا، فيشرفك لتملك الأرض ميراثًا، وتُصبح على فناء الآثمين شاهدًا". فالودعاء الفقراء المتواضعون هم الذين جعلوا في الله رجاءهم، فباركهم تعالى وشرفهم. إنهم صالحون صديقون. شيمتهم الاتكال على الربّ.

وكان المزمور ٢٥: ١٢-١٣ قد كتب أنّ نسل الإنسان الخائف للربّ الملتزم بالخير هو الذي سيرث الأرض.

(٦٠) كتب الشاعر لافونتين: "La raison du plus fort est toujours la meilleure"؛ ويعبر القول الإنكليزيّ المأثور عن هذا الواقع: "Might is right".

ليس غريباً على الفكر اليهودي أن يتصوّر أرض الوثنيين ميراثاً لبني إسرائيل بناءً على "وعد الله لشعبه المختار"<sup>(٦١)</sup>. وقد ورد بالحرف الواحد في مز ١٠٥ (١٠٤): ٤٣-٤٤ الذي يروي الخروج من عبودية مصر بأسلوب ملحمي: "وأخرج (الرب) شعبه بالسّرور، والذين اصطفاهم بالحبور، ووهب لهم أراضي الوثنيين (גַּוְיִם، "جوييم")، وجعلهم يجنون ثمرة أتعاب الأمم"، حرفياً: "فورتوا تعب الأمم"؛ فاليهود - حسب عدد من التفسيرات العبرية - هم الودعاء الصديقون المباركون الرّاجون وميراثهم الأرض، أرض كنعان التي يفضلون أن يدعوها "إرثس يسرايل". والميراث شرعي مبني على المشيئة الإلهية.

### من "الترجمات القديمة" لآية "الودعاء يرثون الأرض"

السبعينية: تنقل "عنويم" بلفظة *πραει*، "الودعاء"؛ أما البشيطو السريانية فتنقلها: "مسكينا"، "المساكين".

### الودعاء في التطويبات (مت ٥ : ٥)

قال السيّد له المجد: "طوبى للودعاء فإنهم يرثون الأرض". يستخدم متى اليوناني لفظة *πραει* نفسها، متبعاً السبعينية بدقة حرفية. لم يقتبس يسوع آ ٢٩ من زمورنا: "أما الصديقون فإنهم يرثون الأرض، ويقيمون فيها أبد الدهر"، لعلمه السابق أنّ هذه "الأرض" ستزول. وتكتسب لفظة "الأرض" في فم السيد المسيح معنىً روحانياً يسمو على عقلية شعب العهد القديم المحدودة الدنيوية: الأرض ترمز إلى الملكوت المشيحاني، في هذه الدنيا وفي الآخرة<sup>(٦٢)</sup>.

(٦١) راجع الرسالة الراعوية للبطريك اللاتيني المقدسي ميشيل صباّح، "قراءة الكتاب المقدس في أرض الكتاب المقدس حول "أرض الميعاد والشعب المختار" (١٩٩٧).

(٦٢) *La Sainte Bible*, t. IX, *Saint Matthieu – Saint Marc*, Pirot-Clamer, Paris 1950, Letouzey et Ané, pp. 55-56.

### التطويات... للفقراء الودعاء

بناءً على القرابة بين "عني" و"عنوّ" يمكن أن يرى المرء أنّ خلفيّة التطويتين للفقراء والودعاء واحدة: "طوبى للفقراء (عنيّم)، طوبى للودعاء (عنوّيم)". من جهة أخرى -نطق السيّد المسيح الآرامية، والأقرب إلى الصواب أنه استخدم- في تهنئة الـ "عنوّيم" لفظة "عنوّناياً" (المقابلة للعبريّة "عنوتّيم") المشيرة إلى الفقراء الودعاء (٦٣).

سائر التطويات تهنيء أيضاً الفقراء -الودعاء- المساكين بالمعنى الواسع لا الحصريّ، بما أنّهم هم المساكين الجياع العطاش الحزانى الباكون المضطهدون. وتؤكد هذا الرّأي الصيغة اللوقانيّة للتطويات التي تتّجه مباشرة إلى المساكين الجياع الباكين، في صيغة المخاطب من غير روحنة لحاجاتهم وضيعاتهم (لو ٦: ٢٠ ي).

### استشهاد القرآن بالمزمور ٣٧

ورد في سورة الأنبياء ٢١، ١٠٥: "ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أنّ الأرض يرثها عبادي الصّالحون"؛ لعلّ النصّ نقل أمين أساساً للآية ٢٩ (٦٤): "الصّديقون يرثون الأرض". يبدو أنّ هذه هي المرّة الوحيدة التي يستشهد فيها

وتستغلّ فئة "شهود يهوه" التطوية والمزمور لتؤكد أنّ الغالبية الساحقة من الأبرار، ما خلا ١٤٤٠٠٠، ستحيا في الفردوس على الأرض إلى الابد. فهل معنى الكلام أن الـ ١٤٤٠٠٠ لم يكونوا من "الودعاء" (الذين يرثون الأرض)؟ أم هل الـ ١٤٤٠٠٠ هم فقط يهود؟ (٦٣) كذلك رافازي، ٥، ص ٦٨٢. بما أنّ مؤسسة "شهود يهوه" تجاريّة تعتمد على المال لا على أعمال الخير ولا الإحسان ولا التربية والتعليم، فقد حرّفت مت ٥: ٣، "طوبى للفقراء بالروح"، محوّلة التهنئة من الفقر إلى الوعي: "سعداء هم الذين يدركون حاجاتهم الروحيّة" (ترجمة "العالم الجديد للأسفار اليونانيّة المسيحيّة"، بروكلين ١٩٩٨، ص ١٢. وكذلك تحريف ١ تم ٦: ١٠ في ذمّ الطمع.

C.M. GUZZETTI, *Bibbia e Corano, confronto sinottico*, ed. San Paolo, Torino (٦٤)

<sup>3</sup>2001, p. 261

القرآن جهراً ومباشرة بنصّ ببليي. وورد في سورة الزمر ٣٩، ٧٤ أن الله يورث الأرض الذين "اتقوا ربهم"؛ لعلّ النصّ قريب من مز ٢٥(٢٤): ١٢-١٣، ومفاده أن نسل الذين يتقون الربّ هم الذين سيرثون الأرض. هكذا، يورث القرآن الأرض "عباد الله الصالحين" (آ ٢٩) ولا يذكر "الودعاء". كما لا يشير إلى التطوية الإنجيلية، وقد وقف عند "الزبور" أي المزامير (وأحسب "زبور" من لغة الجنوب). ولا ترد لفظة "وديع" في القرآن على الإطلاق. بسبب القرابة بين الفقر والوداعة، يمكن أن يدرس المرء كيفية ورود نصّ إنجيلي آخر حول صعوبة دخول الثريّ إلى ملكوت الله، كصعوبة دخول الجمّل من ثقب الابرة (مت ١٩: ٢٤). في سورة الأعراف ٧، ٤٠: "ولا يدخلون الجنة حتّى يلج الجمّل سمّ الحيات"، ولكنّ المشار إليهم ليسوا الأغنياء بل الذين "كذبوا آياتنا واستكبروا" (٦٥).

#### - مز ٧٢: ١٠ ب

"حين يقوم الله للقضاء، كي يخلص كلّ ودعاء الأرض" (في النقل المقدّسي: "كلّ من همّ في الأرض مُستضعفون").  
إطار هذا النشيد الملحمي انتصار إله يعقوب في المدينة المقدّسة، وقد يشير إلى إخفاق ملك الأشوريين سنحاريب ووقفه لحصار أورشليم (٢ مل ١٨-١٩؛ أش ٣٦-٣٧). ولكن هنالك آراء أخرى متنوّعة جدّاً تضع النشيد في ظروف تاريخية مختلفة (٦٦).

(٦٥) المرجع نفسه، ص ٢٦٥. ومعروف قول عليّ بن أبي طالب: "لو تمثّل لي الفقر رجلاً لقتلته". ويذكر القرآن "المال" أو "الأموال" قبل الـ "بنون" و"الولد" (سورة الكهف ١٨، ٤٦، ثمّ المؤمنون ٢٣، ٥٥، ثمّ الشعراء ٢٦، ٨٨، ثمّ القلم ٦٨، ١٤، ثمّ الكهف ٣٩، ١٨، ثمّ مريم ١٩، ٧٧...).

(٦٦) رافازي، ٢، ص ٥٧٧-٥٧٨.

يهزم الله الأقوياء "ويقوم" لنصرة الضعفاء المُستضعفين الـ"عَنوِيم"، وتدخّله بنهوضه عسكريّ قضائيّ يقهر القاهرين ويقلب الموازين! أمّا "ودعاء الأرض" فإمّا هم فقراء "البلاد" أي العبرانيين المظلومين، أو مساكين الأرض كلّها. والفكرة ذاتها واردة في مز ١٤٧ (١٤٦): أ٦، أي أنّ الله يسند الـ"عَنوِيم" المُستضعفين الودعاء، يجبر قلوبهم الكسيرة، ويضمّد جراحها (آ٣)، ويرضى عن البائسين الذين يتّقونه ويرجون رحمته (آ١١) (٦٧).

– مز ١٤٩: ٤ب

"لأنّ الربّ يرضى عن شعبه، ويكلّل بالنّصر الودعاء".

المزمور نشيد حمد شعريّ موسيقيّ يشيد بالإله القدير نصير المظلومين، وهم –حسب التّوازي– الشّعب العبريّ بأسره. وهنا الـ"عَنوِيم" مرادفة לַחֲסִידִים "حَسِيدِيم" الأصفياء الذين يحبّهم الله ويحميهم.

### خاتمة

فقراء العهد القديم ودعاء صاغرون أحياناً أذلاء، ولكنّهم برّبهم مؤمنون وعليه متوكّلون. إنّه ينقذهم عاجلاً أمّ آجلاً من كلّ ضيقاتهم ومن آثامهم. ولا يعرفون بالضبط كيف يتمّ الخلاص من الخطايا. وفكرتهم عن الآخرة غير واضحة، لذا يفضّلون أن يخلّصهم الله من الموت بتأجيله إلى أبعد أجل. لا يبدو في المزامير أيّ مُعين بشريّ للبائس فيلجأ إلى الله. أو أنّه أصلاً لا يثق إلاّ بالله، وقد اختبر بمرارة جفاء القريب وعداوة الغريب.

(٦٧) تجدر مقابلة هذه النصوص مع الترتيلة البيزنطية: "يا ربّ القوّات، كن معنا، إذ ليس لنا في الضيقات معين سواك".

يأتي إنجاز الخلاص في العهد الجديد إلى أناس فقراء ودعاء (زكريا وأليصابات، يوسف الصديق ومريم البتول، سمعان الشيخ وحنّة النبيّة، ورعاة بيت ساحور). ويولد المخلص في مغارة (بشهادة القديس يوستينوس النابلسيّ المستشهد سنة ١٦٥ م.)، ويُضجّع في مذود. يعيش فقيراً ويموت بائساً. وينقل إلينا التقليد المسيحيّ استهزاء الرومانيّ الوثنيّ شيلسيوس بالمسيحيين: "أنتم تنسبون الألوهة إلى رجلٍ أنهى حياة دينئة بميتة شقيّة".

صرخ الناصريّ: "تعالوا إليّ أيّها المتعبون وثقيليّ الأحمال وأنا أريحكم! احملوا نيري عليكم وتلمذوا لي لأنني وديع متواضع القلب، تجدوا الراحة لأنفسكم". وهذا المسيح الوديع الأعزل "ورث الأرض"، وهو "ملك الملوك وربّ الارباب". إنّه يخلص كلّ الشعوب من أكبر فقر عندها أي الخطيئة.

يطلب المسيحيّ الفقير الوديع من بعض الشبان والشابات فقراً اختيارياً يكسبهم الملكوت، ويجعلهم صورة سابقة له في دنيا البشر الماديّة التي تأكلها الشهوة والأنانيّة والكبرياء. وكتب الأب شيفريه عن معشر الكهنة وسائر المكرّسين مشدداً على الفقر الطوعيّ: "عفتنا؟ لا يصدّقها الناس! طاعتنا؟ لا يرونها!"

ومن مهمّات الكنيسة إسعاف الفقراء، "وافتقاد اليتامى والأرامل في ضيقتهم" (يع ١: ٢٧)، وهم رمز المعوزين المحرومين. وأعمال الخير والإحسان والمحبة في الكنيسة ضروريّة تكمل رسالة الربّ يسوع الشافي الذي كان "يجتاز بين الناس يصنع الخير".

فهنيئاً لكلّ من يسعى إلى الفقر متجرّداً من حطام الدّنيا وإلى الوداعة الإنجيليّة، مكلّلاً كلّ فضيلة بالمحبة رباط الكمال، متمسّكاً بالتواضع كأساس وطيد لوعيه بضعف الطبيعة البشريّة وحدودها، ويسمع - بعد عمر طويل أو قصير - دعوة الناصريّ الخالد إلى السعادة الأبديّة: "تعالوا يا مباركيّ أبي، رثوا الملكوت المعدّ لكم منذ إنشاء العالم، لأنني كنت جائعاً فأطعمتموني...

لأنكم كل ما فعلتم ذلك لأحد إخوتي هؤلاء الصغار، فلي قد فعلتموه" (مت ٢٥ : ٣٤ ي).

## مراجع

### 1) Sources

*Biblia Hebraica Stuttgartensia, Liber Psalmorum*, préparé par H. BARDTKE, privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1969.

*Targum des Psaumes*, dans l'édition de B. WALTON, *Biblia Polyglotta*, vol. 3, Londres 1656.

*Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece juxta LXX interpretes*, edidit A. RAHLFS, vol. II, privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1949.

### 2) Concordance de l'AT

LISOWSKY G., *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1958.

### 3) Dictionnaires de la Bible et dictionnaires théologiques

*Bibeltheologisches Wörterbuch*, I-III, par J. B. Bader, Graz, Wien, Köln 1962, I: 1962.

*Dictionnaire de la Bible*, Supplément (DBS), par L. Pirot et al., I-IX, Librairie Letouzry et Ané, Paris 1928-1979.

*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, An illustrated Encyclopedia, IDB, I-IV, Abingdon Press, New York 1962.

*Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, (THAT), I-II, par E. Jenni et C. Westermann: I : Chr. Kaiser-Verlag, München-Zürich 1971; II: Chr. Kaiser-Verlag, Zürich 1976.

*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (TWAT)*, I-II, édité par G. J. Botterweck et H. Riggren, G. W. Kohlhammer, Stuttgart 1970-1971.



- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (TWNT)*, édité par G. Kittel voll. 1-4, G. W. Kohlhammer, Stuttgart 1933-1974.
- Vocabulaire de Théologie biblique (VIB)*, par X. Léon -DUFOR et al., Cerf, Paris 1962.
- Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, par M. LURKER, Kösel-Verlag, München 1973.

#### 4) Commentaires et traductions

- ALONSO-SCHÖKEL L. -MATEOS J., *Salmos y Cántico del Breviario*, Cristiandad, Madrid 1977.
- AUGUSTIN, *Enarrationes super Psalmos*, Patrologia Latina, 36, 37, Migne, Paris 1865. Autre édition: *Corpus Christianorum*, Series Latina, XXXVIII – XL, Srepols, Thyrnhout 1956-1974.
- BEAUCAMP E., *Le Psautier*, 2 vols., Paris 1976-1979.
- BRIGGS C.A. – E.G., *The Book of Psalms. A Critical and Exegetical Commentary*, T.T. Clark Edinburgh 1906. On citera l'éd. de 1976.
- CALES J., *Le livre des Psaumes traduit et commenté*, 2 vols., G. Beauchesne, Paris 1936.
- CASTELLINO G. R., *Il Libro dei Salmi*, ed. Marietti Torino 1955.
- CHEYNE T. K., *The Book of Psalms, New Translation with Commentary*, éd. Paul, London 1888.
- DAHOOD M., *Psalms*, I-III, Doubleday, Garden City, N.Y. 1966-1970.
- DEISSLER A., *Le Livre des Psaumes*, I, Beauchesne, Paris 1966. II: en 1968, Beauchesne, Paris.
- DELITZSCH Fr., *Die Psalmen*, I-III, Dörffling und Franks, Leipzig 1894.
- DESNOYERS L., *Les Psaumes. Traduction rythmée d'après l'hébreu*, DDB, Paris 1935.
- DESTERLEY W. D. E., *The Psalms Translated with Text-Critical and Exegetical Notes*, London 1939. On citera l'éd. de 1962, S. P. C. K.
- DUHM B., *Die Psalmen*, Verlag von J. C. B. Mohr, P. Siebeck, Leipzig u. Tübingen, 1899.

- EHRlich A. B., *Die Psalmen, neu übersetzt und erklärt*, éd. Popp-lauer Berlin 1905.
- GONZALEZ Á., *El Libro de los Salmos. Intoducción, versión y comentario*, Biblioteca Herder, Barcelona 1966.
- GUNKEL H., *Die Psalmen , übersetzt, erklärt*, 2 vols., Vander hoeck und Ruprecht, Göttingen <sup>4</sup>1926.
- GUNKEL H., *Ausgewählte Psalmen*, Ruprecht, Göttingen <sup>2</sup>1905.
- JACQUET L., *Les Psaumes et le cœur de l'homme. Étude textuelle, littéraire et doctrinale*, 3 vols., éd. Duculot, Gembloux 1975-1978.
- KIRKPATRICK A. F., *The Book of Psalms*, Cambridge 1903.
- KITTEL R., *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, A. Deichertschs Verlagsbuchhandlung Leipzig <sup>1-2</sup>1914. On citera l'éd. de 1922.
- KOENIG E., *Die Psalmen eingeleitet, übersetzt und erklärt*, C. Bertelsmann, Güterslch <sup>2</sup>1927.
- KRAUS H. J., *Psalmen*, I-II, Neukirchen <sup>2</sup>1961. On citera aussi la 5<sup>e</sup> éd. de 1978.
- MAILLOT A. - LELIEVRE A., *Les Psaumes, traduction, notes et commentaire*, Labor et Fides, Genève 1961-1969.
- MANNATI M. - DE SOLMS E., *Les Psaumes*, I-IV, DDB, 1966-1968.
- NOETSCHER F., *Die Psalmen*, Echter Verlag Würzburg 1947.
- PHILOIPS G., *The Psalms in Hebrew, with a Commentary*, 2 vols., London 1846.
- PODECHARD E., *Le Psautier; traduction littérale et explication historique*, 2 vols., Faculté catholique de Lyon 1949.
- RAVASI G., *I Salmi*, I, Bologna 1981.
- Traduction Œcuménique de la Bible, AT, I*, Cerf, Paris 1975.
- VAN DER PLOEG J., *De Psalmen uit de grontekst vertaald en uitgelegdt*, 1963. On citera l'éd. de J. J. Romen-Zonen, Roermond 1971.
- WEISER A., *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, I-II, Vandenesck und Ruprecht, Göttingen <sup>1</sup>1939.

### 5) Commentaires juifs

- BAKER J. - E. W. NICHOLSON, *The Commentary of Rabbi David Kimhi on Pss CXX -CL*, edited and translated, The University Press, Cambridge 1973.

- BUTTENWIESER M., *The Psalms Chronologically Treated with a New Translation*, University Press, Chicago 1938. On citera l'éd. de New York 1969.
- CHOURAQUI A., *Les Psaumes* (Traduction), Presses Universitaires de France, Paris 1956.
- DUVSHANI M., מזמרי תהילים ארבעים Am Oved Publishers Tel Aviv 1977,
- EMMANUEL, *Commentaire juifs des Psaumes*, Payot, Paris, 1963.
- FEUER A. C., *Tehillim. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*, vol. I, Mesorah Publishers, New York 1977.
- LATTES D., *Il Libro dei Salmi*, Unione della Comunità israelitiche italiane, Roma 1963.
- SIMONS D. J., *The Book of Psalms*, עם כאור חדש, Futuro Press, New York 1953.

## 6) Études

### 6/1 - Livres

- ALONSO-SCHÖKEL L., *Salvación y liberación. Apuntes de Soteriología en el Antiguo Testamento*, Institución S. Jerónimo para la investigación Bíblica, Valencia 1980.
- \_\_\_\_\_, *Treinta Salmos: poesía y oración*, ed. Cristiandad, Madrid 1981.
- BALLA E., *Das Ich der Psalmen*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1912.
- BARTH C., *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klagae und Dankliedern des Alten Testaments*, Evangelischer Verlag, A.G. Zollikon 1947.
- BEYERLIN W., *Die Errettung der Bedrängten in den Feindpsalmen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1970.
- BIRKELAND H., 'Ani und 'anàw in den Psalmen, éd. Dybwad, Oslo u. Leipzig 1933.
- Id., *The Evildoers in the Book of Psalms*, Dybwad, Oslo 1955.

- CASTELLINO G. R., *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele*, Società editrice internazionale, Torino 1940.
- DE VAUX R., *Les institutions de l'AT*, 2 vols., Cerf, Paris 1958-1960.
- DELEKAT L., *Asylis und Shutzorakel am Zionheiligtum*, E. J. Brill, Leiden 1967.
- DUBARLE E. M., *Les Sages d'Israël*, I, Cerf, Paris 1946.
- DUESBERG H., *Le Psautier des malades*, Maredsous 1952.
- Id., *Les scribes inspirés. Introduction aux livres sapientiaux de la Bible*, Desclée, Paris 1939.
- EICHHORN D., *Gott ahs Fels, Burg und Zuflucht: Eine Untersuchung zum Gebet des Mittlers in den Psalmen*, Herbert Lang (Frankfurt, M. Peter Lang), Bern 1972.
- EICHRODT W., *Theologie des Alten Testaments*, I-III, Hinrichs, Leipzig 1933-1935-1939.
- GLUECK N., *Hessed in the Bible*, the Hebrew Union College Press, Cincinnati 1967; vers. angl. par A. Gottschalk ; 1<sup>re</sup> éd. allemande en 1927.
- GUNKEL H. - BEGRICH J., *Einleitung in die Psalmen*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1933.
- HUGGER P., *Jahwe meine Zuflucht. Gestalt und Theologie des 91. Psalms*, Vier Türme Verlag, Münsterscharzach 1971.
- LAKATOS E., *La Religión verdadera. Estudio exegetico del Salmo 50*, Casa de Biblia, Madrid 1972.
- LEWIS C. S., *Reflections on the Psalms*, G. Bles, London 1958.
- MARTIN ACHARD R., *Approche des Psaumes*, Neuchâtel éd. Delchaux et Niestlé, 1969.
- MONLOUBOU L., *L'imaginaire des Psalmistes. Psaumes et symboles*, Paris 1980.
- MOWINCKEL S., *Psalmenstudien*, I-VI, Dybwad, Kristiania 1921-1924.
- RAHLFS A., *'Anî und 'anàw in den Psalmen*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1892.
- SABOURIN L., *The Psalms. Their Origin and Meaning*, Alba House, New York 1974.
- SEIDEL H., *Auf den Spuren der Beter. Einführung in die Psalmen*, Evangelische Verlanganstalt, Berlin 1980.

- STAMM J. J., *Erlösen und Vergeben im AT. Eine Begriffs - geschichtliche Untersuchung*, éd. Francks, Bern 1940.
- VAN DER WEIJDEN A. H., *Die "Gerechtigkeit" in den Psalmen*, Janssen, Nimwegen 1952.
- VARII, *Amore e giustizia nella preghiera d'Israele. Amore giustizia. Analisi semantica dei due termini e delle loro correlazioni nei Testi biblici veterotestamentari-neo-testamentari*, a cura di G. De Gennaro, Studio Bibl. Teol. Aquil., l'Aquila 1980.
- VON RAD G., *Theologie des AT*, I, Chr. Kaiser Verlag, München 1957. II: en 1962.
- WESTERMANN C., *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1954.
- Id., *Der Psalter*, Calwer Verlag, Stuttgart 1967.
- Id., *Lob und Klage in den Psalmen*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1977.

## 6/2 – Articles

- ASENSIO F., " El Salmo 102 y la antropología teológica ", *Greg* 55 (1974) 541-552.
- AUVRAY P., " Les Psaumes ", *Introduction critique à l'AT*, II, Desclée, Paris 1959.
- BEAUCAMP E., " Psaumes' ", *DBS*, vol. IX.
- BGRICH J., " Dar priesterliche Heilsorakel ", *ZATW*, N.F. II (1934) 81-92.
- BONNARD P. -E., " Un psaume pour vivre. Le Ps 22 ", *EsprVie* 88 (1978) 145-155.
- GALBIATI E. - SALDARINI G., " L'escatologia individuale nell'AT ", *Riv B it* 10 (1962) 113-135.
- HUMBERT P., " Dieu fait sortir ", *Th Z* 18 (1962) 433-436.
- KILLIAN R., " Ps 22 und dæs priesterliche Heilsorakal ", *BZ* 12 (1968) 172-185.
- KOCH K., " Der Spruch 'Sein Blut belibe auf seinem Haupt' und die israelitische Auffassung vom vergossanen Blut ", *VT* 12 (1962) 396-416.
- KUECHLER F., " Das priesterliche Orakel in Israel und Juda ", *BYAW* 33 (1918) 285-301.

- LIPÍNSKI L., " Psaumes. Formes et genres littéraires ", *DBS*, vol. IX, col. 1-125.
- Id., " Macarismes et psaumes de congratulation ", *RB* 75 (1968) 332-367.
- LUKE K., " Under the shadow of the Almighty ", *IrTQ* 39 (1972) 187-193.
- RICHARDSON A., " Salvation ", *Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. IV, 168-181.
- SAWYER J., " What was a Môsîa ", *VT* 15 (1965) 475-486.
- SMEND R., " Das Ich der Psalmen ", *YAW* 8 (1888) 49-147.
- TOURNAY R., " Les Psaumes complexes ", *RB* 56 (1949) 38-50.

## التطويبات في المزامير

الأب هادي محفوظ  
دكتور في العلوم البيبليّة  
جامعة الروح القدس، الكسليك

### مقدمة

كتاب المزامير هو إلى حدّ بعيد الكتاب الأوّل في الكتاب المقدّس، من حيث عدد التطويبات التي يحتويها، إذ فيه ٢٥ طوبى من ١٢٣ في الكتاب المقدّس بكامله. إنّ من طالع المراجع المتنوّعة حول الكتاب المقدّس، أو من تفحص كتب الشروحات حول المزامير، يتيقن كم أنّ التطويبات في المزامير أو في العهد القديم عمومًا، مهمة نسبيًا، لصالح التطويبات في العهد الجديد، وخاصة في عظة يسوع على الجبل. ربّما يعكس ذلك نظرة لا زالت متجدّرة في عقول الكثيرين، تقلّل بشكل فظيع من طابع الطوبى والرحمة والمحبة في العهد القديم. تأكيدًا على ذلك، تكفي العودة إلى القديس أغوستينوس، اللاهوتيّ الذي أولى السعادة والتطويبات مكانًا مرموقًا في تفكيره وكتاباته، لكنّه أهمل الحديث عن التطويبات في العهد القديم. كما يكفي تصفّح كتب الشروحات الجديدة عن المزامير للتيقن كم أنّ شرح الطوبى التي تحتلّ المركز الأوّل في المزمور الأوّل، يمرّ مرور الكرام لصالح الاستفاضة في شرح ما يتبع. ناهيك عن أنّ مقدّمات الكتب عن المزامير أو تلك التي تحتوي شروحات عامّة عن أنواعها أو عن لاهوتها، تهمل كليًا أو جزئيًا، معالجة التطويبات فيها. من الجيّد التذكير بأنّ كتابًا يبدأ بالطوبى يستحقّ أن يدرس هذا الموضوع فيه بشكل أكثر فعاليّة. فربّما تكون هذه المقالة مساهمة في تبيان واقع التطويبات في المزامير، حلة جميلة يزدان بها هذا الكتاب الذي هو عالم مصغّر عن واقع الإنسان على الأرض وفي علاقته مع الله.

## ١ - المزامير وتطويبات العهد القديم

بدءاً، ودون أفراد مقطع خاص لها، تجد التطويبات مكانها في الحضارة المصرية، كما في الحضارة اليونانية، وكما في أمور أخرى عديدة. لا شك أنّ هاتين الحضارتين أثرتا على أدب التطويبات في العهد القديم عموماً، وتطويبات المزامير خصوصاً. ولكن، في هذا المقطع، نضع تطويبات المزامير في إطار العهد القديم بكامله. ففي المزامير، كما في باقي الكتب، نجد كلمة "أشري" ("مكاربوس"، في اليونانية) للتطويبات. وتأتي هذه الـ"أشري" في بدء الجملة عموماً أو في آخرها بعض الأحيان. وإننا نجد في العهد القديم العبري ٤٥ "أشري"؛ زد عليها ١١ "مكاربوس" في كتاب يشوع بن سيراخ، فيصبح العدد بذلك ٥٦ تطوية.

ويعتقد بعض الشراح أنّ المزمور ٩١ كان يحتوي، في بدايته، على "أشري"، وليس "أشر"؛ فهو يبدأ كالتالي: "الساكن في كنف العلي"، بينما أصله قد يكون: "طوبى لك، أيها الساكن في كنف العلي". وكذلك الأمر مع تث ٣٣: ٢-٥، ٢٦-٢٩ الذي يشكل إطاراً لبركات موسى (تث ٣٣: ٦-٢٥)؛ ففي منتصف آ ٢٩ هناك "أشر" ثانية ليس بالمستطاع تحديد هويتها جيّداً. لذا اعتقد البعض أنّها "أشري" تبدأ طوبى ثانية موازية للطوبى الأولى في بداية آ ٢٩. ولكن هذين الطرحين يبقيان فقط في خانة "المحتمل".

من هذه ٤٥ أو ٥٦، هناك ٢٥ "طوبى" في المزامير؛ فـ"أشري" غائب عن كتب التوراة، ويظهر في الكتب التاريخية، في قصة واحدة، في معنى عادي غير ديني. أمّا في الكتب النبوية فيظهر ثلاث مرّات في كتاب أشعيا ومرّة في كتاب دانيال. وهو حاضر ثمانين مرّات في كتاب الأمثال ومرّة في كتاب الجامعة.

## ٢ - "أشري": معناها وموقعها الأدبي

لا شكّ في أنّ معنى عبارة "أشري" ترتبط بالفرح والطوبى والسعادة.



والترجمة اليونانية "مكارْيوس" تؤكد هذا الأمر. ولكنّ القواميس العبرية لا تؤكد المعنى ولا الشكل الغراماطيقيّ: هل هذه الكلمة مفرد أو جمع؟ حتّى الأصل اللغويّ لهذه الكلمة غير واضح: فهل يرتبط هذا الاسم بفعل أشار (مشى مستقيماً، تكلم بالطوبى)؟ أو هل يرتبط بفعل أوشير الذي يعني اسمه السعادة؟ فقصة ولدي يعقوب في تك ٣٠: ٩-١٣ تبين أنّ الاسم المشتقّ من هذا الفعل يعني السعادة. إذ عندما رأت ليئة أنّها قد توقفت عن الولادة، أخذت زلفة خادمتها وأعطتها ليعقوب إمراة. فولدت زلفة خادمة ليئة ليعقوب ابنا. فقالت ليئة "غاد (أي حظ أو لحسن الحظ)" وسمته غاد (تك ٣٠: ١١). وولدت زلفة خادمة ليئة ابناً ثانياً ليعقوب. فقالت ليئة: "باو شري: (في السبعينية *ego makaria*، وسمته أشير" (تك ٣٠: ١٣)، ممّا يعني أنّ أشير يحمل معنى الهناء والطوبى.

أمّا الشكل الغراماطيقيّ فلا زال يحير الشراح: هل هو مضاف أو من أصل مؤنث؟ في الحال الأولى، التي يحبّذها الشراح، تبقى مشكلة ما هو المضاف إليه؟ هل هي كلّ الجملة التي تتبع، والتي هي موضوع الطوبى؟ في هذه الحالة يكون الاستعمال جمعاً مكثفاً، وهو استعمال معروف في اللغة العبرية، لتبيان كمال الشيء؛ فيكون المعنى: "كلّ التطويبات للرجل أو للمرأة..."، ولكنّ الترجمات اليونانية، كما الترجمات الأخرى القديمة، لا تبين هذا المعنى أي معنى الجمع المكثف. هذا لا ينفي إمكانية أن يكون هذا هو المعنى أصلاً في اللغة العبرية.

### ٣ - ملاحظات عامّة عن التطويبات في المزامير

هناك التطويبات القصيرة في المزامير، مثل مز ٢: ١٢؛ ٨٥: ١٣، كما أنّ هناك التطويبات الطويلة مثل المزمور الأوّل حيث توصف طوباوية الرجل بخمسة أسطر (مز ١: ٣-١). أنظر أيضاً في هذا الصدد مز ٣٢: ١-٢؛

٨٩: ١٦-١٧). وهذا الطول في التطويبات، الذي يميّز التطويبات البيبليّة عن رفيقاتها المصريّة أو اليونانيّة، يضيف عليها طابعاً عليّياً واحتفاليّاً يظهرها ويرسخها في عقل القارئ أو السامع.

والجدير بالذكر الدلالة إلى التطويبات المبنية على قاعدة الإزائيّة والمرتبّة عبر ترداد عبارة أشري في أقسام الآيات، مثل مز ٣٢: ١-٢؛ ٨٤: ٥-٦؛ ١١٩: ١-٢؛ ١٣٧: ٨-٩؛ ١٤٤: ١٥.

#### ٤ - تطويبات في المزامير أم مزامير تطويبات

يجري الكلام عادة عن تطويبات في المزامير؛ ففي مز ٣٤: ٩، تبان التطويبة مفردة لا تمدّ جذورها في الموضوع العامّ للمزمور ولا ترخي ضوءاً على معنى الآيات القريبة؛ فالتطويبة تأتي كجملة مثل الأخريات لتكوّن جميعهنّ مزمورًا تسبحة للربّ. وحتىّ البنية الأبجدية للآيات تؤكّد أنّ الاستعمال لا يعني تطوّرًا في الموضوع، بل مراعاة محتملة لهذه البنية الأبجدية.

وهناك أيضًا تطويبات متطوّرة إلى حدّ ما، ولكنّها لا تشمل كلّ المزمور (مز ٦٥: ٥-٦؛ ٨٤: ٥-٦؛ ٨٩: ١٦-١٩؛ ٩٤: ١٢-١٥؛ الخ).

بالرغم من هذا الطابع الذي بيّناه حتىّ الآن، لا يمكننا إهمال ستة مزامير ترخي عليها الطوبى التي تبدأها ظلالها كاملة: ١؛ ٣٢؛ ٤١؛ ١١٢؛ ١١٩؛ ١٢٨؛ فلطالما تدمغ بداية أدبيّة معيّنة كامل الوحدة الأدبيّة. في هذا الصدد، وبالعودة إلى المقدّمة، نودّ لفت النظر إلى أنّ تقسيم كتاب المزامير إلى أنواع أدبيّة، كما تجري العادة من أيام Gunkel، لا يعطي مكاناً لمزامير التطويبات؛ فالمزامير ١؛ ١١٢؛ ١١٩؛ ١٢٨ تعتبر مزامير حكمية. أمّا المزمور ٣٢ فيعتبر مزمور شكران، والمزمور ٤١ مزمور تشكّ فرديّ أو حتىّ بالنسبة إلى البعض مزمور شكران.

ولكن كان بالإمكان اعتبار هذه المزامير الستة مجموعة مزامير التطويبات، لأنها تحمل جميعها الشكل الأدبي نفسه إذ تبدأ بالطوبى. من دراسة هذه المزامير الستة، نتيقن أنّ الطوبى في أوّل المزمور، مع ما يعني ذلك من حال غبطة وفرح وطوبى، هي في تفاعل واضح وفي شرح متبادل مع باقي المزمور. فإذا تعمّق الاعتقاد بأهميّة هذه المزامير كمجموعة، أسهم ذلك في تبيان نقطة مهمّة وفريدة في لاهوت الكتاب المقدّس؛ ففي حين تبقى التطويبات عند المصريّين واليونانيّين تبادل تهنئة بين الناس، ترقى تطويبات المزامير إلى شرح لاهوتيّ للفرح الإنسانيّ.

## ٥ - التطويبات والبركات

إنّ الخير الذي هو موضوع التطويبات يظهر في حوذة الذي توجّه إليه التطوية، ولذلك إنّ أقرب مرادف للتطوية هو التهنة؛ فلا التطويبات المصريّة ولا تلك اليونانيّة، ولا تلك البيبليّة، تستدرج الخير على الذين توجّه إليهم؛ فليست التطويبات بركات يراد منها إنزال الخير، بفعل قوّة الكلمة، على الموجّهة إليه. إنّ التطويبات والبركات، في العالم البيبليّ، مفهومان يتفاهمان، بالرغم من اختلافهما في معانيهما؛ فالبركة التي يعطيها الله تلد الخير وتتسبّب بحالة طوبى عند الإنسان؛ لكنّ التطوية تتعاطى والخير على أنّه قد تمّ، وعلى أنّ الإنسان قد حصل عليه.

لذا فإنّ التطوية، في شكلها الأدبيّ، هي تهنة يقوم بها الإنسان تجاه آخر من أجل قيمة موجودة فيه على الجميع أن يمتدحها. هذا لا يعني أنّه لا يوجد هدف تشجيعيّ في التطوية يحثّ فيها لافظها السامع على التمثّل بالذي يطوّبه. وهذا ما دفع العالم البيبليّ Janzen إلى ترجمة الكلمة العبرانيّة "أشري" بالمثال الذي يحتذى به أو الذي يغار منه الناس. ولكن، بالرغم من أنّ هذا الطابع موجود

في التطويبات، إلا أنه لا يغلب المعنى الشامل للطوبى الذي تؤكدته الترجمة اليونانية، حيثما ورد، أي *makarios*.

## ٦ - موضوع التطويبات في المزامير

إن القراءة المتأنية للتطويبات في المزامير ولمزامير التطويبات تدفعنا إلى تكوين ثمانى مجموعات يتبين في كل منها وحدة من حيث الموضوع.

### أولاً - المجموعة الأولى: مز ٣٣؛ ٨٩؛ ١٤٤

إن الموضوع الذي يوحد هذه المزامير، التي ينضم إليها ٣٣ لحيازته الموضوع عينه، هو الطوبى للأمة التي كان لها الربّ إلهاً، وللشعب الذي اختاره له ميراثاً (مز ٣٣: ١٢)؛ فكاتب المزامير يعتبر الشعب الذي اختار الربّ إلهاً حاملاً للبركة وللخير، على الجميع الاقتداء به. في هذا رسالة إلى باقي الشعوب والأمم الذين عليهم أن يؤمنوا بالربّ الذي عينه على من يتقونه، وعلى من يرجون رحمته لينقذ من الموت نفوسهم، وفي الجوع يحييهم (مز ٣٣: ١٨-١٩)؛ فأعلان الطوبى يعني مجموعة، أي الشعب، هذا الشعب "الذي يعرف الهتاف، الذي يسير بنور وجه الربّ، والذي يتهج باسم الربّ طوال النهار، وبرّه ينتصب" (مز ٨٩: ١٦-١٧)، هذا الشعب الذي الربّ هو إلهه (مز ١٤٤: ١٥).

في هذا الإطار، تلمع فكرة العهد بين الله وشعبه، الله الذي يعطي، وإسرائيل الذي يقبل العطيّة. وبيان أيضاً موضوع اختيار الربّ لشعبه، انتقاء مجاني لا تسير أغواره. وسبب الطوبى هنا، كما تيقننا من المراجع التي بيّناها، هو الإيمان بالله؛ فالشعب يمتلك الطوبى لأنّ الله هو وحده، بين الآلهة، القادر على منح الخلاص، على إعطاء السلام ورغد العيش، اليوم وإلى الابد.

## ثانيًا - المجموعة الثانية : مز ٢؛ ٣٤؛ ٤٠؛ ٨٤؛ ١٤٦

إنّ الموضوع الذي يوحد هذه المزامير، والتي ينضمّ إليها أش ٣٠، هو الطوبى للذين يرجون الربّ وحده، وفيه وحده يضعون ثقتهم؛ فيهوه هو نبع الثقة والرجاء في وسط عالم مشوب بالشور، و"طوبى لجميع الذين به يعتصمون" (مز ٢ : ١٢ ؛ ٣٤ : ٩). هو وحده معتصم أكيد وأمين للضعف الإنساني؛ فالالتكال على البشر مضلّ وباطل. هذه هي دعوة مز ١٤٦ : "لا تتكلموا على العظماء، ولا على ابن آدم الذي لا خلاص عنده" (مز ١٤٦ : ٣)، "فطوبى لمن إله يعقوب نصرته، وفي الربّ إلهه رجاءه" (مز ١٤٦ : ٥). "وطوبى للإنسان الذي جعل الربّ له وكيلاً، ولم يلتفت إلى المتكبرين والمنحازين إلى الكذب" (مز ٤٠ : ٥). "وطوبى لسكان بيتك، فإنهم لا يكفون عن تسيحك. طوبى للذين بك عزّتهم، ففي قلوبهم مراق إليك" (مز ٨٤ : ٥-٦)، وفي المزمور عينه، يقول الكاتب: "طوبى للإنسان المتكل عليك، يا ربّ القوات" (مز ٨٤ : ١٣).

## ثالثًا - المجموعة الثالثة : مز ١١٢؛ ١٢٨

إنّ الموضوع الذي يوحد هذين المزمورين، اللذين ينضمّ إليهما سي ٢٥، هو مخافة الله. بداية، إنّ مز ١١٢ هو أحد المزامير التي اعتبرناها صالحة لتتخرط في مجموعة مزامير التطويبات، إذ تبدأ بالطوبى التي ترخي ظلالها على المزمور بكامله. والطوبى هي "للرجل الذي يتقي الربّ، ويهوى وصاياه جداً" (مز ١١٢ : ١). والتقوى هي التي تدفع الإنسان إلى الرأفة، فيقرض ويدبّر بالحقّ أمور، فيستحقّ أيضاً الطوبى (مز ١١٢ : ٥).

كذلك مز ١٢٨ يبدأ بالطوبى ويدعو إلى تقوى الربّ وإلى السير في سبله (مز ١٢٨ : ١)؛ فالذي يتقي الربّ يأكل من تعب يديه، والطوبى والخير له (آ ٢).

فمن قراءة هذه النصوص نتبين أنّ مخافة الربّ تسمح للإنسان بأن يترجّى الحصول على خيرات هذه الدنيا. كما نستخلص أنّ روح الإنسان تجد السلام الحقيقيّ في مخافة الربّ.

#### رابعاً - المجموعة الرابعة : مز ٣٢

هذا المزمور يبدأ أيضاً بالطوبى، ويعيد الكرة في آ ٢ منه. موضوعه الأساسيّ هو غفران المعصية، والعيش في البرّ. "طوبى لمن لا يحسب عليه الربّ إثماً، ولا في روحه خداع" (آ ٢)؛ فالخطيئة هي انقطاع عن الله، بسبب الكبرياء والإثم. والله يمنح الغفران للقلب المنسحق، وليس بفضل طقوس يقوم بها الإنسان. نرى في هذا المزمور بعض الارتباط بالمفهوم الأيوبيّ للشّرّ والألم. وفي هذا المزمور، يظهر الكاتب لاهوت الغفران الذي يمنح الطوبى؛ فالمتجبر في خطيئته لا سكينته ولا سلام له، بل أوجاعه كثيرة.

#### خامساً - المجموعة الخامسة : مز ٦٥؛ ٨٤

في هذين المزمورين، تظهر الطوبى التي يخصّ بها الكاتب من يختاره الربّ ويقربّه، فيسكن في دياره (مز ٦٥ : ٥). يرى الشّراح في ذلك طوبى للذين يخدمون في الهيكل، أو الذين يحجّون إليه. تظهر من خلال النصوص أهميّة وحدة الإيمان من خلال وحدة الهيكل؛ فالهيكل هو مركز المملكة السياسيّ والدينيّ، وهو المكان الذي اختاره يهوه لوحدة العبادة ووحدة الإيمان. ويعتبرُ شراخ أنّ في مز ٦٥ دعوة إلى الزيارة السنويّة إلى الهيكل، في الربيع. ومن خلال هذين المزمورين، نرى ظلّ التطويبات المصريّة لخدّام المعبد.

#### سادساً - المجموعة السادسة : مز ١؛ ٩٤؛ ١١٩

"طوبى لمن في شريعة الربّ هواه" (مز ١ : ٢)، أي الذي يجعل الشريعة القاعدة الأساسيّة لحياته. إنّ العلاقة مع الشريعة هي الموضوع الموحد للمزامير

الثلاثة ١؛ ٩٤؛ ١١٩؛ فالخلاص يعني أيضاً معرفة المبادئ الخلقية. والشريعة هي تعبير عن إرادة الله الخلاصية التي تنظم الحياة. في المزمور الأول، وحده الذي يتأمل في الشريعة هو كالشجرة المغروسة على مجاري المياه، تؤتي ثمرها في أوانه، وورقها لا يذبل أبداً (مز ١: ٣). وفي المزمور ٩٤، إن درس الشريعة هو ضمانه للرجاء. أما في مز ١١٩ فيعدّد الكاتب المنافع الروحية من دراسة الشريعة.

#### سابعاً - المجموعة السابعة : مز ٤١؛ ١٠٦؛ ١٣٧

في هذه المزامير الثلاثة موضوع خدمة العدالة والحقّ؛ "فظوبى لمن يحفظون الحقّ، لمن يعملون بالبرّ في كلّ حين" (مز ١٠٦: ٣). والعناية بالضعيف والفقير أمر ممدوح يستحقّ الطوبى؛ "فظوبى لمن يعنى بالضعيف، فالربّ في يوم السوء ينقذه" (مز ٤١: ٣). أما ما يحير القارئ للوهلة الأولى فهي الطوبى الممزوجة بالعنف في مز ١٣٧. ولكنّ التركيز في هذا المزمور الأخير يجب أن يكون على المحبة الكبيرة التي يحملها الكاتب لصهيون، والتي من أجلها يريد إحقاق الحقّ.

#### ثامناً - المجموعة الثامنة : مز ١٢٧

الطوبى المعلنة هنا تخصّ الرجل الذي يمنحه الربّ ذرية كثيرة؛ فالطوبى هنا هي في حمى العائلة. إنّ البنين ميراث من الربّ، "وطوبى للرجل الذي ملأ جعبته منهم". والربّ وحده هو الذي يجعل المدينة آمنة. ويعتبر شرّاح أنّ هذا المزمور هو بركة ليتورجية للمتزوجين الجدد.

#### خاتمة

بعد العرض السريع لما سبق، باستطاعتنا تبين أهميّة التطويبات في كتاب المزامير، وكيف أنّها تطال جميع مرافق الحياة، الدينية منها والاجتماعية

والعائليّة. حكاية التطويبات في المزامير هي حكاية الحياة مع الله التي تطال كلّ جوانب كينونة الإنسان، كفرد وكنسان علائقيّ، من حيث انتماؤه إلى الشعب المؤمن، ومن حيث محبّته للإنسان، وخاصّة الضعيف. تطال كلّ جوانب كينونته، الروحيّة منها والنفسيّة والجسديّة والماديّة، لتؤكد أنّه كلّ في عينيّ الله، ولتؤكد أنّ كلّ ما له ثمين وخير في أعين الخالق والمخلّص. الطوبى في المزامير تعلّمنا احترام كلّ ما لنا، لنسعد من خلاله سعادة دائمة. هذه السعادة ممكنة فقط من خلال الثبات في الربّ.

طوبى للإنسان الذي يتّقي الربّ، ويحبّ حياته، ويحبّ الآخرين، ويحبّ الشعب. رسالة التطويبات همسّ في الأذن حول ضرورة الثبات في الربّ؛ فمن له أذنان سامعتان، فليسمع.



# "إِمْت" الربّ (حقّ الربّ) في المزامير

الأرشمندريت جاك خليل  
دكتور في علم الكتاب المقدّس

## مقدّمة

אִמַּת ("إِمْت") هي مفردة مميّزة من لغة الكتاب المقدّس، نصادفها كثيرًا في نصّ العهد القديم العبري. وسفر المزامير، تحديدًا، غنيّ بالجمل التي تُستعمل فيها كلمة אִמַּת ("إِمْت")، وعلى الأخصّ في الحديث عن الله. فمع أنّ هذه المفردة تُستعمل أحيانًا في الحديث عن البشر، تبقى أهمّيّتها في استعمالاتها بالمعنى الإلهي. ولا شكّ بأنّ أهمّيّتها تعدّت نطاق العهد القديم، لكي تشمل أسفار العهد الجديد المدوّنة في اليونانيّة، والمتأثّرة كثيرًا بترجمات العهد القديم إلى اليونانيّة، ولا سيّما الترجمة السبعينيّة. وتشمل كذلك الترانيم المسيحيّة من مختلف التقاليد، القديمة والحديثة منها، والتي تسبّح حقّ الله وأمانته ورحمته وبرّه. لذلك، فإنّ التعمّق في مدلولات هذه المفردة الكتابيّة يزيد القارئ العربيّ، المتخصّص في اللاهوت والمؤمن العاديّ على حدّ سواء، فهمًا للنصوص الكتابيّة والترانيم المسيحيّة الغنيّة.

يواجه المترجمون والمفسّرون صعوبةً في تحديد المعنى الدقيق للشكل الإسميّ אִמַּת ("إِمْت") من السياق المباشر الذي يرد فيه، فتختلف الآراء وتباين الاستنتاجات التي توّدي أقلّه إلى تحجيم القيمة اللاهوتيّة التي يحملها النصّ. لذلك، تحاول هذه الدراسة إبراز المدلولات العميقة والمتنوّعة التي تلتصق بهذه المفردة الكتابيّة، فتنتقل من توضيح الاشتقاق اللغويّ لهذا الشكل الإسميّ، كي تبحث في سياق النصوص عن المعنى المقصود، أكان في الحديث عن אִמַּת ("إِمْت") البشر، أم אִמַּת ("إِمْت") الله بنوع خاص. وفي الحالة الأخيرة،

يقدم سفر المزامير المرجع الأساسي لدراسة هذه المفردة. وسيتبين أيضًا من خلال الدراسة سبب وفرة ورود هذه العبارة في سفر المزامير.

تتوحي هذه الدراسة مساعدة القارئ العربي على فهم أدقّ للآيات الكتابية -من العهدين القديم والجديد- التي تتحدث عن حقّ الله وأمانته بالاعتراف والتسبيح.

يشقّ الشكل الإسمي **אַמַּת** ("إِمْت") من جذر الفعل **אָמַן**، الذي توجد أقدم أمثلة معروفة منه في اللغة العبرية. انتقل الشكل "هَفْعِيل"، **הִפְעִיל**، من هذا الجذر إلى اللغتين السريانية والعربية، وربما إلى الأثيوبية أيضًا، بينما عرفت الآرامية السورية هذا الجذر باستقلال عن العبرية؛ ففي الآرامية السورية يدلّ الجذر على استمرارٍ وديمومةٍ زمنية. وعلى ضوء المعلومات المتوفرة عن هذا الجذر العبري، يتعزّز الاعتقاد بعدم إمكانية الاعتماد على استعماله المتأخّر في لغات أخرى، بهدف استخلاص استنتاجات عن معناه الأصلي. إن كان من الممكن اقتفاء أثر المعنى الأصلي وفهم الكلمات المشتقة منه، فالسبيل الوحيد هو اللغة العبرية، لا السورية ولا العربية. أضف إلى ذلك، أنّه لا يصير الاستدلال على معنى كلمة ما من خلال دراسة أصلها اللغوي، بل فقط من خلال دراسة معمّقة لأمثلة استعمالها في اللغة.

## אַמַּת

في العهد القديم، يكثر استعمال الشكل الإسمي **אַמַּת** ("إِمْت") أكثر من أيّ شكلٍ إسميٍّ آخر مشتقّ من الجذر **אָמַן**. ويتأكد اشتقاق **אַמַּת** ("إِمْت") من هذا الجذر، عندما يُضاف الضمير المتصل إلى آخر الاسم، مثال: **אִמְחוּ**، لأنّ تحليل شكل هذه اللفظة يقود إلى اعتبار شكلها الأولي **אִמְחוּ**. ويبقى تفسير التحريك المَسُوريتي لكلمة **אַמַּת** ("إِمْت") مدار جدل، ممّا لا يفسح المجال لإبداء رأي قاطع بشأن شكل الكلمة.

يرد هذا الشكل الإسمي ١٢٦ مرّة في العهد القديم، أو بالأحرى ١٢١ مرّة إذا ما أخذنا الثنائيات بعين الاعتبار. نجده ٣٧ مرّة في المزامير، ١٢ مرّة في سفر أشعيا، ١١ مرّة في سفر إرميا، ١١ مرّة في الأمثال، ويرد في سواها من الكتب ما بين مرّة واحدة و٦ مرّات في كلّ منها. ويغيب تمامًا عن سفر اللاويين وسفر العدد، وأيضًا عن سفر أيّوب. واستعمال אִמַּת ("إِمْت") في الحديث عن البشر يكثر في سفر الأمثال وفي بعض المقاطع السردية، بينما يظهر الحديث عن אִמַּת ("إِمْت") الله في سفر المزامير على نحو خاصّ.

أمّا بالنسبة إلى معنى אִמַּת ("إِمْت")، فالأكيد في هذا المجال أنّها لم تُفهم دائمًا بمدلول واحد. لقد ساهمت كلتا الترجمتين السبعينية (التي تنقلها في معظم الأحيان بكلمات ἀληθινός و ἀληθεια) والآرامية (التي تنقلها بكلمة אמת) مساهمةً كبيرة في اعتماد الترجمة المتعارف عليها "حقّ"، "حقيقة". واقع الحال هو أنّ مسألة ترجمة هذه المفردة الكتابية تبقى صعبة جدًّا، والقرار يستند على تحزّرات تهدف إلى إبراز معنى واضح ومتماسك من سياق الجملة.

## ١ - استعمالها بين البشر

أ. عندما تستعمل אִמַּת ("إِمْت") كصفة لأمر ما أو لشيء ما، فهي تصف ما هو أكيد، وبالإمكان الاعتماد عليه، وسيُظهر المستقبل صحّته وحقيقته (رج يش ٢: ١٢؛ إر ٢: ٢١؛ أم ١١: ١٨).

وتخدم אִמַּת ("إِمْت") الهدف ذاته عندما تظهر إلى جانب אִמַּת ("حسدّ"، أي "نعمة"، "عمل خير"، "أمانة")، أو אִמַּת ("سلام")؛ فهي تستعمل للدلالة على المعروف والعمل الخير، الذي يستطيع المرء الاعتماد عليه (تك ٢٤: ٤٩؛ ٤٧: ٢٩)، أو يعد بالقيام به (يش ٢: ١٤)، أو يتمناه للآخر (٢ صم ١٥: ٢٠)، أو يثق بمنفعته (أم ١٤: ٢٢)، والذي يقوى على التكفير عن الإثم (أم ١٦: ٦). وهي تستعمل كذلك دعمًا لإعلان السلام المستقبليّ الأكيد (إس ٩:

٣٠؛ رج أيضًا إر ٣٣: ٦ حيث تكون موضوع وعد إلهي، كما أيضًا إر ١٤: ١٣ حيث تأتي كوعد على لسان الأنبياء الكذبة)، وموازةً للسلام المنشود (أش ٣٩: ٨). بناءً على هذا، نستطيع القول إن ما يُقال عنه إنه אֱמֶת (إِمت)، لا يكون موجودًا فقط في الوقت الحاضر، بل وأكثر من ذلك، ستعلن حقيقته في المستقبل.

ب. غالبًا ما ترتبط אֱמֶת (إِمت) بكلمة דָּבָר ("دَبَر"، "كلمة")، لتصف الكلمة، أو الكلام/الخبر، بأنها "صحيحة وحققيّة"؛ وهي تثبت صراحةً صحّة الأمر דָּבָר ("دَبَر") بعد التأكد منه، أو تستعمل في السؤال للتأكد من صحّة وحققة أمرٍ ما (قض ٩: ١٥). كما وتستعمل أيضًا في تشريعات التثنية، في سؤال شرطيّ تَبَّنָا من صحّة أمرٍ ما، وتمهيدًا للقضاء فيه إذا ما حصل (تث ١٣: [١٤] ١٥؛ ١٧؛ ٤؛ ٢٢؛ ٢٠).

ج. نادرًا ما تطلق אֱמֶת ("إِمت") كصفة لشخص ما صراحةً؛ المثل الوحيد نجده في نح ٧: ٢، حيث نقرأ عن أحدهم أنه "كان رجلاً أميناً"، (אֱמֶת alhghj) بحسب الترجمة السبعينيّة). وكانت نصيحة يثرو لموسى أن "ينظر من جميع الشعب ذوي قدرة خائفين الله، أمناء مبغضين الرّشوة... (dikaioi، بحسب السبعينيّة). على موسى أن ينظر في القلب لكي يجد مثل هؤلاء الرجال، لأنّه من الصعب أن يجدهم المرء؛ أمّا يوسف فقد أراد أن يمتحن إخوته ويفحص صحّة أقوالهم، لكي يعرف إن كانوا يتكلّمون بالصدق (אֱמֶת "إِمت").

د. كما نجد في العهد القديم عددًا متساويًا من الحثّ على אֱמֶת (إِمت) والتحسّر على غيابها. يشجّع العهد القديم الناس على النطق بالאֱמֶת ("إِمت")، أي على قول ما يستطيع الآخرون الاعتماد عليه: "ليكلّم كلّ إنسان قريبه بالحقّ" (زك ٨: ١٦). ويجب أن يتزيّن التعليم بأقوال אֱמֶת ("إِمت") (أم ٢٢: ٢١). وأسمى مديح للمعلّم هو نسبة كلمات אֱמֶת ("إِمت") إليه (جا ١٢: ١٠).

كما يتوجّب إجراء العدل بالحقّ: "أقضوا قضاء الحقّ". وقضاء الحقّ هو إجراء العدل والبرّ. إجراء العدل الحقّ هو التصرف المستقيم البار، أكان ذلك في علاقة الإنسان مع أخيه الإنسان، أم مع الله العليّ. وتجدر المقارنة هنا بين حز ١٨: ٥ و ١٨: ٨-٩، حيث قيل عن الرجل البارّ (צדיק) إنه من يفعل צדיקה (١٨: ٥)، ومن يفعل צדיקה ("إِمت"، ١٨: ٨)، مما يدلّ على موازنة بين العبارتين، لا يلبث أن يتأكّد في آ ٩ عندما تردّ كلتا العبارتين جنبًا إلى جنب بعد الفعل عينه (עשה)، فيصحّ اعتبار צדיקה ("إِمت") بمثابة بدل لצידיקה. وثمة أمثلة كثيرة من هذا النوع في العهد القديم والجديد تؤكد الموازنة بين هاتين العبارتين (أنظر أش ٥٩: ١٤-١٥).

وعلى الملك تحديدًا أن يفعل צדיקה ("إِمت")، التي هي جوهر العدل والبرّ وركيزتهما. عندما يحكم الملك للفقير بالحقّ، يثبت عرشه إلى الأبد (أم ٢٩: ١٤). צדק וצדיקה يحفظان الملك (أم ٢٠: ٢٨؛ رج أيضًا مز ٦١: ٨ [٧] ويسندان عرشه. وسنرى لاحقًا الفكرة ذاتها في سياق الحديث عن الله في مز ٨٩: ١٥ [١٤].

## ٢- צדיקה ("إِمت") الله

يتحدّث العهد القديم عن צדיקה ("إِمت") الله، التي هي من خصائص طبيعته؛ فالكتاب يشدّد على أنّ الله هو צדיקה ("إِمت")، "يهوه إله צדיקה ("إِمت")" في مز ٣١: ٦ [٥]؛ وهذه الحقيقة تتجلّى في علاقته مع البشر، ولا سيّما المؤمنين به والمتكلمين عليه. لذا تكثّر الاستغاثة بציديקה ("إِمت") الله في صلوات العهد القديم وتسايحه، ممّا يفسّر كثرة ورود هذه العبارة في سفر المزامير. في الواقع، يقدّم سفر المزامير المادة الأساسيّة لدراسة צדיקה ("إِمت") الله في الكتاب المقدّس.

إلى جانب צדק، צדיקה، ומשפט، تُعتبر צדיקה ("إِمت") أساس عرش الله ومبدأ علاقته بالبشر، وبالخليقة كلّها عامّة (مز ٨٩: ١٥ [١٤]). إنّ الربّ غنيّ

בְּפֶסַח אִמְתָּ (خر ٣٤ : ٦؛ مز ٨٦ : ١٥). وكثيرًا ما تتصل אִמְתָּ (إِمت) الله بְּפֶסַח الله، حيث تَرَدَانِ في موازاةٍ بين أجزاء الآيات، وتقدّمان صفتين إلهيتين مستقلّتين. بالفعل، إنّ אִמְתָּ ("إِمت") هي صفة إلهية بامتياز.

إنّ الربّ الإله هو إله אִמְתָּ ("إِمت")، إله بارّ وأمين في كلّ ما يقوله أو يفعله، لذا يلتجئ الإنسان المؤمن إلى كنفه، محتميًا بأمانته. هذا ما يقوله مز ٩١ : ٤ : "ترسّ ومجنّ حقه" (بحسب النصّ العبري)، أو "كسلاح يحوط بك حقه" (بحسب الترجمة السبعينية). وكذلك يقول مز ٤٠ : ١٢ [١١] : "رحمتك وحقّك يحفظاني دائمًا". وفي وقت الشدّة يصليّ المؤمن لكي يهديه الربّ بنوره وحقّه إلى سبيل النجاة (مز ٤٣ : ٣)، لأنّ אִמְתָּ ("إِمت") الربّ تحفظ الإنسان وتنجيّه من ضيقاته، وتهديه كالنور إلى سبيل النجاة.

يضع الإنسان رجاءه على الربّ بثقة، ويطلب منه وحده المعونة، لأنّه هو صانع السماوات والأرض والبحر وكلّ ما فيها. هو الإله الذي يعتني بجبلته يديه كلّها، ويحفظ אִמְתָּ ("إِمت") إلى الدهر (مز ١٤٦ : ٦)، אִמְתָּ ("إِمت") خلاصه (مز ٦٩ : ١٤ [١٣]). هذه هي مدعاة ثقة الإنسان به، وبهذه الثقة بخلاص الربّ، وبرجاء النجاة، ترتفع صلاة القلب إلى الله (رج الآية السابقة، وأيضًا مز ٥٧ : ٤ [٣]).

ثم يوجّه الإنسان التسبيح والحمد لله، لأجل אִמְתָּ ("إِمت") له ثابتة في كلامه وأفعاله المخلصة. هذه هي خبرة الإنسان المتكلّ على الربّ، والتي تتجلّى في سياق مز ٧١. نقرأ في هذا المزمور صلاةً وتوسلاً من المؤمن إلى الله بإيمان ثابت ورجاء اليقين (آ ١٤-١)، واعترافًا بكلّ العظائم التي صنعها الله، وذكرًا لبرّه وعدله (آ ١٥-٢١)، حتّى يبلغ في النهاية مقام التسبيح والترنيم لله لأجل حقه אִמְתָּ ("إِمت")، آ ٢٢-٢٤) : "وأنا أيضًا أحمّدك برباب، لحقّك يا إلهي". ونستدلّ على مركزية موضوع אִמְתָּ ("إِمت") الله في التسابيح التي تُقدّم له من خلال تذكير المؤمن لله بأنّ الأموات لا يسبحونه لأجل حقه : "ما الفائدة من دمي إذا نزلت إلى الحفرة؟ هل يحمّدك التراب أم يخبر بحقّك؟" (مز ٣٠ : ١٠؛ رج

أيضاً مز ٨٨ : ١٢ [١١]؛ وأشعيا النبي يقول: "لأنّ الهاويّة لا تحمدك، الموت لا يسبّحك، لا يرجو الهابطون إلى الجبّ أمانتك (אִמַּת)" (أش ٣٨ : ١٨).

إنّ صورة الأموات الذين لا يسبّحون حقّ الله في عالم المزامير، يقود إلى تقويم أعمق لأهميّة الاعتراف والتسبيح لأجل אִמַּת ("إِمْت") وקִסַּד الله، كما تنشد مزامير عدّة: "لم أكن عدلك في وسط قلبي، تكلمت بأمانتك وخلصك، لم أخف رحمتك وحقّك عن الجماعة العظيمة" (مز ٤٠ : ١١ [١٠])، "لأنّ رحمتك قد عظمت إلى السماوات، وإلى الغمام حقّك" (مز ٥٧ : ١١ [١٠])؛ أنظر أيضاً مز ١١٧ : ٢؛ ١٠٨ : ٥؛ ١١٥ : ١؛ ١٣٨ : ٢). تستحيل حياة الإنسان موتاً، وقلبه قبراً، عندما لا يخبر بحقّ الله ولا يرجو أمانته.

وأيضاً لأنّ الربّ إيل אִמַּת ("إِمْت")، لا تستقيم ولا تتبارك مسيرة الإنسان إليه ما لم يسلك أمامه בְּאִמַּת ("إِمْت"). لا أحد ينزل في مسكن الربّ أو يسكن في جبل قدسه سوى "السالك بالكمال، والعامل البرّ، والمتكلّم بالحقّ" אִמַּת ("إِمْت") في قلبه" (مز ١٥ : ٢). لأنّ الربّ يحبّ الحقّ (مز ٥١ : ٨).

إنّ هذه الصفة الإلهيّة تميّز كلمة الله بشكل خاصّ. كلام الربّ دائماً אִמַּת ("إِمْت")، ويصحّ الاعتماد عليه. بهذا الشأن نقرأ في مز ١٣٢ : ١١: "أقسم الربّ لداود بالحقّ لا يرجع عنه". وعندما تكون الوصايا الإلهيّة، على الأخصّ، هي المقصودة في الحديث عن أقوال الله، فحينها يتغنّى كاتب المزامير باستقامة هذه الوصايا وحقّها لأنّها אִמַּת ("إِمْت")؛ مز ١١٩ : ١٦٠؛ أنظر ١١٩ : ١٤٢، ١٥١؛ رج مز ١٩ : ١٠ [٩]<sup>(١)</sup>. في هذا الإطار تكون אִמַּת ("إِمْت") مرادفة للصفات الآتية: "عادل"، "مستقيم"، "بار". في الواقع، يتجلّى في المزامير الإيمان بصلاح الوصايا الإلهيّة وعدلها: "أعمال يديه حقّ وعدل، كلّ وصاياها أمانة" (مز ١١١ : ٧). وفي الجزء الأوّل من الآية الأخيرة، ليس المقصود القول إنّ الحقّ والعدل هما من صنع يديه، بل إنّ وصاياها قد أعدت بالحقّ والعدل (رج مز ١١١ : ٨).

(١) يبيّن نح ٩ : ١٣ كيف تكون صفة لناموس الربّ ووصاياها.

وحين يطلب المؤمن من الرب أن يعلمه ويدربه على السلوك بحسب حقه، إنما يطلب منه أن يتعلم حفظ وصاياه وإتمام مشيئته: "إجعلني أسلك في حقك وعلمي" (مز ٢٥: ٥؛ ٨٦: ١١؛ رج مز ٢٦: ٣)، لأن "كل سبل الرب رحمة وحق لحافظي عهده وشهاداته" (مز ٢٥: ١٠).

وتصف אמת ("إمت") أيضًا أحكام الله وقضاه. في معظم الحالات من هذا النوع في العهد القديم، تترجم السبعينية كلمة אמת ("إمت") بالصفات alhqhuj و alhqinoj، والمعنى المقصود بها هو أن قضاء الله عادل وجدير بالثقة، كما يقول مز ١٠: ١٨: "خوف الرب نقيّ ثابت إلى الأبد، أحكام الرب (משפטי-יהודה) אמת (إمت) بارّة كلّها" // "كلام الرب طاهر ثابت إلى الأبد، وأحكامه حق وصدق وحدها" (الترجمة المشتركة).

### كلمة أخيرة

"إمت الله" هي مثله، ليست ترجمتها إلى لغات غير العبرية هي الصعبة فقط، بل وتفسيرها أيضًا بحسب سياقها في الآيات العبرية. إنَّها من خصائص الله، من صفات طبيعته الإلهية غير المخلوقة، والتي يعجز الكلام البشري، كما وتعجز أيّ لغة من العالم المخلوق، عن أن تسبر غورها. إنَّها تبقى سرًّا، لا تُدرك منها سوى فعلها الخلاصي. ولا يُدرك فعلها سوى الذين يحبونها من كلِّ قلوبهم، الذين يسعون وراءها، ويستجدونها من الينبوع الذي منه تفيض. متى أدركت عملها، تكتفي بالحديث عنه وبتسبيحها، لأنَّه لا كلام آخر يفياها وصفًا سوى التسبيح.



## الرحمة الإلهية في المزامير

الأخت روز أبي عاد

دكتوراه في لاهوت الكتاب المقدس

### مقدمة

أن نتكلّم عن الرحمة الإلهية يعني أن نعرض موقف الله الرحيم إزاء الإنسان الرازح تحت عبء الظلم أو الخطيئة. إذًا نحن في معرض مشهدٍ متباين كليًا؛ من جهة، نجد الربّ العظيم القدير، ومن جهة أخرى، نقع على إنسانٍ في غاية البؤس والشقاء. فكيف يمكن لعظمة الله أن تدخل في الحياة الإنسانيّة العاديّة الغارقة في عالم محبوك بالمصاعب؟ ما هذا الإله المدهش الذي لا يدع أحدًا يلمح عظّمته إلا بعد أن يغدو القريب جدًّا؟

من خلال النصوص المقتبسة من المزامير، يمكننا رسم ملامح الرحمة الإلهية التي ستُظهر لنا أنّ الله يبقى في حالة تفتيش عن الإنسان، هو ذاته يبادر إلى اللقاء به، يوليه الاهتمام والحضور الفاعل، يضع في متناوله الوسائل اللازمة لتمكينه من الاتصال به والتّنعّم بعطاياه؛ فالربّ الرحيم هو يد الصديق، الوجه الشفوق، الكلمة المعزيّة، الوفيّ المثابر على الإنقاذ والإيواء، القويّ الذي لا يتردّد عن المساعدة والدعم، الجبّار الذي يعزّي، الأمين الذي لا ينفكّ يستضيف، المصغي الذي لا يقطع خطّ التواصل، والمشرّع قلبه وذراعيه لاستقبال دعاءِ الملتجئين إليه.

مذّاك، آفاقٌ جديدة ستُفتح أمام الإنسان الذي اختبر رحمة الله، إذ سيحظى من لدنه بجسرٍ يعبر عليه إلى ضفّة النضج الروحيّ، إلى سبر أغوار معرفته، إلى الغوص في مخافته، هذا الشعور المزيج من الاحترام والإكرام سيحوّل الإنسان لأن يضع ذاته بكلّيّتها تحت تصرّف القدرة الإلهية.

ما يُدهشنا ليس فقط إنحناء الله على شقاء الإنسان، بل كيفية إبراز الحقيقة الإلهية بأشكالٍ مصوّرة، بحيث يغدو الوحي الإلهي مجسّداً برموزٍ وصورٍ تبلغ أوجهاً في خلع الصفات البشرية على الله<sup>(١)</sup>.

عجباً كيف تنساب الرحمة الإلهية في سلسلة من الصور الجذابة والمؤثرة والحيوية، تُسكب جميعها في اندماج سلس لتؤول إلى تجلّي شذراتٍ من حقيقة الله غير المدركة.

## ١- إله رحيم

الرحمة هي الإحساس بشقاء الآخر، هي الشفقة إزاء تعاسة الآخر وتخفيفها، هي نعمة المغفرة لمنحها لمن كان بوسعنا أن نعاقبه وننال منه؛ إنها الرأفة الداخلية تجاه بؤس الآخر. في العهد القديم نجد أكثر من مفردة لوصف الرحمة الإلهية؛ فمن كلمة רַחַם (ط و ب)، "طِيبَة"<sup>(٢)</sup>، إلى רַחֵם (ح م ل ه)، "رحمة"، إلى רַחֵם (س ل ح ه)، "مغفرة"، "شفقة"، إلى רַחֵם (ح س د)، "رفق"، "عطف"، "حُسن التفات". أضف إلى هذه المفردات الأفعال التالية: רַחַם (ح م ل)، "رَحِمَ"، وרַחֵם (ح و س)، "شَفِقَ"، ורַחֵם (ح ن ن)، "تَحَنَّنَ"، "رَحِمَ"<sup>(٣)</sup>.

عندما نتكلّم عن רַחַם (ط و ب)، "طِيبَة" الربّ، نعني أننا نُسند إليه صفة المحبّة، هو الذي يُغدق عطاياه الفيّاضة وخيراتهِ السخيّة على خاصّته<sup>(٤)</sup>، كما أنّ "طِيبَة الربّ" تدلّ على تغاضيه عن الخطايا والمعاصي؛ هذه الطِيبَة لها طابع

(١) قد يعود تدقّق هذه الاستعارات إلى أمرين: أولاً كوننا بصدد نصوص شعريّة، ثانياً كون اللغات الساميّة، وبالتحديد العبريّة، تبعد كثيراً عن التجريد، وتلجأ إلى إظهار الحقيقة بطريقة ملموسة.

(٢) رج مز ٢٥: ٧؛ ٢٧: ١٣؛ ٣١: ٢٠؛ ٦٥: ٤٥؛ ١١٩: ٦٦؛ ١٤٥: ٧.

(٣) رج مز ٤: ٤؛ ٦: ٣؛ ٩: ١٤؛ ٢٥: ١٦؛ ٢٦: ١١؛ ٢٧: ٧؛ ٣٠: ١١؛ ٣١: ١٠؛ ٣٦: ٨؛ ٤١: ٥؛ ١١: ٥١؛ ١٣: ٥٦؛ ٢: ٥٧؛ ٢: ٥٩؛ ١٧: ٦٧؛ ٢: ٨٦؛ ٣: ١٦؛ ٩٤: ١٨؛ ١٠٢: ٤١.

١١٩: ٢٩؛ ٥٨، ١٣٢؛ ١٢٣: ٢؛ ١٤٢: ٢.

(٤) "فطوبى لمن تختاره وتقرّبه، فيسكن في ديارك، فتشبع من خيرات بيتك ومن قدس هيكلك" (رج مز ٦٥: ٥).

المجانّية والعطاء بسخاء دون أيّ مقابل، كما أنّها هي التي تردم الصعاب التي سببتها خطايا المؤمن، فتزيل الحواجز التي تفصله عن ربّه، وتؤمّن له الاتصال به: "أَمَّا مَعَاصِيّ وَخَطَايَا شَبَابِي فَلَا تَذَكِّرْ، بَلْ عَلَيَّ حَسَبِ رَحْمَتِكَ أَذْكُرْنِي مِنْ أَجْلِ صَلاَحِكَ، يَا رَبِّ" (مز ٢٥: ٧)؛ على أنّ هذه المعاصي ناتجة فقط عن ضعف أخلاقيّ يطال الإنسان في فترة معيّنة من حياته، فتتميّز عن الخطايا المتأصلة فيه أو التي لا ينفكّ يقترفها. وفي مكان آخر تعمل طيبة الربّ على تزويد المرثم بالضمانة والثبات المعنويّ والمثابرة كلّما أحقت به أخطار الأشرار والمضايقين والأعداء.

من ناحية أخرى، ترد المفردة **סְלַחָה** (س ل ح ه) مرّة واحدة في سفر المزامير (١٣٠: ٤)، حيث يظهر للعيان موضوع المغفرة المجانّية؛ فالخطيئة تبدو وكأنّها لجة بحريّة تغمر أمواجها الإنسان ولا منقذ له سوى الله، أو أيضًا تشبه الخطيئة ليلاً حالكا يبدّد ظلامه فجرّ المغفرة الإلهية، أو أخيراً كأنّه عمل سخرة شاقّ أو استعباد مضمّن، ويعود إلى الله أن يدفع الفدية ويحرّر الأسرى من نيرهم<sup>(٥)</sup>. مهما كانت الصورة التي تستدعيها الخطيئة، فإنّها تُظهر لنا الإنسان في أقصى حالات الشدّة، والله وحده يقدم له خشبة الخلاص. إذا، تشكّل الإرادة الإلهية النبع الذي يتدفّق مغفرةً على الخاطي؛ وبالرغم من يقين المرثم أنّه "لا يُبرّر أحدٌ من الأحياء أمام الربّ" (مز ١٤٣: ٢)، فإنّ هذا لا ينفي رغبة الخالق بأن يمنّ على خلائقه بالخلاص.

أمّا كلمة **סְפֹד** (ح س د)<sup>(٦)</sup> العبريّة فتدّرّد وكأنّها من خصائص الله<sup>(٧)</sup>، وتعني في الوقت عينه "الحبّ" و"الأمانة" و"الاستقامة". في هذا الإطار يمكننا التكلّم

(٥) Cf. L. JACQUET, *Les psaumes et le cœur de l'homme. Étude textuelle littéraire* (٥) et doctrinale, III, Duculot, Belgique 1978, 499.

(٦) رج مز ٣١: ٤٨؛ ٣٦: ٨؛ ٥٢: ١٠؛ ٥٩: ١٧؛ ٦٢: ١٣؛ ٨٥: ١١؛ ٨٦: ٥؛ ٩٤: ١٨.  
(٧) تأتي مفردة **סְפֹד** (ح س د) بأشكال وعبارات عدّة، نذكر منها **סְפֹד יְהוָה**، "رحمة يهوه" (رج مز ٣٣: ٥؛ ٨٩: ٢؛ ١٠٣: ١٧؛ ١٠٧: ٤٣)، أو **סְפֹד יְהוָה**، "رحمة إلهيم" (رج مز ٥٢: ١٠)، أو **סְפֹד יְהוָה**، "رحمة إيل" (رج مز ٥٢: ٣)، أو **סְפֹד יְהוָה**، "رحمة العليّ" (رج مز ٢١: ٨).

عن حبّ العهد، أي الأمانة له، التي تتلاءم وهبة الله المجانية لمحبيته وبقائه أميناً لها<sup>(٨)</sup>. يتضمّن موضوع رحمة الله فكرة إحساناته، إمّا بالنسبة إلى شعبه وإمّا بالنسبة إلى الأبرار (رج مز ١٤٦)، أو بالنسبة إلى البشريّة جمعاء<sup>(٩)</sup>؛ فالله يظهر وكأنّه يكلّل الإنسان بالرحمة والرفقة (رج مز ١٠٣ : ٤)، هو "الإله الرحيم الرؤوف، طويل الأناة، ووافر الحقّ والرحمة"<sup>(١٠)</sup>، و"رحمته منذ الأزل وإلى الأبد على الذين يتّقونه" (مز ١٠٣ : ١٧)؛ هو حقّاً "صالحٌ غفور، وافر الرحمة لجميع الصارخين إليه"<sup>(١١)</sup>. لا يقتصر معنى كلمة **רַחוּם** على الشعور الذي يحدث في قلب الله، ولكنّه يعني موقفاً أساسياً له أنّه الجوده المتيقّظة، والحبّ المعطاء، والأمانة التي تُخرج إلى العلن كيانه الداخلي. بشكل عامّ تفترض كلمة **רַחוּם** وجود فريق يتفوّق على آخر؛ فالله هو دائماً أعلى مقاماً، في حين أنّ الإنسان هو في أدنى مرتبة، لا بل في حالة العوز. يتّضح لنا، أنّ المرثم يستعمل هذه المفردة ليدلّ على عدم أهليّته تجاه خالقه، ذلك أنّه قد نكث بأمانته لرّبّه، والنتيجة المفترضة هي المعاقبة أو الاستقصاء، ولكنّ المفاجأة تأتي بأن يعامله الربّ بالرحمة والعناية. إنّ تدخل إلهيّ غير متوقّع بهدف إعادة بناء الجسر الذي هدمه الإنسان بينه وبين ربّه.

في مكان آخر يُعبّر عن الرحمة الإلهيّة بأن يدقّق الله الخيرات على شعبه، يسمع نداءاتهم، يُجيبهم ولا ينبذهم. إحدى علامات خيراته، هو أنّه سيروي الظامئين إلى الحرّيّة وإلى الصفاء<sup>(١٢)</sup>. أن نذكر رحمة الله يعني أنّنا نعتزّ بقربه وبرأفته، وأننا نلاحظ جهوزيّته لأن يغفر للخطاة التائبين<sup>(١٣)</sup>.

(٨) ليس المقصود بالحبّ ردّة الفعل العفويّة والمباشرة، والتي غالباً ما تكون عابرة، كما هي الحال على الصعيد الإنسانيّ؛ فالله الذي يعرض حبّه، لا يتراجع عنه إزاء أول صعوبة يصادفها، عكس الإنسان الضعيف والمتقلب؛ رج:

J.-M. POFFET, *La patience de Dieu. Essai sur la miséricorde*, Paris, 1992, p. 102.

(٩) رج مز ٣٣ : ٥ : ١٠٠ : ٥ : ١٠٦ : ١ : ١٠٧ : ١ : ١٠٨ : ١ : ١١٨ : ١.

(١٠) رج مز ٨٦ : ١٥ : ١٠٣ : ٨ : ١٤٥ : ٨.

(١١) مز ٨٦ : ٥ : رج أيضاً ١٤٥ : ٩.

(١٢) رج مز ٤٢ : ٣ : ٦٣ : ٢.

(١٣) رج مز ٢٥ : ١١ : ١٨ : ١٠٣ : ٣.

أما في ما يخصّ الفعل **חָנַן** (ح ن ن)، "تحنّن" <sup>١٤</sup>، فيعني أن يتصرّف الله بعطف وتسامح وحُسن التفات، وفي بعض الأحيان يواكب الفعل "تحنّن" موضوع نور وجه الربّ وعطفه الذي يُفيضه على المؤمن به <sup>١٥</sup>؛ ذلك أنّ المرنّم، إبان صلاته إلى الربّ، يتوجّه بدعائه إليه كي يدير وجهه نحوه، وبهذه الالتفاتة يستشفّ المصلّي أنّ الله مستعدّ ليرفق به <sup>١٦</sup>. في كلّ مرّة يرد الفعل "تحنّن"، يكون فيها المؤمن بحالة طلب من الله أو ترجّح كي يسامحه عن خطيئته <sup>١٧</sup>، أو كي ينصر الفقير أو المظلوم أو المضائق <sup>١٨</sup>.

بالإضافة إلى ما تقدّم، تجدر الإشارة إلى أنّ اللغة العبرية السبيلية التي قلّما تميل إلى الأفكار التجريدية، تعبّر عن رحمة الله التي يمارسها مع البشر باستعمال المفردة **חַנּוּן** (ح م ي م) المشتقة من لفظة **חָנַן** (ح م) والتي تشير إلى رَحِمَ الأمّ، وعليه، بقولنا إنّ الله يمنح الرحمة، أو إنّه رحيم <sup>١٩</sup>، فإنّنا نُسند إليه ميزة أثنوية نموذجية. يلتقي الفعل **חָנַן** (ح م)، "رَحِمَ" بالفعل **חָנַן** (ح ن ن)، "تحنّن"، من حيث المعنى، فيعنيان كلاهما حركة موجّهة من القوي نحو الضعيف، وبالتالي يفترض أن هذا الأخير ينال حظوة أو عمل شفقة من الله المتفوّق عليه منزلة ومقاماً.

بما أنّ الله صادق، فهذا يعني أنّ اسمه يطابق كلياً واقعته، وبما أنّ اسمه **חַנּוּן**، أي "الرحمان"، أو الذي يُفيض رأفته وحنوّه؛ هذا يؤدّي بالمتضرّع الفاقد الأمل

(١٤) يرد الفعل **חָנַן** (ح ن ن) "تحنّن"، ومشتقاته (**חָנַן**، **חָנַנְתָּ**، **חָנַנְתָּ**، **חָנַנְתָּ**، **חָנַנְתָּ**) أكثر من مئة مرّة في المزامير.

(١٥) كما هي الحال في مز ٤: ٢، ٧: ٣١، ١٠: ١٧، ١٧: ٦٧: ٢.

(١٦) تأتي هذه الحظوة مناقضة لحالة غضب الربّ المعبّر عنها بأن يدير وجهه عن الشاكي أو يحجبه عن رؤيته؛ رج مز ٢٧: ٩، ٣٠: ٨.

(١٧) رج مز ٤١: ٥، ٥١: ٣، ١٠٣: ٨-١٠.

(١٨) رج مز ٩: ١٤، ٣٠: ١١، ٣١: ١٠.

(١٩) في بعض الأحيان تأتي الصفة **חַנּוּן** (ح م) متّحدة بالصفة **חָנַן** (ح ن ن)، وكأنّ كلمة واحدة تعجز عن وصف نبع الرحمة الذي يدفقه الله على الإنسان (رج مز ٨٦: ١٥، ١٠٣: ٨؛

١١١: ٤، ١١٢: ٤، ١٤٥: ٨).

إلى أن يدخل في الرجاء الذي لا يُقهر، لأن اسم الرب يذكر برحمته الفائقة الحدّ، فيبادر إلى التوسّل قائلاً: "من أجل اسمك، يا ربّ، اغفر إثمي، فإنّه عظيم" (مز ٢٥ : ١١). غير أنّه علينا أن نميّز بين الرحمة الإلهيّة والشفقة المحض إنفعاليّة، أي التي هي مجرد ردّة فعل يثيرها منظر الشقاء، فيتحوّل الآخر إلى مستفيد من مساعدة ليس إلّا؛ فرحمة الله هي حالة تحرّك عمق كيانه لتصل إلى أحشائه؛ إنّها قابليته الرقيقة للانجراح إزاء ألم الآخر وحاجته. إنّها الرأفة التي تبغي الخير للآخر؛ إنّها الاقتراب ممّن وقع فريسة الخوف أو سقط ضحيّة الإحباط؛ هي لا تياس أبداً، ولكنها توجد فرص الإنقاذ باستمرار. الرحمة الإلهيّة هي قدرة الحبّ التي تتجاوز عدم أمانة الشعب لخالقه ومخلصه.

الاستعارات المختلفة التي نطبّقها على الله، رغم عجزها عن أن تسبر عمقه، تشير، في أغلب الأحيان، إلى أنّ الله يعتبر ذاته حليف الإنسان، مستعداً دائماً لإقصاء القلق الملازم لحالته المتزعزعة، ولملء فراغ قلبه الذي يفتش أبداً عن مستقبل باهر.

## ٢- إله عادل

تقوم عدالة الله على الاستقامة التامّة؛ خلافاً للإنسان الذي يحكم على المظاهر، يحكم الله بحقّ كامل، آخذاً بعين الاعتبار كلّ شيء، بما فيه النوايا، لأنّه "فاحص القلوب والكلّي" (مز ٧ : ١٠). نقع أحياناً على كلمة **צדק** (ي ش و ع ٥)، "خلاص"، بموازاة كلمة **צדקה** (ص د ق ٥)، "برّ"، "إنصاف"، لدرجة أنّ الكلمتين مترادفتان، كما هي الحال في مز ٩٨ : ٢: "كشف الربّ خلاصه، لعيون الأمم كشف برّه". إذاً، أن يسط الله عدله يعني أن يمنح الخلاص الموعود، وهذا بفضل كرمه، هو الذي لا يخون البتّة عكس، الناس الذين لا يلبثون يخونونه.

في سفر المزامير، عندما نتكلم عن الله القاضي العادل، نعني به الذي يُنصف مَنْ يبتهل إليه، ويخلصه من أعدائه<sup>٢٠</sup>. ولهذا، يتوجه صاحب المزامير إلى الله ليُحِلَّ العدل بممارسته الانتقام. النية الأولى تقوم على نيل العدل، ومن الطبيعي أن تمتزج بنية أخرى تسعى إلى إذلال العدو وتحطيمه، بحيث إن صفتي الله كمنتقم وقاضٍ تظهران بطريقة متوازية<sup>٢١</sup>. ولكن طلب الإنسان من الله أن يتصرف بعنف لا يشكل بحد ذاته الهدف، بل هو مجرد وسيلة لكي يسترجع المظلوم العدل المسلوب منه<sup>٢٢</sup>.

إذا كان صحيحاً أن الله القاضي يفرض عقوبات ناجعة على الظالمين، لكنه يطبقها بنية العلاج لا التدمير، إذ ما يصبو إليه من خلال ممارسته العدل إنما يهدف إلى الدفاع عن الحق أو استرجاعه عبر إنقاذ الضحايا أو المقهورين؛ فالعدل الإلهي يُثبت بشكل قاطع قرب الرب من الإنسان المهان أو المكدر، لكيما يجعل الحق المطلق يشع؛ فالله لا يمكنه أن يتغاضى عن حق الإنسان المضطهد والذي يبتهل إليه، فيباركه، وبالمقابل يُحبط عزائم خصومه المنحرفة. وبالتالي، تهدف المداخلات الإلهية إلى إعادة بسط العدل المنتهك، فتوافق الإرادة الإلهية التي تُسرُّ، ليس بخسران الأشرار بل بإعادة العدل. من هنا، الله هو المدافع عن المظلومين الأبرياء، شفيع المضطهدين، ونصير ضحايا الجور. عندما يعم عدل الله العالم، يستعيد هذا الأخير ثباته، وتصلح الأمور بين البشر.

(٢٠) يقول L. RUPPERT إنه في المزامير التي تدور حول التوسل الفردي، الكل يتمحور حول إله القانون؛ رج:

Cf., L. RUPPERT, "Klagelieder in Israel und Babylonien – verschiedene Deutungen der Gewalt", in *Gewalt und Gewaltlosigkeit im AT*, Herder, Fribourg-Bâle Vienne 1983, 155.

(٢١) مثلاً على ذلك: مز ٧: ٧؛ ٧: ٩؛ ١٣، ١٧؛ ٥٨: ٧، ١١؛ ٨٣: ١٠-١٢، ١٤-١٦؛ ٩٤: ١-٢؛ ١٠٩: ٢٠.

(٢٢) بما أن سفر المزامير يتألف من مجموعة صلوات لشعب بكامله، فهو، كما يحوي أناشيد تسبيح وثقة وشكران واحتفال، يحوي في الوقت عينه أناشيد تُصرِّع، فردية أو جماعية، تعكس الضيق والمعاناة، وتوسل إلى الله ليتدخل. في هذا النوع الأدبي، غالباً ما يظهر النداء إلى الله بهدف الانتقام من الأعداء، مما يبرر اللعنات عليهم؛ رج مز ٥٨: ٨-١٠؛ ١٠٩: ٧-١٣، ١٧-١٩.

من هنا، عوض التكلّم عن انحياز الله، الأفضّل التكلّم عن عطفه، وهو أسمى معاني العلاقة الموجودة بين الخالق والمخلوق.

### ٣- إله محرّر وفادٍ

في الأصل، تعني كلمة **פָּדָה** (فَدَى) العبريّة، "محرّر"، "فادٍ"، أي أنّ أحد الأقرباء يتدخل في مواقف حرجة، فيحلّ محلّ إنسانٍ حيٍّ أو ميّت، لينشله من مأزق يعجز عن تخطّيه<sup>(٢٣)</sup>. وعندما نطبّق مفهوم الفادي على الله، نشير إلى الربّ الذي يخلّص المظلوم وينشله من الموت أو من الضيق، ويفتديه بواجب القرابة. وبالفعل، لا نجد أيّ نصّ يبليّ يقترح على المؤمنين أن ينتقموا لأنفسهم، ولكنّهم يسلمون قضايا الجور إلى يديّ المخلّص النشيط، الذي يحرّر العبيد، ويطلق الأسرى، ويفتدي أحبّاءه بدفع التعويض عن عبوديّتهم<sup>(٢٤)</sup>.

لطالما كان مفهوم الربّ الفادي راسخاً في الفكر اليهودي، وهذا ما نتبيّنه من صلواته؛ لنسمعه يتهلّل إلى الله لينقذه من أعدائه<sup>(٢٥)</sup>، أو من مبغضيه (رج مز ٣٤: ٢٢-٢٣)، أو من الظالمين (رج مز ١١٩: ١٣٤)، أو من مثوى الأموات (رج مز ٤٩: ١٦)، أو من الآثام (رج مز ١٣٠: ٨)، أو من جميع المضايق (رج مز ٢٥: ٢٢)، أو من العبوديّة<sup>(٢٦)</sup>.

(٢٣) نذكر، على سبيل المثال، الذي يدفع الفدية عن إنسان أُخضع للعبوديّة (لا ٢٥: ٤٩-٥٠)، أو الذي يفكّ بيع مَنْ يُجَبَّر على بيع أحد أملاكه إلى إنسان غريب (لا ٢٥: ٢٥)، أو المنتقم للدم (عد ٣٥: ١٩)، أو الذي يأخذ على عاتقه عائلة الميت، فيتزوّج أرملته ليعطيه ولدًا يكون على اسم الميت (را ٢٠: ٢٠). بالإضافة إلى المفردة **פָּדָה** (فَدَى)، "فادٍ"، نجد فعل **פָּדַד** (فَدَد)، "فدى"، وهو يوازي الفعل العربيّ "فَدَى"، ويعبّر عن عمل الفداء.

(٢٤) رج مز ٣: ٦٧؛ ٦: ٣؛ ١٠: ١٨؛ ١٩: ١٥؛ ٢٢: ٢٣؛ ٢٣: ٤؛ ٢٥: ٢٢؛ ٢٦: ١١؛ ٢٧: ١؛ ٣١: ٣١؛ ٤٦: ٣؛ ٥٦: ٥؛ ٧٨: ١٢؛ ٣٥: ١١٢؛ ٧: ١١٨؛ ٦: ٦.

(٢٥) رج مز ٣١: ٥-٦؛ ٤٤: ٢٧؛ ٥٥: ١٩.

(٢٦) رج مز ٧٤: ٢؛ ٧٧: ١٦؛ ٧٨: ٣٥؛ ٤٢: ١٠؛ ١٠٦: ١٠؛ ١١١: ٩.



إلى الله تُسند بواجرُ الاعتناء السخي؛ فالعلاقة بين الافتداء والرحمة ليست عرضية، بل إن ممارسة الحق من قبل فاد يفرض قرابة عميقة بين الله وشعبه؛ إذًا ليست ندامة الشعب هي التي تدفع الرب لأن يفتديه من الجور الذي يعبث به، ولكن بنعمة منه مجانية، وهي تفوق كل منطق إنساني؛ فعندما تصبح الحالة قانطة يتدخل بعطفه. بصفته خالقًا، تغلب الرحمة على تصرفه، هو الذي جبل الإنسان، وبالتالي فهو لا يُهمل عمل يديه (مز ١٣٨: ٨).

إنّا إذ نتكلّم عن عمل الله المحرّر والفادي، فدوره يشمل الوقاية من خطرٍ جسيم، ومنح الإنسان كل ما يُطلق محيّا في ما يخصّ مستقبله. وبالتالي، فالله المحرّر هو ضمنيًا كائنٌ قوي، لا بل هو المعظم كونه الأقوى بين الآلهة. إنّه المسبّح بصورة دائمة بصفته الإله العظيم، ملك الملوك، سيد السادة؛ إنّه القائم في وسط الآلهة ليقضي، وأمامه جميعهم يسجدون<sup>(٢٧)</sup>.

#### ٤- إله منقذ ومعتق

عادةً، تُستعمل كلمة מוֹשִׁיעַ (م وش ي ع) في حالات انتهاك الحقوق التي تقتضي منقذًا من ظلمٍ أو طغيان<sup>(٢٨)</sup>. إذًا لا تُستعمل هذه المفردة للتعبير عن العنف أو الخطر الجسدي، ولكن في الحالات القانونية، فيتحوّل المنقذ إلى "نصير المتهم جورًا في محكمة ما"<sup>(٢٩)</sup>، دوره أن ينحاز إلى المظلومين، ويرفع قضيتهم ويدافع عنها. مداخلته بالتالي هي شفهيّة وليست جسديّة.

أما كلمة מוֹשִׁיעַ (م ف ل ط)<sup>(٣٠)</sup>، مُعتق، التي تشتقّ من الفعل מוֹשַׁע (ف ل ط)، والتي توازي في العربية الفعل "فَلَّت"<sup>(٣١)</sup>، فهي تقترض الركض والسرعة

(٢٧) رج مز ٧: ١١؛ ١٧: ٧؛ ٣٦: ١٨؛ ٤٧: ١٩؛ ١٥: ٣١؛ ٣٧: ٤٠؛ ٨٢: ٤١؛ ٨٦: ٨؛ ٩٥: ٣؛ ٩٦: ٤؛ ٩٧: ٧؛ ١٣٥: ٤٥؛ ١٣٦: ٣؛ ١٤٥: ١٩.

(٢٨) رج مز ٧: ١١؛ ٨١: ٧٤؛ ٦٠١: ١٢.

(٢٩) Cf. J. SAWYER, "What was a mošia'?", VT 15 (1965) 480. 483.

(٣٠) رج مز ١٨: ٣؛ ٤٩: ٤٤؛ ٢: ٢.

(٣١) وهناك من يحاول مقارنتها مع الفعل "مَلَصَّ".

بغية الوصول إلى الهدف؛ فحين نطبق صفة المُعْتَق على الله، نقصد بها الذي ينجي من الخطر المدهم بسبب الأعداء الذين يطاردون الإنسان، مما يستلزم مداخلة سريعة لله للتفلت من الخطر الذي يكاد يُطبّق عليه، وبالتالي، فإنّ الفعل **פָּלַח** يتميز بالحيوية والحركة الناشطة نحو اتجاه محدد.

تنتمي الصفات **פָּלַח**، **מַנְשִׁי**، **מַפְלִיחַ**، التي تُعزى إلى الله، إلى عائلة واحدة لتدلّ كلّها على أنّه المحرّر، الفادي، المنقذ، والمعق الذي يولي النصر لشعبه عندما يكابد إجحافاً ما. أن نعزو إلى الله الرحيم هذه الصفات، فهذا يعني أنّه ينقذ حياة سائله بتحريرها من وضعٍ شاقٍ.

## ٥- إله مدافع

يأتي الله المدافع إلى نصرة الضعيف الأعزل، والذي يصرخ إليه صرخة استغاثة؛ فالله لا يمكنه أن يبقى لامبالياً وملتزمًا الصمت أمام من يلتمس رحمته<sup>(٣٢)</sup>، بل يُظهر قدرته المطلقة وسلطته القسوى. هذه السلطة تسمح له بأن يعدّ المؤمنين به بما يفوق قدرة الإنسان، فيُضفي عليه الحماية التي تغلب على الربوات البشرية، فتجعلها تدرك أنّ قدراتها هي وهمٌّ وهباء<sup>(٣٣)</sup>.

في بلدٍ تكثُر فيه الصخور، تتحوّل الطبيعة إلى ينبوع يتدفق صوراً تنساب تلقائياً لتعبّر عن علاقة المؤمن بربه؛ فها كل الاستعارات المستوحاة من الصخر تُقتبس للتشديد على أمانته المطلقة، وثباته في إرادته الخلاصيّة، وصلابة حمايته، ورسوخ صداقته التي يقدّمها لكلّ من يلجأ إليه، فيصبح مذكّال الاتكال على الله شبيهاً بمن يتكل على الصخر<sup>(٣٤)</sup> الذي يستحيل تسلّقه، أو تصدّع

(٣٢) مز ٧: ٤٢ : ١١ : ٤١ : ١٧ : ١٧ : ١٨ : ٣ : ٣١ : ٢٥ : ٢٠ : ٣١ : ٢ : ٣٧ : ٤٠ : ٤٦ : ٢.

(٣٣) لا بدّ من التنويه إلى أنّ دفاع الله الحربي لا يهدف إلى القضاء الفظّ على الأعداء، بقدر ما يهدف إلى الاعتراف بسيادته، وتقديم العبادة له وخدمته.

(٣٤) بالنسبة إلى كلمة "صخر" (٦١٥)، رج مز ١٨ : ٣ : ٦١ : ٣ : ٦٢ : ٣ : ٧ : ٧١ : ٣ : ٧٣ : ٢٦.

صخريّ وعر<sup>(٣٥)</sup> يعجز الوصول إليه، أو قلعة منيعة<sup>(٣٦)</sup>، أو حصن شامخ<sup>(٣٧)</sup> لا يمكن البلوغ إليه، أو معقل راسخ<sup>(٣٨)</sup>، أو برج مراقبة<sup>(٣٩)</sup>.

تتراكم الصور المستوحاة من الصخر لتجعل من الرحمة الإلهية المدافعة عن المؤمن الملاذ الصلب الذي يعتمد عليه التقيّ بثقة لا تتزعزع. الربّ هو الحامي الذي لا يضعف البتّة ولا يتخلف إطلاقاً.

بما أنّ الله هو المدافع عن المؤمن، فهو إذاً يتمنطق بالعتاد لردّ هجمات العدو، وبالتالي فهو يشكل درع الأمان<sup>(٤٠)</sup> الذي يحمي من يتمنطق به، ليس فقط من جهة واحدة، بل يحيطه من كلّ الجوانب. أمّا إسناد الاستعارة כִּי־יִשְׁלַח־יְהוָה־ق ر ن ي ش ع ي)، "قرن خلاصي" (رج مز ١٨ : ٣)، إلى الله، فقد يجوز أن تكون مقتبسة من الحيوانات التي تكمن قوتها في قرونها والتي تستخدمها كسلاح مدافع.

## ٦- إله شخصي

يتّصف الله بصفته الشخصية من خلال تسمية صاحب المزامير له بـ"إلهي"<sup>(٤١)</sup>، وذلك بهدف أن يُظهر له حظوةً. عندما يناديه "إلهي"، يعني به أنّه مقربّ، مألوف، شخصٌ يهتمّ بالحياة اليومية، وكأنّه أحد أفراد البيت؛ فاقتران اسم الله بالضمير المتّصل العائد للمتكلّم هو برهانٌ على

(٣٥) بالنسبة إلى كلمة "نصدع" صخريّ (סִלְעָא)، رج مز ١٨ : ٣؛ ٧١ : ٣.

(٣٦) بالنسبة إلى كلمة "قلعة" (בְּצֻרָה)، رج مز ١٨ : ٣؛ ٣١ : ٣؛ ٧١ : ٣؛ ٩١ : ٣؛ ١٤٤ : ٢.

(٣٧) بالنسبة إلى كلمة "حصن" (בְּיָבֵב)، رج مز ٩ : ١٠؛ ١٨ : ٣؛ ٥٩ : ١٧؛ ٦٢ : ٣؛ ٦٤ : ٩٤؛ ٢٢ : ٢؛ ١٤٤ : ٢.

(٣٨) بالنسبة إلى كلمة "معقل" (בְּמַעְלָה)، رج مز ٢٧ : ٤١؛ ٣٧ : ٣٩.

(٣٩) بالنسبة إلى كلمة "برج" (בְּבֵרֶה)، رج مز ٦١ : ٤.

(٤٠) بالنسبة إلى عبارة "درع الأمان"، أو "مجنّ" (בְּמִגְן)، رج مز ٣ : ٤؛ ٧ : ١١؛ ١٨ : ٣؛ ٣١ : ٣٦؛ ٢٨ : ٧؛ ٣٣ : ٢٠؛ ٥٩ : ١٢؛ ٨٤ : ١٠؛ ١٢ : ٨٩؛ ١٩ : ١١٥؛ ٩ : ١٠؛ ١١ : ١١٩؛ ١١٤ : ٢؛ ١٤٤ : ٢.

(٤١) رج مز ١٨ : ٧؛ ٢٢ : ٢-٣؛ ٢٥ : ٢.

أنّ الآباء والشعب كانوا يمارسون ديانةً شخصيّة تقوم على أنّ كلّ قبيلة بمفردها تدخل في علاقة وثيقة مع إله يتحتّم عليه أن يباركها ويحميها. من ناحية ثانية، إذا كان اسم الله يشير إليه، فإنّه يمكن من الاتّصال به، وهذا ما تُظهره النداءات الموجهة إلى الله كشخص؛ ففي زمن الآباء، حيث لم يكن الله بعد قد أظهر اسمه لمتّقيه، كان من المعتاد أن ينادوه باسم "إله إبراهيم وإسحق ويعقوب" (٤٢)، وذلك في نيّة تملّكه وكأنّه من خاصّة المؤمن، لا بل هو حصّة ميراثه والضامن لنصيبه (٤٣).

هذا الإله الشخصي الذي اختار شعباً ودخل معه في علاقة عهدٍ، لن ينفكّ يُظهر ذاته للأجيال الحاضرة والمستقبلية، علامة أمانته لتتّميم وعوده. إنّه الربّ الذي يوجد علاقةً خصوصيّةً من خلال سيره جنباً إلى جنب مع الإنسان في خضمّ حياته اليوميّة (٤٤).

## ٧- إله باعث الرجاء

يقوم الرجاء على أن يحمل الإنسان في داخله التأكيد الواثق أنّه، مهما تفاقمت الأوضاع، فالوضع الحاليّ غير المحتمل لا يمكنه أن يكون نهائياً، بل عليه أن يستوجب مخرجاً.

على الصعيد الكتابي، يتجذّر الرجاء في الله ويصبو إليه كغاياته السميّة (٤٥)؛ فمن يرجو الله، يتشبّث بالثقة بأنّه لن يتركه، لأنّه أمين. زد على ذلك أنّ الربّ الذي يبعث الرجاء يهبّ معه الرغبة في الانطلاق، والنشاط للتجدّد، فيطرد الإحباط. وعليه، فالرجاء الذي بيّنه الله، يفتح آفاق مستقبل واعد لكلّ من نال

(٤٢) رج مز ٤٧: ١٠.

(٤٣) رج مز ١٦: ٥؛ ١٤٢: ٦.

(٤٤) من بين الصور التي تصف الانتماء إلى الربّ، تظهر صورة الراعي والغنم؛ رج مز ٧٤: ١؛ ٧٧: ٢١؛ ٧٨: ٥٢؛ ٧٩: ١٣؛ ٨٠: ٢؛ ٩٥: ٧؛ ١٠٠: ٣.

(٤٥) رج مز ٢٥: ٣؛ ٣٩: ٨؛ ٤٠: ٢؛ ٥٢: ١١؛ ٦٢: ٦؛ ٧١: ٥؛ ١٤: ١١٩؛ ٤٩: ١٣٠؛ ٥.

منه القلق والوهن. بعيداً عن أن يحتجزَ اللهُ الإنسانَ في اليأس، لا ينفكُّ أبداً يفتح له آفاق الحياة والحبور<sup>(٤٦)</sup>.

في حال أن الإنسان يظلّ متردداً بخصوص المستقبل، بيدو اللهُ أنه سيّد المستقبل؛ فهو يملك الحقّ والقدرة لإعطاء الأوامر ولن يُطاع؛ فلا عجب، إنه من يُدير ومن يملك السلطة. بمجرد أنه يُعلن للمؤمن عمّا سيحدث، فإنه يوجّهه ليس نحو الماضي، ولكن نحو المستقبل الحافل بالآفاق الواعدة. كون اللهُ هو الغد، فإنه يهبُّ من يرتبط به غداً، لا بل تاريخاً.

## ٨- إله باعث الفرح

إنّ الحظوة بالرحمة الإلهية تزوّد الإنسان بفرح عارم، يتخطّى مستوى الفرح المادّي ليصل إلى مستوى سعادة الاتحاد الروحيّ مع الربّ. وهذه السعادة تظهر من خلال أصدقاء الثقة، والطمأنينة الساكنة، والهدوء، والسلامة، والراحة التي تنساب في صداقة مع اللهُ. في هذا النوع من الصداقة يتذوق المؤمن سلاماً يفوق كلّ ما يمكن أن تتصوّره<sup>(٤٧)</sup>.

## ٩- إله مرافق

الإله الرحيم هو الإله المرافق، لا بل هو الدليل، علماً أنّ المرافقة تعني المواكبة والملازمة، وبالتالي إمداد المرافق بقوة راسخة<sup>(٤٨)</sup>. يتضمّن التعبير **הַיְיָ לְרַחֵם** (هي ه ع م)، "يكون مع"، مفهوماً واحداً: حضور الربّ المباشر والفعال، والذي يعلن عن مساعدته المفتوحة وغير المشروطة بأيّ تحديدٍ كان. من

(٤٦) رج مز ٢٧: ١٤؛ ٣١: ٨؛ ٣٧: ٩، ٣٤؛ ٦٩: ٧.

(٤٧) رج مز ٥: ١٢؛ ٩: ٣؛ ١٤: ٧؛ ١٦: ٩؛ ١٩: ٩؛ ٢١: ٢؛ ٣٠: ٢؛ ٣١: ٨؛ ٣٢: ١١؛ ٣٣: ٢١؛ ٣٤: ٣؛ ٣٥: ١٥؛ ١٩، ٢٤، ٢٦، ٢٧؛ ٣٨: ١٧؛ ٤٠: ١٧؛ ٤٥: ٤٩؛ ٤٦: ٥؛ ٤٨:

١٢؛ إلخ.

(٤٨) رج مز ٢٣: ٤؛ ٤٦: ٤؛ ٩١: ١٥.

ناحية، يحمل كلامُ الله، "أكون معك"، معنى الحضور، ومن ناحية ثانية، يحمل معنى النجدة<sup>(٤٩)</sup>؛ فما يجعل المرثم يحافظ على حالة الثقة ويواجه محناً صعبة وقاسية، إنما هو اعترافه "لأنك معي"<sup>(٥٠)</sup>. "أكون معك" عبارة تجسّد أوج حضور الله مع خاصّته وفي وسطها. هكذا، فإنّ رحمة الله تعني أنه يوفّر براهين ساطعة لحضوره الفاعل أبداً، والمضفي مناحاً من الأمان. إزاء الإنسان المدعور من جرّاء أسباب شتّى، يشكّل هذا الحضور ضماناً للنصر والتحرّر من الخطر الذي يثقل كاهله. هذا الحضور يتغلّب على قوّة العزلة، فيخفّف من شدّتها، ويفتح للفرد آفاق رجاء خلاصيّ، ويملأه طمأنينة مشرقة ليمضي قدماً في سيره بسلامة تامّة.

في إطار مرافقة الربّ لمن يسأله، نجد عبارة أخرى، هي "أمسك اليد" أو "أخذ بيده"<sup>(٥١)</sup>، والتي تعكس مدى الاقتراب بين الربّ والمؤمن؛ أكثر من ذلك، فإنّها تعني "الاتصال بـ"، من خلال حاسة اللمس، والتي تفترض عقد صلة أو الدخول في علاقة، قصد إحداث الثبات والطمأنينة؛ فالأخذ بيد الآخر، بعيداً عن أن يعني التسلّط عليه أو الرغبة في الاحتفاظ به بالقوّة، يشير إلى الترحيب بالآخر وإعطائه الوقت الكافي وكلّ ما يستلزمه؛ فاليد الممدودة للآخر تُحدث الحبّ والتضامن والعطاء<sup>(٥٢)</sup>. والربّ الذي يُمسك بيمين المؤمن يكون له الحارس الذي يأخذ حياته على عاتقه، وفي خضمّ الشدّة التي يمرّ بها، يقيه ويؤمّن له الحماية<sup>(٥٣)</sup>.

(٤٩) رج مز ٢٣: ٤؛ ٩١: ٥.

(٥٠) في مز ٤٦: ٦، لا يكفي الله بأن "يكون مع"، بل هو في وسط المدينة المقدّسة، وبفضل حضوره يُقصي عنها الويلات التي تحاول أن تفتك بها.

(٥١) رج مز ٧٣: ٢٣؛ ١٣٩: ١٠.

(٥٢) Cf. J. CLERGET, *La main de l'Autre, le geste, le contact et la peau*, Erès, Lyon (٥٢) 1997, p. 87.

(٥٣) وهناك أيضاً من يرى في فعل الإمساك باليد أو الأخذ بها عبارة تُستعمل لوضع الختم على العقد أو المعاهدة؛

Cf. P.-E. BONNARD, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs Isaïe 40-66*, EB, Gabalda, Paris 1972, p. 126.

في خضمّ الأهوال العاتية التي قد تشلّ حياة الإنسان، هل هناك أنجع من يدُ تُمدّ إليه، أو تُلقى على كتفه. هذه اليد الإلهية التي تدخل في علاقة مع الإنسان، تبدو وكأنّها محاولة للاقتراب من الآخر قصد اللقاء به واحتضانه. إنّها تعكس الرغبة في الاتحاد التي يمنحها الله للذي يمسك بيمينه. بواسطة يد الله التي تُمسك يد الإنسان، يحلُّ الأمان، والحضور، والانفتاح، وعطاء الذات. هذه اليد التي تأبى أبداً القبض على الآخر والاستئثار به أو أخذ مكانه، بل الانفتاح عليه وتقديم الذات له.

## ١٠ - إله معزٌّ ومشجّع

المؤاساة هي تدخل إلهي خلاصي؛ هي مسعى حيّ؛ هي هبة تجعل الإنسان يشعر أنّه محاط حتّى ولو كان ظاهرياً في حالة مهمّشة ولا خلاص منها.

إلى مؤاساة الله يُضاف عزاءه، أي محاولته تخفيف العبء وتلطيفه بواسطة اهتماماته ومراعاته وكلماته، قَصْدَ تسكين الألم والشقاء والمعاناة أو أيّ شعور مضمّن يصعب احتماله. في مز ٩٤: ١٩<sup>(٥٤)</sup>، تتأتى التعزية من مشاركة الله للإنسان همومه؛ فالربّ المعزّي يشرع في مهمّته بتخفيف الحمل الذي يُثقل كاهل الإنسان، ويأخذه على عاتقه. تندرج هذه الرأفة الودّية في قلب المفهوم البيبليّ للتعزية.

عملياً، تؤدّي تعزية الله إلى التشجيع وتشديد العزائم والتنشيط، بغية إنعاش القوى الجسديّة والمعنويّة؛ فالربّ لا ينفكُّ يغدّي رجاء كلِّ من يلوذ إليه وينشله من بؤسه<sup>(٥٥)</sup>.

(٥٤) في هذا المزمور، المفردة التي تعني التعزية أو المؤاساة، أو الشفقة أو الرأفة أو الحنو هي תְּחַנֵּן، والتي ترد دائماً بحالة الجمع.

(٥٥) رج مز ٣٤: ١٩؛ ٢٣: ٤٤؛ ٤٠: ٣؛ ٤٦: ١٨؛ ٤٦: ٢؛ ٤٦: ٢٦؛ ٣: ٧؛ ٧٠: ٦؛ ٧٢: ١٢؛ ١٠٧: ٤١؛ ١١٢: ٧؛ ١١٩: ٥٠؛ ٧٦: ١٥٣.

عندما يشتدّ الضيق على الإنسان، يُطبق عليه وكأنّه يحاول أن يقطع عنه الهواء، وبالتالي أن ينال منه خنقًا. هذا ما يشعر به المرثم في ضيقه<sup>٥٦</sup>، ولذا يصرخ إلى الربّ صراخ استغاثة لينقذه من شدائده. كما أنّ نقيض الضيق يكمن في إزالة الإكراه والضغط، وبالمقابل الإنعام بالفسحة والحرية، هكذا، فإنّ عمل الله الرحيم يبدو نقيضًا لكلّ شدة تغمر الإنسان، فيستعاض عنها بالفسحات التي تسنح بالفرص لاستعادة الأنفاس والانتعاش بعد مكابدة الجوّ الخانق.

في هذا الإطار، يرد الفعل **יָצַח** (ي ش ع) الذي يعني أولاً "وسّع"، الموازي لفعل **רָחַב** (ر ح ب)، وهو ما يرادف الفعل "رَحِبَ"، "فَسَّحَ"، "وسَّعَ"، أمّا المعنى "أنقذ، خلص" للفعل **יָצַח** فيأتي بالدرجة الثانية. مع السعة والرُحْب، يمنح الله الإنسان الانبساط جسمًا وروحًا، ويوليه الهناء والراحة.

لا يكفي الله بتقديم كلام التعزية والإعراب عن مشاعره الحسنة، ولكنه يعمل على إخراج الإنسان من الثقل الذي يزرع تحته؛ ففي مز ٤٠: ٣، ها هو يُقيم على الصخر قدمي المرثم، ويثبت خطواته بعد أن كان قد انغمس في طين الأوحال لكيما يمنّ عليه بإكمال سيره بخطى راسخة لا تتزعزع<sup>(٥٨)</sup>. في إطار تشديد العزيمة هذا، نجد أيضًا الفعل **נָצַח** (ع ز ر)، "أعان"، "ساعد"، "ساند"، "أيد"، والاسم المشتقّ منه **נִצְחָה** (ع ز ر ه)، "مساعدة"، "إعانة"، "إسعاف". من مفاعيل هذا الفعل أنّه يؤديّ دائمًا إلى النصر؛ فهو إذا ملازمٌ للفعل "خَلَصَ".

في معرض تشبيهه الله بالإنسان، تأتي صورة ذراع الربّ ويمينه لتُعرب عن تدخّلاته في تاريخ الشعب أو في حياة المؤمن بهدف إسداء العون له<sup>(٥٩)</sup>.

(٥٦) تشتقّ المفردة **נִצְחָה** (م ص و ق ه)، "ضيقة"، من الجذر **נ.צ.ח** (ص و ق) الذي يوازيه في العربية الفعل "ضاق"؛ ثمّ إنّ المفردة **נָצַח** (ص ر ه)، المشتقة من فعل **נָצַח** (ص ر ر)، تجدّ صدى لها في العربية في الفعل "صرّ" الذي يتضمّن معنى الضغط أو الكبس أو القهر؛ رج مز ٢٥: ١٧؛ ٣٤: ١٨؛ ٥٤: ٩؛ ١٠٧: ٦؛ ١٣: ١٩، ٢٨؛ ١٤٣: ١١.

(٥٧) رج مز ٤: ٢؛ ١٨: ٢٠؛ ٣١: ٩.

(٥٨) رج أيضًا مز ١٨: ٣٤؛ ٣٧: ٢٧؛ ٥: ٣٠؛ ٨: ٣٧؛ ٢٣: ٦١؛ ٣: ٦٢؛ ٣.

(٥٩) رج مز ٤٤: ٤؛ ٨٩: ١٤؛ ٩٨: ١؛ ١٣٨: ٧؛ ١٣٩: ١٠.



إلى الثقة التي يهبها الله، يعود الفضل في إخراج الإنسان من قوقعته، وفي إعطائه اندفاعاً جديداً<sup>(٦٠)</sup>، إنْ بالفكر أو بالفعل، وفي منحه الصلابة والثبات<sup>(٦١)</sup>، لا بل يذهب إلى إعادة إحيائه بعد أن كان قد بلغ حتى أعماق الأرض<sup>(٦٢)</sup>.

عندما يرحم الله الإنسان، يُعيده من الموت إلى الحياة، وهو بالتالي يقدم له فرصة جديدة ليتنزهها ويعبر بها إلى وجودٍ جديد؛ إنه انبعث، وتفتّح، ووعدٌ بمستقبلٍ آخر.

## ١١ - إله سهران ومصغ

أن نتكلّم عن الله الساهر، يعني أننا نعني به اليقظ الذي يصبُّ كلَّ انتباهه على موضوع معيّن. بهذا الالتفات يكشف عن اهتمامه بسعادة مَنْ يُحيطه برعايته ويثبت مودّته الحصريّة تجاهه.

يُيدي الله عنايته بالمؤمن من خلال حاستي السمع والنظر؛ فبهما يدرك أدقّ شعورٍ صادرٍ عن المؤمن.

على صعيد النظر، يفرح صاحب المزامير برحمة الله، ويتنهد لأنه رأى بؤسه (مز ٣١: ٨). يعكس نظر الله على البائس تنبّه له، ويشير إلى رغبته في إسدائه اهتماماً خاصّاً، لدرجة أنه يخال لنا أنّ هذا الإفراط في العناية يحمل على الاعتقاد أنّ الله لا يكثرث لأمر أيّ إنسانٍ آخر.

على صعيد حاسة السمع<sup>٦٣</sup> التي يُظهر فيها الله تيقّظه المركّز على الإنسان

(٦٠) رج مز ٤٠: ٤٦؛ ٣: ٤٦؛ ٢: ٤٦؛ ٦٢: ٣؛ ٧.

(٦١) رج مز ٤٠: ٤٣؛ ١١٢: ٧.

(٦٢) رج مز ٧١: ٢٠؛ ١٣٨: ٧.

(٦٣) الأفعال العبريّة التي تدل على السمع من لَدُن الربّ هي: **שָׁמַע** (ن ط هـ - أ ز ن)، "أمال الأذن" (رج مز ١٧: ٦؛ ٣١: ٤٥؛ ١١: ٤٩؛ ٥: ٧١؛ ٢: ٧٨؛ ١: ٨٦؛ ١: ٨٨؛ ٣:

١٠٢؛ ٣: ١١٦؛ ٢) **שָׁמְעָה** (ش م ع)، "سمع" (رج مز ٤: ٢؛ ٤: ٥؛ ٤: ٤٤؛ ٦: ٩؛ ١٠: ١٠:

١٧؛ ١٧: ١؛ ١٨: ٧؛ ٢٢: ٢٥؛ ٢٦: ٧؛ ٢٧: ٧؛ ٢٨: ٢؛ ٢٩: ٦؛ ٣٠: ١١؛ ١٤: ١؛ ١٥: ١؛

**שָׁמְעוּ** (ع هـ)، "أجاب" (رج مز ٣: ٤؛ ٤: ٢؛ ١٣: ٤؛ ١٧: ٤؛ ٢٠: ٢؛ ٧: ١٠؛ ٢٢: ٢٢؛

٢٧: ٢٧؛ ٣٤: ٣٤؛ ٣٨: ١٦؛ ٥٥: ٣؛ ٦٠: ٧؛ إلخ).

الذي يستغيث به؛ بعد أن يترك محدثه يُفصح عن أفكاره ومشاعره بحرّيّة (مز ١٨ : ٧). هذا الإصغاء الإلهي يتحوّل إلى علاقة حيّة متبادلة وديناميّة بين المتكلّم والمخاطب (مز ١٠٢ : ٣)، ذلك أنّ الله المصغي يفتح فُسحة استقبال لمحدثه، يلتقط فيها طلباته ونواياه، ويجعل كلامه يرنُّ فيه<sup>(٦٤)</sup>. السماع بالنسبة إلى الله يعني أنّه يترك المجال لِمَن هو في الضيق بأن يدعوه، فيستجيب له ولا يحجب وجهه قطّ عن الذي يستغيث به<sup>(٦٥)</sup>.

يعني الإصغاء الانحناء نحو كلّ إشارة صوتيّة تسبّب الارتجاج الذي يضرب الأذن لامتصاص الرنين؛ إنّ التقاط التموجات الصوتيّة، ومن ثمّ تحليلها وإيصالها قصد إبلاغ الجسم بما يجري في محيطه. كلّ ذلك يفترض أن تكون الأذن بحالة ترقّب؛ فبعد أن تلتقط الكلام، تتذوّقه، وتميّزه، وتدمجه، وتخزّنه في المستودعات الدماغيّة. وعليه، فالأذن هي بوابة الانفتاح على عالم الصوت، وهي خطّ المرور للتواصل الإنسانيّ. في مرحلة ثانية، يقتضي الإصغاء عدم الوقوف على الحياد، بل التوجّه نحو مصدر الصوت، والقبول بصاحبه. تؤكّد لنا المزمير<sup>(٦٦)</sup> أنّه، في كلّ مرة يُرسل السائل صوته نحو الله عبر صلاة انسكاب الروح أمامه، ينتشله الربّ من الضيق، ويمنحه الخطوة تعبيراً عن قبوله لدعائه.

تفيدنا صورة الله الذي يتصرّف إزاء الناس كمن له حاسة السمع بوجود حقيقة مكتنفة بالأسرار تتخطّى بكثير ما يجري على المستوى البشريّ؛ فالربّ الذي يصغي هو الذي يقيم حواراً حبيّاً مع المتكلّم معه. في مرحلة أولى، توحى صورة الإصغاء بالأذن الإلهيّة التي يتوجّه إليها المتوسّل، ولكّنها، في مرحلة ثانية، تعني الخطوة الممنوحة للمؤمن والتي يعبر عنها بشكّر فائق، لأنّه، "عند

(٦٤) رج مز ١٨ : ٧ ؛ ٣٤ : ٧ ؛ ٦٤ : ٢ .

(٦٥) رج مز ٢٠ : ٢ ؛ ٣٤ : ١٨ ؛ ٦٦ : ١٩ ؛ ٦٩ : ١٨ ؛ ٨٦ : ٧ ؛ ٩١ : ١٥ ؛ ١٠٧ : ٦ ؛ ١٣ ، ١٩ ، ٢٨ .

(٦٦) رج مز ١٨ : ٧ ؛ ٢٠ : ٢ ؛ ٣٤ : ٧ ، ١٨ ؛ ٦٤ : ٢ ؛ ٦٩ : ١٨ ؛ ٨٦ : ٧ ؛ ٩١ : ١٥ ؛ ١٠٢ : ٣ ؛ ١٠٧ ، ١٣ ، ١٩ ، ٢٨ .

الله، أن يسمع نداء الإنسان، يعني، بفعل الواقع، أن يقوم بالضروري<sup>(٦٧)</sup>.  
يكفي أن يرى الربُّ بوئس الإنسان لكي يُلقي في نفسه الشعور بأنه موجود،  
وأنَّ وجوده عزيز عليه. إنَّ نظرة الربِّ إلى المتضرِّع هي التي تنقله إلى الوجود.  
هذه النظرة تزوِّده باليقين أنَّ الله لن يبقى ساكنًا، ولكنَّه سيصطفُّ إلى جانبه،  
وسَيُظهر روائع حبه لمن يضع ثقته فيه.

في التصرُّور الإنسانيّ، يظهر النظر والقلب متلازمين؛ فالنظر هو التعبير الحيّ  
بامتياز عن أحاسيس الإنسان العميقة<sup>(٦٨)</sup>. هكذا هي حال الله؛ فالنظر الذي  
نسبه إليه يُصبح تعبيرًا جوهريًّا لقلبه<sup>(٦٩)</sup>.

منذ التكوين، يبدو الخلق وكأنَّه انعكاس لنظر الله: "ورأى الله أنَّ ذلك  
حسنٌ"<sup>(٧٠)</sup>. هذه النظرة هي أيضًا تعبير عن احترام للكائن البشريّ: "ورأى الله  
جميع ما صنعه، فإذا هو حسنٌ جدًا" (تك ١: ٣١).

نظر الله هذا الذي "يمتدُّ من دهرٍ إلى دهرٍ" (سي ٣٩: ٢٠) هو بمثابة دعوة  
إلى الكائن البشريّ المخلوق لكي يُصبح خالقًا (رج تك ١: ٢٦). إلى هذا  
النظر الخلاق يحتاج الإنسان لكي يتحرَّر من شقائه ويحوَّل وجوده. يشكل  
موضوع النظر الذي يُنسب إلى الألوهة تجليًّا يجعل حضور الله ملموسًا؛ فتبادل  
النظرات الإلهية الإنسانية يكتنف بزخمٍ وغنى لا يفقهه أيُّ أسلوبٍ وأيُّ تعبيرٍ، لا  
بل يقيده ويحجمه. لم يتردَّد الكاتب الملهم في تشبيهه الله بالإنسان في موضوع

Cf. E. JACOB - C.A. KELLER - S. AMSLER, *Osée, Joël, Amos, Abdias et Jonas*, Labor et Fides, Genève 1982, p. 280.

(٦٨) في مز ٣٨: ١١، الذي يصف اضطراب المتوسِّل وضعفه، ترد العبارة "نور عينيّ لم يبقَ معي"، في حين أنه في ١ صم ١٤: ٢٧، ٢٩، تعكس إستنارة عينيّ يوناتان حالة القوّة التي استحوذ عليها. أمّا مَثَل آدمٍ وحواء اللذين "انفتحت أعينهما" (تك ٣: ٧) بعد أن أكلا من الثمرة المحرّمة، فيقصي كل شكٍ بالرابط المتين بين انفتاح العين والقوّة التي حصل عليها الزوجان، ذلك أنهما أصبحا "كأحد الآلهة" (٢٢٢ آ).

(٦٩) Cf. A. FORTIER, *Ce Dieu au regard poétique*, Fides, Québec 1999, p. 14. 27.

(٧٠) تك ١: ١٠، ١٢، ١٨، ٢١، ٢٥، ٣١.

نظره<sup>(٧١)</sup>. زد على ما تقدّم، وجود صلة، بل بالحريّ إلفة، بين نظر الله والكائن البشريّ. هذه العلاقة بالنظر الإلهي هي جوهريةً علاقةٌ تُحيي؛ فالإنسان الهزيل يجد ذاته فيه، يتبدّل، ويتحوّل إلى كائنٍ خلاقٍ، يكتشف آفاقاً جديدة، ينظر إلى العالم الذي يُحيط به بطريقة جديدة<sup>(٧٢)</sup>.

بهذا تغدو صورة العين الإلهية الساهرة رمزاً لعنايته الكليّة الوجود وتعبيراً عن طبيته ورحمته (رج مز ٣٣: ١٨-١٩).

## ١٢- إلهٌ مُوحٍ بالأمان والثقة

يهرب الإنسان المرتعب ليعتصم بالله، فيحفظه الربّ حفظَ الحديقة، ويستره بستر جناحه<sup>(٧٣)</sup>. تجدر الإشارة إلى أنّ الحماية الإلهية لا تعني أنّ من يتّقيه لن يكون في ما بعد عرضةً لأبيّ محنة، بل المقصود به قيام الربّ "عن يمين المسكين ليخلص نفسه من قضاتها"<sup>(٧٤)</sup>.

من مفاعيل الرحمة الإلهية أنّ الله يهدئ الانفعالات والتأثرات، وبنوع خاصّ القلق الذي يتأتى عنها. وبهذا يعبرُ الله بالإنسان من حالة الشدّة إلى الابتهاج والتعظيم.

تعمل إرشادات الله وإيحاءته على تسكين مخاوف الإنسان (رج مز ٩١: ٥)، وعلى بعث الثقة بذاته لمواجهة المحن الحاضرة والمستقبلة، وعلى منحه التأكيد أنّ الله حاضرٌ معه إبان الخطر<sup>(٧٥)</sup>. يعبرُ الهارب عن ثقته بالله عندما يجد لديه محباً يلوذ إليه (رج مز ٢٧: ٥).

(٧١) رج مز ١٠: ١١، ١٤؛ ١١: ٤؛ ٣٣: ١٣؛ ٣٥: ٢٢؛ ٥٩: ٥؛ ٨٠: ١٥؛ ٨٤: ١٠؛ ٨٦: ١٦؛ ١٠٢: ٢٠؛ ١٠٤: ٣٢؛ ١٣٩: ٢٤.

(٧٢) يتكلّم يشوع بن سيراخ عن النظر، بصفته هبة من الله، ليرى عظمة صنع يديه (رج سي ١٧: ٦-٧)، ويسوع بدوره يدعو تلاميذه ليأتوا ويروا؛ إنه يودّ أن يهدّب نظرهم، ويحوّله إليه بفضل مؤالفتهم عليه (رج يو ١: ٣٩).

(٧٣) رج مز ١٧: ٨؛ ٥٧: ٢؛ ٩١: ٤.

(٧٤) رج مز ٥: ١٢؛ ٢٧: ٥؛ ٣١: ٢٠؛ ٤٣: ٢؛ ٤٦: ٨، ١٢؛ ١٠٩: ٣١؛ ١٢١: ٥.

(٧٥) رج مز ٢٣: ٤؛ ٤٦: ٦؛ ٩١: ١٥.

من ثمار الأمان الذي يهبه الله، يجني المؤمن الاستقرار، فلا يعود يخشى "إذا الأرض انقلبت، والجبال في جوف البحار تزعزعت" (مز ٤٦ : ٣)، كما ينعم بالطمأنينة، "فتشرق الجباه، ولا تخز الوجوه" (مز ٣٤ : ٦).

تولي رحمة الله المؤمن الصفاء والسكون؛ فالمرض الذي يفتك بالعظام ويزعزعها، لدرجة أنه يخال للمريض أن أوصاله تتفكك تحت وطأة الألم (رج مز ٦ : ٣)، وبعدها يطال القلق النفس (رج مز ٦ : ٤)، فيمتزج الاضطراب الجسدي بالنفسي. عندها، يوجه الضارع توسله إلى الله، الطيب الثنائي، الشافي الجسد والمنجّي النفس، فيتبدد الألم وتزول المحن<sup>(٧٦)</sup>. تتجلى رحمة الله في أنه ينشل المتكلم عليه من الخزي<sup>(٧٧)</sup>، وفي كونه يسكن روع من يسير معه<sup>(٧٨)</sup>؛ إنه الراعي الذي لا يدع قطيعه يحتاج إلى أي شيء، بل يُبدي أقصى مجهود لتأمين العناية الفائقة له وحفظ سلامته<sup>(٧٩)</sup>؛ فلا عجب أن يضع الإنسان كل ثقته به<sup>(٨٠)</sup>، وأن يعتصم به<sup>(٨١)</sup>، وأن يضع رجاءه به<sup>(٨٢)</sup>. لوصف حماية الرب لشعبه، تُقتبس صورة الراعي الصالح الذي، بنشاطٍ ومودة، يقود القطيع إلى مراعي خصيبة.

(٧٦) أمثلة أخرى تدلّ على أن المؤمن يودع الله هموم نفسه (رج مز ١٣ : ٣)، فيفرّج مضايق قلبه، ومن شدائده ينتشله (رج مز ٢٥ : ١٧-١٨؛ ٧٧ : ٣).

(٧٧) رج مز ٢٢ : ٦؛ ٣١ : ٢.

(٧٨) تكثر الأفعال التي تتكلم عن اضمحلال الخوف، نذكر منها **לֹא יִיָּחַף** (ل-ي-ر)، "لا يخاف" (رج مز ٣ : ٧؛ ٢٣ : ٤؛ ٢٧ : ١، ٣؛ ٤٦ : ٣؛ ٥٦ : ٥، ١٢؛ ١١٢ : ٧؛ ١١٨ : ٦)، والفعل **לֹא יִפְּדֶה** (ل-ف-ح-د)، "لا يذعر" (رج مز ٢٧ : ١؛ ٧٨ : ٥٣)، كذلك الفعل **לֹא יִזְדַּחַח** (ل-م-و-ط) / "لا يتداعى"، "لا ينهار" (رج مز ٤٦ : ٦؛ ٦٢ : ٣، ٧).

(٧٩) هذه الاستعارة تطبق جيّداً على علاقة الرب بشعبه؛ ففي الشرق يسير الراعي على رأس القطيع ويدعوه إلى اتباعه، مبدداً من أمامه كل ما يوحى بالخطر.

(٨٠) بالنسبة إلى الفعل "وَوَثِقَ يَدَ" (**וַיִּשְׁתָּחֵב**)، ب-ط-ح، رج مز ٤ : ٦، ٩؛ ٩ : ١١؛ ١٣ : ٦؛ ١٦ : ٩؛ ٢١ : ٨؛ ٢٢ : ٥، ٦؛ ٢٥ : ٢؛ إلخ.

(٨١) بالنسبة إلى الفعل "اعتصم بـ" (**וַיִּשְׁתָּחֵב**)، ح-س-ه، رج مز ٢ : ١٢؛ ٥ : ١٢؛ ٧ : ٢؛ إلخ.

(٨٢) بالنسبة إلى الفعل "وضع رجاءه في" (**וַיִּשְׁתָּחֵב**)، ق-و-ه، رج مز ٢٥ : ٣، ٥، ٢١؛ ٢٧ : ١٤؛ ٣٧ : ٩، ٣٤؛ ٣٩ : ٨؛ ٤٠ : ٢؛ إلخ.

هذا الصراخ في آونة الضيق هو صراخ الثقة بأن إلهه سيهبه الشجاعة، وسيوطد إيمانه ليقيه من الانهيار، عساه يخرج سالمًا من محنته.

من ناحية أخرى، تتألف الرحمة الإلهية وموضوع السلام؛ فالمفردة שָׁלוֹם (ش ل و م)، "سلام"، لا تعني، بالدرجة الأولى، غياب الحرب، بل تتضمن معنى الكمال، التمام، أي حالة ما كان سالمًا بلا قيد أو شرط، وهي تُشير إلى الانسجام والتفاهم والتطابق، وتنفي كلَّ عنفٍ تجاه الآخر. وعليه، فمعناها يُشبه معنى المفردة שָׁמַח (ب ط ح) (٨٣)، "أمانة"، "طمأنينة" و"ثقة"؛ فحيث يكون السلام يلازمه الانتصار، لأنَّ السلام يساهم في ترقية الإنسان. يتسع معنى كلمة שָׁלוֹם (ش ل و م)، "سلام"، ليعبّر عن السعادة والقوة والبركة (٨٤).

يُفيد بَدْرَسُن أنَّ السلام يعني ديمومة الانسجام والسعادة بالمقارنة مع ما هو إحرازٌ مؤقت، وعليه، فالحفاظ على هذه الديمومة لا يمكن رده إلى الإنسان بل بالحري تسليمه إلى الله (رج مز ٩٨ : ١) (٨٥).

في مز ٤ : ٩، تُظهِر العبارة "في أمانٍ تُسكنني" (٨٦) الموازنة الإلهية التي تدفع بالمؤمن إلى أن يَضْجَع بسلام لا يعكّر صفوه أي قلق؛ فالخلود إلى النوم الذي يمنحه الله لمتّقيه يُشير إلى الاهتمام والعناية اللتين يُحيطان به (٨٧).

في ما يخصّ الفعل שָׁמַח (ن ح م)، نوافق مَنَاتِي (٨٨) في ترجمته له بفعل "قوى"، "شدّد العزيمة"، بدل الفعل "عزّى"، "آسى"؛ ففي حين أنّ هذا الأخير، الذي يأخذ طابع الإحساس والشعور، والذي يقوم على إسداء الكلمات الجميلة،

(٨٣) رج مز ٤ : ٩ : ١٦ : ٩.

(٨٤) "الربُّ يؤتني العزة شعبه، الربُّ يبارك بالسلام شعبه" (مز ٢٩ : ١١).

(٨٥) Cf. J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Culture*, I, II, Branner Og Korch, Copenhagen 1959, p. 332.

(٨٦) לְשִׁמְחָה הוֹשִׁיבֵנִי (ل ب ط ح - ت و ش ي ب ن ي).

(٨٧) بهذا ينال بركة العهد؛ رج لا ٢٦ : ٣، ٦.

(٨٨) Cf. M. MANNATI, *Pour prier avec les Psaumes*, Cahiers Évangile 13, Cerf, Paris 1975, p. 45-46.

وإظهار الرقة بهدف نسيان مآسي الحياة، يُفيد الأوّل بإنهاء الضيق والمشاركة في النجدة لإبطال قدرة العدو ومفاعيلها، وبالتالي يحوي الفعل "شدد العزيمة" معنى التقدّم نحو الأفضل.

يعمل الفعل  $\text{פָּחַד}$  (ب ط ح) "وثق بـ"، "ركن إلى"، "إتكل على"، على تقديم الله كصديق حميم يلوذ إليه المثقلون بسائر أنواع الشدائد، وبنوع خاصّ الذين يعانون من الإهمال. تتغذى هذه الثقة بالربّ من الخبرات الحالية والماضية في آنٍ معاً. إنّها ثقة لا تجادل ولا تساوم، ولكنها تعطي ذاتها بكليتها، شرط أن يتمسك الإنسان باستقامته، خاصّةً عندما يداهمه الشقاء. من خصائص الثقة الموحاة من الله أنّها لا تنتظر إلى حين زوال الضيق للتصرّف، بل إنّها توفرّ الحاجات والوسائل لكيما يمضي الإنسان قدماً، بالرغم من الشكّ والقلق.

عن هذا التسليم للرحمة الإلهية تنتج حياة مطمئنة لا يشوبها أدنى إرباك؛ فالسلام الذي يغرفه السائل باقترابه من ربّه، يكمن في التفتح الكليّ لشخصه، وتقدّمه ونموّه وتكامله وتناغمه الراسخ مع ذاته<sup>(٨٩)</sup>، ممّا يجعل الإنسان يجذل، كونه يلجأ إلى من هو حيّ وحاضرٌ وفعل.

بما أنّ حياة الإنسان تحفّ دائماً بأنواع جمّة من الأخطار، تتدخل الرحمة الإلهية لتوجيهه هواءً نحو ميناء الرجاء حيث يتعانق السلام والحبّ، وحيث أنّ حضور الله الواعد يبدد الضعف الإنسانيّ، ويحرّر الخائفين من الربط التي تقيدهم، ويدفعهم نحو وجود أفضل.

الربّ الرحيم هو الإله المؤاسي والمرافق الذي يرى بؤس الإنسان، ويبادر إلى إنقاذه، غامراً إياه بخيراته.

(٨٩) يصبح اعتراف صاحب المزامير، "أدركني ضيقٌ وشدّة، لكنّ وصاياك نعيمة" (١١٩: ١٤٣)، بمثابة مجاهرة أنّ الله هو الذي يُغيث الإنسان ويتقبّله وينقذه من شدّته.

### ١٣ - إلهٌ مُضيف

بالإضافة إلى اصطحابه للإنسان، يبدو الربُّ وكأنَّه المضيف السخي الذي لا يدخر أيَّة وسيلة للترحيب بضيفه؛ فالله الذي يَهَب الضيافة لمن هو في دياره، يستقبله مجَّاناً، لا بل يُظهر له اللقاء الأكثر حفاوةً. تعمل الإستعارات العديدة التي تُشير إلى السكَّن مع الله، على إرساء الضمانة لحياة مشتركة معه، بمنأى عن الانقلابات اليوميَّة المقلقة<sup>(٩٠)</sup>.

إنَّ الله إذ يشرِّع أبوابه على مصراعها لإيواء مَنْ يهرع إليه، يُطلق العنان للإنسان ليياشر معه علاقة ودِّيَّة، لا بل ليشاركه السكن. تكثر الاستعارات<sup>(٩١)</sup> التي يلجأ إليها المؤمن ليصف الله الذي يزوده بالطمأنينة عندما تعصف الرياح العاتية في وجهه، فهو لا يكتفي بأن يؤمِّن الحماية للذي يلوذ إليه، ولكنَّه يبذل ما في وسعه ليمدَّه بمسكن آمن وهادئ.

يقتبس المرثم القريب من الطبيعة صورة الظل<sup>(٩٢)</sup>؛ فبالرغم من أنَّ الشمس تبقى رمز الحياة والنشاط، فلا أحد يُنكر أنَّ لها وجهًا مخيفًا، وبنوع خاص عندما تبلغ أوجها في ذروة النهار، بحيث أنَّ التعرُّض لها ممكن بسهولة أن يسبب ضربة شمس، وبالتالي، فالظلُّ يوفِّر الحماية والوقاية، بالإضافة إلى الحبِّ والحنان.

(٩٠) رج مز ٧: ٢؛ ١١: ١؛ ١٧: ١٧؛ ١٨: ٣، ٣١؛ ٢٥: ٢٠؛ ٢٧: ٢٥؛ ٣١: ٢، ٢١؛ ٣٢: ٧؛ ٣٧: ٤٠؛ ٤٦: ٢؛ ٥٧: ٢؛ ٥٩: ١٧؛ ٦١: ٤؛ ٦٢: ٨؛ ٧١: ١؛ ٧١: ٣؛ ٩١: ٢، ٤، ٩؛ ٩٤: ٢٢؛ ١٤٤: ٢.

(٩١) מַחֲסֵה (م ح س ه)، "مأوى"، "مخبا"، "ملاذ"؛ رج مز ٤٦: ٢؛ ٦١: ٤؛ ٦٢: ٨؛ ٩١: ٢، ٩٤؛ ٩٤: ٢٢؛ ١٧: ١٧؛ ١٨: ٣؛ ٢٥: ٢٠؛ ٢٧: ٢؛ ٣١: ٢؛ ٣٧: ٤؛ ٤٠: ٢؛ ٥٧: ٢؛ ٦١: ٤؛ ٦٢: ٨؛ ٧١: ١؛ ٧١: ٣؛ ٩١: ٢، ٤، ٩؛ ٩٤: ٢٢؛ ١٤٤: ٢؛ ١٧: ١٧؛ ١٨: ٣؛ ٢٥: ٢٠؛ ٢٧: ٢؛ ٣١: ٢؛ ٣٧: ٤؛ ٤٠: ٢؛ ٥٧: ٢؛ ٦١: ٤؛ ٦٢: ٨؛ ٧١: ١؛ ٧١: ٣؛ ٩١: ٢، ٤، ٩؛ ٩٤: ٢٢؛ ١٤٤: ٢؛ ١٧: ١٧؛ ١٨: ٣؛ ٢٥: ٢٠؛ ٢٧: ٢؛ ٣١: ٢؛ ٣٧: ٤؛ ٤٠: ٢؛ ٥٧: ٢؛ ٦١: ٤؛ ٦٢: ٨؛ ٧١: ١؛ ٧١: ٣؛ ٩١: ٢، ٤، ٩؛ ٩٤: ٢٢؛ ١٤٤: ٢.

(٩٢) رج مز ١٧: ١٧؛ ٢٥: ٢٠؛ ٣١: ٢؛ ٣٧: ٤؛ ٤٠: ٢؛ ٥٧: ٢؛ ٦١: ٤؛ ٦٢: ٨؛ ٧١: ١؛ ٧١: ٣؛ ٩١: ٢، ٤.



الربّ الرحيم يثبت الخلاص، فيسير المؤمن آمناً مطمئناً، إذ يغرف قوّته من مضيفه الذي يستقبله بترحاب.

إنّ كلّ مواصفات السكن التي يعدها الله كملاذ آمن للإنسان الذي يكابد الضيق، تحميه ليس فقط من هجوم الأعداء، ولكن قبل كلّ شيء من خيبات الأمل المحتوم؛ تقوم هذه المآوي إذاً بدورين: الأوّل على الصعيد الجسديّ، والثاني على الصعيد النفسيّ، وعليه، فالمفردات "مأوى"، "ملاذ"، "مظلة"، "ملجأ"، و"ستر"، التي تدلّ أصلاً على مكان الفرار، ترتدي معنًى روحياً، إذ تدخل في مجموعة الاستعارات التي تطبّق على الله المضيف والمدافع.

يقوم الإله الرحيم بمقتضى واجبات الضيافة على الطريقة الشرقيّة، فيحظى ضيفه ليس فقط بالطمأنينة المطلقة، بل أيضاً بالاستقبال الودّي؛ فهل يصعب بعدها على من فوّض أمره إلى الله أن يملّكه على حياته؟

## ١٤ - إله مربّ

إحدى الثوابت الأساسيّة للإله المربّي هي أنّه يُظهر ذاته ويكشف عن نواياه، فتعمل مداخلته في سياق الحياة اليوميّة على إحداث تغيير جذريّ في حياة من يتواصل معه. أن نقول إنّ الله يكشف عن ذاته، يعني أنّه يرفع الحجاب عن سرّه ليُعرّف<sup>(٩٣)</sup>. الإله المربّي هو الإله المحاور، والذي تفترض كلمته تواصلًا مباشرًا يعكس الشعور بحضوره مع محدّثه ويغذي الثقة به من خلال الحضور المصغي إليه.

الله المربّي يتأقلم وطرق تفكير الإنسان ليحمله على إدراك أساليبه التي تتخطاه بكثير، حتّى ولو كان ذلك بصورة تدريجيّة<sup>(٩٤)</sup>.

(٩٣) في العهد القديم، يتحوّل تاريخ الشعب الدينيّ إلى كشف الله التدريجيّ عن ذاته؛ رج مز ٩٨: ٢؛ ١١١: ١٤٧؛ ١٤٧: ١٩. سيؤدّي علم التربية الإلهيّ بالإنسان إلى رفع عقله، وإعطائه القدرة على

أن يسأل الله عن سرّه؛ رج قض ١٣: ١٨؛ ١٨: ٢١؛ ١٩: ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٤٧؛ ٤٧: ٦.

(٩٤) رج مز ٧٣: ١٦؛ ١١٩: ٢٧؛ ١٣٩: ٢.

الله المرَبِّي لا يُرغم الإنسان على أن يأتي إليه، ولكنّه يجعله يقصده بملء إرادته<sup>(٩٥)</sup>. إنّه المرَبِّي بامتياز، بحيث يعمل على الحصول على الطاعة بمرونة: "بنو الغرباء يتملّقون لي، حالما يسمعونني يُطيعونني" (مز ١٨ : ٤٥)؛ إنّه المرَبِّي الذي يغتنم الفرص ليعطي إرشاداته<sup>(٩٦)</sup>، بل إنّ اطلاعه على أمور خاصّته هو ما يزيدهم صلابة وتعزية<sup>(٩٧)</sup>.

## ١٥ - إله الحبّ

يتضمّن فعل אָהַב (أ ه ب)، "أحبّ"<sup>(٩٨)</sup>، معاني الحبّ والأمانة والتعلّق بالآخر. وإله الحبّ هو الذي يهتزّ، ويتدقّق، ولا يفرض ذاته بالقوّة، بل يُرسل علامات جمّة لكيما يُصبح بمقدور كلّ إنسان أن يكتشف حبّه هذا. لا تنثني المزامير تكتشف حبّ الله، إن من خلال طبيته وصلاحه<sup>(٩٩)</sup>، وإن من خلال إعانتته لأصفيائه<sup>(١٠٠)</sup>، فتتجسّد الرحمة الإلهيّة بالاعتناء الذي يوليه الله لخاصّته. الحبّ الذي يكتنه الله لخاصّته يكمن في توخّيه الخير لهم: يمنحهم رضاه، يمعن في التمسك بأمانته على عهده، لا ينسى محبّيه، لا يخذلهم، بل يتذكّرهم دائماً<sup>(١٠١)</sup>، يعتني بهم كعناية الراعي بكلّ نعجة على حدة<sup>(١٠٢)</sup>، أو كعناية المَلِك الذي يأخذ على عاتقه سعادة أتباعه<sup>(١٠٣)</sup>.

(٩٥) رج مز ٥ : ٤٤ : ١٠٢ : ١ : ١٠٩ : ١٥ : ١٤٢ : ٣.

(٩٦) رج مز ٢٥ : ٢٥ : ٣٢ : ٨ : ٧١ : ١٧ : ٩٤ : ١٢ : ١١٩ : ٣٣ : ١٠٢.

(٩٧) رج مز ٣٣ : ٣٤ : ١٥ : ١٦.

(٩٨) رج مز ١١ : ٧ : ٣٣ : ٥ : ٣٧ : ٢٨ : ٤٧ : ٥ : ٧٨ : ٦٨ : ٨٧ : ٢ : ٩٩ : ٤ : ١٤٦ : ٨.

(٩٩) رج مز ٣٤ : ٣٤ : ١٠٠ : ٥.

(١٠٠) رج مز ٤ : ٤ : ٢٧ : ٢٥ : ٢٩ : ١١٣ : ٩-٥.

(١٠١) رج مز ٨ : ٥ : ٩ : ١٣ : ٢٠ : ٤ : ٢٥ : ٦ : ٧ : ٧٤ : ٢ : ١٨ : ٢٢ : ٧٨ : ٣٩ : ٧٩ : ٨ : ٨٩.

٤٨، ٥١ : ٩٨ : ٣ : ١٠٣ : ١٤ : ١٨ : ١٠٥ : ٨ : ٤٢ : ١٠٦ : ٤ : ٤٥ : إلخ.

(١٠٢) رج مز ٢٣ : ١ : ٢٨ : ٩ : ٨٠ : ٢.

(١٠٣) رج مز ١٠ : ١٦ : ٢٤ : ٨ : ١٠ : ٢٩ : ١٠ : ٤٧ : ٤٣ : ٨٤ : ٤ : ٨٩ : ١٩ : ٩٥ : ٣ : ٩٨ : ٦.

في مز ١٧ : ٨، يرجو المؤمن الرب أن يحفظه كحديقة العين؛ حقاً هي صورة مميزة للتعبير عن الاهتمام والحنو اللذين يحملهما الله للمؤمن به؛ فلقد من الله على العين بعناية فائقة<sup>(١٠٤)</sup>. يحفظ الله المؤمن به كإنسان عينه، ويحيطه بعطفٍ تلقائيٍّ وبحنانٍ ورقة متضمّنين في قيمة العين بحدّ ذاتها.

الخزي، هذا الشعور بالإحراج خوفاً من السخرية، أو من الدونية، أو من عدم الأهلية، أو من الإهانة في حضور الآخرين، أو من الإذلال في نظر الغير، هذا الشعور غالباً ما يرتبط بالاضطراب والقلق؛ فالإنسان الذي يملكه الخزي هو إنسان يفتقد إلى الثبات والشجاعة، فيغدو وجلاً، حائراً، مذعوراً، متورّعاً. وعليه، فلا يعود يجروء على العمل، بل يصبح يتألّم من علاقات غير مرضية، قائمة على التخوّف، فيفقد توازنه ويسيطر عليه الارتباك.

بشكل عامّ، تُستعمل الأفعال التي تدلّ على الخجل<sup>(١٠٥)</sup> في إطار قانونيٍّ، بحيث إنّ الله يُرفع في دعوى المتضرّع إليه، وينفّذ العدل لصالحه<sup>(١٠٦)</sup>، وبذا ينتشله من الإهانات التي تُرهقه. تجدر الإشارة إلى أنّه بمجرد أن يتكل الإنسان على الربّ، يحظى بتضامنه، وينعم بالثقة بالذات التي تثبته في قدرته، وتُزيل كلّ شعور بالارتباك والخجل.

(١٠٤) في هذا الصدد، يقول الكاتب أ. الجميل : "إنّ الله قد صنع عضوين للنظر، ووضع كلاّ منهما في تجويف، وأحاط كلّ عين بتواء عظيمة؛ كما حماها أيضاً بالأنف والجفنين اللذين يتحرّكان تلقائياً وفورياً وبالهدبين. لقد وهبها الغدد لتبيلها وتغسلها بالدموع التي أنشأ لها قناة تصريف خاصّ تنسكب في الأنف؛ Amine GEMAYEL, *L'hygiène et la médecine dans la Bible*, Geuthner, Paris 1932, 126 Cf. A.

(١٠٥) في أسفار العهد القديم، نجد أكثر من فعل يدلّ على الشعور بالخجل، على سبيل المثال نذكر **כלם** (ك ل م) **חפר** (ح ف ر) و**חור** (ح و ر)، ولكن في سفر المزامير لا يرد سوى الفعل **בש** (ب و ش)، "خزي" أو "خاب" رجواؤه؛ رج مز ٢٢ : ٦، ٢٥ : ٢، ٣، ٢٠ : ٣١، ٢ : ١٨، ٦٩ : ٧، ٧١ : ١، ١١٩ : ٦، ٣١، ١١٦.

(١٠٦) رج مز ٣١ : ٢، ٧١ : ٢٤.

في كلِّ مرّة يندد بعدم أمانة شعبه له، وينهال عليه باللوم والتهديد، لا يلبث أن يستعيد وجه "الإله الرحيم الرؤوف، الطويل الأناة والوافر الحقّ والرحمة" (١٠٧). إنَّ إله الحب هو الإله الذي يتنازل ويتصاغر حبًّا بالصغار. هو لا يحبّ تبعًا لصالح الناس، ولكن إكرامًا لاسمه (١٠٨)، ممّا يعني أنّ حبه راسخ وغير خاضع للتقلّبات البشريّة.

الربُّ الذي يُقصي الخزي، يستبدله بالثقة والثبات، وبدل الشكِّ بالذات والخوف من الساخرين به يُحلّ التأييد لكيما يأخذ كلُّ من يتكل عليه المبادرة. إنّه ينجيهم من قبضة من يخالون ذواتهم أعلى مقامًا. هو يحرّره من كلِّ سقوطٍ، ويُزيل أيّ عائقٍ يحول دون ردم الصعاب.

## ١٦- الأب والأم

أن نتكلّم عن القرابة بين الله والإنسان، يعني أنّنا نتحدّث عن علاقة حميمة بينهما. بدايةً، في كلِّ مرّة نذكر عمل الله الخلاق، نوّكد تلقائيًا أبوتّه وأمومتّه بالنسبة إلى العالم المخلوق؛ فالله الذي خلق الإنسان، قد أخذه على عاتقه (١٠٩)؛ وأكثر من ذلك، فقد أنعم عليه أن ينتمي إلى عائلته. يحمل الإنسان سمة الله، إذاً هو ليس كائنًا مجهولاً أو طيّ الكتمان، بل الذي خلقه سبيني معه علاقة شخصيّة؛ فالله القريب سيأخذ شكل كائنٍ عائليّ ويأتي إلى اللقاء به (١١٠).

لعلّ الدجاجة التي تظلّل فراخها تحت جناحيها تجسيدًا لحنانها ودفئها العاطفيّ، تبقى خير صورةٍ للعلاقة الودّيّة بين الله والإنسان. كما تستجير الفراخ تحت أكناف الدجاجة عندما يحاول طائرٌ كاسرٌ أن ينقضّ عليها، هكذا يلجأ الذي يعاني من الظلم إلى مكانٍ منيع يهيئّه الله له. تندرج صورةُ الله الذي يخبئ

(١٠٧) رج مز ٨٦: ١٥؛ ١٠٣: ٨؛ ١٤٥: ٨.

(١٠٨) رج مز ٢٣: ٣؛ ٢٥: ١١؛ ٣١: ٤؛ ٧٩: ٤؛ ١٠٦: ٨؛ ١٠٩: ١٠؛ ٢١: ١٤٣؛ ١١.

(١٠٩) رج مز ٨٩: ٤٨؛ ١٠٢: ١٩؛ ١٠٤: ٣٠؛ ١٤٩: ٤.

(١١٠) رج مز ١١٩: ١٥١؛ ١٤٨: ١٤.

صغاره تحت جناحيه في إطار الطمأنينة التي تنتج عن الحماية. إنَّها استعارة تفيض بالرقّة الأموميّة حيث يحظى المؤمن بالحماية الأكيدة الدافئة واليقظة. أن نخصّ الله بصفات الأبوة والأمومة<sup>(١١١)</sup>، يعني أن ننسب إليه الحزم واللطف، القوّة والحنان. هذه الصورة الثنائيّة لله توضح لنا كُنّه أعماقه؛ فكما يتكامل الرجل والمرأة ليعكسا سويّة المظهرين الأكثر دهشة والأصعب إدراكاً لسرّ لاهوته المتجلّي بقوّته الناجعة وحنانه اللامتناهي. هذا التوفيق بين القوّة والرقّة لإله يجمع الوجه الأبويّ والوجه الأموميّ قد يشكل إحدى المسائل الأصعب إدراكاً من قبل الكائن البشريّ لعجزه عن تصوّر كيفيّة تماشي قوّة مماثلة وضعف كهذا.

### خاتمة

لقد بدا جليّاً، عبر الصفات الإلهية التي أدرجناها، أنّ قُرْبَ الله من الإنسان هو أحد ملامحه البارزة، وأنّ تشبيهه بالإنسان لا يجرّده أبداً من المضمون الروحيّ الرفيع ومن القيم اللاهوتيّة الساميّة، لا بل يعمل على إدراك جهوزيّة مداخلاته وفعاليتها وشخصانيّتها. إنّه الإله القريب والحيّ. الإله القريب من الإنسان هو الذي تتجلّى رحمته لا بالأفكار ولا بالعقائد، بل بالاختبار والتاريخ وتسلسل الأحداث في الحياة اليوميّة<sup>(١١٢)</sup>. لا يتخلّى الله قطّ عن قضايا العالم، بل يتدخّل، يبحث عن علاقة؛ إنّه الحاضر، إنّه الكائن مع. تترسّخ هذه القناعة باختبار حضور الله وسكنه ومعونته وتواصله وترحيبه.

(١١١) رج مز ٢٧: ١٠؛ ٨٩: ٢٧؛ ١٠٣: ١٣؛ ١٣١: ٢.

(١١٢) تظهر رحمة الله في المزامير على ثلاثة مستويات: كيانه، وأعماله، وأقواله. بالنسبة إلى كيانه، إنّه الحاضر، والمرافق، والمدافع، والفادي، والنصير، وبخصوص أعماله، عندما نراه يستضيف، يقوّي، يدعم، يؤوّي، يطرد الخزي، ينتشل من القلق، يفرّج من الضيق، يلزم في المرافقة، يوفرّ السلام، ويشدّد العزم، أمّا في ما يخصّ أقواله فنعني بها خطاباته التشجيعيّة.

وجه الربّ الرحيم الذي تجلّى لنا هو وجه الإله الهادئ، الصافي، الذي لا يُثير الشعور بالإثم والحزني والارتباك. إنّه وجه الإله الذي ينشل الإنسان القابع في زوايا ذاته، يتأكله اليأس من الداخل بغية إقلاعه عن سائر طموحاته، ليطلقه نحو الانفتاح والنموّ وتحقيق الذات. يقف الله الرحيم قرب الإنسان، لأنّه هو الذي برأه على صورته كمثاله، وحوله سيتمحور شغله الشاغل.

أمّا بالنسبة إلى المحتاجين إلى الرحمة، غالبًا ما لا يمكن تبيّن الشقاء الذي يعانون منه؛ هل هو بسبب خطيئتهم، أم بسبب مرضهم، أم بسبب تعرّضهم للضيق والاضطهاد من الغير؟ والقاسم المشترك بينهم فهو إقرارهم بعدم مقدورهم على تخليص أنفسهم بذاتهم، ولذا هم بحاجة إلى قوّة خارجيّة تمكّنهم من النجاة. من هنا يبدو دور الله أساسيًا، واللجوء إليه يبدو الحلّ الأفضل لدرء الخطر بالطريقة الأكثر ملاءمة. أمّا من الناحية الإيجابيّة، فالقاسم المشترك بين المحتاجين إلى رحمة الله، فهو أنّهم في حالة انتظار، والانتظار يفترض الرجاء، إذًا، لا مجال للتكلّم عن اليأس أو الشكّ بالقدرة الإلهيّة، بل بالنصر المحتوم.

الربّ الرحيم هو الذي يفتش عن الإنسان، والذي يوجد له الحافز لأن يفتش بدوره عنه. يشعر الإنسان بالرغبة ليميل نحو الله، لا بل ليلمّكه. فهو، بشكل ما، يشعر أنّه افتتن، وانجذب، واختطف؛ فلا عجب بعد ذلك أن يدخل الإنسان الذي لمستته الرحمة الإلهيّة في حالة تفتيشٍ دائمة عن الله الذي خلب لبّه، وبعده يحاول التشبّه به، مشاركته حياته ومصيره، التقيّد به، توظيف إمكاناته تحت تصرّفه، وبكلمة أن يلتصق كليًا به، ولا يعود يبغى سواه، هو الربّ الجذاب الذي يفتن النفس ويغويها، فتعلق به دون رجعة.

أخيرًا، وبالرغم من كلّ ما أدرجنا عن رحمة الله في المزامير، ليس من أدنى شك أن الرحمة الإلهيّة في العهد الجديد تخطّت بكثير سابقتها في العهد القديم؛ فتجسّد يسوع المسيح أظهر قلب الله الأب للعلن، إذ أبدى رحمته تارةً

للجموع<sup>(١١٣)</sup>، وفيه وجد الخطأة رفيقاً لهم<sup>(١١٤)</sup>، وتارةً أخرى، أظهر رحمته نحو أفراد، نذكر على سبيل المثال ما صنعه مع الأرملة الثكلى في ابنها الوحيد (رج لو ٧: ١٣)، ومع الأب المفجوع في ابنه<sup>(١١٥)</sup>، وربما اختصر كل تعليمه عن أبيه حينما أظهره الأب الذي يترقب بشوق جزيل عودة ابنه الضال، ولدى رؤيته إياه تحركت أحشاؤه، فأسرع وألقى بنفسه على عنقه وقبله طويلاً (لو ١٥: ٢٠). وبكلمة واحدة، جاء يسوع يعلمنا أن "كونوا رُحماءً كما أن أبائكم رَحِيمٌ"<sup>(١١٦)</sup>.

## المراجع

- BONNARD P.-E., *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66*, EB, Gabalda, Paris 1972.
- BROWN E. - DRIVER S. - BRIGGS C., *The BROWNS-DRIVER-BRIGGS, Hebrew and English Lexicon with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Hendrickson, USA 41999.
- CLERGET J., *La main de l'Autre, le geste, le contact et la peau*, Erès, Lyon 1997.
- GEMAYEL A., *L'hygiène et la médecine dans la Bible*, Paul GEUTHNER, Paris 1932.
- JACOB E.- KELLER C.A. - AMSLER S., *Osée, Joël, Amos, Abdias et Jonas*, Labor et Fides, Genève 1982.
- JACQUET L., *Les psaumes et le cœur de l'homme. Étude textuelle littéraire et doctrinale*, III, Duculot, Belgique 1978.

(١١٣) رج مت ٩: ٣٦؛ ١٤: ١٤؛ ١٥: ٣٢.

(١١٤) رج لو ٥: ٢٧، ٣٠؛ ٧: ٣٤؛ ١٥: ١-٢١.

(١١٥) رج لو ٨: ٤٢؛ ٩: ٣٨، ٤٢.

(١١٦) لو ٦: ٣٦؛ رج أيضاً مَثَل السامريِّ الصالح في لو ١٠: ٣٠-٣٧؛ فلذلك لم يتردد المحتاجون من الصراخ إليه بـ"رحمك يا رب"؛ رج مت ١٥: ٢٢؛ ١٧: ١٥؛ ٢٠: ٣٠-٣١.

MANNATI M., *Pour prier avec les Psaumes*, Cahiers Évangile 13, Cerf, Paris 1975.

PEDERSEN J., *Israel. Its Life and Culture*, I. II, Branner Og Korch, Copenhagen 1959.

POFFET J.-M., *La patience de Dieu, essai sur la miséricorde*, Paris 1992.

RUPPERT L., “Klagelieder in Israel und Babylonien – verschiedene Deutungen der Gewalt”, in *Gewalt und Gewaltlosigkeit im AT*, Herder, Fribourg-Bâle Vienne 1983, 111-158.

SAWYER, J. “What was a mošia‘?”, *VT* 15 (1965) 475-486.



## نجاح الأشرار في المزامير

الأب لويس الحوند  
جامعة الروح القدس، الكسليك

### المقدمة

قرأتُ المزامير، وتأملتُها، وحلّيتها، لذا أتكلّم عن "سفر المزامير - الإنسان أمام الله". "ما الإنسان، يا ربّ، حتّى تعرفه (حتّى تنتبه إليه)، وابن الإنسان حتّى تفكّر فيه؟" (مز ٨: ٥-٩؛ ١٤٤: ٣). الخليقة كلّها في خدمة الإنسان. عظيم الإنسان!

سفر المزامير هو صلاة الإنسان البارّ، المُعافي من الأشرار، واللاجئ دومًا وحصراً إلى الربّ. هو قصّة المؤمن الواثق بالله والمتكل عليه ليجنّب شرّ الأشرار. المزامير تعابيرُ المعافي المصلّي والداعي الربّ إلى التأثّر والقضاء. في الواقع، يدور الحديث غالبًا حول الصراع ضدّ الأشرار، إنّ أفق التسبيح، وأفق التضرّعات، صراعٌ ضدّ الأشرار.

"الشرّ" و"الشرير" و"الأشرار"، في سفر المزامير، هي مظاهر وجوديّة خارجة على الله والإيمان والإنسان. أصحاب المزامير لا يبحثون في أصل الشرّ، ولا يحلّلونه كمعلومة فلسفيّة أو لاهوتيّة، بل إنهم يعرضون واقع الأشرار، ويشكون أعمالهم إلى الربّ؛ فالأشرار، وإن نجحوا في أمور الدنيا، فإنّهم يبقون أولئك العديميّ التقوى السيّئ الأعمال والمزعجين للأبرار.

يقدم لنا سفر المزامير مشهداً، إذا جاز التعبير، يجسّد عالمًا حيث، تحت نظر إله الحياة، يظهر الأبرار في صراعٍ مع الأشرار.

نظرة المزمير العامّة هي نظرة بيبليّة ثنائيّة أنتروبولوجية-لاهوتيّة تأمليّة، ليتورجية، وميدانيّة علائقيّة مع إله العهد الفوقانيّ والأشرار الضاربين في الأرض. تغنيها "أفواه الأطفال والرضع" (٨: ٢ ب)، وجميع الأبرار، والأشرار إن تابوا. يبقى الإنسان قمة اهتمامات الله. الإنسان هو الأوّل والأخير في تفكير الله، ولكن ليس الإنسان البارّ حصراً، بل كلّ إنسان بدون أيّ تمييز من أيّ نوع، وربّما خصوصاً "الأشرار" ليتوبوا ويخلصوا، فينجحوا مشروع الله الخلاصيّ الشامل.

في المزمير ثلاثة محاور أساسيّة: المؤمن، والله، والأشرار.

## ١ - الأبرار والأشرار

يُعلن أصحاب المزمير سعادة الأبرار وهلاك الأشرار، فيشرون هكذا مسألة الثواب. كانوا يرون أنّ الواقع لا يتفق دائماً مع التعليم التقليديّ، إذ إنّ الكفار كانوا ينجحون والأبرار يخفقون، وهذا ما كان يقلق المؤمنين، فيطلق بعض أصحاب المزمير من جرائها صرخات شبه يائسة، ويمرّون بأزمة إيمان حقيقيّة (مز ٧٣). لكنّ المحنة كانت تستحثّهم وتساعدهم على توجيه أفكارهم ومشاعرهم إلى الله القويّ؛ فهل كانوا يحسّون بثواب يُعيد في الآخرة ما فقد من التوازن في هذه الدنيا؟ لعلنا نستشفّ من بعض التأكيدات غير الواضحة آمالاً تشير إلى ذلك الثواب (٤٩: ١٦ و ٧٣: ٢٤). و"اليقظة" (١٧: ١٥) كلمة عدّت أنّها تلميحٌ خفيّ إلى القيامة من بين الأموات (١٦: ١٠ ي).

المزمور الأوّل، المزمور التعليميّ، يفتح لنا طريقين: طريق الأبرار وطريق الأشرار. نختار طريق الربّ أو طريق الشرّ. إنّ نهاية النشيد تعلن مصيرَي الأشرار والأبرار المتواجهين. الآيتان ٥ و ٦ تلقيان الضوء على التناقض بين نهايتي طريق كلّ من "الأبرار" و"الأشرار".

ينصر الربّ الأبرار "وينجيهم من الأشرار" (٣٧: ٤٠).

## ٢ - الشرير ينجح في مساعيه

هناك نجاح ونجاح. هناك نجاح بشريّ على مستوى المادّة والعظمة وما إلى ذلك، بينما مؤمن المزامير البارّ يعتبر نفسه مؤتمناً على خيرات الله. فتجاه البارّ هنالك المنافق، هنالك الشرير.

يعترف صاحب المزمور ٨٨ بقلقه أمام سعادة الأشرار (رج ٣٩: ٢-٧). إنطلاقاً من مثل تهكميّ (٣٩: ٥، ١٣، ٢١)، يتناول هذا المزمور، كالمزمورين ٣٧ و٧٣، مشكلة المكافأة وسعادة الأشرار الظاهرة، ويعالجها وفقاً لتعليم الحكماء التقليديّ.

"ها هم الأشرار دائماً آمنون وأموالاً يزدادون" (٧٣: ١٢).

في أول الأمر يرى البارّ في ازدهار الأشرار وآلام الأبرار حجر عثرة، ثم يقارن بين سعادة الأشرار الزائلة والاطمئنان الذي تولّده صداقة الله وأمانته وحقّه التي لا تخيب أبداً.

## ٣ - هل المكافأة في هذه الدنيا؟

كان أهل العهد القديم إجمالاً يؤمنون بالمكافأة في هذه الدنيا فقط (٥: ١١).

"البشر الذين إنّما حظّهم من هذه الدنيا إملأ بطونهم من ذخائرهم" (١٧: ١٤): حرفياً: "مما تخفي"؛ المقصود ليس العقاب، بل بالأحرى الخيرات الزائلة التي يفصل المؤمن حدّاته الله عليها.

"آمنت، سأعين صلاح الربّ في أرض الأحياء" (٢٧: ١٣): في عهد المكابيين فسّرت هذه الآية استناداً إلى الإيمان بالحياة بعد الموت. المزمور ٣٧، وهو "مرآة العناية الإلهية"، بحسب تعبير تروتوليانوس، يردّ على الذين تُغيظهم سعادة الأشرار بموجب تعليم الحكماء في مكافأة الأبرار والأشرار في هذه الدنيا. وقد عولج هذا الموضوع في سفرَي الجامعة (جا ٨: ١١-١٤) وأيوب.

"الربّ يحفظ من يُعنى بالضعيف (تضيف الترجمة اليونانية: "وبالمسكين، ويحييه في الأرض ويسعده" (٤١: ٢-٣).

"لك الرحمة، أيها السيّد، فإنّك تجازي الإنسان بحسب عمله؛ هذه عقيدة المكافأة الشخصية التي علّمها الأنبياء، ولا سيّما حزقيال (حز ١٤: ١٢ ي)، والحكماء وأصحاب المزامير (راجع مز ٣٧: ١ ي). السعادة والأمان والازدهار (١١٩: ١٧)، كلّ هذا يمنحه الله للبارّ، وفقاً لمعتقد الحكماء حول المكافأة الزمنية (١٢٨).

لكأنّ ملكوت الله هنا على الأرض (٢: ٢ و٦).  
فالأشرار يطمعون و"يتوقون" (٦: ١٢) إلى السعادة الحقيقيّة.

#### ٤ - لا أخلاقيّة الأشرار

الأشرار ليسوا "شجرة" خضراء. هم لا يعطون ثمراً (٤: ١). "ما أكثر أوجاع الشرّير" (٣٢: ١٠ أ).

"فسدت أعمالهم وقُبحت" (١٤: ١ ب).

"الشرّير بكبريائه يلاحق اليائس؛

"الشرّير بشهوات نفسه يفتخر.

"إنّ الشرّير الشامخ بأنفه لا يبحث عن شيء،

"وجملة أفكاره أن لا إله" (١٠: ٢-٤).

إنكار الشرير للعناية الإلهيّة (آ ٣) يوّدّي إلى إنكار وجود الله.

الشرّير يستهين بالله، ويقول في قلبه: "إنك لا تطالب" (١٠: ١٣).

"إنّ الأشرار يشدّون قوسهم...

"ليرموا في الدّجى القلوب المستقيمة" (١١: ٢).

"توسوس المعصية للشرّير في صميم قلبه" (٣٦: ٢ أ)؛ صوت الخطيئة رمز

يحلّ هنا محلّ كلمة الله.

"وعن الشرِّ لا يُعرض" (٣٦: ٥).

"يستقرض الشرِّير ولا يفي" (٣٧: ٢١ أ).

الأشرار "بالشرِّ يتكلَّمون ساخرين، وبالظلم يتحدَّثون متشامخين"  
"قد استلَّ الأشرار السيوف وشدَّدوا الأقواس ليصرعوا البائس والمسكين"  
(٣٧: ١٤).

قال الاشرار: "بالسنتنا ننتصر (نتجبر)،

"شفاهنا معنا (الشفاه المتملِّقة) فمن يسودُّنا" (١٢: ٥).

كلام الأشرار عن الصديق هو كلام "مر". "كالسيف سنَّوا ألسنتهم، وسدَّدوا  
السَّهام ليرموا البريء خفية" (٦٤: ٤-٥). نحن إذاً أمام حرب عامَّة. "السيف"  
يفترض المواجهة المباشرة. يتحرَّكون في الظلام، "خفية"، يشدُّون القوس،  
ويهاجمون.

"بشفاه تتحلَّق وقلوب تزدوج يتكلَّمون"، "باللسان الناطق بالكلام  
المعسول، "بالكلام المفخَّم" (١٢: ٣-٤) أو العظام. مهارة الأشرار  
تساعدهم على إخفاء (٦٤: ٥) معالم الجريمة.

إنغلَقوا "بشحمهم" (١٧: ١٠)، بالرِخاء والحيويَّة، وهذا ما يجعلهم لا  
يتفاعلون مع كلام الله، مع قلب الله الممحص.

يلمَّح الشاعر إلى عمليَّة التشبُّث في الشرِّ: السلوك في مشورة مخرقة،  
والتوقُّف في طريق الخطيئة والجلوس الساخر من "شريعة الرب". يسخرون  
من الخير، فينتصرون للكذب بسخريَّتهم من الدين يستندون إلى الحقيقة.  
بذلك يقضون على "الثقة" التي هي أساس الحياة في المجتمع (١١٩: ٥١)،  
لذلك، فحين يسخرون، فهم يبلغون بالشرِّ إلى الذروة.

## ٥ - نداء إلى القضاة المتواطئين مع الأشرار

"أحقاً، أيُّها الأرباب، أنكم بالعدل تنطقون؟" (٥٨: ٢ أ).

يتوجّه صاحب المزمور إلى القضاة الأشرار، ويناديهم على طريقة الأنبياء الأقدمين، طالبًا حلول ساعة العدل الإلهي.

لأنّ الله "بالعدل" يدين "العالمين" (٦٧: ٥ ب).

مؤمن المزمير لا يرى قاضيًا لا يشتري إلاّ الله.

المزمور ٨٢ نداء عنيف إلى الرؤساء والقضاة الأثمة (آ ١ و ٥ و ٨)، إنطلاقًا من رؤية أخيريّة:

"إلى متى بالظلم تقفون، ووجوه الأشرار تحابون؟" (٨٢: ٢).

إتهام عنيف كثيرًا ما ورد: "أقوال الأنبياء (أش ١: ١٧؛ إر ٥: ٢٨؛ ٢١:

١٢؛ ٢٢: ٣؛ حز ٢٢: ٢٧ و ٢٩؛ مي ٣: ١-١١؛ زك ٧: ٩-١٠؛ أي ٢٩:

١٢؛ أم ١٨: ٥؛ ٢٤: ١١-٢).

ف "نجّوا الكسير والمسكين، وأنقذوه من أيدي الأشرار" (٨٢: ٤).

## ٦ - موقف الله من الأشرار

"الساكن في السماوات بعيدًا عن الناس يضحك. الربّ يستهزئ بهم. يؤثّبهم ويرعبهم" (٢: ٥). الله يبغض النفاق ولا يستضيف الشرير: "أبغضت جميع فاعليّ الإثم" (٥: ٥-٧). هل كان باستطاعة الله أن يقول لليهود إنه لا يحسّ بالغضب ولا بالبغض تجاه الأشرار؟ (٦). سيعاقب الديان العادل الشرير (٧: ١٥-١٨).

يقول الله للشرير:

"ما لك تحدّث بفرائضي، وعلى لسانك تجعل عهدي

"وأنت قد أبغضت التأديب، ونبذت كلامي وراءك؟

"وإذا رأيت سارقًا ركضت معه، ومع الزناة نصيبك.

"أطلقت فمك للشرّ، ولسانك يحوك الخداع.

"جلست فتكلّمت على أخيك، وشوّهت سمعة أمك.  
 "صنعت هذا أفأسكتُ؟ أتظنّ أنّي مثلك؟  
 "لأوبّخنك وأضعنّ كلّ شيء نصب عينيك" (٥٠ : ١٦-٢١).  
 ويردّ الربّ على الأشرار "إثمهم، وبشرّهم يسكتهم" (٩٤ : ٢٣). إنّ الربّ  
 قويّ (١٤٤ : ١-٢)؛ يوقف مخططات الأشرار، ويعيد شرّهم على رؤوسهم:  
 يُلقون في النار وفي "الهوة"، ولا ينهضون (١٤١ : ١٠-١١). سيريح الربّ  
 البلاد من أولئك الناس الذين يزرعون الشرّ (١٤١ : ١٢).  
 "الله مستأصل جميع الأشرار" (١٤٥ : ٢٠ ب).  
 "الربّ يضلّ الأشرار في طريقهم" (١٤٦ : ٩ ب).  
 الربّ "يذلّ الأشرار حتّى الأرض" (١٤٧ : ٦).  
 إنّ حرب الربّ، بمعناها الأصليّ، هي للقضاء على الشرّ والباطل، ولبسط  
 العدل، لأنّ صولجان ملكه، "صولجان استقامة" (٤٥ : ٤ و ٥ و ٧-٨).

## ٧ - موقف المؤمن من الأشرار

إنّ خيار الشاعر هو في مواجهة مع خيار الأشرار (١ : ١). إزاء التصلّب في  
 الشرّ، يثبت في رفضه للشرّ، والتشبّث بـ "شريعة الربّ".  
 "أحفظ كمّامة على فمي ما دام الشرّير أمامي" (٣٩ : ٢ ب).  
 "على الأشرار من يقوم معي؟" (٩٤ : ١٦ أ).  
 "الشرّير لا أعرفه" (١٠١ : ٤ ب).  
 "أخذني الحقن بسبب الأشرار الذين تركوا شريعتك" (٨٩ : ٥٣).  
 "حبال الأشرار التفت عليّ، ولم أنس شريعتك" (١١٩ : ٦١).  
 "يترقّبني الأشرار ليهلكوني، أمّا أنا فأتبصّر في شهادتك" (١١٩ : ٩٥).  
 "نصب الأشرار فخّاً لي وأنا لم أخلّ عن أوامرك" (١١٩ : ١١٠).

"إليكم عنّي أيّها الأشرار، فأرعى وصايا إلهي" (١١٩: ١١٥).  
 "عددت جميع أشرار الأرض خبثًا، فلذلك أحببتُ شهادتك" (١١٩: ١١٩).  
 (١١٩).

كأنّ مواجهة الأشرار تبدو بدون نتيجة؛ هذا ما يقوله المتضرّعون.  
 كان المؤمن يكفيه أنّ الربّ يخبأه "في خيمته يوم الشرّ" (٢٧: ٥)، في  
 "الخباء" في هيكل أورشليم.  
 إنّ كاتب المزمور ١٢ يريد أن يقول لنا بأننا يجب أن نكون دائمًا متحفّزين  
 للصراع ضدّ تآمر الأشرار إن لم يتوبوا. الصديق لا يصمت على الحقيقة أمام  
 الله، لذا يشهّر بالشرّيين، ولذا يرفع صوته بوجه الأشرار. ويستحثّ الربّ لكي  
 يتدخل ويُجري العدل.

## ٨ - طلب الحماية من الأشرار

يطلب المرتل من الله أن يحميه، بل أن يبيّن هذه الحماية على عيون الجميع:  
 الله حاضر في جيله المقدّس، في هيكله، وهو يلاحظ جميع الناس (٣). إنّ  
 حضور الربّ في شعبه ينبوع بركة (٤).

"يا ربّ،

"بظلّ جناحيك استرني،

"من وجه الأشرار الذين يبطشون لي" (١٧: ١ و ٨-٩).

"وبسيفك نجّ من الشرّير نفسي" (١٧: ١٣).

"أنصفي، يا ربّ" (٢٦: ١).

يتمسك المؤمن ببراءته، كما ورد في المزمورين ٧ و ١٧.

"جماعة الأشرار أبغضت" (٢٦: ٥).

"الملتسون شرّي نطقوا بالهلاك" (٣٨: ١٣ ب).



"شُرور لا عدد لها أحاطت بي" (٤٠ : ١٣).  
 "أعدائي بالشرِّ عليّ يتكلمون: متى يموت واسمه كبير؟" (٤١ : ٦).  
 "جميع مبغضيّ عليّ يتهامسون، والشرِّ لي يُضمرون" (٤١ : ٨).  
 "يا ربّ، من يد الشرير احفظني" (١٤٠ : ١٥).  
 "يا ربّ، لا تلبّ أهواء الأشرار، ولا تنجح مكائدهم" (٤٠ : ٩).  
 "ليضربني البارّ رحمةً لله ويوبّخني، ولا يزيّن زيت الشرير رأسي،  
 لئلاّ أشارك في سيئاتهم" (١٤١ : ٤-٥).  
 يُفهم من النصّ أنّ صاحب المزمور يخشى محاولات تقارب الأشرار  
 لإغرائه.

"يُسقط الأشرار معاني شباكهم، على حين أعير أنا سبيلي" (١٤١ : ١٠)  
 "من سيف الشرّ انشلني" (١٤٤ : ١٠ ب)

## ٩ - الدعوة على الأشرار

"طوبى لمن لا يسير على مشورة الشريرين؛  
 فكلّ ما يصنعه ينجح.  
 ليس الأشرار كذلك،  
 لذلك لا ينتصب في الدينونة الأشرار،  
 وإنّ إلى الهلاك طريق الأشرار" (مز ١ : ١ و ٣-٥).  
 "إنك (يا ربّ) حطّمت أسنان الأشرار" (مز ٣ : ٨).  
 أعداء المرثّل، وهم أعداء الله في الوقت ذاته، هم يستحقّون دينونة الله  
 القاسية؛ إنهم أهل النفاق، والسفاهة، ماكرون، ناطقون بالكذب، سافكو دماء  
 الأبرياء.

"لأنك لست إلهًا يهوى الشرّ، ولا يجاورك الشرير" (مز ٥ : ٥).  
 "ليخز الأشرار" (٣١ : ١٨ ب)  
 "ليرتد الشرّ على من يترمدون لي وبحقك يا ربّ دمرهم".  
 "فلينقضّ الموت عليهم، ويهبطوا إلى مثوى الأموات أحياء، لأنّ الشرور  
 في مساكنهم وفي سبطهم" (٥٥ : ١٦).  
 "ألهمّ، ليتك تقتل الشرير!" (١٣٩ : ١٩).  
 "أمّا رجل العنف فليصطده الشرّ حتى الهلاك!" (١٤٠ : ١٢ ب).  
 إنّ دعوة أصحاب المزامير على الأشرار تعكس عقلية اليهود وعدواتهم  
 للوثنيين.

#### ١٠ - طلب الانتقام من الأشرار

"لأنك لست إلهًا يهوى الشرّ، ولا يجاورك الشرير" (مز ٥ : ٥).  
 "ألهمّ، عاملهم معاملة المجرمين" (مز ٥ : ١١ أ).  
 كثيرًا ما ترد في المزامير دعوة الله هذه إلى الانتقام من أعدائه (١٠ : ٣١، ١٥؛  
 ١٨ : ٥٤؛ ٧ : ٥٨؛ ٧ : ٥٩؛ ١٢ : ٦٩؛ ٢٣-٢٩؛ ٧٩ : ١٢؛ ٨٣ : ١٠-١٩؛  
 ١٠٤ : ٣٥؛ ١٠٩ : ٦-٢٠؛ ١٢٥ : ٥؛ ١٣٧ : ٧-٩؛ ١٣٩ : ١٩-٢٢؛ ١٤٠ :  
 ١٠-١٤٠). وقتل هذه الدعوة هو تعبير عن حاجتهم إلى العدل.  
 يوم أنقذ الربّ داود من أيدي أعدائه ومن يد شاول قال: الله يتيح لي "الانتقام"  
 (١٨ : ٤٨). "لي الانتقام، أنا أجازي، يقول الرب" (أج ١٩ : ١٨؛ تث ٣٢ :  
 ٣٥؛ رو ١٢ : ١٩).  
 "الربّ صخرتي وفادي" (١٩ : ١٥).  
 الكلمة "فادي"، في العبرية "جُوئِل"، تدلّ على الأخذ بالثأر (عد ٣٥ : ١٩  
 ي)، وعلى الفادي (أح ٢٥ : ٢٥، ٤٧-٤٩)، وتطلق هنا (في مز ١٩ : ١٥ وفي

٧٨: ٣٥ على الربّ الذي ينتقم ويخلص وينقذ من الموت شعبه والمؤمنين به.  
 "بأفعالهم وبحسب أعمالهم جازهم، وبطبع أيديهم كافتهم،  
 وردّ عليهم أجرهم" (٢٨: ٤).  
 "جلس الربّ على" (٢٩: ١٠): يعني ظهور العدل الإلهي.  
 "لينقرض من الأرض الخاطئون، ولا يبقَ فيها الأشرار" (٣٥: ١-٤).  
 مؤمن المزامير يطالب بتطبيق شريعة العين بالعين والسنّ بالسنّ.

## ١١ - مصير الأشرار

إنّ المنافق الشرير يحسب أنّ شريعة الربّ، التي أودعها الربّ شعبه (٧٨: ٥)، وعلمها لمؤمنيه (٩٤: ١٢)، ليسيروا فيها (١: ٢)، فيطوبون (١١٩: ١)، لا تعطي السعادة، فيرفضها ويصير كشجرة بلا ورق ما تعتم أن تيبس، أو كبعض القش الذي تذرّيه الريح، وفي ساعة الدين يظهر مصير المنافق: لن يحسّر على الوقوف في الدين، ويبقى مخفض الرأس.

يشير شاعر النشيد الأوّل بوضوح إلى أنّ الأشرار سيكونون المسؤولين عن استبعادهم، وأنّ سبب تشتتهم "كالريشة في مهبّ الريح" (١: ٤ ب)، وضلالهم (٦١ ب) يعزى إليهم وحدهم. إذ لم يولدوا أشرارًا، بل أصبحوا أشرارًا؛ من هنا مسؤوليتهم عن ذاتهم ومصيرهم.

في مز ١: ٥ يُقال بأنّه، في الدينونة، لا يسع الأشرار أن يقوموا، وهم بالتالي محكومون بأن تُباد طريقهم، محكومون بأن يهلكوا كالعصاة (١: ٦؛ ٢: ١٢). الأشرار لا يثبتون يوم الدينونة، لأنّهم "كالريشة"، "كالعصاة"، كالتبن، يعني حين تأتي الدينونة، لا يسع الأشرار أن يقفوا في جماعة الأبرار. فالأشرار ينحدرون إلى النار، كما يشير المزموران الأوّل والثاني.

كلّ تمرّد على الربّ نتيجته الفشل (١٢٧)، والبطلان (٢ : ١)، وعدم القيامة، والدينونة، والهلاك، والظلمة، و"الهوّة" (٣٠ : ١٠؛ ١٦ : ١٠)، في "الهاوية" (٨٨ : ١٢ ب)؛ ف"بقية الأشرار في زوال" (١١٢ : ١١).  
وجه الربّ على صانعي الشرّ ليمحو من الأرض ذكرهم" (٣٤ : ١٤-١٥ و١٧).

"الشرير بشرّه يموت (٣٤ : ٢٢ أ).

"إنّ الأشرار يُستأصلون" (٣٧ : ١٩ أ).

"الشرير عما قليل لا يكون، تبحث عن مكانه فلا يكون" (٣٧ : ١٠).

"إنّ الأشرار تنكسر سواعدهم" (٣٧ : ١٧).

"أمّا الأشرار فيهلكون" (٣٧ : ٢٠).

"نسل الأشرار يُستأصلون" (٣٧ : ٢٨ و ٣٤ و ٣٨).

"لكنّ الله يفتدي نفسي، من يد مثوى الأموات يأخذني" (٤٩ : ١٦): يعتقد الحكيم بأنّ مصير الأبرار في الآخرة يجب أن يختلف عن مصير الأشرار.

"فإذا مات الإنسان، لا يأخذ شيئاً، ولا ينزل مجده وراءه" (٤٩ : ١٨)، بل على العكس، الله هو الذي سيمجد الأبرار (٧٣ : ٢٤؛ ٩١ : ١٥).

الموت الفجائي والباكر بمثابة للشرير (٥٥ : ١٦؛ ٧٣ : ٩؛ ١٠٢ : ٢٥؛ رج أي ١٥ : ٣٢؛ أش ٣٨ : ١٠؛ إر ١٧ : ١١).

في مز ٥٨، يتمنى المؤمن ظهور مثل الله الذي يحرّر المظلومين ويدبّر الأشرار.

"وكما يذوب الشمع أمام النار أمام الله يهلك الأشرار" (٦٨ : ٣ ب).

في مز ٧٥، الأنديقونة (آ ٢) تمهد لقول من أقوال الله يوجّه إلى الأشرار وينفرد بدينونتهم (٣-٦).

"ليس هناك مشرق ولا مغرب ولا سهول ولا جبال" (٧٥ : ٧).

المعنى هو أنّ دينونة الله لا تقتصر على هذا البلد أو ذاك، بل تشمل جميع الأشرار (زك ٢ : ١).

"إنّ الأشرار تنكسر سواعدهم" (٣٧ : ١٧ أ).

"الأشرار يهلكون" (٣٧ : ٢٠ أ).

المزمور ٩٢ هو نشيد تعليمي يتناول تعليم الحكماء التقليدي، ويقتضي خلاص الأبرار وهلاك الأشرار (رج مز ٣٧ و ٤٩، إلخ).

"إذا الأشرار كالعشب نبتوا، وجميع فعله الإثم أزهروا، فما ذلك لا يُستأصلوا أبداً" (٩٢ : ٨).

"بغية الأشرار في زوال" (١١٢ : ١٠ ي).

"إنّ الخلاص بعيد عن الأشرار لأنهم لم يلتمسوا فرائضك" (١١٩ : ١٥٥).

"الربّ البارّ حطّم نير الأشرار" (١٢٩ : ٤).

فالأشرار يهبطون "إلى الصمت" (١١٥ : ١٧).

الغلبة في النهاية، ليست لقوى الشرّ.

في ختام الكتاب، يتمّ الإعلان عن حلّ للصراع الموصوف في البداية: هزيمة منها تقيد لقوى الموت ولصانعي الشرّ.

### ثانياً: تقديم وتأوين المواقف من الأشرار

١ - إذا الأشرار يظهرون ناجحين، ولكنهم ساقطون في نظر الله وفي نظر المؤمنين الأبرار. إنّ لهم ظواهرية النجاح. والنجاح الطاهري ليس علامة رضى الله، بل هو، بدون الله، مصبّ لعنات؛ فالأشرار إلى الزوال، إلى الهلاك. أمّا النجاح الحقّ فهو حليف بالإيمان الواثق بالربّ العادل الذي وحده يضع الأمور في نصابها: يبغض الأشرار ويهوى الأبرار.

٢ - إنَّ مؤمن المزامير لا يكتفي بالتشهير بالأشرار، بل يشكوهم إلى الرب ويدعو عليهم بالهلاك، ويلعنهم ويكتفي. يبرّر ساحته أمام الرب مفصّحاً عن برارته بصورة فريسيّة، ويطلب الله بتطبيق شريعة العين بالعين والسن بالسن.

٣ - إنَّ مؤمن المزامير ديّان للأشرار، وهو لا يحمل أيّ مسؤولية ميدانيّة تجاههم، ولا أيّ تواصل معهم، لا من الروح والصلاة لأجلهم، ولا باللقاء معهم وإرشادهم، لكأنّه يمثل العالم اليهودي، ويعتبر الأشرار أكثر من وثنيّين.

٤ - إنَّ مؤمن المزامير يبقى دون مفهوم الفداء والخلاص والقيامة والحياة الجديدة، لأنّه ومعاصريه أبناء شريعة العهد القديم لا يزالون على عتبة يسوع الإنجيل ومسيح بولس الرسول.

٥ - ولكنّ الصفات الإلهيّة في المزامير: الراحة والرحمة وطول الأناة (١٠٣: ٨ وغيرها الكثير)، وعظم الرحمة وغيرها من الصفات والصلوات التي يسبغها مؤمن المزامير على الله، لم تُستثمر أبداً لفداء الأشرار بإرجاعهم إلى الصراط السويّ، إلى عالم الله خالق الجميع.

٦ - بموجب شريعة السن بالسن، كان من الواجب مقابلة الخير بالخير والشرّ بالشرّ (٧: ٥). هذه شريعة تبعد كلّ البعد عن شريعة الإنجيل (متّى ٥: ٣٨). تلك الشريعة تنتظر إذا توسّع الوحي الإلهي الذي سيساعد على التخفيف من حدّة الحاجة إلى دعوة الله للانتقام من الأشرار المجرمين، الأعداء (٥: ١١)، بالمحبّة (متّى ٥: ٣٥ - ٤٨) الخادمة (غل ٥: ١٣) الفادية المخلّصة.

٧ - لا يزال "الأشرار" يفسدون عالمنا. ألا نزال نكتفي بالتشهير بهم؟ ألا نزال نحملّ الله مسؤولية الشرّ في العالم؟ ألا نزال صلاتنا مجرد طلبات استعطائيّة؟ ننحني فيها باللائمة على الشياطين، ونتعامى عن مسؤوليّتنا.

إن كانت الكلمات والأعمال تعود إلى أصحابها، فيقع الشرّير في الشرك الذي نصبه، ويسقط المنافق في الحفرة التي حفرها (٧)، فنحن نعلم أنّ يسوع سيحاسبنا على حسب أعمالنا، وأننا سنمثل أمام منبره (متّى ٢٥: ٣١-٣٢)،

لينال كل واحد جزء ما عمله وهو في الجسد أخيراً كان أم شرّاً (٢ كو ٥ : ١٠).

٨ - وصلواتنا الطقسية تعبق بالمزامير، نلحنها ونشدها في كل الليتورجيات ومختلف المناسبات وعلى مدار السنوات وكل الأيام. هلاً أحسن الاختيار في احتفالاتنا بطريقة تتلاءم مع التجسد والفداء والرسالة الإنجيلية. لنحسن التسبيح والتوبة والشكران.

٩ - إن دستور الحياة المسيحية: صلاة وعمل. بالصلاة إلى الله ينعكس الله في حياتنا، فنخرج من بيوت الصلاة لنعكس الله على المحيط البشري. وبدل أن نكون محاكم تشهير نقدّم إطلاقات روحية على العالم، على مستوى المسؤولين والدساتير والعلاقات الوطنية والشرقية والدولية.

١٠ - روح التمييز: ما الحقيقة؟ وأين هي الحقيقة؟ وما دوري كعاقل ومؤمن؟ تبدأ بالآية الأولى من المزمور الأول: "طوبى لمن لا يسير على مشورة الأشرار، وفي طريق الخاطئين لا يقف، وفي مجلس المستهزئين لا يجلس" (١ : ١).

نحن لا نريد أن نمشي، لا نريد أن نسلك في "مشورة الأشرار" وفي طريقهم. الأشرار يفعلون الشرّ؛ أنطلب "المشورة" من الأشرار؟

"إنّ اليسير عند الأبرار خيرٌ من السكن في خيام الأشرار (٨٤ : ١١)".

"فاعل الخير" يقيم في خيمة الربّ (١٥ : ١-٢).

"هناك للشمس نصب (الربّ) خيمته" (١٩ : ٥ ب).

كانت "الشمس" إلهاً، خلقها الربّ، في الشرق القديم، في الأساطير البابلية، رمزاً للبرّ (حك ٥ : ٦؛ ملا ٣ : ٢٠).

نقول مع المرتل: إنّ قنية الخير تبدأ بالابتعاد عن الشرّ: "جانب الشرّ، واصنع الخير" (٣٧ : ٢٧).

فكما سلك الله مع قايين، فمنع التعدي عليه، ليفسح له مجالاً للتوبة، ندع نحن أيضاً باب البرّ والتبرير مفتوحاً للتوبة (٦: ٣٢؛ ٣٨؛ ٥١؛ ١٠٢؛ ١٣٠؛ ١٣٤)، والعودة، بالتعقل والاتعاظ (٢: ١٠). والدعوة عامة، وموجهة خصوصاً، إلى الملوك والحكام والقضاة، المقامين مقام الله (رو ١٣: ١-٢). فالجميع مدعوون ليكونوا "قديسين" (أح ١٩: ٢؛ متى ٥: ٤٨).

فالأشرار هم أيضاً أبناء آدم وأبناء إبراهيم. هم ناس ضعفاء ومرضى وخطاة؛ فهم أيضاً وخصوصاً موضوع رحمة الله.

بالتتمة، كلل الله الانسان "بالمجد والكرامة" (٨: ٦ب)؛ فنحافظ على مجد الله وفي جميع البشر إخوته؛ فعلى الأبرار المختارين أن يكونوا عرابي الأشرار المنبوذين سلوكاً وقلّة دين، فيتفاعلوا معهم بالحسن والقرب ليهدوهم في سبيل الله. فمع الحق لا قهر ولا عداوة ولا انتقام ولا أي عمق في الفكر والمواقف، وخصوصاً في الصلاة وترنيم المزامير.

تتابع صلاة المزامير بروح يسوع "فادي الانسان" صاحب القلب الوديع والمتواضع، "والراعي الصالح" و"الطريق والحق والحياة".

## ١١ - تعقل صفات الله تجاه الأشرار

يستعمل مؤمن المزامير الصفات الإلهية للقضاء على شرّ الأشرار، بدل أن "الربّ رؤوف رحيم... كثير الرحمة" (١٠٣: ٨-١٣ و ١٨). يستعملها ليجذبهم، ليعيدهم إلى "اليقظة مع الأبرار في" خيمة الله؛ "الله رحيم يغفر الإثم ولا يهلك" (٧٨: ١٣٨).

"أنت، أيها السيّد، إله رحيم رؤوف، طويل الأناة ووافر الحقّ والمحبة" (٨٦: ١٥).

"إنّ الربّ صالح وللاّبد رحمته" (١٠٠: ١٥).

"الربّ رؤوف رحيم، طويل الأناة وكثير الرحمة" (١٠٣: ٨)، و"عظيم الرحمة" (١٤٥: ٨).



" بارّ في جميع أعماله " (١٤٥ : ١٣ ي)

" بارّ في جميع طرقه، وصفيّ في جميع أعماله " (١٤٥ : ١٧).

" إنّ غضب الربّ لحظة، ورضاه مدى حياة " (٣٠ : ٦ أ).

الرحمان والصادق والبارّ، يشعر بتعاسة الآخر، الرحمة هي، المغفرة بدل العقاب. الرحمة هي الحنان والرحمة والحبّ والاستقامة، مع جميع الناس، وخصوصاً من هم بحاجة إلى الرحمة، ومنهم خصوصاً الأشرار، لأنّ المرضى يحتاجون إلى الطبيب والرحمة والدواء.

أمّا كيف يوفّق الربّ بين عدله ورحمته، فهذا شأنه!

الربّ إله منقذ من المضايق. إله هو "المجنّ" و"الترس" (٣ : ٤)، قرن خلاص شامل.

الله هو الإله الموافق والمواكب. حضوره فعّال هو ضمانته بقوّته الإلهية. هو الملجأ للملهوف في وجه الرياح. هو المعتصم والمظلة والمسكن والظلّ والخيمة. يحتضن في الطمأنينة والحماية الدافئة. الإنسان، كلّ إنسان، وخصوصاً الضعيف، والأشرار - في العمق مرضى وضعفاء - هو في حدقة عين الله.

## ١٢ - تفعل صفات الله تجاه الأشرار (٢)

فجميعاً، الأبرار والأشرار، واليهود والأمم، علينا أن نجتمع بالربّ، لنصير معاً "فرحين" (١٢٦ : ٢-٣).

"الكلمة الأولى من المزمور الأوّل: "طوبى" (أشْرِي)، السعادة، والمزمور الثاني يركّز على الإنسان، بل موضوع المزامير العام هو: "الإنسان أمام الله". وآخر آية من المزمور الأخير: "هللوايا"؛ فالإنسان يحيا من "طوبى" لأنّه "صورة الله"، ومن هللوايا، لأنّه على "مثال الله" في عالم الله، "مدى الدهر وإلى الأبد".

"الربّ صالح ومستقيم" (٨٢٥).

"رأت جميع أقاصي الأرض خلاص إلها" (٩٨ : ٣ ب).

"الرحمة والحقّ تلاقيًا، البرّ والسعادة تعانقًا" (٨٥ : ١١).

"أمامه البرّ يسير، وبخطواته يشقّ الطريق" (٨٥ : ١٤): العدل الإلهي يشقّ الطريق، وهو شرط للسعادة والسعادة.

فالبارّ المتّحد بالله عليه أن يعمل في سبيل وحدة الجنس البشريّ بالله، تحضيراً للسعادة الحقيقيّة.

"طوبى لمن يُعنى بالضعيف" (٤١ : ٣). والأشرار ضعفاء، وإن كان ظاهراً يزعم القوّة. العدالة تتطلّب نصرّة الضعفاء. والعدالة مشروع مستمرّ يواكب الأشخاص والجماعات والسلطات والبنى والمخطّطات البشريّة كلّها. والعدالة لا تستقيم إلاّ برحمة المعوزين.

"إنّ الرّبّ صالح ولأبدي رحمته، إلى جيل فجيل أمانته.

"الرحمة" من الكلمات الجميلة المرادفة بكثرة في المزمور ٨٩.

"الرحمة تبنى للأبد" (٨٩ : ١٣).

إنّ الاسم "حَسِد" الذي منه يشتقّ النعت "حَسِد"، يدلّ على المحبّة الأمانة القادرة أن تذهب أبعد ممّا هو مطلوب، إلى "جميع أقاصي الأرض، جميع عائلات الأمم" (٢٢ : ٢٨). من المحتمل أن يمتدّ تسييح الأمم ليشمل عالم الشرّ، المعادين وذوي الأشداق المفتوحة (٢٢ : ١٣-١٤ و ١٧).

إنّ عمل الله الخلاصيّ، الثابت والمحدّد في آن، ينتقل إلى كلّ جيل (٢٢ : ٣١-٣٢).

## الخاتمة

"كلمة الرّبّ تمحصنا" (١٠٥ : ٩ب)، "لذا يجب أن نعيد قراءة المزامير. ونحصن التأمل فيها. ونعمل روح النقد والتمييز، فنتبيّن الأنواع الأدبيّة فيها، والمعاني الدينيّة والخلقيّة والروحيّة: المعنى الدينيّ هو اللجوء الدائم إلى الله.

المعنى الخُلُقِيّ هو حمل المسؤولية تجاه "الأشرار"، والمعنى الروحيّ هو الاتّحاد في الصلاة بجميع أبناء الله.  
في النهاية: نتدجّن على الله لنعمل معه على تدجين الأشرار. عندها يمكننا أن نرتّل "كلّ نسمة فلتسبح الربّ. هللوايا" (١٥٠: ٦).

### المراجع:

- الكتاب المقدّس، أنا الالف والياء، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٩، ص ١١٠٦-١٣١٤.
- سفر المزامير، تعريف بيتر مدروس وأنطون يوسف الشويلي، منشورات مار صفرونيوس، ٢٠٠١.
- بولس الفغالي، ألهج بكلامك نهاراً وليلاً (المزامير ١-٥٠) القراءة الربّيّة، ٩، الرابطة الكتابيّة، ١٩٩٨.
- بولس الفغالي، أنشدوا للربّ نشيداً جديداً، المزامير (٥١-١٠٠)، القراءة الربّيّة، ١٠، الرابطة الكتابيّة، ١٩٩٨.
- بولس الفغالي، هللوا للربّ من السماوات (المزامير ١٠١-١٥٠)، القراءة الربّيّة ١١، الرابطة الكتابيّة ١٩٩٨.
- بولس الفغالي، كتاب الطوبى، سلسلة بين عهد وعهد، ٩، ٢٠٠٧.
- وجه الإنسان وكلام الله، محاضرات ومقالات نسّقها بولس الفغالي، محطات كتابيّة، ٢٤، الرابطة الكتابيّة، ٢٠٠٢.
- المزامير رفيق الانسان المؤمن، إعداد رائد فاضل جبّور، إخوة يسوع الفادي، ٢٠٠٩.

## العدل الإلهي في المدينة الأرضية أو العدالة المزمورانية

الأب يوحنا عقيقي

جامعة الروح القدس، الكسليك

١ - تأتي هذه الدراسة الوجيزة ضمن مشروع بحث واسع يطول المرامي السياسية للصلاة كما شهدتها المعابد والكنائس، وردّتها صوامع المتصوّفين والمتعبّدين في كلّ العصور، منذ كان الإنسان وانفتحت عيناه على عين السماء، واسترجعت أذناه آهات الترابي بين المخلوقات، بعدما سجّلتها القلوب خفقاً ووجعاً فرجاء، وعادت فدوّنتها صفحات برديات وألواح طين لها من جسم العاقل ما لم يرق لسموّ الفكر فيه. العدالة الإلهية في المدينة الأرضية حركة فكرية ارتبطت، طوعاً، بكلّ ما اختلج في باطن الأرض والمجتمع، وانبهر بلعبة الزمن الباقي على هنيهة. إنّها دليل الأنس على دروب الثقافة المتقدّمة، الممهورة بطابع الدين والأخلاق، والمركوزة في أصل السياسيّ الجامع بين رئيس ومرؤوس، بين سيّد وعبد، بين مُنعم ومتوسّل.

٢ - العدالة اسم وفعل وتديبر ومصير وكيونة. بها اختمرت أولى الخبرات البشرية في قربها من الإلهي؛ وباسمها اعتمرت النواميس المجتمعية أرض الفلاح والتغيير. وبقي رسم الوصول إلى الغاية رهناً بمبادرة ضمنية يشاؤها السالك طريق الخير وعداً لذات لا تكتمل إلاّ وقد عدل الموقف والرأي والإحساس على ما للذوات المشاركة في الخطو والعيش من فنون المعية التجاوزية التي توازي بين ما في الأرض وما في السماء. هي جدلية من صنع الإنسان وحده، من عرضية التبادل المعرفي والحياتي التي انصهرت على التقاء الحركتين الأفقية والعامودية، حيث البعث عنواناً لمصرع الذاتية في الأنا والأنت، وحيث النحن اسم لفعل كان المصبوغ، والممسوح، والمعمد بالأنا الإلهية.

٣ - تبدأ محاولتنا في الكشف عن مدلولات ومضامين العدالة المزمورائية كما تأملتها واختبرتها وغنتها العطشى من نفوس المتديين بين العبرانيين. ونكتفي، لهذا البحث، بالرجوع إلى الشروحات اللغوية لموسى بن ميمون في كتابه الشهير *دلالة الحائرين* :

٤ - إذا كانت الحياة الاجتماعية، بالنسبة إلى هذا الأرسطي النزعة، ضرورة طبيعية الجنس البشري، لا يكون المجتمع، بالتالي، كاملاً إذا افتقر إلى رائد قادر على ضبط أعمال الأفراد فيه، معوّضاً عما قلّ ونقص، وملطفاً ما زاد وتطرف، وعاملاً على وضع النظم الأخلاقية الواجب اتباعها باستمرار لكي يسود التناغم، المتفق عليه، ويسير المجتمع طبقاً للنظام الصحيح. من هنا، يصح القول، يتابع ابن ميمون، إنَّ الشريعة، وبالرغم من كونها غير طبيعية، بالأصل، تلج خاتمة الطبيعة في بعض الأحيان، لأنَّ الحكمة الإلهية المدبرة قد وضعت، في طبيعة المجتمعات البشرية، إمكانيّة تتمتع أفرادها بالقدرة التنظيمية والقانونية، وذلك من أجل المحافظة على الجنس البشري الذي شاءت وجوده<sup>(١)</sup>. ويكون النظام والشريعة إلهي المصدر إذا ما ساعدت النواميس، في كلّ الظروف، ليس فقط على تحسين الاهتمامات الجسدية، إنّما أيضاً على تقوية الإيمان من خلال نشر الآراء السليمة عن الله، وجعل الإنسان حكيماً، نبيهاً ومنتبهاً، قادراً على استيعاب الكائن كما هو<sup>(٢)</sup>.

٥ - في هذا السياق، يشرح المقطع الثالث والخمسون للقسم الثالث، من *دلالة الحائرين*، ثلاث كلمات ذات روابط وثيقة في ما بينها، كما وردت في النصوص الكتابية، وهي: *חסד* (حسد)، *משפט* (مشبط)، و *ידידות* (صدقته). فإذا كانت كلمة "حسد" تعني الإفراط في كلّ شيء، يكون استعمالها في الكتاب المقدس للتنويه بالإسراف في الكرم أو في العطف الإلهيين كما في خر ٣٤:

Moïse MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, Verdier, 1979, p. 377. (١)

*Ibid.*, p. 378. (٢)

٦؛ أش ٦٣: ٧؛ أو في مز ٨٩: ٣)، وكلّها تعني عمل الخير مع من لا يُلزمنا بشيء، أي التأكيد على مجانيّة معيّنّة. وكلمة "صدّقه" تشير إلى الإنصاف في التعامل بين البشر المبنيّ على مبدأ المساواة في إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، وهذا ما يردّد مقولة العدالة الأرسطيّة في معناها الأوّل، أي العدالة التوزيعيّة (-dis-tributive). أمّا "المشَبَط" فتدلّ على العدالة القانونيّة والإجرائيّة الظاهرة في الحكم الصادر بحقّ فلان، إن كان ذلك لصالحه أم لا، وموافقة بذلك العدالة التصحيحيّة عند أرسطو.

٦ - في الخلاصة، ينهي ابن ميمون قراءته اللغويّة التحليليّة قائلاً إنّ كلمة "حسد" تعني كرمًا مطلقًا؛ و"صدّقه" تستعمل للإشارة إلى كلّ خير نحققه في سبيل الفضيلة الأخلاقيّة، التي بواسطتها نعمل على كمال النفس؛ وتكون نتيجة "مشَبَط" إمّا قصاصًا أو مكافأة. وينوّه أخيرًا إلى أنّ هذه الثلاث تُرفع إلى مرتبة الصفات الإلهيّة الإيجابيّة، فنقول، على سبيل المثال: الله "حسيد"، كريم أو عطوف، من جهة إعطائه الحياة لكلّ شيء؛ وهو "صديق"، عادل، من جهة عطفه على الكائنات الضعيفة، أي أنّه يحكم على الكائنات الحيّة طبقًا لمقدّراتها وإمكانيّاتها؛ وأخيرًا ندعوه "شوفط" نسبة إلى الأحداث الكارثيّة أو الجيدة التي تطرأ في العالم نتيجةً للحكم الصادر عن الحكمة الإلهيّة<sup>(٣)</sup>. "بارّ أنت يا ربّ ومستقيم في أحكامك، أوصيت بشهادتك عدلاً وفي الأمانة غاية"<sup>(٤)</sup> (مز ١١٩: ١٣٧-١٣٨).

٧ - لا تأتي "الحكمة" (הַחֲכָמָה)، كخاتمة البحث في الفصل الخامس والثلاثين، عن طريق الصدفة، بل لتهيئة بحث جديد مكملّ سوف يكون على ارتباط وثيق ومفهوم العدالة في معانيها الثلاثة كما رأينا أعلاه؛ فالحكمة الحقيقيّة

<sup>(٣)</sup> Ibid., p. 628-629.

(٤) צְדִיק אַתָּה יְהוָה וְיִשְׂרָאֵל מִשְׁפָּטֶיךָ צְדִיק עֲרֻךְ עֲרֻכֶיךָ וְאִמּוֹנֶיךָ מֵאֵד (٥) "أما الحكمة (וְהַחֲכָמָה) فأين توجد، والفتنة أين مقرّها؟... ٢٣ الله يصير سُبلها، وهو عالم بمكانها...<sup>٢٨</sup> وقال للبشر: ها إن مخافة الربّ هي الحكمة، واجتناب الشرّ هو الفتنة".

تستعمل في اللغة العبرية، ودائمًا مع ابن ميمون، في أربعة مجالات: أولاً: نراها في فقه الحقيقة الفلسفية التي تبغي معرفة الله كحدّ أقصى (أي ٢٨ : ١٢<sup>(٥)</sup>)؛ أم ٢ : ٤). ثانياً: تقال في امتلاك فنّ معيّن (خر ٣٥ : ١٠ ؛ ٢٦). ثالثاً: في امتلاك الفضائل الأدبية (مز ١٠٥ : ٢٢ ؛ أي ١٢ : ١٢). رابعاً وأخيراً: تستعمل في معنى الخفة والاحتيايل (خر ١ : ١٠ ؛ ٢ صم ١٤ : ٢ ؛ إر ٤ : ٢٢). هكذا تتوافق الحكمة والميزات العقلية والأدبية الأخلاقية، مساهمةً في حثّ السعي إلى الكمال الذي يراه ابن ميمون في أربع نقاط أخرى: الأولى، كمال في التملك، أي ما يملكه الإنسان من موادّ وخيرات؛ الثانية تتعلق أكثر بجوهر الإنسان من حيث تركيبته الجسدية وطباعه والقوة اللازمة للتناغم في ما بينها؛ الثالثة، كمال في الجوهر من حيث الفضائل أو الميزات الأخلاقية التي تخصّ علاقة البشر مع بعضهم البعض في سبيل الإفادة للآخر؛ أما الرابعة والأخيرة فهي حكمة حقيقية تدلّ على الكمال الإنساني، من حيث التمتع بالفضائل العقلية التي تفرز أفكاراً صحيحة حول الماورائيات، وهي بالتالي صورة الكمال الحقيقي الذي يجعل من الإنسان إنساناً بالفعل، يسعى إلى معرفة طرق الله على الأرض (خر ٣٣ : ١٣). إنسان، في هذه الصفات مجتمعة، وصاحب معرفة على هذا المستوى الرفيع والمتقدم، يتصرّف بطريقة يجسّد فيها الكرم الإلهي، إنصافه وعدله<sup>(٦)</sup>، محاولاً التأكيد على تطابق مشيئة الله السماوية وإرادته صورته على الأرض، فيكون هو الصديق المثال، والملك الحكيم الذي يحكم باسم الله ويعدل تماماً كالله.

٨ - بعد هذا التوضيح اللغوي والمنهجيّ لمعنى الكلمات، والإطار البيبليّ لمدلولاتها ومفاعيلها، وحرصنا على تبيان مدى ترابط العدالة بالحكمة والفضيلة وكمال الإنسان، وبالتالي، بالطبيعة العاقلة والمجتمعية التي يتمتّع بها هذا الأخير، نحاول قراءة المزامير الداودية مستعينين بالترجمة العربية لدار

*Le Guide des égarés*, p. 629-635.

(٦)

المشرق. وإذ تلمسنا ما بقي من تردادات المعاني في لاوعي الشعوب، أو ما استطعنا قراءته في مخلفات الحضارات الشرقية القديمة، حيث نمت وتطوّرت التساييح العبريّة، سوف نوّكد على توأصليّة المعاني والأفكار في عمليّة صقل الشخصية الدينيّة التي تعكس صورة الله العالم، والعاذل، والمستقيم، والغنيّ بالرأفة، كما في مز ٨٩: ١٥: "البرّ والإنصاف قاعدة عرشك، الرحمة والحقّ يسيران أمام وجهك" (צֶדֶק וּמִשְׁפָּט מִכֹּזֵן כְּסֵאֵךְ חֶסֶד וְיִמֻּת יִקְדָּמוּ פָנֶיךָ)، الذي يحدّد ما نوّه عنه المزمور الأوّل في إشارته إلى العدل الإلهي الذي يميّز ويحكم بالإنصاف البارّ والشرّير، على قاعدة ما أسسه في طبيعة الأشياء.

#### ٩ - المزمور الأوّل :

- ١ طوبى لمن لا يسير على مشورة الشرّيرين، ولا يتوقّف في طريق الخاطئين، ولا يجلس في مجلس الساخرين،
- ٢ بل في شريعة الرّبّ هواه، وبشريّته يتمم نهاره وليله.
- ٣ فيكون كالشجرة المغروسة على مجاري المياه، تؤتي ثمرها في أوانه، وورقها لا يذبل أبداً، فكلّ ما يصنعه ينجح.
- ٤ ليس الأشرار كذلك، بل إنهم كالعصافاة التي تذرّوها الرّياح.
- ٥ لذلك لا ينتصب في الدينونة الأشرار، ولا الخاطئون في جماعة الأبرار (الصديقين)؛
- ٦ فإنّ الرّبّ عالم بطريق الأبرار (الصديقين)، وإنّ إلى الهلاك طريق الأشرار.

על־כֵּן לֹא־יִקְמוּ רְשָׁעִים בְּמִשְׁפָּט וְחַטָּאִים בְּעֵדוּת צְדִיקִים

כִּי־יִזְדַּע יְהוָה בְּדֶךְ צְדִיקִים וּבְדֶךְ רְשָׁעִים תִּאבֵּד ' .

١٠ - بدايةً، تنويهً بتناوب التعبيرين العبريين منذ اللحظات الأولى لقراءة



المزامير (هذا ما رأيناه أيضاً في مز ٧٢، حاشية ٥). تناوب في سبيل القسط الأخير الذي يبتغيه كل متدين يرفع عينيه إلى فوق، سائلاً رحمة، عدلاً وغفراناً. وثانياً، ملاحظة على الترجمة: فطالما تحتضن العريية الفعل "صدق" والصفة "صديق"، فكان الأخرى اعتمادها كما هي دون ترجمة، بخاصة وأن كلمة "صدقه"، في اللغتين العبرية والعربية، أوسع في المدلولات المعنوية وأعمق في تبيان المادة في الشكل. فكما رأينا، حسب شروحات ابن ميمون، "صدقه" أكثر من طاعة وقول الصدق (البر: الطاعة؛ البار: الصادق)؛ فهي، إلى جانب ذلك، معرفة وفضيلة مجتمعية تحفز على الكمال الفردي في عمل الخير، والانفتاح على الآخر الذي يشارك في الحياة الاجتماعية.

١١- ولما كانت "طريق الصديق كنور الفجر الذي يزداد سطوعاً حتى رائعة النهار" (أم ٤ : ١٨)<sup>(٧)</sup>، وهي طريق تُعبّد بالأمانة في حفظ وصايا الله، هذا النور الساطع من مصباح التعليم والتأديب (أم ٦ : ٢٣) كان مثال الملهم، كاتب التوراة، في حفظ الأمانة، وصدق التعبد، وسطوع الصورة الجليلة، هو نوح الصديق (تك ٦ : ٩) الذي فدى البشرية من الاضمحلال في الفساد، والبعد عن

(٧) ואֵרַח צְדִיקִים כְּאֹרֶן זָהָר הַיּוֹדֵף וְאֹרֶן עֵד־נִכּוֹן הַיּוֹם

حسب تعاليم التلمود، التوراة هي النور الذي يرافق السالك حتى "الظهيرة" حيث يمحي الخيال باتحاد الصديق بالسكينة الحائلة والتي لا تعود تبعد عنه؛ فحيث كلمات التوراة هناك السكينة والحضور الإلهي (براكوت ١٦)؛ تماماً كقبول الصلاة الفردية عندما تجتمع الجماعة للصلاة، حسبما يشرح التلمود مز ٦٩ : ١٤ : "אֵינִי הַפְּלִיגִי-לְדָא ; הַזֶּה עֵת רְצוֹן" ("أما أنا فأليك صلاتي في أوان الرضى، يارب")؛ ف"أوان الرضى" أو "الزمان المقبول"، في نظر المتأمل التلمودي، هو الوقت الذي تصلي فيه الجماعة المؤمنة (عشرة أشخاص)، وتحل السكينة عندما يصلي الله شخصياً مع شعبه: "מִזְמוֹר לְאַסָּף אֱלֹהִים נֹצֵר בְּעַד-חֲאֵל בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט" الله في جماعة الله قائم، في وسط الآلهة يقضي" ( : ).

Rabbi Jochanan hat im Namen des Rabbi Schimon ben Jochai gesagt: " Wann ist die angenehme Zeit? In der Stunde, da die Gemeinde betet " (*Talmud*, übertragen und erläutert von Jacob Fromer, Komet, Köln, 1924, Erste Ordnung, 1. Traktat: *Berakot*, Scholie 4., Anhang 31, p. 117 ; et 1. Traktat, Erste Ordnung, Scholie 4, Anhang 17, p. 83, und Scholie 4. Anhang 21, p. 95).

النور الحقيقي الهادي إلى الحياة. لا تفهم الطوبى المزمورانية إلا بالرجوع إلى رحم المعنى المتبدّي سفينة تطفو على الغمر، تشقُّ الهول والعدم، لترسو على السلام والحياة الجديدة مع الله. نوح، الصديق الأول، هو صاحب المعاني في الطوبى التي سوف تغمر السالكين على طريق المستنيرين من بني البشر، المشاركين في تسبيح الخالق الصديق بالمطلق. أمّا الصورة الأقرب التي خصّ بها الله شريكاً، مختاراً، للعمل بالحقّ حسب وصاياه فهو إبراهيم الذي "سيصير أمة كبيرة مقتدرة، وتبارك به أمم الأرض كلها؛ وقد اخترته (يقول الربّ) ليوصي بنيه وبيته من بعده بأن يحفظوا طريق الربّ ليعملوا بالبرّ والعدل، حتّى ينجز الربّ لإبراهيم ما وعده به" (خر ١٨ : ١٨-١٩)<sup>(٨)</sup>. على هذا الأساس بنى موسى مقاليد الحكم في إسرائيل لكي يستحقّ الشعب أرضاً وعدوا بها، كما يقول في تث ١٦ : ٢٠: "واتبع البرّ ثم البرّ، لكي تحيا وترث الأرض التي يعطيك الربّ إياها"<sup>(٩)</sup>.

١٢- في إطار هذه الصورة الببيلية والمزمورانية بعض من تقاسيم غير مرتّبة للعين المتلهية في أمور العالم، غير المتنبّهة لتعاليم الله ووصاياه. هي تفاصيل تحوي الكثير من دقائق الأمور المتعلقة بيوميّات الإنسان الاجتماعيّ؛ فلاّنه اجتماعيّ بالفطرة والعيش، ولأنّه مفطور أيضاً على معرفة ما، تشدّ الحواس إلى حيث تريد، توزّع مهاماً، وتلهي عن أخرى، وجد الإنسان ذاته، إمّا محمياً بقانون، أو مُساءلاً بقانون، شاءه هو للحكم على نوعيّة التصرف بين أبناء المجتمع الواحد. هكذا يكون الكلام على العدالة متعدّد الوجوه والإشارات، إذ هناك ثمة مدلولات كثيرة نختصرها في ثلاث:

(٨) نבל חבל נס-אתה נס-העם הזה אשר עמך כיר-כבר מן-הדבר לא-תוכל עשהו לבדך:

ש"ה שמע בקלי אתעבד ויהי אלהים עמך יהוה אתה לעם מול האלהים וזכאת אתה את-הדברים אלה-אלהים

(٩) צדק צדק תרדף למען תחיה וירשת את-הארץ אשר-יהיה אלהיך נתן לך

١٣- العدالة الإنسانية الذاتية المحور، التي تشاء البلوغ الذاتي من خلال تنمية الفضائل على أنواعها، بأخصها الحكمة العملية، والاهتداء بنور التعاليم والوصايا الإلهية (مز ١ : ١ ، ٢). عندئذ تكون البرارة، والقداسة، وحسن التمييز، والاعتدال في كل شيء، إذ لا شيء سيئ بالتمام، ولا شيء حسن بالمطلق، وخير الأمور الوسط، كما يقول الجامعة: "لا تكن بارًا بإفراط، ولا تكن حكيمًا فوق ما ينبغي... ولا تكن شريرًا بإفراط، ولا تكن جاهلاً..."<sup>(١٠)</sup>.  
 אֱלֹהֵינוּ הַרְשֵׁעַ הַרְבֵּה וְאֵלֵינוּ סִבֵּל לְמַה תְּמוּת בְּלֹא עֲוֹן (جا ٧ : ١٦-١٧). من هنا، نرى صاحب المزامير على وعي تام بأن البرارة المطلقة غير ممكنة: "في الإثم ولدت وفي الخطيئة حبلت بي أمي" (مز ٥١ ، ٧)؛ "من الرحم زاغ الأشرار، ومن البطن ضل الكاذبون" (مز ٥٨ : ٤)؛ "فيسأل علي لسان داوود: "من يقيم في خيمتك؟ ومن يسكن في جبل قدسك؟ السالك طريق الكمال، وفاعل البر، والمتكلم من قلبه بالحق".

מזמור לדוד יהוה מינוגר באהלך מישפן בתר קדשך

הולך תמים ופעל צדק ודבר אמת בלבבו<sup>٢</sup> (مز ١٥ : ١-٢).

ويعود يستدرك في مز ١٤٣ : ٢، ولو متأخرًا، محاولاً تجنب القضاء الإلهي، إذ "لا يبر أحد من الأحياء أمامك" (أصحاح ١٠٠ : ١٠).  
 וְאֵלֵינוּ בְּמִשְׁפָּט.

١٤- مع ذلك هناك نوح من جهة، وأيوب البار وإيليا من جهة ثانية، وغيرهم من شخصيات بيبلية تجسد الصدق في أسمى معانيه من خلال حفظ التعاليم والشرائع والمشورات الإلهية، تائبة عن هفواتها طالبة الحكمة وعمل الحق والبر (مز ٥١)، فصارت مثلاً يحتذى. فالصديق يباركه الله: "إنك أنت تبارك البار، يا رب، ومثل الترس برضاك تحيطه" (تبرك ١٠٠ : ١٠).  
 כִּי־אַתָּה؛ (مز ٥ : ١٣)، بعدما يحكم عليه حسب برّه، وعلى نحو براءته...، فيثبته، (هو) الإله البار (الصديق) (مز ٧ : ٩-١٠)؛ "فالرب البار يحب البر،

(١٠) أليتهني صديقك הרבה ואלהתחכם יותר למה תשומם

والمستقيمون يشاهدون وجهه" *כִּי-צַדִּיק יִהְיֶה צְדָקוֹת אֱהָב יִשָּׂר יִחְזוּ פָנָיו*؛ مز ١١٠: ٧)؛ "... لا يدعه (البار) يتزعزع إلى الأبد" (*לֹא-יִתָּן לְעוֹלָם מוֹט לְצַדִּיק*؛ مز ٥٥: ٢٣)، بل ينصره ويعطيه ثمار تعبه، كما في مز ٥٨: ١١-١٢: "يفرح البار إذا رأى الإنتقام، يغسل قدميه بدم الشرير، فيقال: إن للبار ثمرًا، إن في الأرض إلهًا ديانًا".

" *וְשָׁמַח צַדִּיק כִּי-חָזָה נֶגְם פְּעָמָיו יִרְחֹץ בְּדָם הַרְשָׁע*

!" *וַיֹּאמֶר אֲדָם אֶד-פָּרַי לְצַדִּיק אֵךְ וּשְׂאֵלֹהִים שָׁפְטִים בְּאֶרֶץ*

فيحمد اسم الرب قائمًا أمامه (*אֵךְ צַדִּיקִים יוֹדוּ לְשִׁמְךָ וַיִּשְׁבְּוּ יִשְׂרָאֵלִים אֶת-פָּנֶיךָ*؛ مز ١٤٠: ١٤). في هذه الآيات وغيرها نجد أنّ العدالة مركززة في طبيعة الإنسان، وعليه أن يصغي إلى إلهامات من وضعها في قلبه وفي ذهنه، وأعطاه القوة على العمل بها. إنها عدالة "جوّانية" للنفس العاقلة التقيّة التي تخاف الله، ولا تصغي إلا للحق، وتقوم على إنصاف الذات في كلّ ما يتعلّق بأمر الحياة، الروحية منها أو المادية والجسدية؛ فمتقي الله لا يمتنع عنه التمتع بخيرات هذه الدنيا، ولا حتّى هو ملزم بالتخلي عمّا حباه الخالق من قدرة وحقّ في التملك والاستفادة من الخيرات الأرضية، بل نرى بوضوح أنّ الله يكافئ الصديقين الذين يعملون بوصاياه بالحياة الكريمة على هذه الأرض قبل الوعد بالحياة الثانية: "طوبى لمن يُعنى بالضعيف...، الربّ يحفظه ويحييه وفي الأرض يسعده" (مز ٤١: ٢-٣)؛ فالعدالة في هذا المجال إنصاف في الأخذ والعطاء، وفي السيطرة على أهواء الذات دون الحرمان. وهي الطريق إلى قداسة النفس، والطوبى التي تخوّل حاملها إمكانيّة التعامل بالمثل في المجتمع، بصدق ودون كذب<sup>(١١)</sup>.

(١١) نجد في الأدب الفرعونيّ الكثير ممّا يمكن مقارنته وهذه العدالة الشخصية. نكتفي بالآتي: "تأكل من معات؛ تشرب من معات؛ خبزك معات؛ شرابك معات؛ تنتشق البخور كمعات؛ ونفس منخاريك معات". في هذا التسييح لأتوم تأكيد على تماثل الإنسان التقيّ بالعدالة الإلهية، وقد تشخصت في كل عمل يقوم به، حتّى التماهي والفضيلة، حتّى يتحوّل الكائن إلى ما إليه يصبو. "Ma'at-Litanei des Amun-Rituals pBerlin" 3055, XXII, 1-4, ÄHG Nr. 125, 52-57, in Assmann, *Ma'at, Gerechtigkeit im Alten Ägypten*, Verlag, Beck, 2006, p. 188. قد يكون اللاهوت اليهوديّ استفاد من هذه الخلاصة الشاملة ليعطي مفهومًا كاملاً شاملاً لعدالة

١٥- العدالة الاجتماعية التي تعمل على تناغمية التواصل والتعاقد بين البشر، سكان الحي الواحد، والقرية الواحدة أو المدينة الواحدة. وفي كل إطار من هذه المجتمعات الصغيرة والكبيرة حكايات تأسيس وتسييس للعلاقات، "وتبادل للتبرئة والقصاص حسب الضرورة ونظام الوقت"، كما يقول أناغزيماندريس<sup>(١٢)</sup>، بالنسبة إلى وجود الكائن في الجوار؛ وهو وجود يتحدّى الاندثار والقبول بمحدودية الأين والآن، فيحتفظ بداره، يستأثر بها مهما ضاقت، يتملكها، وكأنه صار ما له. وهذا ما يجعل من الإنسان المتملك مسؤولاً عن النظام، حيث وجد، ومع أي كائن يشاطره فسحة الجغرافيا، ويرافق سيره على رقعة الزمن الفالت من الوجود، معترفاً بملكية هذا الآخر ومحترماً مكانته، ماهيته. إنها قوانين اصطلاحية تساهم في بلورة الاتفاق على التبادل والعيش معاً. والعدالة في قوانيننا تثبت للتسوية، نبذاً لكل ما يمت إلى التطرف والعنف بصله، ومحو الآخر من سجل الساكنين معاً.

١٦- تظهر هذه الصورة في وضع الأشرار والمنافقين، "أصحاب الشفاه المتملقة واللسان الناطق بالكلام المفنم" (يִכְרַת יְהוָה כְּלִשְׁפָתַי הַלְקוּחַ לְשׁוֹן כִּדְבָרָת גְּדֻזָּה؛ مز ١٢: ٤) بمكانة الضد، أو العدو - الذي يشملهُ أيضاً العدل الإلهي<sup>(١٣)</sup> (مز ١، ٥ و ٦) كما في مز ٣٧ (محاكمة الشرير) - أمام الصديق، الحكيم الذي يسير

لا تجرئة فيها؛ فالصديق عادل في كل شيء، وعلى جميع الصعد، هو الذي يجمع مع العدل الحق والإنصاف والنزاهة.

Louis JACQUET, *Les psaumes et le cœur de l'homme. Étude textuelle, littéraire et doctrinale*, Duculot, Belgique, 1975, p. 387.

(١٢) (١٢) Didonai gar aũta dikhn kai. tisin alihloij thj adikiaj kata thn tou/ cronou taxin dikaiosunh". "... Car elles doivent expier et être jugées pour leurs fautes, selon l'ordre du temps". Aristote, Phys. Op. fr. 2 (R. P. 16; DV2, 9). Traduit du Grec par Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, trad. française de M. Haar et de M.B. de Launay, Gallimard, 1975, p. 25

(١٣) في الواقع تحدّد الآية السادسة للمزمور الأوّل جدلية الطرفين المعبدتين أمام الإنسان: الصدق مع الله، التزام وثبات على الأمانة لشريعة الرّب، من جهة أولى، والكذب بعيداً عن الله أو ضدّ الله في حياة متقلبة تعيسة، من جهة ثانية، وهذه صورة أخرى من جدلية معات وإسفت الفرعونيتين، كما يشير إليها جاكويه (Jacquet) في كتابه، والتي تختصر حياة البشري على الأرض حتى الآن:

على درب الله ناطقًا بالحقّ أينما كان (مز ١٥ : ٢)، الذي لا تتجاوز أفكاره فمه (مز ١٧ : ٣)، إنّما أقوال فمه وخواطر قلبه مرضيّة لدى الله (مز ١٩ : ١٥). الأمثلة كهذه كثيرة في المزامير، إلى جانب الوجه الآخر للعدالة الاجتماعيّة التي تطلب نصرة المظلوم، والفقير والضعيف بين البشر<sup>(١٤)</sup> (مز ١ : ٣ ؛ ٤ ؛ ٥)؛ "أبو اليتامى، ومنصف الأراامل، هو الله في مقرّ قدسه. الله يُسكّن الوحيد بيتًا، ويُخرج الأسير إلى الرّخاء..." (مز ٦٨ : ٦-٧)؛ "لأنّه ينقذ المسكين المستغيث والبائس الذي بلا نصير. يعطف على الكسير والمسكين، ويخلّص نفوس المساكين" (مز ٧٢ : ١٢-١٣ ؛ مز ٨٢ : ٣-٤)؛ "الرّبّ الذي يجزي البرّ والحقّ لجميع المظلومين... (עשה צדקות יהוה ומשפטים לכל-משוקים؛ مز ١٠٣ : ٦)؛ "ينهض المسكين من التراب، ويُقيم الفقير من الأقدار، ليجلسه مع العظماء، عظماء شعبه. يُجلس عاقر البيت، أمّ بنين مسرورة".

٧ מְקוֹמֵי מַעְבֵּר דָּל מְאַשְׁפֹּת נְרִים אֲבִיוֹן

٨ לְהוֹשִׁיבֵי עַם-נְדִיבִים לְעַם נְדִיבֵי עַמּוֹ

"Le verset 6 du Ps 1 donne, d'une part, un *enracinement* devant Dieu et, d'autre part, une *instabilité* fatale loin de Dieu ; telle est en bref, dans le présent comme aussi et surtout pour l'avenir, toute la *dialectique* des "deux Voies", une dialectique déjà formulée, avec antithèse, sur une Stèle de la XVIII<sup>e</sup> Dynastie (cf. Turin 48), en l'honneur du roi Aménophis I : "Celui qui est entré auprès de toi le cœur triste ressort exultant et jubilant... Heureux celui qui te possède en son cœur ! Malheur à celui qui t'attaque..." (cf A. Erman, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt*, en *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1911, p. 1105 ; cité par J. DUPONT, en *Bibl.* 1966, p. 192), Louis JACQUET, p. 217. (١٤) كذلك في الأدب الفرعوني: "قلت الحقّ، وما ردّدت إلّا الحقّ؛ نطقت بمعات، وما تصرّفت إلّا بمعات؛ أعطيت خبزاً للجياع، وثياباً للعراة؛ احترمت والدي، وأحببت أمّي، بعمرى ما فعلت السوء، أو قلت ما يسيء لأحد..." (Urk I 203 f.; ROCATTI, a.a. O., §119, in Assmann, *op. cit.*, p. 100).

<sup>١</sup> מוֹשִׁיבֵי עֵקֶרֶת הַצִּיחַ אִם-הַבְּנִים שְׂמִיחָה הַלְלוּ-יָהּ (مز ١١٣: ٧-٩)؛ "حافظ الحقّ للأبد، مجري الحكم للمظلومين، رازق الجياع خبزاً. الربّ يحلّ قيود الأسرى. الربّ يفتح عيون العميان، الربّ ينهض الراحين...". (مز ١٤٦: ٦-٨)؛ "... يشفي منكسري القلوب، ويضمّد جراحتهم...". (مز ١٤٧: ٣). وهو أيضاً ربّ منتقم من الأشرار: "يا إله الانتقام، ياربّ، يا إله الانتقام أشرق. يا ديان الأرض، إنتصب، وردّ الجزاء للمتكبّرين...". (مز ٩٤: ١-٢).

١٧- وبذلك يرُدُّ الله الاعتبار إلى الملك، وكيهه على الأرض الذي يحكم بالعدل، منقداً إرادة الله في المدينة الأرضية، عادلاً مع الجميع، وقد اختير لتدبير شؤونهم، لأنّ من يكره العدل لا يمكنه أن يحكم (أي ٣٤: ١٧)؛ فتكون نصرة الملك من أجل النصر النهائي لشعبه إسرائيل (مز ٢: ٧٢)؛ الله هو الملك العادل، "الربّ ملك، فالشعوب ترتعد... أنت الملك المحبّ الحقّ، فإنك أنت أقمّت الاستقامة، وأجريت في يعقوب الحقّ والعدل".

<sup>٢</sup> יְהוָה מֶלֶךְ יִרְגְּזוּ עַמִּים יִשָּׁב כְּרוּזִים תְּנוּט הָאָרֶץ:

יְהוָה בְּצִיּוֹן גָּדוֹל וְרָם הוּא עַל-כָּל-הָעַמִּים

<sup>٣</sup> יוֹדוּ שְׂמֵךְ גָּדוֹל וְנוֹרָא קְדוֹשׁ הוּא

<sup>٤</sup> וְעַז מֶלֶךְ מוֹשֵׁפֵט אֱהָב אֶתְהָ בּוֹנֵנֶת מִיִּשְׂרָאֵל

מוֹשֵׁפֵט וְצִדְקָה בֵּיעֲקֹב אֶתְהָ עֲשִׂיתָ (مز ٩٩: ١-٤).

الله وحده العادل صاحب الحقّ الصريح، لذلك يقول رابّي إسماعيل ابن رابّي يعقوب في المشنه: "لا تعدل وحدك، لأنّ الوحيد وحده من يعدل"<sup>(١٥)</sup>. وكلّ محاولة إنسانية في إجراء الحكم إنّما هي باسم الله، أو بعد القسّم على كلام

R. Ismaël, fils de R. José, disait : " Ne rends pas seul la justice, car seul le Seul (١٥) rend seul la justice ". Micheline CHAZE, *L'Imitatio Dei dans le Tragam et la Aggada*, Abot. IV, 8, Peeters, Paris-Louvain, 2005, p. 131.

الله، ودون ذلك فهي ناقصة أو مشبوهة، أو، بكل بساطة، غير عادلة؛ إنها ظلم، كذب أو خداع<sup>(١٦)</sup>.

(١٦) نرى صورة مطابقة لهذا الحكم الإلهي على يد سليمان الملك وريث داود والحكيم الذي مزج في مقاضاته الزائيتين في ١ مل ٣: ١٦-٢٨ بين الجنون والحكمة، مما أضفى على النص التوراتي صبغة الوحي الإلهي المباشر، وكأن الله هو الذي نطق باسم الملك وأعطى الحكم. وهذا ما يفهمه اليهودي برجوعه إلى ١ أخ ٢٣: ٢٩، حيث "يجلس سليمان على عرش الرب ملكا مكان داود أبيه..."، فيفسرها المدرش بالعدالة الإلهية، وقد نطق بها سليمان كإله خالقه، دون شهود ودون تبييه مسبق، تمامًا كما فعل مع الزائيتين في ١ مل ٣: ١٦-٢٨: "فسمع إسرائيل كله بالحكم الذي أصدره الملك، فهابوا وجه الملك، لأنهم رأوا فيه حكمة الله في إجراء الحكم".

*La Bible racontée par le Midrash*, présentation et commentaire de José COSTA, Bayard, 2004, p. 217-222.

هذا ما يردّد صدها مز ٧٢ عندما يقول: "ألهم، هب للملك حكمك، ولاين الملك عدلك، فيقضي بالبرّ (بالعدل) لشعبك، وبالإنصاف لوضعائك". لتحمّل الجبال للشعب سلامًا، والتلال برًّا... "بְּשִׁלְמוֹת: אֱלֹהִים מִשְׁפָּטֶיהָ, לְמַלְךְ הַזֶּה, וְצַדִּיקֶיהָ לְכֹן-מַלְךְ. יְדִין לַמֶּלֶךְ בְּצִדְקָה וְיַצִּיחֶה בְּמִשְׁפָּט. יִשְׁאוּ הָרִים נְשָׁלוֹם לְעַם וְיִבְעֹזוּת בְּצִדְקָה.

لهذه الفكرة مصادر أخرى أيضًا في ابتهالات البابليين السومريين كما في هذا النشيد لجلجامش: "جلجامش، الملك الكامل، حاكم أنوناكو؛ أمير فطن... إنك القاضي، تحكم كإله... تحكم دون استئذان... حكمك لا يتبدل، لا أحد يرفض كلمتك...؛ فشمش هي من وضعت الحكم والقرار في يدك..." (A Gilgamesh, dans *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Cerf, Paris 1976, p. 428).

ولنابو: "الله الذي يحب الحق والعدل، الله الذي يخلص؛ الذي يعطي مقاليد الحكم والملك لمن يخافه؛ الحق والعدل لمن يبحث عن ألوهته دون توقّف؛ هو خالق قسّمات البشر وكل حي؛ يمسك الحياة بيده الناعمة، ربّ الحياة...؛ من مخافة ألوهيته العظيمة يتشفّ الآلهة والبشر معًا؛ هو الذي يملأ طباع الملك إشراقًا أكثر من كل حي" (A Nabu, *Ibid.*, p. 125-7).  
وأيضًا في هذا الابتهاال إلى شمش: "فليكن الحق عن يميني، والعدل عن شمالي؛ وليكن دائمًا إلى جانبي إله يحفظ؛ وليقف ورائي دون انقطاع حارس للخلاص؛ شمش، أيها الأول بين الآلهة، إرحم!"

"Que Droiture vienne à ma droite, que Justice vienne à ma gauche";  
(ni-gi! ni-si-sà // kit-tum m-sà-ru, vertu personnifiée" (A Shamash I, *Ibid.*, p. 285).  
هكذا يكون الحق والعدل إلهين كمعات المصرية في هذا النشيد لمردوك أيضًا: فليات الله عن يميني، وليأت الله عن شمالي؛ وليكن دائمًا بقربي إله يحفظ؛ أنعم عليّ كي أكون مسموعًا، ومقبولًا عندما أتكلم... (A Marduck, *Ibid.*, p. 292) وأيضا في نشيد لشمس: "...بعد أمرك العظيم، الذي لا يتبدل، وكلمتك السامية، التي لا تستبدل بشيء، فلعبّد أمامي الحق والعدل والحكم، هذه الآلهة الجالسة في حضرتك، درب الخلاص والغنى، درب الحق



١٨- العدالة كنظام كونيّ هي الناموس الطبيعيّ الذي يروي مخيِّلة العارف المتمرّس بحفظ الدروس كما تلقّنها الأم الأرض. وكلّما تجاهلنا هذه الدروس وامتنعنا عن العمل بها، كلّما ساءت حال المالكين والمستأجرين الساكنين العابثين بمقدّرات و ثروات الأرض، غير عابئين بحكم الوقت وحسن الجوار. فنظام الكون يرفض العبثيّة، كما ييصقُ الرضيعُ ما ليس لبنًا. والحكمة ضبطُ الإيقاع المعرفيّ والحسيّ على ما "دوزنته" الطبيعة منذ ما كانت شكلاً لمادّة الفكر في الوعي الإلهي. من هذا المنطلق، كلّ حديث عن العدالة في العهد القديم لا يمكنه تجاهل أو تخطي هذا المعطى الأنتروبولوجيّ الأساسيّ، أي علاقة الإنسان بالأرض التي جبل منها. إنه آدم من "أدمه"، أي من الأرض. ولأنّ الوكالة أعطيت للإنسان كجماعة وليس كفرد، تحتم على كلّ بشريّ من هذه الجماعة المسؤولية أن يصون الكنز الذي بين يديه، ويحترمه احترامه للخالق الذي وثق به، وثبته على إدارة شؤونه بنفسه، وائتمنه، مع غيره، نظرائه، على خير الجماعة. هكذا تكون العدالة مصير الشعوب إن هم فقهوا عمق العلاقة التي تربطهم بالخالق، ببعضهم البعض وبالأرض التي منها جبلوا، فيصيرون أبراراً، صديقين.

١٩- في هذا السياق، تسبّح المزاميرُ الله الديان والحاكم العادل الذي يسنّ نواميس الطبيعة ويتركها تتبعها بانتظام كما في مز ١: ٣ و٤، وفي ٦٥: ١٠-١١: "... فكذا أعددت الأرض، تروّي أتلأمها، وتسوي أخاديدها،

والعدل... " (A Shamash 4, *Ibid.*, p. 519-20).

وهي أيضاً الكنز والخير: "والكنز الذي من عن يمينك، فأضمنه، وأحصل على الخير الذي عن شمالك؛ مرّ، لكي يكون كلامي مسموعاً..." (A Ishtar 1, *Ibid.*, p. 323). نجد في القوانين الرّسوليّة نسخة مطابقة لهذا الدور القضائيّ حيث يقوم الأسقف بدور الملك الذي يقضي باسم الله: "فاحكم إذن، أيها الأسقف، بقوة مثل الله؛ ولكن تقبل التائبين، لأنّ الله هو إله رحمة. وبخ الخطاة، أرشد الضالين، وأكرم الذين يسرون في طريق الصلاح..." (القوانين الرّسوليّة، ١/١٢، أقدم النصوص المسيحيّة، سلسلة النصوص الليتورجيّة، تعريب الأب جورج نصّور، الكسليك، ٢٠٠٦، ص ٤١).

بالوابل تبللها، وتبارك نبتها...". ونقرأ في مز ٩٧: ١-٦: "الرَّبِّ ملك، فلتبتهج الأرض، ولتفرح الجزر الكثيرة! الغمام والغيم المظلم من حوله، والبرّ والحقّ قاعدة عرشه... حدّثت السماوات بربّه، ورأت جميع الشعوب مجده...". (הַגִּידוּ הַשָּׁמַיִם צֶדֶקוֹ וְרְאוּ כְּלֵהֶעָמִים כְּבוֹדוֹ)؛ وفي مز ٨٩: ١٢-١٣، ١٥: "... لك السماوات ولك الأرض أيضًا، أنت أسست الدّنيا وما فيها (לְךָ שָׁמַיִם אֶרֶץ-לְךָ אֶרֶץ תְּהַלֵּל וּמַלְאָה אֹתָהּ וְסִדְדָתָם). أنت خلقت الشمال والجنوب، لاسمك يهلل تابور وحرمون... البرّ والإنصاف قاعدة عرشك، الرحمة والحقّ يسيران أمام وجهك" (חֶסֶד וְאֱמִתּוֹת יִקְדְּמוּ פָנָיו צֶדֶק וּמִשְׁפָּט מִכּוֹן כְּסִיאוֹ)؛ وفي مز ١٠٤: ١٩-٢٥: "... صنع القمر للأوقات، والشمسُ عرفت غروبها. تلقي الظلام فإذا الليل، فيه تسعى جميع وحوش الغاب. تزار الأشبال في طلب الفريسة، والتماس طعامها من الله. تشرق الشمس فتسحب، وفي ماويها ترض. يخرج الإنسان إلى شغله، وإلى عمله حتى المساء...". وفي مز ١٤٧: ٨-٩: "... يجلل السماء بالغيوم، ويهيئ المطر للأرض، وينبت العشب في الجبال، والزرع لمنفعة الإنسان. يرزق البهائم طعامها وفراخ الغربان حين تصرخ...". وفي مز ١٤٨: ٥-٦: "سبحوا الرب من السموات... فلتسبح اسم الرب، فإنه هو أمر فخلقت، وأقامها إلى الدهر وإلى الأبد، سنّ سنّة لن تزول"

יְהִלְלוּ אֹתֶיךָ יְהוָה כִּי הוּא צַדִּיק וְנִבְרָאוּ

וַיַּעֲמִידֵם לְעֵד לְעוֹלָם חֶקְיָתָן וְלֹא יַעֲבוֹר<sup>(١٧)</sup>

(١٧) بين الكثير من الشواهد والمراجع التاريخية، في الحضارات القديمة، على هذا النوع من العدالة الكونية، نذكر في هذا الإطار صلاة حثية للالهة أريتا:

" §4 ... Your name is honored among names, and your divinity is honored among gods. Furthermore, among the gods you are the most honored and the greatest... You are lord (sic) of just judgment. You control the kingship of heaven and earth. You set the borders of the lands. You listen to prayers... O Sun-goddess

٢٠- لهذه الثلاثية العدلية مصادرها في ثقافة وأدب المصريين الديني والسياسي. كما ترجمها أيضا غالبية الشعوب القديمة التي أنست الطبيعة وتأنست بالعيش فيها ومعها. والعدل كان أساس الملك في كل أبعاد هذه الكلمة من معنى: في استقلالية الذات، وعلاقتها بالآخر الشبيه والمختلف؛ في العمل الاجتماعي السياسي المتعدد الوجوه والأساليب؛ وفي التفاعل مع نوايس الطبيعة وما خص به الإنسان من قدرات عقلية، تخوله القيادة والتحكم بالمادة والمخلوق بشكل عام.

٢١- في الثقافة الفرعونية، حيث نضج الفكر الديني العبري، ردحا من الزمن، تظهر العدالة وقد تجسدت في شخص الإلهة معات لابسة ثوبا ثانيا هو الحق، ترميه على كتف كل مؤمن، ورع، يعمل طبقا لإلهاماتها التي تطول الشخص، والجماعة والكون. معات أو العدالة الفردية انسجام مع الحق، نبذ للكذب ولكل ماله علاقة بإسفت الشريرة، الظالمة، وانفتاح على الآخر. معات أو العدالة الاجتماعية تناغم بين الرئيس والمرؤوس، بين السيد والعبد، بين الفقير والغني... إنه تناغم يضمه الملك-الكاهن، في أسمى أوجهه، استنادا إلى تركيبة اجتماعية تتضمنها المنظومة الكونية الشاملة، حيث معات العدالة الكونية التي تضبط إيقاع الكل مع الكل وفي الكل، لاعبة دور موزع الأدوار والأمكنة، لاعبة على المصير، إذ كل شيء خاضع للزمن، اللاعب الأول. "إعمل حسب معات، فتطول أيامك على الأرض (تحيا حياة)"<sup>(١٨)</sup>، تجد صداها

of Arinna, are the source of light. Throughout the lands you are a favored deity, and you are father and mother to all the lands. You are the divinely guided lord (sic) of judgment, and in the place of judgment there is no tiring of you..." (N° 8 Mursili's Hymn and Prayer to the Sun-goddess of Arinna, CTH 376.A), in Itamar Singer, *Hittites Prayers, Writings from the Ancient World*, Society of Biblical Literature, Atlanta, Georgia, Edited by Harry A. Hoffner, 2002 p. 51

" Mets en œuvre la Ma 'at et tu dureras sur terre " . Précepte tiré de *l'Enseignement de Mérikarê*, du *Moyen Empire*, Traduction récente de P. Vernus, cité par Bernadette Menu, *Ma 'at, L'ordre juste du monde*, Michalon, 2005, p. 36. A rappeler que le Ps 104 a été largement inspiré par l'*Hymne au Soleil* composé par le Pharaon, *Ibid.*, p. 54-56.

في حز ١٨ : ٩: "فالإنسان، إذا كان بارًّا (צַדִּיקִים)، وأجرى الحقَّ والبرَّ (וַיִּצְדַּקְהָ בְּמִשְׁפָּטֵם)...، وكفَّ يده عن الإثم، وأجرى الحقَّ (בְּמִשְׁפָּטֵם) بين الإنسان والإنسان، وسار على فرائضي (בְּמִשְׁפָּטַי)، وحفظ أحكامي (חֻקֹּתַי) للعمل بها، فيما أنه بارٌّ يحيى حياة، צַדִּיק הוּא חַיָּה יְהוּדָה، يقول السيّد الرّبّ"، كما في تث ١٦ : ٢٠، التي وردت أعلاه.

٢٢- مع هذه النتيجة المرجوة في حفظ الحقّ وعمل البرّ، يجد الترابيّ، رجل الأوجاع، نافذةً يطلّ منها إلى النور، وقد غطى سواد العالم الزائل كلّ أمل بتحقيق العدالة بين البشر. وحده الله عادل. هذه هي الثابتة الأولى والأخيرة التي يتكئ عليها المؤمن، مسبّحًا ومهللاً، مادًّا يده إلى رفاق الدرب، شركاء المصير، منبهاً، كلاً منهم، بالعدل الإلهيّ الذي لا يحابي، ولا يشتري بالفضّة، أو يلوي تحت ثقل ضعف بشريّ، مادّي أو معنويّ<sup>(١٩)</sup>. فمن خبرة الأجيال المتلاحقة تعلّم الإنسان أن العدل هو الأساس في كلّ ملك "وإن لم يبن الرّبّ البيت، فباطلاً يتعب البناؤون. إن لم يحرس الرّبّ المدينة، فباطلاً يسهر الحارسون"

نذكر على سبيل المثال نشيد صعود رمسيس إلى العرش، مع التذكير أن الملك هو التجسيد الكلّي لمعات، والضامن الأوحد لتحقيقها في مملكته، وبين شعبه: "أيًا نهارًا جميلًا، السماء والأرض يملأهما الفرح؛ أنت هو الراعي الصالح للمصريّين؛ الهاربون عادوا إلى ديارهم (إلى مدينتهم)، والذين اختبأوا خرجوا إلى النور؛ الجياع شععوا وفرحوا، والعطاش ارتووا؛ العراة لبسوا أحسن صوف، والقذرون تطهروا؛ المأسورون حرّروا، والمشاغبون صاروا مسالمين؛ النيل انحدر من علياء نبعه لينعش قلوب الشعب، ففتحت الأرامل بيوتهنّ، وسمحن للمسافرين بالدخول؛ الغواني تبن وأنشدن ترانيم التسييح"

("Lied auf die Thronbesteigung Ramses' IV", in Assmann, *op. cit.*, p. 229).

(١٩) كما في وصف الله نابو عند البابليّين: "إسمك السادس القاضي الذي لا يقبل هدايا (لا يرتشى)، الذي يناصر الحقيقة!" (A Nabû, *op. cit.*, p. 136)، "والتي نجد صداها في القوانين الرسوليّة: "لأنك أنت أبو الحكمة، وخالق الكون على يد وسيط، وأنت علته. أنت المدبّر بعنايتك، أنت واضع الشرائع، ويا من يسدّ كلّ عوز، أنت المنتقم من الكفّار وناصر الأبرار. يا إله وأبا المسيح وسيّد كل المؤمنين به، الذي لا يخون عهوده، الذي حكمه لا يرتشى، وقراره لا مردّ فيه، ومحبّته لا نهاية لها..." (القوانين الرسوليّة، "في صفات الله"، ١٠/٣٥، ص ٣٢٣).

"ليأت الحقّ عن يمينك؛ والعدل عن شمالك... أنت القاضي البارّ، الذي يؤمّن العدل في بلد الفوق وفي بلد التحت" (ترجمتنا؛ B. MENU, p. 217).

(مز ١٢٧ : ١). ولأنّ الحياة الاجتماعيّة مبنية على التسويات فالضامن الوحيد للعدالة ليس إلاّ الرّب، أو من يمثّله، ملكاً كان أو كاهناً، أو قاضيّاً. العدالة مشروع مستمرّ. وهذا يعود إلى مفهومنا الأنطولوجي، الماورائيّ لله، كما يراه مولتمان: مشروع مستقبليّ، أي أنّ الله أمامنا أكثر منه فوقنا، بمعنى كونه حقيقة تجاوزيّة ما فوق طبيعيّة. فطالما نحن على هذه الأرض، وما حقّقنا بعد قبساً من أنوار الإلهي (حركة عاموديّة بين فوق وأسفل، نزولاً فصعوداً)، وارتمينا على اللقاء بالآخر، الباحث بدوره، واشتدّت أو اصرّ المشاركة في الحقّ (حركة أفقيّة متكاملة، شاملة، تنتهي بملاقاة الحركة الأولى التصاعديّة)، فالظلم باق يدقّ على الأبواب<sup>(٢٠)</sup>، والحقيقة لا تلبث متخفية وراء ألف لون لألف قناع لألف قلب مغلق على المعرفة.

٢٣- ما يجري هذه الأيام في بلد المزامير، وعلى الأرض التي جبل ترابها بعرق ودم السالكين المسيّحين باسم ربّ الجنود، المنتقم، القهار، المميت والمحيي، والعاذل، هؤلاء الذين مزجوا صلاتهم بصراخ الأطفال الميتمين الجائعين، والأرامل الثكاليّ المشتتين، والعجائز المقهورين، وبكلّ آهة محروم ومظلوم سجّلتها سحابات أفيّة، هم أنفسهم يسألون ربّهم وحكّامهم وكهنتهم: أين العدالة في كلّ ما يجري؟ وهل من العدل أن نبقي نحن وحدثنا شاهدين على غيابها؟ هل من العدل أن نتحمّل وحدثنا كذب العالم كلّ، وطغيان الذين يقاتلون باسم الدّين وربّ العالمين؟ وهل من العدل أن نشرب وحدثنا الكأس المرّة، كلّما تذكّر الجلاّد حلّ المرّة الأولى، وما شفى غليله، عقدته النفسيّة وقوفه أمام مرآة مجنون عاقبه؟ أين العدالة في ما يجري في فلسطين؟ هل ينسى

(٢٠) تماماً كحركة معات الفرعونيّة، عطية الألوهة الكبرى، تعطيها متى تشاء، وطاعة إنسانيّة تردّ للألوهة العطية بالمثل، وهي أيضاً مشاركة اجتماعيّة في تحقيق نواميس ومقرّرات معات، انطلاقاً من تعاضد اجتماعي، محبة القريب، ومساندة المريض المقهور، الذي لا حظ له.

اليهود أن الله ذاته يسند الفقير الواقف على الباب؟ وهل يتجاهل اليهود تعليم الرابانيين القائل إن الشجاعة تكمن في تحويل العدو إلى صديق<sup>(٢١)</sup>؟ وإن العدالة لا تستقيم إلا برأفة المسكين، ومصافحة العدو، واحترام المقدسات، ومنها تراب الأرض! "إذا تهدمت العدالة فهي تهدم، وإذا ما صينت، فهي تصون"؛ بهذه الكلمات يخاطب مانو شعبه مشدداً على أن العدالة هي الصديق الوحيد للإنسان الذي يرافقه إلى ما بعد القبر<sup>(٢٢)</sup>. وحده، باسط المياه، ومؤسس الدنيا وما فيها، يعدل ويقاضي كلاً حسب أعماله. حسبنا الإيمان وحسبنا الثبات على الإيمان.

Rabbi Abin sagt: "Wenn der würdige Arme in deiner Tür steht, steht Gott neben (٢١) ihm"; "Wer ist Stark ? Der den Feind zum Freund sich wandelt" (Abbot de R. Nathan, 23), zitiert bei J. Weigel, *Das Judentum, Eine volkstümliche Darstellung*, Melzer, 2004 für die Deutsche Edition. S. 93 und 98.

*The Laws of Manu*, chap. VIII, 12-20, Transl. by Wendy Doniger & Brian K. (٢٢) Smith, Penguin Books, 1991, p.153

نجد في الأدب الهندوسي الديني والاجتماعي مرادفاً للصدق العبرية والمعات الفرعونية؛ إنها ساناتنا دهارما، العدالة الأزلية أو الدين، الشريعة، النظام، العقيدة اللاهوتية، والأدبية الأخلاقية، والمنظومة الكونية التي تدير شؤون الهندوسي وتؤسس نظامه الاجتماعي والفردية، طبقاً لأحكام الأم الحاضنة، الهند، مهد البروشا، الإنسان الأول، الخالق والمنظم. الدهارما "تهدمه إن هدمها، وتصونه إن هو صانها"؛ فهي مشتقة من جذر دهار أي حفظ وساند، وصان... ويكون الظلم أدهارما.

Cf. *Dictionnaire de l'Hindouisme*, de Jean VARENNE, éd. du Rocher, 2002, p. 130-134.