الرحمة الإلهيّة في المزامير

الأخت روز أبي عاد
دكتوره في لاهوت الكتاب المقدّس

مقدّمة

أن نتكلّم عن الرحمة الإلهيّة يعني أن نعرض موقف الله الرحيم إزاء الإنسان الرازح تحت عبء الظلم أو الخطيئة. إذًا نحن في معرض مشهدٍ متباين كلّيًا؛ 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 عظمته إلاّ بعد أن يغدو القريب جدًّا؟

من خلال النصوص المقتبسة من المزامير، يمكننا رسم ملامح الرحمة الإلهيّة التي ستُظهِر 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 المعزّية، الوفيّ المثابر على الإنقاذ والإيواء، القويّ الذي لا يتردّد عن المساعدة والدعم، الجبّار الذي يعزّي، الأمين الذي لا ينفكّ يستضيف، المصغي الذي لا يَقطع خطَّ التواصل، والمشرِّع قلبه وذراعيه لاستقبال دعاءِ الملتجئين إليه.

مذّاك، آفاقٌ جديدة ستُفتح أمام الإنسان الذي اختبر رحمةَ الله، إذ سيحظى من لدنه بجسرٍ يَعبُر عليه إلى ضفّة النضج الروحيّ، إلى سبر أغوار معرفته، إلى الغوص في مخافته، هذا الشعور المزيج من الاحترام والإكرام سيخوّل الإنسان لأن يضع ذاته بكلّيّتها تحت تصرّف القدرة الإلهيّة.

ما يُدهشنا ليس فقط إنحناءُ الله على شقاء الإنسان، بل كيفيّة إبراز الحقيقة الإلهيّة بأشكالٍ مصوّرة، بحيث يغدو الوحي الإلهيّ مجسَّدًا برموزٍ وصور تبلغ أوجَها في خلع الصفات البشريّة على الله[١].

عجبًا كيف تنساب الرحمة الإلهيّة في سلسلة من الصور الجذّابة والمؤثّرة والحيويّة، تُسكَب جميعُها في اندماج سلس لتؤول إلى تجلّي شذراتٍ من حقيقة الله غير المدرَكة.

١ – إلهٌ رحيمٌ

الرحمة هي الإحساس بشقاء الآخر، هي الشفقة إزاء تعاسة الآخر وتخفيفها، هي نعمة المغفرة نمنحها لمن كان بوسعنا أن نعاقبه وننال منه؛ إنّها الرأفة الداخليّة تجاه بؤس الآخر. في العهد القديم نجد أكثر من مفرَدة لوصف الرحمة الإلهيّة؛ فمن كلمة טוב (ط و ب)، "طِيْبَة"[٢]، إلى חֶמְלָה (ح م ل ه)، "رحمة"، إلى סַלְחָה (س ل ح ه)، "مغفرة"، "شفقة"، إلى חֶסֶד (ح س د)، "رفق"، "عطف"، "حُسن التفات". أضف إلى هذه المفردات الأفعال التالية: חָמַל (ح م ل)، "رَحِمَ"، وחוס (ح و س)، "شفِقَ"، وחָנַן (ح ن ن)، "تحنّن"، "رَحِمَ"[٣].

عندما نتكلّم عن טוב (ط و ب)، "طِيبة" الربّ، نعني أنّنا نُسند إليه صفة المحبّة، هو الذي يُغدق عطاياه الفيّاضة وخيراته السخيّة على خاصّته[٤]، كما أنّ "طِيبة الربّ" تدلّ على تغاضيه عن الخطايا والمعاصي؛ هذه الطِيبة لها طابع

(١) قد يعود تدفّق هذه الاستعارات إلى أمرين: أوّلاً كوننا بصدد نصوص شعريّة، ثانيًا كون اللغات الساميّة، وبالتحديد العبريّة، تبعد كثيرًا عن التجريد، وتلجأ إلى إظهار الحقيقة بطريقة ملموسة.

(٢) رج مز ٢٥: ٧؛ ٢٧: ١٣؛ ٣١: ٢٠؛ ٦٥: ٥؛ ١١٩: ٦٦؛ ١٤٥: ٧.

(٣) رج مز ٤: ٢؛ ٦: ٣؛ ٩: ١٤؛ ٢٥: ١٦؛ ٢٦: ١١؛ ٢٧: ٧؛ ٣٠: ١١؛ ٣١: ١٠؛ ٣٦: ٨؛ ٤١: ٥، ١١؛ ٥١: ٣؛ ٥٦: ٢؛ ٥٧: ٢؛ ٥٩: ١٧؛ ٦٧: ٢؛ ٨٦: ٣، ١٦؛ ٩٤: ١٨؛ ١٠٢: ١٤؛ ١١٩: ٢٩، ٥٨، ١٣٢؛ ١٢٣: ٢، ٣؛ ١٤٢: ٢.

(٤) "فطوبى لِمَن تَخْتارُه وتُقَرِّبه، فيَسكُنُ في دِيارِكَ، فنَشبعُ مِن خَيراتِ بَيتكَ ومِن قُدْسِ هَيكَلِكَ" (مز ٦٥: ٥).

المجّانيّة والعطاء بسخاء دون أيّ مقابل، كما أنّها هي التي تردم الصعاب التي سبّبتها خطايا المؤمن، فتزيل الحواجز التي تفصله عن ربّه، وتؤمّن له الاتصال به: "أَمَّا مَعاصِيَّ وخطايا شَبابي فلا تَذكُرْ، بل على حَسَبِ رَحمتكَ اْذْكُرني مِن أَجلِ صَلاحِكَ، يا رَبّ" (مز ٢٥: ٧)؛ على أنّ هذه المعاصي ناتجة فقط عن ضعف أخلاقيّ يطال الإنسان في فترة معيّنة من حياته، فتتميّز عن الخطايا المتأصّلة فيه أو التي لا ينفكّ يقترفها. وفي مكان آخر تعمل طِيبة الربّ على تزويد المرنّم بالضمانة والثبات المعنويّ والمثابرة كلّما أحاقت به أخطار الأشرار والمضايِقين والأعداء.

من ناحية أخرى، ترد المفردة סְלִיחָה (س ل ح ه) مرّة واحدة في سفر المزامير (١٣٠: ٤)، حيث يظهر للعيان موضوع المغفرة المجّانيّة؛ فالخطيئة تبدو وكأنّها لجّة بحريّة تغمر أمواجُها الإنسان ولا منقذ له سوى الله، أو أيضًا تشبه الخطيئةُ ليلاً حالكًا يبدِّد ظلامَه فجرُ المغفرة الإلهيّة، أو أخيرًا كأنّه عمل سخرة شاقّ أو استعباد مضنٍ، ويعود إلى الله أن يدفع الفدية ويحرّر الأسرى من نيرهم(٥). مهما كانت الصورة التي تستدعيها الخطيئة، فإنّها تُظهر لنا الإنسان في أقصى حالات الشدّة، والله وحده يقدّم له خشبة الخلاص. إذًا، تشكّل الإرادة الإلهيّة النبع الذي يتدفّق مغفرةً على الخاطئ؛ وبالرغم من يقين المرنّم أنّه "لا يُبرَّر أَحَدٌ مِنَ الأَحْياء أَمامَ الربّ" (مز ١٤٣: ٢)، فإنّ هذا لا ينفي رغبة الخالق بأن يمنّ على خلائقه بالخلاص.

أمّا كلمة חֶסֶד (ح س د)(٦) العبريّة فتَرِدُ وكأنّها من خصائص الله(٧)، 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 et doctrinale*, III, Duculot, Belgique 1978, 499.

(٦) رج مز ٣١: ٨؛ ٣٦: ٨؛ ٥٢: ١٠؛ ٥٩: ١٧؛ ٦٢: ١٣؛ ٨٥: ١١؛ ٨٦: ٥؛ ٩٤: ١٨.

(٧) تأتي مفردة חֶסֶד (ح س د) بأشكال وعبارات عدّة، نذكر منها חֶסֶד יְהוָה، "رحمة يهوه" (رج مز ٣٣: ٥؛ ٨٩: ٢؛ ١٠٣: ١٧؛ ١٠٧: ٤٣)، أو חֶסֶד-אֱלֹהִים، "رحمة إلوهيم" (رج مز ٥٢: ١٠)، أو חֶסֶד אֵל، "رحمة إيل" (رج مز ٥٢: ٣)، أو חֶסֶד עֶלְיוֹן، "رحمة العليّ" (رج مز ٢١: ٨).

عن حبّ العهد، أي الأمانة له، التي تتلاءم وهبةَ الله المجّانيّة لمحبّته وبقائه أمينًا لها[٨]. يتضمّن موضوع رحمة الله فكرة إحساناته، إمّا بالنسبة إلى شعبه وإمّا بالنسبة إلى الأبرار (رج مز ١٤٦)، أو بالنسبة إلى البشريّة جمعاء[٩]؛ فالله يَظهر وكأنّه يكلّل الإنسان بالرحمة والرأفة (رج مز ١٠٣: ٤)، هو "الإله الرحيم الرؤوف، طويل الأناة، ووافر الحقّ والرحمة"[١٠]، و"رحمته منذ الأزل وإلى الأبد على الذين يتّقونه" (مز ١٠٣: ١٧)؛ هو حقًّا "صالحٌ غفور، وافر الرحمة لجميع الصارخين إليه"[١١]. لا يقتصر معنى كلمة חֶסֶד على الشعور الذي يحدث في قلب الله، ولكنّه يعني موقفًا أساسيًّا له أنّه الجودة المتيقِّظة، والحبّ المعطاء، والأمانة التي تُخرج إلى العلن كيانَه الداخليّ. بشكلٍ عامّ تفترض كلمة חֶסֶד وجود فريق يتفوّق على آخَر؛ فالله هو دائمًا أعلى مقامًا، في حين أنّ الإنسان هو في أدنى مرتبة، لا بل في حالة العوز. يتّضح لنا، أنّ المرنّم يستعمل هذه المفردة ليدلّ على عدم أهليّته تجاه خالقه، ذلك أنّه قد نكث بأمانته لربّه، والنتيجة المفترضة هي المعاقبة أو الاستقصاء، ولكنّ المفاجأة تأتيه بأن يعامله الربّ بالرحمة والعناية. إنّه تدخّل إلهيّ غير متوقّع بهدف إعادة بناء الجسر الذي هدمه الإنسان بينه وبين ربّه.

في مكان آخر يُعبَّر عن الرحمة الإلهيّة بأن يدفّق الله الخيرات على شعبه، يسمع نداءاتِهم، يُجيبهم ولا ينبذهم. إحدى علامات خيراته، هو أنّه سيروي الظامئين إلى الحريّة وإلى الصفاء[١٢]. أن نذكر رحمة الله يعني أنّنا نعترف بقربه وبرأفته، وأنّنا نلحظ جهوزيّته لأن يغفر للخطأة التائبين[١٣].

---

(٨) ليس المقصود بالحبّ ردّة الفعل العفويّة والمباشرة، والتي غالبًا ما تكون عابرة، كما هي الحال على الصعيد الإنسانيّ؛ فالله الذي يعرض حبَّه، لا يتراجع عنه إزاء أوّل صعوبة يصادفها، عكس الإنسان الضعيف والمتقلّب؛ 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؛ ١١٨: ١.

(١٠) رج مز ٨٦: ١٥؛ ١٠٣: ٨؛ ١٤٥: ٨.

(١١) مز ٨٦: ٥؛ رج أيضًا ١٤٥: ٩.

(١٢) رج مز ٤٢: ٣؛ ٦٣: ٢.

(١٣) رج مز ٢٥: ١١، ١٨؛ ١٠٣: ٣.

أمّا في ما يخصّ الفعل חָנַן (ح ن ن)، "تحنّن"[١٤]، فيعني أن يتصرّف الله بعطف وتسامح وحُسن التفات، وفي بعض الأحيان يواكب الفعلَ "تحنّن" موضوعُ نور وجه الربّ وعطفه الذي يُفيضه على المؤمن به[١٥]؛ ذلك أنّ المرنّم، إبّان صلاته إلى الربّ، يتوجّه بدعائه إليه كي يدير وجهه نحوه، وبهذه الالتفاتة يستشفّ المصلّي أنّ الله مستعدٌّ ليرفق به[١٦]. في كلّ مرّة يرد الفعل "تحنّن"، يكون فيها المؤمن بحالة طلب من الله أو ترجٍّ كي يسامحه عن خطيئته[١٧]، أو كي ينصر الفقير أو المظلوم أو المضايَق[١٨].

بالإضافة إلى ما تقدّم، تجدر الإشارة إلى أنّ اللغة العبريّة البيبليّة التي قلّما تميل إلى الأفكار التجريديّة، تعبّر عن رحمة الله التي يمارسها مع البشر باستعمال المفردة רַחֲמִים (ر ح م ي م) المشتقّة من لفظة רֶחֶם (ر ح م) والتي تشير إلى رَحِم الأمّ، وعليه، بقولنا إنّ الله يمنح الرحمة، أو إنّه رحيم[١٩]، فإنّنا نُسند إليه ميزة أنثويّة نموذجيّة. يلتقي الفعل רָחַם (ر ح م)، "رَحِمَ" بالفعل חָנַן (ح ن ن)، "تحنّن"، من حيث المعنى، فيعنيان كلاهما حركة موجَّهة من القوي نحو الضعيف، وبالتالي يفترضان أنّ هذا الأخير ينال حظوة أو عمل شفقة من الله المتفوّق عليه منزلة ومقامًا.

بما أنّ الله صادق، فهذا يعني أنّ اسمه يطابق كلّيًّا واقعَه، وبما أنّ اسمه מְרַחֵם، أي "الرحمان"، أو الذي يُفيض رأفته وحنوّه؛ هذا يؤدّي بالمتضرّع الفاقد الأمل

---

(١٤) يرد الفعل חָנַן (ح ن ن) "تحنّن"، ومشتقّاته (חֵן، תְּחִנָּה، תַּחֲנוּן، תַּנְנָה ، חַנּוּן) أكثر من مئة مرّة في المزامير.

(١٥) كما هي الحال في مز ٤: ٢، ٧؛ ٣١: ١٠، ١٧؛ ٦٧: ٢.

(١٦) تأتي هذه الحظوة مناقضة لحالة غضب الربّ المعبَّر 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 רַחוּם (ر ح و م) متّحدة بالصفة חַנּוּן (ح ن و ن)، وكأنّ كلمة واحدة تعجز عن وصف نبع الرحمة الذي يدفّقه الله على الإنسان (رج مز ٨٦: ١٥؛ ١٠٣: ٨؛ ١١١: ٤؛ ١١٢: ٤؛ ١٤٥: ٨).

إلى أن يدخل في الرجاء الذي لا يُقهَر، لأنّ اسم الربّ يذكِّر برحمته الفائقة الحدّ، فيبادر إلى التوسّل قائلاً: "من أجل اسمك، يا ربّ، إغفر إثمي، فإنّه عظيم" (مز ٢٥: ١١). غير أنّه علينا أن نميّز بين الرحمة الإلهيّة والشفقة المحض إنفعاليّة، أي التي هي مجرّد ردّة فعل يثيرها منظر الشقاء، فيتحوّل الآخَر إلى مستفيد من مساعدة ليس إلاّ؛ فرحمة الله هي حالةٌ تحرّك عمْقَ كيانِه لتصل إلى أحشائه؛ إنّها قابليّته الرقيقة للانجراح إزاء ألم الآخر وحاجته. إنّها الرأفة التي تبغي الخير للآخر؛ إنّها الاقتراب ممّن وقع فريسة الخوف أو سقط ضحيّة الإحباط؛ هي لا تيأس أبدًا، ولكنّها توجِد فرصَ الإنقاذ باستمرار. الرحمة الإلهيّة هي قدرة الحبّ التي تتجاوز عدم أمانة الشعب لخالقه ومخلّصه.

الاستعارات المختلفة التي نطبّقها على الله، رغم عجزها عن أن تسبر عمقَه، تشير، في أغلب الأحيان، إلى أنّ الله يعتبر ذاته حليف الإنسان، مستعدًّا دائمًا لإقصاء القلق الملازم لحالته المتزعزعة، وَلِمَلءِ فراغ قلبه الذي يفتّش أبدًا عن مستقبل باهر.

٢–إلهٌ عادل

تقوم عدالة الله على الاستقامة التامّة؛ خلافًا للإنسان الذي يحكم على المظاهر، يحكم الله بحقٍّ كامل، آخذًا بعين الاعتبار كلَّ شيء، بما فيه النوايا، لأنّه "فاحص القلوب والكلى" (مز ٧: ١٠). نقع أحيانًا على كلمة יְשׁוּעָה (ي ش و ع ه)، "خلاص"، بموازاة كلمة צְדָקָה (ص د ق ه)، "برّ"، "إنصاف"، لدرجة أنّ الكلمتين تترادفان، كما هي الحال في مز ٩٨: ٢: "كشف الربّ خلاصه، لعيون الأمم كشف برّه". إذًا، أن يبسط الله عدله يعني أن يمنح الخلاص الموعود، وهذا بفضل كرَمِه، هو الذي لا يخون البتّة عكس، الناس الذين لا يلبثون يخونونه.

في سفر المزامير، عندما نتكلّم عن الله القاضي العادل، نعني به الذي يُنصف مَن يبتهل إليه، ويخلّصه من أعدائه[٢٠]. ولهذا، يتوجّه صاحب المزامير إلى الله ليُحِلَّ العدل بممارسته الانتقام. النيّة الأولى تقوم على نيل العدل، ومن الطبيعيّ أن تمتزج بنيّة أخرى تسعى إلى إذلال العدوّ وتحطيمه، بحيث إنّ صفتَي الله كمنتقم وقاضٍ تظهران بطريقة متوازية[٢١]. ولكنّ طلب الإنسان من الله أن يتصرّفَ بعنفٍ لا يشكّل بحدِّ ذاته الهدف، بل هو مجرّد وسيلة لكي يسترجع المظلوم العدل المسلوب منه[٢٢].

إذا كان صحيحًا أنّ الله القاضي يفرض عقوباتٍ ناجعة على الظالمين، لكنّه يطبّقها بنيّة العلاج لا التدمير، إذ ما يصبو إليه من خلال ممارسته العدل إنّما يهدف إلى الدفاع عن الحقّ أو استرجاعه عبر إنقاذ الضحايا أو المقهورين؛ فالعدل الإلهيّ يُثبت بشكل قاطع قرب الربّ من الإنسان المهان أو المكدّر، لكيما يجعل الحقّ المطلق يشعّ؛ فالله لا يمكنه أن يتغاضى عن حقّ الإنسان المضطهَد والذي يبتهل إليه، فيباركه، وبالمقابل يُحبِط عزائم خصومه المنحرفة. وبالتالي، تهدف المداخلات الإلهيّة إلى إعادة بسط العدل المنتَهَك، فتوافق الإرادة الإلهيّة التي تُسَرُّ، ليس بخسران الأشرار بل بإعادة العدل. من هنا، الله هو المدافع عن المظلومين الأبرياء، شفيع المضطهَدين، ونصير ضحايا الجور. عندما يعمّ عدلُ الله العالم، يستعيد هذا الأخير ثباتَه، وتصطلحُ الأمور بين البشر.

(٢٠) يقول L. RUPPERT إنّه في المزامير التي تدور حول التوسّل الفرديّ، الكلّ 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) مثالاً على ذلك: مز ٧: ٧؛ ٩: ١٣، ١٧؛ ٥٨: ٧، ١١؛ ٨٣: ١٠–١٢، ١٤–١٦؛ ٩٤: ١–٢؛ ١٠٩: ٢٠.

(٢٢) بما أنّ سفر المزامير يتألّف من مجموعة صلوات لشعبٍ بكامله، فهو، كما يحوي أناشيد تسبيح وثقة وشكران واحتفال، يحوي في الوقت عينه أناشيد تضرّع، فردية أو جماعيّة، تعكس الضيق والمعاناة، وتتوسّل إلى الله ليتدخّل. في هذا النوع الأدبيّ، غالبًا ما يظهر النداء إلى الله بهدف الانتقام من الأعداء، ممّا يبرّر اللعنات عليهم؛ رج مز ٥٨: ٨–١٠؛ ١٠٩: ٧–١٣، ١٧–١٩.

من هنا، عوض التكلّم عن انحياز الله، الأفضل التكلّم عن عطفه، وهو أسمى معاني العلاقة الموجودة بين الخالق والمخلوق.

٣–إله محرِّرٌ وفادٍ

في الأصل، تعني كلمة גֹּאֵל (جُ ئـ ل) العبريّة، "محرّر"، "فادٍ"، أي أنّ أحد الأقرباء يتدخّل في مواقف حرجة، فيحلّ محلّ إنسانٍ حيّ أو ميّت، لينشله من مأزق يعجز عن تخطّيه[٢٣]. وعندما نطبّق مفهوم الفادي على الله، نشير إلى الربّ الذي يخلّص المظلوم وينتشله من الموت أو من الضيق، ويفتديه بواجب القرابة. وبالفعل، لا نجد أيّ نصّ بيبليّ يقترح على المؤمنين أن ينتقموا لأنفسهم، ولكنّهم يسلّمون قضايا الجَور إلى يديّ المخلّص النشيط، الذي يحرّر العبيد، ويُطلق الأسرى، ويفتدي أحبّاءه بدفع التعويض عن عبوديّتهم[٢٤].

لطالما كان مفهومُ الربّ الفادي راسخًا في الفكر اليهوديّ، وهذا ما نتبيّنه من صلواته؛ لنسمعه يبتهل إلى الله لينقذه من أعدائه[٢٥]، 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[٢٦].

---

(٢٣) نذكر، على سبيل المثال، الذي يدفع الفدية عن إنسان أُخضِع للعبوديّة (لا ٢٥: ٤٩–٥٠)، أو الذي يفكُّ بَيعَ مَن يُجبَر 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 ٢: ٢٠). بالإضافة إلى المفردة גֹּאֵל (جُ ئِـ ل)، "فادٍ"، نجد فعل פָּדָה (ف د ه)، "فدى"، وهو يوازي الفعل العربيّ "فَدَى"، ويعبّر عن عمل الفداء.

(٢٤) رج مز ٣: ٧؛ ٦: ٣؛ ١٠: ١٨؛ ١٩: ١٥؛ ٢٢: ٦؛ ٢٣: ٤؛ ٢٥: ٢٢؛ ٢٦: ١١؛ ٢٧: ١، ٣؛ ٣١: ٢؛ ٤٤: ٣، ٦؛ ٥٦: ٥، ١٢؛ ٧٨: ٣٥؛ ١١٢: ٧؛ ١١٨: ٦.

(٢٥) رج مز ٣١: ٥–٦؛ ٤٤: ٢٧؛ ٥٥: ١٩.

(٢٦) رج مز ٧٤: ٢؛ ٧٧: ١٦؛ ٧٨: ٣٥، ٤٢؛ ١٠٦: ١٠؛ ١١١: ٩.

إلى الله تُسنَد بوادرُ الاعتناء السخيّ؛ فالعلاقة بين الافتداء والرحمة ليست عرضيّة، بل إنّ ممارسة الحقّ من قبل فادٍ يفرض قرابة عميقة بين الله وشعبه؛ إذًا ليست ندامة الشعب هي التي تدفع الربّ لأن يفتديه من الجور الذي يعبث به، ولكن بنعمة منه مجّانيّة، وهي تفوق كلّ منطق إنسانيّ؛ فعندما تصبح الحالة قانطة يتدخّل بعطفه. بصفته خالقًا، تغلب الرحمة على تصرّفه، هو الذي جبل الإنسان، وبالتالي فهو لا يُهمِل عمل يديه (مز ١٣٨: ٨).

إنّا إذ نتكلّم عن عمل الله المحرِّر والفادي، فدوره يشمل الوقاية من خطرٍ جسيم، ومنح الإنسان كلَّ ما يُطلق محيّاه في ما يخصّ مستقبله. وبالتالي، فالله المحرِّر هو ضمنيًّا كائنٌ قويّ، لا بل هو المعظَّم كونه الأقوى بين الآلهة. إنّه المسبَّح بصورة دائمة بصفته الإله العظيم، ملك الملوك، سيّد السادة؛ إنّه القائم في وسط الآلهة ليقضي، وأمامه جميعهم يسجدون[٢٧].

٤ – إلهٌ مُنقِذ ومُعتِق

عادةً، تُستعمل كلمة מוֹשִׁיעַ (م و ش ي ع) في حالات انتهاك الحقوق التي تقتضي منقذًا من ظلمٍ أو طغيان[٢٨]. إذًا لا تُستعمل هذه المفردة للتعبير عن العنف أو الخطر الجسديّ، ولكن في الحالات القانونيّة، فيتحوّل المنقذ إلى "نصير المتَّهم جورًا في محكمة ما"[٢٩]، دوره أن ينحاز إلى المظلومين، ويرفع قضيّتهم ويدافع عنها. مداخلته بالتالي هي شفهيّة وليست جسديّة.

أمّا كلمة מְפַלֵּט (م ف ل ط)[٣٠]، مُعتِق، التي تشتقّ من الفعل פלט (ف ل ط)، والتي توازي في العربيّة الفعل "فَلَتَ"[٣١]، فهي تفترض الركض والسرعة

(٢٧) رج مز ٧: ١١؛ ١٧: ٧؛ ١٨: ٣٦، ٤٧؛ ١٩: ١٥؛ ٣١: ٣؛ ٣٧: ٤٠؛ ٨٢: ١؛ ٨٦: ٨؛ ٩٥: ٣؛ ٩٦: ٤؛ ٩٧: ٧، ٩؛ ١٣٥: ٥؛ 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؛ ١٤٤: ٢.

(٣١) وهناك مَن يحاول مقارنتها مع الفعل "مَلَصَ".

بغية الوصول إلى الهدف؛ فحين نطبّق صفة المُعْتِق على الله، نقصد بها الذي ينجّي من الخطر المداهم بسبب الأعداء الذين يطاردون الإنسان، ممّا يستلزم مداخلة سريعة لله للتفلّت من الخطر الذي يكاد يُطبِق عليه، وبالتالي، فإنّ الفعل **פלט** يتميّز بالحيويّة والحركة الناشطة نحو اتّجاه محدَّد.

تنتمي الصفات **גֹּאֲלִי**، **מוֹשִׁיעִי**، **מְפַלְטִי**، التي تُعزَى إلى الله، إلى عائلة واحدة لتدلَّ كلُّها على أنّه المحرّر، الفادي، المنقِذ، والمعتِق الذي يولي النصر لشعبه عندما يكابد إجحافًا ما. أن نعزو إلى الله الرحيم هذه الصفات، فهذا يعني أنّه ينقذ حياة سائله بتحريرها من وضعٍ شاقّ.

٥–إلهٌ مدافع

يأتي الله المدافع إلى نصرة الضعيف الأعزل، والذي يصرخ إليه صرخة استغاثة؛ فالله لا يمكنه أن يبقى لامباليًا وملتزمًا الصمت أمام مَن يلتمس رحمته[٣٢]، بل يُظهر قدرته المطلقة وسلطته القصوى. هذه السلطة تسمح له بأن يَعِدَ المؤمنين به بما يفوق قدرة الإنسان، فيُضفي عليه الحماية التي تتغلّب على الربوات البشريّة، فتجعلها تدرك أنّ قدراتها هي وهمٌ وهباءٌ[٣٣].

في بلدٍ تكثر فيه الصخور، تتحوّل الطبيعة إلى ينبوع يتدفّق صورًا تنساب تلقائيًّا لتعبّر عن علاقة المؤمن بربّه؛ فها كلُّ الاستعارات المستوحاة من الصخر تُقتبَس للتشديد على أمانته المطلقة، وثباته في إرادته الخلاصيّة، وصلابة حمايته، ورسوخ صداقته التي يقدّمها لكلّ مَن يلجأ إليه، فيصبح مذّاك الاتكّال على الله شبيهًا بمن يتّكل على الصخر[٣٤] الذي يستحيل تسلُّقُه، أو تصدُّعٍ

(٣٢) مز ٧: ٢؛ ١١: ١؛ ١٧: ٧؛ ١٨: ٣، ٣١؛ ٢٥: ٢٠؛ ٣١: ٢؛ ٣٧: ٤٠؛ ٤٦: ٢.

(٣٣) لا بدّ من التنويه إلى أنّ دفاع الله الحربيّ لا يهدف إلى القضاء الفظّ على الأعداء، بقدر ما يهدف إلى الاعتراف بسيادته، وتقديم العبادة له وخدمته.

(٣٤) بالنسبة إلى كلمة "صخر" (צוּר)، رج مز ١٨: ٣؛ ٦١: ٣؛ ٦٢: ٣، ٧؛ ٧١: ٣؛ ٧٣: ٢٦.

صخريّ وعر[٣٥] يعجز الوصول إليه، أو قلعة منيعة[٣٦]، أو حصن شامخ[٣٧] لا يمكن البلوغ إليه، أو معقل راسخ[٣٨]، أو برج مراقبة[٣٩].

تتراكم الصور المستوحاة من الصخر لتجعل من الرحمة الإلهيّة المدافعة عن المؤمن الملاذ الصلب الذي يعتمد عليه التقيّ بثقة لا تتزعزع. الربّ هو الحامي الذي لا يضعف البتّة ولا يتخلّف إطلاقًا.

بما أنّ الله هو المدافع عن المؤمن، فهو إذًا يتمنطق بالعتاد لردّ هجمات العدوّ، وبالتالي فهو يشكل درع الأمان[٤٠] الذي يحمي مَن يتمنطق به، ليس فقط من جهة واحدة، بل يحيطه من كلِّ الجوانب. أمّا إسناد الاستعارة קֶרֶן־יִשְׁעִי (ق ر ن ي ش ع ي)، "قرن خلاصي" (رج مز ١٨: ٣)، إلى الله، فقد يجوز أن تكون مقتبَسة من الحيوانات التي تكمن قوّتُها في قرونها والتي تستخدمها كسلاح مدافع.

٦–إلهٌ شخصيّ

يتّصف الله بصفته الشخصيّة من خلال تسمية صاحب المزامير له بـ"إلهي"[٤١]، وذلك بهدف أن يُظهِرَ له حظوةً. عندما يناديه "إلهي"، يعني به أنّه مقرَّبٌ، مألوف، شخصٌ يهتمّ بالحياة اليوميّة، وكأنّه أحد أفراد البيت؛ فاقتران اسم الله بالضمير المتّصل العائد للمتكلِّم هو برهانٌ على

(٣٥) بالنسبة إلى كلمة "تصدّع" صخريّ (סֶלַע)، رج مز ١٨: ٣؛ ٧١: ٣.
(٣٦) بالنسبة إلى كلمة "قلعة" (מְצוּדָה)، رج مز ١٨: ٣؛ ٣١: ٣؛ ٧١: ٣؛ ٩١: ٣؛ ١٤٤: ٢.
(٣٧) بالنسبة إلى كلمة "حصن" (מִשְׂגָּב)، رج مز ٩: ١٠؛ ١٨: ٣؛ ٥٩: ١٧؛ ٦٢: ٣، ٦؛ ٩٤: ٢٢؛ ١٤٤: ٢.
(٣٨) بالنسبة إلى كلمة "معقل" (מָעוֹז)، رج مز ٢٧: ١؛ ٣٧: ٣٩.
(٣٩) بالنسبة إلى كلمة "برج" (מִגְדָּל)، رج مز ٦١: ٤.
(٤٠) بالنسبة إلى عبارة "درع الأمان"، أو "مجنّ" (מָגֵן)، 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؛ 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 يباركَها ويحميها.

من ناحية ثانية، إذا كان اسم الله يشير إليه، فإنّه يمكّن من الاتّصال به، وهذا ما تُظهره النداءات الموجَّهة إلى الله كشخص؛ ففي زمن الآباء، حيث لم يكن الله بعد قد أظهر اسمَه 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 الشخصيّ الذي اختار شعبًا ودخل معه في علاقةِ عهدٍ، لن ينفكَّ يُظهر ذاته للأجيال الحاضرة والمستقبلة، علامة أمانته لتتميم وعوده. إنّه الربّ الذي يوجِد علاقةً خصوصيّةً من خلال سيره جنبًا إلى جنب مع الإنسان في خضمّ حياته اليوميّة(٤٤).

٧–إلهٌ باعث الرجاء

يقوم الرجاء على أن يحمل الإنسان في داخله التأكّيد الواثق أنّه، مهما تفاقمت الأوضاع، فالوضع الحاليّ غير المحتمَل لا يمكنه أن يكون نهائيًّا، بل عليه أن يستوجب مخرجًا.

على الصعيد الكتابيّ، يتجذّر الرجاء في الله ويصبو إليه كغايته السميا(٤٥)؛ فمن يرجو الله، يتشبّث بالثقة بأنّه لن يتركه، لأنّه أمين. زد على ذلك أنّ الربّ الذي يبعث الرجاء يَهَب معه الرغبة في الانطلاق، والنشاط للتّجدّد، فيطرد الإحباط. وعليه، فالرجاء الذي يبثّه الله، يفتح آفاق مستقبل واعد لكلّ مَن 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، ٢١؛ ٣٩: ٨؛ ٤٠: ٢؛ ٥٢: ١١؛ ٦٢: ٦؛ ٧١: ٥، ١٤؛ ١١٩: ٤٩؛ ١٣٠: ٥.

منه القلق والوهن. بعيدًا عن أن يحتجزَ اللهُ الإنسانَ في اليأس، لا ينفكُّ أبدًا يفتح له آفاقَ الحياة والحبور(٤٦).

في حال أنّ الإنسان يظلّ متردّدًا بخصوص المستقبل، يبدو الله أنّه سيّدُ المستقبل؛ فهو يملك الحقّ والقدرة لإعطاء الأوامر ولن يُطاع؛ فلا عجب، إنّه مَن يُدير ومَن يمتلك السلطة. بمجرّد أنّه يُعلِن للمؤمن عمّا سيحدث، فإنّه يوجّهه ليس نحو الماضي، ولكن نحو المستقبل الحافل بالآفاق الواعدة. كون الله هو الغد، فإنّه يَهَبُ مَن يرتبط به غدًا، لا بل تاريخًا.

٨–إلهٌ باعث الفرح

إنّ الحظوة بالرحمة الإلهيّة تزوِّد الإنسان بفرح عارم، يتخطّى مستوى الفرح المادّيّ ليصل إلى مستوى سعادة الاتّحاد الروحيّ مع الربّ. وهذه السعادة تظهر من خلال أصداء الثقة، والطمأنينة الساكنة، والهدوء، والسلامة، والراحة التي تنساب في صداقة مع الله. في هذا النوع من الصداقة يتذوّق المؤمن سلامًا يفوق كلَّ ما يمكن أن نتصوّره(٤٧).

٩– إلهٌ مرافق

الإله الرحيم هو الإله المرافِق، لا بل هو الدليل، علمًا أنّ المرافقة تعني المواكبة والملازمة، وبالتالي إمداد المرافَق بقوّة راسخة(٤٨). يتضمّن التعبير הָיָה עִם (هـ ي هـ ع م)، "يكون مع"، مفهومًا واحدًا: حضور الربّ المباشِر والفعّال، 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: ٩؛ ٤٦: ٥؛ ٤٨: ١٢؛ إلخ.
(٤٨) رج مز ٢٣: ٤؛ ٤٦: ٦؛ ٩١: ١٥.

ناحية، يحمل كلامُ الله، "أكون معك"، معنى الحضور، ومن ناحية ثانية، يحمل معنى النجدة(٤٩)؛ فما يجعل المرنّم يحافظ على حالة الثقة ويواجه محنًا صعبة وقاسية، إنّما هو اعترافه "لأنّكَ معي"(٥٠). "أكون معك" عبارة تجسّد أوج حضور الله مع خاصّته وفي وسطها. هكذا، فإنّ رحمةَ الله تعني أنّه يوفِّر براهين ساطعة لحضوره الفاعل أبدًا، والمضفي مناخًا من الأمان. إزاء الإنسان المذعور من جرّاء أسبابٍ شتّى، يشكّل هذا الحضور ضمانةً للنصر والتحرّر من الخطر الذي يثقل كاهله. هذا الحضور يتغلّب على قوّة العزلة، فيخفِّف من شدَّتها، ويفتح للفرد آفاق رجاء خلاصيّ، ويملأه طمأنينة مشرقة ليمضي قُدُمًا في سيره بسلامة تامّة.

في إطار مرافقة الربّ لمن يسأله، نجد عبارة أخرى، هي "أمسك اليد" أو "أخذ بيده"(٥١)، والتي تعكس مدى الاقتراب بين الربّ والمؤمن؛ أكثر من ذلك، فإنّها تعني "الاتصال بـ"، من خلال حاسّة اللمس، والتي تفترض عقدَ صلة أو الدخولَ في علاقة، قصد إحداث الثبات والطمأنينة؛ فالأخذ بيد الآخر، بعيدًا عن أن يعني التسلّط عليه أو الرغبة في الاحتفاظ به بالقوّة، يشير إلى الترحيب بالآخر وإعطائه الوقت الكافي وكلّ ما يستلزمه؛ فاليد الممدودة للآخَر تُحدث الحبّ والتضامن والعطاء(٥٢). والربّ الذي يُمسك بيمين المؤمن يكون له الحارسَ الذي يأخذ حياته على عاتقه، وفي خضمّ الشدّة التي يمرّ بها، يقيه ويؤمّن له الحماية(٥٣).

---

(٤٩) رج مز ٢٣: ٤؛ ٩١: ٥.

(٥٠) في مز ٤٦: ٦، لا يكتفي 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 1997, p. 87.

(٥٣) وهناك أيضًا مَن يرى في فعل الإمساك باليد أو الأخذ بها عبارةً 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 يدٍ تُمَدّ إليه، أو تُلقى على كتفه. هذه اليد الإلهيّة التي تدخل في علاقة مع الإنسان، تبدو وكأنّها محاولة للاقتراب من الآخر قصد اللقاء به واحتضانه. إنّها تعكس الرغبة في الاتّحاد التي يمنحها الله للذي يمسك بيمينه. بواسطة يد الله التي تُمسك يدَ الإنسان، يحلُّ الأمان، والحضور، والانفتاح، وعطاء الذات. هذه اليد التي تأبى أبدًا القبض على الآخر والاستئثار به أو أخذ مكانه، بل الانفتاح عليه وتقديم الذات له.

١٠ – إلهٌ معزٍّ ومشجّع

المؤاساة هي تدخّل إلهيّ خلاصيّ؛ هي مسعىً حيّ؛ هي هبة تجعل الإنسان يشعر أنّه محاط حتّى ولو كان ظاهريًّا في حالة مهمّشة ولا خلاص منها.

إلى مؤاساة الله يُضاف عزاؤه، أي محاولته تخفيف العبء وتلطيفه بواسطة اهتماماته ومراعاته وكلماته، قَصْدَ تسكين الألم والشقاء والمعاناة أو أيّ شعورٍ مضنٍ يصعب احتماله. في مز ٩٤: ١٩[٥٤]، تتأتّى التعزية من مشاركة الله للإنسانِ همومه؛ فالربّ المعزّي يشرع في مهمّته بتخفيف الحِمل الذي يُثقل كاهل الإنسان، ويأخذه على عاتقه. تندرج هذه الرأفة الودّيّة في قلب المفهوم البيبليّ للتعزية.

عمليًّا، تؤدّي تعزية الله إلى التشجيع وتشديد العزائم والتنشيط، بغية إنعاش القوى الجسديّة والمعنويّة؛ فالربّ لا ينفكّ يغذّي رجاء كلّ مَن يلوذ إليه وينشله من بؤسه[٥٥].

(٥٤) في هذا المزمور، المفردة التي تعني التعزية أو المؤاساة، أو الشفقة أو الرأفة أو الحنوّ هي רַחֲמִים، والتي ترد دائمًا بحالة الجمع.

(٥٥) رج مز ٣٤: ١٩؛ ٢٣: ٤؛ ٤٠: ٣، ١٨؛ ٤٦: ٢، ٦؛ ٦٢: 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 المرنِّم في ضيقه[٥٦]، ولذا يصرخ إلى الربّ صراخ استغاثة لينقذه من شدائده. كما أنّ نقيض الضيق يكمن في إزالة الإكراه والضغط، وبالمقابل الإنعام بالفسحة والحرّيّة، هكذا، فإنّ عمل الله الرحيم يبدو نقيضًا لكلّ شدّة تغمر الإنسان، فيُستعاض عنها بالفسحات التي تسنح بالفرص لاستعادة الأنفاس والانتعاش بعد مكابدة الجوّ الخانق.

في هذا الإطار، يَرِد الفعل יָשַׁע (ي ش ع) الذي يعني أوّلاً "وَسِعَ"، الموازي لفعل[٥٧] רָחַב (ر ح ب)، وهو ما يرادف الفعل "رَحِبَ"، "فسَّح"، "وسَّع"، أمّا المعنى "أنقذ، خلّص" للفعل יָשַׁע فيأتي بالدرجة الثانية. مع السعة والرُحب، يمنح الله الإنسان الانبساط جسمًا وروحًا، ويوليه الهناء والراحة.

لا يكتفي الله بتقديم كلام التعزية والإعراب عن مشاعره الحسنة، ولكنّه يعمل على إخراج الإنسان من الثقل الذي يرزح تحته؛ ففي مز ٤٠: ٣، ها هو يُقيم على الصخر قدميّ المرنّم، ويثبّت خطواته بعد أن كان قد انغمس في طين الأوحال لكيما يمنّ عليه بإكمال سيره بخطًى راسخة لا تتزعزع[٥٨]. في إطار تشديد العزيمة هذا، نجد أيضًا الفعل עָזַר (ع ز ر)، "أعان"، "ساعد"، "ساند"، "أيّد"، والاسم المشتقّ منه עֶזְרָה (ع ز ر ه)، "مساعدة"، "إعانة"، "إسعاف". من مفاعيل هذا الفعل أنّه يؤدّي دائمًا إلى النصر؛ فهو إذًا ملازمٌ للفعل "خلَّصَ".

في معرِض تشبيه الله بالإنسان، تأتي صورة ذراع الربّ ويمينِه لتُعربَ عن تدخّلاته في تاريخ الشعب أو في حياة المؤمن بهدف إسداء العون له[٥٩].

---

(٥٦) تشتقّ المفردة מְצוּקָה (م ص و ق ه)، "ضيّقة"، من الجذر צוּק (ص و ق) الذي يوازيه في العربيّة الفعل "ضاق"؛ ثمّ إنّ المفردة צָרָה (ص ر ه)، المشتقّة من فعل צָרַר (ص ر ر)، تجد صدىً لها في العربيّة في الفعل "صرَّ" 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 اندفاعًا جديدًا[٦٠]، إنْ بالفكر أو بالفعل، وفي مَنحه الصلابة والثبات[٦١]، لا بل يذهب إلى إعادة إحيائه بعد أن كان قد بلغ حتّى أعماق الأرض[٦٢].

عندما يرحم الله الإنسان، يُعيده من الموت إلى الحياة، وهو بالتالي يقدِّم له فرصة جديدة لينتهزها ويَعبُرَ بها إلى وجودٍ جديد؛ إنّه انبعاث، وتفتُّح، ووعدٌ بمستقبل آخر.

١١–إلهٌ سهرانٌ ومصغٍ

أن نتكلّم عن الله الساهر، يعني أنّنا نعني به اليَقِظ الذي يصبُّ كلَّ انتباه على موضوعٍ معيّن. بهذا الالتفات يكشف عن اهتمامه بسعادة مَن يُحيطه برعايته ويُثبت مودّته الحصريّة تجاهه.

يُبدي الله عنايتَه بالمؤمن من خلال حاسَّتَي السمع والنظر؛ فبهما يُدرك أدقّ شعورٍ صادرٍ عن المؤمن.

على صعيد النظر، يفرح صاحب المزامير برحمة الله، ويبتهج لأنّه رأى بؤسه (مز ٣١: ٨). يعكس نظر الله على البائس تنبّهَه له، ويُشير إلى رغبته في إسدائه اهتمامًا خاصًّا، لدرجة أنّه يخال لنا أنّ هذا الإفراط في العناية يحمل على الاعتقاد أنّ الله لا يكترث لأمر أيّ إنسانٍ آخر.

على صعيد حاسّة السمع[٦٣] التي يُظهر فيها الله تيقّظَه المركَّز على الإنسان

(٦٠) رج مز ٤٠: ٣؛ ٤٦: ٢، ٦؛ ٦٢: ٣، ٧.
(٦١) رج مز ٤٠: ٣؛ ١١٢: ٧.
(٦٢) رج مز ٧١: ٢٠؛ ١٣٨: ٧.
(٦٣) الأفعال العبريّة التي تدلّ على السمع من لَدُن الربّ هي: נטה אזן (ن ط هـ – أ ز ن)، "أمال الأذن" (رج مز ١٧: ٦؛ ٣١: ٣؛ ٤٥: ١١؛ ٤٩: ٥؛ ٧١: ٢؛ ٧٨: ١؛ ٨٦: ١؛ ٨٨: ٣؛ ١٠٢: ٣؛ ١١٦: ٢) שָׁמַע (ش م ع)، "سمع" (رج مز ٤: ٢، ٤؛ ٥: ٤؛ ٦: ٩، ١٠؛ ١٠: ١٧؛ ١٧: ١، ٦، ١٨: ٧؛ ٢٢: ٢٥؛ ٢٦: ٧؛ ٢٧: ٧؛ ٢٨: ٢، ٦؛ ٣٠: ١١، ١٤؛ إلخ)، עָנָה (ع ن ه)، "أجاب" (رج مز ٣: ٥؛ ٤: ٢؛ ١٣: ٤؛ ١٧: ٦؛ ٢٠: ٢، ٧، ١٠؛ ٢٢: ٢٢؛ ٢٧: ٧؛ ٣٤: ٥؛ ٣٨: ١٦؛ ٥٥: ٣، ٢٠؛ ٦٠: ٧؛ إلخ).

الذي يستغيث به؛ بعد أن يترك محدِّثَه يُفصح عن أفكاره ومشاعره بحرّيّة (مز ١٨: ٧). هذا الإصغاء الإلهيّ يتحوّل إلى علاقة حيّة متبادَلة وديناميّة بين المتكلِّم والمخاطَب (مز ١٠٢: ٣)، ذلك أنّ الله المصغي يفتح فُسحة استقبال لمحدِّثه، يلتقط فيها طلباته ونواياه، ويجعل كلامَه يرنُّ فيه[٦٤]. السماع بالنسبة إلى الله يعني أنّه يترك المجال لِمَن هو في الضيق بأن يدعوه، فيستجيب له ولا يحجب وجهه قطّ عن الذي يستغيث به[٦٥].

يعني الإصغاء الانحناء نحو كلِّ إشارة صوتيّة تسبِّب الارتجاج الذي يضرب الأُذن لامتصاص الرنين؛ إنّه التقاط التموّجات الصوتيّة، ومن ثَمَّ تحليلُها وإيصالُها قصد إبلاغ الجسم بما يجري في محيطه. كلُّ ذلك يفترض أن تكون الأُذن بحالة ترقُّب؛ فبعد أن تلتقط الكلام، تتذوّقه، وتميّزه، وتدمجه، وتخزّنه في المستودعات الدماغيّة. وعليه، فالأُذن هي بوّابة 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 المزامير[٦٦] أنّه، في كلِّ مرة يُرسِل السائل صوته نحو الله عبر صلاة انسكاب الروح أمامه، ينتشله الربّ من الضيق، ويمنحه الحظوة تعبيرًا عن قبوله لدعائه.

تفيدنا صورة الله الذي يتصرّف إزاء الناس كمن له حاسّة السمع بوجود حقيقة مكتنفة بالأسرار تتخطّى بكثير ما يجري على المستوى البشريّ؛ فالربّ الذي يصغي هو الذي يقيم حوارًا حبّيًّا مع المتكلِّم معه. في مرحلة أولى، توحي صورة الإصغاء بالأُذن الإلهيّة التي يتوجّه إليها المتوسِّل، ولكنّها، في مرحلة ثانية، تعني الحظوة الممنوحة للمؤمن والتي يعبِّر عنها بشكرٍ 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: ٦، ١٣، ١٩، ٢٨.

الله، أن يسمع نداء الإنسان، يعني، بفعل الواقع، أن يقوم بالضروريّ"[٦٧].

يكفي أن يرى الربّ بؤس الإنسان لكي يُلقي في نفسه الشعور بأنّه موجود، وأنّ وجودَه عزيز عليه. إنّ نظرة الربّ إلى المتضرِّع هي التي تنقله إلى الوجود. هذه النظرة تزوِّده باليقين أنّ الله لن يبقى ساكنًا، ولكنّه سيصطفّ إلى جانبه، وسيُظهر روائع حبِّه لمن يضع ثقتَه فيه.

في التصوّر الإنسانيّ، يظهر النظر والقلب متلازمَين؛ فالنظر هو التعبير الحيّ بامتياز عن أحاسيس الإنسان العميقة[٦٨]. هكذا هي حال الله؛ فالنظر الذي ننسبه إليه يُصبح تعبيرًا جوهريًّا لقلبه[٦٩].

منذ التكوين، يبدو الخلق وكأنّه انعكاس لنظر الله: "ورأى الله أنّ ذلك حسنٌ"[٧٠]. هذه النظرة هي أيضًا تعبير عن احترام للكائن البشريّ: "ورأى الله جميع ما صنعه، فإذا هو حسنٌ جدًّا" (تك ١: ٣١).

نظر الله هذا الذي "يمتدّ من دهرٍ إلى دهرٍ" (سي ٣٩: ٢٠) هو بمثابة دعوة إلى الكائن البشريّ المخلوق لكي يُصبح خالقًا (رج تك ١: ٢٦). إلى هذا النظر الخلاّق يحتاج الإنسان لكيّ يتحرّر من شقائه ويحوِّل وجوده. يشكِّل موضوع النظر الذي يُنسَب إلى الألوهة تجلّيًا يجعل حضور الله ملموسًا؛ فتبادل النظرات الإلهيّة الإنسانيّة يكتنف بزخمٍ وغنىً لا يفقهه أيُّ أسلوب وأيُّ تعبيرٍ، لا بل يقيّده ويحجّمه. لم يتردّد الكاتب الملهم في تشبيه الله بالإنسان في موضوع

---

(٦٧) 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 أنّه في ١ صم ١٤: ٢٧، ٢٩، تعكس إستنارة عينَي يوناتان حالة القوّة التي استحوذ عليها. أمّا مَثَل آدم وحواء اللذين "انفتحت أعينهما" (تك ٣: ٧) بعد أن أكلاَ من الثمرة المحرّمة، فيُقصي كلّ شكٍّ بالرابط المتين بين انفتاح العين والقوّة التي حصل عليها الزوجان، ذلك أنّهما أصبحَا "كأحد الآلهة" (آ ٢٢).

(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[٧١]. زد على ما تقدّم، وجود صلةٍ، بل بالحريّ إلفة، بين نظر الله والكائن البشريّ. هذه العلاقة بالنظر الإلهيّ هي جوهريًّا علاقةٌ تُحيي؛ فالإنسان الهزيل يجد ذاته فيه، يتبدّل، ويتحوّل إلى كائنٍ خلاّقٍ، يكتشف آفاقًا جديدة، ينظر إلى العالم الذي يُحيط به بطريقة جديدة[٧٢].

بهذا تغدو صورة العين الإلهيّة الساهرة رمزًا لعنايته الكلّيّة الوجود وتعبيرًا عن طيبته ورحمته (رج مز ٣٣: ١٨–١٩).

١٢–إلهٌ مُوحٍ بالأمان والثقة

يهرب الإنسان المرتعب ليعتصم بالله، فيحفظه الربّ حِفظَ الحدقة، ويستره بستر جناحه[٧٣]. تجدر الإشارة إلى أنّ الحماية الإلهيّة لا تعني أنّ من يتّقيه لن يكون في ما بعد عرضة لأيّ محنة، بل المقصود به قيام الربّ "عن يمين المسكين ليخلّص نفسه من قضاتها"[٧٤].

من مفاعيل الرحمة الإلهيّة أنّ الله يهدّئ الانفعالات والتأثّرات، وبنوع خاصّ القلق الذي يتأتّى عنها. وبهذا يَعبُر الله بالإنسان من حالة الشدّة إلى الابتهاج والتعظيم.

تعمل إرشادات الله وإيحاءتُه على تسكين مخاوف الإنسان (رج مز ٩١: ٥)، وعلى بعث الثقة بذاته لمواجهة المحن الحاضرة والمستقبلة، وعلى منحه التأكّيد أنّ الله حاضرٌ معه إبّان الخطر[٧٥]. يعبِّر الهارب عن ثقته بالله عندما يجد لديه مخبأً 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؛ إنّه يودّ أن يهذّب 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 الأرضُ انقلبت، والجبال في جوف البحار تزعزعت" (مز ٤٦: ٣)، كما ينعم بالطمأنينة، "فتُشرق الجباه، ولا تخزَ الوجوه" (مز ٣٤: ٦).

تولي رحمة الله المؤمن الصفاء والسكون؛ فالمرض الذي يفتك بالعظام ويزعزعها، لدرجة أنّه يخال للمريض أنّ أوصاله تتفكّك تحت وطأة الألم (رج مز ٦: ٣)، وبعدها يطال القلق النفس (رج مز ٦: ٤)، فيمتزج الاضطراب الجسديّ بالنفسيّ. عندها، يوجّه الضارع توسّله إلى الله، الطبيب الشافي الجسد والمنجّي النفس، فيتبدّد الألم وتزول المحن[٧٦]. تتجلّى رحمة الله في أنّه ينشل المتّكل عليه من الخزي[٧٧]، وفي كونه يسكّن رَوع مَن يسير معه[٧٨]؛ إنّه الراعي الذي لا يدع قطيعه يحتاج إلى أيّ شيء، بل يُبدي أقصى مجهود لتأمين العناية الفائقة له وحفظ سلامته[٧٩]؛ فلا عجب أن يضع الإنسان كلّ ثقته به[٨٠]، وأن يعتصم به[٨١]، وأن يضع رجاءه به[٨٢]. لوصف حماية الربّ لشعبه، تُقتبَس صورة الراعي الصالح الذي، بنشاطٍ ومودّة، يقود القطيع إلى مراعٍ خصيبة.

---

(٧٦) أمثلة أخرى تدلّ على أنّ المؤمن يودع الله هموم نفسه (رج مز ١٣: ٣)، فيفرِّج مَضايق قلبه، ومن شدائده ينتشله (رج مز ٢٥: ١٧–١٨؛ ٧٧: ٣).

(٧٧) رج مز ٢٢: ٦؛ ٣١: ٢.

(٧٨) تكثر الأفعال التي تتكلّم عن اضمحلال الخوف، نذكر منها לֹא יָרֵא (ل ا–ي ر ا)، "لا يخاف" (رج مز ٣: ٧؛ ٢٣: ٤؛ ٢٧: ١، ٣؛ ٤٦: ٣؛ ٥٦: ٥، ١٢؛ ١١٢: ٧؛ ١١٨: ٦)، والفعل לֹא פָחַד (ل ا – ف ح د)، "لا يذعر" (رج مز ٢٧: ١؛ ٧٨: ٥٣)، كذلك الفعل לֹא מוֹט (ل ا– م و ط)/ "لا يتداعى"، "لا ينهار" (رج مز ٤٦: ٦؛ ٦٢: ٣، ٧).

(٧٩) هذه الاستعارة تنطبق جيّدًا على علاقة الربّ بشعبه؛ ففي الشرق يسير الراعي على رأس القطيع ويدعوه إلى اتّباعه، مبدِّدًا من أمامه كلّ ما يوحي بالخطر.

(٨٠) بالنسبة إلى الفعل "وَثِق بِـ" (בָּטַח، 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 بِـ" (חָסָה، ح س ه)، رج مز ٢: ١٢؛ ٥: ١٢؛ ٧: ٢؛ إلخ.

(٨٢) بالنسبة إلى الفعل "وضع رجاءه في" (קָוָה، 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 بأنّ إلهَه سيهبه الشجاعة، وسيوطّد إيمانه ليقيه من الانهيار، عساه يخرج سالمًا من محنته.

من ناحية أخرى، تتآلف الرحمة الإلهيّة وموضوع السلام؛ فالمفردة שָׁלוֹם (ش ل و م)، "سلام"، لا تعني، بالدرجة الأولى، غياب الحرب، بل تتضمّن 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 בֶּטַח (ب ط ح)[٨٣]، "أمانة"، "طمأنينة" و"ثقة"؛ فحيث يكون السلام يلازمه الانتصار، لأنّ السلام يساهم في ترقية الإنسان. يتّسع معنى كلمة שָׁלוֹם (ش ل و م)، "سلام"، ليعبِّرَ عن السعادة والقوّة والبركة[٨٤].

يُفيد بِدرْسُن أنّ السلام يعني ديمومة الانسجام والسعادة بالمقارنة مع ما هو إحرازٌ مؤقّت، وعليه، فالحفاظ على هذه الديمومة لا يُمكن ردُّه إلى الإنسان بل بالحريّ تسليمُه إلى الله (رج مز ٩٨: ١)[٨٥].

في مز ٤: ٩، تُظهِر العبارةُ "في أمانٍ تُسكنني"[٨٦] المؤازرةَ الإلهيّةَ التي تدفع بالمؤمن إلى أن يضّجع بسلام لا يعكّر صفوَه أيّ قلق؛ فالخلود إلى النوم الذي يمنحه الله لمتّقيه يُشير إلى الاهتمام والعناية اللتَين يُحيطان به[٨٧].

في ما يخصّ الفعل נָהַם (ن ح م)، نوافق مَنَّاتِي[٨٨] في ترجمته له بفعل "قوّى"، "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 يؤتي العزّةَ شعبه، الربُّ يبارك بالسلام شعبَه" (مز ٢٩: ١١).

(٨٥) Cf. J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Culture*, I. II, Branner Og Korch, Copenhagen [4]1959, p. 332.

(٨٦) לְבֶטַח תּוֹשִׁיבֵנִי (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 الرقّة بهدف نسيان مآسي الحياة، يُفيد الأوّل بإنهاء الضيق والمشاركة في النجدة لإبطال قدرة العدو ومفاعيلها، وبالتالي يحوي الفعل "شدّد العزيمة" معنى التقدّم نحو الأفضل.

يعمل الفعل בָּטַח (ب ط ح) "وثق بِـ"، "ركن إلى"، "إتّكل على"، على تقديم الله كصديق حميم يلوذ إليه المثقَلون بسائر أنواع الشدائد، وبنوع خاصّ الذين يعانون من الإهمال. تتغذّى هذه الثقة بالربّ من الخبرات الحاليّة والماضية في آنٍ معًا. إنّها ثقة لا تجادل ولا تساوم، ولكنّها تعطي ذاتها بكلّيتها، شرط أن يتمسّك الإنسان باستقامته، خاصّةً عندما يداهمه الشقاء. من خصائص الثقة الموحاة من الله أنّها لا تنتظر إلى حين زوال الضيق للتصرّف، بل إنّها توفِّر الحاجات والوسائل لكيما يمضي الإنسان قُدُمًا، بالرغم من الشكّ والقلق.

عن هذا التسليم للرحمة الإلهيّة تنتج حياة مطمئنّة لا يشوبها أدنى إرباك؛ فالسلام الذي يغرفه السائل باقترابه من ربّه، يكمن في التفتّح الكلّيّ لشخصه، وتقدّمه ونموّه وتكامله وتناغمه الراسخ مع ذاته[٨٩]، ممّا يجعل الإنسان يجذل، كونه يلجأ إلى مَن هو حيٌّ وحاضرٌ وفعّال.

بما أنّ حياة الإنسان تحفُّ دائمًا بأنواع جمّة من الأخطار، تتدخّل الرحمة الإلهيّة لتوجيه هؤلاء نحو ميناء الرجاء حيث يتعانق السلام والحبّ، وحيث أنّ حضور الله الواعد يبدّد الضعف الإنسانيّ، ويحرِّر الخائفين من الربط التي تقيّدهم، ويدفعهم نحو وجود افضل.

الربّ الرحيم هو الإله المؤاسي والمرافق الذي يرى بؤس الإنسان، ويبادر إلى إنقاذه، غامرًا إيّاه بخيراته.

(٨٩) يصبح اعتراف صاحب المزامير، "أدركني ضيقٌ وشدَّة، لكنَّ وصاياكَ نعيمي" (١١٩: ١٤٣)، بمثابة مجاهرة أنّ الله هو الذي يُغيث الإنسان ويتقبّله وينقذه من شدّته.

١٣–إلهٌ مُضيف

بالإضافة إلى اصطحابه للإنسان، يبدو الربّ وكأنّه المضيف السخيّ الذي لا يدّخر أيّة وسيلة للترحيب بِضَيفه؛ فالله الذي يَهَب الضيافة لمن هو في دياره، يستقبله مجّانًا، لا بل يُظهر له اللقاء الأكثر حفاوةً. تعمل الإستعارات العديدة التي تُشير إلى السَكَن مع الله، على إرساء الضمانة لحياة مشترَكة معه، بمنأًى عن الانقلابات اليوميّة المقلقة(٩٠).

إنّ الله إذ يشرِّع أبوابه على مصراعيها لإيواء مَن يهرع إليه، يُطلق العنان للإنسان ليباشر معه علاقة ودّيّة، لا بل ليشاركه السكن. تكثر الاستعارات(٩١) التي يلجأ اليها المؤمن ليصف الله الذي يزوّده بالطمأنينة عندما تعصف الرياح العاتية في وجهه، فهو لا يكتفي بأن يؤمِّن الحماية للذي يلوذ إليه، ولكنّه يبذل ما في وسعه ليمدّه بمسكن آمن وهادئ.

يقتبس المرنّم القريب من الطبيعة صورة الظلّ(٩٢)؛ فبالرغم من أنّ الشمس تبقى رمز الحياة والنشاط، فلا أحد يُنكر أنّ لها وجهًا مخيفًا، وبنوع خاصّ عندما تبلغ أوجها في ذروة النهار، بحيث أنّ التعرّض لها ممكن بسهولة أن يسبّب ضربة شمس، وبالتالي، فالظلّ يوفِّر الحماية والوقاية، بالإضافة إلى الحبّ والحنان.

---

(٩٠) رج مز ٧: ٢؛ ١١: ١؛ ١٧: ٧؛ ١٨: ٣، ٣١؛ ٢٥: ٢٠؛ ٢٧: ٥؛ ٣١: ٢، ٢١؛ ٣٢: ٧؛ ٣٧: ٤٠؛ ٤٦: ٢؛ ٥٧: ٢؛ ٥٩: ١٧؛ ٦١: ٤؛ ٦٢: ٨؛ ٧١: ١، ٣؛ ٩١: ٢، ٤، ٩؛ ٩٤: ٢٢؛ ١٤٤: ٢.

(٩١) מַחֲסֶה (م ح س ه)، "مأوى"، "مخبأ"، "ملاذ"؛ رج مز ٤٦: ٢؛ ٦١: ٤؛ ٦٢: ٨؛ ٩١: ٢، ٩؛ ٩٤: ٢٢؛ חָסָה ב (ح س هـ – ب)، "احتمى بِـ"؛ رج مز ٧: ٢؛ ١١: ١؛ ١٧: ٧؛ ١٨: ٣، ٣١؛ ٢٥: ٢٠؛ ٣١: ٢؛ ٣٧: ٤٠؛ ٥٧: ٢؛ ٧١: ١؛ ٩١: ٤؛ ١٤٤: ٢؛ סֵתֶר (س خ)، "أجمة"، "دغل"، "مظلّة"؛ رج مز ٢٧: ٥؛ מָנוֹס (م ن و س)، "مخرج"، "ملجأ"، "فرار"، "نجاة"؛ رج مز ٥٩: ١٧؛ סֵתֶר (س ت ر)، "ستر"، "مخبأ"؛ رج مز ٢٧: ٥؛ ٣١: ٢١؛ ٣٢: ٧؛ מָעוֹן (م ع و ن)، "عرين"، "ملجأ"، "مسكن"، "نُزُل"؛ رج مز ٧١: ٣؛ ٩١: ٩.

(٩٢) رج مز ١٧: ٨؛ ٥٧: ٢؛ ٩١: ٤.

الربّ الرحيم يثبّت الخلاص، فيسير المؤمن آمنًا مطمئنًّا، إذ يغرف قوّته من مضيفه الذي يستقبله بترحاب.

إنّ كلَّ مواصفات السكن التي يعدّها الله كملاذ آمن للإنسان الذي يكابد الضيق، تحميه ليس فقط من هجوم الأعداء، ولكن قبل كلِّ شيء من خيبات الأمل المحتوم؛ تقوم هذه المآوي إذًا بدورَين: الأوّل على الصعيد الجسديّ، والثاني على الصعيد النفسيّ، وعليه، فالمفردات "مأوى"، "ملاذ"، "مظلّة"، "ملجأ"، و"ستر"، التي تدلّ أصلاً على مكان الفرار، ترتدي معنًى روحيًّا، إذ تدخل في مجموعة الاستعارات التي تطبَّق على الله المضيف والمدافع.

يقوم الإله الرحيم بمقتضى واجبات الضيافة على الطريقة الشرقيّة، فيحظى ضيفُه ليس فقط بالطمأنينة المطلقة، بل أيضًا بالاستقبال الودّي؛ فهل يصعب بعدها على مَن فوَّض أمرَه إلى الله أن يملِّكه على حياته؟

١٤–إلهٌ مربٍّ

إحدى الثوابت الأساسيّة للإله المربّي هي أنّه يُظهِر ذاته ويكشف عن نواياه، فتعمل مداخلاته في سياق الحياة اليوميّة على إحداث تغيير جذريّ في حياة مَن يتواصل معه. أن نقول إنّ الله يكشف عن ذاته، يعني أنّه يرفع الحجاب عن سرّه ليُعرَف[٩٣]. الإله المربّي هو الإله المحاوِر، والذي تفترض كلمته تواصلاً مباشرًا يعكس الشعور بحضوره مع محدّثه ويغذّي الثقة به من خلال الحضور المصغي إليه.

الله المربّي يتأقلم وطرق تفكير الإنسان ليحمله على إدراك أساليبه التي تتخطّاه بكثير، حتّى ولو كان ذلك بصورة تدريجيّة[٩٤].

(٩٣) في العهد القديم، يتحوّل تاريخ الشعب الدينيّ إلى كشف الله التدريجيّ عن ذاته؛ رج مز ٩٨: ٢؛ ١١١: ٦؛ ١٤٧: ١٩. سيؤدّي علم التربية الإلهيّ بالإنسان إلى رفع عقله، وإعطائه القدرة على أن يسأل الله عن سرّه؛ رج قض ١٣: ١٨؛ دا ٢: ١٨، ١٩، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٤٧؛ ٤: ٦.

(٩٤) رج مز ٧٣: ١٦؛ ١١٩: ٢٧؛ ١٣٩: ٢.

الله المربّيّ لا يُرغم الإنسان على أن يأتي إليه، ولكنّه يجعله يقصده بملء إرادته[٩٥]. إنّه المربّي بامتياز، بحيث يعمل على الحصول على الطاعة بمرونة: "بنو الغرباء يتملَّقون لي، حالما يَسمعونني يُطيعونني" (مز ١٨: ٤٥)؛ إنّه المربّي الذي يغتنم الفرص ليعطي إرشاداته[٩٦]، بل إنّ اطّلاعه على أمور خاصّته هو ما يَزيدهم صلابة وتعزية[٩٧].

١٥–إلهُ الحبّ

يتضمّن فعل אָהַב (أ هـ ب)، "أحبّ"[٩٨]، معاني الحبّ والأمانة والتعلّق بالآخر. وإله الحبّ هو الذي يهتزّ، ويترفّق، ولا يفرض ذاته بالقوّة، بل يُرسل علامات جمّة لكيما يُصبح بمقدور كلّ إنسان أن يكتشف حبَّه هذا. لا تنثني المزامير تكتشف حبَّ الله، إن من خلال طيبته وصلاحه[٩٩]، وإن من خلال إعانته لأصفيائه[١٠٠]، فتتجسّد الرحمة الإلهيّة بالاعتناء الذي يوليه الله لخاصّته.

الحبّ الذي يكنّه الله لخاصّته يكمن في توخّيه الخيرَ لهم: يمنحهم رضاه، يمعن في التمسّك بأمانته على عهده، لا ينسى محبّيه، لا يخذلهم، بل يتذكّرهم دائمًا[١٠١]، يعتني بهم كعناية الراعي بكلّ نعجة على حدة[١٠٢]، أو كعناية المَلِك الذي يأخذ على عاتقه سعادة أتباعه[١٠٣].

---

(٩٥) رج مز ٥: ٤؛ ١٠٢: ١؛ ١٠٩: ١٥؛ ١٤٢: ٣.
(٩٦) رج مز ٢٥: ٢؛ ٣٢: ٨؛ ٧١: ١٧؛ ٩٤: ١٢؛ ١١٩: ٣٣، ١٠٢.
(٩٧) رج مز ٣٣: ١٥؛ ٣٤: ١٦.
(٩٨) رج مز ١١: ٧؛ ٣٣: ٥؛ ٣٧: ٢٨؛ ٤٧: ٥؛ ٧٨: ٦٨؛ ٨٧: ٢؛ ٩٩: ٤؛ ١٤٦: ٨.
(٩٩) رج مز ٣٤: ٩؛ ١٠٠: ٥.
(١٠٠) رج مز ٤: ٤؛ ٢٧: ٢٥–٢٩؛ ١١٣: ٥–٩.
(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: ٣؛ ٨٤: ٤؛ ٨٩: ١٩؛ ٩٥: ٣؛ ٩٨: ٦.

في مز ١٧ : ٨، يرجو المؤمن الربَّ أن يحفظه كحدقة العين؛ حقًّا هي صورة مميَّزة للتعبير عن الاهتمام والحنوّ اللذين يحملهما الله للمؤمن به؛ فلقد مَنَّ الله على العين بعناية فائقة[١٠٤]. يحفظ الله المؤمن به كإنسان عينه، ويُحيطه بعطفٍ تِلقائيّ وبحنانٍ ورقّة متضمَّنَين في قيمة العين بحدِّ ذاتها.

الخزي، هذا الشعور بالإحراج خوفًا من السُخرية، أو من الدونيّة، أو من عدم الأهليّة، أو من الإهانة في حضور الآخرين، أو من الإذلال في نظر الغير، هذا الشعور غالبًا ما يرتبط بالاضطراب والقلق؛ فالإنسان الذي يتملّكه الخزي هو إنسان يفتقد إلى الثبات والشجاعة، فيغدو وجلاً، حائرًا، مذعورًا، متورّعًا. وعليه، فلا يعود يجرؤ على العمل، بل يصبح يتألّم من علاقات غير مُرضية، قائمة على التخوّف، فيفقد توازنه ويسيطر عليه الارتباك.

بشكل عامّ، تُستعمل الأفعال التي تدلّ على الخجل[١٠٥] في إطار قانونيّ، بحيث إنّ الله يُرافع في دعوى المتضرِّع إليه، وينفِّذ العدل لصالحه[١٠٦]، وبذا ينتشله من الإهانات التي تُرهقه. تجدر الإشارة إلى أنّه بمجرّد أن يتّكل الإنسان على الربّ، يحظى بتضامنه، وينعم بالثقة بالذات التي تثبّته في قدرته، وتُزيل كلَّ شعور بالارتباك والخجل.

---

(١٠٤) في هذا الصدد، يقول الكاتب أ. الجميّل : "إنّ الله قد صنع عضوين للنظر، ووضع كلاًّ منهما في تجويف، وأحاط كلَّ عين بنتوءات عظميّة؛ كما حماها أيضًا بالأنف وبالجفنَين اللذين يتحرّكان تلقائيًّا وفوريًّا وبالهُدبَين. لقد وهبها الغدد لتبلّلها 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 כָּלַם (ك ل م) חָפֵר (ح ف ر) وחוֹר (ح و ر)، ولكن في سفر المزامير لا يرد سوى الفعل בּוֹשׁ (ب و ش)، "خزي" أو "خاب" رجاؤه؛ 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 يندِّد بعدم أمانة شعبه له، وينهال عليه باللوم والتهديد، لا يلبث أن يستعيد وجه "الإله الرحيم الرؤوف، الطويل الأناة والوافر الحقّ والرحمة"[١٠٧].

إنّ إله الحب هو الإله الذي يتنازل ويتصاغر حبًّا بالصغار. هو لا يحبّ تبعًا لصلاح الناس، ولكن إكرامًا لاسمه[١٠٨]، ممّا يعني أنّ حبّه راسخ وغير خاضع للتقلّبات البشريّة.

الربُّ الذي يُقصي الخزي، يستبدله بالثقة والثبات، وبدل الشكّ بالذات والخوف من الساخرين به يُحِلّ التأييد لكيما يأخذ كلُّ مَن يتّكل عليه المبادرة. إنّه ينجّيهم من قبضة مَن يخالون ذواتهم أعلى مقامًا. هو يحرّرهم 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 كلّ مرّة نذكر عمل الله الخلاّق، نؤكِّد تلقائيًّا أبوّتَه وأمومتَه 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، إذًا هو ليس كائنًا مجهولاً أو طيّ الكتمان، بل الذي خلقه سيبني 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 مكان منيع يهيّئُه الله له. تندرج صورةُ الله الذي يخبّئ

(١٠٧) رج مز ٨٦: ١٥؛ ١٠٣: ٨؛ ١٤٥: ٨.
(١٠٨) رج مز ٢٣: ٣؛ ٢٥: ١١؛ ٣١: ٤؛ ٧٩: ٩؛ ١٠٦: ٨؛ ١٠٩: 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. إنّها استعارة تفيض بالرقّة الأموميّة حيث يحظى المؤمن بالحماية الأكيدة الدافئة واليَقِظة.

أن نخصّ الله بصفات الأبوّة والأمومة(١١١)، يعني أن ننسب إليه الحزم واللطف، القوّة والحنان. هذه الصورة الثنائيّة لله توضح لنا كُنْهَ أعماقه؛ فكما يتكامَل الرجل والمرأة ليعكسَا سويّةً المظهرَين الأكثر دهشةً والأصعب إدراكًا لسرّ لاهوته المتجلّي بقوّته الناجعة وحنانِه اللامتناهيّ. هذا التوفيق بين القوّة والرقّة لإله يجمع الوجه الأبويّ والوجه الأموميّ قد يشكّل إحدى المسائل الأصعب إدراكًا من قِبَل الكائن البشريّ لعجزه عن تصوّر كيفيّة تماشي قوّة مماثلة وضعف كهذا.

خاتمة

لقد بدا جليًّا، عبر الصفات الإلهيّة التي أدرجناها، أنّ قُرْبَ الله من الإنسان هو أحد ملامحه البارزة، وأنّ تشبيهه بالإنسان لا يجرّده أبدًا من المضمون الروحيّ الرفيع ومن القيم اللاهوتيّة الساميّة، لا بل يعمل على إدراك جهوزيّة مداخلاته وفاعليّتِها وشخصانيّتِها. إنّه الإله القريب والحيّ.

الإله القريب من الإنسان هو الذي تتجلّى رحمته لا بالأفكار ولا بالعقائد، بل بالاختبار والتاريخ وتسلسل الأحداث في الحياة اليوميّة(١١٢). 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 رحمةُ 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، يُؤوي، يَطرد الخزي، ينتشل من القلق، يفرّج من الضيق، يلازم في المرافقة، يوفّر 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 والخزي والارتباك. إنّه وجه الإله الذي ينشل الإنسان القابع في زوايا ذاته، يتآكله 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 المشترَك بينهم فهو إقرارهم بعدم مقدورهم على تخليص أنفسهم بذاتهم، ولذا هم بحاجة إلى قوّة خارجيّة تمكّنهم من النجاة. من هنا يبدو دور الله أساسيًّا، 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 يفتِّش عن الإنسان، والذي يوجِد له الحافز لأنْ يفتِّش بدوره عنه. يشعر الإنسان بالرغبة ليميل نحو الله، لا بل ليتملّكه. فهو، بشكلٍ ما، يشعر أنّه افتُتن، وانجذب، واختُطف؛ فلا عجب بعد ذلك أن يدخل الإنسانُ الذي لمسته الرحمة الإلهيّة في حالةِ تفتيشٍ دائمة عن الله الذي خلب لُبّه، وبعده يحاول التشبّهَ به، مشاركته حياته ومصيره، التقيّدَ به، توظيف إمكانيّاته تحت تصرّفه، وبكلمة أن يلتصق كلّيًّا به، ولا يعود يبغي سواه، هو الربّ الجذّاب الذي يَفتن 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؛ فتجسُّد يسوع المسيح أظهر قلب الله الآب للعلن، إذ أبدى رحمته تارةً

للجموع[١١٣]، وفيه وجد الخطأة رفيقًا لهم[١١٤]، 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[١١٥]، وربّما اختصر كلّ تعليمه عن أبيه حينما أظهره الأب الذي يترقّب بشوق جزيل عودة ابنه الضال، ولدى رؤيته إيّاه تحرّكت أحشاؤه، فأسرع وألقى بنفسه على عنقه وقبّله طويلاً (لو ١٥: ٢٠). وبكلمة واحدة، جاء يسوع يعلّمنا أن "كونوا رُحَماءَ كما أَنَّ أباكُم رَحيم"[١١٦].

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 [4]1999.

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 أيضًا مَثَلَ السامريّ الصالح في لو ١٠: ٣٠–٣٧؛ فلذلك لم يتردّد المحتاجون من الصراخ إليه بـ"رحماك يا ربّ"؛ 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 [4]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.