مز ١ : مفاتيح لقراءة المزامير

الأب ميلاد الجاويش المخلّصيّ
باحث في الكتاب المقدّس

مقدّمة

المقدّمة، عادةً، قبسٌ من الكتاب. تقول شيئًا عليه. فيها نتلمّس قصدَ الكاتب والغاية من انكبابه على تأليف مؤلَّفه. المقدّمة تُذيق القارئ لقمة استفتاحيّة من شَهْد ما في الكتاب، لتفتح شهيّته على قراءة ما بين يدَيه من دفّة إلى أخرى. لذلك، تُكتب المقدّمة بعناية فائقة وبتمهّل. هكذا أُريدَ، مثلاً، للعنوان الموجز الذي افتُتح به إنجيل مرقس (١: ١–٣)، وأيضًا لمقدّمة إنجيل لوقا البليغة (١: ١–٤)، ولافتتاحيّة إنجيل يوحنّا الخالدة (١: ١–١٨)... أمّا المزمور الأوّل، موضوع دراستنا، فأينه من مفهوم المقدّمة؟ كيف أُريدَ له أن يكون مقدّمة؟ وماذا يقدّم لقارئه من مفاتيح تفتح مغاليق كتاب المزامير؟

مَن يفتح كتاب "تِهِلّيم"، لا يستفتح في قراءته بمزمورِ تهليل، كما يوحي بذلك اسم الكتاب (סֵפֶר תְּהִלִּים = "سِفر التهاليل")، أو بمزمورِ صلاة، باعتبار أنّ كتاب المزامير هو مجموعة "صلوات داود بن يسّى" (مز ٧٢: ١٩). ما يجد القارئ أمامه هو بالأحرى مزمور يُصنَّف عادةً بين المزامير الحكميّة، لا ابتهال فيه ولا تسبيح. وإذا سلّمنا جدلاً، مع أغلب الباحثين، بأنّ المزمور الأوّل وُجد أصلاً كي يكون مقدّمة لكتاب المزامير، فالسؤال الذي يَطرح نفسه: لماذا لم يُدبَّج لمقدّمة الكتاب مزمور ابتهاليّ؟ وما القصد من "حِكميّة" المزمور الأوّل؟

النصّ

١ طوبى للرجل الذي **لا يَسيرُ** على مَشورَةِ الشرّيرين،
ولا يتوقّفُ في طريقِ الخاطئين،
ولا يَجلسُ في مجلسِ السَّاخِرين،
٢ بل في شَريعة الربِّ هواه،
وبشريعته يُتَمتمُ نهارَه وليلَه،
٣ **فيكونُ كالشجرةِ المغروسةِ على مجاري المياه،**
تُؤتي ثمرَها في أوانه، وورقُها لا يذبلُ أبدًا؛
فكلُّ ما يصنَعُه ينجَح.
٤ ليس الأَشرارُ كذلك،
بل **إنَّهم كالعُصافةِ التي تَذروها الرياح.**
٥ لذلك لا يَنتصبُ في الدينونةِ الأشرار،
ولا الخاطئون في جماعةِ الأَبرار،
٦ فإنَّ الربَّ عالِمٌ **بطريقِ** الأَبرار،
وإنَّ **طريقَ** الأَشرار تبيد.

١ – مز ١ الأوّل بين المزامير: لماذا وكيف؟

أ – جواب الرابّينيّين وآباء الكنيسة[1]

لم يطرح الرابّينيّون، لا في **التلمود** ولا في **مدراش تِهلّيم**، قضيّة 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^ie^ éditeurs, Paris 2000, surtout les pages 12-15.

وكيفيّة توزيعها؛ فبينما يعتبر غالب الرابّينيّين أنّ توزيع المزامير على النحو الذي جاء عليه إنّما كان اعتباطيًّا، يكتفي تلمود بابل بالقول في مكان ما: إنّ توزيع المزامير لم يأتِ حسب تسلسلها التاريخيّ، أي حسب تاريخ تأليف كلّ مزمور، بل حسب تقارب الأفكار بين كلّ مزمور وجاره. مز ٣، مثلاً، وموضوعه ثورة ابنٍ على أبيه (أبشالوم على داود)، تَلا مز ٢ الذي يتكلّم على احتجاج الأمم على الربّ وعلى مسيحه[٢].

أمّا آباء الكنيسة، فقد ورث بعضهم رأي الرابّينيّين، كما فعلَ، مثلاً، أوسابيوس القيصريّ الذي قال: "إنّ المزامير لم تُوزَّع حسب الكرونولوجيا، بل حسب تتابُع الأفكار"[٣]. وعمدَ آباء آخرون، سائرين على خُطى هيلاريون أسقف بواتييه، إلى تقسيم كتاب المزامير إلى ثلاثة أقسام، كلّ قسم من خمسين مزمورًا. أمّا أوريجنّس فقد اتّبع التقليد اليهوديّ في تقسيم سِفر المزامير إلى خمسة كتب (١-٤١؛ ٤٢-٧٢؛ ٧٣-٨٩؛ ٩٠-١٠٦؛ ١٠٧-١٥٠)، كلّ 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 الربّ" (مز ١٠٧: ٢). وفي الختام، كما أنّ موسى بارك إسرائيل بقوله: "طوبى لك، يا إسرائيل" (تث ٣٣: ٢٩)، هكذا بارك داود إسرائيل بقوله: "طوبى للرجل" (مز ١: ١)"[٤].

غير أنّ واحدًا من الآباء تميّزَ بمقاربته كتاب المزامير: إنّه غريغوريوس النيصيّ؛ فهو اعتبر كتاب المزامير، بأقسامه الخمسة، بمثابة تدرُّجٍ روحيّ

---

(٢) تلمود بابل، برخوت ١٠أ.

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

(٤) مدراش تهلّيم حول مز ١: ١. تجدر الإشارة إلى أنّ 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 الطوباويّة التي هي قمّة حياة الفضيلة، وهذا الارتقاء المتدرّج يُقسَم بحسب أقسام الكتاب الخمسة، وكلّ قسم يتلخّص بالمزمور الأوّل الذي به يبدأ القسم. الكلمة الأولى للكتاب الأوّل، "طوبى" (μακάριος)، تشكّل غاية الكتاب كلّه. والمزمور الأوّل إنّما هو الدرجة الأولى من مسيرة الارتقاء، التي تقضي بأن يتفادى الإنسان الشرّ وطرقه الملتوية ويتأمّل بالأمور الإلهيّة. هكذا يولد عنده العطَش إلى الخير والعادةَ في تلمُّس الأفضل. على عتبة الكتاب الثاني، "كما يشتاق الأيّل إلى مجاري المياه" (مز ٤٢: ٢)، يكفل الله بأن يحوّل المؤمن العطِش إلى حياته نفسِها، ويجعله مشاركًا في فضائله الإلهيّة. في الكتاب الثاني، يتمتّع المؤمن برؤية واضحة تؤهّله لأن يجتاز عقبة المصير المشؤوم الذي يلقاه 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. وختامًا، في الكتاب الخامس، يدور الكلام على الارتقاء الأخير الذي يوصل إلى الخير الأسمى، ويلخّص الخلاص البشريّ كلّه. لهذا يُستهَلُّ هذا الكتاب، في مز ١٠٧، بخلاصة عن تاريخ الخلاص كلّه، وباعتراف إيمان عن عدم فاعليّة الشرّ مع المؤمنين؛ ويُختَم بصلاة شكرٍ جماعيّة يتشارك فيها الكون كلّه (مز ١٥٠). إنّه شكر على "الطوبى" التي بلغها(٥).

توقّفَ غريغوريوس النيصيّ مطوّلاً عند المزمور الأوّل، وما اهتمامه هذا إلاّ نموذج للعناية القصوى التي أولاها الآباء لهذا المزمور الافتتاحيّ؛ فقد قال فيه باسيليوس إنّه "تمهيد مختصر": "الدور الذي يلعبه الأساس في أيّ بيت،

(٥) راجع: GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Inscriptiones psalmorum* I, 5-9؛ نجد ملخّصًا عن فكر غريغوريوس في:
Jean-Marie AUWERS, « L'organisation du psautier chez les Pères grecs », p. 45-49.

والعارضة في أيّ سفينة، والقلب في جسم أيّ كائن بشريّ، يبدو لي أنّ هذا التمهيد المختصر يلعبه بالنسبة إلى كتاب المزامير كلّه"[٦]. وشبّهه إيرونيموس بالرواق الرئيسيّ لبيت المزامير العظيم[٧]. وينقل أيضًا أنّ غيره من المفسّرين يرون فيه "افتتاحيّة الروح القدس"[٨].

ب- جواب بعض الباحثين المعاصرين

كان لعمل الباحث الألمانيّ هِرْمَن غُونْكِل[٩]، في تحديد الأنواع الأدبيّة للمزامير، تأثير كبير على دراسة كتاب المزامير؛ فقد أرسى هذا الباحث قاعدة سار عليها كثيرون من بعده، ومفادها أنّ المزامير ضُمّت في مجموعات متتالية من غير أيّ مسوّغ أدبيّ يوحّدها، بل جاءت على ما جاءت عليه عن طريق الصدفة.

بالرغم من التأثير الواسع الذي خلّفه غُونْكِل وراءه، فإنّ دراسات لاحقة أخذت شيئًا فشيئًا تكتشف البُعد الأدبيّ لكتاب المزامير، وترى فيه مؤلّفًا ذا هدف لاهوتيّ معيّن. كان لعمل باحثين كبار، أمثال فِسْتِرْمَن، وتْشَايْلْدْز، ووِلْسُن، وسَنْدِرْز، ولُهْفِنْك[١٠]، الفضل الكبير في هذا التطوّر. يقول تْشَايْلْدْز، مثلاً، إنّ التوجّه الحديث في دراسة المزامير هو إعطاء مزيد من الأهمّيّة للتطوّر اللاّهوتيّ الذي خضعت له المزامير، أو كلّ مجموعة منها على حدة، أو أحيانًا كلّ مزمور بمفرده. لقد خضع بعضها إلى إعادة قراءة؛ مثلاً، مز ٢٢ تحوّل من مزمور استغاثة فرديّ في الماضي إلى مزمور شُكر جماعيّ على الخلاص الذي سيحصل في المستقبل. هناك إذًا بُعدٌ إسكاتولوجيّ أُضيف على المزمور،

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

(٧) JÉRÔME, *Tractatus in Ps 1*.

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

(٩) Hermann GUNKEL, *Die Psalmen*, 1926[4].

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

جعل البعض يؤرّخ هذه القراءة الإسكاتولوجيّة في حقبة ما بعد الجلاء إلى بابل. هذا ما حصل أيضًا مع مز ١. لقد سبق لغُونْكِل أن لاحظ هذا التنوّع في المزمور الواحد، غير أنّ حكمه على هذا التنوّع كان سلبيًّا، واعتبره كنوع من الانحطاط، على عكس الاتّجاه الذي تسير به الدراسات اليوم(١١).

وفي الإطار نفسه يقول الباحث البلجيكيّ أندريه وِينان: "ليس كتاب المزامير مجرّد مجموعة من الصلوات الشعريّة، وُضعت جنبًا إلى جنب عن طريق الصدفة. إنّ تنسيق المزامير والتنظيم العامّ للكتاب يبرهنان دون أدنى شكّ على تماسكٍ ما، بل على مشروع لاهوتيّ [...]. عندما أقرأ بداية كتاب المزامير (مز ١ و٢)، ومن ثمّ خاتمته (مز ١٤٨–١٥٠)، يبدو لي أنّ هناك خطًّا متماسكًا يجتاز الكتاب كلّه [...]، وهو أنّ كتاب المزامير يُقدِّم عالمًا، يحتكّ فيه أبطالُه مع الشرّ، تحت نظر إلهٍ حيّ، حينًا كفاعلين، وحينًا كضحايا وحينًا كمشاهدين"(١٢). وبالفعل إنّ أكثر ما تنطبق عليه ملاحظة وِينان هذه هو المزمور الأوّل، الذي فيه يتقابل البارّ مع الأشرار، و"جماعته" مع "جماعتهم". هذه المقابلة بين الجماعتَين يعالجها أيضًا المزمور الثاني، كما سنرى في وقت لاحق من الدراسة، ويُغنيها بإدخاله على مسرح الأحداث أبطالاً جددًا (مسيح الربّ، ملوك، عظماء، ابن، قضاة...).

ونظرًا لغنى المزمور الأوّل، تعدّدت القراءات التي قاربه بها المفسّرون. يلخّص الباحث الإيطاليّ جان فرنكو رَفازِي هذه القراءات المتعدّدة(١٣):

– قراءة مَلَكِيّة: يشكّل هذا المزمور، مع المزمور الثاني، جزءًا من ليتورجيّا تتويج الملك. الملك هو الذي يُمدَح، إن لم يَسِر حسب مشورة الأشرار،

---

(١١) رج:
Breward S. CHILDS, *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 217.

(١٢) André WÉNIN, *Le livre des louanges. Entrer dans les Psaumes*, coll. « Écritures » 6, Lumen vitae, Bruxelles 2001, p. 67.

(١٣) G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi* I, Bologna 1981, p. 72-74.

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

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

– قراءة ليتورجيّة: مز ١ هو نشيد ليتورجيّ كان يُرنّم به أثناء عيد المظالّ، عيد تجديد العهد بين الله وإسرائيل.

إذًا، تأرجحَ الباحثون في تصنيف المزمور الأوّل، وفي هذا التأرجح، ربّما، حكمة على حدّ قول أندريه وينان: "أفلت هذا المزمور من عقال التصنيف الجامد، لكونه كُتب ليكون مقدّمة لكتاب المزامير كلّه"(١٤)، طبعًا مع نكهة حكميّة واضحة.

وتأكيدًا على دور المزمور الأوّل المحوريّ، ليس في كتاب المزامير فحسب، بل في جسم العهد القديم كلّه، قام بعض الباحثين(١٥) بالإضاءة على ما يجمع هذا المزمور مع أسفار التوراة خصوصًا، ومع الفصول الثلاثة الأولى من سفر التكوين تحديدًا (تك ١–٣)(١٦). وكما في بداية أسفار التوراة، كذلك في ختامها، نجد تقاربًا بين مز ١ وتث ٣٠: ١٥–١٩. وأيضًا بينه وبين بداية أسفار

---

(١٤) André WÉNIN, *op. cit.*, p. 68.

(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" (עֵצָה)، "نهار" (יוֹמָם)، "ليل" (לַיְלָה)، "ثمر" (פְּרִי)، "مياه" (מַיִם)، فضلاً عن التشابه بين مفهوم الطريقين في مز ١ ومفهوم الخير والشرّ في تك ٢–٣.

الأنبياء (يش ١: ٧-٨)[١٧] وخاتمتها (ملا ٣: ١٣-٢٤). في هذه النصوص كلّها الفكرة واحدة: أمام إسرئيل طريقان، طريق الحياة والخير، وطريق الشرّ والموت؛ فإذا أحبّ 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 تتوحّد خبرة صاحب المزامير مع خبرة الإنسان الأوّل (آدم وحوّاء)، وخبرة موسى، ويشوع بن نون، وملاخي، وغيرهم. يبدو مز ١، إذًا، نصًّا جامعًا لكلّ البيبليا، وهذا ما أراد مؤلّفه، ربّما، التلميح إليه بأن بدأ مزموره بكلمة אַשְׁרֵי، أوّل حرف فيها هو أوّل أحرف الأبجديّة العبريّة א، ويُنهيه بفعلٍ תֹּאבֵד، أوّل حرف فيه هو آخر الأحرف العبريّة ת.

٢- مز ١: مفاتيح لقراءة المزامير

أ- "طوبى للرجل" (آ ١)

"طوبى" (אַשְׁרֵי) هي أوّل كلمة يقع عليها قارئ المزامير، ما إن يفتح كتاب الصلاة هذا، وقد كان بالأحرى أن يُسمّى كتاب المزامير بـ"كتاب الطوبى" (סֵפֶר אַשְׁרֵי)، أسوة بغيره من الكتب عند اليهود التي تقتبس اسمها من أوّل عبارة تتوّج الكتاب. ترد "أَشرِيْ" 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 تكرّر هي نفسها بين النصّين: "توراة"، "نهارًا وليلاً"، "ينجح"، "طريق"، "يتمتم".

مزامير عدّة استُهلّت بهذه العبارة، كما استُهِلَّ المزمور الأوّل، فسُمِّيَت لذلك "مزامير الطوبى" (macarismes)؛ ففي مز ١١٢: ١، لدينا في البداية التعبير نفسه، لكن من غير أن تُعرَّف كلمة "رجل" (אִישׁ)[١٨]. وفي مزامير أخرى تأتي كلمة "طوبى" في المقدّمة 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 شموليّة؟ فبينما "أدَم" 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 "إشّه" (אִשָּׁה، تك ٢: ٢٤؛ ٤: ١، ٢٣؛ ٦: ٩). باستعماله كلمة "رجل" بدل كلمة "إنسان" العموميّة، يقصد مز ١ التشديد على سلوك الإنسان ككائن واقعيّ، هذا السلوك الذي يتجلّى في مواقف محدّدة في الحياة. هذا المنحى الواقعيّ الملموس يعبّر عنه أيضًا فعل "سار" (הָלַךְ) الذي يحكي عن مسيرة الإنسان الواقعيّة في حياته اليوميّة. نحن إذًا أمام سِفْرٍ يبدأ بـ"الرجل"، بـ "الإنسان" لا بالله، فيغدو سِفر الإنسان بامتياز[٢٢].

أمر آخر توحي به كلمة "طوبى". "أَشْرِي"، لغويًّا، جمع "أَشَر" (אַשֵׁר)، ومن جذر "يَشَر" (יָשַׁר)، ومعناه "يكون مستقيمًا"[٢٣]، والاستقامة نبع السعادة.

---

(١٨) في مستهلّ مز ٣٢: ٢، لدينا "طوبى للإنسان" (אַשְׁרֵי אָדָם)، فاستبدلت كلمة "إيش" (אִישׁ) بكلمة "أدم" (אָדָם، كذلك في مز ٨٤: ٦، ١٣). وفي مز ٣٤: ٩، تُستبدل بكلمة "جبر"، גֶּבֶר (אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר) التي تعني أيضًا "رَجُل" (رج أيضًا ٤٠: ٥؛ 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، אַשְׁרֵי נְשׂוּי).

(٢٠) مثلاً: "طوبى للمعتني" (٤١: ٢، אַשְׁרֵי מַשְׂכִּיל).

(٢١) مثلاً: "طوبى لكاملي الطريق" (١١٩: ١، אַשְׁרֵי תְמִימֵי־דָרֶךְ)، "طوبى لجميع خائفي الربّ" (אַשְׁרֵי תְמִימֵי־דָרֶךְ، ١٢٨: ١).

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

(٢٣) حسب ألونسو شوكل، 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 تحيّة سلام، بل هي إعلانٌ للخلاص الذي يمنحه الله للصدّيق. بوجودها في أوّل كتاب المزامير تحدّد "أَشْرِي" للقارئ، ومنذ البداية، مسار الهناء والسعادة والبرارة: طوبى لك إن ماثلت هذا "الرجل" المطوّب. ولكي تماثله عليك أن تختار طريقه لا طريق الأشرار والخطأة والساخرين. القارئ إذًا أمام طريقَين، لا بل أمام خيارَين ومنهجَين في الحياة. هذه الثنائيّة، يجب ألاّ تبرح من فكره طالما كتاب المزامير بين يدَيه. 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 المزمورَين الأوّلَين إنّما كانَا مزمورًا واحدًا. هذه الفرضيّة قديمة العهد. في العهد الجديد نفسه لدينا شهادة من سفر أعمال الرسل (١٣: ٣٣)، وبالتحديد في القراءة البديلة الموجودة في الكُودِكس الغربيّ D، التي تعتبر أنّ ما نقرأه اليوم في مز ٢: ١، هو من المزمور الأوّل[٢٤]. في التلمود أيضًا لدينا أثر لهذا الدمج[٢٥]، وأيضًا عند آباء الكنيسة[٢٦]. أوريجنّس مثلاً، قال إنّه وقع على مخطوطات عبريّة تجمع المزمورَين في واحد، وعلى أخرى تفصلهما. وكتفسير لهذه الظاهرة قام مَن قال: إنّ كتاب المزامير ابتدأ أصلاً بالمزمور ٢، قبل أن يؤلّف المزمور ١ كمقدّمة للكتاب كلّه. وهناك مَن أفتى بأنّ المزامير كان عدُّها يبدأ من المزمور الثاني باعتبار أنّ الأوّل هو مقدّمة خارج العدّ.

في الواقع، بين المزمورَين الأوّلَين[٢٧] علاقة جدّ متينة لا تقف فقط عند حدود هذا التضمين مع عبارة "طوبى"؛ فالاثنان بلا عنوان تمهيديّ، على

---

(٢٤) ἐν τω ψαλμο γεγραπται τω προώτω

(٢٥) في التلمود الفلسطينيّ: تَعنيت ٢، ٢، ٦٥ ج، وبِرَخوت ٤، ٣، ٧د–٨أ. وفي التلمود البابليّ: بِرخوت ٩ب–١٠أ.

(٢٦) عند ترتليانوس، ويوستينوس، وكبريانوس، وأوريجنّس، وأوسابيوس القيصريّ، وهيلاريون، وديودورس الطرسوسيّ، وإيرونيموس، وغيرهم.

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

عكس غالب المزامير. وفي الاثنين تعابير عدّة تتكرّر أو تتشابه[٢٨]، وصُوَر 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 تذرّيها الريح (١: ٤) تقابل قوّة المسيح التي تحطّم الأعداء (٢: ٩)؛ في مز ١ يكتفي الأشرار بمعارضة البارّ بسلوكهم، 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[٢٩]، وإذا هم هلكوا، فلأنّ طريقهم قادهم إلى الهلاك[٣٠]؛ بينما في مز ٢ نرى الربّ يقوم ضدّهم ويصطَفّ 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 ذاتيّ ويسقطون في الحفرة التي هم حفروها (مز ٧: ١٥–١٧)، وإمّا أنّ الله هو مَن يوقعهم في مزالقهم (مز ٧٣: ١٨)، أو على النحوَين معًا (مز ٩: ١٧).

هذه المقارنة بين المزمورَين تجعل من مسيح الربّ صورة نموذجيّة عن البارّ الذي يقوم الأعداء في وجهه، ويصبح أيضًا كلّ بارّ يتأمّل الربّ وكلّ صدّيق يرجوه صورةً عن هذا المسيح الملك. من هنا يمكننا أن نفهم بعض المزامير التي تقدّمها عناوينُها على أنّها صلاة يرفعها الملك داود في أوقات حرجة من حياته: هروبه من أمام ابشالوم ابنه، أَسْره من قِبَل الفلسطيّين، قتله لأوريّا زوج بتشابع (مز ٣؛ ٧؛ ١٨؛ ٥١؛ ٥٤؛ ٥٦؛ ٥٧؛ ٥٩؛ ٦٠؛ ٦٣؛ ١٤٢). هذه العناوين تجعل من داود البارّ الذي يصلّي، وترسم عنه صورة ذلك

(٢٨) "طوبى" (אַשְׁרֵי، ١: ١؛ ٢: ١٢)، "طريق" (דֶּרֶךְ، ١: ١؛ ٢: ١٢)، "دينونة" (מִשְׁפָּט)، و"قاض" (שֹׁפֵט، ١: ٥؛ ٢: ١)، والأفعال "هلك" (אָבַד، ١: ٦؛ ٢: ١٢)، "أعطى" (יִתֵּן، ١: ٣؛ ٢: ٨)، "جلس" (יָשַׁב، ١: ١؛ ٢: ٤)، "تمتم" (הָגָה، ١: ٢؛ ٢: ١).

(٢٩) كلمة "الربّ" ترد في المزمور الأوّل مرّتَين، وليس في علاقة مع الأشرار، بل مع "الرَجُل" المطوَّب الذي في شريعة الربّ هواه (آ ٢)، ومع "الأبرار" في الدينونة (آ ٦).

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

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

ب– "لا يسير... لا يقف... لا يجلس" (آ ١)

الرجل المطوَّب، في آ ١، لا يستحقّ طوباه إلاّ لأنّه حقّق ثلاث لاءات: (١) على مشورة الشرّيرين لا يسير، (٢) وفي طريق الخاطئين لا يقف، (٣) وفي مجلس الساخرين لا يجلس. فريدة من نوعها هذه الطريقة السلبيّة في التحديد. لم يقل صاحب المزامير، مثلاً: "طوبى للرجل الذي يسير في طريق البرّ"، بل استعمل منهجيّة النفي، وكأنّ البرارة لا تسطع إلاّ عبر رداءة الأشرار وعبثيّة الساخرين.

الوضعيّات الثلاث، السير والوقوف والجلوس، المحكومة هنا بلاءات ثلاث، لم تأتِ على سبيل الصدفة، بل تختصر الوجود البشريّ كلّه: "هي ليست ثلاث حركات يرفض المؤمن أن يتشارك فيها مع الأشرار فحسب، بل هي وجوده بكامله الذي يرفض أن يكون على طريقتهم"[٣١]. في أكثر من مزمور ترد هذه الوضعيّات الأساسيّة، وفي جميعها يكون المؤمن تحت حماية الربّ وعنايته. في المزمور الثالث، مثلاً، لدينا تقريبًا الوضعيّات نفسها، ويقابلها جواب الله عليها: "رافع رأسي" (مز ٣: ٤) هي وضعيّة الإنسان الواقف المستعدّ للمعركة والمواجهة، بينما الله له ترس ومجد (آ ٤)؛ "أضّجع وأنام" (آ ٦) هي وضعيّة الإنسان الجالس في السكينة والطمأنينة، بينما الله يسنده ويحيطه (آ ٦)؛ "صراخًا إلى الربّ أصرخ" (آ ٥) هي وضعيّة الإنسان الذي يتّجه بكلّيّته 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

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

سبرتني فعرفتني، عرفتَ جلوسي وقيامي... قدَّرت حركاتي وسكناتي وأَلِفتَ جميع طرقي (مز ١٣٩: ١)[٣٢].

الأفعال المستعملة في مز ١: ١ ثلاثة: הָלַךְ (هَلَخْ)، "يسير" أو "يتبع"، وעָמַד (عَمَدْ)، "يقف" أو "يتوقّف"، حالة جمود، ויָּשַׁב (يَشَبْ)، "يجلس". يقابل هذه الأفعال ثلاثة تعابير: (עֵצָה)، "مشورة"، (דֶּרֶךְ)، "طريق"، מוֹשָׁב، "مجلس". نلاحظ نموًّا 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: ٥؛ أش ٨: ١٠؛ ١١: ٢). والطريق هو المسيرة الحياتيّة وله نكهة واقعيّة (مز ٣٦: ٥؛ ٣٧: ١٤؛ ٥٠: ٢٣؛ أم ٤: ١٩؛ ١٠: ٢٩؛ ١١: ٢٠؛ إلخ). والمجلس هو المعاشرة وعالَم الأصدقاء (١ صم ٢٠: ٢٤)، والقربى (٢ صم ٩: ١٢)، والسكن (لا ٢٥: ٢٩؛ مز ١٠٧: ٤، ٧، ٣٦).

هناك نموّ آخر، وهو في ألقاب رجال السوء: רְשָׁעִים، "أشرار"، חַטָּאִים، "خاطئين"، לֵצִים، "ساخرين". ثلاثة ألقاب تلخّص عالم الشرّ كلّه. في المزامير، غالبًا ما يوصف الخصوم بـ"الأشرار" (مز ١٢: ٩؛ ٣١: ١٨؛ ٣٧: ١٢، ١٤، ٣٢؛ ٥٨: ٤)، وبـ"الساخرين"، ولو بتعابير تختلف عمّا هم عليه في مز ١[٣٣]. مَن هو "الشرّير" (רָשָׁע)؟ هو مَن يعيش خارج الشريعة، ويجهل موجبات البرّ والحقّ، في معاكسة تامّة لله. نقيضه هو الصدّيق الذي يسير ويتكلّم بالحقّ، حسب ما يقتضيه ناموس الله. وغالبًا ما يكون الصدّيق ضحيّة ظلم الشرّير. الشرّير يصبح خاطئًا، والخاطئ هو من يحيا حياة ضائعة ساقطة لا معنى لها بعيدة عن الخير، لأنّ الفعل العبريّ (חָטָא)، "خطئ"، يعني "أضاع الهدف"[٣٤]. ولا يكتفي الخاطئ بإضاعة الهدف، بل يروح يروّج الأكاذيب

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

(٣٣) مع الفعلَين לָעַג (مز ٢٢: ٨؛ ٣٥: ١٦)، وבּוּז (٤٠: ١٦؛ ٧٠: ٤).

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

على الصدّيق، لأنّ هذا الأخير يُثبت عليه خطيئته. والساخر هو من تنقصه الثقة ويتكلّم بالأكاذيب. والسخرية بأكاذيبها هي قمّة الشرّ (مز ١١٩: ٥١؛ أم ٩: ٧؛ ١٩: ٢٨؛ ٢٢: ١٠).

إذا عدنا إلى الوضعيّات الثلاث، السَير والوقوف والجلوس، نراها تجتاح المزامير كلّها، لترسم عالمًا من الرموز غنيًّا جدًّا. أجرى لويس مُونْلُوبُو مَسحًا شاملاً للوضعيّات الثلاث هذه كما جاءت في كتاب المزامير، فشرح أوّلاً رمزيّة الوقوف، ووجد أنّ الفعل(קוּם)، "قُوْمْ"، أي "قام" أو "وقف"، بصيغته البسيطة، يرد ٣٥ مرّة في كتاب المزامير. وهذا يدلّ على أهمّيّة الوقوف والقيام كوضعيّة حيويّة للإنسان. الإنسان الحيّ يقف ويقوم، والذي يعجز عن الوقوف هو قريب من الموت (مز ١٨: ٣٩؛ ٣٦: ١٣؛ ٤١: ٩؛ ١٤٠: ١١). مَن يقف يَغلب ولا يُغلَب (مز ٢٠: ٩). ووقوفه رمز لحضوره أمام الربّ (مز ٢٤: ٣)، به يفرض نفسه (مز ٦٨: ٢)، ويستطيع أن يتحرّك ويتصرّف (مز ٣: ٢؛ ٧: ٧؛ ٩: ٢٠)، وأن يتكلّم (مز ٧٨: ٦) وأن يرنّم (مز ٨٨: ١١). مَن يقف، لا يقف للاشيء، بل ليأخذ موقفًا، ليشاكس ويجادل (مز ٧: ٧؛ ١٠٦: ٣٠)[٣٥]. مَن يقف يملك السلطة، والسلطة تدين، وتميّز، وتفصل بين شرّ وخير (مز ٨٢: ١؛ ٩٦: ١٠، ١٣؛ ١١٣: ٥). لهذا لا أحد يقف أمام الربّ الذي هو وحده الديّان العادل (مز ٧٦: ٨). في المحاكمة، نقف لنتّهم (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 يتفادى الانزلاق والمخاطر التي تعترضه. هناك إذًا جهد يُبذل. لذلك يصبح الوقوف وضعيّة محبَّبة إلى قلب الإنسان[٣٦].

---

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

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

وانتقل مُونْلُوبُو إلى وضعيّة الجلوس، وهي معروفة جدًّا في الكتاب المقدّس، لأنّ أكثر ما يقدّم صاحب المزامير أبطاله، إنّما وهم جلوس. الجلوس هو وضعيّة ابن البيت، الساكن في بيته، عكس الواقف عادةً في الطريق. من هنا فعل יָשַׁב (يَشَبْ) يعني أيضًا "سكن" (مز ٢: ٤؛ ٩: ١٢؛ ٢٤: ١؛ ٩٨: ٧؛ ٢٧: ٤؛ ٣٣: ١٤؛ ٦٨: ١١، ١٧). الجلوس أيضًا رمز للرَبض (مز ١٢٥: ١)، والسكون والطمأنينة (مز ٩١: ١). مَن يجلس يحكم، من هنا الجلوس رمز للسلطة (مز ٩: ٥؛ ٢٩: ١٠). الجلوس يعني أيضًا المباحثة والتفاعل والحوار مع جماعة (مز ٥٠: ٢٠). هو إذًا انتماء إلى الجماعة المجلوس معها (مز ١: ١؛ ٢٦: ٤)، ومقاسمة لأخلاق جلسائها (مز ١٠١: ٧؛ ١٣٣: ١)، واتّفاق مع آرائهم (مز ١١٩: ٢٣). الجلوس يعكس حميميّة العلاقات بين الناس؛ فالبارّ لا يجلس سوى في مجلس الأبرار (مز ١٤٠: ١٤)، ويسكن في ظلّ الله ليصبح أنيسه وقريبًا منه (مز ٩١: ٨؛ ١٤٠: ١٤). حَسْبُ المؤمن الحقيقيّ أن يجلس في بيت الربّ طوال أيّام حياته (مز ٢٧: ٤)، هناك حيث يرى الله (مز ٦٣: ٣)، ويسمعه (مز ٦٠: ٨؛ ١٠٨: ٨)، ويسبّحه (مز ١٥٠: ١)[٣٧].

والسَير أيضًا من الوضعيّات الأساسيّة في المزامير. أبطال المزامير يسيرون: نحو البيت، نحو المدينة، نحو الهيكل، نحو الملجأ والحصن، نحو الفرح والسعادة، أي في طريق الكمال (مز ١٥: ٢؛ ٢٦: ١١؛ ٨٤: ١٢) والحقّ (مز ٨٦: ١١). يسيرون إلى حيث خلاصهم. هم دائمًا على الطريق، وبغيتهم هدف معيّن. السَير أساسيّ عند الإنسان، لدرجة أنّه أصبح يعني طريقة حياته ووجوده على الأرض، وطريق سلوكه (مز ٣٨: ٧؛ ٣٩: ١٤؛ ٤٢: ١٠؛ ٨٩: ١٦؛ ١٣١: ١). الله نفسه تُصوّره المزامير في مسيرة (مز ٩٧: ٣)[٣٨].

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

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

ج- "بل في شريعة الربّ هواه" (آ ٢)

إنّ المزمور الأوّل، مع كونه مزمورًا ذا طابع حكميّ، فإنّه لا يتوانى في ذكر التوراة، مرّتَين، وفي مدح الإنسان الذي يستلهمها في مسيره (آ ٢). غالبًا ما تغيب التوراة عن النصوص الحكميّة، لا سيّما القديمة منها، لكنّها تُذكر في بعض النصوص الحكميّة المتأخّرة[٣٩]. إن دلّ هذا على شيء فعلى التاريخ المتأخّر للمزمور الأوّل (يؤرّخونه عادةً في الحقبة الهلّينيّة 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 نِعمَه للذين يمارسون البرّ وللذين يحفظون أيديهم بريئة وقلوبهم طاهرة (مز ١٥: ٢؛ ٢٤: ٤)، أي الذين يخضعون لموجبات التوراة"[٤٠].

هذه القناعة الداخليّة يكذّبها بالطبع ظاهر الأشياء، عندما يَبان أنّ الشرير يُصيب نجاحًا عظيمًا، والبارّ يُسحق تحت الأقدام. هذه المفارقة تشكّل مأساة مزامير الاستغاثة، التي ينقسم المؤمن فيها بين أمرَين: 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 تْشَيْلْدْز، بغضّ النظر عن نوعها الأدبيّ، يبقى نظام الله، أي عدالته ورحمته وقدرته"[٤١]. محبّة الله هذه חֶסֶד יְהוָה 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؛ خصوصًا سي ١: ١، ٨، ٢٤؛ ٢: ١٦؛ ١٥: ١؛ ٣٣: ٣؛ ٣٤: ٨؛ إلخ.

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

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

حتّى نرى قفزة من الاستغاثة إلى الثقة بمراحم الربّ والتغنّي بها. رويدًا رويدًا لم يعد لاهوت المزمور الأوّل هو المسيطر: ما يُمدَح ليس برارة الرجل الفرد، بل النعمة الإلهيّة التي تبدّل الإنسان وتجعله كائنًا آخر: "باركي، يا نفسي، الربّ... هو الذي يكلّلكِ بالرحمة والرأفة... الربّ رؤوف رحيم طويل الأناة كثير الرحمة... ورحمة الربّ منذ الأزل وللأبد على الذين يتّقونه" (مز ١٠٣: ٤، ٨، ١٧).

يعتقد بعض الباحثين[٤٢]، في هذا المجال، أنّ المزمور ٧٣ يشكّل منعطفًا أساسيًّا في لاهوت كتاب المزامير. يصف هذا المزمور، بدايةً، خبرة الرجل الذي يذوق حلاوة الربّ (آ ١)، من غير أن يتجاوز حجر العثرة الذي شكّله له رخاء الأشرار (آ ٤-١٢)، لذلك تعلو صرخته، حتّى إنّه بدأ يشكّ في جدوى نقاوته (آ ٢-٣، ١٣). ولم يسلم من هذا الفخّ إلاّ بعد أن دخل أقداس الله، وتأمّل في عاقبة الأشرار (آ ١٧). هذه الخبرة اللّيتورجيّة هي التي نقلت صاحب المزامير من مأساة ناتجة من رؤية الأشرار ينجحون إلى الاقتناع التامّ بهباء مصيرهم (آ ١٨-٢٠، ٢٧)، وبأنّ وحدها الشراكة مع الله هي التي تُحيي الإنسان.

"هواه" (חֶפְצִי) تعني الرغبة واللّذّة في تمتمة شريعة الربّ والهذيذ بها. ترجَمَتُها السبعينيّة بـ τὸ θέλημα αὐτοῦ، "إرادته"، "مشيئته". إنّها إذًا قوى الإنسان كافّة ومجمل حياته الداخليّة التي تتّجه بكاملها نحو الربّ. التوراة جذّابة، "أحلى من العسل ومن قطر الشّهاد" (مز ١٩: ١١). لا تعني فقط سلوكًا جامدًا يجب السير حسب فرائضه (νόμος)، بل هي أيضًا تعليم، على حسب ما تعنيه الكلمة العبريّة תּוֹרָה (تُوْرَاهْ). التوراة تعليم على الله؛ إنّها مكان فيه يلتقي الإنسان بالله. يعرفه، ولأنّه يعرفه، سيعرف الله طريقَه. جاء في كتاب **فصول الآباء**: "يقول رابي حنينا بن تِرَدْيون: إذا جلس اثنان، وما كانت بينهما كلمات التوراة، يكون [مجلسهما] مجلسَ ماكرين، لأنّه قيل: "ولا يجلس في مجلس

(٤٢) يلخّص جان-ماري أُويرز آراءهم حول هذا الموضوع في:
J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier*, p. 110-112.

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

"يتمتم"، وفي العبريّة הגה (هَجَه)، ويمكن ترجمتها بـ"يهذي مُكَرَّرًا" أو "يهذّ". التمتمة هي أن يتكلّم الإنسان بنصف صوته، لا بصراخ وضجيج، كما هو دأب الساخرين والخاطئين في مجلسهم (آ ١). التمتمة تتألّف من كلمات تُقال لأجل ذاتها، كي يسمعها القلب والروح. لأجل ذلك نرى إيرونيموس يترجم הָגָה بـ"يتأمّل"، والسبعينيّة بـ μελετάω، أي "يهتمّ"، "يسعى" (رج ١ تيم ٤: ١٥). الطوباويّة إذًا ليست حياةً داخليّة فحسب، إنّها أيضًا حركة كلام وصلاة: "لساني يتمتم ببرّك، والنهار كلّه بتسبيحك" (مز ٣٥: ٢٨؛ رج أيضًا مز ٣٧: ٣٠؛ ٧١: ٢٤؛ أم ٨: ٧؛ حك ١٤: ٢٠).

والمزامير، يقول صاحبها منذ البداية، كُتِبَت لِتُتَمتَم في كلّ حين، ليس إلاّ لأنّها "جواب إسرائيل"، على حدّ قول الباحث الألمانيّ غِرْهَرْد فُون رَاد، أي جواب الجماعة الحيّة المؤمنة والمصلّية في تفاعلها ولقائها مع الله. لهذا لا يمكن أن تُقرأ المزامير كنظام عقائديّ، يقول تْشَيْلْدْز، ولا أيضًا كنصوص لتقوى دينيّة مبتذلة. هي بالأحرى تجلّيات التفاعل الذي تمّ، في أزمنة معيّنة وتاريخيّة، بين الله وشعبه. هي خبرة الله التي تُكتب، الحياة معه، تلك التي تمّت في الماضي والتي تحتاج دومًا إلى أن تُؤوَّن في كلّ حين(٤٤).

"بشريعة الربّ... وبشريعته": حسب قواعد التوازي، يعود الضمير في "بشريعته" إلى الربّ (أي "بشريعة الربّ يتمتم"...)؛ لكن حسب قواعد اللغة، يمكن لهذا الضمير أن يعود إلى الرجل الصدّيق نفسه (أي "بشريعته هو يتمتم"...)، لأنّ آخر ضمير في الجملة ("هواه") يعود إلى الرجل. التقليد

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

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

العبرانيّ يفضّل الشرح الثاني، وإلاّ لماذا تتكرّر كلمة "شريعة" مرّتَين في الجملة، على عكس ما تقتضيه أصول التوازي؟ حاول بعض الشرّاح تصحيح هذا التكرار باقتراحات عدّة. هناك إذًا نوع من التداخل والتمازج المقصود: شريعة الربّ تصبح شريعة الإنسان، إنْ وضع هذا الأخير هواه فيها.

تأمُّل التوراة ليس وقتًا مستقطعًا أو طارئًا في حياة البارّ، بل هو عمل يوميّ طويل "نهارًا وليلاً" (יוֹמָם וָלַיְלָה). 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، ويُفضَح ضعف طبيعته البشريّة. لكن ليس لليل دائمًا رمز سلبيّ، بل يلبس أحيانًا معنى إيجابيًّا. الليل وقت للتفكير والتأمّل (مز ١٦: ٧)، هو وقت يتبيّن فيه وفاء المؤمن لإلهه (مز ١٧: ٣)، وثقته به (مز ٩١: ٥). وإذا كان الليل هو وقت صعوبة وظلمة، فهو أيضًا وقت يتدخّل فيه الله بقوّة (مز ٧٨: ١٤؛ ١٠٥: ٣٩)، ويفتقد محبّيه (مز ١٧: ٣)، ويحميهم من كلّ معثرة (مز ١٢١: ٥)، وبفضل هذا التدخّل الإلهيّ ينقلب الليل إلى نهار (مز ١٣٩: ١١). من هنا فالليل أيضًا وقت تسبيح على نِعم الربّ (مز ١٩: ٣؛ ٢٣: ٤؛ ٩٢: ٣؛ ١١٩: ٥٥، ٦٢؛ ١٣٤: ٢)[٤٥].

في آ ٣ من مزمورنا، يتوسّع المؤلّف في وصف المتأمّل بالشريعة. يشبّهه بالشجرة المغروسة على مجاري المياه، الخصبة، الدائمة النضارة، والتي تؤتي ثمرها في كلّ حين[٤٦]. المزامير بالإجمال تحبّ رمز الشجرة، لذا تظهر مرارًا في نصوصها. هي واحدة من أشجار الغاب (مز ٩٦: ١٢؛ ١٠٥: ٣٣؛ ١٤٨: ٩)، وترتبط مرارًا بالعصفور الذي يأتي بين أغصانها ويبني له عشًّا ليبيت فيه

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

(٤٦) لقد أجرى صاحب المزمور هذا التشبيه مستفيدًا من التشابه في النبرة الصوتيّة بين: יוֹמָם ومِن، יְהֻגֶּה وفلِنِ.

(مز ١٠٤: ١٦ = شجرة الخردل في العهد الجديد). الشجرة، بانتصابها العاموديّ، توحي بالطمأنينة والثبات، كما توحي بالنموّ والصيرورة والتقدّم، أي بالمستقبل. ولأنّها تعطي البراعم، توحي أيضًا بالنسل والتكاثر (مز ٩٢: ٨-١٤)، من هنا الكلام مثلاً على شجرة يسّى (أو شجرة العائلة)[٤٧].

بدورها، المياه، وبالأخصّ المياه الجارية، هي أحيانًا بالإجمال رمز للعداء، لأنّها بجريها ترمز إلى الزوال والموت (مز ٥٨: ٨)[٤٨]. والماء أيضًا رمز للظلمة والفوضى الأولى (مز ١٠٤؛ ١٠٥)، والموت (مز ٣٢: ٦؛ ٨٨: ١٨)، والوقت الذي لا يتوقّف جَرْيُه (مز ٢٢: ١٥)، والزمن المرّ الذي يمرّ على المجلوّين في بابل بعيدًا عن الوطن الأمّ (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 يعدّها الله لأحبّائه (مز ٢٣: ٢)، وإلى السعادة التي نجدها بقرب الله (مز ٤٢: ٢)[٤٩].

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

يفتتح المزمور الأوّل سِفر المزامير بتعارض حادّ بين طريقَين، بل بين منهجَين في الحياة، تختصرهما الآية الأخيرة بكلامها على "طريق الأبرار... وطريق الأشرار" (آ ٦). في آ ١، يتكلّم المزمور أيضًا على "طريق الخاطئين". هكذا تؤمّن كلمة "طريق" (דֶּרֶךְ) تضمينًا واضحًا يضمن وحدة المزمور (بالإضافة

---

(٤٧) هذا الإحصاء لمعنى الشجرة مأخوذ من: L. MONLOUBOU, *op. cit.*, p. 103-105.

(٤٨) من هنا المقولة المشهورة: "لا نغطس مرّتَين 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 لمعنى المياه مأخوذ من L. MONLOUBOU, *op. cit.*, p. 27.

إلى تضمين آخر من خلال تكرار كلمة "أشرار")[٥٠]. ترد كلمة "طريق" في كتاب المزامير أكثر من ٦٠ مرّة، عدد يدلّ على أنّها من الكلمات المفضّلة عند صاحب المزامير.

أجرى الباحث لويس مونلوبو مسحًا آخر لكلمة "طريق" في المزامير، فوجد أنّها تأتي أحيانًا بمعناها المادّيّ الواقعيّ (مز ١١٩: ٣؛ ١٤٢: ٤)، وغالبًا بمعنى رمزيّ. طُرق الإنسان، مثلاً، تعني سلوكيّاته 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 الحقّ والطرق المستقيمة (مز ١: ٦؛ ٢٧: ١١؛ ٣٧: ١٤؛ ١٠١: ٦)، وهي طرق أبديّة (مز ١٣٩: ٢٤). أمّا طرق الله، فتعني طرقه في التحرّك والعمل (مز ١٠: ٥؛ ٦٧: ٣؛ ٧٧: ١٤)، وهي التي يبتغيها الإنسان ويصلّي كي يكتشفها (مز ٢٥: ٤؛ ٣٢: ٨؛ ٨٦: ١١؛ ١٤٣: ٨)[٥١].

العبرانيّ إذًا متآلف مع مفهوم الطريق. لا ننسى أنّ كلّ مفهوم الخلاص عنده يُختصر بطريق، وهو طريق البحر اليابس الذي عبرَه إسرائيل بقيادة موسى (مز ٦٦: ٦–٩، ١٢؛ ٧٧: ١٤–٢١؛ ١١٤). هذا الطريق يقود المؤمن إلى خارج مصر، وطن العبوديّة والموت، نحو مسكن الربّ في صهيون، مكان الحياة والفرح والتسبيح (مز ٤٦: ٥؛ ٨٤: ٨؛ ١٠٧: ٧). تبقى أورشليم قِبلة السائرين في الطريق (١٢٢؛ ١٢٥؛ ١٣٢)، والحجّاج في الطريق إليها يسبّحون ويهلّلون.

والخيار الأساسيّ الذي على الإنسان أن يأخذه هو عبارة عن اختيار بين طريقَين: طريق الربّ أو طريق الشرّ. صاحب المزامير يقول منذ البداية: أنا

---

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

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

اخترت طريق الربّ، طريق التوراة. وهو يؤمن بأنّ الربّ سيؤازره ولن يتركه وحيدًا. هذا موضوع كرّرته 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: ٨؛ ١٢١: ٣، ٨).

بفضل مفهوم الطريقَين هذا استحقّ المزمور الأوّل أنّ يُصنَّف بين المزامير الحكميّة، كونه يتأمّل في الخيارات التي على الإنسان سلوكها في الحياة: أيّ طريق يسلك؟ ويعطي لذلك خبرته ويحاول أن يبرهن أنّ اختيار طريق الربّ هو الاختيار الأفضل، ولو بان ظاهريًّا 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 مهمًّا في سير آيات المزمور الأوّل: "ليس الأشرار كذلك" (לֹא־כֵן). يكرّر المزمور النفي القاطع الذي كان قد بدأه في آ ١. نفيٌ فيه سلطان. قبله كان الكلام على الرجل البارّ، وبعده دار الكلام على الأشرار. لماذا هذا التغيير في اللغة ولحساب مَن؟ إنّها "الدينونة" (מִשְׁפָּט) 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 تاريخيّ قضائيّ وواقعيّ؟ نلاحظ أوّلاً في النصّ توازيها مع تعبير "جماعة الأبرار" (آ ٥)، وكأنّ الدينونة هي ساعة يجتمع فيها أيضًا الأبرار. مِن الباحثين مَن مالوا إلى المعنى القضائيّ للدينونة، وحجّتهم في ذلك تعبيران. الأوّل، فعل "يقوم بـ"، קוּם ב الذي يُستعمل عادةً في اللغة القضائيّة: إنّ الأشرار لن يعودوا قادرين على القيام في أيّ مجلس قضائيّ لمحاكمة الأبرار وسَوْق الاتّهامات الباطلة ضدّهم، إذ لا مكان للشرّير في مجلس يَحكم فيه العدل والبرّ. والتعبير الثاني فعل "عرف"، الذي يأتي هنا كاسم

فاعل (יוֹדֶנּוּ)، أي في صيغة الحاضر، ليدلّ على أنّ معرفة الربّ لطريق الأشرار ليست عمليّة تتمّ في المستقبل بل في الحاضر. ومِن الباحثين مَن فضّل المعنى الأخيريّ للدينونة، الذي يتوافق مع صورة التبن المذرّى التي طالما رمزت إلى الدينونة. الترجمة السبعينيّة أدخلت هنا فكرة القيامة الأخيرة، فترجمت فعل קוּם العبريّ بفعل ἀνιστήμι اليونانيّ، وهو فعل القيامة بامتياز. وفي أحد التراجيم، ترد هنا عبارة "اليوم العظيم"، أي يوم الدينونة. ومن الباحثين أيضًا مَن حاول التوفيق بين المنحَيين التاريخيّ والأخيريّ، واعتبر أنّ خروج الشرّير من جماعة الأبرار إنّما هو صورة مسبقة عن الدينونة الأخيرة.

لنرَ المزمور الأوّل ماذا يعطينا من معطيات تساعدنا على الإضاءة على معنى "الدينونة"؟ في هذه الحياة طريقان. فلا بدّ إذًا من إجراء حكم نهائيّ يميّز بينهما ويفصل بين ما هو صالح وما هو شرّير. مَن كان "جالسًا" الآن في الشرّ، يجب ألاّ "يقوم" في الدينونة، ومَن يشعر الآن أنّه "رجل" وحيد في صلاحه، ستُعلَن لاحقًا برارتُه، ويكتشف أنّه لم يعُد وحيدًا بل ضمن "جماعة الأبرار". أثناء هذا الحكم لن يقدر الأشرار أن يقوموا ليتّهموا 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 تأمّلها في الشريعة، وبأنّ الربّ سيكشف حقيقة الأشياء وسيفصل بين ما هو خيّر وما هو شرّير. لذلك الدينونة هي كشف مطّرد لحقيقة الإنسان والأشياء، على حدّ قول أندريه وينان[٥٢].

ولتقريب مفهوم الدينونة من القارئ، استعمل صاحب المزامير صورة التبن الذي يذرّيه الريح (آ ٤)، التي تتعارض في النصّ مع صورة نباتيّة أخرى، وهي صورة الشجرة المغروسة على مجاري المياه (آ ٣). تهدف صورة التبن، بُعدها الأفقيّ، إلى تبيان هشاشة الأشرار وقلّة فائدتهم (مز ٣٥: ٥؛ ٨٣: ١٤). هم كالتبن الذي لا جذور له في المياه، ولا ثبات، ولا خصب (التبن هو ما تبقّى من

(٥٢) رج A. WÉNIN, *op. cit.*, p. 77.

سنبلة القمح من بعد حصادها). أمّا الأبرار فتمّ تشبيههم بصورة الشجرة، ذات البُعد العامودي، الثابتة (تتجذّر 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 التأمّل بشريعة الربّ نهاره وليله، يكون كالشجرة المغروسة ثباتًا ونضارة وخصبًا وفائدة؛ وإذا انقطع عنها فمصيره سيشبه مصير التبن المذرّى.

خاتمة

المقدّمة فاتحة السِفر ومدخله الرئيسيّ. لها "وظيفة إغوائيّة"، على حدّ قول أندريا دل لونغو (Andrea del Lungo)، يقدّم فيها المؤلّف شيئًا من مزايا ما سيكتب، ويطرح مادّة تثير فضول القارئ، وتفتح شهيّته ليكمل قراءة الكتاب، ويجد أجوبة على الأسئلة التي تُثار منذ البداية. يقول أرسطو عن مهمّة المقدّمة: "في الخطابات والأشعار الملحميّة يكون المدخل عيّنة عن الموضوع، وهكذا يعرف المستمعون مسبقًا ما سيتضمّنه الخطاب، ولا يبقى ذهنُهم في حالةِ ترقُّب، إذ إنّ ما هو غير محدَّد يبقى مُبهمًا. إذًا، إنْ وضعنا بين يدَيه البداية، نكون قد سلّمناه خيطًا يسمح له بمتابعة الخطاب"(٥٣).

المزمور الأوّل قال شيئًا كثيرًا على المزامير، لكن ليس كلَّ شيء. لقد غابت عنه عناصر مهمّة، وصُوَر تُعتَبر من كلاسيكيّات كتاب المزامير. سجّل مُونْلُوبُو في إحصائيّاته غياب الصُوَر الحيوانيّة عن المزمور الأوّل، مع أنّ الكتّاب الملهمين، وصاحب المزامير بالأخصّ، استلهموا الكثير الكثير من عالم الحيوان. وغابت أيضًا صُوَر النور والشمس والجبل والصوت والنار، إلخ. وأيضًا أفعالٌ مهمّة كفعل "رأى" و"بارك" و"سَبّح". وألقابٌ لله مشهورة: الملك، الأب، القويّ...(٥٤).

---

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

(٥٤) ر ج L. MONLOUBOU, *op. cit.*, p. 29.

يشرح أندريه وينان هذا النقص ويقول: إذا كان كتاب المزامير يبدأ بنظرة مزدوجة عن العالم، وبالكلام على طريقَين وصُنفَين من البشر، فإنّه على العكس يختم، في المزامير الأخيرة، بعالمَ ليس له إلاّ أن يسبّح ويمدح الربّ الملك[٥٥]. ما عاناه البارّ صمتًا في المزمور الأوّل من معاكسات الأعداء، وجهارًا في المزمور الثاني من اهتياج الأمم، ينتهي في آخر الكتاب بانتصار حاسم على كلّ ظالم (مز ١٤٩: ٧–٩). والبارّ الذي يتمتم الشريعة أمام الربّ في أوّل الكتاب، تتحوّل لغته، في آخره، إلى تسبيح للربّ يُنشَدُ بقوّة، وإلى هللويا دائمة لا يعلو على صوتها صوت.

مراجع

تلمود (ال) البابليّ، برخوت.

تلمود (ال) الفلسطينيّ: تَعَنيت، وبرخوت.

عقيقيّ إميل، **فصول الآباء** (פִּרְקֵי אָבוֹת)، سلسلة الأدب الرابّينيّ ٢، منشورات جامعة الروح القدس – الكسليك، جونية، لبنان ٢٠٠٨.

مدراش تِهِلّيم.

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^ie^ éditeurs, Paris 2000.

(٥٥) في المزامير الثلاثة الأخيرة نجد فعل "سبّح" ٢٨ مرّة من أصل ٨٩ مرّة في كتاب المزامير كلّه (أي الثلث تقريبًا)، وكلمة "تسبيح" مرّتين، وسبعَ مفردات مرادفة لهما في مز ١٤٩ (أنشدوا، 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[4].

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, éds., *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.