
النعمة
والإيمان
والقداسة

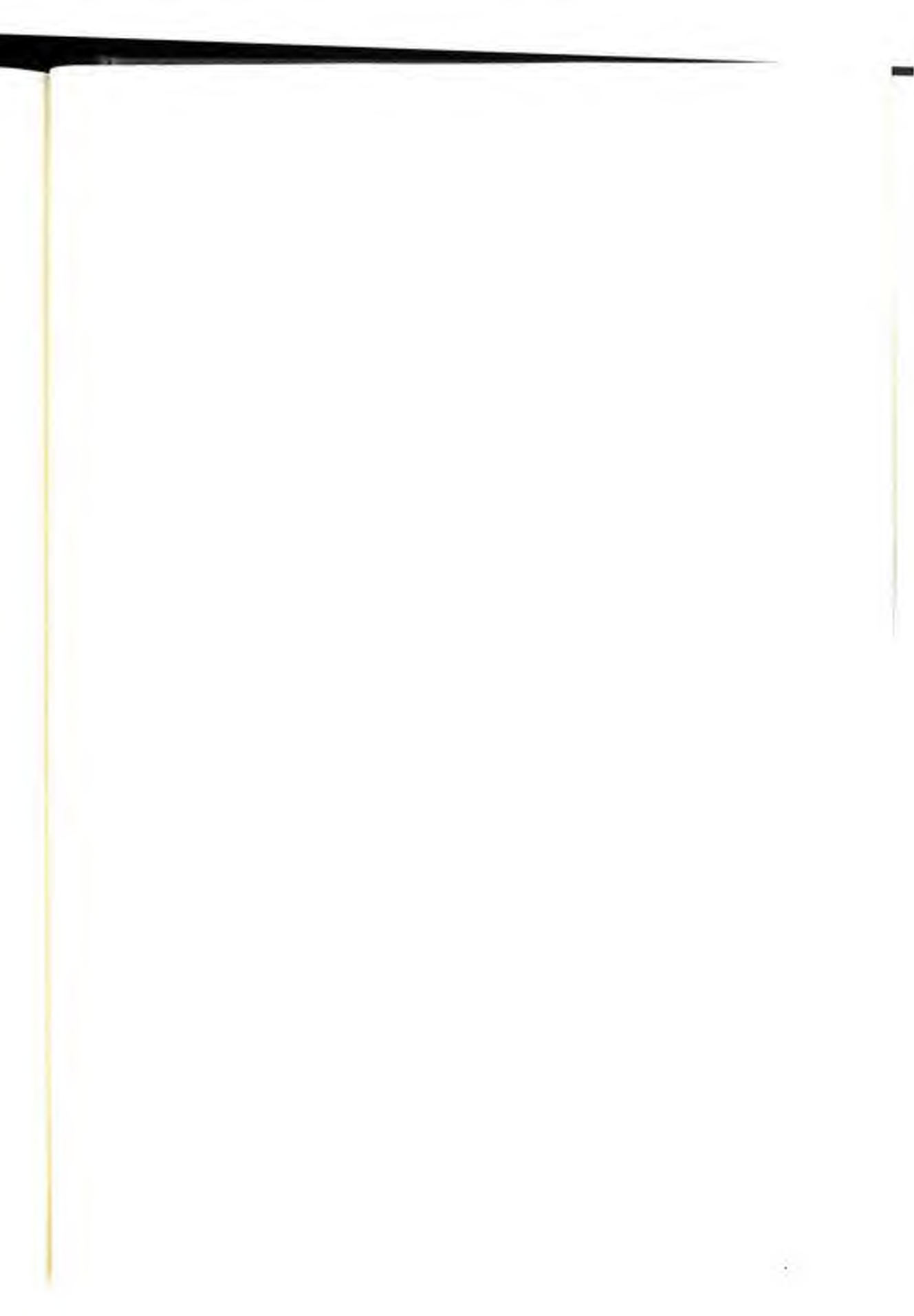
لاهوت نظامي للعقيدة الوسالية

هـ. راي دانتغ

النعمة والإيمان والقداسة

لاهوت نظامي للعقيدة الوسلية

هـ. راي داننغ



النعممة والإيمان والقداسة

لاهوت نظامي للعقيدة الوسلية

هـ. راي داننغ

Grace, Faith & Holiness

By H. Ray Dunning

Copyright © 1988

Published by Beacon Hill Press of Kansas city

A division of Nazarene Publishing House

Kansas city, Missouri 64109 USA

This edition published by arrangement

With Nazarene Publishing House.

All rights reserved.

Copyright© 1998 by Ray Dunning and Beacon Hill Press of Kansas City

عنوان الكتاب: النعمة والإيمان والقداسة

تأليف: هـ. راي داننغ

ترجمة: عيسى طنوس

ISBN 978-9953-0-2564-3



9 789953 025643



منشورات ينبوع الحياة

© جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى تموز ٢٠١٣

المحتويات

٧	مقدمة
٩	تمهيد
١٩	ملاحظة للقارئ
٢١	الجزء الأول: مقدمات نقدية
٢٣	١- طبيعة ومدى علم اللاهوت
٥٧	٢- مصادر علم اللاهوت: الكتاب المقدس
٨١	٣- مصادر علم اللاهوت: التقليد والعقل والاختبار
١٠١	الجزء الثاني: معرفتنا لله
١٠٣	٤- الإعلان: معناه وضرورته
١٤٩	٥- الإعلان: نهج وسلبي
١٨٩	الجزء الثالث: العقائد المتعلقة بالله المُهيمِن
١٩١	٦- طبيعة الله وصفاته
٢١٧	٧- الثالوث
٢٤٥	٨- الله الخالق
٢٨٣	الجزء الرابع: العقائد المتعلقة بالله المُخَلَّص
٢٨٥	٩- الطبيعة البشرية الخاطئة
٣١٣	١٠- شخص المُخَلَّص
٣٤٣	١١- عمل المُخَلَّص
٣٧٣	١٢- رأي وسلبي عن الكفارة
٤٠٧	الجزء الخامس: العقائد المتعلقة بالله الروح القدس
٤٠٩	١٣- الاختبار المسيحي للروح القدس

- ٤٤١ - ١٤ - عمل الروح القدس
٤٩٣ - ١٥ - التقديس: التجديد على صورة الله
٥٢١ - ١٦ - شركة القديسين
٥٥٧ - ١٧ - وسائل النعمة

٥٨٥ الملاحق

-
- ٥٨٧ الملحق الأول — علم الأخرويات الافتراضي
٦٠٩ الملحق الثاني — مبادئ علم التفسير
٦٤٩ المراجع المُقتبسة
٦٧٧ فهرس المُصطلحات اللاهوتية

شكر

يبقى عليّ أن أعبر عن امتناني لبعض الذين كانوا عونًا خاصًا لي أثناء قيامي بهذا المشروع العظيم الضخم. أريد أولاً أن أعبر عن امتناني علانيةً لكرم "جامعة الناصري- تريفيكا" (Treveca Nazarene College)، التي دعمتني هيئتها الإدارية كثيرًا بتوفير جو ملائم لي، وإعطائي وقتًا لتحقيق المشروع الذي كان مستحيلًا لولا دعمهم. أنا مديونٌ بعمقٍ للدكتور جرينهاوس (W. M. Greathouse)، الذي كان شريكي في الحوار اللاهوتي لسنواتٍ كثيرة، كما كان صديقي ومُرشدي وناصحي المُخلص. فقد قدّم لي مساعدة قيّمة جدًا في معالجة بعض المواضيع الحساسة، كما ساعدني لأرى المبادئ الأساسية التي لم أُعْطها بشكلٍ وافٍ. إن قدرته على الربط بين الحياة القليلة للمشرف العام مع الدراسة المستمرة المطلوبة للاستقامة اللاهوتية أمرٌ يستمر في إدهاشي دائمًا.

وقد كان زملائي في كلية "الدين والفلسفة" في جامعة "تريفيكا" مصدر تشجيعٍ وعونٍ عظيم. ساعدني الدكتور هال كوثرون (Hal A. Cauthron) في مجال اللغات الكتابية، حيث قدرتي فيها ليست كبيرة، كما ساعدني في مجال اللاهوت الكتابي. والدكتور كريج كين (Craig Keen)، الذي كان تدريبه اللاهوتي في اتجاهٍ مختلف، ساعدني في صقل تصريحاتي وعباراتي بملاحظاته الرائعة. كما حاول الدكتور دون دانينغتون (Don Dunnington) والسيد جو باورز (Joe Bowers) على إيقائي بقطّأ بشأن الاهتمامات والمواضيع العملية. إن صداقة هؤلاء الرجال ودعمهم النبيل لي كان مصدر قوة دائمٍ لي.

وأقدّم شكري للجنة التي عينتها الكنيسة لقراءة مخطوط الكتاب والتعليق عليه: الدكتور جون نايت (John A. Knight)، والدكتور بيركايزر (W. T. Purkiser)، والدكتور أ. إيلوود سانر (A. Sanner Elwood)، والدكتور ريتشارد تايلور (Richard S. Taylor). لقد تفاعل هؤلاء الرجال بشكلٍ نشيطٍ فاعلٍ مع مخطوط الكتاب. وقد أدت نقاشاتنا إلى عباراتٍ وتصريحاتٍ أقوى وأكثر وضوحًا مما لو لم يقوموا بذلك، مع أنه يجب عدم اعتبارهم مسؤولين عن محتوى الكتاب.

وقام عدد من زملائي الذين يعلمون في معاهد تعليمية لكنيسة الناصري بقراءة أجزاء من مخطوط الكتاب بحسب مجال تخصصهم، وقد قدموا اقتراحاتٍ ببناءة، فهم أكثر من سيستفيدون من هذا الكتاب إن كان يجب أن يكون مساهمة هامة للكنيسة. فيجب أن يشعروا أنه كتابٌ يستحق أن يتعرّف عليه طلابهم. كما أظهر بعض العلماء الذين من خارج حركة القدااسة اهتمامًا عظيمًا في ما

يحدث بشأن هذا الكتاب. أثق أن هذا الكتاب سيكشف ويوضح النظرة الوسلية إلى عالم اللاهوت الأوسع، الذي مؤخرًا أظهر كثيرًا من الاهتمام بها.

أنا مدين جدًا لـ"لجنة الكتب" في كنيسة الناصري لأجل ثقتهم في توكيلي بهذه المهمة، ولـ"دار كنيسة الناصري للنشر" لدعمهم العظيم لي.

وأقدم أحزّ كلمات التقدير والشكر لزوجتي وعائلتي اللذين عانوا كثيرًا أثناء قيامي بهذا المشروع. في مرات كثيرة، حتى حين كنتُ أوجد معهم في الجسد، كان ذهني مشغولًا بالتفكير اللاهوتي، ولذا كنتُ بعيدًا جدًا عنهم.

وأعظم من يستحق التقدير والشكر هو إلهي، الذي لا أستطيع أن أرد له الجميل لأجل أنه وجدني وجعلني جزءًا من ملكوته. له المجد.

مقدمة

يسخر الناقدون أحياناً من أن الكنيسة تسير "على آخر رفق لها". مع أن المقصود من هذه العبارة أن تكون تعليقاً سلبياً، لكنها تعبير دقيق عن الواقع؛ إذ على الكنيسة في كل جيل أن تنقل الإنجيل الذي استؤمنت عليه، والحيوية الروحية التي اختبرتها، والنعمة المُغَيِّرة التي أخذتها، وقوة العبادة التي تمتعت بها، والفهم اللاهوتي الذي ورثته.

طبعاً، الكنيسة هي مُلكٌ للمسيح الذي وعد قائلًا: "أبني كنيسة" (متى ١٦: ١٨). هو الوحيد الذي يعطي الغفران للخطاة التائبين، والحياة الجديدة للموتى في الذنوب والخطايا، وتطهير القلب للذين يستسلمون كلياً لإرادته، والقوة لكل الذين يريدون أن يخدموا باسمه. ومع هذا، يمكن للكنيسة أن تكون أداة الكرازة والوكالة والعبادة والتعليم بغرض امتداد ملكوت الله.

الفهم والبصيرة اللاهوتيان ضروريان للتلمذة الأمانة والخدمة الفاعلة. يجب أن يكون إيمان الكنيسة ظاهرًا، ومعبرًا عنه باستمرار في السياقات المعاصرة، وهذا ما يهدف إليه الكتاب الذي بين أيديكم. لحوالي نصف قرن وكتاب اللاهوت النظامي الضخم الذي كتبه الدكتور هـ . أورتون وإيلي (H.Orton Wiley) بعنوان "اللاهوت المسيحي" (Christian Theology) يخدم كنيسة الناصري، والجماعة الوسلية الأرمنية، وسيستمر بعمل ذلك. لكن كتاب اللاهوت النظامي الحالي هذا يأخذ في الاعتبار التطورات التي ظهرت في التفكير المسيحي والمعرفة الكتابية ويقوّي شهادة القداسة.

البيانات التي تعتمد عليها الكنيسة في بناء فهمها اللاهوتي مستقاة من الكتاب المقدس بعد تفسيره بشكلٍ صحيح ومناسب. وقد أغنى التاريخ والاختبار المسيحيين صياغة الكنيسة لعقائدها وصقلها تحت إرشاد وتوجيه الروح القدس. ولذا يجب أن يتم فحص مجموعة التأكيدات العقائدية الناتجة بشكلٍ مستمرٍ من خلال التعاليم الكتابية الواضحة.

من الضروري صياغة هذه التعبيرات اللاهوتية بالأشكال اللغوية والفكرية المناسبة لكل جيل، إن كان يجب أن تتم تغذية ودعم واستمرار حياة الكنيسة. ومع أن الحقائق المسيحية تبقى ثابتة، لكن طريقة تقديمها تختلف، ومعاني مفاهيمها يجب أن تكون في علاقة مع كل جيل.

هذه مهمة أساسية لأي عمل لاهوتي في الكنيسة.

مع هذا الفكر لدى لجنة الكتاب (Book Committee)، في "دار كنيسة الناصري للنشر" (Nazarene Publishing House) وبعد أخذ الموافقة من مجلس المشرفين العامّين للكنيسة، أوكلت

اللجنة الدكتور هـ راي داننغ (H. Ray Dunning) بمهمة القيام بكتابة كتاب لاهوت نظامي ضمن التقليد الوسلي، يتوافق مع المقاييس العقائدية لكنيسة الناصري، وفي ذات الوقت يعي الأفكار المعاصرة في اللاهوت والفلسفة وعلم النفس والثقافة ويتحاور معها.

الدكتور داننغ مؤهلاً لمثل هذه المهمة الثقيلة العظيمة؛ فهو ناصريٌ منذ زمن طويل، وهو ملتزم في حضور الكنيسة، وهو شيخ مرسوم في الكنيسة، وراعٍ سابق، وواعظ بالكلمة، وكاتب، ومدرب في الدراسات اللاهوتية. تخرج الدكتور داننغ من "كلية كنيسة الناصري لللاهوت" (Nazarene Theological Seminary)، ونال درجة الدكتوراه من "جامعة فانديربيلت" (Vanderbilt University)، بتخصص رئيسي في اللاهوت، وتخصص فرعي في الفلسفة. وخلال أكثر من عشرين سنة، صقل مهاراته اللاهوتية بينما كان يعلم في قسم "الديانة والفلسفة" في "جامعة تريفيكا لكنيسة الناصري" (Trevecca Nazarene College)، وخدم كرئيس لقسم "الديانة والفلسفة". ثم أن حياته الروحية تدعم وتكمل خبرته اللاهوتية.

كنيسة الناصري ملتزمة بإعلان حياة القداسة وعقيدة اختبار القديس الكلي في الكرازة والوعظ والتعليم والحياة اليومية. لهذا تم إعداد هذا الكتاب مشفوعاً بكثيرٍ من الصلاة. وأشرفَ على هذا المشروع لجنة استشارية، كل عضوٍ فيها مؤهل لهذا العمل من خلال تدريب خاص وسنوات من الدراسة والخدمة في الكنيسة، وكذلك الالتزام والتكريس المسيحيين.

كتاب بهذا الحجم قد لا ينال موافقة كل القراء على تأكيدات اللاهوتية. مع أن إعلانات الإيمان الأساسية فيها صحيحة كتابياً وعقائدياً ومتوافقة مع التقليد الوسلي. إن كلمات الدكتور فينحاس بريزي (Dr. Phineas F. Bresee) مفيدة هنا: "في الأساسيات وحدة، وفي الفرعيات حرية؛ ولكن المحبة في كل شيء".

بفرح عظيم نستودع كتاب "النعمة والإيمان والقداسة" للقراء المُثقفين، مشفوعاً بالصلاة بأن يأتي هذا الكتاب بالمجد للذي أعطى ابنه لنا لأجل خلاصنا، وأرسل روحه ليقودنا إلى كل الحق.

مجلس المشرفين العاميين

يوجين ستوي (Eugene L. Stowe) _____ جون نايت (John A. Knight)

تشارلز ستريكلاند (Charles H. Strickland) _____ رايموند هيرن (Raymond W. Hurn)

_____ وليم جريتهوس (William M. Geathouse)

_____ جيرالد جونسون (Jerald D. Johnson)

تمهيد

علم اللاهوت هو محاولة لتقديم صياغة فكرية عقلانية لمعتقداتنا المسيحية. لكن للأسف، كثير من المسيحيين المُخلصين يشعرون أن علم اللاهوت رفاهية يمكن الاستغناء عنها بسهولة. لكنه ليس كذلك، فعلم اللاهوت هو مَهْمَةٌ لا يمكن للخادم العلماني أو الإكلييريكي تجنبها. بمجرد انتقال المرء إلى ما بعد قراءة الكتاب المقدس، فإنه يصبح مشاركًا في عمل اللاهوت. وفي الواقع، إن اختيار أي ترجمة من ترجمات الكتاب المقدس هو انعكاسٌ لبعض التفكير اللاهوتي، حيث أن أي ترجمة تتضمن شيئاً من التفسير. لا يمكن ترجمة لغة بشكل حرفي إلى لغة أخرى. فاختيار مقطع كتابي معين للقراءة أو الطريقة الذي تُقرأ بها النصوص الكتابية تعكس مقداراً قليلاً من الحكم اللاهوتي. ليست مسألة وجود علم لاهوت أو عدم وجوده، بل بالأحرى مسألة علم لاهوت قوي أو ضعيف، وفي المطلوب أو غير كافي. لمواجهة هذا الأمر الذي لا مفرّ منه، علينا أن نستخدم الحسّ السليم في بذل كل جهد للقيام بهذه المهمة المُلقاة على عاتقنا.

إن القيام بعمل لاهوتي هو أمر لا يمكن تجنبه كما أنّه مهمّ لحياة الكنيسة. إن الكنيسة، وهذا ما نأمله، هي أكثر من مجرد مؤسسة. وبالتالي فقراراتها يجب أن تكون على أساس فهم لاهوتي لا على أسس (براغماتية) أي واقعية أو بما يتوافق مع القيم العلمانيّة (غير الدينية) السائدة. يجب أن تكون تصريحات الكنيسة من خلال خدمتها صحيحة لاهوتياً بقدر الإمكان. إن الخادم الذي يقول: "هذا ليس لاهوتاً جيداً، ولكنني سأقوله على كل حال"، إنّما يضلّل الوصيّة الكتابيّة للتعليم والكرامة بالعقيدة السليمة.

من دون التوجيه اللاهوتي، قد ينحدر الدين إلى "مشاعر غير واضحة" خالٍ من أي محتوى أو تضمينات أخلاقية محدّدة. إن عمل الكنيسة هو الإعلان، وبغضّ النظر عن استمرار الحوار بين المنبر ومنصّة القراءة، فقد يفقد هذا الإعلان تميّزه وصفته الجوهرية. من هنا يجب أن تشارك الكنيسة بأجمعها في عمل اللاهوت، لا أن يقتصر على بعض العلماء الذين يبقون معزولين بأمانٍ عن حياة العالم الحقيقي.

أحد الاعتراضات الرئيسية على علم اللاهوت هو، كما يبدو لكثيرين، أنه يسبّب غموضاً لرسالة الإنجيل البسيطة. يرى غير المطّلع أن المصطلحات التقنية التي يستخدمها اللاهوتيون تجعل رسالة الإنجيل بالنسبة للشخص العادي غامضة. مغالطة هذا النوع من المنطق موضّح في قصة رواها آر

سي سبرول (R. C. Sproul) عن لقاء بين لاهوتي وعالم فلك. قال عالم الفلك للاهوتي: "لا أفهم سبب اهتمامكم الشديد أيها اللاهوتيون بشأن عقيدة التعيين المسبق وما قبل الإنحراف الأريوسي، بشأن صفات الله المعروفة وغير المعروفة، بشأن ما هو منسوب أو محسوب على النعمة، وما شابهها من ألفاظ. بالنسبة لي، تبدو المسيحية بسيطة، كونها القاعدة الذهبية: 'اعمل للآخرين ما تريد أن يعمله الآخرون لك'." "فأجابه اللاهوتي": "أعتقد أنني أفهم ما تقصده، فأنا أتوه في حديثكم عن النجوم المؤقتة المتفجرة، والأكوان الممتدة، ونظريات التحول الداخلي، والاضطرابات الكونية. بالنسبة لي يبدو علم الفلك بسيطاً: "أضئ أضئ أيها النجم الصغير (Twinkle, twinkle, little star)".¹

يزوّدنا جاك روجرز (Jack Rogers) بفكرة متبصرة ذكية بشأن طبيعة الكتاب المقدس وعلاقته بالباحث عن الحق غير المدرب. يقترح أن هناك مستويين للمادة في الكتاب المقدس. المستوى الأول هو المركز، أي رسالة الإنجيل المُخلّصة. هذا المستوى مفتوح ومكشوف لكل من يستطيع أن يقرأ أو يستمع إلى القصة البسيطة عن خليفة الله الصالحة وسقوط الإنسان وحياء يسوع الكريمة وموته وقيامته لأجل خلاصنا. طريقة الوصول إلى تلك الرسالة البسيطة المركزية هي بالإيمان. على أي حال هناك مادة داعمة حول الرسالة المركزية، تفسيرها أكثر صعوبة، وخاضعة لعدة تفاسير، وهذه المادة تحتاج إلى معالجتها بمساعدة علماء ومفسرين مُدرّبين للكتاب المقدس.²

عادة ما يثير المسيحيون المحافظون أسئلة جادة بشأن إعادة صياغة المرء للاهوت. إن فهم طبيعة علم اللاهوت كما توضح في الفصل الأول من هذا الكتاب، يجب أن تبدد الفكرة الخاطئة التي تُثير هذا القلق. إن الطبيعة الديناميكية المتحركة للتاريخ، وطبيعة اللغة المرنة، وتغيير وتقلب المشهد الثقافي، بالإضافة إلى تطور المسعى الفلسفي، كلها تفرض أن على كل جيل أن يحاول فهم الأهمية المعاصرة لإيمانه. كما يقول كارل بارث (Karl Barth): "في علم العقائد، تصيغ الكنيسة تقديراتها بما يتوافق مع حالة المعرفة التي لديها في أوقاتٍ مختلفة"،³ وفي السنوات الأخيرة حدثت نهضة لاهوتية شاملة، نقلت العالم إلى حقبة لاهوتية جديدة. كما أن الطريقة المُتبعة في هذا الكتاب مختلفة كثيراً عن الطريقة التي اتبعتها كتب اللاهوت النظامي في التقليد الوسلي. تميّزت الجهود في مثل هذا النوع من علم اللاهوت بكونه على شكل خلاصات وافية.

¹ "Right Now Counts Forever," in *The Necessity of Systematic Theology*, ed. John Jefferson Davis (Grand Rapids: Baker Book House, 1980), 16-17.

² *Confessions of a Conservative Evangelical* (Philadelphia: Westminster Press, 1974), 62.

³ *Dogmatics in Outline*, trans. G. T. Thomson (London: SCM Press, 1960), 11.

في السنوات الخمسة والأربعين الماضية، كان العمل اللاهوتي المهيمن في المحيط الطائفي الذي ظهر منه هذا الكتاب، هو كتاب "اللاهوت المسيحي" (Christian Theology)، الذي كتبه هـ. أورتون ويلي (H. Orton Wiley) في ثلاثة مجلدات. فقد كان كتابه مرجعاً للاهوتيّ كنيسة الناصري والوسليين أيضاً بطريقة لا يمكن لكتاب آخر أن يعادلها. ولكن ويلي نفسه زرع في البرنامج اللاهوتي للكنيسة الحاجة للسعي المستمر وراء الحق. وقد ذكر هذا الاستنتاج بشكلٍ ضمنى في تمهيد كتابه، حيث شرح سبب قضائه عشرون سنة لإكمال مهمته، فقال: "كنتُ بشكلٍ مستمرٍ أكتشف حقاً جديداً".⁴ وعلاوة على ذلك، صرّح بأن هدفه كان "مراجعة حقل اللاهوت". ولكن كما أُشير سابقاً، فإن السنوات الخمسة والأربعين الأخيرة كانت ممثلةً بالنشاط اللاهوتي الفعال، الذي يجب أن يضعه لاهوتيو الكنيسة في اعتبارهم بطريقة مسؤولة.

إن علم اللاهوت هو حوار. يشمل الإيمان المسيحي تقاليد كثيرة، هذا المجهود لاستيعاب الإيمان الحقيقي الصحيح يجب أن ينشأ مع اللاهوتي من خلال حوار، ليس فقط مع التقليد الذي ينتمي إليه فحسب، بل مع التقاليد الأخرى أيضاً. الحقيقة هي أنّ كل طائفة ربما تعكس تقاليد مختلفة عديدة تتفق حول بعض الالتزامات المركزية، ولكن كالعادة هناك أيضاً تنوع في نقاط هامة عديدة. إنّ رفض سماع ما يقوله الآخرون ليس كبرياءً فحسب، ولكنه أيضاً عمل رجعي ومقاومة لانتشار المعرفة ومحاولة لإخفائها. كما كتب بيركايزر (W. T. Purkiser) في افتتاحية المحرّر في مجلة "بشارة القداسة" (Herald of Holiness) متكلماً عن هذا الموضوع: "إن التجهيل وإخفاء المعرفة ليس إستقامة وطريقة قديمة".⁵ يمكن للكاتب أن يقتبس من مفكّر ما من غير الاتفاق مع كل ما يقوله ذلك المفكّر بالضرورة. في ضوء هذا، فإننا سننضمّ كشركاء في الحوار مع رجال أمثال كارل بارث (Karl Barth)، ورينهولد نيبور (Reinhold Niebuhr)، وبول تيليخ (Paul Tillich)، وهيلموت ثيليك (Helmut Thielicke)، وبيركوير (G. C. Berkouwer) وآخرين كثيرين حديثين يمثلون قرناً ربما كان فيه علماء أصحاب شأنٍ في علوم اللاهوت أكثر من أية فترة أخرى في التاريخ. كلُّ شخصٍ مُكرّسٍ للذي أعلن: "أنا الحق" (يوحنا ٦:١٤) لا يوجد لديه أي مبرر لعدم اعتناق الحق وقبوله أينما

⁴ 1:3, (Kansas City: Beacon Hill Press, 1940-43). حيث أننا سنكون في تفاعل دائم مع تصريحات وأقوال

وولي في هذا الكتاب، فإننا سنشير إلى معظم الإشارات إليه في النص باختصار CT بدلاً من الإشارة إليه في الحاشية.

⁵ دراسة حريصة ل Timothy L. Smith, *Called unto Holiness*, vol. I (Kansas City: Nazarene Publishing House, 1962)

سنزوّدنا بالصفات المميزة للتقاليد المختلفة داخل كنيسة الناصري.

⁶ Aug. 12, 1964, 11-12.

وُجِدَ. في أتباع هذا الإجراء فقط، يستطيع المرء أن يتجنب النمو المشوّه لاهوتيًا، وأن يسمح لافتراضاته اللاهوتية المُسبقة أن تصبح أحكامًا مُسبقة تؤدي إلى فقدانه النتائج الحيوية أو المصادقية. في الوقت الذي يقرأ فيه الكثير من الناس في الحركة الوسلية ويتأثرون بالكتابات الدينية الرائجة التي تعكس انحرافات عن بعض الالتزامات اللاهوتية الأساسية لحركة القداسة، تظهر الحاجة المُلِحّة لتزويد هذا القسم من المسيحية بمعالجة منمّمة لنظرتها اللاهوتية. وهذا هو الهدف النهائي الذي من أجله يُخصّص هذا العمل.

من اللائق هنا أن نقول بضع كلمات عن العنوان المختار لكتاب اللاهوت هذا. إنه كتاب وسلي في غايته وتصميمه. أكّد السيد وسلي على أن هناك ثلاث عقائد أساسية يمكن النظر إليها باعتبارها العقائد التي تشكل "ترتيب الخلاص - ordo salutis"، وهذا هو مركز كل عمله اللاهوتي. هذه العقائد هي: (١) الخطية الأصلية، (٢) والتبرير بالإيمان، (٣) والتقدّيس.^٧ إن انتشار وسيادة الخطية الأصلية التي تؤثر على وجود كل الجنس البشري يُقابَلان بالإنّشار الكلّي لنعمة الله السابقة (أو المُبادِرة) (prevenient) - لهذا السبب "النعمة". إن أساس علاقة الإنسان بالله التي هي جوهر الخلاص هو التبرير بالإيمان فقط، وليس بالأعمال - لهذا السبب "الإيمان". والنتيجة التي يقصدها الله من عمله المُخلّص هي التقديس. التبرير هو جذر الحياة الدينية، والقداسة هي ثمرها، "الحياة الدينية نفسها" - لهذا السبب "القداسة". إن النعمة والإيمان والقداسة تشمل كل "ترتيب الخلاص - ordo salutis" وهذا هو البحث الشامل لللاهوت الوسلي. ويجب أن يُرى أن هذه العناصر الثلاثة تؤثر في هذا الكتاب في كل نقطة ومرحلة وموضوع فيه.

إن تنظيم مادة اللاهوت النظامي يُعتبر مسألة لاهوتية؛ وقد اخترنا أن نتبنى البناء الثالوثي التقليدي، ليس بسبب مصادقته وقبوله التاريخيين الطويلين فحسب، بل لكونه لاهوتًا صحيحًا - مفترضين أننا فهمنا طبيعة علم اللاهوت (انظر الفصل الأول من الكتاب) - لبناء العقائد المختلفة بحسب طريقة إعلان الله عن نفسه، والتي ترتبط به بشكلٍ ملائم. كما أن وضع عقائد معينة في ترتيب معين هو أيضًا مسألة تمييز لاهوتي، وبلا شك سيكون من المستحيل أن نرضي كلّ لاهوتي في كلّ شيء. سنسعى لتقديم تبرير كافٍ للنقاط التي يُعتدّ أنّ حولها جدل.

^٧ *Explanatory Notes upon the New Testament* (London: Epworth Press, 1954), on Rom 12:6; *The Works of John Wesley*, 3rd ed., 14 vols. (London: Wesleyan Methodist Book Room, 1872; reprint, Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1978), 6:509; 7:284, 313; et al.

ويجب التعليق على عقيدتين بشكلٍ خاص: علم الأخرويات (الإسخاتولوجي) وعقيدة الإنسان. الطريقة التقليدية لمعالجة عقيدة الأمور الأخيرة هي أن يُخصص لها فصل في آخر الكتاب، بحيث يكون أكثر من مجرد ملحق. أظهرت التطورات في اللاهوت الكتابي واللاهوت النظامي أن علم الأخرويات هو أكثر من مجرد إضافة إلى علم اللاهوت، إنه حق نسج طريقه ضمن خيوط ونسيج النظام كلاً؛ تقريباً، كل عقيدة رئيسية يوجد فيها ناحية إسخاتولوجية. واستجابة منا لهذا الفهم، فإننا سنتجنب تخصيص قسم خاص للإسخاتولوجيا الكتابية (غير التخمينية)، وستشير إلى البُعد الإسخاتولوجي في كل النظام. قد يتضمن هذا أيضاً بعض القرارات التي قد لا ترضي الجميع. ابتعدت حركة القداسة تقليدياً عن الإسخاتولوجيا التخمينية، ولكن هذا أمر آخر يختلف عن النقطة السابقة الذكر. لا تحتوي بنود إيمان كنيسة الناصري على أية إشارة إلى أي التزام نحو الأفكار التخمينية المتعلقة بالأمور الأخيرة. وإذ ننسجم مع هذا التقليد الوسلي بشأن الأمور الأخيرة، فإننا سنحصر نقاشنا للإسخاتولوجيا التخمينية على مُلحَق، ولن ندّعي أن له أية صفة إلزامية أو معيارية. سيكون هذا الملحق وصفيًا، مصاغًا بأحكام نقدية (وشخصية). يبدو أن غموض هذا الأسلوب مبرَّر لاهوتيًا وكتابيًا.

سنتعامل مع وجهة النظر المسيحية الحاسمة بشأن عقيدة الإنسان بنفس الطريقة كالإسخاتولوجيا. إن كنا نكتب لاهوتًا، فسيكون من غير المناسب أن نصوغ ونطوّر "علم إنسان" غير "علم الإنسان اللاهوتي". لكن وجهة النظر المسيحية عن الإنسان هي عنصر أساسي في عقائد معينة، مثل الإعلان، والخطية، والخلص. لذا ستم معالجتها بشكل شامل في علاقتها بهذه العقائد. أي علم لاهوت نظامي، كما سيفصّله نقاشنا المنهجي، لا بدّ أن يستفيد من الأنماط الفلسفية كأداة للتعبير. وحيث أن هذه الأنماط تظهر وتزول، إذ تصبح بعض الأنماط قديمة ويتم استبدالها بأنماط أكثر كفاءة وكفاية، فإن على المتخصص في اللاهوت النظامي أن يستفيد من أكثر الأدوات الفلسفية المعاصرة الملائمة والمتوفرة لديه. في محاولةٍ مني لإظهار شعوري بالمسؤولية بشأن هذا، فقد تبين النمط العلاقي (relational mode) في علم حقيقة الوجود (Ontology)، بدلاً من الأنماط الجوهرية أو المادية (substantial modes) في التفكير. إن النمط الجوهرية في التفكير منقول إلينا من ميتافيزيقيا أرسطو، التي ميّزت بين الجوهر (الذي يكمن وراء الصفات أو يدعمها) والمصادفة (ما هو حادث وغير جوهرية). لذا فإن الميتافيزيقيا القديمة افترضت أن الجوهر أو المادة هو "كيان ثابت له هوية ذاتية لا يتغير في ذاته، لكنه يملك صفات وخواص تتغير. إنه مستقل - إنه ما يوجد بذاته.

إنه الموجود بذاته".^٨ ولذا كان من الطبيعي، مثلاً لديكارت، أن يستنتج من نمط تفكير "الوعي الذاتي" خاصته، أنه لا بد أنه شيء يُفكّر. سبب بقاء هذا النمط من التفكير بمثل هذه المثابرة والثبات هو أنه يبدو ملائماً للفطرة السليمة، كما أن اللغة التي نستخدمها مليئة بالتفكير المادي. وكما يعبر بيرتراند رسل (Russell Bertrand) بالقول: "المادة"، بكلمة واحدة، هي خطأ ميتافيزيقي سببه نقل تركيب الجمل المكوّنة من مبتدأ وخبر إلى تركيب عالمي".^٩

ولكن كما يشير جونز (W.T.Jones): "إن كل محاولة لتفسير الواقع والحقيقة بطريقة مادية تتعرض لأزمات وصعوبات لا أمل فيها. مثلاً، هل هناك جوهر واحد أم عدّة جواهر؟ أي جواب من هذين الجوابين غير كافٍ أو مرضٍ. فإن كان هناك جوهر واحد (مادة واحدة)، فإنه من المستحيل تفسير التعددية الظاهرة التي تختبرها البشرية. وإن كان هناك عدة جواهر، من المستحيل كما يبدو أن يتمكنوا من الإرتباط معاً في علاقة بأية طريقة ذات معنى أو أهمية".^{١٠}

وعلاوة على ذلك فإنه يستحيل تفسير التغيير الحقيقي باستخدام النمط المادي في التفكير. فمن المؤكد أن معنى التعبير يتغير ليصبح عَرَضِيًّا، وبالتالي يصبح في النهاية بلا أهمية.

بقيام الفلسفة الحديثة وتوجهها نحو التجربة والاختبار، صار واضحاً (كما في جالة هيوم و كانت) أن المادة لم تكن موضع تجربة أو اختبار، وبالتالي صارت موضع شك، إن لم تكن مرفوضة بشكل تام. وأصبح كثيرون من الفلاسفة يؤمنون أن الوظيفة التي كانت تؤديها فكرة المادة، تؤديها فكرة العلاقة بشكل أفضل. فمثلاً، الذات هي "وعي الذات" في سياق العلاقة مع ما هو غير ذات. "الذات والشيء المُدرَك بالحواس (ما تدركه الذات بالإحساس) ليسا كيانين متميزين غير متغيّرين يواجه أحدهما الآخر على جانبي صدع ميتافيزيقي (metaphysical) أو معرفي (epistemological)؛ فالذات والشيء المُدرَك بالحواس بناءان يظهران داخل الاختبار. لا يوجد شيء مُدرَك بالحواس من دون ذات، كما لا توجد ذات من دون ما هو مدرَك بالحواس".^{١١}

^٨ W. T. Jones, *Kant and the 19th Century* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975), 111.
^٩ *A History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, A Clarion Book, 1967), 202.
^{١٠} *The 20th Century to Wittgenstein and Sartre* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975), 46.
^{١١} *Ibid.*, 113.

حين تُستخدَم التعبيرات "علاقة" (relation, relationship) و"علاقي" (relational) بمفهوم وجودي أنتولوجي (ontological)، كما سيحدث في هذا الكتاب، فإنها تكون تعابير غامضة، وتحتاج لتوضيح. في لغة المنطق المعاصر، هناك "علاقات داخلية" و"علاقات خارجية".^{١٢} بالإضافة إلى ما سبق، هذه العلاقات لا يمكن فصلها عن جوهر الشيء. إن غابت الصفات التي تساهم في طبيعة العلاقات الداخلية، فإن الشيء المُدرك بالحواس لا يعود كما كان. أما في حالة العلاقات الخارجية، فإن مثل هذه الصفات هي عرضية بالنسبة لوجود الشيء المُدرك بالحواس كما هو. مثال جيد على هذا وجود حجر يبنى الواحدة بجانب الآخر. إن أخذ واحد، فإن الآخر يبقى جزءاً، فوجود الحجر الآخر ليس ضرورياً كي يكون الحجر الثاني جزءاً. في نقاشنا في هذا الكتاب، نفترض أن جوهر الإنسان مبني على علاقته بالله، أي أن بينهما علاقة داخلية. فإن كانت العلاقة بين الإنسان والله خارجية، فإن الإنسان يبقى إنساناً مستقلاً عن الله، وتصبح طبيعته الدينية شيئاً عرضياً بالنسبة لكيانه، وهو ما يرفضه تاريخ الفكر المسيحي بشكل عام، إلا في بعض الحالات المتطرفة. يظهر غموض التعبيرات، لاهوتياً، عند الحديث عن التبرير والتقدیس. التبرير هو تغيير في العلاقة بالمفهوم الخارجي (ولكن الشخص لا يتغير بهذه العلاقة)، فيما يتضمن التقديس تغيير بالمفهوم الداخلي (أي أن الشخص يتغير فعلياً بهذه العلاقة). مع أن ذات اللغة تُستخدم في الحالتين، لكن المعنى مختلف جداً. فإن لم يلاحظ التمييز بين العلاقات الداخلية والعلاقات الخارجية، فإنه من السهل بما يكفي أن نستنتج أن علم الوجود العلاقي هو بيلاجي (Pelagian) بمعنى (لا وجود للخطية الأصلية بل هناك حرية الإرادة التامة)، وبالتالي لا نترك مجالاً للتقدیس الحقيقي، بينما في الواقع، هذا التمييز يقوم بطريقة فلسفية سليمة باستخدام أنماطٍ فكرية أكثر حداثة.

وكما لاحظنا سابقاً، فإن اللغة تميل لأن تبدو جوهريّة. وهذا صحيح خاصّة حين تستخدم المجازات، ومثل هذه المجازات تكثُر في الكتاب المقدس. إنه "خطأ تصنيفي" (category mistake) أن نفسّر هذه الصور البلاغية بطريقة حرفية جوهريّة. إن قراءة حريصة للأنماط الكتابية في التعبير تصوّر طريقة علاقية في التفكير لا يمكن اختزالها أو تبسيطها. وفي شرح دوغلاس جون هول (John Hall Douglas) لسبب ترك مارتن لوثر للنمط المادي في التفكير عند الكنيسة الكاثوليكية، يقول إن "أكثر شرح معقول منطقياً لسبب تأثره بالطريقة الأساسية للطبيعة العلاقية لكل شهادة الكتاب

^{١٢} انظر Richard Rorty, "Relation, Internal and External," in *Encyclopedia of Philosophy*, ed.

Paul Edwards (New York: Macmillan Co. and Free Press, 1967), vols. 7-8

المقدس، هو أنه أدرك بالفطرة حقيقة أن الفئات الأساسية للمعتقد العبري المسيحي كانت كلها علاقية.^{١٣}

وكما أدرك علم اللاهوت لاحقاً (انظر الفصل السابع عن عقيدة الثالوث)، فإن الألقاب الثالوثية هي تعابير علاقية: يجب فهم أن الألقاب الآب والابن والروح (عادة تكون كلمة "الروح" مضافة) تعكس علاقات داخلية داخل الذات الإلهية. وهناك تعابير لاهوتية عظيمة تشير إلى العلاقة الإلهية البشرية تُرى أيضاً بأنها تعابير علاقية، مثل: الرب، تلميذ، عهد، نعمة، كفارة، محبة، اختيار، إيمان، خطية، تبرير، رجاء، دينونة، وهكذا. إن أهمية التعبير "جسدي" (carnal)، والمستخدم بشكل واسع في حركة القداسة، دائماً يُستخدم بطريقة وصفية في العهد الجديد. ولهذا فإن "الجسدية" (carnality) كإسم يصوّر جوهرًا يُستحسن تجنّبه بحذر كونه وصف للأعمال الجسدية، والميول البشرية، وهذه العلاقة يجب تجنبها.

في ضوء الفروقات الفلسفية التي تمت رؤيتها في الأعلى بين العلاقة الداخلية والعلاقة الخارجية، يكتب الدكتور بيركايزر (W. T. Purkiser): "في الإيمان الحقيقي بالله الواحد، أي علاقة بين الله والجنس البشري هي 'علاقة داخلية': مثل الأغصان في الكرمة، والأعضاء بالجسد. وعلاقة الأغصان بالكرمة والأعضاء بالجسد تجعلها ما هي عليه في الحقيقة، وتعطيهم تميزهم في صفاتهم الأخلاقية الروحية. غير تلك العلاقة، فتتغير الصفات، كما يحدث في الانتقال من الجفاء والعداوة إلى المصالحة. فكيف يمكن لأحد أن يفترض أن المصالحة مع الله لا تغير الشخص المُصالح بشكلٍ جذري؟"^{١٤}

يستخدم بعض الكُتّاب ضمن حركة القداسة التعبير "مادّة" بدلالة مختلفة عن الاستخدام الفلسفي التقليدي. في فهمهم للأمر، المادة تعني "جوهر" شيء ما، مثل "جوهر" (أي فحوى) المناقشة، ولهذا فاستخدامهم للكلمة لا يحمل فكرة "الشيئية". لهذا السبب، يمكن القول أنّ المقارنة بين النظرة المادية والنظرة العلاقية تقسيم خاطيء.^{١٥} على أية حال، بما أن هذا الاستخدام معدّل وليس الإستخدام

^{١٣} *Imaging God* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986), 99.

^{١٤} رسالة شخصية في تاريخ ٢ تشرين أول/أكتوبر، ١٩٨٦. أنا مدين للدكتور بيركايزر لمساعدته ودعمه لي في توضيح فهمي لنموذجي اللاهوتي.

^{١٥} See Richard S. Taylor, *Exploring Christian Holiness*, vol. 3, *The Theological Formulation* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1985). الاستخدام المعدل لهذا التعبير في ذلك الكتاب شرحه لي كاتبه في نقاش شخصي.

المقياسي، فإن التعبير يستحضر كل الصور الساكنة حين يُسَمَع من دون المؤهلات المرافقة. لذا أشعر أنه يجب أن نترك هذا المصطلح لنحرّر أنفسنا بشكلٍ كاملٍ من النتائج التي قد يحملها هذا التعبير للفارئ المعاصر.

ملاحظة إلى القارئ

إن كتابة كتاب لاهوت في الوضع الحالي يتطلب من اللاهوتي أن يعرف بوضوح المنهجية التي يستخدمها في الوصول إلى محتويات كتابه الجوهرية. ولذا فإن أي كتاب لاهوت حديث يُورد مقدمات نقدية لكتابه لأجل هذا الغرض. مثل هذا الجزء هام جدًا لطالب اللاهوت ذي الخبرة. القارئ المهتم بمحتوى الإيمان المسيحي فقط، من دون الاهتمام بالطريقة التي وصل بها الكاتب إلى استنتاجاته يمكنه، من دون أن تكون هناك أضرار، أن يتجه مباشرة إلى "الجزء الثالث" من هذا الكتاب، ويبدأ القراءة عن "عقائد الله المهيمن".



الجزء الأول

مقدمات نقدية



الفصل ١

طبيعة ومدى علم اللاهوت

سنبيّن في هذا الفصل بعض التعاريف التمهيدية والاعتبارات المنهجية. هدفنا أن نوضّح بدقة ومن البداية ما ننوي عمله. مثل هذا التصريح المُبرمج والعرضي هو لتقديم الخطوط العريضة التي سنأتي تباعاً في كل جزء من هذا الكتاب؛ مما سيساعد القارئ على أن يعرف ما يتوقّعه بشأن المنهجية والافتراضات، وبذات الوقت يعطيه إطاراً منطقيّاً يشترك من خلاله في الحوار النقدي مع الحجج بالحد الذي يمكّنه أن يلاحظ حيدان هذه الحجج لكي يبتعد عن التحديدات التي ستظهر لاحقاً أمامه.^١

ما هو علم اللاهوت؟

على المستوى الابتدائي غالباً، المعنى اللغوي لكلمة "لاهوت" (theology) هو "لوغوس ثيوس" (logos of theos)، أي "كلام عن الله". وقد صقلت ماريان ميكس (Marianne Micks) هذه العبارة البسيطة بتعريف اللاهوت على أنه "تفكير منظم ومُدرب عن الله".^٢ قد يكون هناك وعي لا إدراكي وعاطفة غير مُدرّكة، وربما اختبارات دينية تتجاوز الكلمات، ولكن حين يتواجد البُعد الإدراكي، كما هو الحال مع علم اللاهوت، فإن التفكير يتضمّن مفاهيم وأفكار يُشار إليها بكلمات. وعلى الأقل، فإنّ التواصل مع مضمون الإدراك ليس ممكناً من دون استخدام الكلام.^٣ ترفض

^١ الافتراض اللاهوتي للكاتب هو أن اللاهوت عمل حوارِي يجب أن يستمر في سياق الكنيسة. فاللاهوت ليس عملاً مستقلاً عن مجتمع الإيمان يقوم به اللاهوتي؛ كما أنه ليس تابعاً (heteronomous)، بمعنى أن قادة كنسيين أو لاهوتيين ذوي سلطة يفرضون أفكارهم على ذلك المجتمع. فأى إجماع رسمي يجب أن يكون نتيجة لعملية الحوار هذه ليتمتّع بالحيوية.

^٢ *Introduction to Theology* (New York: Seabury Press, 1967), xii.

^٣ هناك دليل قوي يدعم فكرة أن التفكير مستحيل من دون كلام. يقترح جوردون كاوفمان (Gordon Kaufman,) *Systematic Theology* [New York: Charles Scribner's Sons], 1968، أن كل عملية التعلم هي دراسة

البوذية الصينية (Buddhism Zen) شرعية وفاعلية الكلام، وتسعى فقط لنقل اختبار الاستنارة الروحية (satori) التي تتجاوز الكلمات. ويُشبه إصالح هذا الاختبار من المُعلّم إلى التلميذ نقل اللهب من شمعة إلى أخرى. ولكن الطبيعة التجسدية للإيمان المسيحي تؤدي إلى أفكار مختلفة عن الله والتواصل معاً. أما بالنسبة لاستخدام اللغة، فإن الدقة والوفاء للمعنى يتطلبان انتباهاً حريصاً للرموز اللغوية المستخدمة للتأكيد على أنها تمثّل الحقيقة بأكثر تدقيقاً كما تسمح بها محدوديات اللغة البشرية. في ضوء هذا، يمكن للمرء أن يعرف طبيعة علم اللاهوت بأنها دراسة وصقل الكلام عن الله وعن الإنسان أمام الله (Coram Deo). التركيز هنا هو على موضوع اللغة اللاهوتية: الله والأفكار المرتبطة به.

أحياناً يتم التمييز بين الاستخدام الواسع والاستخدام الضيق لتعبير "علم اللاهوت"، حيث يشير المعنى الضيق إلى عقيدة الله كناحية محدّدة في علم اللاهوت. مما يفترض أن هناك نواحٍ في علم اللاهوت بالمعنى الواسع لا تتعلق بالله - وهذا تناقض في التعابير. كل موضوع لا علاقة له بالله لا يُمكن تعريفه أنه تصريح لاهوتي. هكذا، فإن هذا العلم مصقولٌ تماماً، أو مُحدّد، مقارنةً مع وضوحه. يستثني هذا الفهم أنواعاً كثيرةً من الحديث ليست عن الله حصرياً. مثلاً التاريخ بوصفه تاريخاً، والعلم بوصفه علماً، وعلم النفس بوصفه علم نفس، وهكذا. يمكن للتاريخ أن يكون موضوعاً مناسباً للحوار اللاهوتي طالما أنه يُناقش ضمن مجال النشاط والعمل الإلهيين. كما يمكن للعلم أن يتضمّن الحديث عن العالم كعمل الله المُبدع. أو الحديث عن علم النفس بالمدى الذي فيه نتكلم عن طبيعة الإنسان وعلاقته بخالقه.

هذا يدلّ أنه لا يحق لللاهوتي أن يتعامل على نتيجة البحث التاريخي باسم اللاهوت. ولا يحق له أن يخبر العالم ما يجب أن تكون نتائج تجاربه. كما لا يمكنه، رغم لاهوته الواضح، أن يؤثر باكتشافات أي علم إلا إن كان مؤسساً على مبادئ الحقيقة بشكلٍ طبيعي في ذلك العلم. وعلاوة على ذلك، فإن هذا التحديد يتضمّن فرضية طبيعة الإعلان الذي سيُستكشف تبعاً.

للمفردات: تبدأ (عملية التعلّم) بكلماتٍ ومعانٍ نعرفها ونفهمها بمعنى معين؛ وتتطور من خلال عمليات نتعلم بها انتقاد هذه المعاني، التي كنا قد سلّمنا بها، والتي من خلالها تتوسّع هذه المعاني وتعمّق بينما نقوم باكتشاف مستوياتٍ وأعماق لم نستوعبها سابقاً؛ فعملية التعلّم تنمو مع ربطنا لهذه الأفكار البسيطة والأكثر بدائيةً بكلماتٍ ومعانٍ جديدةٍ وأكثر تعقيداً، لم نكن نعرفها سابقاً ٣-٤.

وكما لاحظنا، فإن علم اللاهوت لا يتضمن فقط كلاماً عن الله، ولكن أيضاً عن الإنسان في علاقته مع الله. شُدّد على هذا الفهم بشكلٍ خاص في العمل اللاهوتي لمارتين لوثر وجون كالفن المصلحين البروتستانتين، اللذين يصرّان في كتاباتهما على أن موضوع اللاهوت مزدوج: الله والإنسان، فلا يمكن معرفة الآخر بذاته وفي ذاته إلا في علاقته بالآخر.^٤ هذا يعني أن أي تحليل غير لاهوتي لحقيقة بشرية لا يكفي أبداً من دون منظورٍ لاهوتي، لأن عالم النفس أو عالم الإنسان أو عالم الاجتماع لا يمكنه التعامل مع الإنسان في طبيعته الساقطة ما لم يصبح لاهوتياً، ويقدم علاقة الإنسان بالله.^٥

يمكن توضيح هذه الخاصية المحصورة في اللاهوت من خلال الإشارة إلى معتقد الإيمان المسيحي المركزي: قيامة المسيح. إن أردنا الدقة، فإن عبارة، "قام يسوع من الموت"، ليست تصريحاً لاهوتياً، ولكنها عرض تاريخ خاضع لمنهجيات النقد التاريخي. وهي مثل أي حدث تاريخي آخر، عرضة للإثبات أو الدحض. هذا لا يعني أنها غير مرتبطة باللاهوت، ولكن هذه العبارة في ذاتها ليست بالضبط تأكيداً لاهوتياً. إن العهد الجديد بطبيعته يهتم بتوضيح إدعائه الفريد وهو "أقام الله يسوع من الموت"، وهذا هو العرض اللاهوتي.^٦

خذ تكوين ١:١ كمثال إضافي. هذا العدد ليس تعبيراً كونياً بشأن بداية العالم، بقدر ما هو تأكيد لاهوتي على أنه "في البدء، خلق الله العالم". علاوة على ذلك، فإن هذا الفهم ينبّر على حقيقة أن الكتاب المقدس كتاب لاهوتي من البداية إلى النهاية. سنرى لاحقاً، أن هذا هو المفتاح التفسيري لتأويل مناسب للنص الكتابي.^٧

^٤ لهذه الفكرة متضمنات هامة وذات دلالة بالنسبة لطبيعة معرفتنا بالله، وهو ما سيتم استكشافه في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

^٥ انظر John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Henry Beveridge (London: James Clarke and Co., 1949), vol. 1, sec. 1, art. 1 (hereafter 1.1.1).

^٦ انظر أعمال ٢:٢٤، ٣:١٥، ١٠:٤٠؛ رومية ٤:٢٥؛ ١٠:٩؛ أفسس ١:٢٠. مع أن هناك طرقاً أخرى لقول هذه الحقيقة، لكن التركيز على أن القيامة هي عمل الله، هو أمرٌ مركزي وواضح في الكتاب المقدس على الدوام.

^٧ يقول بيركايزر (W. T. Purkiser)، وريتشارد تايلور (Richard S. Taylor)، وويلارد تايلور (Willard H. Taylor) في كتاب *God, Man, and Salvation* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1977): "إن الجدل بين 'العلم' و'الكتاب المقدس' كثيراً ما يغيب عنه حقيقة أن اهتمام الكتاب المقدس لاهوتي، وليس كوني". ٦٠.

وهنا كما هو معروف، إنَّ المسائل اللاهوتية ليست خاضعة للإثبات أو الدحض التجريبيين.^٨ لقد توضّحت هذه الحقيقة المُحِبَّة والمُقلِّقة بقوة وفاعلية بواسطة علم فلسفة اللغة الحديث. هذا الاقتراح في معالجة مواضيع الفلسفة، بتحليله للغة واستخداماتها، أجبرنا على أن نكون أكثر حذرًا تجاه استخدامنا الطائش وغير الحذر في بعض الأحيان للغة، وأن نفهم كيف تعمل اللغة اللاهوتية فعليًا. ليس إلزاميًا أن يتفق المرء على استنتاجات بعض الفلاسفة اللغويين بشأن اللغة الدينية حتى يدرك أن رأيهم الأساسي بشأن طبيعة اللغة معروف على نطاق واسع. وهكذا فإن المسائل اللاهوتية، تتعامل مع معاني مطلقة ونهائية، ليست خاضعة لطبيعة المناهج العلمية التطبيقية المعتادة للتأكد من صحة شيء والمصادقة عليه.^٩

على كل حال، يمكن لبعض المسائل اللاهوتية أن تكون قابلة للدحض، ولكن ليس في ذاتها أو بذاتها، بل في المدى الذي تشمل فيه تفاسير لحوادث تاريخية. أي، إن أظهر بشكلٍ مطلقٍ وشاملٍ أن حدثًا إعلانيًا معينًا، كالقيامة مثلاً، لم يحدث، فهذا يؤثر بشكلٍ حاسمٍ في صحة المعنى اللاهوتي لذلك الحدث، كما هو مُجسّد في الأحكام اللاهوتية.^{١٠} هذا الموقف المقترح هنا يقف في الوسط بين رأيين يقعان على طرفي نقيض. الرأي الأول هو فكر أشخاصٍ مثل رودولف بولتمان (Rudolf Bultmann)، الذي يعتقد أن الأمر الوحيد الهام هو الإيمان المتجسّد في تفسير حدثٍ تاريخي مُفترَض.^{١١} وعلى الطرف الأخير يقع الميل الأصولي (fundamental)، الذي يؤمن بأن إثبات

^٨ اقترح جون هيك (John Hick) إثبات اسخاتولوجي ذات طبيعة شبه تجريبية، ولكن هذا لا يغيّر الوضع بالنسبة للإثبات. الحالي.

^٩ لا يعني هذا أن التصريحات اللاهوتية هراء، أو أنه لا توجد إمكانية لعدم الاتفاق حول الأمور الدينية. فحتى آير (A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic* [New York: Dover Publications, n.d.]) يسمح بإمكانية ذلك، لكن ضمن شروط. انظر النقاش التالي حول "معياري اللاهوت النظامي".

^{١٠} في حديث هارولد مارشال (I. Howard Marshall) عن رؤيا بولس على طريق دمشق، يميّز مارشال بين البعد التاريخي والبعد اللاهوتي للرواية. البعد التاريخي "خاضع للدراسة التاريخية من ناحية المبدأ"، ولكن ليس من الممكن بالأساليب التاريخية أن يتم إثبات إن كانت هذه الرؤيا هي في الحقيقة ما قال بأنه رآها، أي أنها كانت ظهورًا حقيقيًا للرب يسوع المقام". ويخلص إلى القول بأنه: "إن أمكن تاريخيًا إثبات أن بولس لم يقم بتلك الرحلة، وأنه لم ير رؤيا من أي نوع، فإن المسألة اللاهوتية موضوع الحديث سيجاب عنها بالنفي بشكلٍ آلي ؛ لم ير بولس الرب المقام" (Biblical Inspiration [Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1982], 58-59).

^{١١} انظر Rudolf Bultmann, et al., *Kerygma and Myth*, ed. Hans Werner Bartsch (New York: Harper and Bros., Publishers, 1961), 41-42.

تاريخية حدث إعلاني هو إثبات للحق اللاهوتي لهذا الحدث.^{١٢} في الحالة الأولى، ليس هناك فرق بالنسبة لهذا الرأي إن كان يسوع قد عاش فعلاً على الأرض. أما الأسلوب الثاني، فهو يفشل في إدراك الطبيعة الأساسية للاهوت وموضوعه، ولذا فهو يعكس نظرية عقلانية للمعرفة، أو يجعل من اللاهوت مجرد تاريخ. إن الحق يقع بين هذين القطبين. وهو أنّ القيامة أحدثت فرقاً عظيماً في العالم. ولكن إظهار حقيقة القيامة بالوسائل التاريخية لا يعطي بالضرورة مصداقية للحق اللاهوتي الأساسي موضوع النقاش، أي كون الله عمل في ذلك الحدث.

لكن هذا يثير أسئلة معينة تشغل الكثير من اللاهوت المعاصر: ما هي بالتحديد العلاقة بين التاريخ والحق اللاهوتي؟ ماذا يوجد في الحدث التاريخي مما يجعله ذا طبيعة إعلانية؟ لماذا هناك أحداث معينة يقول عنها كُتّاب الكتاب المقدس إنها ذات طبيعة إعلانية بينما أحداث أخرى ليست

^{١٢} الأصولية تعبير متعدد الوجوه، ولذا يمكن أن تكون له دلالات واسعة. في هذا الاستخدام، والاستخدامات التالية، فإننا نشير بشكل عام إلى الحركة التاريخية التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين (والممثلة حالياً ببعض العلماء الإنجيليين). ونشير لتلك الناحية فيها التي شكّلتها الافتراضات الفلسفية الواقعية الأسكتلندية (فلسفة الفطرة السليمة) كما طوّرها توماس ريد (Thomas Reid) ونشرها "لاهوت برينستون" (Princeton theology). ولذا فإننا لا نقترح أي مضامين سلبية بخصوص المدعّوين أصوليين وما التزمت هذه الحركة به. الصيغ الأولى على الأقل للأصوليين مقبولة عمومًا لدى الواسليين، مع أن ليست كل التفاصيل الكالفينية تتوافق مع التفكير الوسلي. البيان المُلخّص الذي قدمه جاك روجرز (Jack Rogers) ودونالد ماكيم (Donald K. McKim) يعكسان مسحاً مختصراً لهذه الناحية الفلسفية في الحركة الأصولية: "أسس توماس ريد مدرسة اسكتلندية لفلسفة الفطرة السليمة تسعى للردّ على هيوم (Hume) بينما تبقى تجريبية في منهجها. افترض ريد واقعية أرسطوية بسيطة، وقيل منهجية بايكون (Bacon) البسيطة للاستقراء العلمي. كان ريد يقول إن الذهن يواجه بشكل مباشر أشياء في الطبيعة. وما أعطاه اليقين بأن الأمر كذلك هو حكم الذهن الفطري. سادت الواقعية الأسكتلندية على الفكر الأكاديمي الفلسفي الذي كان يُعلّم في الجامعات الأمريكية خلال نصف قرنهما الأول. أحضّر هذا الفكر إلى برينستون من خلال جون ويزرسبون (John Witherspoon) عام ١٧٦٨ حين صار رئيس جامعة نيو جيرسي. وضعت واقعية ويزرسبون الأسكتلندية أسس نظريات التفسير الكتابي التي تم تطويرها في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في كلية برينستون للاهوت." (The Authority and Interpretation of the Bible [San Francisco: Harper and Row, 1979], 248). انظر أيضاً George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (New York: Oxford University Press, 1980) وخاصة الفصل الثالث عشر؛ و Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1970) الفصل الخامس؛ و S. A. Grave, "Reid, Thomas," in *Encyclopedia of Philosophy*, vol.7. ed. Paul Edwards (New York: Macmillan Co. and Free Press, 1967); idem, *The Scottish Philosophy of Common Sense* (Oxford: Clarendon Press, 1960).

ذات طبيعة إعلانية بشكل خاص؟ ما هو مبدأ التمييز بين التاريخ المقدس والتاريخ (العلماني) غير الديني؟ أو باختصار، ما هي العلاقة بين الإعلان والتاريخ؟

الإجابة على هذه الأسئلة لن تكون حاسمة لهذه القضايا التمهيدية موضوع النقاش هنا؛ نحن ببساطة نسعى لتوضيح معنى دراسة علم اللاهوت. فإن كان علينا أن نكتب كتاب لاهوت بطريقة عقلانية، فعلى أن نكون مدركين لما ننوي عمله. ولذا فالمبدأ الأول الذي نؤكد عليه هو هذا الفهم البسيط ولكن الحاسم لعلم اللاهوت. موضوع اللاهوت الرئيسي هو الله، وكل المواضيع الأخرى في علاقتها بالله. والآن ستكون مسؤولية الكاتب ليبقى ضمن الحدود الموضوعية، ومسؤولية القارئ الذي يدخل في حوار مع الكاتب، وأن يفترض ذات الخطوط الإرشادية العامة، وإلا فإن النقاش اللاهوتي لا يمكن أن يتم بشكلٍ مثمر. يجب الاحتفاظ بهذا الأمر بالذات في أذهاننا حين يتم استكشاف مواضيع تقع قرب الحدود بين اللاهوت والعلوم الأخرى.

وهنا يلزمنا أن نحاول التمييز بين علم اللاهوت وفلسفة الدين. إنها مهمة صعبة لسببين: (١) فلسفة الدين هي دراسة فهمت وأتبعت بعدة طرق؛^{١٣} و (٢) التمييز بينهما يجب أن يتم بشكلٍ رئيسي بطريقة أخرى غير تحديد موضوع كل منهما، لأن فلسفة الدين، مثل علم اللاهوت، تتكلم بشكلٍ مباشر عن الله (أو على الأقل فكرة الله) كجزء من موضوعها، بالإضافة إلى أفكارٍ لاهوتية أخرى.

يشير تعريف فلسفة الدين الذي قدمه فيرجيلْيوس فيرم (Vergilius Ferm) إلى أفكارٍ مرتبطة: "إنه تحقيق في الموضوع الرئيسي للدين من وجهة نظر فلسفية، تحقيق يستخدم الأدوات المقبولة للتحليل النقدي والتقييم من دون الميل المسبق للدفاع أو رفض تصريحات دين معين".^{١٤}

هذا يقترح أنه بينما يعمل اللاهوتي ضمن ما يدعو بول تيلليخ (Paul Tillich) "الدائرة اللاهوتية"، معبراً عن إيمانٍ معينٍ هو ملتزم نحوه، فإن الفيلسوف بالمقابل ملتزم فقط نحو التحقيق والبحث الحر بما يتعلق بأي دين. إنه يحلّل التصريحات اللاهوتية بشأن طبيعة الحقيقة المطلقة، التي هي أساس المعرفة الدينية، والمواضيع الأخرى من جهة علاقتها بالغاية الفلسفية. يحدث هذا بسبب محاولة الفيلسوف للتفكير بشكلٍ شاملٍ. مثل هذا الجهد يجعل الأدوات النقدية للبحث الفلسفي تؤثر على الأسئلة المحددة التي تتم معالجتها في العمل اللاهوتي.

^{١٣} سنستخدم فلسفة الدين بمعنى معاصر لا بالأسلوب الذي كان يُستخدم في الماضي كمقدمة نقدية لعلم اللاهوت، أي كامتحانٍ للتصريحات اللاهوتية في ضوء المعايير الفلسفية.

^{١٤} "Philosophy of Religion," in *Encyclopedia of Religion*, ed. Vergillius Ferm (New York: Philosophical Library, 1945).

في الظاهر، يبدو أن هذا يقترح أن التمييز بين هذين المجالين هو ببساطة يتعلق بالموضوعية (objectivity) والذاتية (subjectivity). تحتاج هذه الفكرة أن توضّح. ربما يكون الفيلسوف موضوعيًا بشكلٍ نسبيٍّ بالنسبة للتصريحات الدينية التي يمتحنها، لكن كل التحليل الفلسفي يعمل ضمن منظور يشعر معه الفيلسوف أنه "نو دلالة عظيمة للمعنى".^{١٥} كل فيلسوف دين يعمل ضمن معيار حق أو نظرة إلى ما يشكّل معرفة مشروعة صحيحة، أو اقتراحًا له معنى، أو تصريحات يمكن تبريرها تتعلق بمواضيع إيمان دينية. بهذا المعنى، يكون الفيلسوف ميالًا إلى الذاتية كاللاهوتي الملتزم باتجاه معين.^{١٦}

يمكن للاهوتي أن يعمل كفيلسوف دين، إن كان يعني أنه ملزم بعمل ذلك. وإذا يسعى لفحص تصريحاته الخاصة، فإنه يمكنه (وعليه) أن يمتحن آرائه في ضوء المعايير العقلانية، ولكن إيمانه مبني في أساسه ليس على استنتاجات عقلانية، ولكن على الكمال الوجودي (existential)

^{١٥} قام إدوارد رامزديل (Edward T. Ramsdell, *The Christian Perspective* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1950) باستكشاف فكرة "وجهة النظر" الموجودة في كل دراسة، وهو يظهر أن "وجهة النظر" هذه حاضرة في أي دراسة أخرى؛ وعلاوة على ذلك، فإن الفروقات "بيننا كبشر عقلانيين هي فروقات بين ما نؤمن بأنه هام جدًا" ١٩. ويضيف لانجدون جيلكي (Langdon B. Gilkey): "كل فلسفة بلا استثناء، سواء أكانت مسيحية أم لا دينية، لديها مصدر 'وجودي'. على كل استكشاف أو تحقيق فلسفي أن يفترض منذ البداية أن أنواعًا معينة من الاختبارات هي مفاتيح مشروعة للحقيقة، مهما كانت، والتي يسعى إلى فهمها؛ فإن لم يحدث ذلك، فإنه لا يكون في ذهنه أية مادة هامة يستطيع أن يعمل على أساسها" (*Maker of Heaven and Earth* [Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1959], 134).

^{١٦} يبدو هذا ضعفًا شديدًا في وصف تيليك للفلسفة كأمر مميز عن اللاهوت، أما عدا ذلك فهو نقاش رائع. يعرف تيليك الفلسفة بأنها غير ملتزمة بمنظور معين (Chicago: University of) [Chicago: University of] *Systematic Theology*, 3 vols. in I [Chicago: University of] (Chicago Press, 1967), 1:22 ff. قارن مع النقد الذي يقدمه جورج توماس (George F. Thomas): "ولكن تيليك يسلم بمسألة العلاقة بين الفلسفة واللاهوت حين يؤكد على أن الفيلسوف يسعى للحق فقط في 'كل الحقيقة'، 'كيان اللوغوس العالمي'، ولا يبحث عنه في أي مكانٍ محدّد. لأنه لا يوجد ما يمنع الفيلسوف من إيجاد مفتاح طبيعة الحقيقة بإعلان ملموس، وهو جزء معين من الحقيقة. وفي الحقيقة، على كل فيلسوف مبدع أن يتخذ نقطة بداية له من جزء أو ناحية معينة من الحقيقة، بحيث يبدو ذلك الجزء أو تلك الناحية أنه يقدم مفتاحًا لفهم الحقيقة ككل. يبدأ الفيلسوف برؤيا الحقيقة التي فيها هذا الجزء أو هذه الناحية يظهر سائدًا، ثم يتوصل إلى فلسفته تحت توجيه رؤيته" (*The Method and Structure of Tillich's Theology*, in *The Theology of Paul Tillich*, ed. Charles W. Kegley and Robert W. Bretall [New York: Macmillan Co., 1964], 101).

(wholeness).^{١٧} ولكنه بكل إخلاصٍ قد يجد نفسه مدعوًا لتعديل وتطوير بعض النقاط في وجهة نظره اللاهوتية، حين يكتشف أنها لا تقاوم مثل هذه الامتحانات الفكرية العقلانية التي قد يشعر (كفيلسوف) أنها صحيحة ومشروعة.^{١٨}

يجب التمييز أيضًا بين علم اللاهوت والدين، مع أنه ليس هناك فصل كامل بينهما. الدين بشكلٍ أساسي اختبارٌ وجودي، وعلم اللاهوت بشكلٍ أساسي أمرٌ فكري، ولكن العنصر الفكري ليس غائبًا عن الاختبار الديني، والعكس صحيح أيضًا. عرّف شابمان (J. B. Chapman) المسيحية بأنها: (١) قانون إيمان للإيمان به، (٢) حياة لُحيا، (٣) واختبار ليُختَبَر.^{١٩} يشمل الدين عنصرًا عاطفيًا وعنصرًا إراديًا وعنصرًا فكريًا.

^{١٧} المسيحي المؤمن الذي هو أيضًا فيلسوف يمكنه أن يقدم حججًا فلسفية لدعم التزامه الفكري نحو الإيمان المسيحي؛ ولكن هذه الحجج ليست هي الأسباب الوحيدة التي لأجلها هو مسيحي، هذا إن كان لها أي شأن في الأمر. إن السيرة الذاتية لعدد قليل فقط من المسيحيين المؤمنين تعكس تحولًا فكريًا كتمهيد للاختبار الديني. فتغيّر توجه الشخص كله حول تركيز جديد في الحياة هو عمومًا، إن لم يكن بشكل مطلق، نتيجة مثل هذا التغير في التركيز الفاعل في كل أبعاد الوجود؛ إذ يجد المرء قوة الإنجيل المغيرة داخلًا تعطي معنىً وهدفًا للحياة في كل علاقة. هذا هو قصد فكرة "الكمال الوجودي". القصد من استخدام التعبير "تجريبي" (experiential) في هذا الكتاب هو التعبير عن أفكار "ما هو شخصي" و"ما هو داخلي" و"الكمال" و"تغيير الحياة" بطريقة أعمق بكثير مما يقترحه التعبير "وجودي". لا يتضمن هذا التعبير، بأي معنى، التزامًا معينًا نحو أي شكلٍ من أشكال الوجودية كفلسفة، ولا نحو محاكاة ساخرة لعدة نظريات في الوجودية تجعل هذا التعبير رديفًا لمجرد الذاتية (subjectivity). بالمعنى الذي نستخدم هذا التعبير به، كل المُعلِّمين الدينيين من يسوع إلى بولس إلى وسلي وكل الملتمزمين نحو أكثر من مجرد الديانة الخارجية، يمكن تصنيفهم كوجوديين. في مناقشة موضوع "الطبيعة الفدائية لمعرفة الله" (The Redemptive Character of the Knowledge of God)، يؤكد مؤلفو كتاب "God, Man, and Salvation" على حجة وليم برادلي (William L. Bradley) بأن المعرفة الدينية "لا تعتمد على المبادئ الأولى ولا على الإدراك الحسي، إذ أنّ طبيعتها شخصية"، مع التسليم بحقيقة "أن نوع المعرفة هي التي ينالها المرء من شخصٍ آخر". (انظر نقاشي التالي عن طبيعة المعرفة الشخصية). ويستمررون بالشرح قائلين إن هذا النوع من المعرفة "لا يمكن امتحانه كما يتمحن المرء فرضية علمية أو حقيقة تاريخية حديثة. ولكنها ليست بالضرورة معاكسة للأشكال الأخرى من المعرفة. كثيرًا ما تتفق هذه المعرفة مع التحليل المنطقي والبحث العلمي. ومع هذا، فإن التأكد الأساسي من صحتها يكمن في المقابلة ذاتها. هذه هي المعرفة الوجودية. تأتي هذه المعرفة بمقابلة تأثيرات فريدة مع بعضها في الآلام ذاتها لشخص موجود بذاته". (ص ٢١٠-٢١١).

^{١٨} ستتم مناقشة نور الفلسفة في العمل اللاهوتي بشكلٍ أوسع في الفصل الثالث.

^{١٩} A Christian: What It Means to Be One, rev. ed. (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1967), 7, 11, 15

هذا لا يعني أن الدين يجب أن يستخدم "تفكيرًا سليمًا"، ولكنه يتضمن محتوىً فكريًا معينًا، وإلا
كاختبار ديني لن يكون متميزًا عن الاختبار الجمالي، كما أشار جون وسلي:

بغض النظر عما يفكر به عامة الناس، فإنه من المؤكد أن الرأي ليس دينًا: لا،
ليس الرأي السليم، ولا الموافقة على حقيقة واحدة أو عشرة آلاف حقيقة. فهناك
فرق كبير بين هذه الأمور: فحتى الرأي السليم الصحيح بعيد عن الدين كبعد
المشرق عن المغرب. فقد يكون أناسٌ محقين تمامًا في آرائهم، ومع هذا لا يكون
لديهم دينٌ مطلقًا؛ ومن ناحية أخرى، يمكن لأناس أن يكونوا متدينين (أي لديهم
دين)، ومع هذا يتمسكون بأراء خاطئة.²⁰

لحسن الحظ، ينطبق هذا على آلاف من الناس، الديانة الصحيحة ليست متساوية مع التفكير
السليم. على أي حال، من غير المنطقي أن نستنتج أن التفكير السليم ليس هامًا؛ في الواقع هو هام
لأن الديانة تشمل العنصر الفكري الذي لا يمكنه تجنب الأبعاد الأخرى لعلم اللاهوت الصحيح.
يقترح جاك روجرز (Jack Rogers) تمييزًا واضحًا ومفيدًا بين علم اللاهوت والإيمان، فيقول:

²⁰ "Sermon on the Trinity," Works 6:199. لتقدير تأكيد وسلي بشكلٍ مناسب، فإنه يجب أن نحفظ في أذهاننا
الظروف التاريخية التي كان يخاطبها. في القرن الثامن عشر، كان هناك موقفان على طرفي نقيض بشأن كيف يمكن
إثبات الحق المسيحي: فعلى الطرف الأول تقف "الربوبية" (Deism)، بينما على الطرف الآخر يقف "الحماس والغيرة"
(enthusiasm). طوّرت الربوبية "ديانة عقلانية" كانت تعلم بأن العقل والمنطق كافيان تمامًا لاستيعاب كل الحق، ولذا
فليست هناك حاجة للإعلان، وبالتالي ليس مسموحًا لحقيقة لا تخضع لديانة العقل والمنطق. رفض "الحماس" (وهو ما
ندعوه اليوم بالتعصب) أية حاجة لإعلانٍ خارجي، حيث أن كل الحق يُعطى من خلال "تورٍ داخلي". وقفت الأرثوذكسية
بين الموقفين، رافضةً "الحماس"، مؤكّدةً في ردها على الربوبية على أن الله أعطى إعلانًا موضوعيًا ذا تصريحات صحيحة
حقيقية، بأن الديانة الحقيقية تتكون من التأكيد على هذه الحقائق. وبهذا، فإن الأرثوذكسية كانت تتفق مع الربوبية في
كونهما عقلائيّتين. رفض وسلي كل هذه الخيارات الثلاثة التي كانت شائعة في القرن الذي عاش فيه، وأصر على أن
الديانة الحقيقية داخلية، ولكن ليس من دون الإعلان الموضوعي الموجود في الكتاب المقدس. هناك توضيح آخر يجب
التعبير عنه؛ فبالنسبة للعقائد الأساسية (الثالوث، ألوهية المسيح، الكفارة وغيرها من العقائد)، ميّز وسلي بين الحقيقة
وشرحها، وأصر على الحقيقة، ولكنه اعترف أن الشرح الكامل للحقائق أمر لم يستطع تحقيقه. وكما يقول جون ديشنر
(John Deschner) بشأن علم/المسيح لدى وسلي: "إن استعداد وسلي للتفكير وترك الآخرين يفكرون لم يمتد إلى "حقائق"
الثالوث وألوهية المسيح والكفارة" Wesley's Christology: An Interpretation (Dallas: Southern Methodist
University Press, 1960), 14.

إنَّ علم اللاهوت ليس الإيمان. فالإيمان هو الالتزام الواثق للمرء نحو المسيح. أما اللاهوت فهو فكرنا الحذر المُنظَّم حول إعلان الكتاب المقدس عن الله الذي نؤمن به. يسير علم اللاهوت والإيمان جنبًا إلى جنب، فلا يمكن أن يكون لدينا أحدهما دون الآخر، ولكن لكل واحدٍ منهما دوره الخاص المميز؛ فالإيمان أساسي، وأما علم اللاهوت فهو الخطوة التالية الهامة.^{٢١}

إن موضوع أسبقية الفهم للاختبار أو العكس هو مسألة يدور حولها جدلٌ كثير. كانت الليبرالية الكلاسيكية تميل إلى جعل الدين سابقًا، ولكن يبدو أنه أقرب إلى الحقيقة أن نلاحظ أن الفهم المسبق للإنسان يؤثر إلى حدٍّ ما في مقابلته الوجودية مع الإله. هناك شيء من الدعم النفسي، حيث أن بعض علماء النفس يؤكدون على أن السلوك المُعبَّر يتأثر بتوقُّعات المرء بشأن اختبارهِ، وليس باختبار ذاته.^{٢٢} في دراستنا لاحقًا ستكون لدينا فرصة ملاحظة كيف يمكن لهذه الحقيقة أن تساعد في شرح بعض المشاكل الصعبة في الكتاب المقدس، بما في ذلك إلقاء الضوء على فكرة الروح القدس المتطورة كما تظهر في الكتاب المقدس. أكثر طريقة مؤهلة للإجابة على هذا السؤال هي بالقول إن الدين سابق وجوديًا (ontologically)، مع أن اللاهوت (بغض النظر عن مدى كفايته) سابق نفسيًا (أو معرفيًا - epistemologically)، ولكنه يأتي ثانيًا من الناحية الوجودية.

"علم اللاهوت" تعبير محايد، بحيث أنه يمكن أن يكون لاهوتًا إسلاميًا أو يهوديًا أو غير ذلك. لكن دراستنا هنا تركِّز على اللاهوت المسيحي. لا يعني هذا بالضرورة أن لاهوت الديانات الأخرى تتعلق بإله مختلف، حيث أننا نؤمن بإله واحد. ما يتضمنه تعبير "علم اللاهوت" هو أنه دراسة عن الله الذي تمَّ تعريف طبيعته وشخصيته من خلال عمله في يسوع المسيح. كما أننا نريد أن نوَكِّد مع مارتين لوثر على أنه لا يوجد إله آخر غير أب ربنا. ما يميِّز اللاهوت المسيحي عن لاهوت الديانات الأخرى هو مصدر حكمته.

^{٢١} *Confessions*, 60.

^{٢٢} كمثال على هذا انظر Gordon Allport, *Becoming* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1955). "هناك اختلاف لا نهاية له بين المتدينين بدرجة يلعب الدين معها دورًا في حياتهم وفي أشكال نظرتهم الدينية ومدى نضوجها النسبي. لا يمكن للأمر أن يكون غير ذلك، لأن صيرورة الواحد منا متدينًا تتأثر بمزاجنا وتدريبنا ودراستنا، وهي خاضعة للإيقاف والنمو". ٩٦.

يجب التعامل مع هذه الحقيقة بجديّة، حيث أن هذا التركيز على الله وهذه الطبيعة التي معيارها المسيح هما ما يحافظان على وحدة العلم الذي نعالجه هنا. لا يُسمح لأي مفاهيم لاهوتية أن تُقحم نفسها إلى علم اللاهوت ما لم يكن منسجماً مع الإعلان الذي في المسيح. لذا فإن أي لاهوت مُرشح ليكون من ضمنها، يجب أن يُحكّم فيه بشكلٍ نقدي باستخدام هذه القاعدة.

ما هو علم اللاهوت النظامي؟

اللاهوت النظامي علم مُحدّد له ميزاته الفريدة، ويجب تمييزه عن مجالاتٍ أخرى معينة في الدراسات اللاهوتية؛ ومنها اللاهوت الكتابي. مهمة علم اللاهوت الكتابي هي توضيح اللاهوت بمصطلحات لاهوتية خاصّة يُعبّر عنها في النص الكتابي. غالباً ما يُطبّق المصطلح "لاهوت كتابي" على لاهوت يظهر كتابياً في طبيعته، ولكنه يُستخدم كتعبيرٍ وصفي لا إسمي.^{٢٣}

علم اللاهوت الكتابي كفرعٍ من فروع العلوم اللاهوتية هو ظاهرة حديثة نسبياً، ولكن جذورها عميقة في حركة الإصلاح البروتستانتي. "لا يمكن صياغة فكرة 'لاهوت كتابي' إلا وسط أتباع حركة الإصلاح" (إيبيلنج - Ebeling). إن إصرار المُصلّحين على مبدأ "الكتاب فقط" (*Sola Scriptura*) جعل من تطوير علم اللاهوت الكتابي ضرورة حتمية. حين كانت سلطة الكتاب المقدّس خاضعة لسلطة التقليد، كما في الكاثوليكية، كانت الدراسات الكتابية ذات أهمية ثانوية؛ ولكن حين صار الكتاب المقدس المحكمة العليا وصاحب الحكم الأول، تغيرت الصورة. كان هذا قبل مئة عام من صياغة هذا التعبير واستخدامه كعنوان لكتاب،^{٢٤} وحتى قبل ظهوره كفرعٍ من فروع العلوم اللاهوتية بفترةٍ أطول.

كان علم اللاهوت الكتابي في أشكاله الأولى يُفهم بأنه استخدام للنصوص القويّة التي تُؤخّذ بغير تمييز من العهدين القديم والجديد من أجل دعم الأنظمة التقليدية في العقيدة لدى الأرثوذكسية البروتستانتية في بدايتها. الكتاب الذي يشكّل نقطة انتقال بين الاهتمام العقائدي القديم الذي كان للنصوص الداعمة والعلمية في علم اللاهوت الكتابي، قد أتى الى الوجود في أربعة مجلّدات من تأليف زاكاريا (B. T. Zachariae 1771-1775). ترك زاكاريا عن قصدٍ ووعي أسلوب دراسة مقاطع كتابية منفصلة لأجل محاولة دراسة تعليم الكتاب المقدس ككل. وفي ترتيبه لمواد هذا المشروع، أصرّ

^{٢٣} انظر Gerhard Ebeling, "the Meaning of Biblical Theology," in *Word and Faith* (Philadelphia: Fortress Press, 1963), 86 - 81.

^{٢٤} وذلك كعنوانٍ لكتابٍ ألماني كتبه ولفجانج جاكوب كريستمان (Wolfgang Jacob Christmann) عام ١٦٢٩.

على أن يتبع خطة مأخوذة من طبيعة الكتاب المقدس نفسها، وليس على "أسلوب تصنيف لاهوتي مُستخدَم في أماكن أخرى في الأنظمة والمُلخّصات". قبل ذلك، كان ما يُدعى باللاهوت الكتابي يستخدم تصنيفات اللاهوت النظامي، وفي معظم الأوقات يتبع التنظيم الثلاثي له وهو: علم الله وعلم الإنسان وعلم الخلاص.

ولكن كان هذا فقط نصف الطريق، لأن الاهتمام المركزي كان ما يزال في النظام اللاهوتي الذي كان زاكاريا يأمل بتطهيره، وليس بالكتاب المقدس لذاته. الرجل الذي ارتبط اسمه بالتحرّر الكامل لعلم اللاهوت الكتابي من العقائد وقوانينها وبتريسيخه كدراسة تاريخية مستقلة من فروع العلم، هو جوهان فيليب جابلر (Johann Philipp Gabler - 1703-1826). مع أن جابلر لم يكتب كتابًا عن علم اللاهوت الكتابي، ولكن محاضراته الافتتاحية في جامعة ألتدورف (Altdorf) في 30 آذار/ مارس 1787، كانت إعلانًا حاسمًا. كان نص إعلانه كالتالي:

يملك علم اللاهوت الكتابي خاصية تاريخية، إذ ينقل ما فكّر به كُتّاب الكتاب المقدس بشأن الأمور الإلهية؛ بينما اللاهوت العقائدي، بالمقابل، يملك صفة تعليمية، إذ يعلم فلسفة أو فكرًا لاهوتيًا معيّنًا بشأن الأمور الإلهية بحسب قدرته وزمنه وسنّه ومكانه وطائفته ومدرسته اللاهوتية وأمور أخرى مشابهة.

اقترح جابلر أن استخدام الأسلوب الاستقرائي التاريخي الوصفي في علم اللاهوت الكتابي سيميز بقوة بين علم اللاهوت الكتابي وعلم اللاهوت العقائدي، الذي مع أنه مؤسس على مواد مأخوذة من اللاهوت الكتابي، لكنه يستخدم أيضًا الفلسفة وأفكارًا ظهرت في تطورات لاحقة في الكنيسة المسيحية. أعطى هذا الاقتراح المنحى الذي اتخذته اللاهوت الكتابي في المستقبل.

كان أول تحقيق لهدف الوصول إلى لاهوت كتابي تاريخي من خلال باور (G. L. Baur - 1740-1806). الذي كان أول من نشر كتابًا عن لاهوت العهد القديم (عام 1796). ويعمله هذا انقسام اللاهوت الكتابي إلى لاهوت العهد القديم ولاهوت العهد الجديد.

وللأسف إنّ معظم العمل الأول في علم اللاهوت الكتابي كان يتم منطلقًا من افتراضات عقلانية مُسبّقة، ولاحقًا كان يتم تحت تأثير فلسفة هيغل (G. W. F. Hegel). نتيجة لهذا، كان هناك رد فعل مُحافظ مُمثلاً بكتاب هينجستينبرغ (E. W. Hengstenberg)، الذي كان بعنوان "علم المسيح في العهد القديم" (*Christology in the Old Testament*)، وقد كتبه في الأعوام 1829-1835. رفض هينجستينبرغ شرعية وصحة الأسلوب التاريخي النقدي في التعامل مع الكتاب المقدس،

ولم يكن يميّز إلا قليلاً بين العهدين. كما رفض أية فكرة حقيقية تقول إنّ هناك تطوراً في نبوات العهد القديم، وتجاهل كل اعتبار تقريباً للسياق والإشارة الأصليين للنبوات.

علماء محافظون آخرون كانوا أكثر انزائاً من هينجستينبرغ. أبرز مثالٍ كان أوهلر (G. F. Oehler)، الذي نشر كتاباً ضخماً بعنوان "لاهوت العهد القديم" (Theology of the Old Testament)، الذي تمت ترجمته إلى الإنجليزية والفرنسية. خارج هذه البيئة ظهرت "مدرسة تاريخ الخلاص" (salvation history school – Heilsgeschichte)، المُمثلة بشكل خاص بفون هوفمان (J. C. K. von Hofmann). بحسب رأي هوفمان، لا يُعتبر الكتاب المقدس بشكلٍ أساسي مجموعة من النصوص التي تثبت عقيدة معينة أو مخزناً للعقيدة، ولكنه يُعتبر شهادةً لعمل الله في التاريخ.

في هذه المرحلة، اختفى لاهوت العهد القديم من ناحية عملية، إذ أُخرج من المسرح العلمي من قبل أسلوب أو منهجية "تاريخ الديانات" (history of religion – Religionsgeschichte)، الذي كان يعالج تاريخ إسرائيل الديني بدل معالجته للاهوت. وبرز العام ١٨٧٨ انتصار هذه المنهجية الجديدة بنشر كتاب "مقدمات نقدية إلى تاريخ إسرائيل" (*Prolegomena to the History of Israel*) الذي كتبه يوليوس ويلهاوزن (Julius Wellhausen).

ولأكثر من ٤٠ سنة، أخفت منهجية تاريخ الديانات علم اللاهوت الكتابي. لكن في العقود التي تلت الحرب العالمية الأولى، كانت هناك عناصر عديدة أعادت علم اللاهوت الكتابي إلى الحياة والازدهار. يقترح دانتان (R. C. Dentan) ثلاثة عناصر رئيسية لعودة علم اللاهوت الكتابي: (١) فقدان عام للإيمان بمذهب التطور الطبيعي (evolutionary naturalism)؛ (٢) ردّة فعل على القناعة القائلة أنه يمكن الحصول على الحق التاريخي بالموضوعية العلمية الصرفة، أو أن مثل هذه الموضوعية يمكن تحقيقها؛ (٣) والتوجه نحو العودة إلى فكرة الإعلان في اللاهوت الجدلي (الأرثوذكسية الحديثة).^{٢٥} وبهذا، بدأ العصر الذهبي لعلم اللاهوت الكتابي في الثلاثينيات من القرن العشرين، وهو مستمر إلى الوقت الحاضر.

^{٢٥} *Preface to Old Testament Theology* (New York: Seabury Press, 1963), 59.

مؤخراً فقط صار علم اللاهوت الكتابي يُعتبر علماً تاريخياً يفسّر ما يقصده النص الكتابي، ويشرح اللاهوت الذي يُعبّر عنه في النص الكتابي ضمن العناوين والمواضيع الموجودة في الكتاب المقدس نفسه، بدلاً من استخدام التقسيمات الموجودة في اللاهوت النظامي.^{٢١}

كما يجب تمييز علم اللاهوت النظامي عن علم اللاهوت التاريخي، الذي هو بشكلٍ رئيسي دراسة لتاريخ الفكر المسيحي أو التقليد المسيحي. واللاهوت التاريخي، مثل اللاهوت الكتابي، علم وصفي، ولكنه يتتبع تطور الفكر اللاهوتي عبر القرون منذ إغلاق قانون العهد الجديد. هذا التاريخ هو ظاهرة معقدة، إذ تُنسج تقاليد مختلفة ومتنوعة في داخل التفكير المسيحي. كما أنه يشمل الحركات الهرطوقية وبلورة بعض المجادلات اللاهوتية إلى قوانين إيمان أو رموز.

مع أن اللاهوت التاريخي هو مصدر هام للاهوت النظامي، كما سيتم مناقشته لاحقاً، لكن لا يجب اعتباره معيارياً بأي معنى نهائي. في هذا الأمر، اللاهوت التاريخي مختلف عن اللاهوت الكتابي. لكن، ضمن ظروف معينة حين يقدّس تقليد معين تاريخه ويجعله مطلقاً، يمكن للاهوت التاريخي عندئذٍ أن يُعتبر معيارياً؛ ولكن "المبدأ البروتستانتي" بحسب تيليك (تيليك - Tillich) يمنع اعتبار أية سلطة بشرية مطلقة، سواء أكانت تفسيراً كتابياً أو قانون إيمان طائفي، فأله هو الوحيد المُطلق.

^{٢١} الموقف الذي أتخذه وأدافع عنه هو موقف عبّر عنه بشكلٍ محدّد كريستر ستينداهل (Krister Stendahl) في مقاله "Biblical Theology" وفي القاموس التفسيري للكتاب المقدّس، ed. *Interpreter's Dictionary of the Bible*, George Buttrick (New York: Abingdon Press, 1962), 432 - 418 :1

وفي مقال "Method in the Study of Biblical Theology" وفي كتاب *The Bible in Modern Scholarship*, ed J. Philip Hyatt (Nashville: Abingdon Press, 1965)

كما أن هذا الرأي مقبول من جورج إيلدون لاد (George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* [Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co 1974]) and John Bright, *The Authority of the Old Testament* [Grand Rapids: Baker Book House, Twin Books, 1975], 114-15)

جون برايت، سلطة العهد القديم من الكتاب المقدّس أتفق مع هؤلاء العلماء

على أن علم اللاهوت الكتابي بشكلٍ جوهري وأساسي علمٌ وصفي. يقول برايت: "اللاهوت الكتابي" علم استقرائي وصفي، يتخذ منهج التجميع، وعلى أساس الدراسة القواعدية التاريخية للنص الكتابي يسعى بلغته ويوحده التركيبية البنائية للتعبير عن اللاهوت المُعبّر عنه في الكتاب المقدس". يمكن إيجاد نقاش كامل للمنهجيات المختلفة ونقد هذه المنهجية موجود في *Debate* (Grand Rapids: Gerhard Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current* Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1972)

مع أن اللاهوت النظامي يعتمد على هذه الدراسات، لكنه متميز عنها بدقّة. دعونا الآن نسعى لتعريف العلم الذي ندرسه. يعتمد أحد التعاريف بوضوح على فهم اللاهوت كما شدّد عليه في القسم السابق: "اللاهوت النظامي تحليل بنائي لهيكلية ومفردات اللغة المسيحية".^{٢٧} العبارة التالية تفوق المذكورة أعلاه في الشمولية، وتقدّم فهمًا ملائمًا أكثر: "يتعلق علم اللاهوت النظامي بتلك المعتقدات (المختصة بالله والمعتقدات المماثلة) بشرح مرتب ومنظم وبعلاقتها بالفكر والحياة المعاصرين - 'المعاصر' في كل جيل، إذ أن مهمة علم اللاهوت مستمرة كنظرية فكرية، بل إنه حتى معاني الكلمات تتعرض للتغيير".^{٢٨} يُبرز هذا التعريف الأكمل عنصرين أساسيين بالنسبة للاهوت النظامي.

سننظر أولاً إلى عنصر "المعاصرة". يدلّ هذا العنصر أنّ اللاهوت النظامي يختلف عن العُلَمَاءِ اللاهوتيين اللذين تمت مناقشتهم سابقاً في كونه ليس منهجاً تاريخياً بشكلٍ مميز. فمهمة اللاهوت النظامي هي ربط الإيمان المسيحي بالوضع الحديث أو المعاصر. هذا يعني أن اللاهوت النظامي عمل بنائي، وليس مجرد إعادة غير ناقدة للتقليد. مهمته هي تفسير شامل للمعتقدات المسيحية بأمانة نحو التقليد والجيل الحالي. هذه الناحية في اللاهوت تحثّ كل جيل ليكتب لاهوتاً لنفسه ليتكلم عن معنى الإيمان في وضعه التاريخي الخاص به. هذا أحد الأسباب التي تجعل كتابة علم اللاهوت عمل لا ينتهي أبداً.

تؤدي هذه الصفة إلى أزمة، لأنها تقترح أن على اللاهوت النظامي أن يعمل ما بين قطبين أو طرفي نقيض. فهناك قطب الوضع الحالي، وهناك القطب الذي يمكننا أن ندعوه القاعدة التاريخية أو التقليد. يميل اللاهوتيون للانجذاب إلى أحد هذين القطبين، ولكن ما يفعله اللاهوت النظامي هو أن يقف في توتر ديناميكي بين القطبين. إن استسلم اللاهوتي تحت الضغط لأحد هذين الاتجاهين، فإن الانحراف يكون النتيجة. فإن تحرك اللاهوتي نحو قطب الوضع الحالي بهدف أن يكون ذا صلة وثيقة به وفقد الاتصال بالقاعدة التاريخية، فإنه يصبح "نسبياً". عادة عندما يحدث هذا يكون نتيجة عملية غير واضحة.^{٢٩} ومن ناحية أخرى، إن قام لاهوتي بترسيخ وتثبيت تعبير تاريخي معين للقاعدة،

^{٢٧} Kaufman, *Systematic Theology*, 11.

^{٢٨} John Line, "Systematic Theology," in *Encyclopedia of Religion*, ed. Vergilius Ferm (New York: Philosophical Library, 1945).

^{٢٩} في تتبع الانتقال من فكر جون وسلي في الاتجاه التحرري من قبل خلفاء لاهوتيين له، يقول روبرت شيلز (Robert Chiles): "إن فقدان الحق اللاهوتي عن طريق التحريف الإرادي أو الترك المقصود نادر نسبياً. لأنه لا يعكس بلاهة

وفقد الاتصال مع الوضع الحالي، فإنه يصبح إنفصاليًا بل ورجعيًا أيضًا.^{٣١} ويميل إلى استخدام تعبير هيلموت ثيليك (Thielicke Helmut)، حفظ الرماد بدلًا من العناية باللهب.^{٣١} وإن استخدمنا المصطلحات بحرية وبغير قيود هنا، فإن الخطر الأول هو المأزق المحتمل عند الليبرالي التحرري، بينما عادة ما يميل المحافظ نحو الخطر الثاني. هذان الجوابان غير كافيين للعمل اللاهوتي، ولا يمكن تجنب هذا العمل بسبب فشل التواصل.

يتكلم ثيليك عن نفس هذا التوتر باستخدام تعبير "الواقعية" (actualization) و"التكيف" (accommodation). إن ما يرمي إليه هو أن كلمة الله يجب أن تخاطب الناس أينما وجدوا. يجب أن تصبح كلمة الله واقعية في الوضع الحالي. وباستخدام تقسيمات أبرزها أرنولد توينبي (Arnold Toynbee)، يقول إنَّ الوضع التاريخي الجديد يضع تحدّيًا وعلى اللاهوت أن يقدم له جوابًا. أي أن يسعى اللاهوت للإجابة على الأسئلة التي تُطرح في جيلٍ معيّن، ويجعل كلمة الله تؤثر على روح وأخلاقيات ذلك الجيل. هذا ما يقصده ثيليك بالواقعية، أي جعل كلمة الله تؤثر على المشهد الحالي: "تتضمن الواقعية دائمًا تفسيرًا جديدًا للحق، إن جاز التعبير، في مخاطبته للوضع الحالي، لكن الحق ذاته يبقى سليمًا. إن معنى الواقعية هو أن السامع يُحَثّ ويُدعى 'في الحق' باسمه وفي وضعه".

يظهر "التكيف" حين يصبح السؤال أو السائل هو معيار الحق. إن هذا يجعل الحق أقل مني وخاضع لي. ويعطي مثلًا توضيحًا على ذلك "المسيحيون الألمان" في أيام نظام حكم هتلر النازي، حيث كانوا يحاولون أن يجعلوا المسيحية ديانة مُحدّدة ومناسبة لا تضغط ولا تسيء. في هذه المسيحية، جعل الفرد نفسه معيارًا لكل شيء، بما في ذلك الحق بحسب فهمه لنفسه".^{٣٢}

فكرية أو انحرافًا روحيًا بقدر ما يعكس جهدًا ملتزمًا لدى اللاهوتي للتكلم بلغة مفهومة في يومه، ليقوّي بالتالي تأثير التقليد الروحي الذي يعمل منطلقًا منه" (Theological Transition in American Methodism: 1790-1925 [New York: Abingdon Press, 1965], 13).

^{٣٠} عادة ما يحدث هذا الانحراف حين تتبلور صيغة تاريخية معينة للإيمان المسيحي في ظروف تاريخية معينة ويُتمسك بها كالتصريح النهائي كما في حالة تثبيت المعتقدات الأصولية المسيحية للأرثوذكسية البروستانتية في القرن السابع عشر، أو قيام أي لاهوتي في حركة القداسة بتقديس الصيغ التي توصلوا إليها في القرن التاسع عشر. إنهم في هذه الحالات يقعون ضحايا لوضع يصفه ألكسندر شوايتزر (Alexander Schweitzer): "اعترف الآباء بإيمانهم مرة، ومسيحيون اليوم مهتمون بالإيمان باعترافات الآباء فقط." مقتبس في Helmut Thielicke, *The Evangelical Faith* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1974), 1:54.

^{٣١} المرجع السابق.

^{٣٢} المرجع السابق، ٢٦-٢٧.

ولكن هناك أيضًا خطر (مع أنه من نوع آخر) في البقاء في منتصف الطريق والحفاظ على اتزانٍ مناسب بين القطبين. يكون اللاهوتي الذي يتخذ هذا الموقف مُعَرِّضًا للهجوم من الجهتين. يتَّهم الليبرالي التحرُّري هذا الموقف بأنه أصولي، والأصولية تتَّهمه بأنه ليبرالي. إنسجام اللاهوت الوسلي مع طبيعته يجعله ميالًا ليكون في نقطة متوسطة وهو مناسب تمامًا لاحتلال هذا المكان المتوسط، ولكن هذا الوضع غير الثابت يضع ضغوطًا على اللاهوتي الذي يرغب بالحفاظ على هذا المكان وعليه أن يحمي نفسه من الجهتين. النتيجة هي أنه كثيرًا ما خضع اللاهوت الوسلي الأصيل للضغوط، وفَرَّ إلى الأمان عند أحد الطرفين، وبهذا يفقد صفته المميزة الخاصة.

الصفة الثانية للاهوت النظامي مُجسَّدة في كلمات التعريف التي تتكلم عن "شرح مرتب ومنظم". هذا ما يُتضمَّن في التعبير "نظامي" (systematic)، الذي يمكن أن يُشار إليه بالتعبير "ترابط منطقي" (coherence). اللاهوت النظامي أكثر من مجرد "ترتيب للعقائد، أو وضع العقائد ضمن مجموعات بحسب منظورٍ معيَّن". بل إنه ليس ترتيبًا منطقيًا لافتراضات لاهوتية يُعتقد أنها موجودة في الكتاب المقدس. إنه أعمق بكثير من كونه مجرد طريقة فكرية لتجميع القطع المعطاة لنا بشكلٍ غير منظم. في الواقع، الكتاب المقدس لا يحتوي بشكلٍ أساسي على افتراضاتٍ لاهوتية. مع أن "تصريحات كثيرة في الكتاب المقدس تمثل تأكيدات لاهوتية في تنظيم أولي، إلا أن الكتاب المقدس بذاته ليس كتابًا في علم اللاهوت".^{٣٣}

إن عبارة غوستاف أولين (Gustav Aulen) كافية جدًا لشرح هذه الفكرة:

حين يسعى علم اللاهوت النظامي لتفحص معنى الإيمان المسيحي، فإنه لا يتعامل فقط مع عددٍ من العقائد المتباينة بحيث تظهر كتصريحات غير مترابطة، كما هو الحال في ما يُسمى بـ"اللاهوت متعدد مراكز الاهتمام" (loci theology). بدلاً من ذلك هناك تجانس داخلي عضوي في كل شيء يشكِّل موضوع علم اللاهوت النظامي.^{٣٤}

في أي لاهوتٍ نظامي أصيل، الترابط الداخلي أمر يميِّز كل عقيدة، حتى أن كل واحدة تحتاج إلى الأخرى. وبغض النظر عن العقيدة التي تبدأ بها، فإنك منطقيًا ستأتي إلى كل ناحية أخرى في

^{٣٣} Purkiser, Taylor, and Taylor, *God, Man, and Salvation*, 19, 18.

^{٣٤} *The Faith of the Christian Church*, trans, Eric H. Wahlstrom (Philadelphia: Fortress Press, 1960), 6.

النظام؛ وفي الحقيقة ستكون كل النواحي الأخرى المطلوبة للحصول على تعبير كامل للنظام، إذ تتواجد تلك العقائد معًا من دون تناقض. فما يؤمن به المرء عن الخلق يؤثر على ما يؤمن به بشأن عقيدة التجسد؛ وما يؤمن به المرء عن هذين الأمرين، فإنه يؤثر بشكل مباشر في عقيدة الإنسان. إن التناقضات مقبولة في المنهج الانتقائي، لكنها ليست مقبولة في نظام لاهوتي متجانس متوافق، إذ يجب أن تتوافق كل أجزائه بعضها مع بعض.

إن أخذت هاتان الصفتان (الشرح المنظم والمعاصرة) معًا، فإنهما تقودان إلى صفة أخرى هامة للاهوت النظامي سندعوها الشمولية (comprehensiveness). نقصد بهذه الصفة أن نقترح أن اللاهوت النظامي لا يتعامل مع كل مشكلة أو موضوع يمكن إدراكه، ولكنه يُعنى بالصورة الكبرى، وليست الصورة التي تقدمها اهتمامات علم الخلاص؛ مع أن هذه الاهتمامات في اللاهوت الوسلي، كما سنرى، هي نقطة التركيز الأسمى والحكم النهائي للكفاءة والصحة. كما يُعنى اللاهوت النظامي بتطوير وتوضيح النواحي الوجودية الكينونية والمعرفية في الإيمان المسيحي. فإن لم يكن المرء راغبًا بالاكتماء بفكرة العصور الوسطى بأن الحق له وجهان، فإن اللاهوت المسيحي يفترض نظرة عالمية ذات أبعاد كونية.^{٣٥}

يُقصد بهذا أن يُتخذ موقف معاكس لتصريح باسكال (Pascal) الشهير أنّ إله الفلاسفة هو إله إبراهيم وإسحق ويعقوب. هناك فرق كبير بين لغة الدين ولغة الفلسفة. لغة الدين وجودية أو شخصية، وأما لغة الفلسفة فهي مجردة. ومع هذا فإن كليهما يتكلمان عن ذات الحقيقة والواقع، ولذا يجب ألا يناقض عالمًا الحوار والتخاطب هذان واحدهما الآخر.

هذا يعني أن علم اللاهوت هو مهمة فلسفية، هذا بالإضافة إلى كونه مهمة تفسيرية وتاريخية.^{٣٦} هناك من لديهم تحفظات تجاه هذا الفهم، خاصة بشأن التحليل الوجودي الكينوني الذي يشمل. واحد من الاعتراضات المُقدّمة هي أن الوصف الوجودي الكينوني لله ساكن وغير شخصي، بينما الله متحرك وشخصي، وبهذا يتعرض الفهم الديني للتحريف والتغيير. هذا صحيح إن فُرِضت على اللاهوتي بعض الأفكار الوجودية الكينونية، مثل الأفلاطونية أو الأرسطوطاليسية. لكن المغالطة هنا

^{٣٥} يُظهِر بول تيلليخ (Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* [Chicago: University of Chicago Press, 1963]) كيف أن الصفة الشخصية للإيمان الكتابي تقود إلى شرح وجودي كينوني. ^{٣٦} يفترض هذا جزئيًا فهمًا للفلسفة كما يقترحه تعريف ماثيو أرنولد (Matthew Arnold): "الفلسفة محاولة لرؤية الحياة بثبات وبشكل كامل". أشير إلى هذا التعريف في Abraham Kaplan, *In Pursuit of Wisdom* (Beverly Hills, Calif.: Glencoe Press, 1977), 16.

هي افتراض أن المرء يحتاج بالضرورة لاستعارة فكر وجودي كينوني خارجي بدلاً من تطوير نظرة للحقيقة تنشأ من الإيمان الكتابي وتكون متجانسة معه. في الحقيقة، إن ادعاء الإعلان يستلزم مثل هذا التطوير.^{٣٧}

تُظهر المراحل المُبكرة للعمل اللاهوتي حقيقة هذه الأقوال والادعاءات. كانت الصراعات العقائدية للأباء، في الحقيقة، محاولات للوصول إلى لاهوتٍ نظامي كَفُوِّ وكافٍ. كانت هناك عدة مجهودات لعمل ذلك، أولها كان تلك التي قَدَّمها الغنوسيون (Gnostics). ولكن البناء الوجودي الكينوني لنظامهم الفكري أظهر أنه غير مؤهل ليكون الوسيلة التي بها يُوضع الإيمان المسيحي في إطارٍ أوسع. كانت المقدمة المنطقية لدى الغنوسية هي الثنائية فوق الطبيعية التي كانت مؤسسة على اعتبارات أخلاقية. أدت ثنائية المادة والروح هذه إلى فهم الخلاص على أنه هروب من الجسد، وهو ما كان يعارض الإعلان المسيحي الأساسي.^{٣٨}

نجحت محاولة إيجاد إطار فكري أوسع للمسيحية فقط حين تم تطويره في ضوء فكرة العهد القديم عن الله. هذا يشرح لماذا كان لا بدّ من الصراع لأجل العهد القديم في الأيام الأولى. فلو أن المسيحية أعلنت استقلالها الكامل عن الإيمان اليهودي، بدلاً من التأكيد على علاقة متوافقة، لتطوّرت

^{٣٧} إذ يختم جيلكي (Gilkey) نقاشاً حول السؤال "عن ماذا تدور فكرة الخلق" في كتابه *Maker of Heaven and Earth*، يقول: "مع أن عقيدة الخلق لا تبدأ مباشرة بالإجابة على المسائل فوق الطبيعية (الميتافيزيقية)، لكنها لا تستطيع تجنّب الدخول في مجال فوق الطبيعيات. وكما لاحظنا، إن كان الله هو خالق كل شيء، وإن كانت حياتنا المحدودة تعتمد في وجودها على قوته ومشينته، فإن هذا التأكيد يتضمن إجابة غير مباشرة على سؤالين فوق طبيعيين هما: ما معنى الوجود، وما هي الحقيقة الأسمى التي من خلالها توجد الأشياء؟ وبهذا فإن فكرة حتمية الخلق تتحدى، بطريقة لا يمكن تجنبها، الأفكار فوق الطبيعية للحقيقة التي تناقض قصدها الأساسي، وتنتج، بطريقة لا مفر منها، رأياً معيناً عن الطبيعة والوجود التاريخي، الذي يمكن تنظيمه وجعله "فلسفة مسيحية". مع أن فكرة الخليفة تدور بشكلٍ مباشر 'حول' الله وعلاقته بمعنى ومصير حياة الإنسان، إلا أنها تدور، بشكلٍ غير مباشر، 'حول' الأسئلة فوق الطبيعية حول الحقيقة وطبيعتها". (أنظر ٤٢). في أحد أروع أجزاء كتاب "اللاهوت المسيحي" (*Christian Theology - CT*) يحاول وايلي (Wiley) إثبات الموقف ذاته. فبعد أن يُظهر ضرورة قيام اللاهوت بتطوير المفاهيم الفلسفية والدينية عن الله، يشير إلى نقطة التقاء لهذه المفاهيم في عبارته الآتية: "الفكرة المسيحية عن الله هي فنانة بأن الشخصية الأسمى في الدين والحقيقة المطلقة في الفلسفة تجدان أسمى تعبيرٍ لهما في شخص يسوع المسيح، وبأنه في شخص المسيح وعمله لدينا أعمق فكرة متبصرة ممكنة حول طبيعة وقصد الله" (المجلد الأول: ٢٢١).

^{٣٨} من أجل وصف مُصنّف للصراعات في هذه العملية، انظر A. C. McGiffert, Jr., *The God of the Early Christians* (New York: Charles Scribner's Sons, 1924)، الصفحة ١٠٠ وما يليها.

في اتجاه لاهوتي مختلف تمامًا.^{٣٩} تشدّد تلك الحقيقة على الأهمية الكبيرة للعهد القديم في المهمة اللاهوتية.^{٤٠}

إن متطلبات عمل اللاهوت النظامي مُربكة. وفي التحليل النهائي، الله هو الوحيد الذي يمكنه أن يكون لاهوتيًا نظاميًا مُقتدرًا تمامًا. كون البشر يعيشون ضمن ظروف الوجود، عليهم أن يقنعوا أنفسهم بمناظير جزئية، وقد شغل معظم العلماء أنفسهم بمقالات حول مواضيع معينة. بسبب ضخامة المادة التي يشتمل عليها اللاهوت النظامي، من الضروري، على الذي يحاول أن يقوم بعمل شامل، أن يعتمد على أبحاث زملائه في النواحي المتخصصة التي تمسّ علم اللاهوت النظامي. إن أفضل ما يمكنه أن يأمله هو أن يتكوّن لديه إدراك ثابت للمنظور الذي عليه كتابة لاهوته النظامي منه، وباستخدام البصيرة المنطقية يوحد النتائج التي تتوافق مع منظوره الذي يتبنّاه.

هنا تكمن أهمية تصريح جوردون كاوفمان (Gordon Kaufmann):

من الهام التمييز بين المنظور الذي يشكّل ويوجّه لاهوتًا نظاميًا معيّنًا، وبين التحليل المُفصّل للعقائد اللاهوتية. إن منظور اللاهوتي يؤثر على الطريقة التي يصوغ بها الأسئلة، وكذلك الأجوبة التي يقدّمها؛ وهو يشكّل أحكامه الأساسية بشأن ما هو ضروري لاهوتيًا وكذلك طريقته في حل القضايا المُختلفة؛ وهو يعمل في كل مستوى من تفكيره... باختصار، فإن منظوره يُعتَبَر أهم عنصر يحدّد طريقة تفكيره، مع أنه عادة ما يكون مخفيًا وغير معروف، حتى لللاهوتي نفسه.^{٤١}

أو كما يقول بول تيلليخ (Paul Tillich) عن علم اللاهوت النظامي: "إن المنظور (perspective) هو الأمر الهام الحاسم".^{٤٢}

الظاهر كما يبدو أن هذه الطريقة محض إستنتاجية. أمّا من الناحية العملية، كل جزء من كامل الإستعمالات يصدر حكمًا على كفاءة وجهة النظر الإجمالية، وقد يؤدي هذا إلى تبادل في المنظور.

^{٣٩} نرى هنا توضيحًا للترابط العضوي بين ما هو وجودي وما هو خلاصي.

^{٤٠} يقول كُثْلِف جونز (H. Cunliffe-Jones) في كتابه *The Authority of the Biblical Revelation* London: James Clarke and Co., 1945، في صفحة ٥٢ إنه إن أُخِذت قصة يسوع من دون العهد القديم، فإن قبولها من قبل الفلاسفة غير المسيحيين يصبح أسهل جدًّا.

^{٤١} *Systematic Theology*, ix.

^{٤٢} *Systematic Theology* 1:159

وهكذا، فإن ملائمة المنظور ستمتحن باستمرار بهذه الطريقة لكي تكون المنهجية إستقرائية في كل ناحية. في الواقع، إن الرأي الذي يشكّل العمل بكامله يجب أن يكون نتيجة دراسة استقرائية مطوّلة. وبهذا، بدلاً من البدء بمنظور لا أساس له وإجبار كل عقيدة على أن تناسبه، فإن هذا المنظور ينشأ من دراسة وتجارب محدّدة ثم يعود ليفيض بالمفردات.

وعلاوة على ذلك، علينا أن نتفق مع غوستاف أولين (Gustav Aulen) في تأكيده على أن هذه الميزات للاهوت النظامي لا تعني أنه نظام مكتمل فكرياً.^{٤٣} ما يقصده أولين بهذا هو أن وحدة علم اللاهوت ليست لأنه "نظام مغلق من التفكير والاستنتاج، ولكنه وحدة تتسم بوجود توتر داخلي". أي أنه بينما لا توجد تناقضات منطقية فيه، فإن هناك تناقضات ظاهرية لا يمكن حلّها بالمساومة الفكرية والحلول الوسطى. يوجد عنصر التناقض الظاهر لأن موضوع علم اللاهوت هو الله، وليس شيئاً محدوداً.^{٤٤}

ومع هذا، يبقى مُتضمناً أنّ علم اللاهوت النظامي عمل فكري منطقي. إن المنهجية النقدية للفيلسوف ضرورية للحصول على هذه النتيجة. لهذا السبب يذكر أورتون وإيلي (H. Orton Wiley) إنّ الفلسفة هي من ضمن العلوم المطلوبة لكتابة علم اللاهوت (CT 1:30). يمكننا أن نحدّد ثلاثة أنواع من العقلانية التي يجب أن تكون عاملة في كتابة علم اللاهوت، وكل هذه الآراء تعتمد على التفكير الفلسفي.

١. عقلانية علم دلالة اللفظ (Semantic rationality): يتعلق هذا العمل بالكلمات، ويشمل "ضرورة أن تكون كل الدلالات المتضمنة لكلمة معينة مرتبطة معاً وتتمحور حول معنى رئيسي يكون هو المسيطر". يجب أن تُستخدم التعابير والمصطلحات بمعانٍ ثابتة، وعلى الشخص الذي يقوم بتوصيل الأفكار أن يكون واضحاً في تعابيره التي يستخدمها لتقديم حججه. هذا لا يدلّ على التصنّع الجامد، حيث أنه في سياقات مختلفة يمكن للكلمات المنطقية الصحيحة أن تحتل بعض الفروقات البسيطة في المعنى. إنّه يُصرّ فقط على الترابط اللفظي الذي يتجنّب بدوره الالتباس والغموض المنطقي في المعنى.

٢. العقلانية المنطقية (Logical rationality): لا يُتوقّع من علم اللاهوت أن يقبل تركيباً لا معنى له من الكلمات، أي تافه. كان جون وسلي يؤمن أنه قد يكون الإيمان المسيحي فوق العقل،

^{٤٣} Faith of the Christian Church, 6-7.

^{٤٤} انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب، عنوان "الإعلان وسمو الله"، حيث ستتم مناقشة طبيعة وضرورة التناقض الظاهري.

لكنه ليس ضدّ العقل؛ لذلك على المنطق أن يتفحص المعتقدات المطروحة لإيجاد العناصر اللاعقلية. ولهذا كتب: "إنه مبدأ أساسي لدينا أن إنكار المنطق هو إنكار للدين، لأن الدين والمنطق ينطلقان يداً بيد، وأن كل دين لا منطقي هو دين كاذب مزيف".^{٤٦} إنه يسمح بالتناقض الظاهري، كما لاحظنا سابقاً، لكن التناقض الظاهري ليس تناقضاً منطقيًا، لأنه "يمثل حركة للحقيقة التي تسمو فوق المنطق المحدود، ولكن لا تحطّمه". يظهر التشويش حين نُجعل التناقضات الظاهرية تناقضات منطقية حقيقية، ويطلب من الناس أن يضحوا بالعقل والمنطق لقبول تركيبات لا معنى لها من الكلمات على أنها حكمة إلهية.

٣. العقلانية المنهجية (Methodological rationality): يتضمن هذا أن علم اللاهوت يتبع طريقة مُحَدَّدة للوصول إلى افتراضاته والتعبير عنها. هذا يعني أن الكاتب يقدم المنهجية التي يقترحها ليستخدمها ويتابعها في كل نقطة.^{٤٧} وهذا ما نحاول أن نعمله في الجزء الأول من هذا الكتاب.

قاعدة اللاهوت النظامي

يتضمن نقاشنا السابق أنه حتى يصبح اللاهوت النظامي حقيقيًا، يجب أن تكون هناك قاعدة (أو معتقد مُنظَّم) تشكّل الطريقة التي تصاغ بها كل ناحية من النظام. كما يشير تيليخ (Tillich): "يمكن للمراجع الأولية وما يتوسطها أن تنتج نظامًا لاهوتيًا فقط إن كانت موجّهة بقاعدة".^{٤٧} إنه نفس الشيء كأننا نقول يوجد منظور يتطور من مُنطَلَقِهِ كل علم اللاهوت. فإن كان هناك تجانس وتماسك في كل النظام اللاهوتي، فلا بد أن يُطبَّق هذا المنظور في كل نقطة فيه.

^{٤٦} Letters of the Reverend John Wesley, ed. John Telford, 8 vols. (London: Epworth press, 1931), 5:364. انظر John Allan Knight, "The Theology of John Fletcher" (Ph.D. diss., Vanderbilt University, 1966).

^{٤٧} أنا مدين لبول تيليخ (Paul Tillich) في هذا النقاش حول العمل العقلي. انظر *Systematic Theology* 1:53, 59.

^{٤٧} المرجع السابق، ٤٧. إن الاعتماد في هذا الفصل على تيليخ متعلق بالشكل وليس بالمادة. إنه لا يقدم ما يمكن أن يكون أوضح تصريح بين المصادر المعاصرة بشأن ما يكون لاهوتًا نظاميًا فحسب، ولكنه يجسده بطريقة سامية جدًا في نظامه المرتب والمنظّم جدًا. لكن هذا لا يعني قبول محتويات كتابه.

كيف يمكن أن تنشأ هذه القاعدة؟ ما هو مصدرها؟ ومرة أخرى يقترح البروفسور تيليك بأن القاعدة تنشأ من الحياة الروحية للكنيسة في مقابلتها للرسالة المسيحية. أو محدّدة بطريقة مختلفة، بحيث تظهر من اختبار الكنيسة في مقابلتها مع الكتاب المقدس بشروط الحاجة التي تشعر بها. إن أي مراجعة لتاريخ علم اللاهوت سَظهر صحة وشرعية هذا التحليل. في أوقاتٍ مختلفة من حياة الكنيسة، انبثقت قواعد متنوّعة غير روحية من المقابلة بين أخلاقيات العصر ورسالة الكتاب المقدس. هذا يعني أن اختيار قاعدة ما ليس قرارًا عشوائيًا اعتباطيًا. إنَّها تظهر بقوة نتيجة التجربة، وكأنَّها تصطم بنفسها فوق وعي الكنيسة. باختصار، إنَّها تسيطر على مجتمع الإيمان.

في الحقبة الأولى من تاريخ علم اللاهوت المسيحي، التي تُسمى عمومًا فترة الآباء، نشأت قاعدة للاهوت النظامي من الحاجة التي كان يُشعر بها والتي كانت سائدة في تلك البيئة الثقافية، وبالتحديد أن أعظم حاجة للإنسان هي الخلود للتغلب على أعظم عدو له، وهو الموت. الحياة هي هبة الله، ولأن أسفار يوحنا تتكلم عن الحياة بشكلٍ بارزٍ جدًا، فإن هذه المادة الكتابية عملت كمصدرٍ رئيسي للمواد اللاهوتية الخام. طوّر لاهوتيون أمثال أثناسيوس وإيريناؤوس فكرهم بما يتوافق مع هذه المواضيع.^{٤٨}

بدءًا من فكر أغسطينوس، الذي توضّح على ما يبدو بسبب انحدار وسقوط الإمبراطورية الرومانية، فبدأ علم اللاهوت يعالج مشكلة الذنب. ذلك الوضع الثقافي القائم أدى إلى خلق شعورٍ بالاغتراب جسّدَه اختبار أغسطينوس ذاته، الذي طوّر لاهوتًا كاملاً يتوافق مع مشكلة الخطية والذنب. نتيجة لهذا، قدّم (أي أغسطينوس) كتابات بولس إلى الاتجاه الذي كان سائدًا في العمل اللاهوتي، ومنذ ذلك الحين واللاهوتيون يستخدمون التقسيمات الأكثر ملائمة لهذا التشديد السائد.

مع ظهور الإصلاح البروتستانتي، أصبح معيار "التبرير بالإيمان" هو البارز بفضل مقابلة لوثر لرسالة الكتاب المقدس ضمن نسيج اختباره الشخصي. وأحد الأسباب الرئيسية التي لأجلها وُجِدَت مثل ردة الفعل هذه هو أنّ اختباره كان مجرد انعكاسٍ لاختبار كثيرين. كان النظام الكاثوليكي قد أوجد برنامجًا يُدعى "الخلاص الذي يخلق الكثير من القلق". وبهذا تطوّر اللاهوت البروتستانتي في ضوء

^{٤٨} إن كتاب أثناسيوس الرئيسي، "تجسد كلمة الله"، *De Incarnatione Verbi Dei [The Incarnation of the Word of God]*, [London: Religious Tract Society, n. d.] هو تعبير تقليدي لنظرية الفداء التي انبثقت من ذلك الوضع.

الحقيقة المركزية العظيمة التي وجد بها لوثر الحرية من الشعور بالقلق. بل إن لوثر بالغ في ذلك حتى أنه رفض بعض الأسفار الكتابية التي شعر أنها لا تدعم فكرة الإيمان فقط كوسيلة للخلاص بطريقة كافية. رغم أنه ابتعد قليلاً، ولكن القصد أنه كان هناك قاعدة وقُرت إمكانية وجود لاهوت نظامي كمبدأ ينظم حوله التعليم الكتابي، وفي ضوءه قُرئت المادة الكتابية وفُسرت.

قد يُثار الاعتراض هنا بأنه يجب اعتبار الكتاب المقدس بالكامل هو القاعدة الأساسية. هذه مسألة هامة جداً، وتحتاج أن تُعالج. تاريخياً، لم يسبق أن كان الكتاب المقدس كله هو القاعدة للاهوت النظامي (على الأقل من ناحية عملية). ولكن هذا لا يمنع إمكانية أن يكون كذلك. إذًا لماذا لا نتبع هذا الطريق؟

أولاً، من الضروري أن يُقال أنّ السبب ليس لأن الكتاب المقدس نفسه ليست فيه (معياري أو قاعدة) موحدة. علينا أن نسلّم بحقيقة أن هناك تنوع كبير. إن التنوع عظيم جداً حتى أنّ كثيرين أكدوا على أن هناك علوم لاهوتية كتابية وليس لاهوت كتابي واحد فقط. ولكننا متمسكون بالقناعة أنه بالرغم من التنوع الحقيقي الموجود، هناك تماسك وتجانس في رسالة كل الكتاب المقدس مما يجعل منه كتاباً واحداً. إحدى المهمات الرئيسية للاهوت الكتابي هي محاولة تحديد هذا الموضوع المركزي، وإظهار كيف أن الفروع المختلفة للمادة الكتابية تحقق هذه الفكرة.⁴⁴

على أيّ حال، لتعريف القاعدة الموحدة في الكتاب المقدس، أو إذا أخذ أيّ عهدٍ (القديم أو الجديد) على حدة، إنّما ليبقى داخل الأنماط الفكرية والمفاهيم التابعة للأوضاع التاريخية التي انبثقت منها مادة الكتاب المقدس. إنّ مهمة اللاهوت النظامي الكائن هي ترجمة تلك المفاهيم إلى أنماط فكرية معاصرة، لذا يجب أن يتوفر لديه وسيلة كي يمدّ جسراً فوق الهوة التفسيرية بين ذلك الوقت والآن. نظرياً، يمكن للمرء أن يتلو مقاطع كتابية، ولكن من ناحية عملية، لا أحد يحيا بحسب هذا المبدأ. كما يقول هيلموت ثيليك (Helmut Thielicke): "حتى الأصوليون المتشددون يحاولون أن يكونوا أكثر مرونة على الأقل في تقنيات الوعظ للعالم المعاصر."⁴⁵

يؤكد موريس وايلز (Maurice Wiles) على الحاجة للعمل التفسيري في اللاهوت بهذه الكلمات:

⁴⁴ للنظر إلى نقاش حول البحث عن مركز لاهوت العهد القديم من قبل العلماء المعاصرين، انظر الفصل الرابع من Hasel, *Old Testament Theology*

⁴⁵ *Evangelical Faith* 1:29.

يشارك كُتَّاب الكتاب المقدس بافتراضات وميزات ثقافية متنوعة من العالم القديم معظمها غريب بالنسبة لأية نظرة عالمية معاصرة... لهذا هناك حاجة لوجود شكلٍ من أشكال التفسير، ومرة أخرى فإن معايير هذه المهمة التفسيرية ليست مُعطاة من الكتاب المقدس نفسه. يجب أن يتضمن علم اللاهوت أكثر من مجرد دراسة الوثائق القديمة. كل ما على المرء أن يعمل هو أن يتذكَّر الآراء الخاطئة والمختلفة جدًا بعضها عن بعض والخطئة، التي نشرتها جماعات مختلفة كلها تدعي أن تعليمها مؤسس على الكتاب المقدس، ليلاحظ ضرورة تقديم "شيء آخر" بشكلٍ كاملٍ كعنصرٍ واضحٍ من عناصر العمل اللاهوتي النقدي.^{٥١}

بالإضافة إلى هذا السبب، يحتاج المرء إلى مبدأ الانتقائية، لأن لا أحد يعامل كل أجزاء الكتاب المقدس بذات الأهمية، برغم الادعاءات التي تقول غير ذلك. يشير فيليب هيات (J. Philip Hyatt)، ربما بنوع من السخرية، أن كل واحدٍ لديه قانون ضمن الأسفار القانونيّة للكتاب المقدس. "ويمكن تحديد هذا القانون بالنظر إلى كتابه المقدس لرؤية أية مقاطع أو أسفار متهرئة من القراءة والدراسة، وأية صفحات ما تزال نظيفة".^{٥٢}

أدركت الكنيسة منذ البداية حقيقة أن الكتاب المقدس يحتاج إلى تفسير، وبأنه كان مُعرَّضًا لتفسيراتٍ مختلفة، بل وتفسيراتٍ مُناقضة لإيمان الكنيسة المسيحية في تعابيرها السائدة. بسبب هذه الحقيقة المزعجة ظهرت قوانين الإيمان الأولى، ولاحقًا صارت السلطة الكنسية تُعرِّف بأنها المُفسِّر الرسمي للإيمان. يمكن للمرء أن يفترض أنه لو نُظِر إلى الكتاب المقدس بموضوعية كاملة أو بذهنٍ منفتحٍ تمامًا، فإن التفسير الصحيح سيظهر إلى الواجهة. للأسف، من المستحيل التأكيد على أي من هذين الوضعين، لأن ولا واحد منهما قد سبق أن كان موجودًا، ولن يُوجد أبدًا. ليس هناك ما يُسمى بالموضوعية الكاملة، وكل البشر يتعاملون مع الكتاب المقدس بدرجةٍ من الفهم المُسبق. المشكلة هي تجنب السماح لهذا الفهم بأن يسيطر على التفسير، لأنَّه سيحرِّف الحق.

هذا يضعنا أمام ضرورة تجهيز قاعدة ملائمة لتوجيه استخدامنا للمادة الكتابية. من المُسلَّم به، كما سبق أن اقترحنا، أن هذه القاعدة يجب أن تأتي من الكتاب المقدس نفسه إذ نسمح له بالتكلم إلينا

^{٥١} *What Is Theology?* (New York: Oxford University Press, 1976), 5-6.

^{٥٢} *The Heritage of Biblical Faith* (St. Louis: Bethany Press, 1964), 280-81.

في وضعنا الوجودي، كما يجب عدم تبيّي أية قاعدة قد توصل الى تناقض لا يمكن حله مع اللاهوت الكتابي في أية نقطة.

إن القاعدة المُتَبَنّاة بوعي في علم اللاهوت هي التي تظهر نتيجة مقابلة الناس في حركة القداسة مع الرسالة الكتابية. وهذا ما يُسمّى باللاهوت الوسلي. لا نقصد بتبنيها لاسم شخصية تاريخية أن نقول إن هذا الكتاب هو دراسة تاريخية، فنحن لا ننوي إعادة صياغة لاهوت جون وسلي في القرن الثامن عشر. إنها محاولة جديرة بالاهتمام، ولكن جعل عمل وسلي الكلمة الأخيرة هو سقوط إلى الفخ ذاته الذي تحدّثنا عنه في بداية هذا الفصل. ما نقوله هو أن تلك الحوافز الروحية التي نشأت، مع مؤسس الحركة المنهجية (الميثودية Methodism)، كلاهما نتجا من وأنتجا منظورًا ونظرًا لاهوتيين معيّنين؛ وهذه الحوافز الروحية ما زالت خيارات حية وسط كثيرين في العالم المسيحي الذي يُعتبَرُ هذا الكتاب جزء منه. هدفنا هو محاولة تعريف هذا المنظور، واستخدامه كقاعدة لتطوير لاهوت نظامي للجزء الأول من القرن الواحد والعشرون، وهذا ما جعله كتابًا لاهوتيًا نظاميًا حقيقيًا في ضوء الميزات التي وُضّحت في القسم السابق من الفصل. إن النتيجة العملية لهذا هي أنه يمكن استخدام هذه القاعدة لانتقاد وتصحيح وسلي نفسه حين يعتنق صيغًا مخالفة لموقفه اللاهوتي المركزي.

يجب أن نضيف هنا أنّ هذا العمل لا يدعو للطائفية (sectarianism) أو الإنعزالية (exclusivism)، فهو لا يمنع الحوار مع التقاليد الأخرى في جسد المسيح. إنه لا يستبعد المناظير الأخرى بطريقة متعصبة. لكن هذا العمل يؤكد على أن تركيزًا كتابيًا معيّنًا، ضمن التقليد المسيحي الأكبر، اختار بعض الناس ليكونوا شهودًا له. لذا نأمل أن يساهم هذا الكتاب في تعزيز الاختبار المسيحي الكامل.

نحن نفترض أن هذا القاعدة هي التبرير بالإيمان/التقديس بالإيمان³³ إذ تُرى ضمن سياق النعمة السابقة (أو المُبادِرة) (prevenient grace).³⁴ يُعزى الفضل للوثر في إعادة اكتشاف حقيقة التبرير

³³ يجب أن يفهم ذلك كصيغ مختصرة للتبرير/التقديس بالنعمة من خلال الإيمان، كما كان لوثر يؤكد بشكل متكرر، أنّ "عملًا صالحًا" ليس يستحق الخلاص، بل ببساطة قبول عرض الله المجاني لنوال المصالحة والتطهير. هناك الكثير من النقاش بين العلماء الوسليين حول معنى التبرير. ملنا إلى عدم الحديث عنه الآن لأنه تعبير رئيسي في النقاش المختص بعلم الخلاص في كل تاريخ الفكر المسيحي، واقتباساتنا الداعمة من جون وسلي تستخدم هذه اللغة أيضًا. لكن لاحقًا سنظهر أن التعبير المجازي الرئيسي في الفكر الكتابي لوصف العلاقة المُجدّدة بين الله والناس هو "المصالحة"، وأن كل التعبيرات المجازية الأخرى (بما في ذلك "التبرير") يجب أن تُفسّر في ضوء ذلك، وأن لا يُسمَح لها أن تجعل النقاشات المتعلقة بالخلاص مفاهيم غير شخصية، كما تميل فكرة التبرير أن تعمل بمفاهيمها القانونية. على الطالب الذي يرغب

بالإيمان في القرن السادس عشر؛ ولكن بسبب انشغاله الكثير بمشكلة التبرير بالأعمال، لم يقدم أساساً ثابتاً للتقديس في لاهوته. لم يتمكن لوثر ولا كالفن من تقديم عقيدة قابلة للتطبيق عن التقديس، بسبب التزامهما بالرأي الأوغسطيني عن التعيين المُسبق (predestination) والاختيار (election).^{٥٥} لم يتزحزح وسلي ولا قيد أنملة عن التزامه بالتعليم الكامل لحركة الإصلاح بشأن التبرير بالإيمان، ولكن برفضه لعقيدة القضاء والقدر الكالفينية، أصبح قادرًا على تقديم عقيدة حية وحيوية عن التقديس. ويناسب المقام هنا ذكر ملاحظة جورج كروفيت سيل (George Croft Cell)، الذي فسّر النظرية الوصلية على أنها جمع بين تعليم النعمة البروتستانتية وتعليم القداسة الكاثوليكية.^{٥٦}

يمكن تخيل عقيدتي التبرير والتقديس كقطبين لشكلٍ بيضاوي.^{٥٧} فإن كان التفكير بأي واحدة من هاتين البؤرتين كمركز الدائرة، فإن النتيجة ستكون تعليمًا منحرفًا. حين يوضع التبرير في المركز فإن

بتحليل هذه القاعدة المُقترحة بشكلٍ نقدي، أن يقرأها ويمتحنها في ضوء النقاش اللاحق الموجود في الفصل الثاني عشر، والمتعلق بالكفارة.

^{٥٤} ألبرت أوتلر (Albert Outler) في بحثٍ له حول "مكانة وسلي في التقليد المسيحي" (The Place of Wesley in the Christian Tradition)، قرأه في احتفال البدء بنشر طبعة أوكسفورد لمجموعة أعمال وسلي (The Works of John Wesley [1974]) يتفق بقوة مع هذا التقييم، إذ أنه يرى إبداع وسلي في حفاظه على إبقاء "الإيمان فقط" و"الحياة المُقدَّسة" معًا، ومقاومته لكل استقطابٍ نحو أحد هذين الموضوعين. يقول: "إننا نتكلم عن مكانة وسلي في التقليد المسيحي في ضوء نجاحه وفشله في هذه المحاولة" (ص ١٦). يشدّد هذان الأمران على نقطة وسط (via media) بين العالم المسيحي الغربي (اللاتيني) والعالم المسيحي الشرقي (اليوناني)، إذ يشدّد الأول على "الصور الجدلية، أي الصورة المجازية المأخوذة من قاعات المحاكم (الرومانية ومحاكم العصور الوسطى)؛" بينما العالم المسيحي الشرقي "مفتونٌ برؤى المشاركة الوجودية في الله." كان رأيي لبعض الوقت أن الكثيرين من أتباع وسلي لم يُفسروا تعليمه بشكلٍ كافٍ إلى حدٍ ما، لأنهم اعتبروا أنه وقف إلى جانب التقليد اللاتيني فقط، وتجاهل تأثير الكنيسة الشرقية على فكره. كان من المفترض أن يكون هذا واضحًا إذ نتذكر أنه، كإنجليكاني صالح، كان مهتمًا كثيرًا بكتابات الآباء (اليونانيين).

في مقالة أخرى قُدِّمت في ذات الاجتماع، أكد مايكل هيرلي (Michael H. Hurley) على الأهمية اللاهوتية لفكرة وسلي عن النعمة (السابقة أو المبادرة)، بقوله: هذا كان شعوري أيضًا أنّ هذا النوع من العلوم اللاهوتية هي المفتاح الذي يبيّن أنّ العديد من العقائد والإعتبارات المنهجية ستبدو واضحة من خلال منظور وسلي. *The Place of Wesley in the Christian Tradition*, ed. Keneth E. Rowe (Metuchen, N. J.: Scarecrow Press, 1976)
^{٥٥} انظر Mildred Bangs Wynkoop, *The Foundations of Wesleyan-Arminian Theology* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1967).

^{٥٦} *The Rediscovery of John Wesley* (New York: Henry Holt and Co., 1935).

^{٥٧} قصد هذا التخيل هو أن يعكس علاقة معيارية، وليس بالضرورة تاريخية. ولكن وليم راجسدیل كانون

الميل يكون ضد الناموس؛ وحين يوضع التقديس في المركز فإن الميل يكون للناموسية (legalism) أو الأخلاقية (moralism).^{٥٨} سعى وسلي، مثل بولس، إلى الحفاظ على اتزان مناسب كتجسيد لصيغة بولس التي تبناها وسلي كشعار له: "الإيمان العامل بالمحبة"، والمأخوذ من غلاطية ٥: ٦.

إن وضع هذه المفاهيم في قلب المنظور هو للتشديد على مركزية علم الخلاص في اللاهوت الوسلي. مهمة كتابة اللاهوت ليس إقامة صرحٍ فكري متناغم، لكنه أيضاً ليس أكثر من مجرد نظام في مكان مُنعزل. إن عمل الله الخلاصي أو الفدائي هو مركز كل عمل لاهوتي. يجب على كل عقيدة أن تؤثر في النهاية على هذه النقطة.^{٥٩}

فقط وسلي تجنّب مُستتَع الكالفينية "بساكة شعرة"، حسب تعبيره. ولكن تلك "الشعرة" كانت كافية لتفصل بين النظامين اللاهوتيين (المنظورين) في تعبيرهما المتطور تماماً كما تفصل القارات عن بعضها. إن الحق الذي يفصلهما بمقدار سماكة شعرة في الخط الفاصل بينهما هو عقيدة "النعمة السابقة (أو المُبادِرة)" (preventient grace). بل ويمكن القول إن هذا التعليم كان أكثر نواحي فكر وسلي انتشاراً.

The Theology of John Wesley في كتابه (William Ragsdale Cannon)

(New York: Abingdon Press, 1946) يفسّر عقيدة التبرير عند وسلي بذات العلاقة مع التقديس. وسلي نفسه يعكس العلاقة المتزنة بينهما بكلمات قالها في عظته "في كرم الله" (Works 7:205) ["On God's Vineyard"]؛ "إنها بركةٌ عظيمة قد مُنحت لهذا الشعب أنهم لا يفكرون بالتبرير أو يتكلمون عنه كأمر يفوق التقديس، ولا يفكرون بالتقديس أو يتكلمون عنه كأمر يفوق التبرير. إنهم يهتمون بأن يبقوا كل واحد من هذين الموضوعين في موقعهما، مُشدّدين عليهما بالتساوي. إنهم يعرفون أنّ الله جمع هذين الأمرين، وما جمعه الله لا يفرّقه إنسان. ولذا فإنهم يحافظون، بذات الغيرة والاجتهاد، على عقيدة حرية الإرادة وعقيدة التبرير الحاضر والكامل من ناحية، وعلى عقيدة التقديس الكامل للقلب والحياة من ناحية أخرى؛ فيكونون متمسكين بالقداسة الداخلية كأى صوفي زاهد، ومتمسكين بالقداسة الخارجية كأى فريسي".

^{٥٨} هناك انتقاد شبه معياري بأن معظم الآباء الذين يُدعون بالرسوليين (مثل كليمنس الروماني، والديداخي، والراعي هرماس، ورسالة برنابا) أخلاقيون أو ناموسيون في فهمهم للحياة المسيحية، إذ يشدّدون على أن الديانة الجديدة هي ناموس جديد. إن قراءة حذرة متأنية لهذه الوثائق القديمة تُظهر أن هذا تحليل صحيح، وهو صحيح بسبب غياب عقيدة التبرير بالإيمان من كتاباتهم بشكلٍ ملحوظ. إن التشديد على الحياة المقدسة سيعطي نتيجة إن وُضع ضمن سياق التبرير. يصارع كليمنس مع بعض التوتر بين التبرير والتقديس، وأما الآخرون فقد استسلموا بالكلية للفهم الأخلاقي.

^{٥٩} لا يتفق كل نظام لاهوتي مع هذا الرأي. مثلاً، العقيدة التبريرية (dispensationalism) التي تعتبر الخلاص ثانوياً، وتعلن أن "مجد الله" هو الأهم. انظر Charles C. Ryrie, *Dispensationalism Today* (Chicago: Moody Press, 1965).

إن النعمة السابقة (أو المبادرة) كما سنرى، هي المفتاح الذي فتح العديد من أبواب المشاكل اللاهوتية، وملاحقة نتائج الاستنتاج المنطقي لها، تُظهر أن لاهوت وسلي يملك منهجية مميزة لفهم أمورٍ عديدة لا هي أصولية ولا ليبرالية تحررية.

تقليدياً، طوّر الوسليون فكرة النعمة السابقة لاعتبارات خلاصية فقط، وفي النهاية يجب أن يكون هذا تركيزها، كما لاحظنا سابقاً. ولكن وسلي عالج هذه الفكرة بطريقة أوسع، ونحن في هذا التحليل نقترح استخدام هذا التعبير كمبدأ وجودي كينوني (ontological) وكذلك كمبدأ معرفي (epistemological) في التفسير.

بهذه الطريقة، يصبح هذا التعبير أكثر نواحي قاعدتنا المقترحة انتشاراً، وسيكون عنصراً هاماً جداً في عقائد عديدة، بما في ذلك عقيدة الإعلان. علاوةً على ذلك، يجب وضع النعمة السابقة (أو المبادرة) في البناء ذاته كما هي موجودة في العقائد الوسلية الأخرى. كل عقيدة لها المظهرين معاً، الموضوعية (objective) والذاتية (subjective). مرة أخرى إنَّ هذا التعبير عادة ما يُشرح في ضوء العلاقة بين علم اللاهوت واهتماماته بشكلٍ محدود، ولكنه يمتاز بأنه وسلي، ويمكن تطبيقه بشكلٍ مفيد على كل العقائد، مع أنها لم تُوضَّح بهذه الطريقة في الكثير من كتب اللاهوت الوسلي المعروفة.

أول محاولة لكتابة لاهوت نظامي وسلي كانت بلا شك كتاب جون فليتشر (John Fletcher).^{٦٠} مع أن هذا الكتاب، بحسب مقاييس اليوم، ينقصه الكثير من المميزات المطلوبة في مثل هذا العمل، لكن له أهمية عظيمة وخاصة لنا لاستخدامه فكرة النعمة السابقة (أو المبادرة) كحجر الأساس والفكرة الرئيسية المنظمة.^{٦١}

في هذه النقطة، علينا أن نصقل أيضاً قاعدتنا المقترحة بتقديم تعريف لها دقيق جداً. أوضح السيد وسلي النعمة السابقة (أو المبادرة) في علم المسيح (Christology). فلم يعلم فقط أن النعمة تُمنح مجاناً لكل الناس من أجل المسيح، مزيلة كل ذنوب الخطية الأصلية، ولكنه علم أيضاً أن معرفة الله تُفسر كنتيجة لنعمة المسيح. إن أي فكر لاهوتي وسلي سيكون بالتأكيد عن علم المسيح: التبرير، التقديس والنعمة السابقة بالإضافة إلى كل نتائجها يجب أن تُفسر انطلاقاً من وجهة النظر هذه. وكما أن عمل الروح القدس والنعمة السابقة (أو المبادرة) هما واقعياً مفهوميين مترادفين، فإن عمل الروح

^{٦٠} بحسب John A. Knight, "Fletcher," 189 n. 43.

^{٦١} المرجع السابق، ١٧٨. تُوضَّح هذه العقيدة بطريقة معرفية (epistemologically) باستخدام فليتشر الخاص لتعبير "تدابير" (dispensations).

القدس، كما يراه وسلي، هو عمل كريستولوجي (يتعلق بالمسيح) في طبيعته. كما يقول جون ديشنر (Deschner John): "أعطي الكثير من الاهتمام لقوة الروح القدس في عقيدة القداسة عند وسلي. يجب أن يُعرَف بشكلٍ واضح أن الروح المُقدَّس هو روح المسيح المنتصر، كما أنه روح المسيح المتألم".^{٦٢} إنَّ علم المسيح الذي تأسست عليه كل عقيدة سيظهر أنه الصفة التي تحيط القاعدة التي سُتخدَم في كتاب اللاهوت النظامي هذا.^{٦٣}

هناك نقطة أخرى نريد الإشارة إليها في توضيحنا لأهمية وجود قاعدة: إنها توفر الأساس لأجل نقاشٍ ذي معنى ضمن سياق معين. رأي هذا الكاتب هو أن هناك إمكانية للمناقشة عبر خطوط وجهات النظر (دون اعتناق أي منظور منها)، لكن قيمة هذا النقاش تكمن بشكلٍ كبير في البحث عن أهمية التقارب بين وجهات النظر المختلفة. مع أنه لا يمكن إثبات صحة أو خطأ أي منظور بأي معنى علميٍّ، ولكن من الممكن بالتأكيد إظهار أن إحدى وجهات النظر تكون أكثر توافقاً مع الحقائق المتقاربة وأكثر ملائمةً بمعنى الترابط المنطقي من وجهة نظر أخرى. ولكن حين نكون ضمن منظورٍ معين، فإن الأمر الأكثر واقعيةً هو مناقشة التوافق المنطقي لموقف معين في علاقته مع المنظور المُختار.

أ. جي آير (A. J. Ayer) في كتابه *Language, Truth, and Logic*، وهو أحد الهجومات الأولية المدمرة لفلسفة اللغة، على التصريحات المتعلقة بالقيمة (التي تشمل الافتراضات اللاهوتية)، يقول أن مثل هذه التصريحات ليست تجريبية في طبيعتها، وليست هامةً للمعنى؛ بل هي مجرد تعبيرات للعواطف. ويذهب الى أبعد من ذلك فيقول أنه من المستحيل حقاً مناقشة هذه المسائل بما أنه لا يمكن الحكم بشأنها على أسس تجريبية. لكنه في هذا السياق يسمح بإمكانية وجود حجة حقيقية "إن

^{٦١} Wesley's Christology, 116.

^{٦٢} المرجع السابق، ٩٢؛ و Lycurgus M. Starkey, Jr., *The Work of the Holy Spirit* (Nashville: Charles Allen Rogers, "The Concept of Prevenient Grace in the Wesley's Works" (Ph.D. diss., Duke University, 1967) 41. انظر أيضاً *Theology of John Wesley*. *Standard Sermons*, ed. Edward H. Sugden, 2 vols. 6:223; 7:187ff., 373-74; 8:277-78 و 1:118; 2:43, 443 (London: Epworth Press, 1961). وسيختصر من الآن فصاعداً بالأحرف *StS*. يقول ديشنر إن علم المسيح هو افتراض اللاهوت الوسلي المسبق، ويعلق: "إن قناعة الكاتب الحالي هي أن فصلاً واضحاً لافتراض وسلي السابق العظيم يمكن أن يقود إلى توضيح، بل وأيضاً تصحيح الوعظ والكراسة اليوم ضمن التقليد الوسلي".

كان نظام معين للقيم هو إفتراضي بشكلٍ مُسبقٍ".¹⁴ فإن كان هناك اتفاق حول سياق معين أو نقطة مرجعية، فإنه يمكن أن يكون هناك حوار ذو معنى. مع أننا لا نحتاج للاتفاق بالضرورة مع كل آراء آير (اعترف هو نفسه لاحقاً بأن الأمور كانت أكثر تعقيداً)، ما زال بإمكاننا أن نعرّف قيمة قاعدة (منظور) كمنطلق للحوار.

بطريقة مشابهة، يؤكد وايلي (Wiley) أن اللاهوت هو علمٌ. وبلغت الانتباه إلى المبدأ التجريبي الأساسي الذي وضعه ديفيد هيوم (David Hume) بشكلٍ متين وأساسي، فأشار إلى أن العلم (أي العلوم الطبيعية) يعتمد على الإيمان لا المعرفة. "يفترض العلم حقائق ميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة) مثل الفضاء والزمن، والجوهر والصفات، والسبب والنتيجة، وكذلك يفترض موثوقية الذهن في أبحاثه وتَقْصِيَّاته (CT 1:61). هناك علاقة متبادلة بين اللاهوت والعلوم الطبيعية في كون كليهما يُقْبَلان بالإيمان، قبول منظور لا يمكن إثباته ومواصلة عملهما الخاص ضمن الدائرة التي يحددها منظورهما. على كل هذا التوافق يتواجد فقط في خطوة الإيمان الأولى، بعد هذه النقطة هناك اختلاف كبير في كل من المنهجية وطريقة التحقق من التصريحات. ومع ذلك، فإن أهمية القاعدة أنها مُعرِّفة كونها العنصر الذي لا غنى عنه في اللاهوت النظامي.

إن قبلنا هذا المفهوم، فهذا يعني أن الأنظمة اللاهوتية شبيهة بالفرضيات العلمية، في كونها نماذج تجريبية. إن عدم الانتباه إلى تلك الحقيقة يفسّر سبب امتلاء التاريخ بعلماء جازمين فوق الحدّ، وكذلك امتلائه بلاهوتيين متصلبين جداً. يقول جاك روجرز (Jack Rogers) كلماتٍ حكيمة بشأن هذه الطريقة في فهم المهمة اللاهوتية:

يصنع العالم نماذج للحقيقة، ولكن النموذج ليس الشيء الحقيقي نفسه، ولكنه يساعد في فهم الحقيقة. إن النموذج يأخذ الأجزاء الأساسية للشيء الحقيقي الأصلي، ويقدم صورة لها لنستطيع أن نفهمها. حين نتكلم عن الله، باستخدام تشابيه، أو نماذج من الحياة. فنقول مثلاً إن الله أبونا. نقصد بذلك أننا نرى في أعماله بعض أفضل الميزات لأباء معينين. وحين ننسى أننا نقدّم نماذج ونتكلم بصورٍ وتشبيهات، فإننا نتعرض لخطر الوثنية. إن عبادة الأصنام هي عبادة النموذج المخلوق بدلاً من الإشارة إلى الخالق الذي يمثله النموذج. علينا ألا نكون

¹⁴ P. 111.

مرتبطين أكثر مما يجب بأنماطنا الفكرية التي لدينا أو الفروقات اللغوية الدقيقة،
التي تكوّن ثقافتنا.^{٦٥}

العالم العظيم متواضع أمام المعلومات التي لديه. وهكذا أيضاً اللاهوتي المتواضع، إذ يعرف أن لاهوته هو أمر ثانوي بالنسبة لإيمانه. مع أن إيمانه أمر غير قابل للتفاوض،^{٦٦} إلا أنه منفتح للتعلم من أي شخص مشغول مثله في سعيه للفهم.

ملاحظة حول الشرعية

لا يتفق كل لاهوتي على أن اللاهوت النظامي عمل شرعي. كارل بارث (Karl Barth)، الذي لا شك بأنه أكثر اللاهوتيين تأثيراً في القرن الماضي، تكلم ضد هذا العمل. أصرّ على أن اللاهوتي لا يستطيع أن يؤثر في تعابير فكرة مفتاحية (نموذج) لأنه ليس في مركز يؤهله للقيام بمثل ذلك الاختيار. على الكتاب المقدس بكامله، أن يكون نظرياً هو القاعدة للعمل اللاهوتي.

ويتكلم بارث عن أحد منتقديه الذي أشار بالقول: "في الوقت الحالي، فقط ملائكة السماء هي التي ستعرف الطريق الذي يؤدي إليه كتاب بارث 'العقائد الكنسية' (Church Dogmatics)"، وقد اتفق بارث معه بشكل كامل. ما اقترحه بارث هو معالجة كل عقيدة مُجدّداً، و"الاستماع بلا تحفظ بقدر الإمكان إلى شهادة الكتاب المقدس".^{٦٧} بعكس اللاهوتي النظامي، كان يُعتقد أنه باتباع هذا الأسلوب، لا يمكن لأحد أن يتوقع، أو يلتزم بالتعهد، ما ستكون عليه كل عقيدة جديدة. هذا يتضمن أن اللاهوتي لا يمكن التنبؤ بنتائج بحثه ولديه الحرية حتى أن يناقض نفسه إن كان هذا ما يسمعه في الكتاب المقدس.

نحتاج إلى ملاحظتين بشأن هذا الموضوع المتنازع عليه: (١) في الواقع، طوّر بارث نظاماً لاهوتياً في ضوء مبدأ منظم، (٢) الإدعاء الذي سيناقش بجديّة بأن الكتاب المقدس يعطي مواقف متناقضة للسامع المنفتح (وهو خيار سبق أن شككنا في صحته).

^{٦٥} *Confessions*, 59.

^{٦٦} إن أسى فهم "الإيمان"، فأخذ على أنه أمر عقلي فكري بدلاً من كونه وجودي هنا، فإن هذه التمييز يكون بلا معنى. ولكن في فكرنا، المعنى الكتابي الأساسي هو أن الثقة بشخص أفضل من الإيمان بافتراض.

^{٦٧} *Church Dogmatics*, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T. and T. Clark, 1957), vol. 4, pt. 1, p. xi (من هنا فصاعداً 4.1.xi).

سعيًا لتبرير شرعية علم اللاهوت النظامي، يقتبس وايلي (Wiley) كلمات تشارلز هودج (Charles Hodge) مصادقًا عليها:

من الواضح أنها مشيئة الله. فانه لا يعلم البشر علم الفلك أو الكيمياء، ولكنه يعطيهم حقائق تُبنى عليها هذه العلوم. ولا يعلمنا اللاهوت النظامي، ولكنه يعطينا الحق في الكتاب المقدس، الذي إذا فهم ونُظّم بشكلٍ سليم، فإنه يكون علم اللاهوت. وكما أن حقائق الطبيعة كلها مترابطة ومُحدّدة بالقوانين الفيزيائية، هكذا حقائق الكتاب المقدس كلها مترابطة ومُحدّدة بطبيعة الله وخلائقه. وكما أنه يريد أن يدرس الإنسان أعماله ويكتشف علاقة هذه الأعمال العضوية الرائعة وترابطها المتناغم، هكذا هي مشيئته أيضًا أن ندرس كلمته ونتعلم أن حقائقه هي كالنجوم، ليست نقاطًا معزولة، ولكنها أنظمة ودوائر وأفلاك في انسجام وروعة لا متناهية. بالإضافة إلى كل هذا، مع أن الكتاب المقدس ككل لا يحتوي على نظام لاهوتي، لكن لدينا في رسائل العهد الجديد أجزاء من النظام مُصاغة وجاهزة بين أيدينا. إنَّها مصدر سلطتنا ودليلنا.^{٦٤}

يقترح هذا المثال من العلم بعض المتضمنات المثيرة بشأن إمكانية وجود معايير (norms) مختلفة لللاهوت النظامي. في معالجة ظاهرة الضوء، توصّل العلماء إلى نظريتين مختلفتين، كلتاهما تجعلان الحقائق ذات معنى وتفسّرانها. يشير هذا إلى التمييز بين المعرفة والرأي، وهو الأمر الذي لاحظته اللاهوتيون منذ القديم، وشدّد عليه بشكلٍ خاص جون وسلي. يشارك اللاهوت في صفة الرأي، وأما الإيمان فيتوافق أكثر مع المعرفة، بحسب وجهة النظر الكتابية. يحدث الإيمان بشكلٍ أساسي، إن لم يكن بشكلٍ حصري، في العلاقات الشخصية. هذا ما كان وايلي يشير إليه في تصريحه الشهير المُنصّف بأن "الحق في طبيعته الجوهرية هو شخصي. جعل الرب هذا واضحًا حين قال: 'أنا هو الحق'. إنه يترك على باب قلوب البشر - إنه ليس افتراضًا مُدركًا، لكن كشخص يُقبَل ويُحب" (CT 1:38). يوجّه هذا التمييز أذهاننا مرة أخرى إلى أهمية وجود القاعدة الوجودية الفعّالة التي تتطلّب تجاوب الشخص الكامل.

^{٦٤} CT 1:54. ومع هذا يجب أن يُشار بصدقٍ إلى أن فهم هودج (Hodge) لللاهوت والكتاب المقدس معاكس تمامًا لفهم اللاهوت المُقدّم في هذا الفصل.

يقدم وايلى بعض الاقتراحات الأخرى في الدفاع عن اللاهوت النظامي، وهي: (١) تركيبة الذهن البشري؛ (٢) وتطور الصفة المسيحية بمعنى أن الحقيقة المنظمة تُصبح سهلة الإستيعاب أكثر. ولدعم هذا، يشير إلى أن "الشهادة الموحدة للكنيسة هي أن أقوى المسيحيين في كل عصر هم الذين يملكون القبضة القوية على أعظم أساسيات الإيمان المسيحي". (٣) وتقديم الحق. هذه النقطة هي عكس النقطة السابقة، إذ إيصال الحق يعتمد على فهم الحقيقة ككل (CT 1:54-55). ولذا نشعر أن مهمة اللاهوت النظامي ليست فقط عملاً مشروعاً، ولكنها عمل ضروري أيضاً.

الفصل ٢

مصادر علم اللاهوت: الكتاب المقدس

لم يختر الله أن يوصل نظامًا عقائديًا يتضمن تعابير نهائية بشأن المدى الكامل للحق المسيحي، يحتاج فقط للحفظ. يأتي الله إلى الإنسان على مسرح التاريخ كالحضور الفدائي والعامل الإلهي. إن الوسائل المختلفة التي تنقل معرفة هذا العمل ومتضمناته للحياة البشرية تزود العقل البشري بمواد خام يمكن للإنسان أن يبين منها أنظمة عقائدية. ونحن نشير إلى هذه الوسائل حين نتكلم عن مصادر للعمل اللاهوتي.

تقليديًا، تنقسم مصادر اللاهوت المتعددة إلى مجموعتين رئيسيتين: (١) المصدر ذي السلطة، الذي هو الكتاب المقدس؛ (٢) ومصادر ثانوية داعمة تشمل الاختبار وقوانين الإيمان واعترافاته والفلسفة والطبيعة. هناك حكمة في مثل هذا التصنيف، لأن الكتاب المقدس هو المصدر الأساسي للتفكير والعمل اللاهوتيين. على أي حال، سوف نعدّل بعض المصادر الثانوية، فنستبعد الطبيعة، بما أن التطورات المعاصرة في اللاهوت والفلسفة عالجت هذه المشكلة كي تصلح لتكون كمصدر لعلم اللاهوت. وعلاوة على ذلك، من وجهة النظر الكتابية، لم يسبق أن كانت الطبيعة مصدرًا لمعرفة شخصية الله، مع أن بعض التعابير المعيّنة للطبيعة عملت بشكل صحيح كتوضيحات لمظاهر قوة الله وحكمته.

السؤال عن المصادر تثير مسألة السلطة، مع الأخذ بعين الاعتبار كل من طبيعة السلطة التي يجب أن تُنسب للمصادر، والدرجة النسبية للسلطة، وما بينها. ستتم معالجة الموضوع الثاني خلال النقاش كله. أما بشأن الأمر الأول، فإنه يمكن القول باختصار بأن كلّ المصادر تحمل سلطة ثانوية

^١ من الجدير بالملاحظة أن الديانات التي تستقي فهمها عن الله من الطبيعة، تؤمن برأي مختلف تمامًا عن الفكرة الكتابية عن الله، كالكنعانيين مثلاً. يقول بيرنهارد أندرسن (Bernhard Anderson) عن المزمور ١٩، وهو مزمور تقليدي عن الخلق: "من المهم أن نلاحظ هنا أن المزمور لا يقول إن الله مُعلن في الطبيعة، ولكنه يقول إن السماوات شاهدة لمجده" *Creation Versus Chaos* (New York: Association Press, 1967), 90

فقط، وما نقصده بهذا هو أن المصادر ذات سلطة طالما هي تقدّم بكفاءة شهادة للإعلان الرئيسي الأساسي، الذي يملك السلطة النهائية. من المنظور المسيحي، الإعلان الرئيسي هو حدث المسيح، الذي في ضوءه تمت أحداث الخلاص التي في العهد القديم. يصيغ وايلي (Wiley) هذا الأمر بطريقة جيدة بالقول: "كان المسيح نفسه الإعلان الكامل والتام للأب، فهو بهاء مجده والصورة الدقيقة لشخصه. شهادة يسوع هي روح النبوة، أي أنه الكلمة الأخيرة لكل هدف للإعلان (objective revelation)" (CT 1:137)؛ كما يقول: "المسيح، الكلمة الشخصية، كان نفسه الإعلان الكامل والأخير للأب. هو وحده المُعلن الحقيقي" (CT 1:138-139).

النقاش التالي يفترض مسبقاً الكثير من الاستنتاجات الجوهرية التي تمّ التوصل إليها وتطويرها في الفصل الخامس، ولكن الترتيب المنطقي يقودنا إلى مناقشة الأمور المنهجية أولاً، مع أنه يجب الاعتراف أن محتوى اللاهوت يحدّد الطريقة. ففي الحقيقة، يقوم المرء بعمله اللاهوتي أولاً، ثم يعرف المنهجية التي ظهرت من عمله. وعلى أي حال، منطقياً يأتي المنهج أولاً وليس جزءاً من اللاهوت في حدّ ذاته، رغم أنه متضمّن فيه. الإستنتاج الرئيسي الذي نشير إليه هو فكرة الإعلان الذي يفسّر إعلان الله عن ذاته كحدث أولي من خلال الأحداث المُفسّرة، ودائماً بطريقة زمنية تاريخية. إن التعبير عن الإعلان بهذه الطريقة لا تقدّم المعنى الكامل للإعلان، كما سيوضّحه النقاش اللاحق. ولكنه يشير إلى سمة رئيسية في الإعلان، التي صارت حجر الزاوية في الدراسات اللاهوتية المعاصرة. مثل كل الأحداث التاريخية، فإنّ الأحداث التي يعتبرها الإيمان الكتابي ذات طبيعة إعلانية فيها ناحيتان: (١) ناحية واقعية، (٢) وناحية ذات معنى. الجانب الواقعي أو الهادف (objective) للحدث هو من ناحية المبدأ خاضع لإثباته أو إظهار بطلانه علمياً بحسب المنهجيات المقبولة في كتابة التاريخ. ولكن الحقيقة المجردة وحدها لا تصنع تاريخاً. يجب تفسير هذه الأحداث في حدود أهميتها في علاقتها بالأحداث السابقة والحالية والنتائج المستقبلية. إن وضع هذه الأحداث والنتائج في هذا المُركّب من السياقات هو ما يعطي معنى لها، ويحوّلها من سجلات إحصائية إلى تاريخ. حتى الغموض الكامن في الكلمة "تاريخ" يشير إلى هذه الدلالة الثنائية: قد يعني التاريخ مجرى سير الأحداث، أو قد يعني تدوين تلك الأحداث بشكل قصّة روائية.

إنّ التفسير لهذه الأحداث هو البرنامج الذي يُنفذ بشروط رأي ما أو منظور معين. كل حدث تاريخي معرّض لأكثر من تفسير، وينطبق هذا بشكل خاص حين يتم إدخال البُعد اللاهوتي إلى التفسير.

من الواضح أن معرفة المرء للتاريخ تعتمد على أحد مصدرين: (١) أن يكون شاهد عيان لما حدث، أو (٢) تقارير من شهود عيان. ليس صحيحًا بالضرورة أن شهود العيان هم المُفسِّرين للتاريخ الأكثر كفاءة. فإن كان الحدث يُقدَّم دليلاً في ذاته له صلة بفهم معناه، فإن ذلك يزيد احتمالية أن المشاركين الأساسيين كانت لديهم إمكانية مباشرة لمعرفة المعنى المناسب والصحيح. إذا صار حَدَثٌ ما ذا طبيعة إعلانية حين يُختَبَر كعمل خلاص (أو دينونة)، فإن المشارك به الذي بالإيمان فعَل القيمة الخلاصية (أو الدينونية) في اختباره الشخصي (أو المشترك) هو الوحيد المؤهَّل لنقل أهمية مثل هذا الحدث، وبهذا النقل يصبح هذا الحدث بنفس الطريقة ذا طبيعة إعلانية للذي يسمع (أو يقرأ) أيضًا. لذلك، لا يمكن أن يكتب وثائق الكتاب المقدس إلا مؤمنون، وعادة ما يكون ذلك ضمن مجتمع المؤمنين.

تؤدي هذه الاعتبارات إلى إعطاء الكتاب المقدس الأولوية في كونه مصدرًا لعلم اللاهوت، إذ أن الكتاب المقدس يحتوي على التدوين الأساسي لتاريخ الخلاص والتفسير الأمين له. لهذا السبب يقول وايلي (Wiley): "إن أول موضوع في أي نقاش عن الإعلان المسيحي يجب بالضرورة أن يكون 'الكتاب المسيحي' الذي فيه فقط توجد السجلات الوثائقية" (CT 1:138).

حقق العلم المعاصر درجة عالية من الإجماع في الحديث عن الكتاب المقدس بصفته "كتاب أعمال الله".^٢ مع أن هناك أصوات معارضة بشأن هذه الطريقة الخصوصية في النظر إلى الكتاب المقدس، بالكاد قد يسأل أحد ما عن الطبيعة التاريخية للإعلان الكتابي.^٣ وبهذا فإن "الكتاب المقدس ... هو المصدر الأساسي لعلم اللاهوت النظامي لأنه الوثيقة الأصلية حول الأحداث التي تتأسس الكنيسة المسيحية عليها".^٤

كل لاهوتي مسيحي إنجيلي محافظ يقبل سلطة الكتاب المقدس، ولكن السؤال الذي يجب مناقشته يتعلق بطبيعة وشكل تلك السلطة. هذه مواضيع هامة، ولكن كما سنشير لاحقًا، إنها ليست

^٢ انظر W. T. Purkiser, ed., *Exploring Our Christian Faith*, rev. ed. (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1978), 54.

^٣ من بين الذين شكوا وتساءلوا بشأن الإجماع جيمز بار (James Barr, *Old and New In Interpretation* [New York: Harper and Row, Publishers, 1966], 194-205).
Langdon B. Gilkey, "Cosmology, (Ontology, and the Travail of Biblical Language," *Journal of Religion*, July 1961, 194-205).

^٤ Tillich, *Systematic Theology* 1:35.

أكثر الأمور جدية وحسماً بشأن الكتاب المقدس. ولهذا، فإننا لن نخوض في هذا السؤال بتفصيل كثير، لأن هذا الأمر تمّ مراتٍ كثيرة، ولكننا سنحاول أن نقدّم موقفاً وسلماً مميزاً.

النعمة السابقة (أو المُبادِرة) وسلطة الكتاب المقدس

في معالجة مسألة السلطة الكتابية، يفشل كتابٌ كثيرون في التوصل إلى طبيعة هذه السلطة، ولذا يوجد الكثير من الغموض حين تقدّم ادعاءات معيّنة حول سلطة الكتاب المقدس. نريد أن نستكشف بطريقة بسيطة نسبياً بعض الفروقات الهامة المتضمنة في هذه المسألة.

كل سلطة على المستوى البشري سلطة مستمّدة لا أصلية، وهي مؤسسة على القوّة. القوّة التي تشكّل أساس السلطة ليست بالضرورة قوة جسدية، فقد تكون أخلاقية أو أكاديمية أو قد تتخذ أشكالاً أخرى أيضاً. إحدى أكثر الصور بساطةً ورواجاً للسلطة هي رجل الشرطة، وهي توضّح جيداً بعض النواحي الهامة في مسألة السلطة. إن شارته أو زيّه هما رمز سلطته التي يستمدّها من الحكومة التي يمثلها. أي أن الفرد لا يملك سلطة (أو قوة) أصيلة في ذاته ليوقف السير أو ليقوم بالاعتقال. إن الاعتقال أمر يختلف نوعياً عن العنف والإكراه الجسديين. سلطته لعمل ذلك تُستمد من الحكومة التي أوكلته بهذا العمل، ومن المنظور المسيحي، سلطة الحكومة بشكلٍ أساسي ذاتها مستمدة من الله (رومية 13:1-7). وقد تصبح الحكومات ضد المسيح جداً (مثل نظام حكم هتلر النازي)، فيرفض المرء أن يعطيهم الحق بالادعاء بأنهم يستمدون سلطتهم من السلطة الإلهية. في مثل هذه الحالة، على الحكومة أن تعتمد على فرض إرادتها باستخدام القوة فقط. وكذلك حين يتضاءل خوف الله وسط العامة، فإنه تظهر هناك زيادة في الفوضى وتظهر زيادة في الحاجة إلى سيطرة الحكومة.

تقود هذه الحقيقة إلى بُعدٍ آخر في السلطة: فإن لم يكن المرء مُجبراً بالقوة الجسدية للخضوع للسلطة، فإن عليه أن يتخذ قراراً شخصياً (ربما أخلاقياً) بالاعتراف بأية سلطة وبكل سلطة وبأن يخضع لمطالبها. من المستحيل تحديد كل الدوافع التي تكمن وراء مثل هذه القرارات. قد يكون الدافع هو الخوف أو الاحترام أو المحبة أو أي شيء آخر أو عدد من الدوافع معاً. بغض النظر عن دافع أو دوافع الخضوع، يبقى هذا الدافع في النهاية شخصياً في طبيعته. اتّخذ المواطن الخاضع للقانون قراراً بأن يعترف بسلطة حكومة ويخضع لها، بينما اتّخذ المجرم قراراً بتجاهل ورفض هذه السلطة، وبالتالي فإنه اختار أن يخضع لسلطة أخرى، ربما تكون سلطته الذاتية أو سلطة ثقافة تعاكس ثقافته بلده. ما الذي يحدّد كل قرار؟ لا يمكن أن تكون الطبيعة الشيئية (objective) في القوانين أو

الحكومات فقط، وإلا فإنه لن يكون هناك رفض للسلطة. هل السبب وراثي أو تركيب جيني معين أو عوامل أخرى فوق سيطرة الشخص متخذ القرار؟ إن كان الأمر كذلك، فإن لا مجال لوجود المساءلة الأخلاقية، ولا يكون هناك مجال إلا للمساءلة القانونية. يجب في النهاية أن تُرى السلطة كسير مكانه في الأعماق المخفية للشخصية.

المبادئ التي تكوّن هذا التوضيح البسيط تنطبق بشكل مباشر على موضوع السلطة في المجال اللاهوتي أيضاً. بحسب المنظور المسيحي، السلطة منوطة بالله. لأنه هو الحقيقة الأسمى، وكل الكائنات تعتمد على خلقه وإيجاده لهم. تُنقل إلينا معرفة الله من خلال وسائل مختلفة، وأكثر هذه الوسائل سلطة هو الكتاب المقدس. الكتاب المقدس، كرجل الشرطة، لا يملك سلطة في ذاته، ولكن سلطته تعود إلى مصدر سابق. كما أن قبول سلطة الكتاب المقدس ليس نتيجة القسر أو الإكراه، ولكنه أمر شخصي في طبيعته.

هناك سؤال أساسي يُثار في أي نقاش بشأن سلطة الكتاب المقدس يتعلّق بأساس قبول المرء له كذي سلطة أو قبول طبيعة سلطته الوجودية. فإن قُبِلَ على أساس سلطة أخرى، كالكنيسة مثلاً، فإن الكنيسة تصبح ذات السلطة الأسمى لا الكتاب المقدس. من أجل تجنّب هذه الورطة، قام اللاهوتيون تقليدياً بعمل جهودٍ لوضع أساسٍ موضوعي لهذه السلطة في داخل الكتاب المقدس ذاته. يشمل هذا صياغة أسس عقلية بدت كافية لإقناع الذهن بالخضوع للكتاب المقدس بصفته كلمة الله.

يقترح أحد هذه الآراء فكرة قبول شهادة الكتاب المقدس لصحّته. بالإضافة إلى صعوبة التأكيد على أن الكتاب المقدس يقمّ إشارات شاملة إلى ذاته، فإن هذا الفهم يؤدّي منطقياً إلى الاستنتاج أن هذه الحجّة لها شرعية فقط ضمن سياق قبول سابق لسلطة الكتاب المقدس على أسسٍ أخرى، وهذا الأمر في ذاته يخلّص الحجّة من أية دلالة دفاعية. وإن اعتُذرت هذه الفكرة أساسية، لكنّها لا تقدّم مبدأً لجعل تطبيقها محدوداً في الكتاب المقدس العبري والمسيحي. فكتاب المورمون يدّعي أنه كلمة الله أيضاً. هذه فكرة مهزومة في ذاتها، وهي مثال لمغالطة منطقية هي افتراض ما يزال بحاجة للإثبات.^٥

^٥ يعلّق جون مايلي (John Miley) في كتابه *Systematic Theology* الذي كان لسنوات الكتاب الرسمي لعلم اللاهوت النظامي في دراسة خدام كنيسة الناصري، بما يلي على هذه الحجّة: "إن أردنا أن نثبت وحي الكتاب المقدس من عباراته وتصريحاته، وأن نقول بأنه إعلان إلهي لأنه موحى به، فإن حجتنا ستسير في دائرة مفرغة، ولن تكون لها نتيجة منطقية. هذه مغالطة شائعة تسبّب الأذى أكثر من الفائدة للحق" (New York: Eaton and Mains, 1894), 2:487.

إحدى الحجج البارزة وسط الإنجيليين المحافظين، والمُستخدمة من بعض الواسليين أيضاً، هي جعل عصمة الكتاب المقدس أساس سلطته. لدى المدافعين عن العصمة نقطتان رئيسيتان يجب ملاحظتهما لفهم منطق موقفهم. الملاحظة الأولى هي أنه عادة ما يكون الاستنتاج مستنبطاً من عقيدة الله. المبدأ المنطقي لهذه الفكرة هي أنه لا يمكن لإله الحق الذي لا يخطئ أن يقود أدواته البشرية لكتابة أي شيء فيه خطأ، حتى في أدق تفاصيله.^٦ وبهذا فإن التفكير المنطقي ينطلق من الله إلى الكتاب المقدس، ويستبعد إمكانية وجود خطأ قبل فحص النص ذاته.

يؤكد الجزء الثاني من الحجة على أن هذه العصمة مقصورة على المخطوطات الأصلية، والتي لم يبق منها شيء.^٧ هذا الرأي أيضاً، يستبعد إمكانية استكشاف خطأ، ولذا يضع هذا الادعاء فوق أي إمكانية لتأكيد صحته أو خطئه تجريبياً. هذا يبقى حكماً لاهوتياً استنباطياً يُدعى بشأن صحته لسلطة أخرى غير الكتاب المقدس نفسه، أي يُدعى للذي يعلن أن المخطوطات الأصلية معصومة عن الخطأ. يمكن اقتباس كلمات من جون وسلي نفسه تدعم هذه الفكرة، التي عادة ما تقدم نظرية شبيهة بلعبة "الدومينو"، كما تشير عبارة وسلي التالية: "إن كانت هناك أية أخطاء في الكتاب المقدس، فقد يكون هناك ألف خطأ. إن كان هناك تزييف أو خطأ واحد في ذلك الكتاب، فإن الكتاب المقدس لا يكون قد أتى من إله الحق".^٨

إنجيليون محافظون آخرون، بمن فيهم وسليون كثيرون، ملتزمون بذات المقدار بأن للكتاب المقدس السلطة الأسمى بشأن الإيمان والحياة، لا يرون أن اللجوء إلى فكرة كتاب مقدس بالطريقة الموصوفة في الأعلى أمراً فاعلاً. أ. م. هيلز (A. M. Hills) عالم محترم في حركة القدااسة ومؤلف

^٦ انظر W. Ralph Thompson, "Facing Objections Raised Against Biblical Inerrancy," *Wesleyan Theological Journal* 3, no. 1 (Spring 1968): 21-29.

^٧ نشأت هذه الحجة في القرن التاسع عشر في لاهوت كلية برنستون (Princeton) الذي صاغه هودج (A. A. Hodge) وورفيلد (B. B. Warfield). كان هودج هو أول من صاغ فكرة أن المخطوطات الأصلية هي أساس عصمة الأسفار المقدسة" R. Larry Shelton, "John Wesley's Approach to Scripture in Historical Perspective," *Wesleyan Theological Journal* 16, no. 1 (Spring 1981): 38. انظر أيضاً حاشية شيلتون (Shelton).

^٨ *The Journal of John Wesley*, A.M., ed. Nehemiah Curnock, 8 vols. (London: Epworth Press, 1949), 6:117. بشأن هذا التعليق وتعليقات أخرى شبيهة، يقول شيلتون: "هذه التعبيرات ترتبط بشكل رئيسي بميول وسلي لنظرية الإملاء الحرفي في الوحي، ولا تُستخدم لإعطاء السلطة أساساً معصوماً عن الخطأ. نظريته المعرفية مختلفة عن نظرية الأصوليين المعرفية التي تتسبب سلطة الكتاب المقدس إلى فرضية طبيعة النص الخارجي للمخطوطات الأصلية" (38 "John Wesley's Approach").

الكتاب الذي كان رائجاً في زمنه *Fundamental Christian Theology*، يتجنب بحذر شديد هذه المنهجية. يكتب مضمناً اقتباساتٍ كثيرة من آخرين:

صحيحٌ ما قيل إن "الرجل الذي يربط قضية المسيحية بالدقة الحرفية للكتاب المقدس هو ليس صديقاً للمسيحية؛ لأنه برفض تلك النظرية (دقة حرفية الكتاب المقدس) يُرفض الكتاب المقدس أيضاً، ويتحطّم الإيمان." الذين يصرون على أنه علينا إما قبول كل عبارة من الكتاب المقدس أو عدم قبول شيء منه، عليهم أن يروا أنه لا توجد عقيدة أخرى توجد متشككين أكثر من هذه العقيدة. يقول الدكتور ستيرنز (Stearns): "يبدو التأكيد على أن الكتاب المقدس بلا أخطاء مطلقاً أمراً جيداً وورعاً، ولكن لا شيء جيد أو ورع يعاكس الحق".⁹

كلارك بينوك (Clark H. Pinnock)، وهو عالمٌ إنجيلي راسخٌ ومقبول ومعاصر لما كُتب سابقاً، يقول ما يلي:

إن قول "ما لم يتم تأكيد كل نقطة، فإن كل البناء سينهار" يبدو أنه يشير إلى قلعة العقلية الأرثوذكسية في حالة الانهيار. حين يبدأ الإدراك بأن الله يتكلم بقوة من خلال الكتاب المقدس بالتناقض، فمن الضروري التمسك بالحجج العقلية للدفاع عن الكتاب المقدس، وبالتالي تنشأ أرثوذكسية مدرسية (Scholastic). من المؤكد أنه من الصعب فهم أنه إن كان الله يرى أن عدم وجود أخطاء معرفية أمر بالغ الضرورة، فلماذا لم يعط اهتماماً أكثر لحفظ النصّ بلا أخطاء، وكذلك فهم كيف كانت الكتب المقدسة، التي كان فيها أخطاء والتي كان على المسيحيين استخدامها، مؤثرة بهذا المقدار لآلاف السنين.¹⁰

⁹ (Pasadena, Calif.: C. J. Kinne, 1931), 2 vols. 1:134.

¹⁰ "Three Views of Biblical Authority," in *Biblical Authority*, ed. Jack Rogers (Waco Tex.: Word Books, Publisher, 1977), 65-66. يؤكّد بروس فوتر (Bruce Vawter) على ذات النقطة مقدّمًا تفرّيقاً هاماً فيقول: "لم يعلن النقد النصّي (textual criticism) للكنيسة أنه لم يعد لديها الكتاب المقدس، فما أعلنه النقد النصّي هو أن الكنيسة لا تستطيع أن تتأكد من النقاوة اللفظية الحرفية للنص الذي من خلاله حصلت على الكلمة. هذا ما كان قاتلاً لأية نظرية بشأن الوحي الحرفي الضيق... إن كان الله فعلاً قد 'أملى' نصّاً، بغض النظر عن كيفية فهم الصورة

تشير المنهجية التقليدية في التعامل مع مسألة السلطة الوجودية للكتاب المقدس إلى عامل يسمو على الحجج العقلية كالحكم النهائي، إذ تجد أن الدفاعات العقلية لا تتطلب إعطاءها أهمية. تكلم جون كالفن (John Calvin) عن مثل هذه المجهودات الدفاعية فقال:

إن تحصين سلطة الكتاب المقدس بالحجة، أو دعمها بمصادقة الكنيسة، أو التأكيد عليها من قِبَل أي وسيلة مساعدة أخرى هو أمر باطل إن لم يكن ذلك مصحوباً بثقة أسمى وأقوى مما يستطيع العقل والقرار البشري أن يجده. إلى أن يُوضَعَ هذا الأساس الأفضل، تبقى سلطة الكتاب المقدس مُعلّقة ... لأن الحق يظهر في وجه كل شك، وحين لا يكون مدعوماً من وسيلة دعم خارجية، فإنه يملك كفاية في نفسه.¹¹

يقول وإيلي (Wiley) في حديثه عن ذات الجهد للدفاع عن الكتاب المقدس بطريقة عقلية:

الأمر يعتمد على المنطق لا الحياة. الرجال والنساء الروحانيون، أي الممتثلون بالروح القدس، ليسوا مهتمين بإفراط أو أكثر من اللازم بالنقد العالي أو الواطئ. إنهم لا يستقرون فقط في الحرف الذي يجب الدفاع عنه بالحجة، إذ لديهم أساس أوسع وأكثر جوهرياً لإيمانهم. أساس إيمانهم ربهم المقام، المسيح المُمجّد (CT 1:143).

يلجأ هؤلاء اللاهوتيون إلى الموقف المدعو "الشهادة الداخلية للروح القدس" (*testimonium internum Spiritus Sancti*). يُعرّف هذا الموقف بتعليم الإصلاح، ويُصادق عليه كل من مارتن لوثر وجون وسلي. في دراسة شاملة وواسعة المجال لهذه الأمور، يقول لاري شيلتون (Larry Shelton):

الأساس الرئيسي لسلطة الكتاب المقدس والعامل الذي يُثبِت وحيه (بالنسبة لوسلي) هو "الشهادة الداخلية للروح القدس". يقول وسلي: "عندئذٍ يعرف المؤمن بلا أدنى شك بأنه ابن الله. وبسبب ذلك الرأي، لديه يقين كامل بأن الكتاب المقدس من

البشرية هنا، فإنه من المؤكد أن النص ودقته اللفظية، وليس فقط الكلمة المراد إيصالها من خلاله، سيكونان محل اهتمام مستمر" 65، *Biblical Inspiration*, (Philadelphia: Westminster Press, 1972).

¹¹ *Institutes* 1.8.1

الله". ... وبهذا صار أساس إثبات سلطته بالنسبة لوسلي عنصراً في استخدامه للاختبار كأساس للسلطة.^{١٢}

يعطي وايلي (Wiley) دعمه الكامل لهذا الموقف (CT 1:35-37) وفي أماكن أخرى). حتى قانون الإيمان الوستمنستري (Westminster Confession) يعترف بعمل الروح القدس في إثبات سلطة الكتاب المقدس. فبعد ذكر الميزات الخارجية المتعددة التي تُبهر أذهاننا، يقول: "وبالرغم من كل هذا، فإن قناعتنا وبقيننا الكاملين بشأن الحق المعصوم عن الخطأ، والسلطة الإلهية التي أتت منها، هما من العمل الداخلي للروح القدس إذ يشهد للكلمة ومعها في قلوبنا".^{١٣}

لماذا لا يُقنع عمل الروح القدس كل البشر لقبول سلطة الكتاب المقدس والخضوع لها؟ هل يمكن الاستنتاج من تلك الحقيقة أن عمله في هذا الأمر انتقائي؟ يمكننا هنا أن نقدّم تشبيهاً هو عقيدة النعمة (السابقة أو المبادرة) (prevenient grace) الوسولية، بل وأن نؤكد أن عقيدة "الشهادة الداخلية للروح القدس" (*testimonium internum Spiritus Sancti*) ما هي سوى حالة خاصة من النعمة (السابقة أو المبادرة). تُقدّم هذه النعمة إلى كل الناس بشكلٍ متساوٍ؛ وفي هذه الحالة لكل الذين تعرّضوا لمحتويات الكتاب المقدس. إن سبب عدم استجابة البعض هو سر، مخفي ليس في مشورة الله الخفية ولكن في خفايا الشخصية البشرية المنبوعة عن الاختراق مثلها مثل خفايا الله.

يشير ريتشارد تايلور (Richard S. Taylor) ضمناً إلى أولوية السلطة الوجودية على كل المسائل الأخرى المتعلقة بالسلطة في كلماته الختامية في كتاب "سلطة الكتاب المقدس والإيمان المسيحي" (*Biblical Authority and Christian Faith*) بالقول: "لكي تكون فكرة سلطة الكتاب المقدس مفيدة لنا، علينا أن نحل مشكلة السلطة الشخصية فينا أولاً". وهو يقترح علاوة على ذلك أقرب حلّ نظري يمكننا التوصل إليه للمشكلة المطروحة في الفقرة السابقة فيقول: "طالما هناك عداة في داخلنا نحو الله رافضين أن يكون السلطة الأسمى، فلا بد أن تبقى هناك مقاومة لكل السلطات الأقل. ولكن هذه مشكلة متعلقة بالخطية، وليست مشكلة فكرية".^{١٤} إنّه انعكاس لحل موضوع سلطة المسيح بالنسبة لليهود كما قدّمه المسيح في إنجيل يوحنا.

^{١٢} "John Wesley's Approach," 37.

^{١٣} مُقتبَساً في Marshall, *Biblical Inspiration*, 46-47.

^{١٤} (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1980), 93.

بالإضافة إلى نوع السلطة الذي دعونه "الوجودي" (السلطة الوجودية - لأنها تتضمن قراراً شخصياً مغيّراً للحياة)، هناك نوع آخر من السلطة يجب أن يُعالج في سياق سلطة الكتاب المقدس. وسنطعي هذا النوع من السلطة اسم "السلطة العقلية"، لأنها تتعلق بالمحتوى العقلي والإدراكي للكتاب المقدس. وإن كانت الشهادة الداخلية للروح القدس تشهد لمصادقيّة الكلمة المكتوبة (أي السلطة الإلهية لها)، لكنها لا تعمل هذا بعيداً عن محتوى الكتاب المقدس.

تشير هذه الفكرة إلى الاعتماد المتبادل لنوعي السلطة هذين. هناك ارتباط لا ينفصم بين نوعي السلطة، ولكن يجب أن يُحفظ بدقة متوازناً لئلا يصبح هناك خلل في التوازن بينهما. عبارة سورين كيركيغارد (Soren Kierkegaard) التالية تميل كفة الميزان إلى أحد الاتجاهين. يقول: "إن لم يخلف الجيل المعاصر شيئاً وراءه سوى هذه الكلمات: 'نؤمن بأنه في السنة الفلانية ظهر الله بيننا كعبد في هيئة متواضعة، وأنه عاش وعلم في مجتمعنا، وأخيراً مات'، فإنها ستكون أكثر من كافية... ولا يمكن لأعظم كتاب أن يعمل أكثر من هذا في كل الأبدية".¹⁰ والذي يساوي بين الدين والتفكير السليم فإنه يميل كفة الميزان إلى الاتجاه الآخر.

أحد المبادئ التفسيرية الهامة في فهم الاختبار الديني هو أن اختبار المرء لله يتكوّن من فهمه لموضوع المعرفة وطبيعة المقابلة الإلهية البشرية، بالإضافة إلى النتائج (العاطفية، الأخلاقية، الخ). عقيدة "التدابير" (dispensations) التي علّمها جون فليتشر (John Fletcher)، التي تصف نواحي في معرفة الله، تشير إلى هذه الحقيقة. يقول إن لكل تدبير ناحيتين: خارجية وداخلية. الناحية الأولى فكرية، وتعتمد على المعلومات أو المحتوى الفعلي عن الله وهي ما يمكن إعطاؤها للإنسان. أما الناحية الثانية فشخصية، وتتعلق بالتزام وتكريس الشخص لما أُعْلِن له فكرياً.¹¹

يشير هذا إلى صحة وشرعية اختبار الله من دون الفهم الكامل لكل المتضمّنات اللاهوتية في الإيمان المسيحي، ولكنه يسمح للنمو في الاختبار الشخصي مع زيادة معرفة المرء: "ولكن انموا في النعمة وفي معرفة ربنا ومخلصنا يسوع المسيح" (بطرس ٣: ١٨). ينطبق هذا المبدأ على التاريخ الفردي والعرق.

¹⁰ *Philosophical Fragments*, trans. David F. Swenson (Oxford and New York: Oxford University Press, 1936), 87.

¹¹ John A. Knight, "Fletcher," 8.

إن إدراك هذا البُعد العقلي في السلطة يثير سؤالاً هاماً: ما هي الناحية ذات السلطة في المحتوى الفكري للكتاب المقدس؟ يقود هذا السؤال منطقياً إلى موضوع وحي الكتاب المقدس، حيث أن حل هذا الموضوع يحدّد معايير جواب هذا السؤال. ولذا سنستكشف هذا الموضوع كطريقة لعملٍ تفصيلي أكثر لموضوع السلطة العقلية.

وحي الكتاب المقدس

هناك ثلاثة أمور مرتبطة بهذا الموضوع الذي يدور حوله نقاشات كثيرة: (١) حقيقة الوحي، (٢) وأسلوب الوحي، (٣) ونطاق الوحي.

حقيقة الوحي

إن فكرة "وحي" الكتاب المقدس حقيقة كتابية، وهناك مقطعان (٢ تيموثاوس ٣: ١٦-١٧ و٢ بطرس ١: ٢٠-٢١) يشيران إليها بوضوح. ولكن استخدام هذين المقطعين للإشارة إلى الكتاب المقدس ككلٍّ أمرٌ ينطوي على مفارقة تاريخية، في حين أنهما يشيران بوضوح إلى أسفار العهد القديم فقط. ومع ذلك، إن كان أحدًا يستطيع أن يستمدّ من هذه الإشارات مبدأ ما، فسيكون من غير المناسب التوصل إلى نظرية بشأن الوحي تشير إلى كل الكتاب المقدس بعهديه. ولكن المشكلة هي أن كل ما لدينا هو عبارة تقول إن الكتاب المقدس "موحى به من الله" (أو "God-breathed" [أي "من نفخة أو نفس الله"] بحسب ترجمتي NIV و Amplified Bible)، ولكنها تكاد لا تعطينا ولا حتى مفتاحاً بشأن طريقة أو مدى أو طبيعة عمل الله في الوحي. هذه هي المواضيع التي كانت موضع جدل حين تعرضت مسألة سلطة الكتاب المقدس للتحدي.

ربما يمكن التوصل إلى بعض الفهم من خلال استكشاف المصدر المحتمل للكلمة "ثيونيستوس" (*theopneustos*) المستخدمة في رسالة تيموثاوس الثانية ٣: ١٦، والمترجمة في معظم الترجمات إلى "موحى" (*inspired*). يأتي هذا التعبير من اللغة اليونانية الكلاسيكية، إذ يشير إلى اختبار تصوّفي (*ecstatic*) بحيث يكون الإنسان الموحى له مسيطراً عليه لدرجة أنه لا يملك أي وعي أو إرادة. قد يصبح الإنسان في مثل هذه الحالة وسيلة سلبية تُعلن من خلالها الأقوال الإلهية. ولكن كل الدليل يشير إلى حقيقة أن هذا التعبير، انبثق من عالم النوبات التصوفية (*ecstatic*)، مستخدم في مقطع العهد الجديد للإشارة إلى فكرة في العهد القديم هي فكرة روح الله: حيث تُرى نفخة الله على أنها مصدر

الحياة. فالإنسان الذي كان جُثَّة، صار "نفسًا حية" حيث نفخ (أوحى) الله في أنفه نسمة الحياة (تكوين ٧:٢).^{١٧}

من هذا السياق، من المحتمل جدًا أن بولس كان يقصد توصيل فكرة أن روح الله نفخ الحياة في نصّ ميت في العهد القديم، وبهذا جعله نافعًا للتعليم والتوبيخ والتقويم والتأديب. فهم جون وسلي الأمر بهذه الطريقة، وهو يقول في "ملاحظاته" (Notes) حول هذه الآية: "لم يوح الروح القدس للذين كتبوا النصّ فقط، ولكنه يستمر بالوحي، إذ يساعد بطريقة فوق طبيعية الذين يقرأون بروح صلاة متشوّقة وحرارة".^{١٨} ولذا يُترجم النصّ في ٢ تيموثاوس ٣: ١٦-١٧ كما يلي: "فالكتاب كله، الذي هو

^{١٧} قدّم فوتر (Vawter) في كتابه *Biblical Inspiration*, 8-13 تحليلًا دقيقًا للدليل الكتابي واستنتج أن "علينا أن نعمل هنا مع الحركة التوفيقية اللغوية (linguistic syncretism). مع أن الترجمة السبعينية والعهد الجديد بذلا مجهودًا مدروسًا لتجنّب لغة الاختبار التكهني (النويات التصوفية) للإشارة إلى التقليد النبوي اليهودي المسيحي الفريد، ولكن لم يكن ممكنًا تجنبها تمامًا، حيث أنها كانت اللغة المتوفرة الوحيدة" (الصفحة ٩). جون برنابي (John Burnaby) في كتابه *Is the Bible Inspired?* (London: Duckworth and Co., 1949) يحلّل الفهم الكتابي لطبيعة الله كمحبة وتمييز الإنسان كشخص لإظهار أن استخدام نموذج "امتلاك الروح" (Spirit Possession) لشرح ظاهرة الوحي أمر غير مناسب، ولاقتراح نموذج مبني على هذه العلاقة الإلهية البشرية: "تأثير الروح القدس على نفس الإنسان يجب أن يُفهم بشكل صحيح من خلال صورة تأثير شخصٍ على شخصٍ آخر. تحت هذا التأثير، تكون النفس مقيدة، ولكنها تكون مقيدة بإرادتها. وإذ تستسلم لتأثير الروح القدس، فإنها في ذات الوقت تقترب أكثر إلى وحدة الحياة الشخصية في ذاتها، وتقترب إلى الاتحاد بعالم الله من الأشخاص الآخرين والله ذاته ... ولكن يبقى التمييز بين الخالق والخليفة باقياً غير ممسوس" (الصفحة ٨٠). انظر أيضًا Alan Richardson, *The Bible in the Age of Science* (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 75.

^{١٨} يعلق وسلي على التعبير "أقوالاً حية" في أعمال ٧: ٣٨ في "ملاحظاته" (Notes) بالقول: "تُدعى هذه الأقوال 'حية' لأن كل كلمة الله حين تُطبّق بروحه تكون 'حية وفعالة'، (عبرانيين ٤: ١٢). يقول بول باسيت (Paul Bassett) حول هذا الموضوع: "يشك وسلي أن تكون ل'حرف الكتاب المقدس' قيمة من دون عمل الروح." في "The Holiness Movement and the Protestant Principle," *Wesleyan Theological Journal* 18, no. 1 (Spring 1983): 14. يتفق عدد من علماء الكتاب المقدس ذوي السمعة الطيبة مع هذا التفسير: يكتب ألن ريتشاردسون (Alan Richardson) في كتابه *Bible in Science*: "يقترح النص اليوناني أن الله نفخ في كلمات أسفار العهد القديم 'الميتة' نفخة الحياة، كما نفخ مرة في أنف الإنسان، فصار الإنسان نفسًا حية. يكمن وراء ترجمة (AV) تاريخ طويل من أخطاء في التفسير، منذ دخلت الأفكار الإسكندرانية والوثنية عن الوحي، كنوع من الإلهام الإلهي، إلى الكنيسة من أيام يوستين الشهيد (Justin Martyr) في منتصف القرن الميلادي الثاني. وقد حررنا النقد التاريخي الحديث في القرن التاسع عشر من هذه الأفكار الخاطئة" (صفحة ٧٥). انظر أيضًا Alan Richardson, *Christian Apologetics* (New York: Harper and Bros., Publishers, 1944), 202-5 و R. P. C. Hanson, *Allegory and Event*

من وحي الله، يفيد في التعليم والتفنيذ والتقويم والتأديب في البر، ليكون رجل الله كاملاً مُعدّاً لكل عملٍ صالح" (حاشية الترجمة اليسوعية).^{١١} إن السياق يشير بوضوح وبلا أدنى غموض إلى فائدة الكتاب المقدس، وليس بشكلٍ أساسي إلى كتابته الأصلية، مع أنه يبدو أن هذا الأمر مُفترَض. وهكذا فإن هذا يشمل على الأقل الناحية الوجودية في سلطة الكتاب المقدس، وهو الأمر الذي سبق وناقشناه.

من الناحية الثانية (وهو ما دعونا به بالسلطة العقلية) الذي يظهر بوضوح أكثر في رسالة بطرس الثانية ٢٠:١-٢١. الكاتب هنا مهتم بموضوع النبوة. في ضوء السياق الأوسع للسيفر، يبدو أن الموضوع المُراد هنا هو إتمام الكلمة النبوية، سواء أكانت نبوات العهد القديم عن المجيء الأول ليسوع، أم النبوات المسيحية عن المجيء الثاني. حقيقة المجيء الأول تجاوزت الكلمة الحرفية للنبي (انظر الملحق الثاني)، كان يعني أن إتمام النبوة يحتاج إلى إثبات وتأكيد، وهو ما كان بطرس ورفاقه يتوقَّعون وقد نالوه على جبل التجلي، ولذا يقول: "فتأكِّد لنا بوجه أقوى كلام الأنبياء" (العدد ١٩ - الترجمة البولسية). في المقابل، فالمجيء الثاني لا يحتاج لتحقيق ما يلزم ضمن إطار الزمن كما يطلب كثيرون، لأن "يوماً واحداً عند الرب كألف سنة، وألف سنة كيومٍ واحد" (٢بطرس ٣:٨). ما يتضمنه هذا الكلام هو أن الأنبياء تكلموا بأكثر مما كانوا يعرفون، ولذا حين تمت نبؤاتهم، فاق معناها وضعهم التاريخي المشروط. الجواب الوحيد على هذا الأمر هو أن رسالتهم لم تكن "تفسيراً خاصاً" (٢بطرس ١:٢٠)، ولكنهم كانوا "محمولين" (كما في الترجمة اليسوعية)، أو "مُسوقين من الروح القدس" (ترجمة فاندريك).

ومرة أخرى نقول إن هذا لا يشير إلى آية منهجية مُستخدمة، لكنه يؤكد على أن الروح القدس كان يعمل في إنتاج "الكلمة النبوية" وكذلك في قراءتها. إن قبول المرء سلطة الكتاب المقدس كقرارٍ شخصي تحت تأثير الروح القدس (كما نوقش في الأعلى)، يشمل قبول حقيقة أن الكتاب المقدس

7 chap. (Richmond, Va.: John Knox Press, 1959). يقول هاورد مارشال (I. Howard Marshal) إن تركيز كل المقطع يتعلق بالأهداف التي لأجلها أوحى الله بالكتاب المقدس، وبهذا فهو يتعلّق "بكون النص مؤهلاً للعمل الذي قصد الله أن يقوم به". (53) *Biblical Inspiration* يتفق معه بيرى يودير (Perry B. Yoder, *Toward Understanding the Bible* [Newton, Kans.: Faith and Life Press, 1978], 69-70) ويول أختيمير (Paul J. Achtemeier, *The Inspiration of Scripture* [Philadelphia: Westminster Press, 1980], 107-8)

^{١١} وترجم ترجمة New English Bible الجزء الأول من الآية ١٦ كما يلي: "كل نص كتابي موحى به نافع للتعليم ...". ("Every Inspired Scripture has its use for teaching ...")، وهي بهذا تشير إلى عمل الروح القدس ليس في الوحي الأصلي فقط، ولكن في المعونة التي يقدمها الروح القدس للقارئ المصلّي الذي يريد فهم فكر الله (المُترجم).

يشير إلى خاصية أنه موحى به. ولكن هذا لا يُلزم المؤمن بالكتاب المقدس، بقبول أية طريقة للوحي. إن رأي المرء بشأن أسلوب الوحي يعتمد على ما يراه كافيًا وصحيحًا لاهوتيًا في ضوء المعلومات الكتابية. للأسف، فإنّ نظريات كثيرة تدعم ذاتها بمجرد رفض أخذ حقائق معينة بعين الاعتبار. يسعى نقاشنا بجديّة لتجنب السقوط في هذا الشرك.

أسلوب الوحي

يمكن تخيل النظريات المختلفة حول أسلوب الوحي بأنها مواقع مختلفة على طيف متصل، بحسب الطريقة التي يرتبط بها العنصران الإلهي والبشري في إنتاج هذا الكتاب المقدس. بهذا المعنى، هناك تشابه أو توازي عادة ما يلاحظ في المجالات المتعلقة بعلم المسيح، والتي تؤدي إلى نموذج شبيه بما لدينا في موضوع الوحي.¹⁰ في كلتا الحالتين، يبدو أن الفرق بين النظريات هو نتيجة الدرجة التي يُعَامَل بها التاريخ بجديّة. الآراء المتطرفة (الدكائية [Docetism] والأبيونية [Ebionism]) بلغة علم المسيح) غير كافية، ولكن الحصول على نظرية مُرضية كان بغاية الصعوبة. إن الحل النهائي في الحالتين ربما قبول علاقة متناقضة ظاهريًا لا يمكن حلها بلغة عقلية تمامًا. هذا أقرب ما يكون للمنهجية الوسيلة الأصلية، حيث كان السيد وسلي يصرّ دائمًا، بشأن هذه المسائل، على الإيمان بالحقيقة فقط، لا على التفسيرات النظرية.

إن مسخًا للاختيارات المختلفة سيساعد في توضيح صعوبة المشكلة، والضرورة المحتملة لقبول جواب فيه تناقض ظاهري.¹¹ كلما اقتربنا من يسار الطيف المتصل، أي من الطرف البشري، ازداد

¹⁰ يعتبر مارشال (Marshall) عن تحفظه في استخدام هذه الصورة لأنه يشك أنها توضّح الموضوع: "إن الفرق بين تجسد الكلمة الأزلي في شخص يسوع من جهة، والتأليف الإلهي للكتاب المقدس من خلال كتبة بشريين من جهة أخرى، كبير جدًا، حتى أنه من الأكثر حكمة ألا نجعل عقيدة الكتاب المقدس تعتمد على نتائج تم التوصل إليها من خلال صورة تمثيلية." (Biblical Inspiration, 44-45). نحن هنا لا نخلص إلى نتائج، ولكننا نوضح التشابهات باستخدام صورة تمثيلية فقط.

¹¹ يقول وايلي (Wiley): "إن التفسيرات العقلانية تركّز بطريقة زائدة على العنصر البشري، بينما تقلل النظريات فوق الطبيعية في الوحي من هذا العنصر البشري، مُصرّة على أن الروح القدس كان يسيطر على كُتّاب الكتاب المقدس حتى إنهم صاروا أدوات جامدة سلبية خاملة في يديه، بدلًا من أن يكونوا أدوات حية فاعلة،" ثم يقدّم "النظرية الفعالة (الديناميكية)"، التي يقول إنها "نظرية متوسطة، ومنطوية تسعى لتفسير الانسجام المناسب بين العاملين الإلهي والبشري في وحي الكتاب المقدس والحفاظ عليه." CT 1:173, 176. كما أنه يؤكد على أن هذه النظرية المتزنة كانت أكثر النظريات قبولًا في الكنيسة. قارن مع CT 1:173-77.

التركيز على الاستمرار. يُفهم الكتاب المقدس إن كان من ذات التصنيف وسرعة التأثر، وهو خاضع لذات المبادئ المُستخدمة في تفسير أي أدب آخر. بمعنى أن الكتاب المقدس لا يتطلب أسلوبًا خاصًا في التفسير. وعلاوة على ذلك، يشدّد هذا الميل على الطبيعة التاريخية للوثائق الكتابية من ناحية أصلها ومن ناحية التشديد على الصفة المتأثرة بالظروف التاريخية لرسالتها. يُظهر هذا تقليل قيمة الناحية الإلهية للكتاب المقدس، وبشرح، جزئيًا، ردة الفعل العنيفة من قِبَل مسيحيين محافظين كثيرين نحو قيام حركة النقد التاريخي في القرن التاسع عشر.^{٢٢}

في الطرف الثاني من الطيف، هناك ميل لاستبعاد العنصر البشري. هذا الرأي، بصورة بسيطة، يشدّد على الناحية فوق الطبيعية لدرجة أن شخصية الكاتب البشري تُلغى. يقتبس وايلي (Wiley) من أحد ممثلي هذا الموقف المتطرف الذي يقول: "كُتِّب الكتاب المقدس لم يتكلموا ولا كتبوا أية كلمة من ذواتهم، ولكنهم كانوا ينطقون بكلمة بكلمة ومقطعًا بمقطع كما كان الروح يضع في

كان أوريجانوس (Origen)، أقدم عالم في الكتاب المقدس، يؤمن أن الكتاب المقدس منسجم في كل جوانبه، وكامل بشكل فوق طبيعي في كل شيء، ولكنه في ذات الوقت كان مدرّكًا للخاصية البشرية للكتاب المقدس. انظر F. W. Farrar, *History of Interpretation* (Grand Rapids: Baker Book House, 1961), 190

كان أغسطينوس يتمسك بذات هذا التوازن بطريقة ملفتة للنظر أظهرت ميلًا إلى الاتجاه فوق الطبيعي. بالنسبة لأغسطينوس كان الكتاب المقدس وحدة إلهية، ولم يكن يقبل بوجود أي تضارب من أي نوع فيه. ولكن كانت لديه عدة طرق لمعالجة الاختلافات الظاهرة: كان أحيانًا يقول إن في المخطوطة أخطاء، أو إن الترجمة خاطئة، أو إن القارئ لم يفهم النص بشكل سليم. وحين لم تكن أي من هذه الحلول مناسبة، كان يستنتج أحيانًا أن الروح القدس "سمح" لأحد كُتَّاب الكتاب المقدس بأن يكتب شيئًا مختلفًا عما كتب كاتب آخر للكتاب المقدس. بالنسبة لأغسطينوس، كان هدف هذه الاختلافات هو إثارة الشهية الروحية لدينا للفهم. ولكن القراءات المختلفة لم تكن المشكلة الأكبر عند أغسطينوس لأنه كان يؤمن أن الحق في النهاية يكمن في فكر كُتَّاب الكتاب المقدس وليس في كلماتهم الفردية. علّق بالقول: "في كلام أي إنسان، الأمر الذي علينا أن نهتم به فعلاً هو فكر الكاتب الذي كان يقصد أن يعبر عنه، والذي يجب أن تكون الكلمات خاضعة له؛ وعلينا ألا نفترض أن كاتبًا معيّنًا يعطي تصريحًا خاطئًا إن حدث أنه كان يوصل الحق بكلمات مختلفة عما قصد أن يوصله، ولكن كلماته فشلت في إيصاله حرفيًا". مُقتبس في A. D. R. Polman, *The Word of God* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1961), 49

أيضًا Vawter, *Biblical Inspiration*, 38-39

^{٢٢} انظر Alan Richardson, *Bible in Science*, chap. 2.

أفواههم".^{٢٣} من الصعب الآن إيجاد ممثلاً لمثل هذه النظرية وسط العلماء المعاصرين، حيث أنه فعلياً صار كل العلماء المعاصرين يميلون للفهم التاريخي (الزمني) للكتاب المقدس، ويفتقون على أن هذه هي الطريقة المناسبة لتفسير الكتاب المقدس. على أية حال، بعض العلماء الإنجيليين كانوا متحفّظين في قبول كل متضمنات حقيقة الطبيعة التاريخية لأسفار الكتاب المقدس. إن إنكار نشوء هذه الأسفار في التاريخ هو لإفساد التوازن بين العنصرين الإلهي والبشري المُشترَكَيْن في إنتاج الكتاب المقدس.

وإذ يتبع وإيلي (Wiley) جون مايلي (John Miley) ولاهوتيين ميثوديين آخرين، يطوّر ما يدعوه "النظرية الفعّالة (الديناميكية)" كمحاولة لتقديم رأي متوسط بين الطرفين، والحفاظ على التوازن بين العاملين الإلهي والبشري، وإن كانا في تناقض ظاهري، في وحي الكتاب المقدس. بالاعتماد على رسالة بطرس الثانية ٢١:١، يصر وإيلي على أن موقع الوحي هو الأشخاص أو الكُتّاب، وليس الكتابات (CT 1:174). ولكنه لا يبذل أي مجهود لتوضيح متضمنات هذه النظرية أكثر من التأكيد على صفتها المتوسطة في الطيف المتصل من النظريات المتعلقة بالوحي.

في الفترة الحديثة، يبدو أن السابقة التاريخية لهذا الموقف هي موقف وليم سانداي (William Sanday)، الذي ألقى محاضرات "بامبتون" (Bampton Lectures) عام ١٨٩٣، والتي كانت تقدماً هاماً في الجدل الدائر بشأن الوحي. يُلخّص ألن ريتشاردسون (Alan Richardson) موقف سانداي كما يلي: "ليست كلمات الكتاب المقدس هي الموحى بها، بل كُتّاب الأسفار الكتابية هم الموحى لهم بها. إن عمل الله شخصي وليس آلي؛ ولذا هو يسعى لإعطاء استتارة لأذهان خدامه ليفكّروا بالحق في أنفسهم ويجعلوه حقهم فعلاً".^{٢٤} بهذا التفسير، تُرفض النظرية الآلية أو الإملانية للوحي.

هناك حقيقة يبدو أن قليلين فقط يأخذونها في الاعتبار، وهي أن الكتاب المقدس ظاهرة معقدة ومميّزة حتى أنه من المستحيل شملها بصيغة بسيطة أو صيغة واحدة. إنه لا يحتوي على أشكال أدبية عديدة فحسب، ولكنه يحتوي أيضاً على أنواع متعددة من المواد تمتد من الأدب الحكمي إلى سجلات الهيكل. معالجات معاصرة كثيرة تركّز فقط على "أعمال الله" كنموذج للإعلان. مع أنه

^{٢٣} CT 1:173-74. يقدّم وإيلي ثلاث حجج لدحض هذا الرأي: (١) ينكر هذا الرأي وحي الأشخاص، ويتمسك بوحي الكتابات فقط؛ ... (٢) ولا ينسجم مع كل الحقائق التي لدينا؛ ... (٣) ولا ينسجم مع الطريقة المعروفة لعمل الله في النفس الإنسانية. (الصفحات ١٧٤-٧٥).

^{٢٤} Bible in Science, 68. لا يدعى هنا أن موقف وإيلي هو ذات موقف سانداي، ولكننا ببساطة نشير هنا إلى اللحظة التاريخية التي تم فيها تقدّم تاريخي هام في محاولة لحل مشكلة الوحي.

مركزيّ جدًا بالنسبة للإيمان الكتابي، لكن البحوث الحديثة وجّهت الانتباه إلى أبعادٍ أخرى غير الأحداث التي تؤثر على التحرير والخلاص. هناك أيضًا حالة الخلاص، التي تشمل هي الأخرى عمل الله، والتي يتكلم الكتاب المقدس عنها بشكلٍ واسع في العهدين القديم والجديد. صنّفت هذه الناحية من المادة الكتابية تحت عنوان "البركة".^{٢٥} ومن المشروع أيضًا أن نرى "لاهوت الخلق"، الذي يظهر بشكلٍ رئيسي في أدب الحكمة وأماكن أخرى. كيف يمكن للمرء تفسير كل هذا من خلال أيّ نظرية تقليدية؟

علينا في النهاية، كما هو الحال بشأن المسائل المتعلقة بعلم المسيح، الاعتراف بعلاقة متناقضة ظاهريًا بين الكلمة البشرية والكلمة الإلهية، والتي تقاوم أيّ حلّ عقليّ مُرضٍ. إن المحاولات لصياغة مثل هذا الشرح غالبًا ما تبدو أنها تحلّ التناقض الظاهري نحو حقيقة ما أو آية حقيقة الأخرى، بينما تميل لعدم الانتباه إلى الحقيقة التي لم يتمّ الاتفاق عليها. (انظر النقاش حول التناقضات الظاهرية في الفصلين الأول والرابع).

في تعبير أورتون وإيلي (H. Orton Wiley) عن النظرية الفعّالة (الدينامكية) التي توصل إليها، كان امتناعه عن آية محاولة لشرح تفسير العنصرين الإلهي والبشري، عملاً حكيمًا. على أيّ حال، رأيه يتطلّب شكلاً معينًا من التفسير الذي يُعتبر مهمًا جدًا للتفسير الكتابي السليم. تحتاج هذه النتيجة إلى استكشاف يشكّل خلفيةً لأجل الإتجاه الرئيسي لهذا الفصل، وسنقوم بهذا الاستكشاف لاحقًا.

في تحويل الوحي من الكتابات إلى الكُتّاب، تشير النظرية الفعّالة (الدينامكية) ضمناً إلى الطبيعة التاريخية للغة الكتابية. في هذه الناحية، تختلف النظرية الفعّالة عن الطريقة الإملائية أو الآلية في فهم الوحي. في النظرية الإملائية، يُعطى الكلام بشكلٍ مباشرٍ إلى الكُتّاب، حتى أن الكلام هو كلام الله وليس كلام بشر. لكن إن كان الكُتّاب هم الموحى لهم، فإن الكلمات متضمّنة في هذا الوحي، ولكن بمعنى مختلف. حيث أنه من الضرورة أن تُصاغ الأفكار في تعابير لغوية (انظر النقاش حول العلاقة بين اللغة والأفكار في الفصل الأول، والحاشية ٣)، لذا يمكن للمرء في هذا

^{٢٥} انظر Claus Westermann, *Blessing in the Bible and the Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1978).

السياق أن يتكلم عن الوحي اللفظي بالمعنى الحقيقي.²¹ لكن الإختلاف الحاسم هو أن الكلمات هي كلمات بشر لديهم فهم لمعنى الكلام الذي يستخدمونه؛ أي أنها (الكلمات) مشروطة تاريخياً ببيئة الكاتب الفكرية والثقافية والاجتماعية. بل إنها أيضاً محدودة بمعرفة الكاتب المتعلقة بالحقائق أو نقصها. ولكن ولا واحد من هذه الأمور ضروري بشأن مصداقية وأصالة أفكاره. وبهذا يصبح الموضوع الهام هو تحديد قصد الكاتب من خلال تحليل سياقه التاريخي واللغوي باستخدام وسائل تحقيقية دقيقة. إن الاهتمام الكثير والدقيق الذي يعطيه علماء الكتاب المقدس لدراسة الكلمات هو لاكتشاف القصد الأصلي أو لفهم الكاتب من أجل التوصل بدقة إلى الحق الذي كان الكاتب يقصد أن يوصله، وبالتالي تحديد ما كان النص يقصده.

باختصار، إن النظرية الفعّالة (الدينامكية) للوحي تستلزم طريقة قواعدية تاريخية لتفسير الكتاب المقدس. على العكس من ذلك، تؤدي نظرية الإملاء حتمياً إلى الطريقة المجازية في التفسير، وفي النهاية إلى فقدان المعنى بشكل كامل.²² فإن كان المعنى تحت سيطرة المُفسّر، كما هو الحال بشكلٍ مؤكد في أي شكلٍ من التفسير المجازي، وليس تحت سيطرة الكاتب الأصلي الذي بسبب فهمه لقصده يعطينا المعيار الموضوعي للمعنى، ليس هناك طريقة للتأكيد أنّ معنىً معيناً أصحّ من آخر، وبالتالي لن يتمّ الحصول على معنى موضوعي.

نطاق الوحي

يأتي هذا الموضوع بنا مباشرةً إلى المسألة التي دعوناها السلطة "العقلية" (cognitive) للكتاب المقدس. يؤمن بعض الإنجيليين أن الوحي، وبالتالي سلطة الكتاب المقدس، تمتدّ إلى كل شيء يتكلم عنه كُتّاب الكتاب المقدس، بما في ذلك تأريخ الأحداث ونصوص الخطابات والمعلومات الإحصائية وهكذا. هذه نتيجة منطقية للنظرية الإملائية (أو الآلية) للوحي، حيث أنها تفترض مستوى معيناً من المعرفة ليس متوفرًا في الوضع الطبيعي لأشخاص محددين أو تاريخيين. إنجيليون آخرون، متمسكون بشكلٍ متساوٍ بسلطة الكتاب المقدس، يؤمنون أن فاعلية الوحي تمتدّ إلى نواحي الحق المتعلقة بالخالص، أو بشكلٍ أوسع، المتعلقة بالمحتوى اللاهوتي للكتاب المقدس.

²¹ وإن قلنا هذا، لكن علينا أن نعترف أن الطبيعة المتنوعة المميزة للمادة الكتابية، كما لاحظنا، تسبب مقاومة شديدة لهذا النموذج في فهم الوحي.

²² يُظهر هانسون (Hanson, *Allegory and Event*, Chap. 7 on "Inspiration,") أن هذا ما حدث مع أوريجانوس (Origen).

إن التوصل لقرار بشأن هذه المسألة يعتمد بشكل كبير على كيف يفسر المرء معنى التعبير "مطلق" (plenary)، وهو التعبير التقليدي الذي يستخدمه الإنجيليون لوصف فكرة الوحي. الكلمة نفسها تعني "كامل" أو "تام"، ولكنها كلمة غير دقيقة في ذاتها، وبهذا فإنها مفتوحة لعدة أشكال من الفهم. ينص بند الإيمان المتعلق بالأسفار المقدسة في "نظام كنيسة الناصري الإنجيلية" على ما يلي:

نؤمن بالوحي المُطلق (Plenary) للأسفار المقدسة، والذي به نفهم الستة وستين كتابًا التي تكوّن العهدين القديم والجديد المُعطاة بوحي إلهي والمعصومة عن الخطأ في إعلانها لإرادة الله لنا فيما يخص كل ما هو ضروري لخلاصنا، لذا كل ما لم يرد في الأسفار المقدسة لا يُعتبر من بنود الإيمان. (الكلمات التي تحتها خط هي من الكاتب).

بينما يفسر بعض الناصريين هذا الكلام بأنه يتضمّن السلطة الكاملة بالمعنى الأوسع، كما وُصِفَت في الأعلى، تسمح مصادر ناصرية أخرى بتفسير أكثر حصرية، فتعرّف سلطة الكتاب المقدس بأنها تلك التي تمتد إلى كل قانون الكتاب المقدس، وبالتحديد إلى النواحي المتعلقة بالخلاص؛ أي أنها تؤمن بأن الطريقة الموصوفة في الكتاب المقدس للخلاص يُعتمد عليها بشكل كامل.

إحدى الوثائق الرئيسية الحديثة تعرّف الكلمة "مطلقة" (Plenary) كما يلي:

نقصد بالوحي المطلق أن كل الكتاب المقدس وكل جزء فيه قد أتى إلى الوجود تحت إرشاد مُحدّد، ونتيجة لذلك الوحي، فإن هذه الكتابات هي 'قانون الإيمان' النهائي وذو السلطة في الكنيسة.^{٢٨}

عمليًا، هذا التعريف يكرّر تصريح وإيلي (Wiley):

نقصد بالوحي المطلق أن كل الكتاب المقدس وكل جزء منه موحي به من الله. لا يفترض هذا مسبقًا بالضرورة النظرية الآلية للوحي، كما يقول بعض العلماء، أو أية طريقة معينة للوحي. بل أن ذلك الوحي يعطينا الكتاب المقدس كقانون الإيمان النهائي وذو السلطة في الكنيسة (CT 1:184).

^{٢٨} Purkiser, Taylaor, and Taylor, *God, Man, and Salvation*, 204.

يوضِّح تعريف وإيلي أن هناك مجالاً عظيمًا ضمن هذا التصريح لدرجة واضحة من التنوع في التفسير، وبهذا يحزّر اللاهوتيين الناصريين للإلتقاء بشكلٍ عام مع نظرة اللاهوت البروتستانتي التقليدي (انظر الفقرة التالية) التي تركّز على النواحي الخلاصية و/أو اللاهوتية كُبعدٍ خاص في الكتاب المقدس الذي يحمل ختم الوحي (السلطة) الفريد. يتضمن تفسير كولين وليامز (Colin Williams) أن السيد وسلي أيضًا اعتمد على السلطة الخلاصية للكتاب المقدس: "قصد وسلي بعبارة 'رجل الكتاب الواحد' (*homo unius libri*) الاعتماد على طريقة الخلاص المذكورة في الكتاب المقدس".²⁹

على كل حال، في التحليل النهائي، المسألة الحاسمة لا تتعلق بنظرية المرء حول طبيعة سلطة الكتاب المقدس، ولكنها تتعلق بالطريقة التي يتعاطى بها الإنسان مع الكتاب المقدس. إنَّ هناك بدعًا كثيرة، مثل شهود يهوه (Jehovah's Witnesses) والمورمون (Mormons) وأخوة المسيح (Christadelphians) والخمسينيين الموحّدين (Unitarian Pentecostals) الذين يُعرّفون بحركة "يسوع فقط" (Jesus Only)، توكّد على الإيمان بعصمة الكتاب المقدس. الإنجيليون الذين أجمعوا على التوافق بشأن نظرية سلطة الكتاب المقدس والوحي يُظهرون فيما بينهم اختلافات في تفسيرهم للكتاب المقدس.³⁰ هذا يُعلّمنا أن الموضوع العملي الهام في كل النقاش عن الكتاب المقدس هو تفسيري. وبهذا فإن مهمتنا الأكثر حسماً وأهمية هي تطوير طريقة تفسير كتابيّة تسمح للكتاب المقدس بالتكلم عن نفسه، ممّا سيُطّيق الرسالة التي تثبت صحتها بذاتها، والتي تشكّل جوهر سلطة الكتاب المقدس. وفي ذات الوقت، حين نفعل ذلك فإننا سنفهم الطريقة التي يجب أن يُستخدَم فيها كمصدرٍ لعلم اللاهوت. وسنتكلم عن هذه المواضيع الآن باختصار.

مُفصلاً كلمة الحقّ بالاستقامة

دعا كَنليف جونز (H. Cunliffe-Jones)، في كتاب مُبرمَج صدر عام ١٩٤٥، العلماء المسيحيين لتطوير طريقة لتفسير الكتاب المقدس تعطي اعتباراً كافياً للدراسة التاريخية واللاهوتية له. كان كَنليف جونز يكتب في وقتٍ كانت فيه الدراسة التاريخية للكتاب المقدس تشغل اهتمام العلماء لسنوات كثيرة، بينما كانت الدراسة اللاهوتية مطموسة في ما دعاه "الحرف من دون الروح". في

²⁹ John Wesley's *Theology Today* (New York: Abingdon Press, 1960), 25.

³⁰ Robert K. Johnson, *Evangelicals at an Impasse* (Atlanta: John Knox Press, 1979).

الحقبة الأولى للمسيحية، كانت الدراسة اللاهوتية (المجازية) هي السائدة، بينما لم يكن البُعد التاريخي للكتاب المقدس يُلاحظ أو يُقدَّر: "الروح من دون الحرف". أكد على ضرورة قبول صحة الدراسة التاريخية للكتاب المقدس، "لأن مبدأ التجسّد هو مركز المسيحية، ونحن لا نكرم الإعلان العظيم الذي يشهد له الكتاب المقدس إذ لا نتعامل بجدية مع التفاصيل الأكثر بساطة بشأن أصل وتجميع الشواهد".^{٣١}

ولكن يجب أن ترتبط الدراسة التاريخية بالدراسة اللاهوتية حتى يصبح الكتاب المقدس معاصرًا. علاوة على ذلك يقترح كنيان جونز بأن المفتاح لتحقيق هذا الهدف هو فهم تفسير العهد الجديد للعهد القديم، "لهذا، مع أنه يمكن لهذه الدراسة أن تكون دراسة علمية بحثية، فإنها ذات أهمية كبيرة من أجل الحصول على شرح لاهوتي للكتاب المقدس بصفته الشاهد للإعلان المسيحي".^{٣٢} هذه النقطة الأخيرة فكرة متبصرة ذكية جدًا نتفق معها تمامًا، لأننا هنا نستطيع أن نرى مبدأ العهد الجديد فاعلاً وعاملاً في التفسير الكتابي. كما أنها توضّح أكثر العلاقة المناسبة بين نوعي السلطة الوجودي والعقلي. باختصار، يمكن للطريقة التي يُفسّر بها العهد الجديد العهد القديم أن تقدّم لنا مفتاحًا للتفسير الصحيح لكل الكتاب المقدس من منظور الكتاب المقدس نفسه.^{٣٣}

شغل هذا الموضوع أفضل الأذهان في الكنيسة الأولى منذ البداية. ظهرت المشكلة أولاً على صفحات العهد الجديد حيث كان أتباع يسوع يصارعون بشأن هويته. كانوا قد صاروا مقتنعين، من خلال إعلان إلهي، بأنه المسيا رجاء إسرائيل (متى ١٦: ١٦)، ولكنهم كانوا محتارين بسبب نقص التقابل بين ملامح ذلك الرجاء كما فهموه وصورة يسوع التي عكستها حياته وخدمته. كانت الطريقة التي صار كُتّاب العهد الجديد يربطون بها يسوع بالعهد القديم دقيقة جدًا، وبدت في بعض الأحيان تتعدى على المعنى المباشر لنصوص العهد القديم. من الواضح أنهم لم يحاولوا ملائمة نصوص العهد القديم ببعض التصنّع والحرفيّة للمعنى.

منذ ذلك الوقت والكنيسة تصارع عبر العصور مع موضوع التوصل لطريقة تفسير النبوة. في كل نقطة مهمة، لاحظ المُفكِّرون المسيحيون أن المطالبة بالتوافق الحرفي بين النبوة وإتمامها يعني

^{٣١} Authority, 26.

^{٣٢} المرجع السابق، ١٠.

^{٣٣} هناك مسخّ أوسع لهذا الموضوع في الملحق الثاني في هذا الكتاب. في ذلك الملحق، تُحلّل المادة الكتابية بحرص وتُعمل دراسة مسحية للفترات التاريخية النقدية لرؤية كيف يعالج الكتاب المقدس والتقليد هذه المسألة. النقاش التالي في هذا الفصل مبني على مكتشفات ذلك البحث.

إما استبعاد العهد القديم من الأسفار المقدّسة المسيحية، أو إنكار أية علاقة بين يسوع الناصري والإيمان العبري. هذان الرأيان غير مقبولين. لجأت المجهودات الأولى إلى الاستخدام المجازي للكتاب المقدّس مع كل مشاكله، ولكنها استأنفت هذا الإستخدام بشكلٍ متكرر كطريقة لحل هذه الأزمة.

في وقتنا الحاضر، جعل ظهور الدراسة التاريخية الأسلوب المجازي مستحيلًا وغير مسؤول. ولكن هذه الدراسة التاريخية زادت الصعوبة، إذ جعلت المناشدة التقليدية للنبوة دفاعًا عن الإيمان الشديد الصعوبة. كانت هذه الاستخدامات للنبوة تعتمد على تفسير نص العهد القديم بطريقة مجازية. بحث العلماء بكل تركيزٍ واهتمامٍ عن مفتاح لحل ذلك اللغز.

وإذ استفاد كاتب هذا الكتاب من دراسات عدة علماء مؤهلين، توصل إلى أن المفتاح لحلّ الأحجية هو منهجية التفسير اللاهوتي. وباختصار، يمكن شرح ما يقوله العهد الجديد بأنه إعلان أن اللاهوت الذي كان وراء مقاطع العهد القديم قد صار كاملاً (ثَمِّم) بمحتوى التعليم المسيحي عن شخص وعمل يسوع وإسرائيل الجديدة، التي هي الكنيسة.

فإن أردنا أن نستخلص أسلوبًا تفسيريًا عامًا من هذا، فإنه يمكننا أن نوَكِّد على أن المحتوى اللاهوتي للكتاب المقدّس هو بُعدُه ذو السَلْطَة، وأهم خطوة في التفسير الكتابي هي التعبير عن البناء اللاهوتي الذي يكمن وراء النص. إذ لا توجد نصوص غير لاهوتية في الكتاب المقدّس. في أحيان كثيرة، تكون الحاجة إلى أجزاء كبيرة من المادة (وخاصة في العهد القديم) لاستخلاص نقطة لاهوتية واحدة، وعلى المرء ألا يكون منشغلًا بقصّر نظير تفسيري يسعى للحصول على معنى إعلاني من كل آية. هذا ما أدى في البداية إلى التفسير المجازي. تُعْتَبَر أمثال يسوع حالة أدبية توضّح هذا المبدأ. كثيرًا ما يُعبّر عن الفهم اللاهوتي بطُرُقٍ تخص أماكن معينة، كما حدث حين تكلم بولس عن موضوع أكل اللحم المُقَدَّم للأصنام في كورنثوس الأولى ٨. قد تكون الأمور أوضح في بعض النصوص أكثر من نصوص أخرى، وكثيرًا ما تكون مرادفة للكلمة الحرفية، ولذا يتطلب فهمها قدرًا بسيطًا من البحث التفسيري.

جزء من التحضير لمهمة التفسير اللاهوتي هو فهم بنية اللاهوت الكتابي في وحدته المتناسكة المتناغمة (انظر الفصل الأول بشأن علم اللاهوت الكتابي). ولذا يجب أن يكون تحديد درجة التعبير عن اللاهوت في نص مُعيَّن أمرًا بسيطًا نسبيًا. وحيث أن مقاطع معينة تعطي تعبيرًا أكمل وأتم لللاهوت الكامن وراءها من مقاطع أخرى، فإن بعض المقاطع الكتابية أكثر قيمة من مقاطع أخرى، مع

أن كل النصوص الكتابية صحيحة، حيث أنها جميعها تأتي توضيحاً لفهم لاهوتي معين، مهما كان قليلاً.

يدعم حقيقة هذا القول عندما يقارن المرء بين نشاطات إسرائيل الدينية ونشاطات جيرانها الدينية. كثيراً ما تكون هناك أمور كثيرة متشابهة بينهما. إذا ما الذي يشكل الطائفة اليهودية ويجعلها مميزة؟ هل لأنهم أخذوا وكيّفوا ممارسة وثنية معينة، كالذبيحة مثلاً؟ يقع الجواب في اللاهوت الكامن وراء الممارسة الدينية الطقسية. قد لا يكون زمن الطقس خلال السنة، أو الطقس نفسه، أو الشكل الذي يتخذه الطقس، أو أي شيء آخر فيه مختلفاً، ولكن الدلالة اللاهوتية قد تغيرت تماماً. هذا ما حدث حين تحوّل عيد زراعي بالأصل إلى احتفال بحدثٍ خلاصيٍّ تاريخيٍّ، كما هو الحال في عيد الخمسين.

في مناقشة الطريقة التي ألقى علم الآثار فيها ضوءاً على "مديونية إسرائيل العميقة لطقوس وأساطير جيرانها"، يكتب بيرنهارد أندرسون (Bernhard Anderson) بشأن التشابهات بين العبادة الإسرائيلية والعبادة الكنعانية وطقوسهما وغيرها من الأمور، فيقول: "لم ترفض إسرائيل الحضارة المتقدمة التي دخلت إليها رفضاً تاماً، ولكنها قالت لها 'لا'، و'نعم'؛ فقد كان الإيمان بيهوه، إله إسرائيل، يتطلب التحول عن الآلهة الأخرى، وبالتالي شكّل هذا تحدياً للافتراضات اللاهوتية لأديان تلك البيئة".^{٣٤} ومن هنا، في سياق الثقافة الموجودة أتى الإعلان، وهو فهم إلهي لمنطق هذه الممارسات الدينية وسبب حفظها. حيث أن البُعد اللاهوتي هو البُعد الإلهي المُعلن لهذه الممارسات، فإن هذا هو البُعد الذي فيه تتميز العبادة الإسرائيلية وتحمل دلالة وأهمية باقيتين حتى وإن كانت هذه الطقوس قد صارت مجرد اهتمام أثري بالنسبة لمؤمن العهد الجديد.

في استخدام اللاهوت النظامي للكتاب المقدس كمصدر للاهوت، على اللاهوت النظامي أن يبدأ أولاً بالتفسير اللاهوتي (theological exegesis)، ثم يستخدم ما يكتشفه لتوجيه عمله في بناء نظام لاهوتي حي ومتجانس مع أنه كثيراً ما يستخدم تقسيمات غير كتابية من أجل معالجة الوضع المعاصر. هذا هو المصدر المعياري الذي يجب أن تُقيّم وتُمتحن كل مصادر اللاهوت الأخرى بناءً عليه.

^{٣٤} *Out of the Depths* (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 40.



الفصل ٣

مصادر علم اللاهوت: التقليد والعقل والاختبار

بعد جون وسلي، كان علم اللاهوت الوسلي يبني عمله العقائدي دائمًا على أربعة حجارة أساسية عادة ما يُشار إليها بالتعبير "الرباعية الوسلية" (Wesleyan Quadrilateral). بالإضافة إلى الكتاب المقدس، هنالك التقليد والعقل والاختبار. لكن هذه الأسس ليست ذات سلطة متساوية. في الحقيقة، إن فهم الأمر بشكلٍ صحيح، فإنّ المصادر المُساعدة تدعم بشكلٍ مباشر أولوية سلطة الكتاب المقدس. وسيُضح هذا في الشرح التالي.

التقليد

من الصعب تعريف التقليد وكثيرًا ما يحمل في طياته بعض الدلالات غير المرغوبة. علينا أن ندرك بشكلٍ واضح طبيعته اللاهوتية لفهم عمله بشكلٍ صحيح. الكلمة "تقليد" في اللغة اليونانية تأتي من "بارادوسيس" (*Paradosis*)، التي تشير إلى ما هو مُسلم. والكلمة اللاتينية "تراديتيو" (*traditio*) تشير إلى ما هو منقول. إن مسحًا للطريقة التي عمل فيها التقليد في الإيمان المسيحي العبري يُظهر أهمية وجود هذين البُعدين معًا في تعريف التقليد.

إن تعريف التقليد بشكلٍ صحيح يتطلّب أن نتذكّر طبيعة الإعلان التي وُضّحت في الفصل السابق. يتمّ الإعلان بشكلٍ رئيسي (ولكن ليس بشكلٍ خاص، كما لاحظنا) من خلال الأحداث التاريخية التي يجب تفسيرها. لذا يجب نقل كل من رواية الأحداث (الحقيقة) وتفسيرها (المعنى) معًا، وحيث أن الحدث وتفسيره لا يمكن فصلهما الواحد عن الآخر، فإننا نقترح أن يُشار إلى المركّب، الذي يُعرّف على أنه تقليد في مرحلته التمهيدية، على أنه "الحدث والتفسير" المنقول.

من التقليد الشفوي إلى التقليد المكتوب

حين يُفهم التقليد بهذه الطريقة، فإنه يصبح واضحاً أن الأسفار المُقدَّسة، في العهدين القديم والجديد، هي تقليد "مُثَبَّت" (fixated، بيركهوف - H. Berkhof). قبل كتابة التقليد المُتعلِّق بكشف الله عن نفسه وبعوده لإبراهيم وإسحق ويعقوب بفترةٍ طويلةٍ، كان يُنقل من جيل إلى آخر على شكل تقليد شفوي.

ينطبق ذات الأمر على إعلان العهد الجديد في يسوع المسيح ومن خلاله. الذين أُعطي لهم الإعلان الأصلي (وهم شهود عيان)، نقلوا هذا الإعلان إلى آخرين بشكلٍ دعاه آباء الكنيسة الأولى "التقليد الرسولي" (apostolic tradition). ومع مرور الوقت تجسَّد هذا التقليد في وثائق صارت فيما بعد الكتاب المقدَّس. تمَّ تسريع عملية جمع الوثائق ذات السلطة بسبب قانون ماركيون (Marcion)، الذي عكس تقليدًا مختلفًا عن الذي تمسَّك به الإيمان المسيحي الكلاسيكي.^١

قبل تثبيت التقليد الرسولي في الكتاب المقدَّس، كان هذا التقليد يُنقل بأشكالٍ مختلفة. يمكن تحديد أربعة أشكالٍ منها، على الأقل، بشيء من اليقين: (١) التعليم الديني التلقيني (catechetical) الذي يُرى في الإنجيل المُعلن (kerygma - تعبير استخدمه دود [C. H. Dodd]) في الكنيسة الأولى، والمتجسد في نماذج العظات الموجودة في أعمال الرسل. يشير بولس بوضوح إلى هذا النوع في كورنثوس الأولى ١٥: ١-٣: "وأعرّفكم أيها الإخوة بالإنجيل الذي بشرتكم به وقبلتموه وتقومون فيه، وبه أيضًا تخلصون إن كنتم تذكرون أي كلامٍ بشرتكم به، إلا إذا كنتم قد آمنتم عبثًا. فإني سلّمْتُ إليكم في الأول ما قبلته أنا أيضًا؛ أن المسيح مات من أجل خطايانا حسب الكُتُب". (٢) الترانيم، التي يبدُر أن فيليبّي ٢: ٦-١١ وتيموثاوس الأولى ٣: ١٦ منها. (٣) الليتورجيا (الطقوس الدينية). (٤) الأسرار والفرائض.

^١ إن فهم الإعلان كأمرٍ تاريخي، وهو الأمر المتضمن في هذا النقاش، له عدة تأثيرات على مسألة قانون الكتاب المقدَّس. فإن كان امتحان القانونية هو بالوحي حصريًا، فإنه من البديهي ألا يستطيع المرء استبعاد إمكانية وجود المزيد من الكتابات الموحى بها. علاوة على ذلك، إن كان الإيمان الكتابي مؤلفًا من تعاليم مُجرّدة سرمدية عن الله والإنسان والأخلاق، فإن ذلك لا يعطي سببًا لإغلاق قانون الكتاب المقدَّس من ناحية المبدأ. "ولكن لاهوت الكتاب المقدَّس لا يتكون من تعاليم سرمدية مجرّدة. فاللاهوت الكتابي يهتم بالأحداث، وتفسير الأحداث، ومعنى الحياة في الأحداث: أحداث تاريخ مُحدَّد يُوكَّد فيه على أن الله عملٌ لأجل فداء الإنسان... ولذا يجب إغلاق قانون الكتاب المقدَّس؛ إذ لم يعد هناك شاهد أساسي لهذا التاريخ". (Bright, Old Testament, 159).

في الرسالتين إلى كنيسة كورنثوس، يظهر بولس مستخدماً العبارة "من الرب" كتعبير فني للإشارة إلى التقليد الذي يأتي من يسوع نفسه. في كورنثوس الأولى ٧، يجد أنّ المطلوب منه أن يدعم ذلك التقليد بتقليد من عنده بناء على سلطته الرسولية، حين لا تكون هناك كلمة محدّدة في تقليد الرب بشأن مجموعة جديدة من المشاكل.

التقليد كنصّ مُفسَّر

حين نُقِلَ التقليد الشفوي إلى وثيقة مكتوبة، تغيّرت طبيعة ذلك التقليد بعض الشيء. فبدلاً من أن يكون نقلاً للحدث وتفسيره، صار تقليداً تفسيرياً متعلقاً بالنص الذي صار مكتوباً. إن وجود تقاليد متنوعة في أيام يسوع تشهد على حقيقة هذه العملية. مثلاً، كان الناموس مفروضاً ومُحدّداً، ولكن ضرورة تفسيره (مثلاً: كيف يُعرّف العمل حسب الوصية الرابعة) أدت إلى ظهور مدارس فكرية مختلفة. بالإضافة إلى الفريسيين والصدوقيين، كانت هناك مدرستان حاخاميتان (rabbinic)، هما مدرستا شمعي (Shammai) وهليل (Hillel)، تفسران الناموس بدرجات مختلفة من الصرامة. أدان يسوع يهودية زمنه لتحريفها ديانة العهد القديم النقيّة بتقاليد الشيوخ. لا يعني هذا أن كل تقليد سيء بالضرورة، ولكن يمكن أن يكون للتقليد عمل منحرف مُضِل.

في زمنٍ مبكّر جداً في تاريخ الفكر المسيحي، تكلم آباء الكنيسة عن التقليد الرسولي بأنه الذي يعطي صفة الكاثوليكية (الشمولية) للكنيسة المسيحية، التعاليم التي تؤمن بها الكنيسة في كل العالم. كان ظهور هذا التقليد، الذي جاء بتفسير رسمي وموثوق فيه للأسفار المقدّسة المكتوبة (العهد الجديد)، كاستجابة وردة فعل على تهديد الغنوسية (Gnosticism). فالمعلّمون الغنوسيون يلجأون إلى الكتاب المقدّس لدعم آرائهم، لذا صارت القضية قضية تفسير. استخدم إيريناوس (Irenaeus)، بشكلٍ خاص، التقليد الرسولي باعتباره التفسير الرسمي والمرجع الوحيد، وأي تفسير آخر كان يسقط خارج نطاق التعليم المسيحي الأصيل. لجوء الغنوسيون إلى تقليد سري مُفترَض أجبر إيريناوس على التشديد على سمو تقليد الكنيسة العام.

كانت خلاصة تعليمه هي أن الكتاب المقدّس وتقليد الكنيسة غير المكتوب كانا متطابقين في المحتوى، إذ كان كلاهما وسيلتين لنقل الإعلان. فإن كان التقليد ... دليلاً أكثر موثوقية، فليس ذلك لأنه يتكوّن من حقائق غير تلك المُعلنة في الكتاب

المقدّس، لكن لأن المغزى الحقيقي للرسالة الرسولية معبر عنه من دون غموضٍ في التقليد.^٢

في مسحٍ تفصيلي لكتابات القرن الرابع الميلادي، يُظهر كيلي (J. N. D. Kelly) أن فكرة التقليد الرسولي حافظت على أولوية الكتاب المقدّس. مع أن التفسير هو المسألة ذات التأثير هنا، لكن التقليد لم يُفهم على أنّ له وضع مستقلّ. "كان مصدر سلطة الآباء حقيقةً هو أنهم كانوا يشرحون بأمانة وبالكامل القصد الحقيقي عند كُتّاب الكتاب المقدّس".^٣

التقليد كقانون إيمان

يمكن رؤية قوانين إيمان الكنيسة المسكونية (غير المنقسمة) على أنها بلُورة التعليم المسيحي لعقائد معيّنة يقدّم الكتاب المقدّس لها المادة الخام، دون أن تُعالج بأية طريقة لاهوتية رسمية. كثيرًا ما تكون قوانين الإيمان هذه محاولاتٍ لتوضيح المتضمّنات اللاهوتية (وكثيرًا ما تكون قوانين الوجودية - ontological) هي نتائج للرسالة الكتابية، أو على الأقل تُجنّب التفسيرات التي لا تجسّد الإيمان الكتابي. وبهذا فإن قوانين الإيمان التقليدية تُشكّل ناحية من نواحي التقليد التي تتبّع ذات النموذج الذي كان موجودًا في السنوات الأولى كتفسيراتٍ للكتاب المقدّس. ويمكن تحديد أهم قوانين الإيمان، وهي قانون الإيمان الرسولي، وقانون الإيمان النيقاوي، وقانون الإيمان الأثناسي، وقانون الإيمان الخلقيدوني.

تكمّن قوة قوانين الإيمان هذه بشكلٍ كبير في طبيعتها السلبية. فقد نشأت نتيجة اختلافات وجدالات، وقد صيغت أساسًا بهدف رفض تعاليم هرطوقية معيّنة، ولذا فإن دقّتهم تكمن في هذه النقطة بالذات. ولكنها في أحوالٍ كثيرة تُقدّم صياغةً إيجابية للعقيدة موضوع النقاش، وبهذا فهي تشير إلى ما يجب أن يتألّف التفسير الصحيح منه. إنها "لافتات تشير إلى المخاطر التي تعرّضت لها الرسالة المسيحية، والتي تمّ التغلّب عليها بمثل هذه القرارات"،^٤ مع الإشارة إلى الالتزامات اللاهوتية عند جماعة الإيمان.

^٢ J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (San Francisco: Harper and Row, Publishers, 1978), 39.

لاحظ ما يتضمنه هذا التصريح عن ضرورة وجود منهجية تفسير جيدة.

^٣ المرجع السابق، ٤٩.

^٤ Tillich, *Systematic Theology* 1:52.

ولكن الجدل مع الغنوسية مهّد الطريق للانحراف في عمل التقليد لاحقاً. لذلك وَكَّرَدَ على لجوء الغنوسية لتقليد سري، لجأ الآباء إلى الصوت العالمي للكنيسة. ولكن نشأت ممارسات معينة لا يمكن الدفاع عنها على أساس المبدأ التفسيري (مثل الأسرار السبعة وغيرها من الأمور)، وبهذا استخدمت الكنيسة الكاثوليكية في أواخر العصور الوسطى الموقف الغنوسي القديم، وأدّعت وجود تقليد شفوي مستقل سلّم للرسول، ثم نُقِلَ إلى خلفائهم. وقد ضَمَّنَت الخلافة الرسولية (apostolic succession) صحة مصدر العقيدة الثاني، الذي صار الآن منفصلاً عن عقيدة الكتاب المقدّس. صار الآن هناك "مصدران"، بحيث يوجد المصدر الثاني في "التقليد غير المكتوب الذي ناله الرسل من المسيح نفسه، أو الذي نُقِلَ من يدٍ إلى يدٍ، من الرسل تحت وحي الروح القدس، حتى وصل إلينا".⁶ أعلن المجمع الفاتيكاني الثاني (١٨٧٠م) أن محتوى هذا التقليد الشفوي يمكن للبابا أن يحدّده بطريقة معصومة عن الخطأ.

رفض مارتن لوثر والمصلحون البروتستانت الآخرون هذا المصدر المنفصل للعقيدة من خلال مبدأ "الكتاب المقدّس فقط" (*sola scriptura*). على هذا الأساس، تمسك اللاهوت البروتستانتي بإمكانية أن يكون آباء الكنيسة، والمجامع، وقوانين الإيمان قد أخطأوا، بقدر تمسك الكنيسة الكاثوليكية بعكس ذلك تماماً من خلال عقيدة عصمة البابا (Papal infallibility).⁷ ولكن هذا لا يلغي المساهمة الإيجابية للتقليد في عمله التفسيري.

أهمية التقليد

يتمّ تعزيز أهمية التقليد هنا من خلال ثلاثة اعتبارات رئيسية: (١) مع أن الكتاب المقدّس يُقْبَلُ كالمسألة المكتوبة والموثّقة للاهوت المسيحي، لكنه بحاجة إلى تفسير (انظر الفصل الثاني). تجربة الكنيسة الأولى في صراعها مع الهرطقات توكّد على هذا. علاوة على ذلك، المشاكل التفسيرية المعاصرة في الأصولية المسيحية تُشَدّد عليه. (٢) استحالة قراءة الكتاب المقدّس من دون نوع من الفهم المُسَبِّق له (انظر الفصل الأول). يعبّر تيلليخ (Tillich) عن هذه الحقيقة بشكلٍ مُحْزِنٍ وصحيح بقوله:

⁶ Hendrikus Berkhof, *The Christian Faith*, trans. Sierd Woudstra (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1980), 98.

⁷ لا يتردّد وسلي في الإشارة إلى أن المجامع الكنسية ليس فقط "قد تخطئ"، ولكنها "أخطأت فعلاً". *Journal* 1:275 (Sept. 13, 1733) أو *Works* 1:41.

لا يستطيع أحد أن يتجاوز ألفي سنة من تاريخ الكنيسة ويصبح معاصرًا لكتاب العهد الجديد، إلا في المعنى الروحي لقبول يسوع كالمسيح. كل من يقابل نصًّا كتابيًّا يحصل على إرشاد في فهمه الديني لهذا النص من خلال فهم كل الأجيال السابقة له.^٧

(٣) طبيعة علم اللاهوت المسيحي. كما أظهر سابقًا، فإنّ إحدى الخصائص الضرورية لعلم اللاهوت هي تفسير الإيمان بتعابير معاصرة. "ما يعمل علم اللاهوت ليس مجرد إعادة صياغة لرسالة الكتاب المقدّس؛" وبهذا "لا يستطيع علم اللاهوت أن يعمل كما لو أن هناك فراغًا بين الكتاب المقدّس ويومنا هذا".^٨ يدعو أولين (Aulen) تاريخ مهمّة جعل رسالة الكتاب المقدّس معاصرةً بـ"الشهادة الحية للكنيسة". وبهذا لا يفهم التقليد بأنه شيء منفصل عن الكتاب المقدّس، ولكنه يفهم على أنه العمل المستمر في إعادة تفسير الرسالة الكتابية، بل ويرى على أنه العمل المستمر للروح القدس (يوحنا ١٦: ١٣-١٤). وحين يفهم التقليد بهذا المعنى، فإنه "يحمي الكتاب المقدّس من التفسيرات غير المسؤولة" (أولين).

سيظهر هذا العمل بأنه ذو تأثير أعظم في وضع يكون فيه تقليد واحد غير منقسم في التفسير، كما كان الآباء يقولون. ولكن في بروتستانتية ما بعد الإصلاح، وبزيادة عدد الطوائف الذي يعكس تنوعًا مثيرًا من التقليد كلها تدعي دعم الكتاب المقدّس لها، أي نوع من الشرعية يكون للتقليد؟ داخل الالتزام البروتستانتي لمبدأ "الكتاب المقدّس فقط" (*sola scriptura*)، حيث يُعترف بأنه لا يوجد تقليد يملك سلطة معيارية نهائية، لا يؤدي تنوع التقليد بالضرورة إلى عدم لجوء المرء الواعي إلى تقليده الخاص. ضمن بعض الحدود، لا شك أن كل تقليد يشهد لناحية هامة في الرسالة الكتابية، وأن كل التقاليد مجتمعة تشهد لغنى الحق الذي لا يُستقصى. صار هذا الموضوع بالغ الأهمية في البحوث اللاهوتية المعاصرة التي صارت مهتمة بمسألة المسكونية.

فإن رأى اللاهوتي أن تقليدًا يقع ضمن المعايير الهامة للإيمان المسيحي، ويقترح الوسليون أن هذه المعايير هي التي تمّ وضعها من مجامع وقوانين إيمان الكنيسة غير المنقسمة، فإنه يمكنه من دون أدنى حرج أن يُعتمد على مصادر ذلك التقليد لتطوير لاهوته النظامي المميّز. ولذا، كما يقول

^٧ *Systematic Theology* 1:36.

^٨ Aulen, *Faith of the Christian Church*, 69.

تيليج (Tillich): "إن التقليد الطائفي مصدر هام لعالم اللاهوت النظامي، بغض النظر عن القدر الذي يستخدمه بشكل مسكوني".⁹

بالنسبة للاهوتي الوسلي، يشمل التقليد بالإضافة إلى قوانين الإيمان المسكونية، وبترتيب تاريخي معكوس، بيانات إيمان طائفته، وبنود الإيمان الميثودي (المنهجي) الخمسة والعشرين، وبنود الإيمان التسعة والثلاثين لكنيسة إنجلترا. كما أنه يشمل العمل اللاهوتي داخل الحركة الوسلية، ولا يستبعد البحوث الجيدة خارج التقليد الوسلي. تسمح روح وسلي الكاثوليكية بهذا الاستخدام الواسع للتقليد. إن الخطر الرئيسي الذي يواجهه أي شخص يعترف بأنه مدين للتقليد هو خطر التقديس أو قوئنة أي تعبير تاريخي معين للإيمان الكتابي. كما لو أنه يحل محل قانون الكتاب المقدس. على كل تفاسير الإيمان وإعادة تفسيره أن يُؤتى بها بشكل متكرر وبأقصى درجة ممكنة من الانفتاح إلى محكمة الكلمة الكتابية، ويُحكّم عليها في ضوءها كما تُفسّر من خلال أفضل البحوث الكتابية المتوفرة.

العقل¹⁰

إذ ننظر إلى علاقة الإنسان بالعالم المخلوق، نرى أن فرادة الإنسان هي في قدراته على التفكير، لذلك أتى التعريف التقليدي للإنسان بأنه "حيوان عاقل". ولكن الإنسان "حيوان متدين" أيضاً، وهاتان الناحيتان في جوهره (حينما يُنظر إليهما من منظورين مختلفين) لا يمكن إبقاؤهما جزئين منفصلين فيه. وتُرى علاقة هاتين الناحيتين بوضوح في التفكير اللاهوتي، لأنه عمل عقلي يؤثر على معتقدات المرء الدينية. المسألة التي يُراد استكشافها هنا هي وظيفة العقل في هذا العمل، أو كمصدر لعلم اللاهوت. ربما لأن جون وسلي عاش في القرن الثامن عشر، وهو عصر العقلانية (The Age of Reason)، أعطى أهمية كبيرة لهذه المسألة، وأصر على أن الذي يرفض العقل يرفض الدين أيضاً.¹¹

⁹ *Systematic Theology* 1:38.

¹⁰ هناك نقاش حول موضوع العقل من منظور علاقته بالإعلان في الفصل التالي. ما يعمل هذا الجزء من الفصل هو ببساطة تحليل استخدام قدرة الإنسان على الاستنتاج المنطقي من أجل تطوير اللاهوت.

¹¹ *Letters* 5:364.

محدوديات العقل

علينا أولاً أن نؤكد على أن العقل لا يستطيع أن يعمل كمصدر مستقل لعلم اللاهوت. نحن هنا نرفض تلك النظرية لعلم اللاهوت التي أُعطيَت هذا التعبير الكلاسيكي من خلال توما الإكويني (Thomas Aquinas) متبوعاً بمعظم اللاهوت النظامي من وقته وحتى القرن التاسع عشر. في هذه المنهجية كان يُرى أن العقل يزوّد الأساس العقلي الفكري أو نقطة البداية التي عليها كان يُبنى بناء اللاهوت المُعلَن. يشمل هذا الأساس قسمًا يحتوي على براهين تثبت وجود الله. وبعد إظهار وجود الله من خلال الحجج العقلية، يفسح اللاهوت الطبيعي المجال للإعلان، الذي عندئذٍ يفصّل طبيعة الله التي لا يمكن اكتشافها بالعقل البشري من دون مساعدة من خارجه.

منذ زمن ديفيد هيوم (David Hume) وثمانوئيل كانت (Immanuel Kant)، لُوِحِظَ بشكلٍ عام أن هذه المنهجية غير كافية. حُلِّ كلُّ من هيوم وكانت القدرات المعرفية للعقل البشري المحدود فيما يتعلق بالمعرفة العلمية، ووجدوا أنه محدود بالتجربة والاختبار. أكّد جون وسلي على ذات الفكرة بالقول: "إنّ الحواس الطبيعية هي بالإجمال غير قادرة على تمييز أشياء لها طبيعة روحية".¹¹ وحيث أن الله ليس موضوع اختبارٍ تجريبي، فإن اللاهوت الطبيعي يحمل اسماً مناقضاً لحقيقته (مع أنه "لاهوت" لكنه لا يمكنه أن يتوصّل إلى معرفة الله، لأنه يعتمد على الحواس والقدرات الطبيعية).*

علاوة على ذلك، حتى يُظهر العقل حقائق المسيحية، عليه أن يُظهر أنها حقائق ضرورية. خلال التعريف، فإن الحقائق الضرورية تكون محصورة في الافتراضات التي تتضمّن تركيبات مُصنّعة كافتراضات التحصيل الحاصل في الفلسفة (tautologies) أو الصيغ الرياضية. ومع هذا فالعقل قادر على إظهار أنّ الحقائق الدينية ممكنة الإدراك بالعقل، وبهذا فهو يساهم في فهمها. مع أن الإيمان يسبق الفهم (أغسطينوس)، لكن الانتقال من الإيمان إلى الفهم "يُنقذ الإنسان من الإذعان لإيمان ليس هو سوى قبول سلطة مباشرة ومُبهمّة".¹²

¹¹ Works 8:13.

* العبارة ما بين القوسين للمترجم، وهي للتوضيح. (المترجم)

¹² John E. Smith, *The Analogy of Experience* (New York: Harper and Row, Publishers, 1973),

8.

* العبارة ما بين القوسين للمترجم، وهي للتوضيح. (المترجم)

لا يستبعد هذا إمكانية أن الذهن يملك أعمالاً تمهيدية أساسية تقود إلى الإيمان. من المستحيل أن يؤمن المرء بشيء لا يفهم شيئاً بشأنه. فإن سألتك: هل تؤمن أن كل كائنات الوبولينجز (wobblewings) تنتمي لكائنات الومبات (wombat)؟¹² فإنك لن تستطيع أن تعطي جواب إيمان عاقل ومُدرك (لعدم معرفتك لهوية الكائنات التي سئلت عنها). ** المُدافع التقليدي (أغسطينوس) عن مبدأ "أمن حتى تفهم" (*credo ut intelligam*) يقول: "إن كان منطقياً أن الإيمان يسبق العقل في أمور عظيمة معينة لا يمكن أن تُدرك، فإنه لا يوجد أدنى شك أن العقل الذي يقنعنا بهذا المبدأ (مبدأ الإيمان يسبق العقل) هو نفسه يسبق الإيمان".¹³ ولذا مع أنه لا يمكن للعقل أن يعمل كمصدرٍ مستقلٍّ للإعلان، لكنه يتلقّى ويتمسك بدرجة من الإدراك الذي يُقدّم للإيمان.

هناك سبب آخر لعدم استطاعة العقل أن يكون مصدرًا مستقلًّا لللاهوت، وهو طبيعة الإعلان، الذي تطرّق الحديث إليه في بداية هذا الفصل وفي مكانٍ آخر. فإن كان الله يعلن عن نفسه من خلال أحداثٍ تاريخية، فإن هذه الوسيلة الإعلامية غير متاحة ليكتشفها العقل. تشرح هذه الحقيقة السبب الذي جعل رجال فترة التنوير (Enlightenment - في القرن الثامن عشر) يعرفون الحق الديني بأنها حقائق عقلية أبدية (لا زمنية)، مما جعلهم ينظرون باحتقارٍ للدعاء المسيحي بشأن الإعلان التاريخي. تُجسد عبارة ليسينغ (Lessing) الشهيرة البشعة هذا المنظور: "لا يمكن لحقائق التاريخ العرضية أن تصبح دليلاً لحقائق العقل الضرورية".

على عكس الفلسفة الكلاسيكية، التي كانت تؤمن أن المعرفة ممكنة فقط عندما تكون عامة؛ يؤكد الإيمان المسيحي على أن الحق، الحق النهائي، يأتي إلى الإنسان من خلال أحداث مفردة وأعمال مُعينة في التاريخ. "والكلمة صار جسداً وحلّ بيننا" (يوحنا ١: ١٤).

وظيفة العقل

من الناحية الإيجابية، للعقل عمل بنائي تنظيمي وتفسيري. يلخّص كولين وليامز (Colin Williams) رأي جون وسلي بشأن عمل العقل في البناء والتنظيم، فيقول:

¹² مُقتبسة في المرجع السابق، ٩.

لا تكمن أهمية العقل في أنه يشكّل مصدرًا آخر للإعلان، بل لأنه ذو قدرة منطقيّة تمكّننا من تنظيم دليل الإعلان؛ هذا ومع التقليد، يزوّدنا بالأسلحة الضرورية للحماية من مخاطر تفسير الكتاب المقدّس بدون ضوابط.¹⁵

ويُشدّد ويلبي على دور العقل (الفلسفة) في البناء والتنظيم في قوله: "يُكمن ادعاء كون الفلسفة مصدرًا ثانويًا لعلم اللاهوت في حقيقة أن لها قدرة على تنظيم الحق وتقديمه بصيغة عقلية، لذا يمكن تقديمه للذهن بشكلٍ مناسب للقبول والاستيعاب".¹⁶ باختصار، هذا هو المنطق.

تظهر أهمية المنطق بالنسبة لوسلي واضحة في كل أعماله وكُتِبَ؛ فهو يستخدمه لتقديم حُججه العقلية، وهو يدافع عنه كتدريبٍ على الخدمة لا غنى عنه، فقط بعد دراسة الكتاب المقدّس. المجلّد الأخير من "أعماله" (*Works*) يتضمن كتابًا حول المنطق. يبدو أن الأهمية الرئيسية للمنطق هي في عمله التفسيري. يحمي العقل والمنطق من التفسير الشخصي غير المضبوط وغير المنطقي للكتاب المقدّس. وبهذا فإن الفهم الوسلي لاستخدام العقل يدعم مبدأ "الكتاب المقدّس فقط" (*sola scriptura*)، ويشير إلى أهمية التفسير الصحيح والسليم.

بالإضافة لعمله التنظيمي والتفسيري، يعطي العقل، (الفلسفة كونها الناتج الفكري المتعلق بالمفاهيم)، أدوات فكرية يُعبّر بواسطتها عن الأفكار اللاهوتية.¹⁷

لا يعني هذا بالضرورة أن على اللاهوتي أن يكون ملتزمًا نحو فلسفةٍ نظامية معينة، مع أن هذا حدث مراتٍ كثيرة. فقد استفاد أغسطينوس كثيرًا من الأفلاطونية الجديدة (Neoplatonism)، واستخدم توما الأكويني (Thomas Aquinas) فلسفة أرسطو كأساسٍ في كتبه اللاهوتية الشهيرة في العصور الوسطى التي كانت تتضمّن أسلوب التوصل للحقيقة من طرح فرضية (thesis) ونقضها (antithesis)، وهي ما تُعرّف بالمركبّ (synthesis). كما أن عددًا من اللاهوتيين المعاصرين حاولوا الاستفادة من الفلسفة العملية (process philosophy) لألفرد نورث وايتهيد (Alfred North Whitehead) كأداة للتعبير عن الإيمان المسيحي من خلال المفاهيم. كما حاول عديدون عمل ذات الأمر باستخدام فكر مارتين هيديجر (Martin Heidegger) أو نموذجٍ آخر من الفلسفة الوجودية.

¹⁵ John Wesley's Theology Today, 32.

¹⁶ CT 1:49. المثير بالأمر هو أنه لا يبقى عند هذا المبدأ، ولكنه يواصل في استخدام الفلسفة بطرقٍ جوهرية حقيقية، وهو أمر لا مفرّ من حدوثه.

¹⁷ انظر Tillich, *Ultimate Reality*.

إحدى المشاكل الرئيسية هنا هي إيجاد فلسفة شاملة تشرح بشكلٍ كافٍ كل وجوه الحقيقة. وحيث أن مثل هذه الفلسفة تجاهد للوصول إلى انسجامٍ عقلي، و(١) لأنَّ العقل المحدود يجد أنه من المستحيل تقريبًا أن يكون شاملاً وكافياً للقيام بهذه المهمة، و(٢) كذلك لأنَّ الحقيقة معقّدة جدًا بحيث تقاوم الصياغة العقلية التامة؛ فإن مثل هذه الفلسفة هي ضرب من الحلم الأقرب للوهم الذي لا سبيل لتحقيقه. لأجل هذه الأسباب فإن محاولة تطوير مثل هذه الفلسفة النظامية قد تُركت مؤخرًا. إن تمَّ التوصل لمثل هذا الإنجاز، فإنه سيعمل كأداة فكرية كافية للنواحي النظرية في الإيمان المسيحي، حيث أنهما (الفلسفة النظامية واللاهوت) سينكلمان عن الحقيقة ذاتها.

إنَّ طبيعة اللاهوت النظامي نفسها تتطلب استخدام الفلسفة، حيث أن اللغة الفلسفية هي التي تقدم أفضل درجة من الدقة في التعبير. ومن الواضح تمامًا أنه حتى يلبي علم اللاهوت مطلبَ العصرية (انظر الفصل الأول)، فإنه يجب أن يستخدم لغةً فلسفية شائعة.^{١٨} مع أن يسوع حدّر من وضع الخمر الجديدة في زقاقٍ قديمة، لكن في كثيرٍ من الأحيان يكون من الضروري والمفيد وضع الخمر القديمة في زقاقٍ جديدة.

من المسلمّ به أن هناك إمكانية وشيكة تهدّد بالانحراف دائمًا؛ ولكن بالرغم من هذا الخطر، لم يسبق للاهوتي أن عبّر أو يمكن أن يعبّر عن الإيمان المسيحي بمجموعة أفكارٍ جذورها كتابية فقط وخالية تمامًا من أي محتوى مأخوذ ليس فقط من الفلسفة، ولكن من كل أشكال التفكير (secular) الأخرى أيضًا، غير الدينية.^{١٩}

^{١٨} هذا أحد الأسباب التي تجعل العمل اللاهوتي لا يكتمل أو ينتهي أبدًا؛ إذ يبحث اللاهوتي باستمرار عن أشكالٍ للتعبير كافية ووافية أكثر، وزيادة دقة الفكر والتعبير الفلسفي في المواضيع المتعلقة باللاهوت، فإنه يستفيد من المفردات والمقولات (categories) الجديدة لينجز عمله في توضيح لغة الإيمان عن الله بشكلٍ أكثر كفاءة.

^{١٩} في التعليق على خطر الانحراف هذا الذي قاد البعض لمحاولة ترك استخدام الفلسفة بشكلٍ كامل، يقول أنثوني ثيسلتون Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons* [Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans (Publishing Co., 1980): "الكثير من الانتقادات الموجهة ضد بولتمان (Bultmann)، مثلًا، تُبين أنها ليست حُججًا مقدمة ضد استخدام الفلسفة، ولكنها حجج ضد استخدام فلسفةٍ معينة مثل فلسفة هيديجر (Heidegger) أو الكانتية الجديدة (Neo-Kantianism)" (صفحة ٩).

يشهد التاريخ لصحة هذا القول، فقد استُخدمت كل قوانين الإيمان والإعترافات أفكارًا فلسفية سائدة لمحاولة معالجة مواضيع معينة كانت محل جدال.^{١١} ربما يعطي الاستخدام اللاهوتي لهذه اللغة بُعدًا جديدًا لها يفوق المحتوى الفلسفي الصّرف. يمكن رؤية هذا في نقاشٍ لاحقٍ حول اللغة الدينية.

الاختبار

في التقليد الأنجليكاني (Anglican) الذي وُلد جون وسلي ونشأ فيه، كان اللاهوتيون يستخدمون لعلم اللاهوت، وعلى نحوٍ مألوف، المصدر الثلاثي، الكتاب المقدس والعقل.^{١٢} أضاف وسلي إليها الاختبار، وهو إنعكاس لارتباطاته التقوية (pietistic)، كما يعتقد البعض. لكنه لم يكن الوحيد في هذا الأمر، حيث أن آخرين أيضًا كانوا يشيرون إلى الاختبار كعنصرٍ أساسي وهامٍّ في العمل اللاهوتي. أعطى اللاهوت الليبرالي، متبعاً بذلك فريدريك شليرمacher (Friedrich Schleiermacher)، الاختبار دورًا أساسيًا جاعلاً إياه المصدر النهائي للاهوت. وكردة فعلٍ على هذا التشديد الزائد على الاختبار، رفضَ لاهوتيون معاصرون كثيرون أن يكون للاختبار أي دور في العمل اللاهوتي.

معنى الاختبار

المشكلة الأولى التي يجب مواجهتها في محاولة إيجاد دورٍ سليمٍ ومشروعٍ للاختبار هي تحديد معنى هذا التعبير. إنه تعبير صعب جدًا التعريف به. ما يجعل هذا الأمر صعبًا بشكلٍ خاص هو أن هناك استخدامًا خاصًا للاختبار (أو التجربة) يأتي من الحركة التجريبية (empiricism) البريطانية التقليدية التي سادت في الكثير من الفكر المعاصر، حتى إن هذا المعنى صار مرادفًا لفكرة الاختبار (أو التجربة).

حصر التجريبيون البريطانيون (لوك [Locke]، وبيركلي [Berkeley]، وهيوم [Hume]) الاختبار (أو التجربة) في مجال الحواس، وبهذا فقد ميّزوه عن العقل أو الفكر. حُصر الاختبار بالمعلومات

^{١١} يشير أولن (Aulen) ضمنياً إلى هذه النقطة في تعليق له حول قانون الإيمان الخلقيدوني (Chalcedonian Creed) بالقول: "لا يجب البحث عن أهمية الصيغة في التعابير والمُفردات المستخدمة، مثل الفكرة القديمة عن الجوهر... إلخ، ولكن في رفض الرأيين المتطرفين" (Faith of the Christian Church, 74).

^{١٢} John Dillenberger and Claude Welch, *Protestant Christianity* (New York: Charles Scribner's Sons, 1954), 74.

التي يمكن نقلها إلى الذهن باستخدام الحواس الخمس. كل الأفكار يمكن تتبع أصلها إلى مثل هذا النوع من الانطباع (هيوم)، وبهذا لن توجد أيّة أفكار مَصْدَرُها محفّزات أخرى. النتيجة الطبيعية لهذه النظرية حول مصدر الأفكار هو أن الأفكار الموجودة في الذهن هي صور ذهنية خاصة لا يُتَبَّع أصلها بالضرورة إلى حقيقة موضوعية خارج الذهن. من الواضح أنه إن حُوِّظَ على هذا الفهم للاختبار، فإن أي اختبار لحقيقة تفوق الحواس، مثل الله، لن يكون أمرًا سليمًا.

ومع ذلك، هذه الفكرة المحدودة ليست كافية كتعريف للاختبار (التجربة) الذي يُرى بشكل أوفى كمقابلة متعددة الأبعاد بين شخص حقيقي وأي شيء آخر يقابله، شاملاً عدة مستويات من الاختبار من ضمنها الأبعاد الأخلاقية والجمالية والعلمية والدينية.¹¹

باستخدامنا لهذا التعريف الأغنى والأشمل، يمكننا أن نقترح دورًا إيجابيًا أكثر للاختبار. حين يتكلم وايلي (Wiley) عن الاختبار كـ"مصدر" للاهوت، فإنه يأمل أن يحصر هذا في نوع مُحدّد من الاختبار: "إننا لا نقصد ... مجرد اختبار (تجربة) لشخص غير متجدّد، ولكننا نقصد الإختبار المسيحي، بمعنى إعطاء حياة روحية من خلال الحقّ الذي ينفخ فيه الروح القدس الحيوية" (CT 1:38). يفترض وايلي على نحو واضح رأيًا أشمل وأوسع للاختبار، ويشير إلى ناحية واحدة منه.

هذا يستدعي المزيد من الدقة في وصف هذا الجانب من الاختبار. ما الذي يمتاز به الاختبار الديني؟ يمكن تحديد عنصرين يمتاز بهما الاختبار الديني: (١) إدراك وجود "تعديّ آخر" يؤثر في وعي الإنسان. هذا ما يدعو رودولف أوتو (Rudolf Otto) بـ"المُقَدَّس" أو الإحساس بما هو مقدس وفوق طبيعي (روحي). (٢) إنه يتضمن توجيهًا أساسيًا أو إعادة توجيه حياة وكيان المرء. قصة النبي إشعيا في اختبار الهيكل (إشعيا ٦) ومقابلة بولس على طريق دمشق تُظهِران كلا هذين العنصرين. في الاختبار الديني المسيحي يتحدّد محتوى الاختبار من خلال طبيعة المسيح وشخصيته وعمله.

الاختبار كوسيط للإعلان

من المناسب أكثر أن نتكلم عن الاختبار كوسيط من أن نتكلم عنه كمصدر. في الحقيقة، هذه هي الطريقة التي فُهِمَ بها وسلي الاختبار. يشير كولين وليامز (Colin Williams) في هذا الاتجاه في

¹¹ John Smith, *Analogy*, 33.

تعليقه على رأي وسلي بشأن السلطة: "إذا فالاختبار هو الحصول على السلطة، وليس مصدر السلطة."^{٢٣}

انبثقت كل العقائد المسيحية أصلاً من اختبار، بمعنى أنها أُعطيَتْ في اختبارِ إنسانٍ ما أو بناءً على اختباره. تتطلب طبيعة الإعلان هذا الأمر: إن كان هناك إعلان، إذاً هناك جهة مُعطية وجهة مُستلمة. إذا بُلِّغَتْ معلومات، بغض النظر عن طبيعتها، ولم يكن هناك استلام لها، فلن يحدث الإعلان. يشبه هذا قضية تُثار بشأن شجرة سقطت في غابة غير مأهولة. يمكن للمرء أن يؤكد باستمرار على موضوعية سقوط الشجرة، ولكن ما لم يكن هناك شخص موجود وله قدرات سماعية ليختبر صوت سقوطها، فإنه لا معنى أو أهمية للقول إنه كان هناك صوت عند سقوطها. ولذا، كما يقول تيليخ (Tillich) بدقة كبيرة:

الحدث الذي تُبنى المسيحية عليه ليس مأخوذاً من الاختبار؛ ولكنه حدث في التاريخ. ليس الاختبار هو المصدر الذي تأتي منه محتويات اللاهوت النظامي، ولكنه الوسيط الذي به تُستلم هذه المحتويات وجودياً واختبارياً.^{٢٤}

إن مسجلاً للأحداث التي تحمل الطابع الإعلاني في الكتاب المقدس، مهما كان عدد هذه الأحداث الذي يتكلم عنها المرء،^{٢٥} سيُظهر أنها كلها أحداث اختبرها بشرٌ. يشرح هذا، جزئياً، سبب عدم ذكر الخليفة في أية قائمة لأعمال الله العظيمة في الكتاب المقدس أو أي مكانٍ آخر. قد يكون الخلق أعظم إظهارٍ للقوة الإلهية، ولكن لم يكن هناك أي إنسان ليختبر الخلق كأمرٍ إعلاني.

في كتاب *Creeds in the Making*، يشير ألن ريتشاردسون (Alan Richardson) إلى حقيقة أن كل العقائد المسيحية الأولى كان لها أصول في شكلٍ ما من أشكال الاختبار. على سبيل المثال، اختبر المسيحيون الأوائل الله بطريقة ثلاثية: فقد قابلوه كالموجود دائماً وفي كل مكان (الآب)، وكالذي كان موجوداً والذي سيأتي (في يسوع المسيح)، وكالموجود هنا والآن (الروح القدس). كان هذا

^{٢٣} John Wesley's Theology Today, 33.

^{٢٤} Systematic Theology 1:42.

^{٢٥} يقول إرنست رايت (G. Ernest Wright) وريجناد فولر (Reginald H. Fuller) في كتاب *The Book of the Acts of God* (Garden City, N. Y.: Doubleday and Co., Anchor Books, 1960) في الصفحة 9 إن هناك خمسة أحداث. أما بيركايزر (Purkiser) وآخرون فيشيرون إلى سبعة أحداث في كتاب *Exploring Our Christian Faith*، في الصفحة ٥٥.

الاختبار وراء ظهور عقيدة الثالث. إن معاصري يسوع المؤمنين اختبروه كإنسان بين البشر، ولكنهم أيضاً التقوا بالله فيه بطريقة غامضة. كانت محاولتهم لشرح هذا الإختبار المتناقض ظاهرياً مصدر المجادلات المتعلقة بعلم المسيح في القرون الأولى.

الإختبار كمصدر مثبت

بعد صياغة الاختبار المسيحي في القديم في الكتاب المقدس،^{٢٦} استمرّ الاختبار يعمل كوسيط، بمعنى المصدر التأكيدي للإعلان. ضمن هذا المعنى يصبح تحديد وإيلي (Wiley) للاختبار هام جداً. إن قُدِّمت نظرية معرفية لشخص ما، وذلك الشخص يرغب بأن يتأكد من صحة ذلك الادعاء، فإنه قد يفعل ذلك من خلال تنميط الشرط الضروري للحصول على الاختبار الإدراكي. يتضمن هذا على المستوى الابتدائي أن تكون عيناه مفتوحتين وفي وضع جسدي ملائم لرؤية الظاهرة التي أُعلن عنها. بطريقة مشابهة لهذه الطريقة، هناك ادعاءات لاهوتية معينة مُقدّمة في الكتاب المقدس، أو قد تُفسّر على أنها مُقدّمة، ويمكن للمرء أن يتأكد منها من خلال تنميط الشروط الروحية المطلوبة ليرى ويتأكد بنفسه. "ذوقوا وانظروا ما أطيب الرب!" (مزور ٨:٣٤).

إذا كان التأكيد يُفهم بالنظرة الضيقة للاختبار التي سلّمت إلينا بالتوارث من التجريبيين البريطانيين، فإن الأفكار والافتراضات العلمية هي الوحيدة التي يرى أنّه يمكن التحقق منها بشكل موضوعي من خلال تكرار التجارب. ولكن من الواضح أن الأقوال الكتابية ليست خاضعة لمثل هذا الفهم الضيق للتأكيد والإثبات التجريبيين. مع ذلك، ضمن الفهم الأوسع والأكثر كفاية الذي نعمل فيه، يمكن قبول التأكيد كأمر يحدث ضمن عملية الحياة نفسها، وهذا هو التأكيد التجريبي. "الاختبارات المثبتة (على الحق) ذات الطبيعة غير التجريبية هي أكثر واقعية للحياة، مع أنها أقل دقةً وتحديداً. تقريباً معظم التأكيد الفكري هو تجريبي."^{٢٧}

كون جون وسلي فهم أن هذا هو عمل الاختبار فهذا واضح في ردّه على سؤال في كتابه "كونوا كاملين" (*Plain Account of Christian Perfection*):

لو أنني كنت متأكداً من عدم حصول أي شخص في إنجلترا على ما كرز به العديد من الوعاظ بقوة ووضوح في أماكن عديدة ولوقتٍ طويل، فعندها سأكون متأكداً أننا

^{٢٦} لا يقصد بهذا الاقتراح أن يكون شرحاً كاملاً لطبيعة الكتاب المقدس.

^{٢٧} Tillich, *Systematic Theology* 1:102.

كنا جميعًا مخطئين في فهم معاني النصوص الكتابية، وعليه أبدأ أنا أيضًا من الآن فصاعدًا بالتعليم بأن الخطية تبقى فينا حتى الموت.^{٢٨}

كانت محاولة لوثر (ومحاولة كالفن بدرجته أقل وضوحًا) إعطاء الصفة الشرعية لتعليم الكنيسة الكاثوليكية عن الخلاص هي التي قادت إلى الإصلاح. ولذا يمكن القول بحق إن هذا الثوران العظيم قد نشأ من اختبار لوثر. لم يكن الأمر في البداية مجادلة حول التفسير الصحيح للنصوص الكتابية والسلطات، ولكنه كان أولًا الإكتشاف بأن نظام الاستحقاق لا يمكن أن يحل مشكلة الذنب.

لا لوثر ولا كالفن استطاعا أن يجدا في داخلهما اختبار القبول الإلهي من خلال الحل والغفران الكنسيين. كان هناك أمر آخر مطلوب، شيء يمكنه فورًا أن يتجاوز النعمة التي تُوصَل من خلال نظام الكنيسة ويمكنه أن يدخل مباشرة إلى حياتهم.^{٢٩}

يمكن قول ذات الأمر عن سعي أغسطينوس المُدوّن في كتابه "اعترافات" (*Confessions*). مع أنه كان هناك عنصر فكري في بحثه قاده من فلسفةٍ إلى أخرى، إلا أنّ عنصر الفاعلية الوجودية هو الذي جعله يترك كل تلك الفلسفات حتى وجد الحلّ لمشكلته الأخلاقية في نعمة المسيح المُغيّرة. وَضَعَ أغسطينوس ولوثر وكالفن أنفسهم تحت إرشاد الأنظمة التي قدّمت حلولًا لحاجاتهم التي كانوا يشعرون بها. ولكن حين لم تكن هناك نتائج، بحثوا عن حلول أوفى. يمكن للمرء أن يرى اختبار "تدفئة القلب" لوسلي في ألدرسجيت (Aldersgate) كالنوع ذاته من التأكيد. كان وسلي يبحث عن القبول باطلاً، ولكنه حصل عليه في لحظة الإيمان، وبهذا صار هذا الحدث خطأً فاصلاً في حياته.

يجب إضافة وصف هام للاختبار هنا. إن القيمة التأكيدية للاختبار محاطة تمامًا بالمجتمع، ولذا فالاختبار الشخصي الخاص ليس كافيًا في ذاته لتأكيد الحق اللاهوتي. في حالة مارتن لوثر،

^{٢٨} جون وسلي، كونوا كاملين. ترجمة رجا نويصر. عمان، الأردن: منشورات ينيوع الحياة، ١٩٩٨. ص ٨٣. والمرجع في اللغة الإنجليزية كالتالي *plain Account of Christian Perfection as Believed and Taught by the Reverend Mr. John Wesley from the Year 1725 to the year 1777* (London: Wesleyan Conference Office, 1872; reprint, Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1966), 67

^{٢٩} John Smith, *Analogy*, 27

* العبارة بين الأقواس هي من المترجم للتوضيح. (المترجم)

الاستجابة العظيمة التي نالتها رسالته شهدت لحقيقة أنه لم يكن الوحيد الذي حاول سلوك طريق "نظام التوبة" ووجده ضعيفاً.

للتقرير بشأن ما هو طبيعي نفسياً، فإن الفرق بين الهلوسة والرؤية الحقيقية تُحدّد بالطبيعة العامة للرؤيا، (أي أن الذين رأوها كانوا عددًا كبيرًا من الناس). * مثلما أنّ الاختبارات الفردية، بمعنى محدود فقط، تعمل كتأكيد لمعتقد ديني. إنّ التشديد الكتابي على الجماعة أو "الجسد" عائق أمام الانحرافات الفردية التي كثيراً ما تحدث. لا شك أن هذا أحد الاعتبارات التي جعلت بولس يشدّد على الطبيعة العامة لظهورات يسوع بعد القيامة (انظر كورنثوس الأولى ١٥).

كما يمكن للاختبار أن يعمل كوسيلة للفهم ما لا يملك نقطة اتصال مع اختبارنا لا يعني شيئاً لنا حتماً. يتضمن هذا الفهم أن يكون المرء قادراً على الربط بما هو أصلاً معروف. وهكذا، ما يُقبل بالإيمان يُفهم بصورٍ وتشبيهات من اختبارنا.

يعطي هذا مفتاحاً لمعنى اللغة الدينية.^{٢١} تاريخياً، كان هناك اقتراح دائم بأن لغة الحديث عن الله هي تشبيهية تصويرية في طبيعتها. فإن كان ما يُقال عنه يتضمّن أي محتوى له معنى، فعلينا أن نكون قادرين على ربطه بوجه معين من اختبارنا المحدود. فإن لم تكن هناك أية علاقة متبادلة بين محبة الله والمحبة البشرية، فإننا لن نستوعب ما تعنيه محبة الله. على كل حال، المحبة الإلهية تسمو عن المحبة البشرية (ولكن ليس بشكلٍ مطلق)، لذا بينما نحن لا نقول الأمر ذاته عن المحبتين، هناك علاقة تناسبية بينهما هي أساس فهمنا.

لكن علينا أن نتقدّم خطوة أخرى إلى الأمام في وصفنا للنظرية الوسلية المميزة للاختبار، وأن نلاحظ أنه بطرقٍ محدودة يكون الاختبار مصدرًا حقيقياً للتفكير والعمل اللاهوتي. استقى وسلي فهمه لجوهر (محتوى) عقيدة الكمال المسيحي التي يتميز بها من الكتاب المقدّس، ولكنه استقى فهمه لهيكلية وشكل (ظرف) الاختبار من الاختبار نفسه، حيث أنه لم يجد نموذجاً تركيبياً واضحاً في الكتاب المقدّس.^{٢٢} هذا يشير إلى طبيعة فكره غير الجامدة حين يعالج مثل هذه الموضوعات. وجد أنه بالاعتماد على الاختبارات يمكنه التحدث عن كيف كان الله عادة يتعامل مع الناس، ولكن ليس عن كيف يجب أن يتعامل معهم. يُشير في كتابه "كونوا كاملين" (*Plain Account*) إلى سعيه لفهم

^{٢١} يوجد نقاش أوسع وأكمل لهذا الموضوع في الفصل التالي من هذا الكتاب.

^{٢٢} Rob L. Staples, "Sanctification and Selfhood," *Wesleyan Theological Journal* 7, no. 1 (Spring 1972): 3-16.

الأعمق بقوله: "عند مراجعة كل نقطة بحسب النور المتوفر، وعند مقارنتها مرارًا وتكرارًا بكلمة الله من جهة، وباختبار أولاد الله من جهة أخرى، فنحن نتقدم أكثر نحو طبيعة ومميزات الكمال المسيحي".^{٣٣}

الكلمة والروح

حيث أن موضوع الاختبار يشير، بتعابير لاهوتية، إلى عمل الروح القدس، فإن علينا أن نلاحظ هنا العلاقة بين الكلمة (الكتاب المقدس) والروح. تصبح هذه العلاقة قضية مهمة حين تتعلق بمجموعات تشدد على العمل المستمر للروح القدس، وخاصة بما يتعلق بالإعلان. أحيانًا، التشديد الصحيح يُصبح منحرفًا، كما هو الحال في بعض شرائح المجموعات الإصلاحية الأصولية. إصرار "أنبياء زويكو" (Zwickau)، الذي أتوا إلى ويتنبرغ (Wittenberg) على أن الله تكلم معهم مباشرة بروحه، وأن الكتاب المقدس لم يكن ضروريًا، هو أحد الأمثلة الأكثر تطرفًا. أحيانًا ينتج عن هذا النوع من الادعاءات انحرافات أخلاقية، وفي مراتٍ أخرى تنتج انحرافات عقائدية.^{٣٣} شدد لوثر وكالفن وأصرًا على أن عمل الروح القدس (الاختبار) يجب أن يُفحص ويُرشد من الكتاب المقدس دائمًا، فالروح القدس يعمل في الكتاب المقدس ومن خلاله، ولا يعمل ضده مطلقًا. إن قيادته هي دائمًا ضمن معايير إعلان الله في يسوع المسيح.

مع أن جون وسلي كان دائمًا يُتهم بالحماس (التعصب) في هذه الناحية بالذات، لكنه بقي بثبات ضمن التقليد الإصلاحي. كان يؤكد بشكلٍ مستمر على أن الكتاب المقدس هو السلطة النهائية، وكان يحيط تعليمه عن عمل الروح القدس في المؤمن بالمعايير الكتابية، لتجنب التهمة الزائفة الموجهة ضده. يلخص ليكورغوس ستاركي (Lycurgus Starkey) العلاقة بين الروح والكلمة في فكر وسلي بشكلٍ جيد: "مع أن الروح القدس المُرشِد يمكن أن يعمل من دون قراءة أو سماع الكتاب المقدس، لكنه يعمل دائمًا بانسجام مع مبدأ الكتاب المقدس. يجب امتحان الروح من خلال الكتاب المقدس لنرى إن كان الروح من الله".^{٣٤}

^{٣٣} Dillenberger and Welch, *Protestant Christianity*, 58 ff.

^{٣٤} *Work of the Holy Spirit*, 90.

مُلخَص

إن القصد الرئيسي من النقاش السابق عن مصادر اللاهوت هو تقديم فكرة لمنهجية عمل كتاب اللاهوت هذا. وبتقديم الموضوع في شكلٍ مختصر، فإن الأمر سيبدو هكذا: في كل أمر، يجب النظرُ أول شيءٍ لتعليم الكتاب المُقدَّس. وبهذا فإن كل موضوع يبدأ بشكلٍ طبيعي بقسمٍ تفسيري في محاولة لتحديد اللاهوت، بأقصى درجة ممكنة من الدقَّة، الذي يُعبَّر عنه في المقاطع الكتابية ذات الصلة. سينتوَّر هذا أكثر بالرجوع إلى التفسيرات التاريخية في تعبيرات كلاسيكية مختارة، وخاصة حيث عُولِجت المواضيع في قوانين الإيمان المسكونية (التقليد).

في الحديث عن كل عقيدة، سيتم بذل جهد خاص لتحديد الطريقة التي تؤثر بها الصياغة الوسولية على شكل العقيدة. سيعمل هذا المنظور كعاملٍ ضابط، ولكن فقط كمبدأٍ تفسيري ودائمًا خاضع للتصحيح من الأفكار المستقاة من اللاهوت الكتابي.

لا يمكن تجنُّب الأبعاد الفلسفية لكل عقيدة، ولذا سنسعى لاستكشاف معنى ودلالة مواضيع فلسفية معينة من ناحية كفايتها لتوضيح العقيدة ضمن اعتبارات مستقاة من وجهة نظرٍ معاصرة. سيتضمن هذا انتقاد أشكالٍ فلسفيةٍ معينة استُخدِمت في الماضي، أو حتى في الحاضر، اتضح أنها وسائل غير مؤهَّلة وغير مُرضية لنقل اللاهوت الكتابي.

وعلىنا أن نتذكَّر أن الهدف الأخير هو تقديم بيانٍ وافٍ بقدر الإمكان لنموذج وسلي للعقائد المسيحية الرئيسية.



الجزء الثانى

معرفةنا لله



الفصل ٤

الإعلان: معناه وضرورته

يَعْرِفُ الإيمان المسيحي نفسه بأنه استجابة لاستعلان إلهي ذاتي. فيقول إن الله أعلن عن ذاته بطريقة أولية في تاريخ مدوّن في الكتابات المقدّسة المعروفة باسم "العهد القديم"، وبطريقة أخيرة وهامة وحاسمة جدًّا في شخص يسوع الناصري وعمله. الإعلان، أي عقيدة الاستعلان الإلهي الذاتي، هو الموضوع المنهجي الرئيسي المركزي في اللاهوت الكتابي.

بدأت المنهجيات الليبرالية التقليدية في اللاهوت بظاهرة اعتبار الدين كاختبار بشري فريد. بتحليلٍ لعالمية الدين والخصائص المشتركة لظواهره المختلفة، أنتهت حُجُجهم بالتأكيد على أن المسيحية كانت أسمى أشكال الدين.

باتّباع قيادة اللاهوتي السويسري كارل بارث (Karl Barth)، اتفق اللاهوت المعاصر بشكلٍ عام على رفض الموقف السابق وفي إعادة اعتبار الإعلان أمرًا أساسيًا من وجهة النظر المسيحية. وإذ عرّف بارث الدين بأنه سعي الإنسان إلى الله، رفض أن تكون المسيحية دينًا، إذ قال إن فرادة المسيحية تأتي من قولها بأن الله أخذ المبادرة وأعلن عن نفسه.

هناك ثلاثة أسباب رئيسية لضرورة إعلان الله عن نفسه، أو لعدم قدرة المعرفة البشرية أن تعتمد على اكتشافٍ يعتمد على المبادرة البشرية بشكلٍ كامل: (١) سمو الله، وبالتالي المحدودية البشرية؛

^١ انظر William Adams Brown, *Christian Theology in Outline* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1912) و William Newton Clarke, *An Outline of Christian Theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1922). يقول كلارك (Clarke): "علم اللاهوت مسبوق بالدين، كما أن علم النبات مسبوق بالحياة النباتية. الدين هو الحقيقة التي يدرسها اللاهوت ... المسيحية دين يجتذب ذات العناصر في الطبيعة البشرية التي تجتذبها الديانات الأخرى، ولكنه يجتذب بحق وقوة أكثر كمالًا ولا توجدان إلا فيه" (الصفحة ٣).

(٢) وطبيعة الله الشخصية؛^٣ (٣) وطبيعة الإنسان الساقطة.^٤ سيعالج هذا الفصل هذه المواضيع الثلاثة ضمن العناوين: (١) الإعلان وسمو الله؛ (٢) والإعلان والمعرفة؛ (٣) والإعلان والعقل. احتلت فكرة الإعلان دائماً مكانةً هامة في الدراسة اللاهوتية؛ ومع هذا فإن هذه الفكرة لم تُفهم بذات الطريقة من الجميع. هناك تاريخ للإعلان بذات المعنى الذي فيه تاريخ لعلم اللاهوت. جزئياً كاستجابة للوضع في البيئة الثقافية والفكرية في الأوقات المختلفة، صاغ اللاهوتيون بطرقٍ مختلفة فهمهم لكيفية حدوث الإعلان. الاكتشافات الجديدة بالإضافة إلى بصيرة أعمق في الإيمان نفسه أدت إلى ترك بعض الشروحات غير الوافية والمحاولات التالية لتقديم طرقٍ وافية أكثر للحديث عن الإعلان.^٥ إن منهجية هذا الفصل هي استكشاف العناصر المختلفة التي تساعد في فهم عقيدة الإعلان من منظورٍ تاريخي. سيتضمن هذا إثارة بعض القضايا الفلسفية وتوضيحها، بالإضافة إلى شرحها من منطلق نظرية تاريخ الإعلان ضمن المخطط المذكور في الأعلى. سيتم إنجاز هذه المهمة بالمقابلة مع خلفية منظور اللاهوت الكتابي على قدرٍ ما تعالج المادة الكتابية المواضيع التي يتم البحث فيها. ولذا سيبدأ كل قسم بمحاولة تقديم دراسة تفسيرية لنص الكتاب المقدس. سيخدم هذا الهدف

^٦ هذا يعكس نمطاً خاصاً من سمو الله. يعبر جون ماكوراي (John Macmurray) عن هذه النقطة باختصارٍ قائلاً: "كل معرفة للأشخاص هي بإعلان. إن معرفتي لك تعتمد ليس فقط على ما أعمل، ولكن ما تعمله أنت أيضاً؛ وإن رفضت أن تعلن نفسك لي، فإنه لن يمكنني أن أعرفك مهما كانت درجة رغبتني في ذلك. فإن كنت في علاقتك معي "ترتدي قناعاً" فإنك تخفي نفسك عني، ولن أستطيع معرفتك كما أنت في الحقيقة. في تلك الحالة، لن يقدو تعميمك المستقى من ملاحظتك لتصرفاته إلى الحقيقة ... إن الشخص الذي يستطيع أن يتظاهر بما هو ليس في الحقيقة، وأن يتظاهر أنه يفكر بما لا يفكر به في الحقيقة، وأن يتظاهر بأنه يشعر بما لا يشعر به في الحقيقة، لا يمكن أن يُعرف من خلال ملاحظتك لتصرفاته، إذ لا يمكنك معرفته إلا إن أعلن نفسه لك بشكلٍ حقيقي" (*Persons in Relation* [London: Faber and Faber, 1961], 169).

^٧ في معالجة جون كالفن لهذه النقطة، يقول: "لذلك لا فائدة من النور المُعطى لنا في تكوين العالم من أجل كشف مجد خالقه، الذي مع أن نوره ينتشر حولنا، لكنه غير كافٍ ليقودنا إلى الطريق الصحيح. وفي الحقيقة، بعض الشرارات تشتعل، ولكنها تخبو قبل أن تكون قد أعطت نوراً كافياً. ولذا يقول الرسول: 'بالإيمان نفهم أن العالمين أتقنت بكلمة الله؛ وبهذا فإنه يعلن أن الأوهية غير المرئية كانت ممثلة في هذه الأشياء المرئية، ومع هذا ليست لدينا عيون لتمييزه إلا إذا أُبهرت بواسطة الإيمان بإعلان داخلي من الله." (*Institutes* 1.5.14).

^٨ يُستخدم التعبير "وافي" أو "كافي" بالمعنى التقني الذي يُعرفه جون ماكوراي (John Macmurray) في ضوء علاقته بالفلسفة: "إن كفاية فلسفة معينة تعتمد على مداها؛ على المدى الذي تنجح فيه في جمع النواحي المختلفة للاختبار البشري معاً" (*The Self as Agent* [London: Faber and Faber, 1966], 39).

المزدوج من تعريف القارئ بنظرية تاريخ الإعلان والمواضيع التي يجب معالجتها في صياغتنا لموقف وسلبي وافٍ.

هناك ثلاثة أمور تمهيدية يجب التشديد عليها، مع أنها قد نُكرت سابقاً ضمنياً. أولاً، مع أن مشكلة الإعلان عادة ما تُعالج كجزء من مقدمات كتب اللاهوت النظامي، لكن يجب الانتباه إلى أن مكانها الصحيح هو ضمن عقيدة الله. مع أن عقيدة الإعلان موضوع يعالج اعتبارات معرفية (epistemological)، لكن يُلاحظ، أو يجب أن يُلاحظ، أن تلك الأمور المعرفية ترتبط ارتباطاً متبادلاً بالذي يُعرّف. وحيث أن الله هو الذي يُعرّف في نقاش إعلاني، فإنه لا يمكن الخوض في النقاش بنجاح من دون أخذ موضوع البحث بعين الاعتبار، الذي هو "الحقيقة الأسمى" (Ultimate Reality) التي يدعوها الدين بالله. لهذا السبب سيقوم هذا الفصل باستكشاف عدد من نواحي عقيدة الله، على الأقل بطريقة تمهيدية بسيطة.

إن كان الإعلان يُعامل كمجرد جزء من مقدمات الكتاب، فإن عقيدة الإعلان إما أن تُصاغ بشكل مستتر من قبَل عقيدة الله، أو أنها تُصاغ ضمن معايير مأخوذة من مصادر غير لاهوتية، وفي كلتا الحالتين لا يمكن للمرء أن يحصل على صورة صحيحة عن الظاهرة موضوع البحث (ظاهرة الإعلان). ثانياً، يجب ملاحظة أنه لا توجد عقيدة مفصّلة وموضّحة للإعلان في الكتاب المقدس، على الأقل بالمعنى الحديث لذلك التعبير. كان كُتّاب الكتاب المقدس مهتمين بحقيقة مفاصلهم لله وما تتطلبه، أكثر من اهتمامهم بشرح كيفية حدوث ذلك بطريقة نظرية، فكم بالحري في الدفاع عن إمكانية حدوث تلك المقابلة! لكن ذلك لا يعني أنه لا توجد إشارات حول كيف يمكن شرح مثل تلك الظاهرة بطريقة فلسفية.

يشير داونغ (F. G. Downing) إلى أن بعض الكلمات العبرية الهامة التي يُتوقّع أن تُستخدم في الحديث عن الإعلان، في سياقات يُذكر فيها الإعلان بطريقة منطقية، هي في الحقيقة غير مُستخدمة. تُستخدم هذه الكلمات في سياقات أخرى عديدة، ولكنها لا تُستخدم في سياق إعلان الله. كُتّاب العهد القديم "لا يذكرونها (لا يذكرون كلمة 'إعلان') مطلقاً للإشارة إلى جعل الله 'معرفة' أمراً

° من المصادر القيمة جداً لدراسة الناحية التاريخية في هذا الموضوع هو كتاب H. D. McDonald, *Theories of Revelation: An Historical Study 1700-1960* (Grand Rapids: Baker Book House, 1979)

ممكنًا، ولا في 'إعلان الله عن نفسه'. إنهم لا يبنون حول هذه الكلمة أية فكرة تتعلق بالإعلان.^٧ لكن نقول مرة أخرى إن هذا لا يستبعد إمكانية حدوث فهم محدد للاستعلان الإلهي مع أن تعابير معينة قد لا تُستخدم لوصف هذا الاستعلان. وفي الحقيقة يشير داوننج إلى أكثر طريقة مناسبة لمعالجة هذا الموضوع حين يقترح أن الكتاب المقدس لا يتكلم عن الله كـ"معلن" بقدر ما يتكلم عنه كـ"مخلص". بكلمات أخرى، أفضل وصف لما يفعله الله هو باستخدام التعبير "الخلاص".^٨ لاحقًا سنكون قادرين على رؤية أننا إن فهمنا "الخلاص" و"الإعلان" بطريقة صحيحة تمامًا، فإننا سنجد أنهما تعبيران مترادفان في الإيمان الكتابي. وهو يلفت انتباهنا إلى حق كتابي هام، وهو أن هذا "الإعلان الخلاصي" (salvific revelation) يُرى في العهد الجديد كحقيقة اسخاتولوجية (كورنثوس الأولى ١٣: ١٢).

ثالثًا، إن فكرة الإعلان كمشكلة لاهوتية هي مشكلة حديثة العهد نسبيًا.^٩ يظهر تاريخ الفكرة المسيحية نمطًا يطابق فرضية أرنولد توينبي (Arnold Toynbee) بأن تاريخ الحضارات يعكس نمط

يستنتج داوننج لاحقًا أن التعبير "إعلان" هو عقلي أكثر مما يجب لنقل فحوى الرسالة الكتابية. لا شك أن هذا صحيح إن فسّر المرء عقيدة الإعلان بطرق معينة، ولكن ليس إن عدّل هذا التعبير بما ينسجم مع المنظور الكتابي. يقمّ جيمز بار (James Barr) ذات الاقتراح، ولكن منهجيته تُظهر أيضًا ضعف القيام بدراسة كتابية من خلال تحليل الكلمات. كلا هذين الرجلين يقمّ نقداً في تعريفهما لكلمة "إعلان" بأنها "جعل شيء واضحًا" (من دون غموض أو التباس)، وهو نقداً لم يكن معروفًا حتى هذا الوقت. بشأن النقطة الأولى، يقمّ داوننج النقاط القوية التالية: (١) مثل هذا الوضوح أمر لا تدعيه المادة الكتابية، (٢) ولو كان هناك مثل هذا الإعلان من دون التباس أو غموض، لما كان هناك تعدد في طرق الفهم المختلفة، وهي الحقيقة الموجودة على أرض الواقع. (*Has Christianity a Revelation?* [Philadelphia: Westminster Press, 1964]). يقمّ بار (Barr) نقداً مشابهًا في الكلمات التالية: "إن حقيقة أن اتجاهات لاهوتية متعددة قد اتفقت على إعطاء مكانة رئيسية للإعلان ربما كانت عنصرًا وراء الضعف الجوهرى لفكرة الإعلان في بقائها غامضة". (*Old and New*, 87). وبشأن الموضوع الثاني في النقد، يشير إلى أنه "في الكتاب المقدس، إن استثنينا حقائق محدودة مسلم بها، لا توجد أية مرحلة كان الله غير معروف فيها". (المرجع السابق، ٨٩). ويشير أيضًا إلى أن هذه المشكلة بالذات هي التي أدت إلى الوصول إلى طريقٍ مسدود بين "اللاهوت الإعلاني" والتفسير الكتابي (المرجع السابق ٩٠-٩٤).

لا تكمن قيمة هذه الانتقادات في أنها تؤدي إلى ترك فكرة الإعلان، كما اقترح هذان الناقدان. فقد رأينا أن استنتاجاتهما معتمدة على تعريف متفوق عليه مسبقًا مبني على اعتبارات دلالية. ولكن يجب أن تشير انتقاداتهما إلى فهم أوفى، أي فهم كتابي، لمعنى إظهار الله نفسه للناس يُتوصّل إليه بطريقة استقرائية.

^٧ *Has Christianity a Revelation?* 13.

^٨ انظر 84 *Barr, Old and New*, و John McIntyre, *The Christian Doctrine of History* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1957), 2-3

James Barr, "Revelation," in *Rapids*: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1957), 2-3

تحدّ واستجابة. فإذ تأتي التحديات إلى التفكير المسيحي من خارج الكنيسة أو داخلها، فإن المفكرين المسيحيين يَنكبون على معالجتها. مثلاً، تحدي مارسيون (Marcion) جعل الكنيسة تعالج مسألة العهد القديم، وتحدي التوحيدية الملكانية (Monarchianism) دعا إلى دراسة كاملة لموضوع التالوث، وهكذا. ويبدو أن التحدي الموجّه إلى السلطة والذي ظهر أثناء حركة التنوير (Enlightenment)، هو الذي أدى في القرن الثامن عشر إلى ظهور انشغالٍ كثيرٍ بعقيدة الإعلان، ويعطي دليلاً على استخدام الكنيسة لعقلها في الوقت التالي.⁴

الإعلان وسمو الله

تعبير "السمو" (transcendence) صورة مجازية مكانية تشير إلى المسافة. حين يُطبّق هذا التعبير على الله، فإنه يشير إلى "انفصاله" عن العالم. التعبير المقابل لهذا التعبير هو "الحلول الإلهي" (immanence)، الذي يشير إلى كونه قريباً أو في الداخل. كلتا هاتين الكلمتين كلمتان فلسفيتان لا كتابيتان، وعموماً تتطوران حاملتين دلالات ميتافيزيقية فيهما. لا يشغل كُتاب الكتاب المقدس أنفسهم بالآخريّة الميتافيزيقية لله أو بقربه. إنهم يميلون للحديث عن الله بأنه "الأخر القدوس" (Holy Other) وليس "الأخر تماماً" (Wholly Other). لكن للكتاب المقدس طريقته الخاصة في معالجة هذا الموضوع، كما سيُظهر النقاش هنا لتقديم خلفية من اللاهوت الكتابي لتحليلنا التاريخي والنظامي.

الخلفية الكتابية

يُعبّر عن الفكرة الكتابية لـ"الآخريّة" (otherness) وعلاقتها بالاستعلان الإلهي في التعبير "مجد"، الذي هو ترجمة للكلمة "كابود" في العهد القديم، وللكلمة "دوكسا" في العهد الجديد. إن استخدام العهد القديم لهذه الكلمة هام جداً كأساس لفهم هذه الكلمة، حيث أن استخدامها يؤدي إلى تحوّل كامل في معنى الكلمة "دوكسا" في العهد الجديد من المعنى اليوناني الكلاسيكي لهذه الكلمة. المعنى الأصلي للكلمة "كابود" هو "وزن" أو "ثقل"، وعادة ما تحمل الدلالة أن شيئاً معيناً صلب أو ثقيل. عادة ما

Hastings Dictionary of the Bible, ed. James Hastings. Rev. ed. by Frederick C. Grant and H. H. Rowley (New York: Charles Scribner's Sons, 1963)

⁴ McDonald, *Theories of Revelation*.

تُستخدَم هذه الكلمة لوصف شيء مثير للإعجاب أو الرهبة، مثل الثروة أو الكرامة (مثال: مزمو ١٦:٤٩-٢٠؛ إشعياء ١١:٦٦-١٢). كما أنها صارت لاحقاً تحمل فكرة "النور" و"الضياء" و"التألق". حين تُستخدَم الكلمة "كابود" للإشارة إلى أمر يتعلق بالله، فإنها تتضمن ما يجعل الله مؤثراً ومثيراً بالنسبة للإنسان، أي أنها تشير إلى شكل إظهاره لذاته. نتيجة لهذا فإن تعبير "مجد الله" يُستخدَم للتعبير عما يدركه الإنسان، في الأصل بالرؤية، من حضور الله على الأرض. لا تعني الكلمة الله في طبيعته الجوهرية، ولكنها تعني الإظهار المنير لشخصه، إعلانه المجيد عن نفسه. ترتبط هذه الكلمة بشكلٍ خاص بالرؤية (خروج ١٦:٧؛ ١٨:٣٣؛ إشعياء ٥:٤٠)، والظهور (خروج ١٠:١٦؛ تثنية ٥:٢٤؛ إشعياء ١:٦٠). يمكن رؤية مجده في الخليقة (مزمو ١٩:١؛ ١٣:١٤٨؛ إشعياء ٦:٣)، ولكنه يُظهر نفسه بأقصى درجة في الخلاص، أي في أعمال الله العظيمة (خروج ١٧:١٤-١٨؛ مزمو ٣:٩٦). يقول رامزي (A. M. Ramsey): "عاجلاً أو آجلاً، يظهر 'الكابود' في أدب العهد القديم حاملاً معنى شخصية يهوه كما هي معلنة في أعماله في التاريخ".^{١١}

المصادر الرئيسية التي تستخدم التعبير "مجد" كإعلان لحضور الله هي خروج وإشعياء وحزقيال. في سفر الخروج يُرى المجد في معظم الأوقات في سياقات وظروف تتعلق بطقوس العبادة، فنراه يظهر على جبل سيناء ويحوم فوق خيمة الاجتماع. في سفر حزقيال، يُضاف عنصر التألق والنور إلى المعنى الأساسي للكلمة.

الافتراض اللاهوتي الذي يكمن وراء كلمة "كابود" في العهد القديم هو كون يهوه لا يُرى (سموه). إن المجد هو الإظهار المرئي لشخص الله. كانت هناك مناسبات كان مجد الله فيها مرئياً بشكلٍ مباشر، ولكن في أوقاتٍ أخرى كان محجوباً وراء سحابة كانت تخيم فوق خيمة الاجتماع كإشارة

^{١١} *The Glory of God and the Transfiguration of Christ* (London: Longmans, Green, and Co., 1949), 12. انظر أيضاً G. Horton Davies, "Glory," in *Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. S. Aalen, "Glory," و George A. Buttrick, 4 vols. New York: Abingdon Press, 1962), vol. 2 Honor," in *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, trans. from *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, 3 vols. (Grand Rapids: Walter Betteridge, "Glory," in *International* و Zondervan Publishing House, 1975), vol. 2 *Standard Bible Encyclopedia*, ed. James Orr et al., 6 vols. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1949), vol. 2 Gerhard von Rad, "Doxa," in *Theological Dictionary of the* و *New Testament*, ed. Gerhard Kittel, trans. and ed. Geoffrey W. Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1964), vol. 2

المرئية لحضور يهوه، بينما الحضور نفسه كان محجوبًا بهذه السحابة. يعبر رامزي (A. M. Ramsey) عن هذه الفكرة بما يلي: "المجد هو ذلك الاتحاد بين السيادة (sovereignty) والبر، الذي هو جوهر الطبيعة الإلهية".¹¹

شبهه أورتون وإيلي (H. Orton Wiley) المجد بانعكاس صورة الشمس في بركة ماء.¹² الشمس نفسها لامعة جدًا لدرجة لا يمكن النظر إليها بالعين المجردة، ولكن يمكن رؤية طبيعتها الحقيقية بالصورة المنعكسة في البركة، أي من خلال "مجدها" المنعكس. وبهذا فإن الله يكون مرئيًا وغير مرئي. إنه لا يعلن نفسه، ولكنه يجعل نفسه معروفًا. قد يبدو هذا تناقضًا ظاهريًا، وهو كذلك حقًا. لا يمكن تعريف الإعلان من وجهة نظر "توضيح" الأشياء، ولكن يجب أن يتضمن تعريفه فكرة الغموض. يمكننا أن نقول إن هناك انزياحًا بين السمو والحلول الإلهيين، أو أن الله يُقدّم كمخفي ومُعلن بذات الوقت. المقطع الكلاسيكي الذي يقدم هذه الحقيقة هو خروج ٣٣:١٨-٢٣

فَقَالَ (موسى): "أَرِنِي مَجْدَكَ". فَقَالَ: "أَجِيزُ كُلَّ جُودَتِي قُدَّامَكَ. وَأُنَادِي بِاسْمِ الرَّبِّ قُدَّامَكَ. وَأَتَرَاغُفُ عَلَى مَنْ أَتَرَاغُفُ، وَأَرْحَمُ مَنْ أَرْحَمُ". وَقَالَ: "لَا تَقْدِرُ أَنْ تَرَى وَجْهِي، لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَرَانِي وَيَعِيشُ". وَقَالَ الرَّبُّ: "هُوَذَا عِنْدِي مَكَانٌ، فَتَقِفُ عَلَى الصَّخْرَةِ. وَيَكُونُ مَعِيَ اجْتَازٌ مَجْدِي، أَنِّي أَضَعُكَ فِي نُقْرَةٍ مِنَ الصَّخْرَةِ، وَأَسْتُرُكَ بِبَيْدِي حَتَّى أَجْتَازَ. ثُمَّ أَرْفَعُ يَدِي فَتَنْظُرُ وَرَائِي، وَأَمَّا وَجْهِي فَلَا يُرَى".

كانت هذه الحادثة نتيجة للارتداد المتعلق بالعجل الذهبي حين وعد الله بأن يسير حضوره الشخصي مع الشعب في رحلتهم إلى أرض الموعد، بعد أن تشفع موسى لأجل الشعب. ولكن موسى، كالقائد، كان يتمنى أن يحصل على بصيرة أعمق بشأن الله الذي يعرفه "بالاسم" (العدد ١٢)، ولذا طلب من الله: "أرني مجدك"! هذه صلاة لأن يرى الله كما هو في ذاته. ولكن موسى طلب أمرًا مستحيل التحقيق للإنسان الفاني. وبتعبير تجسيمية إنسانية تُعلم الحقيقة اللاهوتية العميقة بأنه مع أنه يمكن للإنسان أن يعرف شيئًا عن طرق تعامل الله مع الإنسان في هذا العالم، لكن السر النهائي لطبيعة الله مخفي عن الإنسان. وإذا استخدم لغة تصويرية عن الله بالحديث عن "وجه" الله و"يده" و"ظهره"، فإن المقطع يقترح أن البشر يمكنهم أن يروا حيث مرَّ الله وعمل، فيعرفونه من أعماله

¹¹ *Glory of God*, 13.

¹² في محاضرة أقيمت في كلية الناصري - تريفيكا (Trevecca Nazarene College) حوالي العام ١٩٤٧.

الماضية. الله كما هو في ذاته لا يمكن أن يُعرَف أو يُدْرَك. كما يقترح الربابي هيريش (Rabbi Hirsch) بأنه يمكن إعادة صياغة القصد من العبارة كما يلي: "لا يمكنك أن تراني أعمل، ولكنك تستطيع أن ترى آثار عملي، وعليك أن تراها".

لاحظ أن "جود" (goodness) الله هو الذي سيمر من أمام موسى. يُفسَّر هذا التعبير بأنه موقف الله المُنعم الرحيم تجاه الإنسان. "وَأَتْرَاعَفَ عَلَيَّ مَنَ أَتْرَاعَفُ، وَأَرْحَمُ مَنَ أَرْحَمُ" (العدد ١٩). الطريقة التي يعرف موسى الله بها هي بمعرفة طرق الله (ومطالبه). الله معروف في تعاملاته مع البشر، التي من خلالها تُعرَف طبيعته الأخلاقية. تشير المتضمنات اللاهوتية لهذا المقطع إلى طبيعة الإعلان بأنه يحدث في التاريخ، وهذا الاستعلان "التجسدي" (incarnate) هو كل ما يمكن معرفته عن الله.^{١٣} وصار المجد في النهاية يُرى كأحد عناصر العصر المسياني الآتي، ولذا صار فكرة اسخاتولوجية أخروية. ويوجد تعبير نموذجي لهذه الفكرة في إشعياء ٦٠:٦-٣

فُؤمِي اسْتَنْبِرِي لِأَنَّهُ قَدْ جَاءَ نُورُكَ،

وَمَجْدُ الرَّبِّ أَشْرَقَ عَلَيْكَ.

لِأَنَّهُ هَا هِيَ الظُّلْمَةُ تَغْطِي الْأَرْضَ وَالظُّلَامُ الدَّامِسُ الْأُمَّمَ،

أَمَّا عَلَيْكَ فَيُشْرِقُ الرَّبُّ، وَمَجْدُهُ عَلَيْكَ يُرَى.

فَتَسِيرُ الْأُمَّمُ فِي نُورِكَ،

وَالْمُلُوكُ فِي ضِيَاءِ إِشْرَاقِكَ.

في العهد الجديد، بقي مبدأ مجد الله (وتعبير مجد الله) يُرى كاستعلان ذاتي، ولكن الآن مكان ذلك الاستعلان هو شخص يسوع المسيح. في كورنثوس الثانية ٦:٤ نرى مجد (دوكسا) الله يظهر في

^{١٣} إن حقيقة حجب الله لذاته في ذاته لا تتناقض مع عبارة خروج ١٠:٢٤، بأن بني إسرائيل "رَأَوْا إِلَهَ إِسْرَائِيلَ"، فكل ما رأوه هو القاعدة المصنوعة من "العقيق الأزرق الشفاف... تَحْتَ رِجْلَيْهِ". وكذلك كل ما رآه إشعياء هو أنبيال توبه الملكي تملأ ساحة الهيكل الكبيرة (إشعياء ١:٦). انظر J. Philip Hyatt, *Exodus*, in *The New Century Bible*, Old Testament, ed. Ronald E. Clements (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1971) و R. Alan Cole, *Exodus*, in *The Tyndale Old Testament Commentary* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1973) و Samuel Raphael Hirsch, *The Pentateuch* (London: L. Honig and Sons, 1967) و George A. F. Knight, *Theology as Narration* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1976).

وجه يسوع المسيح، ولذا فإن مجد الله متجسد في هيئة بشرية (انظر فيلبي ١٩:٤). وكما كان مجد الله يظهر في إسرائيل في محضره في خيمة الاجتماع (رومية ٤:٩)، فإنه يظهر الآن في المسيح. ولذا فإن السحابة في قصة التجلي (انظر مرقس ٧:٩) تمثل السحابة التي كانت تغطي "خيمة الاجتماع" حين كان مجد الرب يملأ الخيمة (خروج ٣٤:٤٠). نقرأ في رسالة العبرانيين أن المسيح هو انعكاس أو إعلان أو تألق المجد الإلهي (عبرانيين ٣:١).

يعتبر الإنجيل الرابع حياة يسوع كاملة كتجسيد لمجد الله (انظر يوحنا ١٤:١)، مع أن المجد مُعلن للتلاميذ المؤمنين فقط، وليس للعالم. تتبّر هذه الحقيقة على ناحية مزدوجة في مجد الله توجدان في العهد القديم، وهما الغموض والالتباس الحاصل من أن يكون الله مُعلنًا ومحجوبًا بذات الوقت. إن يسوع هو "الله المحتجب" (God incognito). إن ألوهيته ليست واضحة ومرئية بالضرورة؛ ولذا من الممكن أن تفوت المرء فلا يلاحظها.

أيضًا فإن لـ "المجد" بُعد اسخاتولوجي أخروي في العهد الجديد. إنه حقيقة مُتممة جزئيًا، وتوقع مستقبلي ندخل إليه بشكلٍ تدريجي (كورنثوس الثانية ٣:١٨؛ انظر رومية ٩:٢٣؛ تسالونيكي الثانية ٢:١٤). هناك عدة مقاطع تتكلم عن الحالة السماوية بصفتها "مجد" (مثل رومية ٥:٢؛ ٨:١٨؛ كورنثوس الثانية ٤:١٧؛ كولوسي ٣:٤). يلخص آلن ريتشاردسون (Alan Richardson) النظرة الإجمالية للعهد الجديد كما يلي:

يعتبر كل العهد الجديد الرب المتجسد كالحلقة الأولى، إن جاز التعبير، في كشف المجد (الدوكسا) في الأيام الأخيرة ... خلال حياته الأرضية، كان المجد حاضرًا حقًا ولكنه كان أخروي الطبيعة؛ إذ كان محجوبًا عن الناس غير المؤمنين. يجب أن يدخل الرب المتجسد مجده بالألم والموت، بحسب ما علم يسوع تلاميذه مع شيء من الصعوبة.^٤

إن إعلان الله اسمه الغامض "يهوه" لموسى يوضّح السر الذي يرافق الإعلان في العهد القديم. تُعتبر أسماء الله تجلياتٍ لطبيعة الله، ولكن الاسم الشخصي والرئيسي يعمل عملين: الحجب والكشف. استكشف العلماء دلالة الاسم "يهوه" (المكوّن بالعبرية من أربعة حروف، ولذا يُدعى

^٤ An Introduction to the Theology of the New Testament (New York: Harper and Bros., Publishers, 1958), 65 ff. انظر أيضًا L. H. Brockington, "Presence," in A Theological Word Book of the Bible, ed. Alan Richardson (New York: Macmillan Co., 1950).

(tetragrammaton) من دون التوصل إلى اتفاقٍ كامل. يمنع الفكر العبري تفسير الاسم بأنه يشير إلى طبيعة الله الأزلية غير المتغيرة؛ إذ هو حيوي وفعال أكثر من ذلك. إن أكثر ترجمة محتملة لهذا الاسم هي "ساكون ما ساكون" (أو "أكون ما أكون")، وهي تقترح أن عمل الله في تاريخ الخلاص سيُظهر طبيعته أو قصده. لا شك أن الاسم كان يشير إلى المستقبل، وبشكلٍ خاص إلى أحداث الخروج العظيمة.

الأبعاد الفلسفية

حيث أن الإعلان مشكلة فلسفية أكثر من كونها مشكلة كتابية، فإن فهمها يتأثر بشكلٍ مباشر برأي المرء الفلسفي عن سمو الله. هذه مسألة لا يستطيع اللاهوت النظامي تجنبها، لأنه كما قال وايلي (Wiley): "مع تقدم فكر الإنسان تدريجيًا إلى النضوج، تميل الأفكار الدينية والفلسفية عن الله لأن تصبح متماثلة أكثر فأكثر" (CT 1:220). فكلما كان المرء مميزًا بشكلٍ جذري وكبير عن العالم، فإن الحاجة لإعلان الله عن نفسه تصبح أكثر ضرورةً وإلحاحًا. والعكس صحيح أيضًا، فإن كان منظور المرء الفلسفي يميل إلى فهم العلاقة بين الله والعالم على أنها حلولية وقُرب، فإن الحاجة إلى الإعلان تصبح أقل أهميةً وإلحاحًا. ومن هنا، فإن النظرية الوافية للإعلان تعتمد على كيفية تصوّر الإنسان للعلاقة بين الله والعالم. سنقوم بعملٍ مسحٍ لعدة أمثلة تاريخية لتوضيح العلاقة بين رأي الإنسان عن العلاقة بين الله والعالم من جهة، والإعلان من جهة أخرى.

كان اللاهوتيون الأوائل، والذين عادةً ما يُدعون بأباء الكنيسة الأولين، يعملون في فترة سادت فيها الفلسفة الهيلينية، وخاصة المرحلة التي كانت تُدعى الأفلاطونية المتوسطة. كانت تلك المنهجية في التفكير والتخمين منهجية ثنائية (dualistic) في تشديدها على وجود مسافة بين الله والعالم. مع أن لهذه الفكرة نتائج هامة حين يُسمح لها بالتأثير على عقيدة الخلق، فإنها كانت أيضًا مؤثرةً في تشكيل فهم الفيلسوف للكيفية التي يمكن للحقيقة الأسمى (Ultimate Reality) أن تُعرّف بها، إن كانت ستُعرّف. هؤلاء الآباء المسيحيون الأوائل الذين كانوا متأثرين بشكلٍ كبير بهذه الفلسفة، أمثال يوستين الشهيد (Justin Martyr)، وكليمنس الإسكندري (Clement of Alexandria)، وأوريجانوس (Origen)، يعكسون في فكرهم هذا التشديد على سمو الله في حديثهم عن نشأة الكون وفي تصريحاتهم عن معرفتنا بالله. ولكن إيريناوس (Irenaeus) - الذي كان متأثرًا أكثر بالفكر الكتابي، وترتليان (Tertullian) - الذي أنكر قيمة الفلسفة) يعبران عن هذا الفهم ذاته، ولذا لا شك أنهم يعكسون تأثير الأفكار الفلسفية المنتشرة على الشخص، وإن كانت هذه الأفكار ذاتها تُرفض بشكلٍ صريح.

ظهرت الفلسفة الهيلينية كتعبيرٍ دينيٍّ للأفلاطونية. نشأت الهيلينية من الفترة السابقة التي كان اهتمامها الرئيسي هو الأخلاقيات. وسبب هذا التحول في الفلسفة الهيلينية من المنظور الأخلاقي إلى المنظور الديني هو فشل الفلسفة الأخلاقية في تحقيق أهدافها. كان للفلسفة الكلاسيكية هدف ثلاثي: المعرفة، الفضيلة، السعادة. ولكن لم يتم تحقيق أي من هذه الأهداف بشكلٍ فاعلٍ فعلاً، وكانت هذه الذروة في فشل الأخلاق الفلسفية. وهكذا كان هنالك ميلٌ لقبول المعونة من غير الحكماء، وهذا هو الدين.

إحدى الميزات الأساسية في الفلسفة الهيلينية، إن لم تكن أبرز ميزة، هي الثنائية بين الله والعالم، وهذه ميزة أخلاقية في طبيعتها. هذه الثنائية، التي قابلت عالماً أرضياً للجانين بعالمٍ يفوق الحواس للإنهيين، هي التي أثبتت أنها التعبير الصحيح للتناقض الداخلي الذي كان يعم كل حياة العالم اليوناني والروماني الذي صار عتيقاً ويقترّب من الموت. وبسبب كون فكر أفلاطون مناسباً لهذه الثنائية، صار التطور الديني للأفلاطونية الصفة الأساسية لهذه الفترة.

كان التعبير الأول لهذا الشعور الديني الجديد هو في الفيثاغورية الجديدة (Neo-Pythagoreanism). إن هذا أمر يمكن فهمه، إذ أن الدافع الأساسي وراء الفيثاغورية (Pythagoreanism) كان دينياً، وكانت مرتبطة بقوة بالأسرار. كانت الفيثاغورية قد اختفت خلال فترة ذروة أفلاطون وأرسطو، ولكنها عادت للحياة والنشاط تحت تأثير ميلٍ دينيٍّ جديد.

من الآخرين الذين يُعتبرون تعبيراً للصفات المميزة لهذه الفترة، بما في ذلك التركيز بشكلٍ خاصٍ على السمو الإلهي، كان بلوتارك (Plutarch)، وفيلو (Philo) اليهودي، والغنوسيون (Gnostics)، وكانت الذروة في الأفلاطونية الجديدة (Neoplatonism) لأفلوطين (Plotinus). "الأفلاطونية الجديدة كالبحر الذي تتدفق إليه أنهار كثيرة، والذي فيه تختلط مياه تلك الأنهار بعد فترة من الزمن".¹⁰ كانت الإسكندرية في مصر مركز هذا التطور الفلسفي؛ ولذا يُشار أحياناً إليها بالفلسفة الإسكندرية.¹¹

في تشديد الفلسفة الإسكندرية على سمو الله، هناك فكرتان حاضرتان فيها: (١) يُفسر الله على أنه "فوق الكينونة"، وبالتالي لا يمكن معرفته. سبب ذلك هو أنه الواحد الذي يأتي فوق كل وصفٍ وتحديد. بدءاً من فيلو، شدّد على أن الله مجرد من الصفات، وقد عبّر عن الفكرة بكل قوة في

¹⁰ Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., Image Books, 1962), vol. 1, pt. 2, 196.

¹¹ انظر Wilhelm Windelband, *A History of Philosophy*, 2 vols., Torchbook ed. (New York: Harper and Bros., Publishers, 1958), vol. 1

الأفلاطونية الجديدة. "حيث أن الله يرتفع فوق كل شيء، فإنه يمكن القول عنه فقط إنه لا يملك أية صفة محدودة معروفة في الفكر البشري، ولا يوجد اسمٌ يسمِّيه".^{١٧} صار هذا النمط في التفكير يُعرّف بـ"اللاهوت السلبي" (negative theology)، وقد وجد تعبيرًا له في مفكرين مسيحيين كثيرين. (٢) حيث أن الروح الدينية في هذه الفترة بحثت عن الخلاص من خلال جسر الهوية بين المحدود والمطلق، كان هناك تركيز على كائنات وسيطة وقُرت الاتصال والارتباط بينهما. "إن ثنائية الله والعالم، وكذلك ثنائية الروح والمادة، لم تكن سوى نقطة البداية ... وقد كان افتراض الفلاسفة الإسكندرية المسبق هو: هدفها في كل شيء، نظريًا وعمليًا، هو التغلب على هذه الثنائية".^{١٨}

من الأمور الهامة للفكر المسيحي تخمينات وأفكار فيلو، فيلسوف الإسكندرية اليهودي. أدى إصراره على ارتفاع الله عن العالم إلى فكرة وجود كائنات وسيطة لجسر الفجوة بين الله نفسه والعالم المادي. وأرقى هذه الكائنات الوسيطة هو "اللوغوس" أو "النوس" (العقل - Nous)، الذي هو بكر الله. ومن منطلق ميراثه اليهودي، تكلم عن الملائكة و"قوات" معينة ككائنات وسيطة. ومع أن الله لا يمكن معرفته في ذاته، بحسب فيلو، لكن اللوغوس يمكن معرفته. وهكذا، ومن خلال عقيدة اللوغوس، فُتح الباب للتغلب على الثنائية الراديكالية التي جعلت من معرفة الله أمرًا مستحيلًا. وقد وُجدت أشكال متنوعة لذات الفكرة عند بلوتارك والغنوسية والأفلاطونية الجديدة. وبهذا صار واضحًا كيف أن معرفة الله في الفلسفة الهيلينية كانت أمرًا مستحيلًا بسبب الرأي الراديكالي عن سمو الله، إلا من قِبَل كائن أتى من الله، وهو أقل من الله.

وكما أشير، مارست هذه الأفكار تأثيرًا كبيرًا على الآباء الأوائل. يتكلم يوستين الشهيد (Justin Martyr) عن الله بصفته السامي غير المتغير، الذي لا يمكن وصفه لأنه الفريد الذي لا مثيل له (sui generis). لا يستطيع الله أن يكون في علاقة بالعالم لأنه لا يتغير. فإن كان الله في علاقة مع العالم المتغير، فإنه هو نفسه سيكون متغيرًا، وبالتالي لن يكون الله. وفي تفسيره للشواهد الكتابية بأن الله "نزل" أو "حل" وسط البشر، يقول: "عليك ألا تتخيل أن الله غير المولود نزل أو صعد إلى أي مكان؛ لأن الآب ورب كل شيء، الذي يسمو عن كل وصف، لا يذهب إلى أي مكان أو يسير أو ينام أو ينهض".^{١٩}

^{١٧} المرجع السابق، ٢٣٧.

^{١٨} المرجع السابق، ٢٣٩.

^{١٩} Dialogue with Trypho, chap. 127.

إن نتيجة هذا الفهم لطبيعة الله هي أن الله لا يمكن معرفته جوهرياً. يوضّح يوستين الشهيد هذه النقطة بشكلٍ طريفٍ بالقول:

لا يوجد اسم أعطي لأبي الكل، لأنه غير مولود، لأن الكائن الذي أعطي اسماً يكون له مَنْ هو أكبر منه ليعطيه ذلك الاسم. إن "الأب"، و"الله"، و"الخالق"، و"الرب"، و"السيد" ليست أسماء، ولكنها ألقابٌ انبثقت من عطاياه وأعماله ... لقب "الله" ليس اسماً، ولكنه يمثل فكرة حقيقة لا يمكن التعبير عنها.²⁰

كان كليمنس الإسكندري (Clement of Alexandria) أيضاً ممثلاً للنظرة الهيلينية النموذجية عن الله. بالنسبة لكليمنس، كان الله هو "المطلق"، مصدر كل الأشياء، وهو الذي يفوق العالم والمحدودية والفهم. إن اللغة غير كافية لوصفه، والتعابير "صالح" و"موجود" لا تنطبق إلا على الأشياء المحدودة. لا ينطبق عليه أي قولٍ أو وصفٍ لأنه فوق الكينونة والعدد والعلاقة؛ ولذا فإنه لا يُعزف في ذاته. يقول كليمنس في كتابه *Stromateis*: "لا يمكن إظهار الله، ولذا فهو ليس موضوع معرفة". وكليمنس مثل يوستين، يرفض أن تكون اللغة البشرية مؤهلة وكافية للتكلم عن الله:

ككيف يمكن لهذا أن يُقال عن مَنْ هو ليس جنساً أو صفَةً أو نوعاً أو فرداً أو عددًا أو حادثَةً أو خاضعًا لحادثَةٍ؟ ... ومع أننا ننسب له أسماء، لكن يجب عدم فهم الأسماء بمعناها الضيق؛ فحين ندعوه "الواحد" و"الصالح"، و"العقل"، و"الوجود"، و"الأب"، و"الله"، و"الخالق"، و"الرب"، فنحن لا نعطي له اسماً. وإذ لا نستطيع أن نعمل أكثر من هذا، فإننا نستخدم ألقاب الشرف هذه ليكون لدى فكرنا أمر يستقر فيه ولا يكون تائهاً بلا أي توجه.²¹

أولئك الآباء الذين كانوا متأثرين بالفكر الكتابي أكثر، لم تكن لديهم مثل هذه النظرة الراديكالية عن السموم. فمع أنهم كانوا يدركون ويعترفون بـ"أخرية" (otherness) الله، فإنهم لم يكونوا يؤمنون أن معرفته أمر غير ممكن مطلقاً. كان أوريجانوس فيلسوفاً هيلينياً، ولكنه كان أيضاً عالماً كتابياً مؤثراً. يصوّر أوريجانوس الله على أنه "مصدر الوجود" الذي يسمو فوق الزمان والوقت، ولكنه ليس بعيداً عن الوصف. وقد كان أوريجانوس يشابه أفلاطون أكثر من الفكر الهيليني في كونه كان يرى الله ككمال

²⁰ Apologia 2.5.

²¹ Stromateis, chap. 12.

كل الوجود، ولذا توجد هناك إمكانية لمعرفة الله من ناحية معينة. الله في ذاته لا يمكن استيعابه، ولكنه ليس غير معقول. مع أننا لا نستطيع أن نفهم كلياً كمال كائن روعي كالله، لكننا سنعرفه تماماً في الأبدية. إنه الآن يسمو فوق أفكارنا المحدودة، ولكن الأفكار التي لدينا عنه ليست غير صحيحة. يعبر أوريجانوس عن هذا الأمر بالكلمات التالية: "لا يستطيع ذهننا أن يرى الله كما هو في ذاته، ولذا فهو يرسم فكرته عن خالق المسكونة من جمال أعماله وروعة خلأقه؛" و"هناك نوع من القرابة بين الذهن البشري والله؛ لأن الذهن نفسه هو صورة لله، ولذا يمكنه أن يملك صورة معينة للطبيعة الإلهية، وخاصة كلما كان أكثر تطهراً وبعداً عن المادة".

وإيريناوس (Irenaeus)، الذي كان متأثراً بالفكر اليهودي أكثر من الفكر الهيليني، كان يعلم أن الله ليس غامضاً، وبالتأكيد لا يبعد عن حديثنا، ومع هذا يسمو فوق خليقته. نتيجة لهذا، لا نستطيع أن نفهمه لأننا محدودون؛ ولكن مع هذا هو معقول، و"يمكن إدراكه تماماً بالعقل"، ومفهوم في ذاته. يشدد إيريناوس في هذا على الصفات الأخلاقية لله لا على الصفات الميتافيزيقية: "الله، من خلال محبته ولطفه اللامحدودين، يصير ضمن إمكانية معرفة الإنسان. ولكن هذه المعرفة لا تتعلق بعظمته أو جوهره الحقيقي، لأنه لم يستطع أحد أن يقيس أو يستوعب ذلك".^{٢٢}

حتى ترتليان (Tertullian)، الذي كان أقل آباء الكنيسة تأثراً بالفلسفة الهلينية عن وعي، كان يشير إلى الأبعاد التي لا يمكن معرفتها لطبيعة الله: "إن لامحدودية الله هي التي تعطينا فكرة عدم إمكانية استيعاب الله؛ لأن جلاله العظيم الباهر يقدمه للإنسان كالمعروف وغير المعروف في وقت واحد".^{٢٣} ويؤمن ترتليان مثل يوستين الشهيد أن الإشارات إلى ظهور الله في عالم التاريخ البشري يجب أن تُفسر مجازياً. يسأل: "كيف يمكن لله كلي القدرة غير المرئي، الذي لم يره إنسان أو يستطيع أن يراه، الساكن في نور لا يُدنى منه، الذي لا يسكن في هياكل مصنوعات الأيدي... أن يكون قد سار في المساء في الفردوس باحثاً عن آدم (والظهورات الشبيهة له في مجال المكان والزمان)؟" والجواب كان النفي!

هذا التشديد المتمائل على سمو الله، ونتيجته بأن الله لا يمكن معرفته، أدى إلى حل معياري لمشكلة جسر الهوة بين الله الذي لا يمكن معرفته من جهة، والفهم البشري من جهة أخرى. فُسر

^{٢٢} Against Heresies 3.24.1.

^{٢٣} Apology, 17. يجب أن نتذكر أن ترتليان، ربما تحت تأثير الرواقية، كان يؤكد على أن الله مادي جسماني في طبيعته، أي أن له جسداً. وبهذا فإن إنكار الطبيعة الروحية لله تقلل المسافة بين الله والفهم البشري.

الإعلان بلغة اللوغوس، وهو موضوع فلسفي سائد نال دعمًا وتأييدًا كتابيًا من الإنجيل الرابع. فكرة اللوغوس، التي استُخدمت في البداية من المدافعين عن الإيمان المسيحي "صارت بعد فترة قصيرة تُرى كجزء أساسي في اللاهوت المسيحي".²⁴ لتعبير "اللوغوس" معنيان؛ العقل والكلمة، أي اللوغوس الساكن واللوغوس المنبثق؛ وهذا جعله مناسبًا ليكون وسيطًا بين الله في ذاته والله في علاقته مع العالم والبشر.

فُسر "اللوغوس" بأنه عقل الله، وبالتالي فهو يجسّد طبيعة الله. صار هذا اللوغوس، كعقل عالمي، الوسيلة التي بها تُنتشر معرفة الله في العالم، وخاصة للفلاسفة اليونانيين، وإذ تجسد صار إعلان الله النهائي والفائق في العالم.²⁵

صار اللوغوس بالنسبة لبعض الآباء مبدأ يشرح كيف يمكن لله أن يظهر في الزمن. بالنسبة لهم، مقاطع العهد القديم التي تتكلم عن الله في التاريخ البشري تشير في الحقيقة إلى اللوغوس. في حديث إيريناوس عن اللوغوس، يقول: "إنه هو نفسه الذي يقول لموسى: 'موسى، إني قد رأيتُ مذلة شعبي الذي في مصر، ونزلتُ لأتقدّمهم'، منذ البداية، كان، ككلمة الله، معتادًا على النزول والصعود لأجل خلاص الذين كانوا في ضيق".²⁶

مناظير الإصلاح

كان المصلحون البروتستانت متأثرين بشكلٍ حاسم بالمنظور الكتابي، لذلك كانوا يشددون على ناحيتي الحجب والإعلان في الله. من المبادئ الأساسية في لاهوت الإصلاح هي أننا "لا نستطيع أن نعرف الله كما هو في نفسه، ولكننا نعرفه فقط إذ بإعلانه نفسه".²⁷ فصلّ مارتين لوتر هذه الحقيقة في

²⁴ McGiffert, *God of the Early Christians*, 122.

²⁵ فُسر بعض الآباء ناحيتنا اللوغوس، كأمر داخلي ومنبثق، كمرحلتين في "حياة" اللوغوس. لهذه الفكرة دلالة بعيدة المدى والتأثير في علم المسيح (Christology)، وسننظر عن قربٍ أكثر إلى هذه الناحية من الموضوع في قسم لاحقٍ من هذا الكتاب.

²⁶ *Against Heresies* 4.12.4.

²⁷ يتبنى وإيلي هذا الرأي مؤكدًا أن "الله ... يُمكن أن يُعرف لنا من خلال إعلانه لذاته." (CT 1:218).

تمييزه بين "لاهوت المجد" (*theologia Gloria*) و"لاهوت الصليب" (*theologia cruce*)؛ أو بلغة الله المخفي" (*Deus absconditus*) و"الله المُعلن" (*revelatus Deus*).^{٢٨}

قصد لوثر بـ"لاهوت المجد" محاولة استيعاب الله في سموه أو جلاله المُجَرِّدين الصافيين. ويقول إن مثل هذه المعرفة لا تُحْصَى ولا تستطيع أن تُحْصَى، لكنها ترعب وتدمر. أما "لاهوت الصليب" فهو معرفة الله المحجوبة المُعطاة لنا في المسيح، وبشكلٍ خاص في آلام الصليب. تُظهِر النواحي العقلية لهذا التعليم في كلمات لوثر: "لا يعلن الله نفسه إلا من خلال أعماله وكلمته، لأن معنى هذه الأمور يمكن فهمه بدرجة معينة. أي شيء آخر يتعلق بالألوهية لا يمكن أن يُستوعب أو يُفهم".^{٢٩}

حتى يُدرك الإنسان المحدود القدوس، يجب أن ينزل القدوس في هيئة محجوبة أو مستورة (*Deus velatus*). أي أنه على الله أن يتجسد. يكتب لوثر عن الروح القدس: "الروح القدس حاضر حقًا الآن وسطنا، وهو يعمل من خلال الكلمة والأسرار. لقد غطى نفسه بحجابٍ وقماشٍ حتى تدركه طبيعتنا الضعيفة المريضة البرصاء وتعرفه".^{٣٠}

حين تكلم لوثر عن الله المخفي، لم يكن يقصد أن الله الذي لم يكن معزوفًا قبل المسيح (أي كان مخفيًا)، صار في ذلك الوقت معروفًا (مُعلنًا). لكن إعلان الله في المسيح حمل معه إحساسًا بالسرية أو الاختفاء، وهو إحساس لا يغيب أبدًا عن إعلان الله الذاتي لنفسه. بكلمات أخرى، الإعلان والاختفاء فكرتان متلازمتان ولا تنفصلان. وتعبير لوثر نفسه: "من الواضح أن الذي لا يعرف المسيح لا يعرف الله المخفي في آلامه".

ومع هذا شدّد لوثر على أن جوهر الله صار ظاهرًا في الصليب (*theologia cruce*). يقصد بهذا أن يقول إن الطبيعة الجوهرية لله صارت معروفة في شكلٍ محجوب لا يمكن رؤيته إلا بالإيمان. هذا هو أساس إصرار غوستاف أولين (*Gustav Aulen*) على أن تأكيد الإيمان بشأن الله يختلف عن

^{٢٨} تعليم لوثر عن "الله المخفي" فسّر بعدة طرقٍ في اللاهوت اللاحق. رُبط بعقيدة التعيين المُسبق (*predestination*) والطوعية السكولاستية (*scholastic voluntarism*) - ويُقصد بالطوعية أن الإرادة جزء من الفرد) اللتين شدّدتا على إرادة الله الاستبدادية السيادية. من أجل تحليل حريص لتاريخ تفسير لوثر حول هذه النقطة، انظر *John Dillenberger, God Hidden and Revealed* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1953). النظرة المثبتة في هذا الشرح تتفق عمومًا مع رأي ديلينبيرغر.

^{٢٩} مُقتبس في *Paul Althaus, The Theology of Martin Luther*, trans. Robert C. Schultz (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 20.

^{٣٠} المرجع السابق، ٢١.

أي أفكارٍ ما ورائية عقلية. "إن الله هو بالضبط كما هو مُعلن في عمل المسيح. لا يوجد إليه آخر [تعبير لوثر]. كل 'الأفكار' الأخرى عن الله تُستبعد، فبالنسبة للإيمان المسيحي، ما تلك الأفكار سوى رسومات كاريكاتورية غير حقيقية".^{٢١} يعبر لوثر عن هذا في النقطتين التاسعة عشرة والعشرين من "مناظرات هيدلبرغ" (Heidelberg Disputations): "ليس اللاهوت الحقيقي هو الذي يفهم جوهر الله الذي لا يمكن أن يُرى من خلال أعماله، ولكن اللاهوت الحقيقي هو الذي يدرك أن جوهر الله صار ظاهرًا وأعلن للعالم، كما يظهر في الألم والصليب".^{٢٢}

يتفق كالفن مع لوثر في الاعتراف بأنه إن أراد الإنسان أن يعرف الله، فيجب أن يكيف الله نفسه مع قدرات الإنسان الاستيعابية المحدودة. وفي تعليقاته على كورنثوس الأولى ٧:٢ يقول: "كيف الله نفسه ليناسب قدرتنا". وسبب ذلك هو أن "طبيعة الله روحية، وليس مسموحًا تخيل أي شيء أرضي أو مادي عنه؛ كما لا تسمح عظمته بحصره في مكان".^{٢٣} وهكذا فإن أية محاولات لتعريف الله بأفكار بشرية من دون فكرة تكييفه لنفسه هي محاولات باطلة. ويعلق بشأن خروج ٢:٣

كان من الضروري أن يتخذ شكلًا مرئيًا حتى يرى من موسى، ليس في جوهره ولكن بحسب ما يستطيع العجز البشري أن يدركه. ولهذا نؤمن أن الله كلما كان يظهر في القديم للأباء القديسين، كان ينزل بشكلٍ ما من عليائه كي يعلن نفسه بقدر ما يمكن أن يكون ذلك مفيدًا، ويقدر ما تسمح به قدرتهم على الاستيعاب.

ويجد كالفن في اللاهوت السكولاستي (scholastic theology) للكنيسة الكاثوليكية تخمينًا عن الله منفصلًا عن الإعلان، وينتقده كما يلي:

إن كل فكرة عن الله لا تنبثق من حقيقة المسيح هي حفرة لا قعر لها تغمر قدرتنا. مثال واضح على هذا يقدمه لنا ليس فقط الأتراك واليهود الذين إذ يختفون وراء اسم الله يعبدون تخيلاتهم ونزواتهم، ولكن ما يقدمه أصحاب الحركة البابوية أيضًا. مبدأ مدارس اللاهوتية، وهو أن الله في ذاته موضوع الإيمان، هو معروف عمومًا. ولهذا يدخلون في أحاديث فلسفية مطوّلة بكثير من الدقة عن جلال الله المخفي، في

^{٢١} Faith of the Christian Church, 41.

^{٢٢} مقتبس في Dillenberger, God Hidden and Revealed, 148.

^{٢٣} Commentary on Ezek. 3:4.

الوقت الذي فيه يتجاهلون حقيقة المسيح. ولكن ما نتيجة ذلك؟ إنهم يعلقون في أفكار غريبة خادعة، حتى أنه لا يكون لضلالهم حدود.^{٢٤}

كان كل من لوثر وكالفن يقاومان بهمة ونشاط كل تخمين عن الله أكثر مما هو مُعلن. ويخبر كلاهما بجديّة كثيرة ذات الطرفة عن أي شخص يثير سؤالاً عن ما كان الله يعمل قبل خلقه للعالم. كان جوابهما: كان يصنع الجحيم للفضوليين من الناس. إن الحقائق الأهم هي الحقائق المتعلقة بالله والتي تؤثر بنا، وخاصة تلك التي تتعلق بموقفه تجاهنا. كما يقول كالفن: "باردة وتافهة... تخمينات الذين يشغلون أنفسهم في بحوث عن جوهر الله، فيما يكون من الأكثر أهمية ومتعة أن نتعرف على طبيعته، وأن نعرف ما يناغم ويوافق طبيعته".^{٢٥}

التسويات المعاصرة بين السمو والحلول الإلهيين

في السنوات التي تلت حركة الإصلاح، ضيّقت حركات كثيرة الفجوة بين الله والإنسان، كل واحدة بطريقتها. كانت الربوبية (Deism)، أو الديانة العقلية، لا تقبل سوى المعتقدات الدينية التي تنسجم مع قوانين المنطق والعقل. كان هذا مساوياً لرفض الإعلان. والسكولاستية البروتستانتية (protestant scholasticism) باسم الإعلان، فقدت معنى السمو بتقديم ادعاءات متهورة بشأن قدرتها على صياغة كل الحق من أجل الإيمان. "عادة ما كانوا يعرفون أكثر مما يجب عن دقائق وتعقيدات عمل الله، ولذا لا يسمحون بوجود سر حقيقي كجزء من ميراثهم... قدّموا صورة لذهن الله في مقابلة صارمة خالية من الليونة لذهن الإنسان".^{٢٦}

كان القرن التاسع عشر يتصف بأنه عصر الإيمان بحلول الله. كان عصرًا مهيمناً عليه فلسفياً من قبل فكر سبينوزا (Spinoza) وهيغل (Hegel)، ولاهوتياً من عمل شليرماخر (Schleiermacher) وريتشل (Ritschl). كانت فلسفة الأحادية (monism) (أي أن المبدأ الأسمى في العالم هو واحد) عند سبينوزا وهيغل تشدد على الاستمرارية بين العقل المحدود والعقل المطلق. وفي لاهوت شليرماخر وريتشل، كان يجب وضع الله ضمن الاختبار الديني. يُعلن شليرماخر:

^{٢٤} مقتبسة في Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, trans. Harold Knight (Philadelphia: Westminster Press, 1956), 116.

^{٢٥} *Institutes* 1.2.2.

^{٢٦} Dillenberger, *God Hidden and Revealed*, xvii.

إن الفكرة الاعتيادية عن الله كالكائن الفرد الموجود خارج العالم وخلف العالم ليست فكرة أساسية جوهرية في الدين ... ليست هذه الفكرة أو فكرة أخرى جوهر الدين، فجوهر الدين هو الإدراك الآني للألوهة كما نجده في أنفسنا وفي العالم أيضاً.^{٢٧}

وفي تعليق ماكجيفريت (A. C. McGiffert) على تأثير عصر الحلول الإلهي في فكرة الإعلان، يقول:

إذ أن الله حالٌّ في حياة الإنسان، فإن الإعلان الإلهي يأتي من الداخل، وليس من الخارج. ينظر الإنسان المتدين إلى اختباره الشخصي من أجل كشف الحقيقة الإلهية، وإن نظر في صفحات كتابٍ مقدسٍ، فإنه سيجده لأنه، ببساطة، سجّل الاختبار الديني لأناسٍ آخرين وجدوا الله في نفوسهم، وتعلّموا منه هناك.^{٢٨}

تستبعد هذه المنهجية في التفكير أية حاجة لإعلان خاص أو وجود أناس خاصين لنقل الإعلان، حيث أن كل الطبيعة والحياة هما حيث يوجد الله.

إن دراسة "محاضرات جيفورد" (Gifford Lectures) حتى عام ١٩٢٠ تكشف أن فكر الحلول بقي الاتجاه السائد في إنجلترا، وقد استمر على هذا النحو حتى الثلاثينيات من القرن العشرين. ولكن كانت هناك تطورات في القرن التاسع عشر شكّلت تحدياً لصلاحية وملاءمة الحلول، ووضعت أساساً لتغيّر المناخ اللاهوتي في القرن العشرين، حيث عاد التشديد على سمو الله، وبالتالي على الحاجة الشديدة والملحة للإعلان.

كان الصوت النبوي الذي كان يصرخ في البرية هو اللاهوتي والفيلسوف الدنماركي سورين كيركيغارد (Kierkegaard Soren). بتشديد كيركيغارد على التمييز النوعي اللامحدود بين الزمن والأبدية، دعا إلى نظرة دينية تتطلب قفزة إيمانٍ، حيث أن الحق الأزلي لم يكن الوصول إليه سهلاً من خلال العقل كما لو أنه حق واضح. كان جدله على شكل هجوم على مثالية هيغل. إن مثالية هيغل

^{٢٧} مُقتبسة في Edward Farley, *The Transcendence of God* (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 17.

^{٢٨} *The Rise of Modern Religious Ideas* (New York: Macmillan Co., 1915), 214.

"تلغي الفرق النوعي غير المحدود بين الله والإنسان، ولا ترى التناقض الظاهري الحتمي للتجسد، وتنتهي بالمساواة السخيفة بين فكر الفيلسوف وعقل الله".^{٣٩}

ازدهرت تشديدات كيركيجارد في لاهوت الأرتونكسية الجديدة لكارل بارث (Karl Barth) وإميل برونر (Emil Brunner). في مقدمة تفسير كارل بارث لرسالة رومية (Der Romerbrief)، الذي كان كالمنبه، أعلن بارث بأنه لو كان "لديه نظام، فإنه سيكون محدودًا في الاعتراف في ما دعاه كيركيجارد 'التمييز النوعي اللامحدود' بين الزمن والأبدية". وبهذا فإن ذلك اللاهوت المعاصر رجع ثانية إلى التشديد الرئيسي على فكرة الإعلان.

السمو والحلول: المحافظة على توازن بينهما

أظهرت هذه النظرة الشمولية المختصرة نوعًا من التآرجح بين التشديد على السمو والتشديد على الحلول، وتأثيره على أهمية الإعلان الذي كان يتأثر بالاتجاه (السمو أو الحلول) الذي يكون سائدًا. لكن الصورة الكتابية التي استكشفت في البداية عكست رأيًا متوازنًا بين الاتجاهين، موجّهة إيانا إلى رأي عن الإعلان يقدم الله كمخفي ومعلن في ذات الوقت. يبدو أن اللاهوتيين الرئيسيين في حركة الإصلاح هم أكثر من أدرك هذا الحق.

إذًا فالعقيدة السليمة عن الإعلان ستحافظ على الإصرار على سر الله، أو كما يُعبّر كثيرًا عن هذه الفكرة، "طبيعة الله التي لا يُسبَر غورها".^{٤٠} هذا هو البعد الذي أشار إليه رودولف أوتو (Rudolf Otto) في شرحه الكلاسيكي لـ"المقدس" (numinous) أو "السر العظيم" (mysterium tremendum)

^{٣٩} Alasdair I. C. Heron, *A Century of Protestant Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1980), 50.

^{٤٠} يستخدم أولن (Aulen) تعبير "الذي لا يُسبَر غوره" (unfathomable) لتوضيح هذه النقطة بالطريقة التالية: "من المهم أن نلاحظ الطريقة التي يظهر الله بها ك'الذي لا يُسبَر غوره'. لا يعني ذلك أن كل ما في الأمر هو أن هناك حدودًا معينة للإعلان، وأنه وراء هذه الحدود توجد منطقة مخفية تقل شيئًا فشيئًا إلى الدرجة التي يزداد فيها الإعلان. ولا يعني فقط أن وراء هذه الظروف الأرضية تبقى هناك أسئلة لا يمكن الإجابة عنها وألغاز لا يمكن حلها؛ وبالتالي لا يستطيع الإيمان المسيحي أن يكون رأيًا عالميًا عقليًا يتضح له الحكم الإلهي. لكن معناه هو أن طبيعة الإعلان الإلهي تظهر للإيمان كسر لا يمكن اختراقه؛ 'سر مُعلن' (رومية ١٦: ٢٥-٢٦)، ومع هذا يبقى سرًا. وحيث أن مركز هذا الإعلان هو المحبة الإلهية التي تبذل نفسها لبناء شركة مع الخطاة، فإن تلك المحبة ذاتها تظهر غامضة بعيدة الفهم. إن الإيمان يرى الله المُعلن ك'الذي لا يُسبَر غوره'، كاش 'المخفي' (Faith of the Christian Church, 41-42).

في كتابه *The Idea of the Holy*.^{٤١} على المرء هنا أن يميّز بين السر والمشكلة. حين نُحل المشكلة، فإن الحق المتعلق بها يُعلن، ويختفي السر. أمّا بالنسبة للسر، لا يمكن للغموض أن يزول، حتى لو حدث الإعلان. يصف بول تيلليخ (Paul Tillich) هذا الأمر المهم بالطريقة التالية: "إن الإعلان المتعلق بما هو جوهرياً سري يعني كشف أمرٍ ضمن سياق الاختبار العادي لكنه يسمو فوق السياق العادي للاختبار".^{٤٢} أو كما يصيغها كارل راهنر (Karl Rahner): "ليس الإعلان هو أن تأتي بأمرٍ غير مُعلن وتجعله معروفاً، واضحاً وجلياً؛ إنّه البداية والطريقة لفهم أي سر".^{٤٣}

إن الإله "الأخر تماماً" (Wholly Other)، السامي بشكلٍ كامل، لا تكون له علاقة بالإنسان، وبهذا لا يمكن معرفته وليس له علاقة معنا. وبالمقابل، لو كان الله حالاً (immanent) بشكلٍ كاملٍ، فإنه لن يعود ما ندعوه الله، حتى لو كان ممكن معرفته بشكلٍ ساطع. وهكذا على الفكر المسيحي ألا يسمح لنفسه بأن يفقد أية ناحية من هاتين الناحيتين في فهمه الله.

تشير علاقة الأداة هذه إلى طبيعة الإعلان، إن كان إعلان الله سيحدث فعلياً. وحيث أن الله في "جلاله الواضح" (majesty naked) (تعبير للوثر) يسمو فوق عالم الاختبار العادي، فإنه لا يمكن معرفته إلا بدخوله إلى عالم الاختبار. هذا يتضمن أنه لا يمكن اكتشاف الله، إلا إذا كشف هو نفسه. والتأكيد المسيحي الرئيسي هنا هو أن الله نزل في الحقيقة إلى عالمنا بأعماله الخلاصية في التاريخ، التي كانت ذروتها في الحادثة التي اتخذ الإله فيها حالة الوجود المحدود، "حلّ (خيم) بيننا" (يوحنا ١: ١٤)، وهكذا صار معروفاً ومرئياً لنا.

وهكذا تم جسر الهوة بين الله والمخلوق المحدود بواسطة الإعلان، والسر المطلق لذلك المصدر السامي الذي يأتي منه قد أنير لأرواحنا وصار جزئياً جلياً لأذهاننا. ولذا، فسمو الله عند المسيحيين يتضمن ويتطلب أعمال الله الإعلانية، ولهذا السبب يشعر اللاهوت المسيحي عن حق أن كل ما يمكن قوله عن سمو الله يجب أن يكون مبنياً ومعتمداً على إعلان الله لنفسه.^{٤٤}

^{٤١} يعرف أوتو "المقدس" بأنه أمر لا عقلي، ويقصد بهذا أنه لا يمكن صياغته ضمن مفاهيم، ولكنه ليس أمراً لا يمكن معرفته.

^{٤٢} *Systematic Theology* 1:109.

^{٤٣} *Theological Investigations* (Baltimore: Helicon Press, 1966), 4:330.

^{٤٤} Gilkey, *Maker of Heaven and Earth*, 93.

الله المُحتَجَب في كشفه عن نفسه يُؤكِّد أنَّ اللغة اللاهوتية يجب أن تكون مفهومة بطريقة مميَّزة. لا يستطيع أن يتكلَّم أحد عن "الحقيقة" السامية بنفس الطريقة التي يتكلَّم بها عن الأشياء المحدودة مثل الطاولات والكراسي. لفت عمانوئيل كانت (Immanuel Kant) انتباهنا إلى هذه الحقيقة في تحليله النقدي لقوى العقل البشري، واقترح استخدام التعبير "سامي" للإشارة إلى الحقائق التي نستطيع أن نفكر فيها (مثل الله، والذات، والكون)، ولكن لا يمكن وصفها باستخدام التعبيرات التي يستخدمها الذهن للإشارة إلى حقيقة غير إعتيادية فقط، وهي عناصر متنوّعة محسوسة والتي يمكن إدراكها بالحواس. هذه الحقائق (الله، الذات، الكون) لا تتوافق مع أي موضوع اختبارٍ لنا، ولكنها أفكار سامية.

اللغة الدينية

يقودنا هذا بالضرورة إلى نقاشٍ حول طبيعة اللغة الدينية، أو بتعبير تخصّصي معاصر "الحديث عن الله". ليست هذه مشكلة جديدة مطلقاً، ولكنها صارت في صميم النقاش اللاهوتي بسبب التطورات الحديثة نسبياً في الفلسفة. من المفيد لنا هنا أن نقوم بعمل مسحٍ للاقتراحات المختلفة التي قدّمها اللاهوتيون في القرون الماضية، ونختم في النهاية بتحليل مختصر لبعض المواضيع في ضوء التطورات الأخيرة.

قبل البدء بهذا المسح، سنلاحظ الاعتبار الأول وهو أن طبيعة الله السامية تتطلب أن تكون التأكيدات اللاهوتية الكثيرة عن الله متناقضة ظاهرياً في طبيعتها. ينتقد العقلايون "التناقض الظاهري" على أنه لجوء إلى اللاعقلانية، ولكن العقيدة المسيحية عن الله تؤكِّد على بُعدٍ فوق عقلي، وليس لاعقلي، في معرفتنا لـ "المُطلق" (Ultimate). كما قال توما الإكويني (Aquinas Thomas): "الفكر الإلهي فقط هو في صفته مساوٍ لجوهره، وبالتالي ... فهو يفهم تماماً جوهره بما في ذلك كل الصفات المُدرّكة بالعقل".^{٤٥}

اقترح البعض أن التعبير "تناقض المبادئ" (*antinomy*) مناسب أكثر من التعبير "تناقض ظاهري" (*paradox*). ياستخدم هذا المصطلح من قِبَل كانت (Kant) للتعبير عن مقاومة الأفكار السامية (انظر في الأعلى) لتقديم صياغة عقلية كاملة. السبب المُعطى لهذا هو أن التعبير "تناقض المبادئ" لا يمكن تبسيطه واختزاله، فيما يمكن ذلك "للتناقض الظاهري"، ولكن بمعنى محدود. مع أنه من غير الواضح أنه يمكننا بالاعتماد على الكتاب المقدس افتراض أن كل التناقضات الظاهرية سُحل

⁴⁵ *Summa Contra Gentiles* 1.4.

في النهاية بالنسبة لفهمنا، أم أن محدوديتنا في الأبدية ستجعل التناقضات الظاهرية الإلهية أمرًا يفوق إدراكنا الكلي، لكننا سنستمر باستخدام التعبير التقليدي، إذ أنه أكثر شيوعًا ويعبرٌ بشكلٍ أكثر كفاءة عن قصد النقاش من وجهة نظرنا الحالية.

معنى التعبير "تناقض ظاهري" هو "عكس التوقعات، عكس الرأي الشائع، عكس ما يبدو عليه الشيء". يجب التمييز بين التناقض الظاهري والتناقض المنطقي. إن التمييز بين التناقض الظاهري والتناقض المنطقي يتعلق بدرجة تعقّد الموضوع الذي تُقدّم بشأنه التأكيدات. يحدث التناقض حين يُعبّر بشيئين متضادين أو مختلفين عن حقيقة معيّنة بحيث تكون هذه الحقيقة متنوعة بشكلٍ غير كافٍ لتدعم صفاتها غير المتغامّة المنسوبة إليها.

فمثلًا، إن أكدنا على أن جون سميث كبير وشاب، فإننا نقدّم تناقضًا إن كنا نقصد أن الصفتين تتعلقان بالعمر الزمني. لكن إن كنا نقصد أنه كبير في الجسد، وشاب في روحه، فليس هناك تناقض حقيقي، لكن كل ما يوجد هو تناقض ظاهري (paradox). إن جون سميث حقيقة معقدة بما يكفي لتحمل هذه الصفات المتعارضة، ومتوفر بما يكفي لتتحقق منه، إذ نستطيع الوصول إلى المركز الموحّد للتناقض الظاهري.

إن بساطة هذا التوضيح وتوضيحات أخرى، مثل شعار يسوع المتناقض ظاهريًا: "من أراد أن يخلّص نفسه يهلكها" (متى ١٦: ٢٥؛ مرقس ٨: ٣٥؛ لوقا ٩: ٢٤)، تعتمد على إمكانية الوصول إلى موضوع التأكيدات المتناقضة ظاهريًا. أي أننا نتعامل هنا مع حقيقة محدودة لا تفوق وحدتها قدرتنا على الفهم. لكن من ناحية أخرى، إن كانت "الوحدة المخفية لهذه الصفات المُختبِرة أبعد من إدراكنا، كما يحدث حين نلتقي بشيءٍ وحيد أو فريد أو ساجٍ، وبالتالي لا يمكن تحليله بشكلٍ كامل في أذهاننا"، فإنه لن تكون لدينا القدرة لأن نحلّ بشرحٍ واضحٍ ما يبدو تناقضًا للصفات؛ ولذا فإن استخدام التناقض الظاهري ضروري.^{٤٦}

والسؤال المشروع الذي يمكن إثارته هو: إن كنا لا نستطيع الوصول إلى الوحدة المخفية للشيء، فكيف يمكننا أن نحدّد الفرق بين التناقض الظاهري والتناقض؟ إن الجواب على هذا السؤال يُظهر بصيرة إلى طبيعة معرفتنا لله. إنه معرفتنا لله نتيجة مقابلة شخصية التي فيها يكون لدينا اختبار استعلان ذاتي للصفات، ومع هذا فحين تُترجم هذه الصفات إلى فرضيات شبيهة بلغة عادية، فإنه ينتج

^{٤٦} انظر Gilkey, *Maker of Heaven and Earth*, 275-76. أنا مدين لهذا المصدر بشأن هذه الأفكار المتبصرة

الأساسية عن التناقض الظاهري وتوضيحه.

تزييف ظاهر (بسبب عدم الدقة)؛ ولكنها الطريقة الوحيدة التي يمكن بها تفصيل الاختبار بطريقة وأفية. من المحتمل أن التناقض الظاهري بين الحرية البشرية والمعرفة الإلهية المُسبقة هي مثال لهذه الظاهرة. يعبر دونالد بيلي (Donald M. Baillie) عن هذا بالقول: "لا يمكن لله أن يُعرف إلا بطريقة شخصية مباشرة، أي في اتصال بين الإنسان والله، فيه يخاطبنا الله، ونحن نستجيب له ... تعجز كلماتنا وتعريفاتنا عن وصفه. لا يمكننا أن نجعله شيئاً له شكل ما أو فكرة ما".¹⁷

يشرح لانغدون غيلكي (Langdon Gilkey) هذا الموضوع باختصار قائلاً:

ليس غريباً أبداً هذه الطريقة غير العادية في الحديث عن ما هو غير عادي أن تكون موجودة عموماً في اللغة الدينية عن الألوهية. ففي كل الديانات ذات الاعتبار يكون الإله فريداً وفعالاً، ويفوق استيعابنا الواضح. وهكذا لا يكون الحديث عنه (كشخص أو شيء) نوعاً من الوصف الاعتيادي المتوافق الواضح الواقعي الذي نراه في الأشياء المألوفة. إن الحديث عنه أشبه بالحديث عن الأعماق الخفية لأشخاص آخرين، الذين نعرفهم جزئياً، ومع هذا لا نعرفهم. في الحديث عن الله، علينا أن نفترض أنه كما نعرفه في الاختبار، لئلا يكون فوق الوصف ولا صلة له بنا؛ ومع هذا علينا أن نشير أيضاً إلى غرابته واختلافه الساميين الفائتين، لئلا يتوقف عن كونه الله. ولذا مهما كان ما نقوله عنه، يجب أن نؤكد ونففيه بذات الوقت. وعلاوة على ذلك، لا يمكننا أن نأمل بالوصول بأفكارنا إلى جوهر الله الخفي، لنكتشف كيف يمكن حل مشكلة ما يشبهه وما لا يشبهه، لأنه لا يمكننا وضع المُطلق في فئة أشياء يمكننا قياسها بوضوح أو نعرفها بشكل كافٍ. في مقابلة الإيمان نحن نقف أمامه؛ ولكن في لغتنا اللاهوتية لا نستطيع أن ندرك الوحدة الداخلية العميقة لطبيعته وكيانه. وبهذا فإن التناقضات الظاهرية هي الطريقة الوحيدة للتكلم عن الله: فنؤكد ونفني الأشياء عنه بذات الوقت؛ إذ نؤكد على شيء في الله كي لا نكون صامتين، ولكن بذات الوقت ننفيه كي لا نجعل منه شيئاً عادياً.¹⁸

¹⁷ *God Was in Christ* (London: Faber and Faber, 1961), 108-9.

¹⁸ *Maker of Heaven and Earth*, 276-77.

يتفق هذا التحليل تماماً مع الصورة الكتابية عن استعلان الله الذاتي، كما تمت مناقشته سابقاً في هذا الجزء.

استخدامات مقترحة للغة الدينية

منذ بداية التفكير والعمل اللاهوتيين، لاحظ المفكرون مشكلة الحديث عن الله. تاريخياً، كانت هناك ثلاث طرق رئيسية في مناقشة هذا الموضوع: طريقة السلبية (*via negativa*)، وطريقة نسبة الكمال الإيجابي لله، وطريقة التناظر (التشابه) (*analogy*)، التي هي مزيج من الطريقتين الأولى والثانية.^{٩٤}

تقترح طريقة السلبية بأن نتحدث عن الله بإنكار كل الصفات المحدودة عنه: هو ليس هذا ولا ذلك. الكثير من التعبيرات التي كثيراً ما تُستخدم لوصف الله هي في الحقيقة أوصاف سلبية، مثل "غير محدود". إن أكثر الانتقادات جدية لهذا الأسلوب يشير إلى أن الاستنتاج المنطقي لهذه الطريقة في الحديث تؤدي بالمرء إلى الصمت. على أي حال، ما يمكن مناقشته هو أن تحقيق بعض التقدم نحو فكرة وافية عن الله يتحقق عندما نوضح الأفكار غير الوافية عنه. كلما ازداد التطرف في الرأي عن سمو الله، ازداد اعتقاد المرء بأنه من المستحيل التكلم عن الله بتعابير إيجابية، وبالتالي تصبح طريقة الإنكار والسلبية هي السائدة أكثر.

تظهر "طريقة السلبية" (*via negativa*) في تاريخ الفكر المسيحي منذ أيام أوريجانوس (Origen). ذُكرت هذه الطريقة بواسطة أغسطينوس، وصار هذا التعبير أكثر إنتشاراً خلال العصور الوسطى بواسطة كاتب مجهول، ثم نُسب هذا العمل في القرن الأول إلى ديونيسيوس الأريوباغي (Dionysius the Areopagite). كما وجد هذا العمل مكانة بارزة في كتاب نيقولاس الذي من كوسا (Nicholas of Cusa) والذي يحمل العنوان (*On Learned Ignorance*).

^{٩٤} لاحظ أنه حديثاً صار هناك استخدام كبير جداً في عالم البحوث للتعبير "أسطورة" (*myth*). دار جدل كبير حول معنى هذا التعبير، وقد استخدمه العلماء المختلفون بمعانٍ مختلفة. لكن حيث أن هذا التعبير يشير إلى متضمنات غير متوافقة تعني للكثيرين أنه يعبر عن أمر غير حقيقي، فإنه من الأفضل، كنوعٍ من الحكمة، أن نتجنب استخدام هذا التعبير هنا، حيث أنه في أفضل استخدام له لا يقترح أية أبعاد في المشكلة لا يمكن تغطيتها في اللغة التي نستخدمها. ربما أفضل تعريف لهذا التعبير عند المفكرين المعاصرين هو "طريقة للحديث عن الله الذي يسمو على التاريخ بتعابير دراماتيكية مثيرة عن عامل فاعل في التاريخ".

طريقة نسبة الكمالات لله تتطلب صفات إيجابية، تؤخذ عادة من الإنسان وتُطبَّق على الله بطريقة مُطلَقة (بالكامل). وبهذا يرى الله على أنه كليّ الصلاح، أو كامل في محبته، وهكذا. إن طريقة التناظر تربط طريقة السلبية مع طريقة نسبة الصفات الإيجابية لله. إنها تشير إلى أن الله يشبه ولا يشبه الصفات المنسوبة إليه. وبهذا فإنها تنفي وتؤكد في ذات الوقت. التناظر والطريقة السلبية نجدها في كتابات أوريغانوس وأغسطينوس، ولكنها تجد تعبيرها الكلاسيكي في عمل توما الأكويني (Thomas Aquinas) الذي يبني إمكانية الحديث (اللغة) عن الله على الافتراض (الوجودي) الكينوني (ontological) بأن هناك علاقة بين كيان الله وكيان الإنسان، ومن هنا ظهر التشابه الكينوني (*analogia entis*).

يقترح توما الإكويني ثلاثة أنواع من اللغة: (١) اللغة أحادية المعنى (في الإنجليزية univocal، والذي يعني حرفياً "صوت واحد"). تُطبَّق اللغة أحادية المعنى على كل شيء أو شخص بنفس الطريقة تماماً. لكنها ليست الطريقة التي نستخدمها للحديث عن الله؛ فمثلاً حين نقول عن الله إنه أب، فإننا لا نعني بشكلٍ دقيقٍ أو حرفيٍ نفس المعنى عندما نتحدث عن الأب البشري، فإن هذا سيكون هراء. (٢) اللغة متعددة المعاني (في الإنجليزية equivocal، أي بصوتٍ مختلفٍ)، وتُستخدَم الكلمات هنا للإشارة إلى أشياء وأشخاص مختلفين لا صلة لبعضها مع بعض. فلو كانت لغة الحديث عن الله متعددة المعاني، فإننا حين نتكلم عن الله كالأب، لا يكون لهذا التعبير أي ارتباط بما نقصده حين نشير إلى رجلٍ معينٍ بأنه أب، وبهذا لن يتم إيصال أية فكرة من هذه اللغة. (٣) تقترح لغة التشابه أو التناظر (Language Analogical) أن هناك شيئاً مشتركاً، وبهذا فمع أن هناك تشابهاً بين دعوة الله أباً ودعوة الإنسان أباً، هناك أيضاً عدم تشابه.

انتقد كارل بارث (Karl Barth) "التشابه الكينوني" (*analogia entis*) لأنه لا يراعي بجدية المسافة "النوعية غير المحدودة" بين كيان الإنسان وكيان الله. واقترح بديلاً عنه هو "تشابه الإيمان" (*analogia fides*)، الذي يقترح أن الطرف الأول في التشبيه هو الله، الذي نعرف عنه من خلال الإعلان، والطرف الثاني من التشبيه هو الإنسان. "ولذا لم تكن الأبوة البشرية في الأول، ثم بعدها ما يُدعى بالأبوة الإلهية، بل العكس تماماً: فالأبوة الصحيحة والحقيقية مكانها الله، ومن أبوة الله هذه، تُشتق الأبوة التي نعرفها بين البشر. إن الأبوة الإلهية هي المصدر الأساسي لكل أبوة طبيعية".^{٥٠}

ربما يكون أكفاً اقتراح في اللاهوت المعاصر لفهم اللغة الدينية هو اقتراح بول تيليخ

^{٥٠} Dogmatics in Outline, 43

(Tillich Paul)، الذي طوّر فكرة "الرمز" (symbol). هذه الفكرة هي مركز عقيدته اللاهوتية عن المعرفة، وهي تفترض إدراكاً جدياً للمحدودية الإله، لسمو الله.^{٥١}

بحسب فكر بول تيليخ، يجب التفريق بين الرمز والعلامة، التي هي متصّعة وغير طبيعية (artificial). وبشأن هذا يصر على أن على المرء ألا يقول إنه "مجرد" رمز، أو إنه "فقط" رمز؛ فالرمز الديني يشير إلى ما هو أبعد منه، فهو يشير إلى الحقيقة المطلقة (Ultimate Reality)، ويشارك في الحقيقة التي يشير إليها. من الواضح أن هذا استخدام متخصص لفكرة الرمز الشائعة، وتفترض مسبقاً أفكاراً جوهرية كينونية معينة عن "النموذج" (type)، الذي كان أول من وضّحه هو أفلاطون. يمكن للرمز أن يكون لغوياً (كلمة أو كلمات)، وغير لغوي (مثل الراية أو الصليب).

وظيفة الرمز هي "فتح مستويات الحقيقة الذي بدوره تكون الحقيقة مغلقة أمامنا". هذا يعني أن الرمز يصبح وسطياً الذي من خلاله تقابلنا الحقيقة، وبواسطته نواجه الحقيقة. وهكذا فالرمز يفتح أيضاً أبعاداً وعناصر لأرواحنا تتسجم مع أبعاد وعناصر الحقيقة التي يمثّلها الرمز. وكون الرموز لا يمكن أن تُخلَق أو تُستبدل عن قصد فيشير أيضاً إلى حقيقة أنه من خلال الاختبار يصبح لفهمنا لله تعبير في رمز لغوي و/أو غير لغوي.

كما لوحظ سابقاً، يشير الرمز الديني إلى "الحقيقة المُطلَقة". "إن القصد من كل رمز ديني هو الإشارة إلى ما يسمو فوق المحدودية. لا شيء محدود، أي جزء من عالم العلاقات المحدودة يمكن أن يكون ما تشير إليه الرموز الدينية، ولذا لا توجد أية وسيلة استقرائية للوصول إلى ما يسمو فوق المحدودية".^{٥٢}

هذا الرأي يحمي قداسة الله، وفي ذات الوقت يمنع رفع الحقيقة المحدودة إلى مستوى ما هو مُطلَق. إن التفكير بلغة تعبير عما يختص بالله كما بالأشياء مثل الطاولات والكراسي هو انحياز إلى عبادة أصنام لغوية (linguistic idolatry). تتطلب هذه الحقيقة أن تتم متابعة العمل اللاهوتي

^{٥١} نتيجة لانتقاد فكرة الدكتور بول تيليخ بأنه ما لم يكن هناك تصريح واحد على الأقل غير رمزي، فإن اللغة الرمزية تكون مستحيلة، يسلم الدكتور تيليخ بأن هناك تصريحاً غير رمزي، ويعرّفه تيليخ بأنه "الله هو الوجود والكيونة ذاتهما".

"God is being itself." (من "Reply to Interpretation and Criticism," in *The Theology of Paul* (Tillich, ed. Charles W. Kegley and Robert W. Bretall [New York: Macmillan Co., 1964])

^{٥٢} "The Meaning and Justification of Religious Belief," in *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook (New York: New York University Press, 1961), 6.

بتواضع عظيم وبموقفٍ قلبي متعبّد. وطريقة أخرى لقول الحقيقة ذاتها هي أن الرموز الدينية تسمو فوق معناها اللارمزي.

النتيجة العملية لهذا الرأي الرمزي عن اللغة الدينية هي أن بعض الرموز قد تتوقّف عن عملها حين تتوقف عن التعبير عن اختبار الذين يستخدمون هذا الرمز. في الجماعات الدينية، الرموز التي تكون حية وفاعلة للأباء المؤسسين تفقد أحياناً فاعليتها في الجيلين الثاني والثالث حين يخبو الاختبار الديني الأصلي. ومع أنه قد يُحتفظ باللغة، لكنها تصبح لغة جوفاء بلا معنى. يصف تيليخ (Tillich) هذه الرموز بأنها "غير حقيقية"، وهي الرموز "التي فقدت أساسها الاختباري، ولكن ما تزال مُستخدمة بسبب التقليد أو قيمتها الجمالية والفنية".²⁴

الإعلان والمعرفة

إن موضوع المعرفة هو أيضاً نتيجة طبيعية لفكرة الإعلان. كلتا الفكرتين تساهم الواحدة في بناء الأخرى حين تُستخدَمان في سياق لاهوتي. إن الطريقة التي يفهم بها المرء الإعلان تحدّد فهمه لمعنى معرفة الله. وفي ذات الوقت، تؤثر فكرة المعرفة على رأيه عن طبيعة الإعلان. طبيعة الترابط بين المعرفة والإعلان هذه تتطلب أن يتم تفسير هاتين الفكرتين بشكلٍ متوافق متناغم. في معالجتنا لهذا الموضوع، سنبدأ باستكشاف الفكرة الكتابية عن المعرفة، حيث أن الكتاب المقدس هو المصدر المعياري أو الحاسم في تفسيرنا. ثم سنسعى إلى اكتشاف أمورٍ موازية في الفكر غير الكتابي؛ وأخيراً سننوصل إلى بعض الاستنتاجات حول الطريقة التي تؤثر بها هذه الأفكار على فهمنا للإعلان.

من الهام في النقاش التالي أن ندرك الفرق بين معرفة الله والمعرفة عن الله. إن التفاعل بين هاتين الناحيتين في الاختبار الديني دقيق ومن الصعب المحافظة عليه. إن التحليل المقدم لاحقاً يحاول إبقاء الأمرين منفصلين كي لا يُخلط بينهما لدرجة أن يذوب أحدهما في الآخر. فإن فُقد عنصر "المعرفة عن"، فإن النتيجة هي صوفية ترفض أي إعلانٍ عقلي، بينما إن لم يتم الاحتفاظ بعنصر "معرفة الله"، فإن النتيجة تكون عقلانية تجعل من الله شيئاً محدوداً، أو مجرد أفكارٍ تجعل الدين

²⁴ المرجع السابق، ٢٠.

موضوع معرفة. على القارئ أن يحتفظ بهذا الاتزان في فكره، وأن يتذكر أنه يعالج فكرتين تُناقشان تبعاً بطريقة ما، كلتيهما أساسيتين من أجل الوصول إلى فهم متوازن.

وجهة النظر الكتابية عن المعرفة

لا نتوقع أن نجد نقاشاً نظرياً للنظريات المعرفية (epistemology) في الكتاب المقدس، ولن يعيننا استخدام "المعرفة" بالمعنى الدنيوي هنا. إن الطريقة التي يتكلم بها كُتّاب الكتاب المقدس عن "معرفة الله" هي الوحيدة المناسبة لقصدنا، وعلينا أن نستمد فهمنا من استخدامهم الحقيقي. هناك مادة وافرة في العهد القديم، حيث أن "معرفة الله" هي الطريقة الرئيسية لوصف العلاقة السليمة للإنسان مع الله. يُستخدَم تعبير "معرفة الله" بذات الطريقة التي يُستخدَم بها تعبير "الإيمان" في العهد الجديد.

يكن أصل معرفة الإنسان لله في إعلان الله عن ذاته، وعادة ما يكون هذا الإعلان الذاتي مرتبطاً بحدثٍ تاريخي معين. غالباً ما يُعبّر عن هذا الحق بالصيغة: "وتعلمون (تعرفون) أنني أنا الرب"، الموجودة أربع وخمسين مرة في حزقيال، وعدة مرات في أسفار أخرى (انظر خروج ٦:٧؛ وتشية ٤:٣٢-٣٩). وبهذا فإن أصل معرفة الله هو الاختبار سواء أكان مباشرة أو كنتيجة لشهادات الذين كانوا على علاقة شخصية بأعمال الإعلان (انظر خروج ١٠:١-٢؛ ١٨:٨-١١).

هذه المعرفة لله التي تأتي من إعلانه لذاته ليست نظرية أو مجردة في طبيعتها، ولكنها مثل الصفة الرئيسية للمعرفة في الفكر العبري، وتعني أكثر من إدراك قصدٍ ما وطبيعته. إنها تتضمن أيضاً إدراك العلاقة الخاصة التي للإنسان مع ذلك القصد، أو إدراك معنى ذلك القصد بالنسبة له.^{٥٤} وبهذا فإن "معرفة الله في العهد القديم لا تتعلق بالمسألة التخمينية عن كيان الله، ولكنها تتعلق بالله الذي، إذ يعمل في النعمة والدينونة، التفت إلى الإنسان. إن معنى معرفته هو الدخول في علاقة شخصية معه، وهو الذي يجعل هذا الأمر ممكناً".^{٥٥} وإذ تُفسّر معرفة الله بهذا المعنى، فإنها (أي معرفة الله) تتضمن أيضاً معرفة الذات في علاقتها علاقة مع الله (انظر مزمو ٣:٥١).

يمكننا أن ندعو هذا النوع من المعرفة بالمعرفة "الوجودية". تظهر طبيعة هذه المعرفة في استخدام الكلمة "يعرف" لوصف العلاقة الجنسية بين الزوج وزوجته، وهي أكثر العلاقات حميمية.

^{٥٤} Otto A. Piper, "Knowledge," in *Interpreter's Dictionary of Bible*, ed. George A. Buttrick, 4 vols. (New York: Abingdon Press, 1962), vol. 3.

^{٥٥} E. D. Schmitz, "Knowledge," in *The New International Dictionary of the New Testament Theology*, ed. Colin Brown, trans. from *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, 3 vols. (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1975), vol. 3.

ومثال آخر هو "معرفة" الخير والشر الذي نتج عن العصيان في جنة عدن. هذه المعرفة من خلال التعارف عن قرب أو الاختبار هي كنتيجة لعصيان أمر الخالق. ولذا فإن معرفة الله تتضمن أكثر من مجرد الإدراك الفكري، مع العلم أنّ بعض عناصر الإدراك الفكري لا شك مُتضمنة فيها؛ فهي تتضمن التعارف والارتباط الشخصي. "معرفة الله هي إختبار لحقيقة الله، وليس مجرد معرفة لأفكارٍ وافتراساتٍ عن الله".^{٥٦}

يُظهر هذا النوع من المعرفة نفسه من خلال سلوك معين، وبالتالي فإن اختفاء مثل هذا السلوك هو علامة أكيدة على أن هذه المعرفة غير موجودة. تُرى هذه الناحية من المعرفة بشكلٍ متكررٍ في وصف القصد من "أن تعرف" بأنها "طرق الله" أو "وصاياها" (انظر مزمور ٤:٢٥، ٤:١٢، ١١٩). وسفر هوشع هو الشاهد الكلاسيكي لهذه الفكرة (انظر هوشع ٤:١٠-٢؛ ٦:٦).

هذا المنظور ذاته يساهم بشكلٍ رئيسي في فهم العهد الجديد للمعرفة، خاصة في الإنجيل الرابع. يقول بايبر (Piper): "بحسب يوحنا، لا تؤدي المعرفة إلى اندماج تدريجي لذهن العارف بذهن الله، ولكنها تقود إلى انسجام لإرادتهما، بحيث يبقى الله هو السلطة المميّزة التي يجب الاعتراف بها".

هذا البعد الشخصي يكوّن الاستخدام الشامل لـ "المعرفة" عند بولس. في الواقع، بالنسبة لبولس الأمر الأكثر أهمية هو "أن تُعرف من الله"، وهذا أمر يعادل الاختيار (غلاطية ٤:٩؛ انظر كوثوس الأولى ٣:٨). "من الواضح أن هجوم بولس (على الآراء الخاطئة عن المعرفة) يبقى جوهرياً ضمن حدود فكرة العهد القديم عن المعرفة. وفي ذات الوقت، يقوم بتوسيع وإخراج هذه الفكرة من خلال علم المسيح".^{٥٧}

بحسب بايبر، يوجد إدراك في العهد القديم بأن "معرفة إنسانٍ ما هو أمر أكثر صعوبة من معرفة شيء، لأن الإنسان يجب أن يكشف إرادته حتى يُعرف بشكلٍ كافٍ" (انظر أمثال ٣:٢٥). لا يُقدّم هذا التمييز النظري كمبدأ مجرد، ولكنه يكمن في أساس المعرفة الكتابية عن الله. فإن كانت معرفة الله هي التعرف عليه وإظهار هذا بإطاعة إرادته، فإن المعرفة الشخصية بكشف الذات هي جوهر هذه المعرفة. يعطينا مُلخّص ألن ريتشاردسون (Alan Richardson) جوهر هذا الموضوع:

وهكذا، فالمعرفة بالمعنى الكتابي ليست التأمل النظري، ولكنها دخول إلى علاقة ذاتية شخصية بين إنسانٍ وإنسانٍ آخر. إنها علاقات الثقة والطاعة والاحترام والعبادة

^{٥٦} Piper, "Knowledge."

^{٥٧} Schmitz, "Knowledge."

والمحبة والخوف، وما إلى ذلك. إنها معرفتنا للناس الآخرين، وليست معرفة للأشياء. إنها معرفة "وجودية" (existential) وليست معرفة "علمية" (scientific). لا يمكنني أن أعرف إنساناً أرفض أن أكون في علاقة شخصية معه (أو هو يرفض ذلك). إن عصيان الله هو رفض للدخول في علاقة معه، مع أنه جعل هذا الأمر ممكناً بنعمته، وبالتالي نبقى جاهلين له.⁸⁸

يتضح هذا إذًا، بأن الطبيعة المميّزة للمعرفة في اللاهوت الكتابي هي المعرفة الوجودية. وحيث أن هذا تعبير تقني يحمل عدة دلالات ممكنة، لذا علينا أن نحدّد الطريقة التي نستخدمه بها هنا. نقصد بهذا النوع من المعرفة، المعرفة التي تحدّد وجود العارف.⁸⁹

في وقتٍ مبكرٍ جدًا في تطور الفكر المسيحي، بدأ رأيٌ مختلف عن المعرفة (المعرفة العلمية) يؤثر على الفهم المسيحي. كان هذا الرأي مرتبطاً بتعليم يُعرف بالغنوسية (Gnosticism)، وقد أوجد تهديدًا كبيرًا على الرأي الكتابي المميّز عن الخلاص بالإيمان (الثقة). بلغ هذا التعليم ليكون التعبير الأفضل في القرن الثاني، ولكنه ظهر بشكلٍ أولي في القرن الأول، وقد قاومته بعض رسائل العهد الجديد (مثل كورنثوس الأولى ويوحنا الأولى، بالإضافة إلى كولوسي وتيموثاوس الأولى).

كانت هناك مدارس عديدة للغنوسيين فيها أنظمة ضخمة تمتلئ بتعقيد وتخيل عظيمين. يبدو أن العنصر المشترك بينها هو أن تصدّق بأن الخلاص من العالم يأتي بالمعرفة وليس بالإيمان. عملت هذه الحركة ضمن إطار العلوم الرنانجة في تلك الأيام، التي عرّفت الكواكب بأنها "عناصر سماوية تحدّد المصير البشري". وُضعت هذه الكواكب في مدارٍ حول الأرض، ووقفت كحواجز تمنع هروب النفس من الجسد الأرضي إلى موطن الخلود في ما وراء النجوم. للوصول إلى هذا المصير الأبدي، يجب تخطي هذه الأخطار. كانت النسخة المسيحية المعدّلة للغنوسية تقول: "أتى الفادي المسيح ليأتي بمعرفة (غنوسيس - Gnosis) كلمات السر (التي عادة ما تكون كلمات أجنبية لا تعني شيئًا)، والتي

⁸⁸ Theology, 40-41.

⁸⁹ انظر Eric Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth* (London: Oxford University Press, 1963), 100. 'علم الرياضيات حقيقة إدراكية في أسمى معنى. أفكارنا هنا تتوافق مع مواضيع أفكارنا حيث أننا ننتجها بالتفكير بها. ولكن ليس للرياضيات حقيقة وجودية، لأن مواضيعها لا تشير إلى أي شيء أبعد منها. ومن ناحية أخرى، لا تدعي أفكار التخيل الديني أنها حرفيًا وافية للتعبير عن مواضيعها، ولكن من المؤكد أن فيها حقًا وجوديًا لأنها تعبّر بشكلٍ فريد عن تعريف وتحديد كامل الإنسان من كيان (الله) يفوقه.'

بها يمكن للنفس أن تدخ الكواكب غير الودودة وتهرب منها".³⁰ بالإضافة إلى تقديم فهم غير مرضٍ للتجسد، قدّمت الغنوسية خلاصًا بطريقةٍ أخرى غير الإيمان، وعلمت أن المعرفة النظرية هي مؤمنة لقلّة مختارة فقط، بدلًا من كونها مقدّمة مجانًا لكل الناس.

نوعان من المعرفة

ننظر هنا إلى المقابلة بين نوعي المعرفة اللذين ظهرا في طور نقاشنا: المعرفة الوجودية والمعرفة العلمية. تتضمن المعرفة الوجودية علاقة مع موضوع الفكر، بينما تجاهد المعرفة العلمية لأن تكون موضوعية مجردة. كلا هذين الأمرين مثاليان لا يمكن إدراكهما بشكلٍ صافٍ. تسعى المعرفة العلمية إلى تحويل موضوعها إلى شيء بإزالة كل الصفات الذاتية من العلاقة الفكرية. ولكن كما يُظهر مايكل بولياني (Michael Polyani) في دراسة مُفصّلة تمامًا، يتضمن كل علمٍ بعدًا شخصيًا لا يمكن إزالته. وحتى في العلوم الأكثر تجريديّة، هناك عناصر ذاتية.³¹

كلما ازدادت الطبيعة اللاشخصية في موضوع المعرفة (مثل الصخرة مثلًا)، ازداد ميل العلاقة الفكرية إلى الانفصال أو الموضوعية أكثر. وكلما ازدادت الطبيعة الشخصية في موضوع المعرفة، فإنها تميل أكثر إلى الاتحاد مع موضوعها، أو إلى الذاتية. وكذلك، حين تُدفع معرفة حقيقة شخصية إلى قُطب الانفصال، فإن النتيجة تكون تحريفًا متزايدًا، والنتيجة تجريد للإنسانية من طبيعتها الشخصية والموضوعية.

أحد المجهودات المؤثرة في اللاهوت المعاصر لتوضيح مواضيع المعرفة الشخصية هي مجهود العالم اليهودي مارتن بوبر (Martin Buber). يقترح بوبر أن الشكل المميّز للعلاقة البشرية هي علاقة "أنا- أنت" (I-thou). تتضمن هذه التسمية أمرين: الأول، إن استخدامه لضمير المُخاطَب المُفرد (Du) في اللغة الألمانية (التي يكتب بوبر بها) يُظهر العلاقة الحميمة في العلاقة، وكذلك الأمر في اللغة الفرنسية. حين يتكلم المرء عن غرباء أو أشخاصٍ عاديين يعرفهم ليس ضمن الدائرة الحميمة للشخص، فإنه يستخدم ضمير المُخاطَب الجمع. الأمر الثاني، بالمقارنة مع الأمر الأول، هذا يستدعي الانتباه إلى ما يدعوه بوبر بعلاقة "أنا- هو" (I-it) - يُقصد بالضمير هو "it"، أي ضمير غير العاقل في الإنجليزية).

³⁰ انظر Alan Richardson, *Creeds in the Making* (London: Macmillan and Co., 1969), 39.

³¹ *Personal Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

علاقة "أنا- هو" (غير العاقل) هي جعل "معرفة شيء" موضوعية، وهي تحدث بين شخصٍ وحجر. ومع أنه من الممكن أن تكون هناك علاقة "أنا- أنت" مع حجر، لكن علاقة "أنا- هو" هي دائماً السائدة. وكذلك، مع أنه يمكن التعامل مع إنسانٍ آخر بعلاقة "أنا- هو" بوصف صفاته الممكنة ملاحظتها، مثل لون عيونه وشعره وما إلى ذلك، لكن تلك المعرفة أقل من معرفة الشخص نفسه. إن إمكانية معرفة الشخص نفسه لا تتوفر إلا في وضع علاقة "أنا- أنت".

إن العنصر السائد في الاستجابة إلى مقابلة "أنا- أنت" هو الثقة أكثر من الموافقة أو المصادقة على. إن المصادقة الفكرية مناسبة أكثر للحقائق التي تظهر من علاقة "أنا- هو". لكن، كما سنرى لاحقاً، لا يمكن فصل الاستجابتين الواحدة عن الأخرى بشكلٍ دقيق أو تقسيمهما إلى فئات وأجزاء مستقلة. أثرت أفكار بوبر المتبصرة عن الفكرة الكتابية بشأن المعرفة على العديد من اللاهوتيين المعاصرين.

اللاهوتي المسيحي الذي استخدم هذه التصنيفات بصورة رئيسية هو إميل برونر (Emil Brunner).^{٦١} يقدم كل من بوبر وبرونر فهماً للإعلان الشخصي بمقابل الإعلان الافتراضي، الذي يُظهر استجابة المصادقة الفكرية أكثر من "الطاعة في ثقة" (برونر). في الواقع، معظم اللاهوت الحديث يتفق مع كلمات رئيس الأساقفة وليم تيمبل (Temple William): "ما يُقدّم لإدراك الإنسان في أي إعلانٍ معين هو ليس الحق الذي يتعلّق بالله، ولكن الله ذاته".^{٦٢}

يشرح تحليل جون بايلي (John Baillie) إعادة التوجيه هذا في فهم الإعلان بالقول: "إن الصعوبة الأعمق كما يُعتقد في موازنة الإعلان مع الحق المُعلن هي أنه يُقدّم لنا ما هو أقل من مقابلة شخصية ومشاركة شخصية".^{٦٣}

اتخذ جون وسلي ذات الموقف إلى حدٍ بعيد نحو الديانة العقلية في أيامه حين كانت تساوي بين الديانة الصحيحة والتفكير الصحيح (انظر أعلاه). ويتفق وايلي (Wiley) مع هذا التشديد في قوله: "إن الحق في طبيعته المطلقة شخصي. أوضح ربنا هذا حين قال: 'أنا هو الحق'. إنه يقرع على باب قلوب البشر، ليس كافتراض أو اقتراح فكري يُستوعب، ولكن كشخصٍ يُقبَل ويُحَب" (CT 1:38).

^{٦١} *Revelation and Reason*, trans. Olive Wyon (Philadelphia: Westminster Press, 1946) و

Truth as Encounter (Philadelphia: Westminster Press, 1964)

^{٦٢} *Nature, Man, and God* (London: Macmillan and Co., 1935), 322.

^{٦٣} *The Idea of Revelation in Recent Thought* (New York: Columbia University Press, 1965),

يتميز بوبر وبرونر المقابلة مع الله عن المقابلة الشبيهة مع أشخاص آخرين بالتأكيد على أن المقابلة الإلهية- البشرية خالية تمامًا من عناصر "أنا- هو (غير العاقل)". مع أن هذه العناصر تكون حتمًا موجودة في العلاقات البشرية، إلا أن طبيعة الله الفائقة التي لا يمكن وصفها تستبعد هذه السمات الشبيهة. وهكذا يقولون إن الإعلان كشيء شخصي ليس فكريًا في طبيعته.

لكن رونالد هيبيرن (Ronald Hepburn) في انتقاد ثاقب البصيرة لمنطق المقابلة هذا، ينتقد الادعاء بعدم وجود عناصر "أنا- هو"، حيث أن ناحية معينة منها ضروري من أجل مقابلة حقيقية. من ناحية أخرى لا يوجد معيار لتمييز هذه العلاقة عن اختبار ذاتي محض. توضّح كلماته التالية هذه المسألة:

في المناسبات التي أجلس فيها مقابل صديق وألاحظ إيماءاته وتعبيره، أنا لا أنظر إلى هذه الأشياء كما أنظر إلى أشياء كثيرة، ولا أعتقد أن كيانه الشخصي بالكامل هو عبارة عن أعماله الظاهرة (السلوكية)، ولا أنظر من خلالها إلى الشخصية المخفية، كما لو أنني أنظر من خلال زجاج نافذة مهتمًا فقط بالمشهد الذي خلف الزجاج. لا يرى سلوكه كنافذة إلى "ذهنه" الروحي غير المادي. أنا أعترف أن حياته الداخلية هي مثل حياتي، أي أكثر من مجرد إيماءات وكلمات وابتسامات؛ ولكنني أشك بكوننا نعرف ما نقوله حين نعلن أن الشخصية ومعرفة الشخص أمران ممكنان من دون هذه الأمور؛ وأشك إن كان أي شيء يُعترف بأنه شخصي يمكن تجاهله وتركه، حين نجرّد عقليًا كل هذا السلوك.⁶⁵

وما دامت الناحية الجسدية في العلاقات البشرية- البشرية هي التي تقدّم أوضح أساس للشيء الموضوعي (objectification)، وبالتالي البعد الخاص بالعلاقة "أنا- هو (غير العاقل)"، فإنه من السهل أن نفهم سبب تمني بوبر وبرونر استبعاد مثل هذه النواحي من مقابلة "أنا- أنت" مع الله. يظهر أنه من المستحيل أن تكون عناصر "أنا- هو" موجودة في علاقة مع حقيقة غير مادية كليًا لا توجد في مكانٍ أو زمانٍ محددين. لكن لا شك أن ناقد نظريات المقابلة على حق في ملاحظة أنه لا يمكن أن توجد علاقة "أنا- أنت" بكل ما تتضمنه العلاقة من دون وجود الحد الأدنى من ناحية "أنا- هو". مثلاً، لا يبدو أنه إيمان تسليم الشخص لكامل كيانه ووجوده في يدي شخص أظهر أنه ليس

⁶⁵ Christianity and Paradox (New York: Pegasus Press, 1968), 36.

مستقيماً ونزيهاً، بل يبدو أنه طيشٌ ومجازفةٌ. وإذ نسلّم بحقيقة عدم مادية الله، فإنه يظهر أن هذه العناصر ممكنة فقط حين يجعل الله نفسه في جسد، في حَدَثِ التجسّد. وهذا بالضبط ما يقول الإيمان المسيحي بأنه حَدَثٌ في شخص يسوع الناصري، وفي الظهورات الإلهية السابقة لحادثة التجسّد (theophanies) و/أو الحوادث التي من المنظور المسيحي هي أقل من تمثيلات كافية لطبيعة الله. إن غياب مبدأ التجسّد هذا يشرح الطريقة الغامضة والمجرّدة جدّاً التي تُوصَف بها الألوهة في معظم الديانات الشرقية غير المسيحية، مثل الهندوسية، وفي ما تدعوه بأوصاف البراهمان (Brahman) بأنه "ليس هذا" و"ليس ذلك". تُظهِر البوذية الصينية (Zen Buddhism) فريدة في تعليمها بأن التأمل يؤدي إلى الحصول على البصيرة، ولكنها تنكر إمكانية صياغة ذلك بكلمات، وتسعى للتوجيه إلى ما هو أبعد من هذا، إلى الاختبار نفسه. هذا اختبار بديهيّ (intuitive) يُدعى "ساتوري" (satori)، الذي هو اتحاد سرّي صوفي يسمو فوق اللغة.^{٦٦}

المعرفة الإعلانية

من المفترض أن يعطينا هذا النقاش مفتاحاً يساعدنا على حل المسائل المتعلقة بالعلاقة بين المعرفة الوجودية والمعرفة العلمية. إن كان يسوع المسيح، كالإله المتجسّد، هو قلب الإعلان، فإن الطريقة التي استجاب بها الناس له كإعلان يجب أن تمكّننا من فهم الموضوع. يقدّم لنا الإنجيل الرابع هنا دراسة مثمرة مفصّلة.

كل المعلومات التي يمكن ملاحظتها كانت متوفرة لليهود ول"التلميذ الذي كان يسوع يحبه"، ومع هذا فقد كانت الاستجابتان مختلفتين بشكلٍ جذري. أكّد يسوع على هذا الفرق بلفت الانتباه إلى رفض اليهود للإيمان به. من الواضح أن الفرق كان في عدم استعدادهم ورغبتهم للتعامل معه في علاقة شخصية. يشير هذا إلى أن النواحي الحاسمة في شخصية يسوع لم تكن تجريبية، مع أنه كانت هناك مؤشرات تجريبية (علامات) لها. يتضمن هذا أن المعرفة عن يسوع تشير إلى عوامل لاهوتية؛ أي أن عناصر "أنا- هو (غير العاقل)" لم تكن شبيهة موضوعية بذات معنى "الصفات الأساسية والثانوية" (لوك - Locke). لذا، وإن كانت هناك نواحي شبيهة موضوعية في معرفة الشخص لهوية المسيح، لكن هذه النواحي تُعطى في المقابلة الشخصية ومعها، وهي ليست منفصلة عنها.

^{٦٦} Huston Smith, *The Religions of Man* (New York: Harper and Row, Publishers, 1965), 145, 149-50.

نرى هنا أن التمييز الجوهرى بين شكلي العلاقة "أنا- هو" و"أنا- أنت" هو أمر لا يمكن تبريره عندما يعمل ضمن الدائرة اللاهوتية. وأبعد من ذلك يتضمن أيضاً أن أولئك فقط الذين يكشفون أنفسهم له - أي الله- هم الذين يعرفونه حقاً. يقول جون ماك موراي (John Macmurray) في تحليله الهام لطبيعة الشخصية: "يمكن للمرء أن يعرف فقط أصدقاءه، ونفسه من خلال أصدقائه، في تبادل لإعلان الذات وكشفها. طبعاً كشف الذات هذا عملي بالدرجة الأولى، وهو فقط مجرد كلام بالدرجة الثانية. أحياناً ندعو هذا 'بالتخلّي عن الذات'، ونقارنه ب'احتفاظ المرء بذاته لذاته'". ثم يكمل شارحاً:

الآن بسبب هذا، مثل هذه المعرفة لشخص آخر، التي تعتمد على نوع استعدادنا وميلنا العاطفي نحوه. ويمكن التعبير عن هذه الفكرة بالقول إن العلاقة الشخصية السلبية بين الأشخاص تجعل معرفة الآخر ومعرفة الذات أمرًا مستحيلًا، لأن الكره والعداوة المتبادلان تمنعان كشف الذات. طبعاً، أنا لا أزال أصيغ "فكرة" عن عدوي، وأنا أعتبر تصويري له هو الصحيح، ولكن ذلك سيكون حتمًا خيالاً. أنا سأعرفه كما يظهر، وليس كما هو في الحقيقة، لذا فالمعرفة ستكون "غير حقيقية". إن معرفتي لشخص آخر هي عمل محبتي له، وبالتالي إن كانت معرفتي هي نتيجة خوفي منه، فإنها ستكون خادعة أو غير حقيقية.^{٦٧}

لدى آرثر هولمز (Arthur F. Holmes) تمييز مشابه بين "الموضوعية الميتافيزيقية" (objectivity metaphysical) و"الذاتية المعرفية" (epistemological subjectivity)، وهذه طريقة فلسفية للتكلم عن المواضيع المثارة في هذا النقاش عن المعرفة الوجودية والمعرفة العلمية. ويشير بشكلٍ جازم:

هذا الإمتياز له فوائده. بعض العقلايين قلقون من أن قبول الذاتية هو إنكار لما هو ميتافيزيقي وللموضوعية المعرفية، لكن من الواضح أن هذا غير صحيح، وأنه ليس نتيجة منطقية. معرفتي لما هو حقيقي بذاته يمكن أن تتأثر ذاتياً، وقد تكون متأثرة بعاطفتي، ولكن ذلك لا يؤثر على الطبيعة الميتافيزيقية لذلك الشيء. إن الموضوعية

^{٦٧} Persons in Relation, 170.

الميتافيزيقية والذاتية المعرفية هما أمران متناغمان ويكمل أحدهما الآخر، ويكونان ممتزجين معاً دائماً. أما المخاوف بشأن عكس هذا الكلام فلا أساس لها.^{٦٨}

يشير كل هذا إلى أننا نميل إلى تقديم تقسيم مزيف وغير حقيقي بين ما هو موضوعي وما هو ذاتي في عالم الدين، لأننا صُغنا المعرفة على أنها "مرتبطة بالأشياء". وعلاوة على هذا، فقد كوّنا صورة خاطئة للشخص العارف بتصويره كمفكرٍ بدلاً من عاملٍ (agent)، وبهذا فإننا فصلنا بشكلٍ أساسي بين عالمي الفكر والعمل.^{٦٩} يبدو أن هذا الفصل يعود إلى ما دعاه وليم تيمبل (William Temple) بـ"غلطة رينيه ديكارت" (Rene Descartes's faux pas).^{٧٠}

هذا الشرح الفلسفي الأوفى للمعرفة الشخصية يتوافق أكثر مع شرح المعرفة الذي وجدنا أنه يميّز اللاهوت الكتابي. إن هذا الشرح يأخذ بعين الاعتبار طبيعة الشيء الذي يُعرف، وطبيعة الحادثة المعرفية.

من النتائج الأخرى لهذا الفهم: مع أنه قد توجد معرفة لحقّ مُعلنٍ (عن الله) بالطريقة ذاتها التي تحدث بها معرفة خارجية لأشخاصٍ آخرين، لكن معرفة الله بالمعنى الوجودي تحدث فقط في علاقة إعطاء الذات للاستعلان الإلهي. بهذا المعنى الأخير، يتضح ما يمتاز به رأي العهد القديم عن المعرفة: الإعلان والخالص أمران مترادفان، فاختبار الإعلان هو نوال الخالص. يقول بيركايزر (W. T. Purkiser) في تلخيص تحليله لـ"المعرفة" في العهد القديم: "جوهرياً، تشكّل معرفة الله للعبرانيين فدءهم الشخصي".^{٧١}

نحن الآن في وضع يجعلنا نؤكد بشكلٍ أوفى على العاملين المترابطين للثقة والمصادقة في العلاقة الإلهية-البشرية. يعكس تحليل غوستاف أولين (Gustav Aulen) العلاقة المتوازنة بينهما، فيشير إلى خطورة تعريف الإيمان كتقّة إلا إذا فهم بأنه "يشير إلى العلاقة مع الله المتمحورة حول الله"، أي أنه يتم تحديد العلاقة من جانب الله. كما أن تعريف الإيمان كمصادقة فكرية خطير إن فسّرت المصادقة على أنها أمر عقلي بحث وجُعِلت الأمر الأساسي. "بمقدار فهم تلك الشركة مع الله كمصادقة تخلو من

^{٦٨} *Contours of a World View* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1983), 148.

^{٦٩} انظر Macmurray, *Self as Agent*; and Stuart Hampshire, *Thought and Action* (New York: Viking Press, 1960).

^{٧٠} *Nature, Man, and God*, lecture 3.

^{٧١} *God, Man, and Salvation*, 46.

التحفظات على ذلك الإعلان الذي يشكّل جذر الإيمان، يعبر هذا التعريف أيضاً عن عنصر جوهرى وأساسي في الإيمان".^{٧٢} وبهذا فإن كلا الأمرين هام من أجل المعرفة السليمة لله.

الإعلان والعقل

اقترحنا أن هناك ثلاث حقائق لاهوتية تجعل الإعلان الإلهي ضرورياً، حتى تكون هناك معرفة صحيحة لله. الحقيقة الأخيرة من هذه الحقائق هي حقيقة طبيعة الإنسان الساقطة. لهذه الحقيقة حكم وتقدير لاهوتي أكثر من حقيقتي سمو الله أو طبيعة العلاقة الشخصية. لا يمكن إثبات أن الإنسان ابتعد عن طبيعته الجوهرية التي خُلق بها من خلال علم النفس أو علم الإنسان، إنما يجب الاعتراف بها كما أُعلن عنها. لكن هذا لا يستبعد إمكانية أن تشير العلوم التجريبية التي موضوعها الإنسان إلى المشكلة التي تشرحها فكرة السقوط اللاهوتية.

العقل وحالة السقوط

قد يظهر موضوع العقل في علاقته بعدة مواضيع داخل مجال الحديث عن عقيدة الإعلان. مثلاً، تطلب الحديث عن علاقة الفهم البشري وسمو الله نقاشاً للعقل ومحدودياته بالمقارنة مع الحقيقة السامية. تقليدياً، كان هذا هو التركيز الرئيسي في نقاش اللاهوتيين لمسألة الإيمان والعقل، ولكن ما نقترحه هنا هو بعداً آخر للمشكلة. في ضوء عقيدة الخطية الأصلية، التي تؤكد على أن عقل الإنسان وفهمه قد انحرفا وفسدا في السقوط، سؤالنا هو: لماذا يجعل هذا الانحراف في قدرات الإنسان العقلية النشاط الإعلاني من الله أمراً ضرورياً ومبنيّاً على مبادرة منه.

الإنسان الساقط ليس جاهلاً تماماً لله، وهذا ما سنسعى لإظهاره في الفصل التالي. نؤمن أن طبيعة الوجود البشري في وضعه الحالي يثير في ضميره على الأقل إدراكاً غامضاً لناحية حقيقة تسمو عليه إذ تعلق فوق الظروف. لا شك أن اختبارات معينة للطبيعة تحفز إدراكاً لوجود "كيان أساسي" يعزى له أصل كل ما يرى. حتى عمانوئيل كانت (Immanuel Kant) اعترف بأن وجود تصميم يثير شعور الهيبة في ذهن المشاهد، حتى أنه اقترب جداً من اعتبار هذا دليلاً على وجود الله. بغض النظر عن الطريقة التي تُشرح هذه الاختبارات بها، لا تُعتبر في سياق اللاهوت الوسلي على أنها اكتشاف

^{٧٢} Faith of the Christian Church, 22-23.

العقل لله من دون أية مساعدة، ولكنها اعتراف العقل بالحضور الأزلي الذي يؤثر على الوعي البشري ككل.

اعترف جون وسلي بأن هناك إحساسًا بوجود الله، ولكنه رفض أن يعطي لهذا الإحساس مكانة في اللاهوت الطبيعي. بل إنه اعتبر ذلك الإحساس "غير مناسب وجوديًا"، لأنه ليس فيه محتوى حقيقي، ولا يمكنه أن يجيب عن السؤال الهام: "أي نوع من الله هذا؟"^{٣٣}

السؤال الحاسم يتعلق بما عمله الإنسان بهذا الإدراك الأساسي. إنَّ وصف بولس الواضح لانحرافات العالم الأممي في رومية ١-٣ يعطي صورة ممتازة لنتيجة الاستجابة النموذجية للإنسان الساقط من جهة الإعلان العام (سنشرح ما نقصده بهذا التعبير بشكلٍ كاملٍ في الفصل التالي).

لَأَنَّ غَضَبَ اللَّهِ مُعَلَّنٌ مِنَ السَّمَاءِ عَلَى جَمِيعِ فُجُورِ النَّاسِ وَإِثْمِهِمْ، الَّذِينَ يَحْجُرُونَ الْحَقَّ بِالْإِثْمِ؛ إِذْ مَعْرِفَةُ اللَّهِ ظَاهِرَةٌ فِيهِمْ، لِأَنَّ اللَّهَ أَظْهَرَهَا لَهُمْ، لِأَنَّ أُمُورَهُ غَيْرَ الْمُنْظُورَةِ تَرَى مُنْذُ خَلْقِ الْعَالَمِ مُدْرَكَةً بِالْمَصْنُوعَاتِ، فُذْرَتُهُ السَّرْمَدِيَّةُ وَالْأَهْوَتُ، حَتَّى إِنَّهُمْ بِلَا عُدْرِ. لِأَنَّهُمْ لَمَّا عَرَفُوا اللَّهَ لَمْ يُمَجِّدُوهُ أَوْ يَشْكُرُوهُ كَالِه، بَلْ حَمَفُوا فِي أَفْكَارِهِمْ، وَأَظْلَمَ قَلْبُهُمُ الْعَبْيُ. وَبَيْنَمَا هُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ حُكَمَاءُ صَارُوا جُهَلَاءَ، وَأَبْدَلُوا مَجْدَ اللَّهِ الَّذِي لَا يَفْنَى بِشِبْهِ صُورَةِ الْإِنْسَانِ الَّذِي يَفْنَى، وَالطُّيُورِ، وَالذَّوَابِّ، وَالزَّحَافَاتِ (رومية ١: ١٨-٢٣).

يقدّم أغسطينوس تعبيرًا كلاسيكيًا، لانحراف المعرفة العامة لله، بالعقل الساقط، أو بشكلٍ أكثر تحديدًا في حالته، الإرادة المنحرفة. لأن طبيعة الإنسان ساقطة، فإنه يحب نفسه، وتؤدي تلك المحبة المنحرفة إلى ابتعاده عن الحق.

حين تُوجّه هذه الإرادة (المحبة) إلى الخلاق، فإن الميل نحو الله، وبالتالي إدراك الله، يقل. يقل الميل نحو الله وإدراكه بحسب مدى رغبة وميل الإنسان نحو عالم الحواس. ولكن المحبة المفرطة لأمر الحواس محبة مُشتقة وليست أصلية، وتعتمد على أساس فيه عيب هو محبة الذات أو الكبرياء.^{٣٤}

^{٣٣} Williams, *John Wesley's Theology Today*, 31.

^{٣٤} Robert Cushman, "Faith and Reason," in *A Companion to the Study of St. Augustine*, ed. Roy W. Battenhouse (New York: Oxford University Press, 1956), 304.

حتى الأفلاطونيون، الذين يقدّر أغسطينوس أفكارهم كثيراً، هم أقل من مستوى المعرفة الصحيحة. فمع أن الأفلاطونيين يكتشفون عقلياً ملامح أولية للتالوث، إلا أنهم لا يرون حق العقيدة المسيحية، إذ أن هذا يتطلب خضوع الإرادة (الإيمان) للإعلان التاريخي للوسيط (Mediator). يصف أغسطينوس في مقطع جميل في كتابه "الاعترافات" أفكار الأفلاطونيين المتبصرة العميقة عن اللوغوس غير المتجسد؛ لكن لأنهم لا يعرفون شيئاً عن اللوغوس المتجسد (إعلان خاص)، فإن رؤاهم مثل رؤى جنة عدن بعيدة من دون وجود وسيلة للوصول إليها. لا يمكن إيجاد الطريق إليها إلا في الاعتراف المتواضع بطريق الله في المسيح.

لأن رؤية أرض السلام من قمة جبل مليء بالأشجار وعدم معرفة الطريق أمر يختلف عن اتباع الطريق الذي يؤدي إلى هناك، وهي محروسة بقائد جند سماوي، حيث لا يسرقون ما هجره الجند السماوي، إذ يتجنبون ذلك الأمر لأنهم يعتبرونه تعذيباً.^{٧٥}

وجد أغسطينوس من اختباره أن انحراف الإرادة عائق أمام معرفة الله. وبعد رؤية أغسطينوس للحق من بعيد، يقول:

لكني لم أكن أستطيع أن أثبت عيني على ذلك المشهد، وبسبب ضعفي الذي كان فيّ، أقيتُ ثانيةً إلى عاداتي المعتادة، حاملاً معي البطل، وكذلك ذكرى حلوة، وشهية للذي شممت رائحته لكن لم أتمكن من أكله، إن جاز التعبير.^{٧٦}

بالنسبة لجون كالفن، لدى كل الناس معرفة فطرية لله، لكن تلك المعرفة الداخلية الفطرية كُبتت من قِبَل البشر الخاطئة، فصاروا مسؤولين عن حالتهم. وأشار إلى أنه بسبب هذا، أعطى الله "معونة أخرى وأفضل" لتقودنا بشكلٍ سليم إلى الله الخالق. سبب إعلان كلمته هذا هو "ليصبح الله معروفاً لأجل الخلاص".^{٧٧} وسيلة هذا الإعلان كانت الكتاب المقدس، الذي كان يعمل مثل "تظارات تجمع المعرفة المشوّشة عن الله في أذهاننا"، التي "إذ بددت بلادتنا، صارت ترينا الإله الحقيقي بوضوح".^{٧٨}

^{٧٥} *Confessions*, translation from *Basic Writings of St. Augustine*, ed. Whitney J. Oates, 2 vols. (New York: Random House Publishers, 1948), bk. 7, chap. 21 (hereafter 7.21).

^{٧٦} *Ibid.* 7.17.

^{٧٧} *Institutes* 1.6.1.

^{٧٨} المرجع السابق.

عبرنا هنا عن أحد أشكال عقيدة كالفن عن التكيف؛ أي أن كل معرفة لله هي نتيجة تكيفه نفسه مع الحالة البشرية، أولاً مع محدودية الإنسان، وثانياً مع حالته الخاطئة. كيف نفسه مع الحالة الخاطئة للإنسان بإعلان خاص أو تاريخي في العمل الوسيطي لابنه:

لأن هناك قوتين مميزتين تخصان ابن الله: الأولى هي التي تظهر في تنظيم العالم وترتيب الطبيعة؛ والثانية هي التي بها يجدد ويستعيد الطبيعة الساقطة. وإذ أنه كلمة الله السرمدية، الذي صنع العالم به، فإن بقوته تستمر كل الأشياء بامتلاك الحياة التي نالتها ذات مرة، فقد منح الإنسان هبة فريدة للفهم، ومع هذا فهو ما يزال يرى ويفهم، حتى أن ما امتلكه طبيعياً من نعمة ابن الله لم يفسد تماماً. لكن حيث أنه بغبائه وانحرافه وفساده يُظلم النور الذي ما يزال يسكن فيه، فإن ابن الله يأخذ منصباً جديداً، هو منصب الوسيط، حتى يجدد بروح التجديد الإنسان، الذي كان قد فسد.^{٧٩}

يؤمن كالفن أن إعلان الله بكل أشكاله كان واضحاً وممكن الاستيعاب. "إن تأثير الخطية على العقل، وليس عدم كفاية الإعلان، هو الذي تسبب بأخطاء في الفهم".^{٨٠} لهذا السبب كان تكيف الله المنعم نفسه مع الحالة البشرية الخاطئة مرتبطاً بعمل الفداء.

نتائج العقل الساقط

تعطي حالة العقل البشري الساقط أساس شرعية ما يُدعى بانتقادات الوهم في الدين (Illusionistic critiques of religion). أكثر أشكال هذا النقد الحديث تأثيراً يمكن إرجاعه جزئياً إلى تأثير لودويغ فويرباخ (Ludwig Feuerbach - 1802-1872) الذي كان كتابه "جوهر المسيحية" (The Essence of Christianity - 1841) أحد أقوى الهجومات التي شوهدت على المسيحية، وكان سبب إلهام لهجومات لاحقة.

جوهرياً، حوّل فويرباخ علم اللاهوت إلى علم إنسان (anthropology). كان تحليله للوضع هو أنه يمكن تفسير المعتقد أو التجربة الدينية على أنه جهد الإنسان لجعل أمنية معينة موضوعاً (أي أن المعتقدات الدينية هي تعبير عن أمنيات معينة). وهكذا فإن ما يعده الإنسان هو "كائنات الأمنية"

^{٧٩} Commentary on John 1:5.

^{٨٠} Edward A. Dowey, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (New York: Columbia University Press, n.d.), 179.

(wish being)، أو أمنيات مُشخّصة. يقول فويرباخ بأن ما يعملُه العقل البشري هو أنه يأخذ الصفات الإيجابية والحسنة في الإنسان، ويجزّدها من تجسيدها في شكلها البشري، ويشيئُها (objectify) بعرضها على شاشة كونية عالمية. الصفات البشرية، التي تم رفعها إلى درجة مطلقة، هي التي تُعبَد. وهكذا يصير علم اللاهوت (الكلام عن الله) علم إنسانٍ (كلام عن الإنسان)، وتصبح العبادة الدينية فعلياً عبادة للذات. وإذ تُجرّد الصفات الحسنة في الحياة البشرية وتُقدّم على أنها الله، فإنه لا يبقى في الإنسان ما هو حسن، ومن هنا أنت عقيدة الخطية الأصلية.

ويستمر ملخّص فويرباخ لهذه الفكرة كالتالي:

حين يُصنّف الدين، وهو الإحساس بالله، كإدراك ذاتي للإنسان، فيجب ألا يُفهم من هذا أنه تأكيد على أن الإنسان المتديّن مدركٌ بشكلٍ مباشر لهذه الهوية؛ لأنه، على عكس ذلك، جهله لها أمر أساسي في طبيعة الدين الفريدة. لاستبعاد هذا الفهم الخاطئ، من الأفضل أن نقول، إن الدين هو أول شكل غير مباشر لمعرفة الإنسان لذاته، كما في تاريخ الجنس البشري، كذلك في حياة الفرد. يرى الإنسان طبيعته أولاً من خارج ذاته، قبل أن يجدها في ذاته. في البداية يرى طبيعته كأنها طبيعة كائن آخر ... ومن هنا أتى التطور التاريخي للدين: فما كان في الدين سابقاً يُعتبر موضوعاً خارجياً، يُرى الآن ذاتياً. أي أنه ما كان سابقاً يُرى ويُعبَد كالله، يُرى الآن بأنه شيء بشري.^{٨٦}

هدف كل هذا هو أن يزوّد الإنسان نفسه بوسيلةٍ لتحقيق رغباته. لخصّ إلتون تروبولد (Elton Trueblood) وجهة نظر فويرباخ بشأن المعجزة كما يلي:

المعجزة هي قلب الإيمان، فمع أن الأساليب الطبيعية للتعامل مع الأمنيات والحاجات البشرية مرضية، لكن المعجزة "أرضت الإنسان بطريقة تتسجم مع طبيعة الأمنيات - بأكثر طريقة مرغوب بها". نحن نحب المعجزة لأننا نحصل فيها على ما نتمنى فوراً، من دون انتظارٍ مُتعب.^{٨٧}

^{٨٦} *The Essence of Christianity*, trans. George Eliot, Torchbooks/Cloister Library (New York: Harper and Bros., Publishers, 1957), 13.

^{٨٧} David Elton Trueblood, *Philosophy of Religion* (New York: Harper and Bros., Publishers, 1957), 179.

تأثر كارل ماركس (Karl Marx) وفريدريك إنجلز (Friedrich Engels) بفويرباخ حين كانت أفكارهم التي أدت إلى نشوء فلسفة المادية الجدلية تأخذ شكلها، فقد تطوّر موضوع "إتمام الأمنية" (wish fulfillment) بلغة اجتماعية.

ترتبط الفلسفة الماركسية فكرة الجدلية كنموذج للتطور التاريخي مع المادية التامة التي تحوّل كل حقيقة إلى عوامل اقتصادية. تتميز الحركة الجدلية (الأطروحة - التناقض - المركّب -thesis-antithesis-synthesis) بصراع بين الطبقات، من "يملك" ومن "لا يملك". في المرحلة الحالية، الطبقة البورجوازية (الرأسمالية) وطبقة البروليتاريا (الطبقة العاملة) هما الطبقتان الرئيسيتان في الصراع. يحرم الرأسماليون العمّال من ما هو حق لهم (تحويل الملكية)، وهكذا يزداد المتنفّذون غنى أكثر فأكثر، بينما يزداد العاملون فقراً أكثر وأكثر. وعمل الدين في هذا الوضع هو إبقاء الطبقات المظلومة سعيدة في فقرها بتقديم هدف وهمي سيتحقق في السماء سريعاً. هذا هو سياق شعار ماركس الشهير بأن "الدين أفيون الشعوب". أحد أوضح الأمثلة على مثل هذا الاستغلال والتبرير الديني له هو نظام العبودية في أميركا قبل الحرب الأهلية، حيث بُذلت الجهود لإبقاء العبد راضياً بعبوديته من خلال الرؤى السماوية الرائعة الممثلة في الترانيم الروحية.

إن طبيعة الدين كإيدولوجية (تصوريّة) تجعل الدين غير قادرٍ على الانتقاد الاجتماعي. ففي ذلك السياق، يعمل الدين (مثل فلسفة التشريع والأخلاق) كانعكاس للأساس الاقتصادي. إن الدين، بطبيعته، هو الذي يحافظ على الوضع الراهن، وخاصةً أنه يُستخدم من قِبَل المالك لدعم استغلاله للعامل.

سيغموند فرويد (Sigmund Freud)، أبو علم النفس التحليلي الحديث، طوّر الطرح الفويرباخي بلغة علم النفس. يجد فرويد أن أصل الدين هو محاولة الإنسان للتغلب على مشاكل الحياة والتأقلم معها. فمن تجارب الطفولة لشخصية أبٍ يعطي شعوراً بالأمان، افترض الإنسان كائنًا إلهيًا يشبه الأب يساعده على التأقلم مع الحياة. وهكذا فإن الدين وهم (illusion)، وهو يقصد بذلك معتقداً مبنياً على أمنية. يُقدّم تحليل فرويد بشكلٍ جيد في كتابه النقدي الشهير "مستقبل الوهم" (The Future of an Illusion).

بحسب افتراض فرويد، يتضمن الدين خلق أبٍ إلهيٍّ يُقدّم حكمه الإلهي الأمان الذي نحتاجه لتقليل القلق الذي تخلقه مخاطر الحياة. وهكذا يكون الله انعكاساً لتجربة طفولية لأبٍ أرضي. تعمل

معتقدات دينية أخرى بذات الطريقة الخيالية الوهمية لتسديد حاجات داخلية أخرى، وبهذا فإنها تنشأ كوسيلة لتنظيم الأمنيات.

كما تم اقتراحه، كل هذه الانتقادات فيها شيء من الحق في ذاتها، فهي تصف جيداً، إن لم يكن بشكلٍ كاملٍ، طبيعة الدين إن كان إنتاجاً من العقل البشري الساقط. في الحقيقة، إن تحليلاً لعبادة الأصنام والأوثان كما تظهر في العهد القديم، يُظهر أن تلك العبادة هي بشكلٍ رئيسي خدمة لرغبات الإنسان، التي في معظم الأوقات تكون أحط الرغبات عنده. إنها طريقة لإعطاء موافقة دينية للشهوانية. ينبّر هذا الانحراف على الحاجة إلى الإعلان.

ولكن الإيمان الكتابي يختلف تماماً عن الآراء المتعلقة بالدين التي انتقدها هؤلاء المُحلّلون. كل ما يحتاجه المرء هو أن يفكر بعاموس وجداله مع أمصيا حول الاستحسان الديني للظلم الإقتصادي في بيت إيل، أو بكلمات إشعياء "ويل لي" حين قابل قدوس إسرائيل في الهيكل، حتى يعرف أن الله لا يأتي ليشبع رغبات الإنسان الأتانية لكن ليجلس قاضياً عليها، وليس ليعطي شرعية للوضع الراهن لكن ليدعو إلى تغييره لتحقيق العدل في العلاقات البشرية. يدق إلتون تروبلود (Elton Trueblood) المسمار الأخير في تابوت انتقادات الوهم تلك بهذه الكلمات القاسية:

الحقيقة الفظة هي أن الذين يؤمنون بعقيدة "تحقيق الأمنية"، من فويرياخ إلى فرويد وغيرهم، هم في الحقيقة لا يعرفون ما يتكلمون به. لقد نسجوا نظرية لم يهتموا فيها بالتحقق من الأدلة، والتي معظمها لا تُرى في العيادات أو المختبرات. لا شك أنه كان هناك أناسٌ ادعوا الحصول على اختبارات دينية معزية تنسجم تماماً مع رغباتهم، ولكن القول إن هذا هو الاختبار العالمي والذي يمتاز به كل دين فهذا يظهر جهلاً واضحاً. إن كان هذا الرأي الجازم صحيحاً، فإن علينا أن نتوقع أن تكون كل صلاة تطلب رغبات الذات؛ لكننا بدلاً من ذلك نجد الاعتراف بالحاجة إلى أقسى درجات إنكار النفس والتضحية. الذين يدعون بأنهم يعرفون الله جيداً، وجدوا أن الله يطلب أموراً من المستحيل إنجازها تقريباً. وكيف دخلت فكرة الصليب إلى العالم؟ بالاعتماد على فرضية "تتميم الأمنية"؟ يبدو أن باسكال (Pascal) يخاطب جيل أيامنا هذه بقوله: " ليعرفوا على الأقل الدين الذي يهاجمونه قبل مهاجمته".^{٨٣}

^{٨٣} المرجع السابق، ١٨٨.

ومن الواضح أن الأشكال غير المسيحية للدين ليست دائماً وثنية أو تخدم الميول غير الأخلاقية للفساد البشري، فكثيراً ما تعكس الديانات العُظمى مقاييس أخلاقية سامية للسلوك، تقارب المعايير الأخلاقية المسيحية. فمثلاً صياغة كونفوشيوس (Confucius) العكسية للقاعدة الذهبية، والتي تُدعى القاعدة الفضية، تقول: "ما لا تريد أن يُعمل بك، لا تعمله بالآخرين".

لكن، ويشكل عالمي، تقريباً في كل الأشكال غير المسيحية للدين، يُظهر العقل البشري الساقط نفسه في أسلوب مساعدة النفس للوصول إلى الخلاص. هذا الميل تعبير من تعابير الجسد، كما يوضّح بولس في دفاعه ضدّ أعمال البرّ في رسالة غلاطية. إن الإنسان في كبريائه يجد أنّ قبول عقيدة النعمة المسيحية هو خارج معايير المنطق والعقل. وحيث أن هذا الموضوع سيُستكشف بعمق في الفصل التالي، فإننا سنوجّل المزيد من التوسّع في هذه النقطة.

وهناك ملاحظة إضافية أخرى نحتاج أن نشير إليها، وهي أنه للأسف ليس كل شكل ديني يحمل الاسم "مسيحي" يكون خالياً من انحرافات العقل الساقط. ما زال هناك الكثيرون في الكنيسة يَحْيُونَ على افتراض أن الخلاص بالأعمال. وعلاوة على ذلك، كثيرون ضمن العالم المسيحي يَحْيُونَ على أساس افتراض أن المسيحية وسيلة لتحقيق الصحة والغنى والنجاح، وهناك هرطقات معينة مؤسّسة على هذا الفهم الخاطئ. بل ومن الممكن الدفاع عن المسيحية لأجل الفوائد الوجودية التي تأتي منها كاعتبار أولي. وبينما هناك مواضيع نفسية يصعب حلها ضمن هذه المسألة، فإن الدافع وراء التكريس المسيحي هو مجد الله وليس الفوائد التي منه لنا.

لا شك أن سبب مثل هذه الحالات من الإيمان المسيحي المنحرف هو تجاهل إعلان الله في المسيح والاعتماد على أفكار متبصرة عقلانية من دون إدراك بأن هذا ما حدث. يعبر بولس عن هذا بإيجاز، بالقول: "لا يمدن أحد نفسه. إن كان أحد يظن أنه حكيم بينكم في هذا الدهر، فليصر جاهلاً لكي يصير حكيمًا! لأن حكمة هذا العالم هي جهالة عند الله" (1كورنثوس ٣: ١٨-١٩).

مُلخَص

قمنا بتفحص ثلاث حقائق لاهوتية عن الله والإنسان تجعل الإعلان أمرًا ضروريًا حتى تكون هناك معرفة صحيحة لله. لم يكن ذلك يثبت أن الإعلان قد حدث فعلاً، ولكنه كان افتراضاً إيمانياً يقع في أساس الإيمان المسيحي. ولكن النقاش كان يلفت الانتباه إلى أن حقيقة معرفة الإنسان لله، إن كانت صحيحة، فإنها لا يمكن أن تكون نتيجة اكتشاف بشري فقط. كما أشار النقاش إلى الطريقة التي

سيحدث بها الإعلان، إن أو متى حدث. سترد هذه الأفكار المفتاحية في محاولتنا لتقديم فهم وسلي لظاهرة الاستعلان الإلهي في الفصل التالي.

الفصل ٥

الإعلان: نهجٌ وسليّ

أحد العوامل الرئيسية في مركّب الآراء التي تشكّل نظرية المرء عن الإعلان هو عقيدته حول لاهوت علم الإنسان. هل الجنس البشري جوهرياً "في الحق" أم "خارج الحق"؟ هذا سؤال فلسفي ولاهوتي. تشمل الناحية الفلسفية منه الاعتبارات المعرفية (epistemological) والوجودية (Ontological). أما البُعد اللاهوتي فيمكن التأكيد عليه من خلال تعبير "الحق" (مع أل التعريف، وفي الإنجليزية باستخدام الحرف الكبير [capital letter] في أول الكلمة [Truth])، وهو ما يتضمن أن "الله" و"الحق" تعبيران مترادفان في هذا السياق. إن كيفية إجابة المرء على هذا السؤال تقرّر عدّة مواضيع متضمنة في تحديد طبيعة الإعلان.

علينا أن نلاحظ بطريقة تمهيدية الدلالة الفنية للمصطلح "جوهرية" (essential). نستخدم هذا التعبير بمعنى فلسفي خاص للإشارة إلى ما يعطي الشيء هويته وطبيعته، الذي من دونه سيكون ذلك الشيء أمراً آخر.¹ في مقارنة بين التعبيرين "جوهرية" (essential) و "عَرَضية" (accidental)، الذي يشير إلى خصائص قد تكون موجودة أو غير موجودة، ولكنها لا تساهم في "كينونة" الشيء. يمكن وصف "الجوهر" بأنه ما يشير إلى "ماهية" الشيء.

إن سؤالنا هنا يتضمن أن هناك بديلين اثنيين مُحتمَلين. فإن أخذت فكرة "الجوهرية" على محمل الجد، فإن المرء إما يكون أو لا يكون في علاقة جوهرية مع "الحق".

الجنس البشري والحق: مسح تاريخي

ما نقترح عمله هو استخدام نماذج فلسفية ولاهوتية من أجل توضيح الطريقة التي فيها كان هذان الاحتمالان في تواصل عبر تاريخ الفكر. إن تعريف موقف معين لا يعني بالضرورة أن كل جوانبه

¹ انظر كتاب *Euthyphro* لأفلاطون من أجل النظر إلى التطور الأولي لفكرة الجوهر في العمل الفلسفي. يُرى الجوهر هنا رديفاً للتعريف ذي الدلالة للأشياء (النوع والفرق)، الذي يُعزى ابتكاره إلى سقراط.

مقبولة، لكن فقط من أجل توضيح كيف يقع هذا الموقف ضمن هذا المعسكر أو الآخر بشأن هذا السؤال الهام. أخيرًا، بتطويرنا لبعض العقائد الوسلية المتميزة المتعلقة بهذا الموضوع (وخاصة عقيدة الإنسان)، فإننا سنحاول أن نُظهر كيف يمكن للاهوت الوسلي أن يجيب عن هذا السؤال، وماذا ستكون أشكال ومتضمنات مثل هذا الموقف. باختصار، إنه امتداد لسؤال الحلول (immanence) والسمو (transcendence) بشأن موضوع معرفة الله الذي ناقشناه في الفصل السابق.

أحد أوضح عمليات الربط بين الجوابين المحتملين لهذا السؤال، مُصاغ بتعابير فلسفية ولكن يحمل معاني لاهوتية، يوجد في كتاب "Philosophical Fragments" لسورين كيركيغارد (Soren Kierkegaard). جرت العادة باعتبار سقراط على أنه نصير الرأي القائل إن الجنس البشري جوهرياً هو في الحق؛ أما كيركيغارد فيسعى لإظهار الموقف الذي يمكن رؤيته وتطبيقه بشكل أفضل وهو أن الجنس البشري في الضلال والبطل جوهرياً.

السؤال الذي يهتم به سقراط هو: "كم يعترف 'الحق' بأنه يُعرف؟" يصف كيركيغارد الوضع كما

يلي:

حتى الآن يُرى "الحق" كشيء يمكن تعلّمه، وعدم وجوده مُفترض مسبقاً بشكلٍ واضح، لذا في اقتراح المرء أن يعرفه ويتعلم عنه، فإنه يجعل منه موضوع بحثه. نتواجه هنا مع الصعوبة التي يُلَفِت سقراط الانتباه إليها في الـ "Meno"، والتي تُوصَف هناك بكونها "اقتراحاً مشاكساً جدلياً": لا يمكن للمرء أن يسعى إلى ما يعرفه، ويبدو أمراً مستحيلًا أيضًا أن يسعى إلى ما لا يعرفه. فما يعرفه الشخص لا يستطيع أن يسعى إليه، حيث أنه يعرفه؛ وما لا يعرفه لا يمكنه أن يسعى إليه، حيث أنه لا يعرف حتى ما يسعى إليه.²

أو لننظر الى هذا الغموض بطريقة أخرى: لا يمكن للمرء أن يعرف أنه لا يعرف شيئاً إن كان لا يعرفه أصلاً. صاغ سقراط هذا التناقض الظاهري في عقيدة "تذكّر الماضي" (reminiscence). الإنسان في وجوده الذي سبق تجسده كان يعرف "الحق"، ولكن في وجوده الحالي هذا المعرفة محفوظة في مستوى تحت الوعي، وكل ما تحتاج إليه هو أن تُحَقِّز لتصعد إلى مستوى إدراك الوعي. سقراط كمعلم رأى عمله كقابلة فكرية، بمعنى أنه يساعد بولادة "الحق" الذي كان موجوداً في الطالب بشكلٍ

² A Kierkegaard Anthology, ed. Robert Bretall (New York: Modern Library, 1946), 155.

منسي. فهو كمعلم لم يكن يعطي معلومات، كما لو أنه يكتب على لوح أبيض فارغ، ولكنه كان يستخرج المعرفة المخفية من داخل تلميذه. إن حوارات أفلاطون، التي يلعب سقراط فيها دورًا بارزًا، تصوّر هذا الفهم من حيث البناء والمحتوى. إن منهج الحوار نفسه يجسّد هذه النظرة بطريقة تتعكس فيها عملية إحضار الشخص إلى المعرفة. كثيرًا ما كانت هذه المبادئ في الحوار تجعل الأشخاص أنفسهم عارفين وغير عارفين في نفس الوقت. مع أن الحالة الوجودية لمحدودية الإنسان الحالية تعيق الإدراك الواضح والدقيق لـ"الحق"، لكن الإنسان مدرك أنه لا يعرف بالوضوح الذي يرغب به، وبالتالي فإن هذا يُظهر أنه جوهريًا في "الحق".

في تقديم كيركيغارد لموقف بديل، يسعى إلى التأكيد على الأهمية الحاسمة للحظة التاريخية، وبشكل خاص "التجسّد" التاريخي. يشعر كيركيغارد أن رأي سقراط يقلل من قدر أهمية وحسم هذا الأمر. وبنفس الوقت، هو مهتم بأن يقابل إيتلاف ليسينغ (G. E. Lessing) لقيمة التاريخ لصالح "حقائق العقل الأزلية". وهو يصيغ السؤال التالي: "هل وجود نقطة تاريخية لانطلاق الوعي الأزلي أمر ممكن؛ وكيف يمكن لنقطة الانطلاق هذه أن يكون لها أي شيء إلا مجرد اهتمام تاريخي؛ وهل من الممكن أن تعتمد السعادة الأبدية على معرفة تاريخية؟".

يعتقد كيركيغارد بأنه إن كان سقراط على حق، فإنه يمكن الاستغناء عن "المعلم" ونسيانه فور اكتشاف "الحق" الداخلي؛ ولذا حتى يعطي كيركيغارد "المعلم" أهمية أكبر فإنه يسعى إلى التأكيد على أن "المتعلم في حالة الخطأ والضلال". في هذه الحالة، يصبح "المعلم" أكثر من مجرد فرصة للتعلم: "إن كان على المتعلم أن يكتسب 'الحق'، فإن على 'المعلم' أن يحضره إليه؛ وليس ذلك فحسب، إذ عليه أيضًا أن يوفّر له الحالة الضرورية لفهمه". وهذا يعني بما أن المتعلم في "الخطأ والضلال"، فإنه لا يملك قدرة على قبول "الحق" ونواله، ولبدرك أنه لا يملك "الحق"، بل ولا يملك القدرة على إدراك "الحق" حين يُعطى له. على "المعلم" أن يخلق القدرة في ذات الوقت الذي يوصل فيه "الحق". دعونا نحفظ بهذا الشرط في أذهاننا، لأننا سنواجهه ثانية في لباس القرن الواحد والعشرون وتأثيراته.

يُقدّم هذان الخياران بطريقة مختلفة في مقال بعنوان "نوعان من فلسفة الدين" (Two Types of Philosophy of Religion) بقلم بول تيليخ (Paul Tillich). يحدّد بول تيليخ طريقتين للاقترب من الله، يشير إليهما بـ"طريقة التغلب على الاغتراب" (The way of overcoming estrangement) و"طريقة لقاء غريب" (The way of meeting a stranger). في الطريقة الأولى، حيث يجد إنسانًا ما الله، فإنه يجد نفسه لأن هناك صلة بين الإنسان والله، مع أنهما مغتربان واحدهما عن الآخر وجوديًا.

في الطريقة الثانية، إن العلاقة بين الله والإنسان عَرَضِيَّةٌ، لأنهما "جوهرياً لا ينتمي واحدهما للآخر (ليس من ذات العالم)".

يشير تيلخ إلى هاتين الطريقتين ب(١) الطراز الوجودي الجوهري (ontological) لفلسفة الدين، و(٢) الطراز الكوني (cosmological). الطريقة الأولى ممثلة في التاريخي المسيحي بأغسطينوس وأتباعه، بمن فيهم الفرنسيسكان وألكسندر الذي من هيلز (Alexander of Hales) وبونافينتورا (Bonaventura). في هذه المنهجية تكون معرفة الله سابقة ومباشرة.

تتمثل المنهجية الكونية في توما الأكويني (Thomas Aquinas)، الذي يؤكد بول تيلخ على أن رأيه هدْمٌ للمنهجية الأغسطينية. يبدأ توما الأكويني، تحت تأثير النظرية المعرفية الأرسطوطاليسية، بالمعرفة التجريبية الاختبارية، وينتقل إلى معرفة الله بالاستنتاج والاستدلال. وبهذا فإن معرفة الله غير مباشرة (mediate)، وليست مباشرة (immediate). يقول إن المنهجية الأغسطينية تجعل الإلحاد أمراً مستحيلاً لأن إدراك الله هو ما يجعل السؤال عن الله أمراً ممكناً؛ وأما في منهجية توما الإكويني، وحيث أن الاستنتاج غير ضروري فإن وجود الإلحاد أمرٌ حتمي.

كان أغسطينوس، مثل سقراط، مفتوناً بقدرة الذهن على استيعاب الحقائق الضرورية والأفكار التي لا يمكن أن تنبثق من الاختبار التجريبي. يتضمن هذا الافتراض المسبق أن الحق قد أعطى الذهن معرفة بالبدئية. "كما أن الذاكرة تحتوي على مبادئ وقوانين لا حصر لها للأرقام والأبعاد. لا يتم نقل أي من هذه المبادئ أو القوانين من خلال الحواس الجسدية، لأنه لا يمكن رؤيتها أو سماعها أو شمها أو تذوقها أو لمسها".^٣ وحين يسأل نفسه عن مصدر هذه الأفكار وغيرها، فإنه يتحوّل إلى الذاكرة. أما بشأن المواضيع الأساسية عنها

إن كان شيء معين موجوداً وله ماهيته ونوعه ... فإني أحتفظ بصورة الأصوات التي تتكون الكلمات منها. أعرف أن هذه الأصوات قد عبرت الهواء، ولم تعد موجودة. ولكن الحقائق التي تمثلها هذه الأصوات لم تصلني من خلال أي حواس جسدية. لا يمكنني رؤيتهم مطلقاً إلا في ذهني، وأنا لا أختزن في ذاكرتي صور هذه

^٣ Confessions 10.12.

الأصوات، ولكني أختزن الحقائق ذاتها. ولكن على هذه الحقائق نفسها أن تخبرني، إن كانت تستطيع، عن الوسيلة التي دخلت من خلالها إلى ذهني.⁴

بحسب الفهم التجريبي الشائع، لا يمكن لشيء أن يوجد في الذاكرة إن لم يكن في الحواس أولاً. لكن حين يمتحن أغسطينوس هذه "الأفكار الثابتة غير المتغيرة"، فإنه يجد أنه اكتشفها في داخله، لم تُعلم له، ولكنها كانت مخفية في أعماق الذاكرة بحيث لا يمكن استخراجها إلا بحافز خارجي.

إذاً أين كانت (هذه الأفكار) في ذهني؟ كيف حدث أنه حين ذُكرت أمامي أدركتها ووافقت على صحتها؟ لا بد أنها كانت أصلاً في ذاكرتي مخفية في أعماقها العميقة في جزء بعيد جداً فيها حتى أنني لم أكن أستطيع التفكير بها سابقاً لولا أن أظهرها إنساناً آخر لي بتعليمي عنها.⁵

في محاولة سقراط لتفسير هذه الظاهرة، تمكن من اقتراح خرافة خلود النفس، حيث عاشت النفس، في حالتها قبل التجسد، في عالم الأفكار الأزلية وأتت بهذه المعرفة معها إلى الوجود. لم يستطع أغسطينوس قبول هذا الاستنتاج بسبب افتراضات مسيحية مسبقة لديه، ولهذا فهم أن الأمر نتيجة العمل المباشر لله، النور الإلهي، الكلمة غير المتجسد الذي عمل كمنير مباشر للذهن. "كل الأمور المؤكدة في العلوم هي مثل تلك الأمور التي يُوتى بها إلى نور الشمس لثرى، مثل الأرض وما عليها؛ بينما الله نفسه هو المنير الحقيقي".⁶

بالنسبة لأغسطينوس، كل معرفة هامة هي معرفة مُعلنة. هذا العمل الإلهي لإعطاء معرفة للذهن هو النعمة، لهذا ليس هناك إنسان لا يملك "نعمة معرفية" (epistemological grace).

إذاً، عظيمة هي قدرات العقل الطبيعي الذي ينيره ابن الله غير المتجسد، كلمة الله الأزلي. وحيث أن هناك إنارة إلهية مستمرة للذهن، فإن العقل (ratio)، بحسب فكر أغسطينوس، لا يكون "بلا معين" مطلقاً في تعلّمه ومعرفته عن الله.⁷

⁴ المرجع السابق، ١٠.

⁵ المرجع السابق.

⁶ Soliloquies 1.12.

⁷ Cushman, "Faith and Reason," 295.

وما ينطبق على الأفكار السرمدية ينطبق على معرفة الله أيضاً؛ فهذه المعرفة لا تُعلم، ولكنها تُوجد في الداخل، في الذاكرة. "فإن لم أجدك الآن في ذاكرتي، فإني لا أكون أفكر بك، وكيف لي أن أجدك إن كنت لا أتذكرك؟".^{١٨} هذا يفسّر تصريحه بأنه يرغب بمعرفة أمرين: الله ونفسه. فمن خلال معرفة النفس يصل إلى معرفة الله.

من الواضح أننا نتعامل هنا مع فهم غير اعتيادي للذاكرة، ولذا علينا أن نسعى لإدراك هذا الفهم الغريب. لماذا اختار أغسطينوس استخدام صورة الذاكرة لإيصال رأيه عن العلاقة بين الذهن و"الحق"، أو رأيه عن علاقة النفس بالله؟ أولاً، كان مندهشاً بقوة الذاكرة في المحافظة على معرفة ما مرّ من اختبارات وتجارب. ويشير إلى مثل الدرهم الضائع في لوقا ١٥ كإشارة إلى هذه القدرة. حين ضاع الدرهم، لم تكن المرأة لتبحث عنه لو أنها لم تتذكره؛ وحين وجدته، لم تكن لتعرف أنه الضائع لو أنها لم تكن تتذكره. وهكذا، "مع أن الدرهم ضاع من النظر، لكنه بقي محفوظاً في الذاكرة".^{١٩} ثانياً، لا شك أنه كان مفتوناً بقدرة الذاكرة على استعادة ما كان منسياً، إلى الإدراك الواعي.

يحدث مثل هذا حين نرى شخصاً نعرفه أو نفكر به، ولكننا لا نستطيع أن نتذكر اسمه، ونحاول أن نتذكره. فإن جاء إلى ذهننا اسم آخر، فإننا لا نربطه به، لأننا عادة لا نربط هذا الاسم بهذا الشخص. ولهذا نرفض كل الأسماء حتى نفكر بالاسم الذي يتوافق بشكلٍ دقيقٍ مع الصورة الذهنية الطبيعية عندنا لهذا الرجل. لكن كيف يمكننا أن نفكر باسمه إلا إن كنا نخرجه من الذاكرة؟ فحتى لو عرفناه بمساعدة شخصٍ آخر، فإننا بذاكرتنا نفعل هذا لأننا لا نأخذ الأمر كمعلومة جديدة، ولكننا نوافق على أنه الاسم الصحيح، حيث أننا الآن نستطيع تذكره.^{٢٠}

هذه النظرية تفترض النظرية المقبولة على نطاقٍ واسعٍ القائلة إن ما يُعرف فعلاً لا يمكن أن يُنسى، مع أنه قد ينزل تحت مستوى الإدراك والوعي. يمكن تذكر ذلك الشخص باستخدام المُحفّز المناسب، حتى من خلال عملٍ بإرادة الشخص نفسه. وبهذا فإن كل إدراك هو إقرار لما سبق معرفته.

^{١٨} Confessions 10.17

^{١٩} المرجع السابق، ١٨.

^{٢٠} المرجع السابق، ١٩.

هذا هو جواب أغسطينوس عن اللغز الذي تكلم عنه سقراط حول كيف يمكن للمرء أن يبحث عن حقيقة لا يعرفها، أو أن يعي أنه لا يعرف شيئاً معيناً من دون معرفة ذلك الشيء أصلاً. فكرة الذاكرة كما هي موضحة في الأعلى تسمح بأن يكون الشيء معروفاً وغير معروف في ذات الوقت. الله هو موضوع نفس الإنسان الباحثة، لأن الله معروف عند الإنسان حتى لو كان منسياً. يستكشف أغسطينوس هذا السرّ في كتابه "الاعترافات" (Confessions)، الباب العاشر، والفصول ٢٠-٢٥:

وعليه، فكيف أبحث عنك يا إلهي؟ حين أبحث عنك أنت، يا إلهي، فإني أبحث عن حياة من السعادة. سأبحث عنك لكي تحيا نفسي؛ لأن روعي هي التي تعطي الحياة لجسدي، لأنك أنت واهب الحياة لروحي. إذاً كيف يمكنني أن أبحث عن حياة مُباركة؟ ما دمت لا أملكها إلاّ عندما يمكنني القول: "هذا كل ما أريد". السعادة هي هنا. هل أبحث عنها في الذاكرة، وكأني نسيته ولكن ما زلتُ أذكر أنني نسيته؟ أم أنني أبحث عنها بسبب رغبتني في معرفتها وكأنها أمر غريب عني، أو كأني لا أعرفها البتّة أو نسيته بالكامل أو أنني لا أذكر أنني نسيته؟ السعادة بالتأكيد هي أمر يريده الجميع، لدرجة أنّ الذي لا يريدّها ليس بموجود. لكن إن كانوا يريدونها بشدّة، أين تعلّموا ماهيتها؟ وإن تعلّموا أن يحبّوها، فأين رأوها؟ ... إذاً يجب أن يعرفها الجميع، ولو قُدّر لنا أن نسألهم سؤالاً واحداً، هل يريدون السعادة، ستكون حتمًا إجاباتهم أنهم يريدون. فلو لم تكن ذاكرتهم محتفظة ببعض الشيء من هذه الحالة التي يصبون إليها، لكان إجماعهم مدعاةً للشك.¹¹

إن حقيقة أن الله محفوظ في الذاكرة هي أساس الرغبة الكونية العامة بالسعادة. ومع أن المرء قد لا يعرف أن رغبته للسعادة هي في الحقيقة رغبة إلى الله، إلا أن معرفة السعادة معادلة لمعرفة الله؛ ولذا بسبب هذه المعرفة البدائية، فإن الإنسان يتميّز بالشوق إلى الله. هذا هو الأساس المنطقي النظري للتصريح الشهير الذي بنى أغسطينوس عليه كتابه "الاعترافات": "صنعتنا لنفسك، ولن تهدأ قلوبنا حتى تجد راحتها فيك". باختصار، لدينا هنا صيغة أغسطينوس المعرفية لعقيدة النعمة السابقة (أو المبادرة) (prevenient grace).

¹¹ المرجع السابق، ٢٠. أُخذت الترجمة بتصريف من كتاب اعترافات القديس أغسطينوس، ترجمة الخوري يوحنا الحلو. بيروت، لبنان: دار المشرق، ١٩٩١. ص ٢١٢-٢١٣.

كيف إذاً يميّز الناس "الحق"؟ لما لا يعترف كل الناس "بالحق" الموجود في داخلهم؟ الجواب هو أن البشر، في فسادهم، لا يرغبون بمواجهة نتائج مثل هذا الاعتراف؛ فالاعتراف "بالحق" هو رؤية النفس في علاقتها "بالحق". يجب أن يكون هناك كشف متبادل للذات، ولكن الإنسان غالباً يرفض قبول النتيجة المعروضة.

ولذا يكرهون الحق بسبب الشيء الذي يحبونه بدل الحق. إنهم يحبون الحق حين يشرق عليهم، ولكنهم يكرهونه حين يوبّخهم. ولأنهم لا يريدون أن يُخدعوا، ويرغبون بأن يُخدعوا، فإنهم يحبون الحق حين يعلن نفسه، ويكرهونه حين يكشفهم.^{١٢}

معنى هذا بالنسبة لأغسطينوس هو أن المعرفة تتعلق بحركة الإرادة: "أنا أومن كي أعرف". لاحظ أغسطينوس أن سقراط علّم أن الله لا يمكن معرفته إلا من خلال ذهن نقي. واستخدم هذه الفكرة ليشرح كيف أن المعرفة السليمة تعتمد على المحبة السليمة، وأن المحبة السليمة هي نتيجة عمل للإرادة.

في حالة الله، كما في أية حالة إدراك أخرى، المعرفة الكاملة تنتظر الرغبة أو المحبة. إنَّها الاشتهااء، أو المحبة، أو الإرادة التي تحوّل الوعي المنتشر إلى إدراك حقيقي. إن كلمات أغسطينوس الهامة بهذا الشأن هي: "إن ولادة الذهن مسبوقه ببعض الرغبة، التي بسببها ومن خلال السعي نحو ما نرغب بمعرفته وإيجاده، فإن الطفل (المعرفة) ذاته يُولد!" ... وبالنسبة لله، كما إلى أي شيء آخر، لا يمكن للوعي العام عند الإنسان عن الله أن يتحول إلى معرفة من دون شهوة أو رغبة أو موافقة الإرادة.^{١٣}

أحد الأسئلة الحاسمة في هذا الموضوع، هو سؤال أثاره كيركيغارد أمام الفكر السقراطي، يتعلق بدور الإعلان التاريخي في يسوع المسيح. من الواضح أن أغسطينوس يبني كل فلسفته المسيحية على افتراض أن الكلمة الأزلي تجسد في شخص يسوع المسيح. لكن هل كيركيغارد مصيب في قوله إن مثل هذا التفسير البيهيمي للمعرفة يجعل "المعلم" ذات أهمية مؤقتة، ويمكن الاستغناء عنه حين يقود التلميذ إلى معرفة الحق؟ إن المفتاح إلى جواب أغسطينوس موجود في النظرية المعرفية عن الإرادة

^{١٢} المرجع السابق، ٢٣.

^{١٣} انظر Cushman, "Faith and Reason," 299-303.

عنده، وخاصة فيما يتعلق بمعرفة الله. يرى أغسطينوس أن الإرادة مقيّدة بمحبة الذات، وبهذا فإن معرفة الله تنتظر كسر هذا القيد. "إن معرفة الله الحقيقية هي في ذات الوقت كسر لتقييد محبة الذات للإرادة".^{١٤}

اكتشف أغسطينوس مشكلة الإرادة العاجزة في اختباره الشخصي، الذي يصفه بالتعبير التي تقوم باستكشافها الآن:

دُهلت إذ مع أني أحببتك أنتَ وليس شبحاً بدلاً منك، لم أستمر في الاستمتاع بالهي. جمالك جذبني إليك، ولكنني فوراً انجذبتُ بعيداً عنك بسبب حملي، وبرعبٍ انغمستُ ثانيةً في أمورٍ هذا العالم. كان الحمل الذي كنتُ أحمله هو عادات الجسد. ولكن ذكراك بقيت معي، ولم يكن لديّ أدنى شك أنك أنتَ من يجب أن ألتصق به، لكنني لم أكن أستطيع أن ألتصق بك!^{١٥}

كما أنه وجد في اختباره أن الحل لمشكلة الإرادة هو "الوسيط". يوضّح هذا في المقطع التالي:

وبحثتُ عن طريقةٍ أحصل بها على القوة الكافية لأستمتع بك؛ لكنني لم أجدها حتى قبلت ذلك الوسيط بين الله والبشر، الإنسان يسوع المسيح، الذي هو فوق الكل، الإله المبارك إلى الأبد، الذي دعاني وقال لي: "أنا هو الطريق والحق والحياة"، الذي مزج ذلك الطعام، الذي لم أكن أستطيع تناوله، بجسدنا.^{١٦}

يشرح روبرت كوشمان (Robert Cushman) رأي أغسطينوس وعلاقته بالفلسفة الكلاسيكية بعبارات بليغة:

صار التاريخ وسيط الإعلان وأداة إتمام المعرفة. يصير الزمن والتغيير، بالتجسّد، مركبة الأزل؛ بينما في الأفلاطونية يميل ما هو زمني إلى تقييد العقل وحبسه في الجهل. نجح أغسطينوس، من خلال التأمل المطوّل للتجسد، في إظهار ما صارع أفلاطون لجعله معقولاً، وهو: كيف يمكن للذهن من خلال معرفة الأمور والحقائق

^{١٤} المرجع السابق، ٣٠٥.

^{١٥} *Confessions* 7.17.

^{١٦} المرجع السابق، ١٨. لاحظ أهمية هذا التصريح بالنسبة لضرورة أن يصبح الله حالاً وقريناً في التاريخ كمطلب سابق لمعرفة الله المُنخّصة.

المفردة أن يصل إلى بديهية الحقيقة الإلهية. سبب ذلك، بحسب أغسطينوس، هو أنه في حقيقة واحدة مفردة، أظهر العالمي نفسه من دون نقص في تلك الحقيقة.^{١٧}

وتُظهِر العلاقة بين الإعلان العام والإعلان الخاص أكثر كما يلي:

ولا حتى الكلمة المتجسد يستطيع أن يُحدِّث إيمانًا ومحبة لله لو لم يزر الكلمة الأزلي عقل الإنسان. ويحتفظ القلب بآثار هذه الزيارة. لو لم يكن الأمر كذلك، لما كان يمكن تمييز الأزلي في التاريخي، جاريًا كبرياء الإنسان. ولما استطاع التاريخي أن يعيد القلب إلى الأزلي.^{١٨}

يناقض منظور توما الأكويني منظور أغسطينوس في هذا الأمر. وأفضل سياق لرؤية هذا التناقض بينهما هو عقيدة الطبيعة والنعمة. بحسب رأي أغسطينوس، الطبيعة فاسدة ومنحرفة تمامًا نتيجة للسقوط، ومع هذا فالطبيعة مُنعمٌ عليها تمامًا.^{١٩} بالنسبة لتوما الأكويني، فإنه يفهم الطبيعية بنظرة متفائلة أكثر.

يمكن تصوير أفكار توما الأكويني كبنائية مؤلفة من طابقين، بحيث تمثل كل البناية وحدة الحق. يشير الطابق السفلي إلى الطبيعة، بينما الطابق العلوي يشير إلى النعمة. وعند خلق الإنسان، كان كل البناء سليمًا تمامًا. وباتِّباع توما الأكويني لتفسير إيريناوس الخاطئ لتكوين ٢٦:١، قال إنَّ الطابق العلوي هو "شبه الله، والطابق السفلي هو 'صورة' الله. وقال إنَّه في السقوط، زال الطابق العلوي، بينما بقي الطابق السفلي عمومًا من دون اضطراب. هذا التقسيم يرى النعمة أمرًا مفروضًا (*donum superadditum*) على الطبيعة الحسنة. تظهر صورة الله بشكلٍ رئيسي في العقل، وهكذا فإن قدرات الإنسان الفكرية غير مُعطَّلة عن عملها الصحيح في البحث عن الحق.

في مجال الطبيعة (العقل)، صارت نظرية أرسطو المعرفية معيارية. بحسب التجريبية الأرسطوطاليسية، "لا يوجد شيء في العقل إلا إن كان موجودًا أولًا في الحواس". وبهذا فإن كل معرفة، بحسب توما الأكويني، تبدأ بالاختبار، والمعرفة التي لدى المرء عن حقيقة غير تجريبية تأتي

^{١٧} "Faith and Reason," 307.

^{١٨} المرجع السابق، ٣٠٩.

^{١٩} لا يبدو من الضروري، بالنسبة لأهدافنا هنا، أن نعالج العلاقة بين: هذا الرأي وموقفه بشأن عقيدة التعيين المُسبق (predestination).

بالاستنتاج. وهو ينتقل من الأمور الفردية الصغيرة إلى الأمور العالمية، وليس كما كان يفعل أغسطينوس الذي كان يتبع الأفلاطونية. أو كما يصفه غوردن ليف (Gordon Leff): "أفضل وصفٍ نستطيع تقديمه لنظرة القديس توما الأكويني هو بالقول إنه مع أن كل المفكرين المسيحيين قبله كانوا يسعون لشرح النتيجة بدءًا بالسبب، فإن الأكويني بدأ بالنتيجة؛ فبدلاً من أن يحاول شرح الله في سموه، بدأ بما يمكن معرفته عنه من خلأته".^{٢٠}

باستخدام توما الأكويني لهذه المنهجية، بنى نظاماً كاملاً للاهوت الطبيعي شكّل مقدمة نقدية للاهوت المُعلن. يمكن للعقل الطبيعي، من دون أية مساعدة، أن يُظهر أن الله موجود، ولكن يجب دعمه بالإعلان من أجل معرفة طبيعة الله، وخاصة حقائق عنه مثل كونه ثالثاً في طبيعته. إن العلاقة بين الطبيعة والنعمة تكملية. "كان من الضروري لأجل خلاص الإنسان أن تكون هناك عقيدة مُعلنة من الله، بالإضافة إلى العلوم الفلسفية التي تُفحص بالعقل البشري. والسبب الأول لهذا هو أن الإنسان مُوجّه إلى الله كما لو أنه مُوجّه إلى هدفٍ يفوق قدرة العقل على الإدراك".^{٢١}

من الهام ملاحظة أن موضوع العقل والإيمان هو الحقائق. هناك حقائق معينة يقدّمها الإعلان للعقل، يمكن اكتشافها بالمنطق أيضاً، ولكن كل الحقائق تُقدّم للعقل من أجل للمصادقة عليها. وبهذا يُعرّف الإيمان بأنه مصادقة العقل على الحقائق التي يقدّمها مصدر مؤهل. ويجب أن توجد هذه الحقائق في الكتاب المقدس.

يمكن رؤية المقابلة بين أغسطينوس والأكويني بمقارنة تفسيرهما لرومية ١: ٢٠، وهو عدد هام ومحوري عندهما: "لأن أموره غير المنظورة تُرى منذ خلق العالم مُدركة بالمصنوعات، قدرته السرمدية ولاهوته، حتى إنهم بلا عذر".

يرفض أغسطينوس فكرة أنه يمكن اكتساب معرفةٍ لله من خلال ملاحظة مباشرة للعالم الخارجي. "يفهمونها فقط الذين يقارنون الصوت الخارجي مع الحق الموجود في الداخل".^{٢٢} يستطيع ملاحظ الطبيعة، من معرفة الله الساكنة في نفسه (الذاكرة)، أن يرى الله في العالم؛ فمعرفة الله ليست استنتاجية ولكنها أمر بديهي أو مباشر. يمكن معرفة الله لأن اللوغوس (الكلمة) حاضر في عمل الله في الطبيعة.

^{٢٠} *Medieval Thought* (Chicago: Quadrangle Books, 1959), 214.

^{٢١} *Summa Theologica*, part 1, ques. 1, art. 1 (hereafter 1.1.1).

^{٢٢} *Confessions* 10.6.

كما أن هذا النص مصدر أساسي بالنسبة للاهوت الطبيعي عند توما الأكويني. بالاعتماد على هذه الآية، فإنه يؤكّد على إمكانية إظهار وجود الله من خلال استنتاج السبب من تأثير النتيجة. يرفض الأكويني فكرة أنه يمكن معرفة الله مباشرة، أي أننا لا نستطيع أن نؤكد على شيء ناتج بالاعتماد على "ما هو مُشتق بشكلٍ مطلقٍ"، إذ بحسب المبدأ التجريبي يجب استبعاد هذه المنهجية تمامًا. ولذا يقول: "حين تكون النتيجة معروفة بشكلٍ أفضل من السبب، فإننا ننتقل من النتيجة إلى معرفة السبب".^{٢٣} وبهذا تكون معرفة الله استنتاجية أو غير مباشرة.

الجنس البشري والحق: صورة الله

إن الحل اللاهوتي لهذا الموضوع الذي أثارته تلك الطريقتين في تفسير علاقة الجنس البشري بالحق هو عقيدة المرء حول "صورة الله" (imago Dei). كون البشرية خُلقت على صورة الله هو تعليم كتابي واضح؛ أما معنى ذلك في القصد الأصلي وعلاقة هذا بالإنسان بحالته الحاضرة فهو موضوع تفسير لاهوتي يعتمد على الاستدلال التفسيري.

حين ننظر إلى المادة الكتابية، نجد غموضًا. بعد رواية السقوط، يشير العهد القديم بوضوح إلى أن الإنسان ما زال مخلوقًا على صورة الله. فبعد الطوفان، كانت وصية الله بمنع القتل مبنية على حقيقة "أن الله على صورته عمل الإنسان" (تكوين ٦:٩). ولكن في العهد الجديد، تُرى كل عملية الخلاص بأنها إسترداد صورة الله إلى الجنس البشري (انظر ٢كورنثوس ٣:١٨ ومقاطع أخرى)، مما يفترض أن الإنسان ابتعد عنها. لا يعالج الكتاب المقدس هذا التناقض الظاهري، ولكنه يتركه (طبعًا ليس عن قصد) للتفكير اللاهوتي اللاحق. يبدو أن أفضل حل هو أنه يجب التعامل مع القولين بجدية، والاعتراف بالتناقض الظاهري بأن البشرية فقدت واحتفظت بالصورة في ذات الوقت في وضعها الحالي.

إن مسحًا لتاريخ التفكير المسيحي حول الإنسان يكشف تاريخًا طويلًا من محاولة تعريف "الصورة" (imago) بمعنى مزدوج.^{٢٤} إحدى أوّل التعاريف المُقدّمة يعود إلى إيريناوس (Irenaeus)،

^{٢٣} Summa Theologica 1.1.1.

^{٢٤} انظر G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1962). يقوم في الفصل الثاني بعمل مسح للمحاولات الحديثة التي بذلها اللاهوتيون المصلحون وآخرون من أجل التمييز بين النواحي الواسعة والنواحي الضيقة للصورة (imago).

الذي صار نبع التقليد الكاثوليكي في هذا الأمر. الذي فشل في فهم طبيعة التوازي في اللغة العبرية، حيث فسّر تكوين ٢٦:١ على أنها تتضمن حقيقتين مختلفتين: الصورة والشبه. قال بأن الشبه هو "علاقة الإنسان بما هو فوق طبيعي، وطاعته المستجيبة لإرادة الله المُعلّنة وانعكاس لها".^{٢٥} فقد الإنسان "الشبه" في السقوط، بينما لم تتأثر "الصورة" (انظر النقاش السابق حول هذا الأمر). "تدعو الكنيسة الكاثوليكية هذا الجزء (الشبه) من طبيعة الإنسان الأصلية بالتعبير "عطية مُضافة" (*donum superadditum*)، مشيرةً إلى أن هذه العطايا المُضافة بشكلٍ فوق طبيعي ليست، مثل العقل، ذات طبيعة غير متغيرة في الطبيعة البشرية".^{٢٦}

أما الصورة فُفسّر على أنها قدرة الإنسان العقلية على إدراك المبادئ الأولى في الفلسفة، وتضم أيضًا القدرة على إظهار الضرورة العقلية لأفكار لاهوتية معينة. وقد تم احتفاظ الإنسان بهذه السمة بعد السقوط.

رفض مارتن لوثر، الذي كان يتمتع بإحساسٍ أكثر يقينية نحو التفسير الكتابي، هذا التمييز المصطنع بين "الصورة" و"الشبه".^{٢٧} ومع هذا، فقد حاول اللاهوت البروتستانتي تقليديًا الحفاظ على المعنى المزدوج بالتكلم عن الصورة الأخلاقية والصورة الطبيعية. الصورة الطبيعية هي "صورة لخلود الله؛ فهو كائن روعي أعطي فهمًا وحرية إرادة وعواطف مختلفة" (وسلي). أما الصورة الأخلاقية، فهي انعكاسٌ لصفات الله الأخلاقية كالمحبة والعدل والرحمة والحق. وفي السقوط، فُقدت الصورة الأخلاقية، وفسدت الصورة الطبيعية. يقدم وإيلي (Wiley) نفس التمييز، ولكنه يعرف الصورة الطبيعية بأنها "العقل".

من المحاولات الشهيرة للحفاظ على التركيز المزدوج للكتاب المقدس محاولة قام بها إميل برونر (Emil Brunner) في مجادلة قديمة مع كارل بارث (Karl Barth).^{٢٨} وفي جهد قام به برونر من أجل ترسيخ "نقطة اتصال" لإعلان الله في "بشرية" الإنسان، اقترح أن هناك صورة شكلية وصورة أساسية جوهرية. تشير الصورة الشكلية عنده إلى قدرة نفس الإنسان على إنتاج الثقافة، ويتضمن هذا

^{٢٥} Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1950), 260.

^{٢٦} المرجع السابق.

^{٢٧} هناك نوع من عدم الحسم عند لوثر، ففي بعض الأحيان كان يؤكد على فقدان الكامل للبر الأصلي (*iustitia originalis*) وبالتالي فقدان الصورة، كما كان في أحيانٍ أخرى يؤكد على بقاء آثار "للصورة.

^{٢٨} Emil Brunner and Karl Barth, *Natural Theology*, ed. John Baillie (London: Geoffrey Bles, Centenary Press, 1946). ملخّص المجادلة التالية مأخوذ من هذا الكتاب.

عمل العقل والتخيل والإرادة والحساسية نحو القيم وهكذا. هذه الصورة الشكلية هي أساس "اللاهوت المسيحي الطبيعي"، والتي يمكن تلخيصها بـ "القدرة على الكلام"، التي هي نقطة الاتصال، حيث أن الإنسان هو إنسان وليس قطة. وهو يتوسع في شرح هذا الفرق، بطريقة أقل جدلية من خلال مفهوم "المسؤولية" (القدرة على الاستجابة) في كتابه *Dogmatics* الذي كتبه بعد ذلك.^{٢٩}

كان برونر يؤكد بشكلٍ مشروع، وبحسب ما يبدو من منظورٍ وسلي، على أن مثل هذه الحالة البشرية شرطٌ مُسبقٌ ضروري من أجل "القدرة على ارتكاب الخطية"، وأنها (أي هذه الحالة البشرية) "تستمر في حالة الخطية". إن كان الجنس البشري غير مسؤول، تكون فكرة الخطية كلها بلا معنى، وتجعل بأنه لا معنى من القول إن البشرية خاطئة. يقول: "تشكّل هذه الطبيعة الجوهرية في الشخصية بشرية كل إنسان، وكذلك في بشرية الخاطئ".

ردّ بارث بغضب على برونر، فقد اختلف معه بشكلٍ كبير ورفض فكرة "نقطة الاتصال" (*Anknüpfungspunkt*) بين الإنجيل المسيحي والطبيعة. وقد كان أساس رفضه التزامه بفكرة أنه لا توجد معرفة لله مهما كانت غير تلك المعطاة في يسوع التاريخي. ويوضّح هذا الحصر ضمن سياق أكبر هو الإيمان بأنه لا توجد معرفة لله من دون الإعلان، بمعنى أنه لا يوجد لاهوت طبيعي أو معرفة طبيعية لله. وضمن هذا السياق، يكون المصدر الوحيد للإعلان هو يسوع المسيح. كما يقول بارث: "الإنسان الذي يعرف عن يسوع المسيح هو الوحيد الذي يعرف كل شيء عن الإعلان".

ويقول إن صورة الله، التي خُلِق فيها الجنس البشري، قد طُمِست تمامًا بالسقوط، ولم يتبق منها أي أثر. وبهذا لا توجد إمكانية لوجود بقايا من "الصورة" لتكون نقطة اتصال. كما أن محاولة برونر للمحافظة على صورة "شكلية" غير مطموسة في الإنسان مرفوضة من بارث، (١) لأنه من الصعب أن يكون هناك شكل من دون محتوى، (٢) وحتى برونر يعترف بأن الإنسان فقد حرية الإرادة، وبهذا فإنه لا يساهم بأي شيء في خلاصه، فكل شيء بالنعمة.

قال بارث إن ما يحدث في لحظة الإعلان (الخلاص) هو عمل خلقٍ جديدٍ تمامًا. "صحيح أن الإنسان يبقى بشرًا، إذ ما يزال إنسانًا وليس قطةً"، كما يقول بارث بطرافة؛ ولكن بشريته قد فسدت

^{٢٩} Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, trans. Olive Wyon (Philadelphia: Westminster Press, 1952), 55-61.

بشكلٍ كاملٍ بالخطية، حتى أن قدرته على سماع صوت الله لا تتعدى قدرة القطة على ذلك، إلى أن تُخلَق فيه صورة وشبه الله من جديد بالإيمان بالمسيح".^{٢٠}

هذا يعني أن بارث لا يتعامل مع كلمات بولس في ٢كورنثوس ١٧:٥ بجديّة فحسب، ولكنها يفهمها بشكلٍ حرفي كذلك. إن "الخليقة الجديدة في المسيح" هي إنتاج شيء مختلف تمامًا وجديد بشكلٍ كامل بذات المقدار الذي أدى عمل الخلق الأول للعالم إلى المجيء بشيء جديد إلى الوجود. إنّه في الحقيقة خلقٌ من العدم. هذا يعني أن العلاقة بين إنسان ما قبل التجديد وإنسان ما بعد التجديد هي انقطاع وتوقّف بالكامل.

بالنسبة للإعلان، حيث أنه لا يوجد شيء في الجنس البشري يمكن أن يجذبه إلى الإنجيل، فإن القدرة على تقبّل إعلان الله مُعطاة في الإعلان نفسه وبه. بمعنى أن الإعلان يخلق نقطة اتصال له في الإنسان. ضمن سياق تقليد بارث الكالفييني، هذا الفكر مقبول تمامًا، ويقدم تفسيرًا عقليًا منطقيًا للتعيين المُسبق. فإن لم تكن أية استجابة بشرية ممكنة، وإن كان عمل الخلاص (الإعلان) من طرفٍ واحد فقط، فإن الذين يختار الله أن يعلن نفسه لهم هم الوحيدون الذين يمكن أن يخلصوا. ولأن بارث يهرب من هذه الانتقائية فإنه دائمًا يُتهم بشمولية الخلاص (universalism)، لأنه بحسب نظريته هذان هما الخياران الوحيدان المنطقيان (الانتقائية أو شمولية الخلاص)، بالإضافة طبعًا إلى الاستنتاج غير المحتمل أنه لن يخلص أحد. تم تطوير وصقل استنتاجات بارث، كما سيلاحظ لاحقًا، بمزاج أكثر هدوءًا في كتابه "عقائد الكنيسة" (Church Dogmatics).

ماذا يمكننا أن نستخلص من هذه النقاشات؟ من الواضح أن هناك نقاط قوة ونقاط ضعف في كل الشروحات المُقدّمة في هذا المُخطّط. كيف يمكننا أن نفصل التبن عن الحنطة، ونستخلص صيغة "مركبة" (synthesis) مُرضية؟ القصد من هذا الفصل هو إظهار أن اللاهوت الوسلي يقدم التعريفات اللاهوتية التي يمكن من خلالها إنجاز هذه المهمة. ولكن علينا أولاً أن نغوص أكثر في مسألة "صورة الله" (imago Dei).

تقليديًا، بُذلت مجهودات كثيرة لتحديد معنى "الصورة" بالسعي لتحديد ما يميّز الإنسان عن بقية الخليقة. الذي يتضمّن تعريفه من الأسفل. تحت تأثير الفكر اليوناني، تم تعريف هذه الصفة المميزة في الإنسان بالعقل و/أو الحرية و/أو الشخصية. حين يُعرّف الإنسان من الأسفل، فإنه يمكن التأكيد على أن هذا الشكل الجوهرى يشمل الحرية والقدرة العقلية والقدرة على السمو الذاتي والخلود؛ فكل هذه

^{٢٠} John Baillie, *Our Knowledge of God* (New York: Charles Scribner's Sons, 1959), 20.

الصفات المخلوقة تميّزه عن كل المخلوقات الأدنى. تشكّل هذه المميّزات المتطلبات الضرورية، التي يتعذر إنقاصها، ليكون الإنسان في علاقة مع الله، ولكنها في ذاتها لا تستطيع أن تعطي القدرة لتشكيل هذه العلاقة. إنّها إمكانية تُعطى من الله، حيث أنه يمكن لكل تلك الصفات "الوجودية" (ontic) أن تكون موجودة من دون أيّ توجّه نحو الله. ويسير بيركوير (G. C. Berkouwer)، على خطى لوتر، فهو يقدّم الملاحظة الحاسمة بأنه "لو أن صورة الله تكمن في هذه الصفات الوجودية، لأظهر الشيطان نفسه صورة الله".^{٢١} كان تعريف أرسطو للإنسان كـ"حيوان عاقل" مؤثراً بشكل كبير في ذلك الوقت. مما لا شكّ فيه أن هذه المنهجية كانت أصل التعبير "الصورة الطبيعية" (natural image). هناك صعوبتان في هذه المنهجية لمعالجة هذه المسألة: (١) إنّها تعرّف "الصورة" (imago) من الأسفل بدلاً من تعريفها من الأعلى، مما يؤدي إلى منظور خاطئ. ليست المسألة هنا هي كيفية اختلاف الإنسان عن الكائنات الأخرى، ولكن مسألة كيف يمكن للإنسان أن يكون في علاقة مع خالقه. (٢) إنّها تقترح أن "الصورة" هي قدرة أو ميزة أو صفة معينة يمتلكها الإنسان في نفسه، كخاصية من شكله الجوهرية. ولذا فإن هذه الصفة أو القدرة تُربط بذات الصفة أو القدرة التي في الله. يمكن انتقاد هذه النظرية

بسبب ميلها لجعل التمييز بين الإنسان والله أمراً غير واضح. في سعيها لمنع اعتبار الإنسان ضمن مستوى الطبيعة الحيوانية أو المادية الميت، تخطئ وجهات النظر هذه برفع الإنسان إلى مستوى الإله. إنّها آراء تؤكّد على عدم الاستمرارية بين الإنسان والطبيعة بطريقة تغض النظر عن عدم الاستمرارية بين الإنسان والله... وبهذا ينتج التفكير بأن للإنسان ذات طبيعة الله ذاتها؛ فيما بحسب الرأي الكتابي، خلّق الإنسان من تراب الأرض، أي أنه من ذات طبيعة كل الكائنات الحية الأخرى (nephesh)، الذي لهم نفخه في أنوفهم.^{٢٢}

يعلّق بيركوير (G. C. Berkouwer) على هذه المنهجية في تفسير الصورة الأشمل:

إنه لأمر مؤسف أن التشديد المشروع في عقيدة صورة الله بالمعنى الواسع قد اتخذ شكلاً تحليلياً للتركيبية الوجودية للإنسان، مثلاً، عُرِّفت كأنها الشخص والعقل والحرية؛ فلا يمكن إنكار أن الكتاب المقدس لا يدعم مثل هذا التفسير. فالكتاب يهتم

^{٢١} Berkouwer, *Man*, 56.

^{٢٢} Paul Ramsey, *Christian Ethics*; 252.

بالإنسان في علاقته في الله، التي فيها لا يمكن أن يُرى كـ"الإنسان في ذاته"، وكذلك ليس بوصف "جوهر" الإنسان بأنه الذات أو الشخص.^{٣٣}

يشير هذا التصريح إلى طريقة أكثر كفاءة في تفسير "الصورة"، وهي بالنظر إلى علاقة الإنسان كطرف فيها، وهي طريقة يتفق معها تفكير اللاهوتيين المعاصرين.^{٣٤} أفضل طريقة لفهم هذه المنهجية هي من خلال مثل المرأة. حين نقف أمام مرآة في علاقة سليمة معها، فإن صورتنا تنعكس فيها. بطريقة مشابهة، حين يكون الإنسان في علاقة سليمة مع الله، فإن صورة الله تنعكس في الحياة البشرية. إن نقطة القوة الرئيسية لهذا التفسير هي أنها تتجنب طبيعة الرأي الجوهري، وتعطي تفسيراً لاهوتياً حقيقياً أصيلاً. إن المرأة ذاتها ليست الصورة، فالمرأة تقدّم الصورة. إن صورة الله هي التي في المرأة. تتكوّن صورة الله في وضع الإنسان أمام الله، أو بالأحرى صورة الله تنعكس في الإنسان بسبب وضعه أمام الله. هذا التوضيح مثل كل التوضيحات؛ لديه محدوديات، ويجب عدم محاولة تطبيقه بشكل كامل. وهكذا تكون الطريقة المناسبة للحديث ليست بالحديث عن صورة الله في الإنسان، ولكن عن كون الإنسان في صورة الله.

بحسب بول رامزي (Paul Ramsey)، "عبر تاريخ الفكر المسيحي، كانت معظم التفسيرات المسيحية الهامة والمميزة للإنسان من هذا النوع، ويمكن اقتباس تفسيرات القديس أغسطينوس وسورين كيركيجارد وكارل بارث كأتمثلة، ووراءهم تفسيرات القديس بولس".^{٣٥}

يؤكد تورانس (T. F. Torrance) على أن كالفن أيضاً لديه هذا المنظور، مشدداً على أن الصورة (imago) ليست شيئاً طبيعياً يملكه، ولكنها شيء روحي. يقول تورانس إن كالفن يفكر دائماً بالصورة كمرآة تعكس الله حين يكون الإنسان في الوضع السليم. ومن البنود الهامة التي يشدد عليها كالفن هي أنه بشكل أساسي الله هو من يرى الصورة. وحيث أنه يجب فهم الصورة بشكل روحي، فإن النفس هي عرش الصورة، ولكنه "لا يقصد أن صورة الله هي النفس أو أي صفة طبيعية في النفس، ولكنه يقصد

^{٣٣} Berkouwer, *Man*, 59-60.

^{٣٤} انظر الشرح في "التمهيد" الذي يتكلم عن الداليتين الفلسفية واللاهوتية لفكرة العلاقة. انظر Hall, *Imaging God*, chap. 3 من أجل نقاش يوضّح نموذجي صورة الله الذي يوازي نقاشنا هنا تماماً، وقد توصّل إلى ذات الاستنتاج.

^{٣٥} *Christian Ethics*, 255.

أن النفس هي المرآة التي تعكس فيها، أو يجب أن تعكس فيها، صورة الله". تعكس النفس الصورة "من خلال الزينة والعطايا الروحية، مثل الحكمة والفضيلة والعدل والحق والقداسة".^{٣٦}

يعلن إميل برنر (Emil Brunner)، في كتابه *Dogmatics*، مع المحافظة على لغة "الصورة الشكلية" و"الصورة المادية الجوهرية" (انظر النقاش السابق عن هذا الأمر)، أنه "في كلتا الحالتين، إن حقيقة أن الإنسان خُلِق على صورة الله لا يعني كجوهر ذاتي الوجود، بل كعلاقة. وهذه هي أهم نقطة يجب إدراكها وفهماها. إن المسؤولية (جوهر الصورة "الشكلية") هي علاقة وليست جوهرًا".^{٣٧}

وكارل بارث (Karl Barth) أيضاً، في كتابه *Church Dogmatics*، توصل إلى القناعة بأن كيان الإنسان أي طبيعته يجب أن يكون في النعمة. فليس الإنسان جوهرًا "حيوان عاقل"؛ إذ يجب أن يكون جوهره موضوع نعمة الله. هذا الجوهر في الحقيقة مُغطى ومخفي بالخطية، ولكن كيف يمكن لشيء أساسه نعمة الله أن يفسد تمامًا؟ يوجد "استمرارية، جوهر بدون تغيير ولا يمكن تغييره بالخطية".^{٣٨} ويستمر بارث بالقول:

أليس أمرًا مدهشًا أن مُفسّرِي الكتاب المقدس تجاهلوا بشكلٍ متكرّر الشرح الواضح الذي يعطيه النص نفسه، وبدلاً من التأمل به اتّبَعوا كل نوع من التفسيرات المُبتدعة لـ"صورة الله"؟ ... هل يوجد ما هو أوضح من الاستنتاج من هذه الإشارة الواضحة أنّ صورة وشبه الكائن الذي خلقه الله تشيران إلى وجودٍ في مقابلة (علاقة) ... كان هؤلاء المُفسّرين متمسكين جداً بعلم الإنسان الذي توقَّعوا من خلاله وصف كائنٍ على شبه الله ليأخذ الشكل الكامل لوصف كيان الإنسان وبنيته وميله وقدراته ... الخ، ووجدوا أنه من المستحيل التفكير بأن صورة الله تتألف فقط من هذا التمايز والعلاقة؟^{٣٩}

بأي معنى بالكامل، آدم قبل السقوط ويسوع المسيح هما الوحيدان اللذان يعكسان مجد أو صورة الله. أما أولئك الذين يصيرون خليفة جديدة في المسيح فيعكسون صورة الله بمعنى أكثر محدودية،

^{٣٦} Calvin's Doctrine of Man (London: Lutterworth Press, 1952), 35-82.

^{٣٧} Creation and Redemption, 59.

^{٣٨} 3.2.43-50. يفرح برنر في كتابه *Dogmatics* أن بارث غيرَ موقفه، وأنه قبل هذه الفكرة التركيبية للصورة، ولذا فالموضوع الذي كان موضع نزاع وجدال قد حُل الآن لصالح برنر. *Creation and Redemption*, 44-45.

^{٣٩} Church Dogmatics 3.1.195. سنقوم باستكشاف متضمنات هذا الاقتراح بشكلٍ أعمق في نقاشنا للخطية.

ويتطلعون إلى الكمال الأخروي، بينما يسعون في الوقت ذاته لتجسيد صورة المسيح بشكلٍ أكثر كمالاً. لكن ماذا نقول عن الناس الذين لا يقعون ضمن أية فئة من هذه الفئات؟ هذا يعيدنا مرة أخرى إلى مسألة علاقة الإنسان بالله أو "الحق" في حالته الساقطة.

إن تفسير "صورة الله" كعلاقة، ورفض فكرة أن صورة الله تتضمن أية ناحية في شكل الإنسان الجوهري (كالعقل مثلاً) يبدو أنه يفتح الباب للموقف الذي من الواضح أن بارث اتخذته في البداية في رده على برونر بأنه لم يتبقَّ شيء في الإنسان يمكن للإنجيل أن يجذبه. لكن علينا ألا ننسى أن الصورة الكتابية للإنسان تقدّمه قائماً بدورين؛ كفاقدٍ للصورة ومحفوظٍ بها في ذات الوقت. فهل من الممكن إذًا أن ندعم موقف يتكلم عن كون الإنسان الساقط في علاقة دائمة مع الله، لم تُفقد من خلال الخطية الأصلية، وإن كانت قد فُقدت فقد استعيدت بعمل سيادي للنعمة؟ في هذه المرحلة، علينا أن ننظر إلى تحليل لعقيدة يتميز بها اللاهوت الوسلي هي عقيدة النعمة السابقة (grace preventient).

النعمة السابقة (أو المبادرة) وصورة الله

كان وسلي يستخدم تعبير "الإنسان الطبيعي" لوصف الحالة البشرية من دون النعمة (يجب ألا نخلط بين هذا الاستخدام واستخدام بولس لذات التعبير في 1 كورنثوس ٢). يرسم وسلي صورة مظلمة لمثل هذا المخلوق. وبشأن المسألة التي تشكل موضوع نقاشنا هنا، فإن وسلي يرفض فكرة أن مثل هذا الإنسان يملك أية معرفة لله، أو أنه يمكن أن يحصل على مثل هذه المعرفة. وفي عظمته عن "الخطية الأصلية" (Original Sin)، يفترض أنه إن نشأ طفلان منذ ولادتهما من دون تلقي أي تعليم في أية ديانة، فإنه لن تكون لديهم أية ديانة مطلقاً، ولن تكون لديهم معرفة لله تتجاوز معرفة الحيوانات البرية. لكنه في وصفه هذا، يعطي شرطين: (١) يشير بطريقة اعتراضية إلى استثناء هو "ما لم تتدخل نعمة الله"؛ (٢) وأن هذه النتيجة ستحدث بمعزلٍ عن "تأثيرات روح الله".

في عظمته "تمّموا خلاصكم" (On Working Out Our Own Salvation)، يشير إلى هذين

الشرطين:

إن القول إن كل نفوس البشر ميتة في الخطية "بالطبيعة"، يجعل الجميع بلا عذر؛ لكن علينا أن نتذكر أنه لا يوجد إنسان في حالة "الطبيعة" فقط؛ فليس هناك إنسان خالٍ تماماً من نعمة الله، إلا إن كان قد أطفأ الروح. لا يوجد إنسان حي مُجرّد تماماً

مما يُدعى باللغة العامية "الضمير الطبيعي".^{٤٠} لكن هذا ليس طبيعيًا، فالتعبير الأفضل لهذه الفكرة هو "النعمة المانعة" (preventing grace).^{٤١}

هذه النعمة التي تتقدّم الإنسان هي عالمية في مداها، وهي مصدر كل صلاح في الإنسان، ومصدر مشاعر ما هو صحيح وما هو خاطئ التي هي نتيجة عمل الضمير. وعلاوة على ذلك، في إشارته إلى يوحنا ٩:١، يقول: "كل شخص يملك مقدارًا معينًا من ذلك النور، شعاعًا ضعيفًا، الذي، آجلًا أو عاجلاً سينير كل إنسان يأتي إلى العالم". النتيجة النهائية للنعمة السابقة (أو المبادرة) العالمية هي أنه "لا يوجد إنسان يخطئ بسبب عدم امتلاكه للنعمة، ولكنه يخطئ لأنه لا يستخدم النعمة التي يملكها".

وفي نقاش وسلبي النظامي للناموس، يقول إن الناموس، كتجسيد لفكر الله، كان مماثلاً لطبيعة الإنسان، ولكنه "طمس تقريبًا" بالسقوط. ومع هذا لم يحتقر الله عمل يديه، لكن إذ تصالح مع الإنسان بإبن محبته، قام إلى درجة ما بإعادة كتابة الناموس على قلب المخلوق المظلم الخاطئ.^{٤٢} يعلّق جون ديشنر (John Deschner) على هذا المقطع بالقول: "يمكن اعتبار هذا الفكر كعنصر هام في فهم وسلبي للنعمة السابقة (أو المبادرة)".^{٤٣}

ما نقترحه هنا هو أن النعمة السابقة (أو المبادرة) هي ببساطة طريقة أخرى للكلام عن صورة الله كعلاقة يبقى الإنسان فيها بشكل دائم، مع الإدراك بذات الوقت أن هذه النعمة، في ذاتها، ليست نعمة مُخلّصة، مع أنه قد تصبح كذلك إن كانت هناك استجابة سليمة نحوها. فما نقوله هو إنه من كل الخلائق الأرضية، فإن الكائنات البشرية هي الوحيدة "القادرة على معرفة الله" (بحسب كلمات جون وسلبي)، وهذا ليس أمرًا طبيعيًا، ولكنه قدرة أُعطيت بالنعمة.

النعمة السابقة أمر يتعلق بما بعد السقوط، وبهذا فإن فيها طبيعة فدائية كامنة بالمعنى الحرفي للكلمة ("الاسترداد بالشراء"). لكن استنتاجنا أن العلاقة البشرية بالله في حالة ما قبل السقوط (وهي حالة لا نعرف عنها إلا القليل تاريخيًا) كانت مختلفة في نوعيتها إنّما هو إساءة فهم لطبيعة عمل الخلق الذي تم بالنعمة. لا يمكن فصل الطبيعة والنعمة حتى في عدن، كما تقول حركة توما الأكويني.

^{٤٠} Works 6:512.

^{٤١} StS 2:43.

^{٤٢} Wesley's Christology, 100.

يشدّد كارل بارث (Karl Barth) على حقيقة غياب أية طبيعة استقلالية للخليفة عن عطية النعمة المُعطاة من الخالق:

ليس في الخليفة ميزات، أو شروط لوجودها، أو أوصاف جوهرية أو عرضية من أي نوع، التي بسببها يمكن (أو يجب عليها) أن تكون أجنبية بالنسبة لمؤسس هذا العهد. ليس في فيها أي أساس يمكنها أن تتعامل مع الله كأنه في ذات مستواها.^{٤٢}

كُبرت العلاقة البنوية بسبب الخطية الأولى، ولكن أساس إمكانية إسترداد تلك العلاقة حُفظ أو أعيد بمحبة الخالق المنعمة، لذا يمكن تجديدها من دون خلقٍ كائنٍ جديدٍ مختلفٍ نوعياً. إن المسألة القديمة للطبيعة والنعمة تتخذ اتجاهات فريدة من المنظور الوسلي. بعكس منظور توما الأكويني وأتباعه، فهو يعتقد بأن ما تحتاجه الطبيعة الصالحة للإنسان هو مساعدة بالنعمة لوصول الإنسان إلى كماله، وهذا هدف مزدوج. فالطبيعة ليست صالحة، ولكنها ساقطة ومنحرفة وفسادة وخالية من أية صفات خلاصية أمام الله. وعلاوة على ذلك، لا تنحصر النعمة في جزء من حياة الإنسان، أي الجزء الذي يتعلق بالفضائل فوق الطبيعية. ميزة الرأي الوسلي هي أن تلك الطبيعة حاصلة على نعمة كثيرة، حتى إن الإنسان الطبيعي ليس سوى صورة مجردة منطقية. وهذه النعمة تمتد إلى كامل الوجود البشري.

وبلغة الصورة المجازية للمرأة، فهذا يعني أنّ الإنسان في الخطية لم يعد يحتفظ بوضعٍ يمكنه من عكس صورة الله، إلا أن المرأة، بالنعمة، تحتفظ بالقدرة على عكس تلك الصورة ثانية. يجب عدم إساءة فهم هذه الصورة المجازية. فليس القصد منها ترك الفكرة القائلة إن هناك شيئاً داخل الإنسان (المرأة) يشكّل جزءاً من شكله الجوهرى، ومن المؤكد أنه ليس مجرد "آثار" لتلك الصورة. لا نقصد أكثر من تصوير طريقة وصف العلاقة بالنعمة.

إن متضمنات هذا في التعريف اللاهوتي للإنسان ذات دلالة وأهمية. فبدلاً من الإشارة إلى صفة معينة مثل العقل، أو الحرية، أو الشخصية، التي تميّز الإنسان من الخليفة الحيوانية، أو محاولة إيجاد "سرارة إلهية" في داخل الإنسان تؤدي إلى تشويش التمييز بين الإنسان والله، فإنه يعرف جوهر الإنسان بصفته "إنسان في علاقة مع الله". بكلمات أخرى، حين تُفسّر النعمة السابقة (grace revenient) بصفته مبدأً وجودياً، تصبح النعمة هي التي تكوّن بشرية الإنسان. إن كيان الإنسان بوصفه إنساناً

^{٤٢} Church Dogmatics 3.1.96. انظر أيضاً نقاشه الموجود في ذات المرجع في الصفحات ١٩٤-١٩٥.

هو وضعه الجوهرية في النعمة. هذا يحافظ بشكل واضح على علاقة الخالق بالمخلوق بكل ما تستلزمه هذه العلاقة.

يتفق هذا الرأي تمامًا مع تصريح جون بايلي (John Baillie) بأن "الحقيقة هي أنه لا توجد طبيعة في الإنسان من دون إعلان. تتكون الطبيعة البشرية من إعلان ذاتي من روح الله الحي لهذا التراب المسكين". ويتابع ليقدّم الملاحظة المرتبطة بهذا الوضع وهي أن سبب ميل الإنسانية (humanism)، حين تُفصل عن الديانة الحية، أنها تتحوّل شيئًا فشيئًا إلى مجرد وجود لا معنى له (nihilism).⁴⁴

يقتبس الدكتور بايلي تصريحات عديدة من إميل برنر (Emil Brunner) تعكس جوهرًا ذات الرأي عن الطبيعة البشرية: "للإنسان روح فقط في مخاطبة الله له ... وبهذا فإن النفس الإنسانية لا توجد في ذاتها، فهي ليست ملك الإنسان، ولكنها علاقة بالإله السامي". وكذلك "الكيان الجوهرية للإنسان بصفته إنسانًا ... متطابق مع علاقة الإنسان بالله".⁴⁵

وباستخدام كارل بارث لمنهجيته في التوصل إلى علم الإنسان من خلال علم المسيح، يرى تشابهًا بين علاقة الأب والابن (أي علاقة في داخل كيان الله) والعلاقة بين الله والبشرية. وهكذا فهو يرفض "القياس التمثيلي الوجودي" (analogia entis) الذي من خلاله تُنسب صفات طبيعية معينة للإنسان بصفته الصورة، ويؤكد بدلاً منه على "القياس التمثيلي العلاقي" (analogia relationis)، وهي فكرة وجودية تحدّد الطبيعة الجوهرية للإنسان.⁴⁶

وطريقة أخرى لقول هذا الأمر هي إن الإنسان "جوهرًا صالح، ولكنه وجوديًا مغترب بعيد". فإن لم يكن الأمر كذلك، فإن الإنسان لا يبقى إنسانًا في التجديد، إذ أن ما هو شرير جوهرًا لا يستطيع أن يصبح صالحًا من دون أن يتوقف عن جوهره الأصلي ويصبح شيئًا آخر. بكلمات أخرى، هناك علاقة مستمرة بين الإنسان الذي تتشكل شخصيته بالنعمة السابقة (أو المبادرة) والإنسان الذي استجاب بالإيمان لهذه النعمة، وسمح لها بأن تصبح نعمة مُخلّصة تتغلب على الاغتراب والبعد الوجوديين.⁴⁷

⁴⁴ Knowledge of God, 42-43.

⁴⁵ مقتبسة من كتاب برنر God and Man. انظر John Baillie, Knowledge of God, 42.

⁴⁶ Church Dogmatics 3.2.220 ff.

⁴⁷ انظر T. L. Kantonen, The Theology of Evangelism (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1954), 37، الذي يقول: "لو أن جوهر الطبيعة البشرية هو الخطية، لكان الإنسان غير قابل للخلاص، لأن الله لا يخلص الخطية. الحقيقة هي أن الإنسان الخاطئ غير مُخلص، ولكن يمكن تخليصه". ودونالد بلوش (Donald G. Bloesch)،

يشير جون بيرنابي (John Burnaby) إلى بعد معرفي آخر لهذا الموضوع؛ إذ يعلن أن "التأكيد على أن الإنسان فاسد بشكلٍ كاملٍ، أي لم تعد لديه أية استجابة حرة للروح الذي هو حياة الله التي تعلن نفسها بالمحبة"، هو مخالف تمامًا للاختبار.

لو أن هذه العقيدة كانت صحيحة، لكان عمل الفداء مستحيلًا تمامًا، فعمل الله الفدائي ليس كالخلق الأصلي، أي صنع شيء من لا شيء ... علينا أن نؤمن أن القدرة على الإدراك والتمييز والسجود إجلالًا للصلاح موجودة في كل البشر؛ فالروح القدس حين يعمل، يعمل في هذه الناحية.^{٤٨}

وهناك حجة إضافية وحاسمة لهذا الموقف، وهي التجسد. لم يكن ممكنًا أن يحدث تجسد الله حقيقي لو لم يكن الإنسان "صالحًا جوهريًا".^{٤٩}

الإعلان العام والنعمة السابقة

نظاميًا، يتفق الفهم الوسلي بشكلٍ كاملٍ مع تشديد معظم اللاهوت بعد الليبرالي (Postliberal theology) أنه لا توجد معرفة لله من دون إعلان. تؤكد النعمة السابقة (أو المبادرة)، إن فهمت كمبدأ معرفي، على أن الله في الحقيقة عرّف نفسه لكل إنسان. لكن هناك اختلافًا في هذا مع الذين يؤكدون على أن الله يُعرّف فقط من خلال يسوع التاريخي (على الأقل بالمعنى الخارجي). بلغة تقليدية، النعمة السابقة هي أساس العقيدة السليمة عن الإعلان العام. يجب عدم فهم هذا الكلام على أنه الإعلان الطبيعي، إذ هذا تناقض في التعابير. وعلاوة على ذلك، فإنه من الواضح أن هذا الرأي يعارض المنهج التقليدي الذي يعتقد أن الإنسان بعقله المجرد يمكنه التوصل إلى شيء من معرفة الله. ما يؤكد عليه هذا الرأي مع الكتاب المقدس هو أن الله لم يترك نفسه بلا شاهد لأي إنسان (أعمال ١٤: ١٧).

يشير هذا القول فورًا مشكلة يجب معالجتها. هناك مقاطع في الكتاب المقدس تسير في اتجاه شمولي (universal)، مثل يوحنا ٩: ١؛ "كان النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آتيًا إلى العالم".

مستخدمًا مفاهيم وتقسيمات "جوهري/وجودي"، يؤكد بقوة على صلاح الإنسان لذات السبب. انظر *Essentials of Evangelical Theology*, 2 vols. (San Francisco: Harper and Row Publishers, 1978), 1:95

^{٤٨} *Is the Bible Inspired?* 82.

^{٤٩} Kantonen, *Evangelism*, 37.

وهناك مقاطع تشير باتجاه تفصيلي إفرادي، مثل أعمال ٤: ١٢؛ "وليس بأحدٍ غيره الخلاص، لأن ليس اسمٌ آخر تحت السماء قد أعطي بين الناس، به ينبغي أن نخلص". هل على المرء أن يختار أحد هذه الاتجاهين، أم أن هناك طريقة لربط هذين الاتجاهين بجهدٍ إيداعي بالنظر إليهما بشكلٍ جاد؟ اقترحنا هو أنه يمكن التوفيق بينهما بإدراك أن الإله الذي يعلن نفسه في الإعلان العام هو الإله ذاته الذي يعلن نفسه في الإعلان الخاص في يسوع المسيح. أو باستخدام عبارة مارتن لوثر، ليس هناك إله آخر غير أبي ربنا يسوع المسيح. والمقصود هو نفس الشيء حين نقبل بجديّة قول يسوع إنه هو الطريق والحق والحياة. فإن كان هو الحق، فإنه حيثما قابل الإنسان الحق، فإنه إنما يقابل المسيح.*

في تاريخ الفكر المسيحي، وُجد هناك تقليدان يمثلان هاتين الحركتين اللتين كانتا تتواجدان جنبًا إلى جنب بشدّة. فمن ناحية، كان الآباء الإسكندريون (كليميندس [Clement] وأوريجانوس [Origen]) ويوستين الشهيد (Justin Martyr) في القرون المسيحية الأولى الذين كانوا يرون استمرارية بين المسيحية والثقافة والفلسفة. ومن الناحية الأخرى، كان هناك من أصروا على عدم الاستمرارية، مثل ترتليان (Tertullian)، الذي كان يسأل بنوعٍ من التشكيك: "ما علاقة أثينا بأورشليم؟" وكان يفضل أن يؤمن "لأنّ الإيمان منافٍ للعقل (بنظر الفلاسفة)". الموقف الوسلي، إن فهم بشكلٍ متوافق، فإنه ينتمي إلى التقليد الأول، من دون أن ينكر شيئًا من الصحة في التقليد الثاني، فكل "حق" هو نتيجة للنعمة السابقة.

في التعابير اللاهوتية الكلاسيكية، يقترح هذا التفسير بأن الله هو الأول في "ترتيب المعرفة" (cognoscendi – order of knowing ordo)، وكذلك في الترتيب الوجودي أو الترتيب الجوهرية (essendi – order of being or essential order ordo). هذا هو نتيجة الإقتراح، في توافقه مع التقليد الأوغسطيني، بأن الله هو أساس كل معرفة، وكذلك أساس كل وجود وكينونة. إن معرفة الله،

* يعلّق جون نايت (John A. Knight) على هذه النقطة بالقول: "من خلال عقيدة النعمة السابقة (أو المبادرة)، مفترضين الاستخدام السليم من الإنسان لها، فإن وسلي كان قادرًا على الحفاظ على الطبيعة المطلقة لتصريحات المسيح والكنيسة، وكذلك صحة المعرفة غير المسيحية" (17 "Fletcher"). ويعلّق ستيفن وينورد (Stephen Winward) على المقطع الشمولي الكوني في ملاخي ١: ١١، فيقول: "حقيقة أنه قد يعبد الناس 'الإله الحقيقي الوحيد' حتى حين لا يعرفون اسمه... يجب ألا تُعتبر تناقضًا للحقيقة المكمّلة أن العبادة مقبولة لله فقط من خلال يسوع المسيح. لأن كل ما هو نبيل في أنظمة الفكر أو السلوك أو العبادة غير المسيحية هو عمل المسيح عليهم وفيهم؛ (Wm. Temple, *Readings in St. John's Gospel*, 10) وعبادة الإنسان سواء قُدّمت قبل الميلاد أو بعد الميلاد، هي مقبولة لله فقط بسبب ذبيحة المسيح مخلص العالم". (A Guide to the Prophets (Atlanta: John Knox Press, 1976), 223.

مثل كينونة الله، لا تأتي من معرفة الأشياء الأخرى. هذا عكس البراهين التقليدية الكونية على وجود الله، والتي تبدأ بالمعرفة التجريبية الاختبارية للعالم، أو ناحية معينة فيها، وتستنتج وجود الله من هذه المعرفة المُسبقة. تؤكد عقيدة النعمة السابقة، كمبدأ معرفي، على أن اختبار المرء للعالم يثير مسألة الله، لأن المرء يكون مدرِّكاً لحضور مؤثر. ليست معرفة الله ثانوية واستنتاجية، ولكنها أساسية ومباشرة.^{٥١} تُظهر كلمات بول تيليخ (Paul Tillich) هذا المنظور بشكل جيد:

إن الحجج على وجود الله تفترض عدم اليقينية بشأن الله. فما علي أن أثبته بالحجة والبرهان لا يكون حقيقة مباشرة بالنسبة لي. فيتم إيصال حقيقة الله لي من خلال حقيقة أخرى لا أشك بها، فتكون الحقيقة الأخرى أقرب إليّ من حقيقة الله. فكلما ازداد ارتباط الأمور بوجودنا الداخلي، كانت أقل تعرّضاً للشك. ولا يمكن لشيء أن يكون أكثر قرباً منا إلا الذي يكون في بعض الأوقات أبعد شيء عنا، أي الله. إن الإله الذي تم البرهنة على وجوده لا يكون قريباً بما يكفي إلينا، ولا بعيداً بما يكفي عنا. إنه ليس بعيداً بما يكفي بسبب محاولتنا للبرهنة على وجوده. وهو ليس قريباً بما يكفي لأن الأمور الأقرب مُفترضة مسبقاً، التي من خلالها يتم إيصال معرفته إلينا. وبهذا فإن هذا الموضوع الذي يُزعم أنه مُعلن هو ليس الله فعلاً.^{٥٢}

لاحظنا في الفصل السابق أن إحدى ضرورات الإعلان تعتمد على حقيقة أن معرفة الله تشبه معرفة الأشخاص الآخرين. مستخدمين هذه الحقيقة كمفتاح، يمكننا الآن أن نلاحظ كيف أنه يوجد تشابه بين معرفة الله ومعرفة العقول الأخرى. في هذه الناحية من النظرية المعرفية، هناك منهجان رئيسيان يتوافقان مع نوعي الفهم المتعلق بمعرفتنا لله: المنهج الاستدلالي (أو الإستنتاجي) والمنهج المباشر.

^{٥١} من المعروف جيداً أن جون وسلي وافق على هذه المعرفة التجريبية التي نادى بها جون لوك (John Locke)، وضمن هذا الموقف عزا الفضل إلى الحجج للتدليل على وجود الله. ما نقترحه هنا هو أن هذا القول غير منسجم مع المنظور اللاهوتي للسيد وسلي، ولكن يجب ألا يُعاب على هذا. ولا يجب أتباع هذه النظرية المعرفية التي تعارض اتجاه تعليمه اللاهوتي بخنوع. وطريقة وسلي في تجنب الاستنتاج غير المرضي من نظريته المعرفية اللوكية (Locke) هي بإعطاء مجموعة جديدة من المعاني. طبعاً ليس هذا حلاً مرضياً مقبولاً.

^{٥٢} مقتبس في John Baillie, *Knowledge of God*, 177.

توما الأكويني (Thomas Aquinas) مثال تقليدي على المنهج الاستدلالي، الذي هو نتيجة منطقية للنظرية المعرفية التجريبية. بحسب هذا المنهج، المعرفة المباشرة للذات، سواء ذات شخص آخر أو ذات المرء نفسه، ليست أمراً ممكناً. فالمرء ببساطة يلاحظ سلوكاً من نوع معين يمكن من خلاله الاستدلال على أن هناك عقلاً أو ذاتاً. وإذ أوصل ديفيد هيوم (David Hume) المبدأ التجريبي إلى استنتاجه النهائي المنطقي، وجد أنه من المستحيل فهم كيف يمكن للذات أن تكون موضوع إختبار، وهكذا فقدتها تماماً. يُلخّص جون كوك ويلسون (John Cook Wilson) تحليل هيوم بشكل واضح بالقول:

إن الافتراض المسبق للاختبار أمر مدان بامتحان ذلك الاختبار لما هو غير موجود، ببساطة لأننا لا نستطيع أن نعي ذواتنا كموضوع اختبار حسي، ومع هذا فنحن ندرك ذواتنا، مع أن ذلك الوعي لا يأتي من خلال أي اختبار، فهو أكثر الأمور المؤكدة.^{٥٣}

وبهذا يشير ويلسون إلى الطريقة الأخرى للإدراك المباشر والبديهي. وفي مقال لويلسون يحمل عنوان "أسباب عقلية للإيمان بالله" (Rational Grounds of Belief in God)، الذي قال جون بايلي عنه إنه "أحد أهم الوثائق اللاهوتية في زمننا"، يقدّم ويلسون التصريح التالي:

إن كنا نفكر بوجود أصدقائنا، فهذه هي المعرفة المباشرة التي نريدها، فالمعرفة الاستدلالية فقط تبدو قضية ضعيفة. بالنسبة لمعظم الناس، سيكون أمراً مفاجئاً وغير مرحب به أن يسمعو بأنه لا يمكن التأكد بشكل مباشر من وجودهم كأصدقائهم، وأن تلك الاختبارات لم تكن سوى موضوع حجة تجريبية (محمّلة) واستدلال من حقائق معروفة بشكل مباشر. حتى وإن أقمنا أنفسنا بالتفكير بأن الأمر كذلك فعلاً، فإن أعمالنا تثبت أن لدينا ثقة بوجود أصدقائنا التي لا يمكن أن تأتي من حجة تجريبية (التي لا يمكن أن تكون مؤكدة)، لأن المرء سيجازف بحياته من أجل صديقه، إذ لا نريد مجرد أصدقاء تم الاستدلال على وجودهم. فهل يمكننا إذاً أن نرضى بإله تم التوصل إليه بالاستدلال؟^{٥٤}

^{٥٣} *Statement and Inference*, ed. A. S. L. Farquharson, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1969), 2:857.

^{٥٤} المرجع السابق، ٨٥٣.

يُظهر ويلسون، بمنطق حريص وقوي أن المرء لا يؤمن بالله أو الذات أو العالم الخارجي^{٥٥} نتيجة لحجة عقلية. وعلاوة على ذلك، لا تُستخدَم الحجة العقلية أو حتى يُجرب استخدامها لأن المرء يشعر أن مثل هذه المعتقدات لا عقلانية. فالحجج تأتي من القناعة بحقيقة الذات والله والعالم، وهي قناعة تسبق مثل هذا المنطق الفلسفي، ولا تتأثر به نهائياً. "يبدو أن عمل الفلسفة الحقيقي (في هذه الجوانب) هو أن يأتي بهذا الإيمان (الإيمان بوجود هذه الأشياء) إلى حالة إدراكٍ لنفسه".^{٥٦}

بالإضافة إلى هذا، فلسفياً يُظهر ويلسون باستخدام عدة أمثلة أنه "حتى في أعمال المعرفة والإدراك، قد يكون هناك شيء موجود ويعمل في أذهاننا لا ندركه بشكلٍ واضح".^{٥٧} وهكذا فمعرفة الله لا تنتظر التأكيد على وجوده بالحجة، ولكنها ببساطة هي إظهار لأساس إمكانية هذه الحجة. "إذاً حقيقة أن الناس حاولوا إيجاد دليلٍ على وجود الله هو أمر ينسجم مع حضوره المباشر في ضمائرهم؛ وحقيقة أنهم يعتقدون، أو أن بعضهم يعتقد، أنه ليس لديهم اختبار مباشر أو معرفة مباشرة لله هو أمر ينسجم مع ذات الافتراض".^{٥٨}

يُظهر هذا النقاش الفلسفي كيف أن معرفة الذات، و- بالتوازي- معرفة الله، هما اعتباران سابقان، وأصبحا أساس المسألة المتعلقة بهما. وحتى الإلحاد هو انعكاسٌ لإدراكٍ لله؛ وإلا فإنه لن تُثار مسألة وجوده لتُنكر لاحقاً. إنها معرفة تُعرّف ولا تُعرّف في علاقة التناقض الظاهري الذي ناقشناه سابقاً. إن الفلسفة تقود إلى ذات الاستنتاج الذي يقود إليه بناء معرفي لعقيدة النعمة السابقة.

^{٥٥} هذه هي المشكلات الثلاث للفلسفة الحديثة في بدايتها. انظر عمل ديكارت (Descartes) وكان (Kant).

^{٥٦} Wilson, *Statement and Inference* 1:851. يؤكد فارمر (H. H. Farmer, *The World and God* [London: Fontana Library, 1963]) على أن المعرفة الشخصية مباشرة: "لا شك أن الإدراك يملك في الاختبار الفعلي ما يدعوه تينانت (Tennant) 'القرب الجسدي' (Psychical immediacy)، أي أن الإدراك ليس نتيجة عملية بناء أو استدلالٍ عقلية في لحظة حدوثه، لكنه يملك يقيناً بديهياً داخلياً حقيقياً لا يتطلب أي، ولا يعترف بأي، تأكيد غير برهانه الذاتي". ص ٢١ وما يليها.

^{٥٧} Wilson, *Statement and Inference* 2:856.

^{٥٨} المرجع السابق، ٨٥٨. يتبنى جون فليتشر (John Fletcher) هذا الموقف بوضوح في شرحه لمهمة "الراعي المستنير" بما يتعلق بعقيدته عن التداير: "إنه يعظ بتدبير الابن للذين، مثل سقراط وأفلاطون، يشتاؤون إلى مُعلمٍ إلهي (حرفياً)، وكذلك سمعان الشيخ ونيقوديموس وكرنيليوس، الذين ينتظرون تعزية إسرائيل. إنه (الراعي المستنير) يقودهم من ناموس موسى، أو من ناموس الطبيعة، إلى إنجيل المسيح" (Salem, *The Works of John Fletcher*, 4 vols. Ohio: Schmull Publishers, 1974), 3:177.

هذا التفسير لصورة الله وهذا الاستخدام للنعمة السابقة كمفتاح لطبيعة الإعلان العام لهما متضمنات تتعلق بالعلاقة بين المسيحية والديانات غير المسيحية. بعكس النظريات التي تصر على الفصل الكامل بين المسيحية وغيرها من الديانات، والتي تدعو إلى لاهوت إرسالي يتخذ موقفًا سلبيًا من كل شيء في الأديان الأخرى، يُدرك المنهج الوسلي أن أيّ حقّ يمكن إيجاده في الديانات الأخرى هو نتيجة عمل النعمة السابقة في عملها الإعلاني. فيمكن للمرسل أن يقبل هذا الحق بامتنانٍ ويستخدمه كنقطة اتصال لإظهار تحقيق ومضات الحق هذه بالإعلان الكامل في المسيح. فنحن نعرف أن اليهودية ليست ديانة مسيحية، وإن كانت المسيحية تُرى بشكلٍ رئيسي على أنها إتمام لحقّ اليهودية كما يوجد في العهد القديم، فإنه يمكن القول، لكن بدرجة أقل، إن كل الديانات الأخرى تجد إتمامها في المسيح الذي هو ذروة العمل الإعلاني.

يقود هذا الاعتبار إلى مسألة طبيعة هذا الإعلان العام. أولاً، لا يُقدّم الإعلان العام أساساً لمقدمات نقدية فلسفية للحقّ الذي يحتاج إلى تكميل بواسطة معلومات أكثر من خلال الإعلان الخاص. فالإعلان العام يؤثر على الضمير البشري كـ"وعي" أو "سر رهيب" (mysterium tremendum) [Otto]، أو إحساس ببعده مطلق يتسلل من خلال الاختبار المحدود. هذه الناحية في الاختبار البشري الفريد هي التي تُظهر نفسها في الظاهرة الشمولية للدين. في الديانات البدائية، تتخذ هذه الناحية شكل المانا (mana) أو ما يسمّى بتحضير الأرواح (spiritism)، حيث قوات الطبيعة، سواء أكانت شخصية أو غير شخصية، التي تمنح سلطاناً على مصائر وقدر البشر. يميل علماء الإنسان تقريباً أن ينشغلوا بشكلٍ خاص بهذا المستوى من الوعي الديني، والسبب بلا شك أنّ هذا هو أنقى شكلٍ من التعبير الطبيعي للإحساس الديني التي لم يتشوه بالثقافة التكنولوجية. ويبدو كذلك أن يكون التحول من هذا المستوى البدائي إلى المسيحية هو أسهل عمليات التحول. وأما الديانات الرسمية فهي ببساطة تعابير معقّدة للنموذج (eros).^{٥٩}

هل من الممكن تعريف أي صفة في هذا الإعلان العام؟ ربما فكرة مارتين لوتر المتبصرة تعطينا طريقة مثمرة في تفحص هذا الأمر. يقترح لوتر أن الإحساس العالمي (universal) بالألوهية يؤدي

^{٥٩} الوصف الكلاسيكي (الفلسفي) للتعبير "إيروس" (eros) الذي صار نموذج الاستخدام اللاهوتي لها يوجد في "تدوة" (Symposium) أفلاطون: في أغنية للحب (eros)، يصف سقراط "الحب" كطفل الفقر أو الحاجة والوفرة أو المصدر. وبهذا فهو يقف في منتصف الطريق بين الامتلاك وعدم الامتلاك، ويتوق للامتلاء بسبب علاقته بالوفرة. ويسبب فقره يختبر الحاجة، ويشعر بالسعادة والرضى حين يتحد مع والده، المصدر. يجب أن ننتبه هنا إلى صورة إدراك الحاجة بسبب كونه يملك شيئاً أصلاً.

إلى معرفة الناموس، ولكن ليس إلى معرفة الإنجيل. إن مسحا لتعليم طريقة الخلاص في الأديان الكبرى يميل لإثبات هذه الفكرة. تتضمن معرفة الناموس شعورًا بالإلزام والتقصير، وحل هذه المشكلة بالأعمال الصالحة، أي التغلب على الإحساس بالاعتراب بواسطة الجهد الشخصي. أنواع اليوغا الأربعة في الهندوسية، وطريق البوذية الثماني للتنوير، وكذلك التدريبات الصارمة في البوذية الصينية كلها تُظهر صورة الخلاص بالأعمال الصالحة والفضيلة والإنجازات، وما إلى ذلك. أقرب صورة لفكرة النعمة تُوجد في بوذية "الأرض النقية" (Pure Land Buddhism). وهذا قريب جدًا من فكرة العهد الجديد عن النعمة، ولكن موضوع الرجاء عندهم مزيف من المنظور المسيحي (انظر، Huston Smith, *Religions of Man*).

يبدو أن وسلي يتفق مع رأي لوثر، حسبما يظهر في تشديده على الضمير كعمل للنعمة السابقة. بصراً وسلي على أن الضمير ليس مقدرة شخصية طبيعية، إلا في كونه موجوداً في كل البشر، ولكنه عطية فوق طبيعية. بل إنه يساوي بين الضمير وعمل ابن الله كـ"النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان يأتي إلى العالم". كما أنه مرتبط بعمل روح الله أيضاً. إن عالمية الضمير وطبيعة عمله يخلقان شعورًا بالناموس ومعنى له.¹⁰

عمانوئيل كانت (Immanuel Kant) أيضاً يؤكد على شمولية الوعي الأخلاقي، أي الإحساس بالواجب. تعطي حججه دعماً، من الناحية الفلسفية، لافتراض أن الإعلان العام يُظهر نفسه في الناموس الأخلاقي في داخل الإنسان. طبعاً أساس حجج كانت هو العقل والمنطق، ولكن هذا لا يتعارض بالضرورة مع الرأي الذي نستكشفه وإن كان صحيحاً أو كافياً؛ فوسلي أيضاً يربط بين العقل والضمير ويعلم بأن العقل في عمله الوجودي هو عطية من النعمة السابقة (أو المبادرة).¹¹

إن كان هذا التفسير صحيحاً، فماذا يمكن القول عن عمل الإعلان العام في علاقته بالخلاص؟ هناك من يتخذون الموقف القائل بأن الإعلان العام يشكّل الأساس الذي تتم بناءً عليه دينونة الله العالمية للجنس البشري. إنه أساس إعلان العدالة بأن كل البشر مذنبون أمام الله. صحيح أن هذا هو

¹⁰ يعرف وسلي الضمير بأنه "تلك القدرة التي بها ندرك أفكارنا وكلامنا وأعمالنا، وكذلك فضيلة هذه الأشياء أو عيوبها، وكونها صالحة أو سيئة، وبالتالي استحقاقها للمديح أو التوبيخ". (Works 7:186 ff.). انظر، Harald Lindstrom, *Wesley and Sanctification: A Study in the Doctrine of Salvation* (Wilmore, Ky.: Francis & Taylor Publishing Co., n.d.), 48-49.

¹¹ هذا لتمييز الضمير، كعمل من أعمال العقل، عن العقل بالمعنى التقني، أو "المنطق". انظر Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1 من أجل النظر إلى تحليل لهذين النوعين من العقل.

قصد نقاش بولس في رومية ١؛ ولكن هذا لا يستبعد إمكانية التوصل إلى استنتاجات إضافية من الدليل، مؤسسة على طبيعة الله، ويبدو أن بولس يتوصل إلى أحد هذه الاستنتاجات في رومية ٢:١٤؛ لأنَّ الأمم الذين ليس عندهم الناموس (ناموس موسى المُعلن) متى فعلوا بالطبيعة ما هو في الناموس، فهؤلاء إذ ليس لهم الناموس، هم ناموس لأنفسهم".

إن فكرة مكتملة للعدالة تفتح الباب لإمكانية أن ما يشكّل أساس الدينونة، هو أيضًا أساس الاستحسان. يتوصل السيد وسلبي في عظته "حول الإيمان" (On Faith) إلى هذا الاستنتاج. وهو يشير إلى "درجة ضئيلة من النور معطاة للذين في التدبير الوثني"،^{٦٦} ثم يتكلم عن المقدار الضئيل من الإيمان الذي يَمُنَح للذين لديهم هذا المقدار الضئيل من النور. يشير إلى هذا الإيمان بصفته "إيمان الخادم"، الذي مع أنه أدنى من "إيمان الابن"، لكنه مع هذا إيمان مُخلص، ويجب ألا يُحتَقَر، بل أن يقود إلى المرحلة الأكمل حين يُدرك أنّ الخلاص بالإيمان. يعكس هذا اختبار وسلبي الشخصي، فحين كان يدرس ويُدرّس في جامعة أكسفورد، كان يسعى للحصول على قبول الله على أساس الناموس، ولاحقًا تكلم عن هذه المرحلة في سياحته الروحية قائلاً إن إيمانه فيها كان "إيمان عبد". المعنى المتضمّن الواضح لهذا هو أنه إذا اقتيد غير المؤمن بالضمير (الإعلان العام) إلى معرفة الناموس، واستجاب بالطاعة من خلال هذه المعرفة، فإنه قد يخلص.

جون فليتشر (John Fletcher)، الذي اعتمد وسلبي على عمله في هذا النقاش، طوّر هذا الموقف بشكلٍ أكمل في عقيدة التدابير التي صاغها. تفترض هذه العقيدة إلى وجود ثلاثة تدابير تشير إلى ثلاث درجات في معرفة الله: معرفة الأب، معرفة الابن، معرفة الروح القدس. النوع الأول من المعرفة هو موضوع حديثنا هنا. يشير فليتشر إلى هذا التدبير بعدة طرق، بصفته "الناموس الطبيعي"، أو "بقايا صورة الخالق في القلب البشري"، أو "النعمة السرية للفادي التي تعمل بدرجات مختلفة في جميع الناس"، "الأممية" (Gentil-ism) أو "اليهودية" (Judaism).

ويدعم فليتشر تدبير الأب ويصفه كتابيًا بالإشارة إلى المقاطع التي تتكلم عن المعرفة الشمولية عند كل البشر: أعمال: ١٧: ٢٦-٢٧؛ تيطس: ٢: ١١؛ ١ تيموثاوس: ٤: ١٠؛ أعمال: ١٠: ٣٤-٣٥؛ عبرانيين: ١١: ٦؛ ميخا: ٦: ٨. مع أن هذا التدبير غير كافٍ وناقص عن الإعلان الكامل لله في تدبير الروح (ليس فترة من الزمن، ولكن كعلاقة تعتمد على فهم متقدّم)، هذا الإعلان كافٍ للخلاص، إن كان الله عادلاً. ما عدا ذلك ستتطلب العدالة غير المتحيزة أن يعطي الله تدبيرًا واحدًا فقط للنعمة وأن يُعطى

^{٦٦} Works 7:195.

كل البشر المعرفة الكاملة. مع أنه لا يستطيع كل الناس الوصول إلى ذات الدرجة من الحق، لكن من المؤكد أن كل إنسان، بغض النظر عن الزمن أو الظروف التي وجد نفسه فيها، نال مقداراً كافياً من النور للاكتشاف، وكذلك قوة كافية لعمل ما سَرَّ الله أن يطلب منه عمله".^{٦٣}

هذا البناء لعقيدة وسلي عن النعمة السابقة هو المتضمن المتطور للتعليم، وهو لا يعارض فهم وسلي الناضج. يؤكّد جون نايت (John A. Knight)، أن تطوير وسلي لمفهومه عن التبرير بالإيمان في علاقته بالأعمال هو تعبير عن "لاهوت التاريخ" الضمني الذي لم ينجزه بالكامل.^{٦٤} مع أن قصده الأساسي لم يتغيّر، إلا أن الوثائق تُظهر تقدماً في الفكر وتعبيراً لفهمه عن العلاقة بين الأمرين (الإيمان والأعمال). رفض وسلي في كتاباته المبكرة أن تكون هناك إمكانية القيام بأعمال صالحة من أجل الخلاص، وشدّد على أن الإيمان هو الشرط الوحيد للتبرير. لكنه بدأ يرى ببطء أنه يمكن للأعمال الصالحة أن تُعمل قبل التجديد، بل وتكلم عن التوبة وطاعة الله كشرطين للخلاص. يقول نايت إنه يمكن شرح هذه التأكيدات المتضاربة من خلال "لاهوت التاريخ" المستتر الذي أتى وقت هيمن فيه على فكر السيد وسلي. في البداية كان يفكّر بأن الإيمان المسيحي هو الوحيد الذي يبرّر، وأن الأعمال لا يمكنها أن تأتي بالتبرير. تدريجياً، اتسع منظوره ليشمل المؤمنين غير المسيحيين، مثلاً كورنيليوس، الذي لم يسبق أن سمع الإنجيل. رأى أن الله يقبل هؤلاء على أساس درجة إيمانهم وطاعتهم للنور الذي لديهم. بهذا المعنى كانت أعمالهم صالحة، مع أنها سبقت التبرير بالإيمان بالمعنى المسيحي.^{٦٥}

وهذا الفكر يتفق تماماً مع آراء وسلي المتأخرة، حتى أن فلتشر (Fletcher) استطاع أن يقول:

^{٦٣} Fletcher, Works 3:170-79. يوضّح ريتشارد تايلور (Richard S. Taylor) ذات المنظور في مقال له حول "لاهوت الإرساليات" (A Theology of Missions): "إن استجاب هندي من أمريكا الجنوبية، أو أفريقي في أماكن نائية، أو أي شخص آخر، للحث الداخلي لضميره، وبتوبة مخلصه مد يده لله ولصلاحه، واستمر بهذا الفكر حتى الموت، فإنه يخلص. إنه بعمله هذا يكون قد بدأ يسعى للقداسة التي بدونها لن يرى أحد الرب" (عبرانيين ١٢: ١٤)، مع أنه مجهول المكان الذي يمكن أن يجدها فيه. وحيث أننا نؤمن أن رحمة الله، من خلال عمل المسيح الكفاري، تعطي الخلاص للأطفال، وكذلك المؤمنين الذي لم يعرفوا عن التقديس الكامل، فإنه لا يكون أمراً غير منطقي أن تُمنح ذات الرحمة اللوثةي التائب". (Ministering to the Millions [Kansas City: Nazarene Publishing House, 1971], 30.) انظر

نقاشاً مستقيماً لتايلور في Exploring Christian Holiness 3:121-22.

^{٦٤} يقصد بـ"لاهوت التاريخ" تفسير الحقبات قبل المسيحية وغير المسيحية ولأفراد في تاريخ العالم من منظور مسيحي.

^{٦٥} "Fletcher," 170-74.

هذا هو نوع الإيمان الذي به يمكن لليهود والمسلمين والوثنيين، الذين قلوبهم راسخة في التواضع والإخلاص وخوف الله، أن يخلصوا في كلِّ جزءٍ من العالم. فأبو الرحمة، الذي يعرف جبلتنا، لن يدين دينونة مطلقاً العابدين بسبب احترامهم غير العادي لموسى، ومحمد، وكونفوشيوس، تماماً مثلما أنه لن يرفض تماماً المسيحيين الذين لديهم تبحر أكثر مما يجب لقديسين ومُصلحين معيَّنين.⁷¹

بغض النظر عن مقدار إظهار فكرة النعمة السابقة (أو المبادرة) كإعلان عام لعدالة الله، وأخذها بعين الاعتبار لمعرفة الحق التي قد تكون موجودة خارج الإيمان المسيحي، وتوفيرها نظرياً لإمكانية الخلاص بصرف النظر عن ظروف الولادة (المكان والزمان)، إلا أنها تبقى غير كاملة في الناحية الذاتية والموضوعية. فهي لا تعطي صورة صحيحة لعلاقة الله بالإنسان الساقط، ولا تقود إلى الخلاص بأية طريقة معيَّنة. وبهذا فإن الإعلان العام يشير إلى ما وراء ذاته، ويقود نحو الإعلان الخاص. هذا ما يقصده جون فليتشر (John Fletcher) حين يتكلم عن تدبير الأب الذي يقود إلى تدبير الابن، الذي بدوره يقود إلى تدبير الروح. وحينما يتكلم الخادم المسيحي إلى سامعه، عليه أن يميّز التدبير الذي يوجد فيه، ويحاول أن يوجهه بالتعليم إلى أسمى مستوى في الاختبار المسيحي. وهنا نواجه مرة أخرى الحقيقة الهامة بأن الاختبار هو نتيجة المعرفة والفهم. على أي حال فالطريقة التي يختبر المرء فيها الله تعتمد على مستوى إدراكه لمقدار ما يتوفر لديه مما هو إلهي. مع وضع حجارة الأساس هذه في مكانها، نستطيع الآن أن ننتقل إلى فكرة الإعلان الخاص.

الإعلان الخاص

اقترح نقاشنا للإعلان العام جوهر الإعلان الخاص. إن كان الإعلان العام يقود المرء إلى معرفة الناموس فقط، فإنَّ على الإعلان الخاص أن يقودنا إلى الإنجيل. يشدّد مارتن لوثر وجون كالفن على أن أهم أمر في معرفتنا لله هو معرفة ميله نحونا أكثر من معرفة وجوده. إنّه هذا الميل الأساسي في المعرفة المُخلّصة الحقيقية. يقول لوثر:

يملك كل الناس معرفةً عامة، أي أن الله موجود، وأنه خلق السماء والأرض، وأنه عادل ويعاقب الأشرار. لكن ما الذي يفكر به الله نحونا، وماذا سيعطي أو سيفعل،

⁷¹ Works 3:176-77.

الى النهاية عندما نتحرر من الخطية والموت، ونخلص (الذي هو المعرفة الحقيقية
الله فعلاً)، فهذه الأمور لا يعرفونها.^{٦٧}

إن كانت هذه المعرفة الحقيقية هي بالفعل جوهر عمل الإعلان الخاص لله، فإنها علاوة على ذلك
ستعطي مفتاحاً للفهم السليم لطريقة الإعلان. يبدو أمراً منطقياً أن يتم تطوير هذين الأمرين بوعي ذاتي
كفكرتين مترابطتين.

ولذا، فإن أول مهمة لدينا هي معالجة مسألة جوهر أو محتوى الإعلان الخاص، أو تعريف
الإنجيل، وهما ذات الأمر. والمكان الأنسب لبدء هذا البحث هو "العظة" التي افتتح بها يسوع خدمته
في مجمع الناصرة. أخذ مقطع العظة من إشعياء ٦١: ١-٢؛ "روح السيد الرب عليّ لأن الرب مسحني
لأبشّر المساكين، أرسلني لأعصّب منكسري القلب، لأنادي للمسيبين بالعتق، وللمأسورين بالإطلاق".
وبعد قراءته لهذا النص، أعلن قائلاً: "إنه اليوم قد تم هذا المكتوب في مسامعكم" (لوقا ٤: ١٨، ٢١).

في السياق الأصلي للنص، يعلن النبي "أخباراً سارة" لأورشليم، بأن وقت سببها قد انتهى. كانت
يهوداً قد عانت لحوالي سبعين عاماً في السبي البابلي العظيم. ولكن الظروف تغيرت الآن في مسرح
الأحداث العالمي؛ فقد استسلمت بابل للفرس تحت قيادة كورش العظيم، وفتح الباب لإنهاء فترة
الانفصال الرهيبة عن الوطن. من المنظور اللاهوتي للنبي، كان كل ذلك نتيجة عمل الله، ولذا كان
ينادي بالأخبار السارة (وهذا هو معنى "الإنجيل") بأن الله كان يعمل أمراً ستكون نتيجته الخلاص (أي
"الحرية"، كما هو الحال في حادثة الخروج. انظر خروج ٣٠: ١٤).

كان استخدام يسوع للنص في عظته الأولى من خدمته مناسباً لأنه كان يعلن أن الله سيقوم ثانية
بعملٍ عظيم يكون أخباراً سارة للمسيبين. فقد كان في كل فترة خدمته يقوم بأعمال شفاء وإخراج
شياطين ومعجزات أخرى من أجل إظهار أن هذه القوة قد أُطلقت في العالم من أجل تحقيق التحرير.

خطوة أخرى هامة في توضيح أكثر لمعنى "الإنجيل" نراها في ما قاله بولس في رومية ١٦: ١؛
"لأنني لست أستحي بإنجيل المسيح لأنه قوة الله للخلاص لكل من يؤمن". كان بولس يفكر بذات
المعنى العام للإنجيل كما في إعلان يسوع، ولكن بالنسبة له الآن صار الإنجيل هو يسوع المسيح. إنه
ليس الإنجيل الذي علمه يسوع المسيح، لكنه الأخبار السارة عنه. هذا هو ما يقصده حين يقول
للكورنثيين: "لأنني لم أعزم أن أعرف شيئاً بينكم إلا يسوع المسيح وإياه مصلوباً" (١كورنثوس ٢: ٢).

^{٦٧} *Commentary on Galatians*, 318-19. Quoted in *A Compend of Luther's Theology*, ed. Hugh T. Kerr (Philadelphia: Westminster Press, 1974), 24.

الإنجيل إذًا هو الأخبار السارة أن الله عمل في التاريخ في يسوع المسيح، وأن ذلك العمل هو ضمان التحرير من السبي. ليس الإنجيل مجموعة من التعاليم المُجَرَّدة التي تتضمن عقيدة يجب أن يُؤمن بها بقدر ما هو إعلان أن الله عمل شيئًا في التاريخ، وأن ما عمله هو أهم عمل قام به. يلخّص ريتشارد نيبور (Niebuhr H. Richard) هذه الفكرة بطريقة جميلة:

لم تكن كرازة الكنيسة الأولى لتقديم حجة على وجود الله، ولا حتّى على اتباع تعاليم ضمير بشري مشترك ذات طبيعة غير تاريخية وفوق اجتماعية. كانت الكرازة بشكلٍ رئيسي رواية بسيطة للأحداث العظيمة المتعلقة بالظهور التاريخي ليسوع المسيح، واعترافًا بما حدث لمجتمع التلاميذ.^{٦٨}

مارتن لوثر، الذي يقوّج ونحن نتبعه جزئيًا في تعريفه عن قلب الإعلان المسيحي مع محتوى الإنجيل، يعترف بشكلٍ أساسي بنفس المحتوى ويلخّصه كما يلي: ' الإنجيل إذًا ليس سوى الكرازة عن المسيح، ابن الله وابن داود، الإله الحق والإنسان الحق، الذي بموته وقيامته انتصر على خطية البشر والموت والجحيم لأجل كل الذين يؤمنون به'.^{٦٩}

ويعرّف لوثر طبيعة الإنجيل بتوسع في تفسيره لرسائل بطرس ويهوذا. يقول: "ليس معناه إلا إعلانًا وإذاعةً لنعمة ورحمة الله من خلال يسوع المسيح ... إنه لا يطلب منا أن نقوم بأعمال كي نصبح صالحين، بل يعلن لنا نعمة الله الممنوحة مجانًا من دون أي استحقاقٍ فينا".^{٧٠} ويشير إلى متضمن إضافي للإنجيل في نقاشه عن الكتاب المقدس وكلمة الله: "الكلمة هي إنجيل الله عن ابنه الذي صار جسدًا وتألّم وقام من الموت وتمجّد من خلال الروح المقدّس".^{٧١} سنلفت النظر إلى هذا التشديد لاحقًا.

حين ننظر إلى العهد القديم، فإننا لا نجد إعلانًا مناقضًا، ولكننا نجد إعلانًا مهيبًا، الذي لا شك أنه لا يوضّح بما يكفي طريقة تعاملات الله مع الإنسان، والمتلقين الإعلان حرّفوا سريعًا "إنجيل" الإعلان السابق إلى ناموسية. إن قراءة حريصة للحدث الرئيسي في العهد القديم، أي حدث الخروج، ستكشف أن طبيعة الإنجيل هي عمل نعمة واضح. فقد أتى الله إلى شعب ضعيف مستعبّد، ومن دون

^{٦٨} *The Meaning of Revelation* (New York: Macmillan Co., 1962), 43.

^{٦٩} من 9 "Preface to the New Testament," quoted in *Compend*.

^{٧٠} المرجع السابق.

^{٧١} من 11 *Treatise on Christian Liberty*, quoted in *Compend*.

أي استعداد أو استحقاق منهم، قام بعمل تحريرٍ عظيم جعل منهم شعباً. لم يسبق الناموس هذا العمل الخلاصي، لكنه تبعه كـ"استجابة للنعمة".^{٧٢} حين صار الناموس والذبايح وسيلة الحصول على قبول الله، فإن الأساس المنعم الكريم لإيمان العهد القديم أصبح غير واضح، ثم اختفى تماماً. في هذه المرحلة نستطيع إدراك كيف أن محتوى الإعلان يوضِّح طريقة الإعلان. في المستوى الأول والأساسي، لم يكن الإعلان يتضمَّن حقائق مُجرَّدة للعقل، ولكنه كان يتضمَّن عمل تداخلي من الله في التاريخ كان يؤدي إلى الخلاص. لذلك، نستطيع أن نوَكِّد بيقين مع معظم المُفسِّرين المعاصرين أن إعلان الله لذاته يتم من خلال أعمال عظيمة تشكِّل "تاريخ الخلاص" (*Heilsgeschichte*).^{٧٣}

نحتاج الآن أن نستكشف أكثر محتوى الإنجيل بالنظر إلى إعلان (كرازة - kerygma) الكنيسة الأولى، والذي عرّفه العالم الرائد دود (C. H. Dodd) بصفته أساس لاهوت العهد الجديد.^{٧٤} بتحليل كرازة الكنيسة الأولى، بما في ذلك كرازات بولس، استطاع دود أن يفرز ستة عناصر كانت تكوِّن الإعلان المركزي للرسالة الرسولية. وهذه العناصر هي: (١) عصر الإتمام قد أشرق؛ (٢) وقد حدث هذا من خلال خدمة يسوع وموته وقيامته؛ (٣) وقد صعد يسوع إلى يمين الأب وتمجد؛ (٤) وقد أعطي الروح القدس؛ (٥) والمصلوب سيعود في مجد؛ (٦) وأخيراً تقديم دعوة للتوبة، وتقديم الغفران والروح القدس.^{٧٥}

^{٧٢} John Bright, *The Kingdom of God* (New York: Abingdon Press, 1953), 28-29. والتر بروغمان (Walter Brueggemann, *Tradition for Crisis: A Study in Hosea* (Atlanta: John Knox Press, 1968)، في نقاشه لما يدعوه التقاليد التاريخية والشرعية، يقول عن هذه التقاليد: "تشهد التقاليد التاريخية لنعمة يهوه نحو إسرائيل، بينما تُظهر التقاليد الشرعية حق يهوه في إسرائيل. هذه العلاقة السليمة والحيوية بين التقاليد التاريخية والشرعية، وبين نعمة الله وحقه في الشعب، هي مركز إيمان إسرائيل في كل ظرف جديد. إن العلاقة الدقيقة الحساسة بين نعمة الله وحقه هي أكبر مشكلة لجماعة الإيمان. من دون النعمة، تصبح جماعة الإيمان مشلولة في الناموسية والأخلاقية ... ومن دون حقه، فإنها تصبح متراخية وغير منضبطة". ص ٢١.

^{٧٣} انظر Purkiser, *Exploring Our Christian Faith*, 54-56.

^{٧٤} *The Apostolic Preaching* (New York: Harper and Bros., Publishers, 1962).

^{٧٥} كون دود في عمله في البداية فسّر هذا الإعلان حصرياً بصفته "الأمر الأخيرة المُتحقِّقة" (realized eschatology) لا يلغي هذا جوهر الكرازات. كل ما عمله هو أنه أخطأ بتفسير الدلائل التي لديه. في كتابه *Gospel and Law* (New York: Columbia University Press, 1951)، أظهر رأياً مختلفاً، كما تشير الكلمات التالية: "في ضوء الحقائق التي توفرت لدى الكنيسة، قبلت الكنيسة مراجعة للتوقُّعات الأولى. وقد نتج عن هذا، توترٌ يمكن رؤيته في كل أجزاء العهد الجديد تقريباً: ملكوت الله سيأتي؛ ولكنه أتى: المسيح أتى، والمسيح سيأتي". ص ٢٨.

يعطينا هذا التوسع الأكمل في محتوى الإنجيل بعض الأفكار المتبصرة الهامة. المفتاح الأول الهام المتضمن في إعلان الإنجيل موجود في أولى التأكيدات الستة، والمتكرّر في تأكيدات أخرى: أشرق الدهر الآتي متممًا أسفار العهد القديم. في الحقيقة، هذا يفتح الباب لعنصر جديد تمامًا في الإنجيل.

أخذت لغة "العصور" (أو الدهور - الدهر الحالي والدهر الآتي) من الأدب الرويوي اليهودي، وقد صار الفكرة الرئيسية في لاهوت العهد الجديد.^{٧١} إحدى ميزات الدهر الآتي المنتظر، مع أنها ليست الميزة الوحيدة، هي أنه سيكون عصر الروح. أوضح تعبير لهذا الرجاء النبوي موجود في يوثيل ٢٨:٢-٣٢، الذي يصوّر انسكابًا عالميًا للروح النبوي، تحقيقًا لتعبير موسى السامي في سفر العدد ٢٩:١١. يوجد أيضًا تعبير أعمق، ولكن أقل وضوحًا، عن هذه المرحلة من الرجاء بيوم جديد موجود في إرميا وحزقيال. فإذا كان إرميا مشوشًا محتارًا من استمرارية عبادة شعبه للأصنام (انظر إرميا ٢)، عانى لمعرفة السبب، واكتشف أنه لأن العهد القديم لم يعط بوضوح ما يحتاجه التغيير الحقيقي في القلب البشري (التقديس)؛ وإذ أوحى له من الرب، تطلع إلى يوم سيؤسس الله فيه عهدًا جديدًا، مختلفًا عن العهد القديم، حيث سيكتب الله شريعته على قلوبهم (إرميا ٣١:٣١-٣٤). يرّد حزقيال صدى هذا الرجاء في (حزقيال ٣٦:٢٧) "وأجعل روحي في داخلكم، وأجعلكم تسلكون في فرائضي وتحفظون أحكامي وتعملون بها".

وهكذا فالكراسة أشارت بوضوح ليس فقط إلى أن الله عمل في يسوع المسيح لتوضيح أن النعمة هي الأساس السليم للمصالحة مع الله، ولكن أيضًا أنّ ذات العمل الله أعطى ما يحتاجه تقديس القلب. نرى بهذا أن قلب إعلان الإنجيل هو قلب منظور اللاهوت الوسلي (انظر الفصل الأول). يتم التركيز على هذين التشديدين المتلازمين (المصالحة والتقديس) في علم الخلاص.

لكن دود (C. H. Dodd) يلفت الانتباه أيضًا إلى مجموعة إضافية من المادة الكتابية التي تشير إلى "الديداخي" (التعليم)، وتشمل كل التعليم العقائدي والأخلاقي. كيف علينا أن نفهم العلاقة بين الديداخي (التعليم) والكيروغما (الكراسة)، وألا يستدعي هذا تطويرًا أو إضافة إلى فهم طريقة الإعلان؟ من الواضح أننا نتعامل مع معتقدات مستقاة من الأعمال الإعلانية الأساسية، وهكذا فهي بمعنى ما ثانوية بالنسبة لتلك الأعمال. علاوة على ذلك، يدعو الإعلان الرئيسي إلى استجابة معينة يشير

^{٧١} انظر Ladd, *Theology*؛ و Herman N. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, trans.

John Richard de Witt (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1975)

إليها بولس في فيلبي ٢٧:١ بصفتها الحياة بحسب الإنجيل: "فقط عيشوا كما يحق لإنجيل المسيح". وباختصار، إن قبول الرسالة المُخلّصة يدعو إلى حياة أخلاقية خاصة متأثرة بهذه الرسالة. إن عمل الله في المسيح يعطينا بصيرة للحق اللاهوتي، ويعطي أساسًا للحكم على القيم التي تؤثر في السلوك. في ضوء هذا، نقترح أن الإعلان الخاص يشمل مرحلتين: تحدث الأولى في الاختبار الوجودي لعمل الله الخلاصي، وهو عمل اختباري يجعل من حدثٍ معينٍ إعلانيًا (الخروج، مثلًا، أمرٌ اختبره فرعون ولكنه لم يكن خلاصيًا له، مع أنه من الممكن منطقيًا أنه كان إعلانيًا له كعمل دينونة. وكذلك الجنود الرومان، أكثر من أي إنسان آخر، اختبروا القيامة، لكن لا يوجد أي دليل على أنه كان إعلانيًا لهم)؛^{٧٧} وأما المرحلة الثانية فهي تتضمن إرشاد الروح القدس في عملية استنتاج المتضمنات اللاهوتية والأخلاقية للأحداث الخلاصية، وكتابة هذه التفسيرات والاستنتاجات، حتى أن الكتاب المقدس يصبح، بمعنى ثانوي، جزءًا من الإعلان. حيث أن هذين الاستنتاجين مشروطان تاريخيًا بزمن المُفسّر المناسب (الذي هو أمر لا مفر منه)، فإنهما أحيانًا يُعبّر عنهما بتعابير متأثرة بظروفٍ معينة، ولكن دائمًا ما يكون متأثرًا بلاهوتٍ سليم؛ ولذا يجب استخدامهما بما ينسجم مع العملية التفسيرية المشار إليها في الفصل الثاني، والمُستكشفة في الملحق الثاني في هذا الكتاب.

يمكننا أن نحدّد ناحية ثانية في الحقّ الإعلانِي، وهي ناحية ليست مُعلّنة بطريقة مباشرة. هذه الحكمة التي نشير إليها تتعلّق بالمتضمنات الكونية (أو الفلسفية) للإنجيل. يتضمن هذا عملية أعمق من الاستدلال لا يُدعى بشأنها أي وحي خاص، ولكن لا شك أنها عمل للحاصلين على تدريب متقدم فقط، أي للاهوتي الذي يسعى لتوضيح المتضمنات الكينونية الجوهرية والمعرفية لـ "الإنجيل البسيط".^{٧٨}

^{٧٧} جوهريًا، هذا هو ما يقصده ألن ريتشاردسون (Alan Richardson): "في الأصل تمّ تَلَقّي الإعلان الكتابي وجوديًا (اختباريًا - المترجم)، ويجب أن يُقبَل في كل عصر تالي في الكنيسة وجوديًا أيضًا من الذين يسعون لاكتشاف إرادة الله وتعليمها في الوضع التاريخي الفعلي الذي يواجههم في حياتهم اليومية. هذه هي الطريقة التي تأتي فيها المعرفة المسيحية لله في القرن الأول أو القرن الواحد والعشرون" (من كتاب *Apologetics*, 152). مُفسّرون آخرون يدركون أن الإعلان من خلال الأحداث يتطلب مُفسّرًا يميل لشرح هذا الحدث باتجاه عقلي بالتشديد على استتارة ذهن المُفسّر. ما نقرّحه أمرٌ لا يستبعد الذهن، ولكنه يتضمن أكثر منه. حتى يُدرك حدث تاريخي معين على أنه عمل من الله، يجب أن يكون (١) خلاصيًا في طبيعته، (٢) ويُختبَر بصفته الخلاصية من المشارك المُلاحظ. هذه هي الطريقة الوحيدة التي يحدث فيها الإعلان (وكل إعلان هو خلاص في طبيعته). هذه العلاقة الحميمة للخلاص بالإعلان تتسجم مع الجوهر الأساسي للإيمان الكتابي. انظر النقاش حول الإعلان والمعرفة في الفصل السابق.

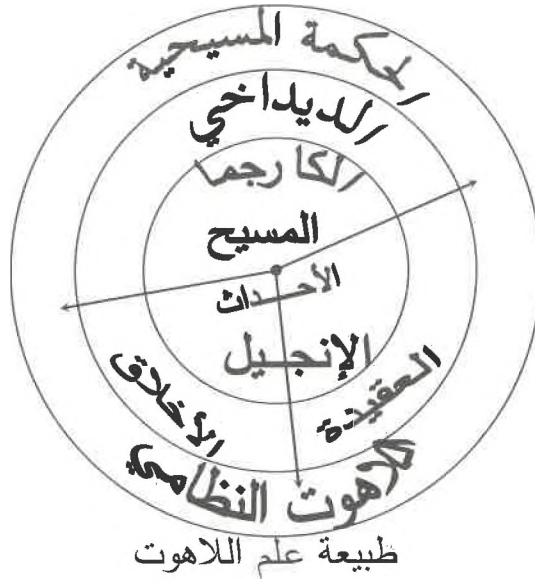
^{٧٨} يُعبّر عن ذات هذا التفسير للعمل اللاهوتي من لورنس وود (Laurence W. Wood) في كتابه *Pentecostal* (Grace (Wilmore, Ky.: Francis Asbury Publishing Co., 1980), 26): "هناك بناء جوهري كينوني

لُبعد الحقّ هذا، رئيس الأساقفة وليم تيمبل (William Temple) يطبّق عليه ملاحظته الشهيرة بشكلٍ مناسب: "لا يوجد ما يُدعى حقّ مُعلن... هناك حقائق في الإعلان، أي اقتراحات تعبّر عن نتائج التفكير السليم بشأن الإعلان؛ ولكن هذه الاقتراحات ليست معلنة بشكلٍ مباشر".^{٧٩} يمكن للمرء أن يعرف توضيح هذه الحقائق بأنها مهمّة اللاهوت النظامي. تاريخياً، تقع صياغة العقيدة في الكنيسة الأولى ضمن هذه الفئة. لا مذهب لعقيدة الثالث، لشرح العلاقة بين الطبيعتين الإلهية والبشرية في يسوع المسيح، أو أية أمور أخرى موجودة في العهد الجديد، بل فقط مواد خام يسعى اللاهوتيون أن يصيغوا منها حكمة مسيحية. الشيء السيء في هذا الأمر هو أن بعض المجموعات بلورت بعض الصيغ التاريخية في هذا المستوى من العمل اللاهوتي، وفشلت في إدراكها كما هي، وهكذا تفاعلت في محاولة تقديم شروحات كافية عن الوجودية (ontological) كهجوماتٍ على الحقائق المُعلنة. إحدى نقاط قوة جون وسلي هي قدرته على تمييز هذه الفروقات وتجنّب الجزم في العقيدة حين لا يكون هناك داعٍ. قارن عظته "الثالوث" (On the Trinity) والفصل الأول من هذا الكتاب.

وهكذا يمكن تخيل المدى الكامل للإعلان الخاص بثلاث دوائر متحدة المركز، حيث تقل الدلالة الخلاصية مع اتساع الدائرة وابتعادها عن قلب الإنجيل، الذي هو عمل الله الفدائي في التاريخ. "إن الله كان في المسيح مُصالحاً العالم لنفسه" (٢كورنثوس ١٩:٥).

(ontological) مخفي في المواضيع الوظيفية في الكتاب المقدس. من دون هذه العناصر الجوهرية الكينونية، لا يكون هناك عمل لاهوتي؛ فلن يكون هناك علم المسيح، أو علم الخلاص، أو علم الكنيسة، أو علم الأمور الأخيرة. من هذه الناحية، يمكن للمرء أن يعرف التفكير اللاهوتي بصفته إظهار البناء المخفي في الاختبار الكتابي لله.

^{٧٩} Nature, Man, and God, 317.



الإعلان العام، أي الإدراك البيهيمي لـ "المُطلق (Infinite)" ("الذي وراء ما هو في الداخل" - [Underhill])، ليس كافيًا. كما أن الإعلان الخاص لا يأتي نتيجة الإعلان العام، فهو ليس النتيجة المنطقية لمعرفة الله الشمولية. يصف آلان ريتشاردسون (Alan Richardson) العلاقة بين الإعلان العام والإعلان الخاص كما يلي: "ليس الإعلان الخاص مجرد إضافة إلى الإعلان العام، كما كان يُعتقد بأن المعرفة المُعلنة إضافة إلى المعرفة الطبيعية؛ بل إنَّها المعاني التي من خلالها تجعل الحقائق في الإعلان العام ممكنة الاستيعاب ومعرفة أنها الحق".^{٨٠} أو باستخدام صيغة كالفن المجازية للبيعة فإن الإعلان الخاص يعطي النظارات التي تمكّن الناس من قراءة كتاب الطبيعة بشكلٍ صحيح.

الإعلان العام، إن تُرك وحده، يبدو على نحوٍ شمولي يقود إلى ديانة أعمال، أو خلاص ذاتي. الديانات التي ينشئها الإنسان تمجّد القوة والقدرة والسلطان. لهذا السبب، فكرة "المسيح مصلوبًا" عثرة (اكورنثوس ١: ١٨-٢٥)، من الذي يبتكر ديانة مؤسّسة على الضعف، ومُتمثلة في عبدٍ يخدم كنموذج للقوة والسلطان الحقيقيين؟.

وبهذا فإن الإعلان، من ناحية الإنجيل، يفتح طريق الله للخلاص بعكس كل الطرق المُبتكرة بشريًا. إنه يتضمن دخول الله السامي إلى التاريخ، جاعلاً بهذا موقفه (أو ميله) من الإنسان واضحًا تمامًا، في الوقت الذي لا يجعل فيه طبيعته الجوهرية (كما هو في ذاته) واضحة. إن استجابة الإيمان

^{٨٠} Apologetics, 134.

لهذه الأحداث تأتي بالمرء إلى مقابلة شخصية مع الله، وتوجّه ضربة قاتلة لجوهر الخطية (الاستقلالية عن الله)، الذي يقاوم الطريقة الإلهية للخلاص، وتشمل أيضًا قبول عطية الغفران المجانية من دون أي استحقاق. وبهذا تتم كل الصفات التي تكلمنا عنها في تحليلنا السابق، وأصبحت الطريق مفتوحة لناقشنا حول الحكمة المسيحية، أي عملية التوصل للمتضمنات الأكمل للإعلان الأساسي.

الإعلان كشيء اسخاتولوجي

خلال نقاشنا لموضوع الإعلان، لاحظنا عدم إمكانية تعريف الإعلان "بجعله واضحًا"، حيث أن سمو الله يمنع إمكانية استبعاد عنصر السرّ. إن التناقض الظاهري هو ناحية هامة في صياغة إعلان الله لنفسه في كلمات. ومع أن هناك واقع المقابلة الوجودية ويقينية ميل الله نحونا في الإنجيل، لكن تبقى حقيقة أننا دائمًا "ننظر الآن في مرآة في لغز" (كورنثوس ١٣: ١٢).

ومع ذلك يشير بولس إلى "الرؤيا السعيدة" حيث أننا سنقابله "وجهًا لوجه". وبهذا تتوازن ناحية المُعلن "الآن" مع ناحية الذي "لم يُعلن بعد". ومع أن تقديم تأكيدات قوية عن طبيعة هذه المقابلة الأخروية يبدو جريئًا أكثر مما يجب، فإنه يبدو من الأمان أيضًا أن نفترض أنه بطريقة معينة سينكشف السر الذي يحيط بمعرفتنا المحدودة عن الله.

كانت إحدى الفئات الرئيسية لدى المؤمنين الأوائل هي أن مجد الله (إعلانه لذاته بطريقة متكيفة مع المحدودية البشرية؛ انظر الفصل ٤)، الذي ظهر في وجه موسى الزائل الذي يمثّل العهد القديم، ظهر بطريقة أكثر استمرارية وبشكل نهائي في شخص المسيح (٢ كورنثوس ٤: ٦؛ ١٥: ١٨). ومع هذا، بقي هذا المجد محجوبًا بسبب محدودية الإنسان. أشرق هذا المجد في نور لامع في التجلي، وقد كان هذا الاستعلان كافيًا حتى يطلع الفجر، ويظهر كوكب صبح مجد المجيء غير المحجوب (٢ بطرس ١: ١٦-١٩). وهكذا فإن "المجد"، الذي هو الطريقة الكتابية للإشارة إلى تكييف الإله السامي لنفسه ليناسب المعرفة البشرية، هو أيضًا شيء أخروي في سياق العهد الجديد.

ناحية "ليس بعد" في معرفتنا لله ترتبط بالبعد المستقبلي للخلاص. كما لاحظنا سابقًا، يتضمن الإعلان، إن فهم بشكل سليم، الخلاص، حيث أن معرفة الله بالمعنى الكتابي هي الخلاص. وهكذا فإنه لا شك أن الخلاص النهائي يتضمن أيضًا مستوى أعمق من المعرفة. ولهذا، فإن الإعلان يشارك النواحي الأخرى في الدهر الجديد في كونه ذا طبيعة مزدوجة؛ إذ يشمل حاضر واقعي وذروة مستقبلية.

الجزء الثالث

العقائد المتعلقة
بالله المهيمن



الفصل ٦

طبيعة الله وصفاته

بحسب تعريفنا لعلم اللاهوت، فإن مجمل هذا الموضوع يتعلق بعقيدة الله. ومع هذا، يجب معالجة هذه العقيدة بطريقة متخصصة. ناقشنا حتى الآن عدة وجوه في علم اللاهوت بهذا المعنى الخاص في علاقتها بموضوع تحليل معرفتنا لله، ولكن هناك حقائق أخرى عادة ما تُصنّف تحت عنوان عقيدة الآب، أو الله المُهَيِّمِينَ.

الأهمية المحورية لهذه العقيدة

يخبرنا وايل (J. S. Whale) القصة الشهيرة عن الراعي الشاب الذي دعا ذات مرة وليم ستبس (William Stubbs)، أسقف أكسفورد، ليطلب منه نصيحة بشأن الوعظ. صمت الرجل العظيم للحظة، ثم أجاب: "عِظْ عن الله؛ وعِظْ حوالي عشرين دقيقة". يُعرّف هذا بشكلٍ صحيح ليس فقط جوهر الكرازة المسيحية، ولكن المُعتَدَّ المركزي في العقيدة المسيحية. الطريقة التقليدية لتقديم هذه النقطة هي بالتأكيد أنّ عقيدة الله هي الأولى في ترتيبها بين العقائد الأخرى. كل الحقائق الأخرى متأصلة في فهم صحيح للكائن الإلهي. كما قال روال (H. F. Rall): "ليس الله أحد معتقداتنا الدينية، إنّه المُعتَدُّ. إنه ليس عقيدة واحدة، بل هو قلب كل عقيدة".^١

تتبع كل الهرطقات القديمة والحديثة من فهم خاطئ لله.^٢ كل الهرطقات المتعلقة بشخص المسيح تأتي من نظرة غير كتابية للطبيعة الإلهية. كما أن النظريات الخاطئة في عقيدة الكفارة تخطئ بسبب ذات الأمر. من وجهة النظر الوسولية، الكثير من التعاليم غير المقبولة تكون نتائج منطقية لعقيدة عن الله مختلفة عن النظرة الوسولية. مثلاً، عقيدتنا الاختيار (election) والتعيين المُسبق (predestination) هما استنتاجان منطقيان من فهم معيّن للطبيعة الإلهية أكثر من كونهما نتيجة

^١ *The Meaning of God* (Nashville: Abingdon-Cokesbury Press, 1925), 6-7.

^٢ انظر Alan Richardson, *Creeks in the Making*.

تفسير تحقيقي لمقاطع كتابية. قد سبق أن نظرنا (في الفصل الرابع) إلى الأهمية الكبيرة لفهم المرء للطبيعة الإلهية في علاقتها بمسألة الإعلان الإلهي.

على الرغم من أهميتها، لم تواجه عقيدة أخرى، صعوبات في أيدي اللاهوتيين والفلاسفة خلال العقود الأخيرة، أكثر منها. التطورات في اللاهوت والفلسفة والثقافة جعلت من الإيمان بالله أمراً فيه صعوبات بالنسبة لكثيرين. العاصفة التي أثرت بسبب نشر الأسقف جون روبنسون (John A. T. Robnison) لكتابه "صادق مع الله" (*Honest to God*) عام ١٩٦٣ كانت تدل على هذه التطورات التي يمكن تلخيصها جميعاً بالذنيوية أو العلمانية. وقد كانت أكثر تعبيرات هذه الذنيوية تطرفاً ما يُدعى بلاهوت "موت الله"، بوجود محاولات عديدة نشأت في هذه البيئة تسعى لصياغة "مسيحية إحادية".

المثير في الأمر هو أن جزءاً كبيراً من هذه الظاهرة نشأ كنتيجة لعمل كارل بارث (Karl Barth)، الذي بدا أن تشديده على السمو المُطلق لله قد وضع الأساس لإنكار الله.^٣ يُظهر الاقتباس التالي من جون ماكوارري (John Macquarrie) كيف يمكن لموقف بارث، حين يُرى الاتزان الذي سعى بارث لتحقيقه بطريقة غير متزنة، أن يقود إلى هذا الاستنتاج:

إن نقد بارث للدين هو ببساطة نتيجة لاهوته المتمحور حول المسيح. إن كان الله قد أعلن نفسه في يسوع المسيح والتقليد الكتابي فقط، فإنه لا يمكن أن يكون هناك حقاً في الديانات غير المسيحية، ويصبح من اللازم تعريف "الدين"، بغض النظر عن الانحياز أو الاعتبارية التي قد يبدو هذا التعريف عليها، بصفته محاولة بشرية لفهم الله. يُفسّر هذا التصريح بدوره بالانسجام مع فهم فويرباخ (Feuerbach) بأن الأفكار "الدينية" عن الله أصنام صنعناها أذهاننا. طبعاً لدى بارث استثناء واحد لهذا،

^٣ لكن انظر Church Dogmatics 2.1.313-14، حيث يقول بارث: "كون الله مطلقاً، إن فهم هذا بشكلٍ صحيح، هو الشيء الوحيد الذي يشير ليس فقط لحريته للسمو فوق كل شيء غير ذاته، ولكن أيضاً لحريته على أن يكون حالاً في وسط هذه الأشياء، و في مثل هذا العمق من الحلول، لا توجد شركة بين الكائنات الأخرى" لكن يجب ملاحظة أن هذا حلول شركة، وليس "داخل نسيج التاريخ".

وهو الله أبو ربنا يسوع المسيح. هذا الإله هو إله الإعلان، لا إله الدين. ولكن الوقت سيأتي بالتأكيد ليسأل الناس فيه: "ولكن لماذا هذا الاستثناء؟"^٤

قمنا سابقًا بعمل مسح للحركة المتأرجحة في تاريخ الفكر المسيحي بين الحلول والسمو. واجه تشديد الليبرالية على الحلولية ردة فعل، واستُبدِل بالتشديد على السمو من قِبَل حركة الأرثوذكسية الجديدة. لكلا هذين التشديدين تأثيرات على عقيدة الله وتشير إلى ضرورة صياغة لاهوتٍ يحافظ على علاقة متزنة بين سمو الله وحلوله.

يشير تورانس (T. F. Torrance) إلى التمييز الذي قدّمه دنز سكوتس (Duns Scotus) بين المعرفة التي لدى الله عن نفسه (*theologia in se*) ومعرفة الله الموصلة إلينا ضمن محدوديات وظروف حياتنا في هذا العالم (*theologia nostia*)، ويعلّق قائلاً:

مع أنها (معرفةنا لله) مقيدة ومشروطة، وقد تتعرض للانحراف بسبب تأثير الخطية المدمر على علاقتنا بالله، لكنها مع هذا مؤسسة على الله نفسه، الذي يسمو بشكلٍ مطلقٍ فوق ما نفهمه عنه ضمن أذهاننا المخلوقة. لو أن لاهوتنا لم يتخله مقدار حقيقي من معرفة الله عن نفسه، فإنه لن يكون معرفة حقيقية لله؛ ولا يمكن أن يكون لاهوتنا أصيل إن لم يكن يتعلق بالمعرفة الممنوحة لنا ضمن حدود نظامنا وفكرنا.^٥

باختصار، إن كنا نريد أن نتكلم كلامًا له معنى عن الله، فعلينا أن نتحدّث عن صفات سموه؛ وكذلك إن كنا نتكلم كلامًا له معنى عن الله، فعلينا أن نتكلم مستخدمين مصطلحات تصف حلوله. بحسب بيتر كريجي (Peter C. Craigie)، هذه هي الطريقة التي يعبر بها العهد القديم إستعلان الله لنفسه: "التشديد الأساسي بشأن الله في العهد القديم هو أنه مع أن الله سام، الاختبار الحي لحلول الله سنجدّه ضمن نسيج التاريخ البشري".^٦

تفود إثارة هذا الموضوع إلى النظر إلى طريقتين في التفكير عن الله؛ يُشار إلى الأولى بالنظرة "الجامدة"، بينما تُدعى الأخرى بالنظرة "الودودة".^٧ قمنا بمسح لكيفية ارتباط هذين المفهومين بمعرفةنا

^٤ *God and Secularity*, vol. 3 of *New Directions in Theology Today* (Philadelphia: Westminster Press, 1967), 41.

^٥ *Reality and Evangelical Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1982), 22.

^٦ *The Problem of War in the Old Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1978), 39.

عن الله في نقاشٍ سابقٍ حول هذا الموضوع، ورأينا مخاطر تفسير الله في ضوء أحد هذين الرأيين فقط. وطريقة أخرى للتعامل مع هذه المسألة هي بلغة الزمن والسرمدية. فإن فهمت "السرمدية" بصفقتها اللازمنية، فإنه لا توجد إمكانية لعلاقة بينهما (الزمن والسرمدية). في تلك الحالة، سيكون هناك تمييز نوعي أزلّي بين الزمن والسرمدية" (كيركيغارد [Kierkegaard] / بارث [Barth]).

لكن من وجهة النظر العبرية، السرمدية ليست اللازمنية، ولكنها الزمن اللامتاهي.^٨ إن الرأي القائل إن السرمدية هي اللازمنية عادة ما يُربط بالفكر اليوناني، ومع أن هذا صحيح عمومًا، لكنه ليس صحيح بشكلٍ شمولي. "شكل الصلاح" عند أفلاطون (وهو ليس الله في فلسفته)، والمُحرّك الذي لا يتحرك" عند أرسطو يشكّلان مثالين تقليديين. إن الاتزان في الفكر الكتابي الذي يسمح ب"حلول السامي" (تعبير من وليم تيمبل [William Temple]) يخلق إمكانية معرفة حقيقية لله، وهي تنعكس بكل وضوح في العهد القديم. وهكذا نأتي الآن إلى

الخلفية الكتابية

يسعى وإيلي (Wiley) للتأكيد على أنه من المستحيل تعريف الله، لأن تعريف الله يضع حدودًا عليه (CT 1:217). يلائم هذا المبدأ بشكلٍ كافٍ الممارسة الفعلية للفكر الكتابي كما هو واضح في العهد القديم، حيث أنه لا يبذل أي جهد لتقديم تعريف مُجرّد رسمي لله. أقرب عبارة لتعريف الله موجودة في الكلمات: "أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية" (خروج ٢٠:٢). بكلمات أخرى، عرّف إله إسرائيل بأنه العامل (Agent) في حدثٍ تاريخيٍّ يشكّل وجود ومصير شعب إسرائيل.

يتفق أوتو باب (Otto J. Baab) مع هذا بالتشديد على ناحية مختلفة في ذات النقطة: "ربما أكثر الكلمات ملاءمةً لتعريف إله العهد القديم هي الكلمة 'حي'... هذا يشير إلى الإله الذي يعمل في التاريخ، الذي يعمل أعمال التحرير العظيمة، والذي يُعلن قوّته بين الناس".^٩ تُقدّم هذه الحقيقة بطريقة

^٨ A. Boyce Gibson, "The Two Ideas of God," *Philosophy of Religion*, ed. John E. Smith (New York: Macmillan Co., 1965), 61-68.

^٩ Ladd, *Theology*, 47.

^٩ *The Theology of the Old Testament* (New York: Abingdon Press, 1949), 24-25. "لا يقدّم الكتاب المقدس عقيدة لله، ولكنه يقدّم طريقة تفكيرٍ به... في الحقيقة، لم يكونوا مهتمين باستكشاف طبيعة الله. إن فكرة محاولة وصف ماهية الله في ذاته كانت تبدو لهم فكرة غير ورعة (نتيجة ٢٩:٢٩). كل ما تتضمنه تصريحاتهم بالنسبة لطبيعة الله

مؤثرة في إرميا ١٠:١٠، حيث يقدم السياق مقابلة بين الله الحي الذي يتكلم ويعمل، والأصنام التي لا تعمل ذلك: "أما الرب الإله فحق". هو إله حي وملك أبدي". يُستخدَم هذا التعبير ستين مرة على الأقل في قَسَمٍ رسمي مرتبطٍ بالاسم الشخصي لإله العبرانيين (يهوه). (انظر قضاة ٨:١٩؛ راعوث ٣:١٣؛ اصموئيل ١٩:٦٠، ٢٠:٢١).

ولذا فالله في العهد القديم ليس مجرد فكرة، ولكنه حقيقة مُختبرة تعمل في الحياة البشرية ومن خلالها. في الحقيقة، اللغة العبرية ليست مؤهلة جيداً لتعكس إلا الأنماط الفكرية الديناميكية العملية. يلاحظ نورمان سنيث (Norman Snaith): "لا تقول اللغة العبرية إن الله موجود، لكنها تقول إن الله يعمل. وإن التمسنا الدقة، فإن الفعل العبري 'هايا' لا يعني 'كان' بقدر ما يعني 'يأتي إلى الكينونة'. لا تحتوي اللغة العبرية على فعل كينوني حقيقي، ولكنها تحتوي على فعل ل'الصيرورة'".^١ الله لا يُحدّد، ولا يمكن حصره بتعريف كلامي أو فكرة مُجرّدة، ولكنه الإله الحي الذي يحزّر شعب إسرائيل.

بالإضافة إلى "الحي" كلقبٍ كتابي لله، فإن "القداسة" مرتبطة بإله العهد القديم. الكلمة العبرية "قودش"، المترجمة إلى "قداسة"، تأتي من جذرٍ معناه "مفروز" أو "انفصال". "القداسة" هي الفكرة التي تعبّر عن فكرة سمو، أما فكرة كونه "الحي" أو "الله العامل" فهي تتضمن الحلول والقرب.

القداسة هي الصفة الجوهرية في الإله التي تضع الله في فئة يكون هو الوحيد فيها، وتميّزه بقوة عما هو بشري وطبيعي. يعطينا إشعياء ٦ بصيرة بشأن الفهم الكتابي لطبيعة قداسة الله. لم تتخذ قداسة الله شكل القوة الصرفة الصاعقة، ولكنها أُعلنت لأغراض فدائية. لقد قدّمت معرفة حقيقية للذات على أساس طبيعة الله وإرادته. رد فعل إشعياء الأخلاقي والشخصي "لم يكن ليحدث لو أن قداسة الطبيعة الإلهية ظهرت ببساطة كقوة فوق طبيعية لا مبالية".^{١١}

إن قداسة الله هي الأساس اللاهوتي لتشديد العهد القديم على غيره الله. اعترض كثيرون أن تُنسب هذه الصفة إلى الله لأنها تعبّر عن مشاعر إنسانية (anthropopathism) - تُنسب العواطف والمشاعر البشرية لله - غير لاثقة بالله. ولكن هذا النقد يفشل في إدراك أن هناك معنيين محتملين للرمز. أولاً، قد يشير هذا التعبير مثلاً إلى مشاعر الحسد من إنجازات شخصٍ آخر. أما ثانياً، فقد

الجوهرية، وهي في الحقيقة كثيرة، هو أن القدرة على وجوده في علاقاتٍ شخصية مع الإنسان هي متضمنة في طبيعة الإله". من Millar Burrows, *Outline of Biblical Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1956), 63.

^١ *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (London: Epworth Press, 1944), 48.

^{١١} Baab, *Theology*, 37.

يشير إلى قصد المرء بحصر الحقوق الشخصية في ذاته دون الآخرين (انظر العدد ١١:٢٩؛ ٢صموئيل ٢١:٢). من الواضح أن المعنى الذي يقصده الكتاب المقدس هو المعنى الثاني حين يعلن أنه الله، وأنه لن يشارك مجده مع أي كائنٍ آخر. إن قداسة الله تعطيه الحق بطلب عبادة ومحبة كاملين لا يشاركه فيهما أحد.

هذا التشديد على الحصر يميّز عبادة يهوه عن "تسامح القوى المتضاربة والتوازن اللذين يتسم بهما الاعتقاد بتعدد الآلهة".^{١٢} في مجمع للآلهة، لا يمكن لأي إله أن يطالب بحقوق يحصرها في نفسه، وأما يهوه فيستطيع ذلك: "لا يكن لك آلهة أخرى أمامي (بجانبني، غيري)" (خروج ٢٠:٣).

في التطبيق العملي لحياة إسرائيل كأمة، كان هذا المبدأ يستدعي حصر العلاقة مع يهوه، وبالتالي عدم إقامة تحالفات مع الإمبراطوريات العظيمة في الشرق الأدنى القديم. فالاعتماد على اتفاقيات مع الممالك الأخرى يتضمن أن الله لم يكن قوياً بما يكفي لحماية إسرائيل. كان هذا هو الأساس اللاهوتي لمعارضة الأنبياء العظام (كإشعيا مثلاً) على إقامة مثل هذه المواثيق مع مصر وأشور أو أية دول أخرى بقصد الأمن القومي.

يقدم يشوع ٢٤ مثالاً حياً لحقيقة طلب يهوه لحصر العبادة فيه. واستجابة لحث يشوع على عبادة الله، استجاب الشعب بالإيجاب. ولكن يشوع استجاب برفض التزامهم ذلك، إذ قال: "لا تقدرون أن تعبدوا الرب لأنه إله قدوس وإله غيور هو" (الآية ١٩). يوضّح السياق أنهم وافقوا على أن يعبدوا يهوه جنباً إلى جنب مع عبادة آلهة أخرى، ولكن يشوع أشار إلى استحالة مثل هذا الولاء المنقسم الذي يشارك به آخرون، وأصر على أن عبادة يهوه تعني إبعاد كل الآلهة الأخرى (انظر الآية ٢٣).

كما تقف قداسة الله كحاجز أمام اقتراب ما هو غير مقدّس إلى الله. في مقاطع صعبة معينة في الكتاب المقدس، يظهر عنصر غير عقلائي يبدو مرتبطاً بشكلٍ رئيسي بفكرة النجاسة الطقسية (مثل ٢صموئيل ٦). ولكن الفهم الأخلاقي يملأ الكثير من فكر العهد القديم، وخاصة بين الأنبياء الكلاسيكيين (التقليديين). يظهر هذا الموضوع في أدب العبادة، حيث تُعلن ضرورة الطهارة للوقوف في محضر القدوس (المزمور ٢٤). ينبّر الوجه الآخر من هذا التأكيد على النتائج الدينونية للذين لا يعترفون بحق الله بأن يطالب بأمور في حياتهم. يرى هذان الوجهان في إشعيا ٣٣:١٤-١٦؛ "ارتعب

^{١٢} G. E. Wright, *The Old Testament Against Its Environment* (Chicago: Henry Regnery Co., 1950), 38.

في صهيون الخطاة. أخذت الرعدة المنافقين (الأشرار). من منا يسكن في نارٍ آكلة؟ من منا يسكن في قوائد أبدية؟ السالك بالحق، والمتكلم بالاستقامة ... هو في الأعلى يسكن".

تشديد آخر في لاهوت العهد القديم هو على وحدة الله: يوجد إلهٌ واحد. يؤكد النص الذهبي للإيمان العبري على هذا: "اسمع يا إسرائيل، الرب إلهنا ربٌ واحدٌ" (تثنية ٦: ٤، الشماع). وبلغة الفلسفة، يتضمن هذا عبادة إله واحد (monotheism).

يتجادل علماء العهد القديم حول مسألة إن كان الإيمان العبري أحادي الإله من البداية، أم أن هذا الفهم ظهر بعد فترةٍ من التطور. مدرسة "تاريخ الديانات" (Religionsgeschichte) القديمة (انظر الفصل الأول) فسّرت عبادة إله واحدٍ في إسرائيل على أنها نتيجة عملية تطورية. مدرسة فكرية أخرى، ممثلة في أولبرايت (W. F. Albright)، وجون برايت (John Bright)، وإرنست رايت (G. Ernest Wright)، تؤكد على أن موسى كان موحدًا، وهكذا كان الإيمان بالله واحدٍ صفة الإيمان الإسرائيلي من البداية. تتعلق هذه المسألة جزئيًا بتاريخ وثائق معينة للعهد القديم. يبدو أن أصح رأي هو أن جوهر اللاهوت العبري كان توحيدًا من البداية. كان الفكر الشائع هو عبادة إله واحد بالرغم من الإيمان بوجود آلهة كثيرة (وهو ما يُدعى henotheism) حتى وقت السبي البابلي. لا يوجد استنتاج آخر ممكن غير هذا في ضوء التحول المستمر للعبرانيين عن يهوه لعبادة آلهة أخرى، كما نراه مدونًا في الكتابات التاريخية. ولكن الأفكار الشائعة للناس لا تلغي الفكرة الرئيسية بأن الله واحد، وهو الإيمان المعياري في العهد القديم.

هذه التأكيدات اللاهوتية الرئيسية الثلاثة - أن الله حي، وقدوس، وواحد - تشكل أساس القول إن السامي (القدوس) هو في ذات الوقت الحال القريب (الحي) لأنه واحد. مع أن هناك عناصر متناقضة يوتى بها إلى فهمنا لله، لكن الإيمان الكتابي يختبر هاتين الحقيقتين (سموه وحلوله) كأمرين جوهريين في اختباره. هذه القناعة هي التي كانت وراء قرار الكنيسة الأولى بمقاومة ثنائية ماركيون (Marcion)، وبتجسيد هذا الرفض في قانون إيمان الرسل: "أومن بالله الآب القدير، صانع السماء والأرض".

أعطى أغسطينوس التعبير الكلاسيكي للحركة المتناقضة ظاهريًا لفهمنا الناتج عن الصورة الكتابية لله حين تُختبر في الحياة البشرية:

أنت، يا إلهي، سام، كلّي الصلاح، القدير الجبار، كلّي الرحمة والأكثر عدلاً. أنت الأكثر اختفاءً عنا، ومع هذا فأنت الأكثر حضورًا وسطانا، أنت الأكثر جمالًا، وكذلك

الأقوى، أنت الأكثر احتمالاً وصبراً، ومع هذا فإننا لا نستطيع أن نستوعبك. أنت لا تتغير، ومع هذا فأنت تغير كل شيء. لا شيء جديد فيك، ولا شيء يصبح قديماً فيك، ومع هذا فإن كل الأشياء تملك حياة جديدة منك. أنت القوة غير المرئية التي تنزل المتكبرين. أنت العامل دائماً، ومع هذا فأنت المرتاح دائماً. أنت تجمع كل الأشياء إلى ذاتك، مع أن لا حاجة لديك قط لأي شيء.^{١٣}

ويبرز هنا السؤال: ما هي شخصية، أو طبيعة، هذا الإله الواحد الذي يشهد له العهد القديم؟ من أجل الحصول على الجواب المسيحي الحاسم لهذا السؤال، ننظر إلى العهد الجديد حيث نرى شخصية الله ممثلة في شخص وتعليم يسوع، وموضحة بتوسع في الرسائل. وفي شخص يسوع والرسائل، نعرف أن التأكيد المسيحي المركزي عن هذا الإله الواحد هو أن "اسمه وطبيعته هما المحبة" (وسلي). يختلف تعليم يسوع عن الله كثيراً عن يهودية القرن الأول، أكثر من اختلافه عن العهد القديم، ولكن بعكس كليهما يجعل طبيعة الله بصفتها محبة تشديده المركزي. يعلن ديل مودي (Dale Moody): "كما أن القداسة هي نقطة البداية، هكذا المحبة هي أسمى نقطة في الإعلان الكتابي لطبيعة الله".^{١٤}

يتفق علماء كثيرون على أن الصفة الجديدة التي قدمها يسوع عن الله هي أبوة الله. لكن حتى هذه الصفة ليست جديدةً بالكامل، حيث أن هذه الفكرة تظهر في العهد القديم (انظر هوشع)، لكن أعماق معاني هذه الفكرة لا تظهر واضحةً هناك. يجب فهم دلالة هذا الرمز من استخدامه في أيام يسوع، وليس من المتضمنات المعاصرة لهذه الفكرة، حيث أنهما قد يكونان مختلفين كثيراً. في أيام يسوع، كان العالم عالم الرجل. كان الأب في تلك الأيام يشكّل السلطة المطلقة للبيت. كان الأب الذي يعطي المحبة والإنصاف. ولذا حين كان يسوع يستخدم الكلمة "أب" (آب)، كان مستمعوه يفهمون أنه كان يقصد أن يتكلم عن ناحيتين على الأقل من طبيعة الله: أن الله عادل وكذلك مُحب.^{١٥} وبهذا تصبح المحبة هي التركيز الموحد الذي يجمع في توتر خلاق العناصر المتناقضة ظاهرياً لاختبارنا عن الله. كل تأكيدات الإيمان المسيحي تتجمع حول الفكرة الأساسية لمحبة الله المضحية

^{١٣} Confessions 1.4.

^{١٤} *The Word of Truth: A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1981), 104.

^{١٥} William A. Spurrier, *Guide to the Christian Faith* (New York: Charles Scribner's Sons, 1952), 91.

(agape). يظهر تصريح الرسول يوحنا حاسماً هناك: "الله محبة (أغابي - agape)" (ايوحنا ٤: ٨).^{١٦} إن أساس هذا القول هو طبيعة الله التي تُعرَّف وتوضَّح في يسوع المسيح وعمله.

غضب الله

حين يُرى أن الطبيعة الجوهرية لله هي "المحبة" (أغابي - agape)، فإنها فوراً تُبرز توترًا في فكرتنا عن الله؛ إذ يظهر أن المحبة تستبعد غضب الله، ولكن غضب الله أمر لا يمكن تجنبه في الإعلان الكتابي. فهل انقسم الله على نفسه؟ لا يسمح الإيمان الكتابي بهذا الاستنتاج، ولذا علينا أن ننظر في اتجاهٍ آخر. يقترح مارتن لوثر (Martin Luther) الطريقة الكلاسيكية في معالجة هذا التوتر الواضح بالتكلم عن المحبة (الإنجيل) بصفتها عمل الله الخاص، أما الغضب (الناموس) فهو عمله الأجنبي الغريب. وبهذا يكون الغضب "الجانب المظلم للمحبة"، أو "قفا يد الله" (بارث - Barth). أي أنه مقاومة المحبة للشر (أولن - Aulen). كان الميل عند بعض الناس أن يفتعلوا بين المحبة والغضب، وأن يسمحوا لواحدة من هذه الصفات باستبعاد الصفة الأخرى من ناحية المبدأ، إن لم يكن من ناحية التعبير. يقول دونالد بلوش (Donald G. Bloesch) إن هذا سبب "لتعرُّض الحركة الإنجيلية (Evangelicalism) لكسوف جزئي في أوائل القرن العشرين: فمن بين الانحرافات العقائدية التي نشرتها الحركة الإنجيلية، بشكلٍ أو بآخر، فصل محبة الله عن غضبه".^{١٧}

لفت عمل دود (C. H. Dodd) التفسيري الانتباه إلى ناحية هامة في الشهادة الكتابية. فقد أشار في تفسيره لرسالة رومية إلى أن بولس لا يستخدم "الله" كفاعل للفعل "يغضب" مطلقاً. تُستخدم صفات أخرى مع الله، مثل "الله أحننا" (انظر ٢ تسالونيكي ١٦: ٢ وأفسس ٤: ٢)، و"الله أمين" (١ كورنثوس ٩: ١؛ ١٣: ١٠؛ انظر ١ تسالونيكي ٥: ٢٤)؛ وأما الفعل "غضب"، أو صفته، فلا يُستخدم الله كفاعل له. يستنتج دود من هذا الدليل أنه "يجب عدم فهم الغضب على أنه شعور أو موقف من الله نحونا (كما هو الحال مع المحبة والرحمة اللتين يجب فهمهما على أنهما مشاعر من الله نحونا)، بل كعملية أو

^{١٦} يقول وسلي في ملاحظاته (Notes) حول ايوحنا ٤: ٨ إن محبة الله هي "صفته العزيزة الرئيسية. إنها الصفة التي تلقى مجداً لطيفاً ودوداً على كل كمالته الأخرى".

^{١٧} Essentials of Evangelical Theology 1:2-3.

نتيجة للخطية البشرية، وأما الرحمة فهي ليست نتيجة صلاح بشري، ولكنها صفة متأصلة في شخصية وطبيعة الله.¹⁸

مع أن إدون لاد (G. E. Ladd) يعبر عن شيء من الاختلاف مع اقتراح دود بأن غضب الله أمر غير شخصي، لكنه مبدئيًا يتفق معه بشأن تفسير الدليل.

يجب عدم فهم فكرة العهد الجديد عن غضب الله على أنها معادلة لغضب الآلهة الوثنية الذي يمكن تحويله لإرادة صالحة من خلال التقدمات المناسبة ... عند بولس، ليس غضب الله عاطفةً تخبرنا عن ما يشعر به الله، ولكنها عاطفة تخبرنا عن كيفية تصرف الله نحو الخطية والخطاة.¹⁹

يعرّف مارتن لوثر "غضب الله" بوضوح على أنه اختبارنا لمحبة الله في حالة العصيان. حين يكون الإيمان غير موجود أمام الله (*Coram Deo*)، فإن محضر الله يخلق فينا الخوف، كما هو الحال في آدم وحواء اللذين اختبأ من الرب في الجنة، بعد عصيانهما. يؤكد وايلي (Wiley) على التشديد الذي نقترحه هنا فيقول: "إن الموقف المسيحي عمومًا هو أن الغضب ليس سوى الجهة المقابلة للمحبة، وأنه ضروري لكمال الشخصية الإلهية (Divine Personality)، بل ولكمال المحبة ذاتها" (CT 1:385).

القداسة، والمحبة، كصفات منسوبة إلى الله

في ضوء القول إن الطبيعة الجوهرية لله هي المحبة المقدسة، يمكننا الآن أن نعالج المسألة التقليدية لصفات الله. يحتاج هذا النقاش أن يأخذ بعين الاعتبار الطريقة التي تؤثر بها قداسة الله في محاولة نسبة الصفات إلى الله. هناك ثلاث نظريات يقدمها اللاهوتيون لنا بهذا الشأن: (١) القداسة صفة من ضمن صفات أخرى؛ (٢) أو القداسة هي مُجمل كل الصفات؛ (٣) أو القداسة هي خلفية كل الصفات. إن تحليلنا السابق لمعنى القداسة يستبعد بسرعة الخيار الأول. أما تبني التعريف الثاني فإنه يفرغ قداسة الله من أي دلالة حاسمة. ولذا فإن الخيار الثالث هو أكثر خيار مفيد لاهوتيًا.

¹⁸ *The Epistle of Paul to the Romans* (London: Collier, 1959), 47-50.

¹⁹ *Theology*, 407.

في تفسير القداسة على أنها خلفية الصفات، من اللازم ملاحظة أن المعنى الأساسي للقداسة، "الانفصال"، في اللاهوت الكتابي هو "الآخريّة" (otherness) وليس "البعد" (remoteness). وبهذا فإن الصورة المجازية لكون السمو شيئاً يتعلق بالمسافة تتحوّل إلى مفهوم ديني بدل من كونها مفهوماً فوق طبيعي فقط. تتجسد هذه الحقيقة في كلمات إشعيا النبي إذ يعلن عدم نفع اعتماد يهوذا من أجل استقلالها على مساعدة المصريين في تمردهم على الآشوريين، بدلاً من الثقة بالله، في الثورة على آشور: "ويلٌ للذين ينزلون إلى مصر للمعونة، ويستندون على الخيل ويتوكلون على المركبات لأنها كثيرة، وعلى الفرسان لأنهم أقوىاء جداً، ولا ينظرون إلى قدوس إسرائيل، ولا يطلبون الرب ... وأما المصريون فهم أناسٌ لا آلهة، وخيلهم جسدٌ لا روح" (إشعيا ٣١: ١، ٣).

إن الحفاظ على الدلالة الدينية لقداسة الله أمر ضروري جداً من أجل تجنب إزالة التمييز بين ما هو بشري وما هو إلهي. إن ذلك "يضمن أن يحتفظ كل تأكيد عن الله بصفته الدينية"،^{٢٠} لا بكونه صفة فوق طبيعية (metaphysical). كما أنه يمنع إساءة تفسير الخطية على أنها أمر أخلاقي فاقدةً بذلك صفتها الدينية المميزة. وهو ما يحدث نتيجة لتحويل سريع وغير حذر لفكرة القداسة إلى فكرة أخلاقية.

ليست القداسة، بشكلٍ أساسي، صفة أخلاقية، كما لو أن المقصود بها فقط الصلاح الكامل لكائنٍ فوق طبيعي له لحية بيضاء. لكنها صفة تشير إلى "الآخريّة" المطلقة التي تميز الإله عما هو مخلوق، وبالتالي فهي تصف كل ناحية في الله. القداسة هي الكلمة التي تشير إلى الناحية الإلهية في أية صفة تُنسب إلى الإله، إنها الصفة التي تجعل أية صفة مختلفة جوهرياً في الله عن وجودها في أي شيء آخر، وهي الصفة التي ترفع أي شيء، سواء أكان القوة أو المحبة أو الغضب، إلى أقصى درجة حين تُطبّق على الله.^{٢١}

كما أن الحفاظ على الصفة الدينية للقداسة "يقف كحارسٍ ضد تفسيرات الدين لالتماس السعادة والمتمحورة حول الإنسان".^{٢٢} إن حُفظ صلاح الله من خلال فهم سليم للقداسة، فإنه لا يمكن رؤية أن

^{٢٠} Aulen, *Faith of the Christian Church*, 104.

^{٢١} Gilkey, *Maker of Heaven and Earth*, 89.

^{٢٢} Aulen, *Faith of the Christian Church*, 105.

الدين يخدم منافع بشرية أنانية وبشكلٍ رئيسي كوسيلة للسعادة البشرية، إذ لا يمكن تغيير الله ليناسب هذه الأهداف.

إن آخريّة الله تمنع تفسير شخصيته وطبيعته كاستمرار كامل للصفات والتعريفات البشرية. إن مثل هذه الصفات، حين تُعزى إلى الله، تكون دائماً في درجة أعظم مما حين تُعزى إلى حقيقة محدودة (انظر النقاش المتعلق باللغة الدينية في الفصل الرابع)، ولكنها لا تشكّل عدم استمرارية مطلقة. إن قداسة الله تعمل كالحاجز الذي يمنع تحويل علم اللاهوت إلى علم الإنسان.

تقترح هذه الحقيقة أن القداسة تُعرّف الوثنية وتحدّر ضدها. "تنشأ الوثنية اللغوية حين تُعامل صورة أو فكرة معينة عن الله كصفة مُطلقة، لأنه لا توجد فكرة عن الله مساوية لسرّ الحقيقة الذي يفوق الوصف".^{٢٣} أحد أشكال الوثنية الأخرى تحدث حين تُرْفَع أشياء معينة، حتى لو أنها تُرى على أنها تنقل قداسة الله، إلى وضع تملك فيه أهمية مطلقة.

في ضوء هذا، يصبح واضحاً أن الصفات التي تُعزى إلى الله يجب أن تُسبق بصفة قداسة الله. لاحظنا سابقاً أن الصفة الفريدة لله في اللاهوت المسيحي هي المحبة. ولكن المحبة مُعرّضة لتحويلها إلى مشاعر بشرية. ولذا، حتى الإعلان الرئيسي في الإيمان المسيحي عن الله يجب أن يُعبّر عنه بأنه "المحبة المُقدّسة".^{٢٤}

بعد وصف "المحبة" بهذه الطريقة، ننتقل الآن إلى تحليل طبيعة الله من هذا المنظور، وأخيراً سنلاحظ كيف تأخذ الطريقة التقليدية لنسبة الصفات شكلها حين تكون فكرة "المحبة المقدسة" اللاهوتية هي الفكرة الضابطة والمركزية، وليس شكلاً معيناً من أشكال علم الوجود والكينونة (ontology) اليوناني، كما كان الحال كثيراً في تاريخ علم اللاهوت المسيحي.

التعبير الذي اختار كُتّاب العهد الجديد استخدامه لوصف نوع المحبة التي تشكّل طبيعة الله هو التعبير "أغابي" (agape). ربما من فوائد هذا الاختيار انفتاح هذا التعبير لأخذ محتوى جديد. لم يكن هذا التعبير كثير الاستخدام في العالم القديم، وكان منفتحاً للتشكّل من خلال نوع محبة الله. كل أشكال المحبة الأخرى (المُتمثلة بالإيروس [eros]، والفيليا [philia]، والسورجي [storge]) كان يحركها موضوع المحبة لدرجة ما، إذ أن ما كان محبوباً كان يساهم بشيء للذي كان يُحب. وهكذا كانت المحبة عموماً تعتمد على شكلٍ من أشكال الاحتياج في المُحب، وجاذبية موازية في الموضوع أو

^{٢٣} Macquarrie, *God and Secularity*, 111.

^{٢٤} قارن مع نقاش لاد (G. E. Ladd) حول هذه الصفة في علاقتها مع التبرير. *Theology*, 445.

الشخص المحبّ قدّمت على الأقل احتمالية سدّ تلك الحاجة. بالمقابل، لم تُحرّك محبة الله باحتمالية تلبية موضوعها لحاجة في الله، لكنها نشأت من ملء الكائن الإلهي. لا تهتم تلك محبة بمنفعتها، لكنها تهتم بخير موضوعها، وحين لا تعتمد مطلقاً على استحقاق موضوع المحبة. "نحن نحبه لأنه هو أحبنا أولاً" (يوحنا ٤: ١٩). "ولكن الله بيّن محبته لنا لأنه ونحن بعدُ خطاة مات المسيح لأجلنا" (رومية ٥: ٨).

وبهذا تصبح المحبة طريقة الله في إعلانته عن نفسه. لا يُكتسَف الله بالبصيرة البشرية، لكنه يأتي إلينا بمبادرته الذاتية. على أساس هذه الناحية في طبيعة الله، يؤكّد الإيمان أنه في حين أن الله لا يستطيع أن يعلن لنا مجده الكامل، لأننا في محدوديتنا سنهلك ببهائه ولمعانه، فإن شخصيته تُعلن لنا بكل أمانة، ولذا فهو ليس إلماً ما يعلنه عن نفسه فيما يتعلق بفهمنا. بهذا المعنى، تُوصَف القداسة بالمحبة بقدر ما تُوصَف محبته بقداسته.

المحبة وتألّم الله

إن تعريف الصفة الأساسية في الله على أنها المحبة (agape) يتعلّق بشكلٍ مباشرٍ بالنقاش القديم حول تألّم (possibility) الله. بسبب تأثير الفكر اليوناني، كان الآباء الأوائل يهربون من فكرة أن الله يمكن أن يتألّم، وقد دعوا إحدى الهرطقات الأولى المتعلقة بالمسيح بتألّم الآب (Patripassianism). وقد كان إظهار أن تفسيراً معيناً يمكن أن يقود منطقياً إلى استنتاج أن الله يمكن أن يتألّم سبباً كافياً لإدانة هذا التفسير.

هذا الخوف من التعامل بجدية مع فكرة المحبة بكل متضمناتها انعكس في "بنود كنيسة إنجلترا التسعة والثلاثين"، التي عرّفت الله على أنه "من دون ... عواطف". تمّ تبني هذا المبدأ في "بنود الحركة الميثودية الخمسة والعشرين"، ولكن الأساقفة الميثوديين ألغوا الكلمة "عواطف" عام ١٧٨٦.^{٢٥} هل عكس هذا فهمًا أقوى وأثبت للفكرة الكتابية عن الله؟ يعتر غيديس ماكغريغور (Geddes MacGregor) عن هذه الفكرة كما يلي: "أن تحب يعني أن تتألّم، ولذا فقولنا إن المحبة عنصر جوهرى في كيان الله يعني أن الألم بطريقة أو بأخرى أمر جوهرى أساسى بالنسبة لطبيعته".^{٢٦} وسنرى لاحقاً مدى أهمية هذه الحقيقة في تطوير وصياغة عقيدة الكفارة.

^{٢٥} Wiley, CT 1:218.

^{٢٦} He Who Lets Us Be (New York: Seabury Press, 1975), 4.

المحبة والإرادة

أمز هام يؤخذ بعين الاعتبار في اللاهوت الوسلي وهو علاقة محبة الله بإرادته. ليس هذا أمرًا غير ذي علاقة بمسألة الجدل في العصور الوسطى بين "العقليين" (intellectualists) و"الإراديين" (voluntarists). في الواقع، هذا الموضوع هو جزء من تلك المجادلة الأكبر.

كان النقاش يتضمن إجراء تساؤل هو تسليط ضوء فوارق علم النفس البشري على الشاشة الكونية للحقيقة الإلهية. على المستوى البشري، أمر مشروع وصحيح أن تفكر وتساءل إن كان الدافع الأساسي للسلوك هو الإرادة أو العقل. فهل يعمل المرء إرادياً على أساس ما تمليه عليه معرفته؛ أم أن الإرادة، من دون شفاء إلهي، عاجزة عن اختيار ما تعرف أنه صالح، وهو ما كان أغسطينوس يشدد عليه (انظر مقالته "الروح والحرف" [On the Spirit and the Letter]؟)

حين انتقل هذا النقاش ليتعلق بالله، أصبحت المسألة: هل عمل ما صالح لأن الله يريد، أم أنه يريد لأنه صالح؟ أيهما الأول: إرادته أم طبيعته؟ كان الإراديون يؤكدون على الخيار الأول، بينما العقليون أكدوا على الخيار الثاني. أشار السيد وسلي بحركة رشيقة لبقّة إلى عدم جدوى كل هذا الجدل:

إذا يبدو أن الصعوبة تظهر من اعتبار إرادة الله أمرًا متميزًا عن الله: وإلا فإنها تزول تمامًا. فلا أحد يشك أن الله هو مصدر شريعة الله، وأما إرادة الله فهي الله ذاته. إن إرادة الله تُعتبر الله ذاته. نتيجة لهذا، فإن القول إن إرادة الله، أو الله ذاته هما مصدر الشريعة، فهو ذات الشيء.^{٢٧}

ومع هذا، فإن الطريقة التقليدية للتعبير عن هذا الموضوع تساعد في الإشارة إلى منظورٍ لاهوتي هام حين تُصاغ مسألة محبة الله بهذه التعابير. هل المحبة تعبيرٌ لطبيعته أم لإرادته؟ يرى الكالفيني أن محبته تعبير لإرادته؛ وأما اللاهوت الوسلي فيراها إظهارًا لطبيعته.^{٢٨} الموقف القائل إن المحبة تعبيرٌ عن إرادة الله يتوافق مع تعليم التعيين المسبق عند البعض. يستطيع هذا الموقف أن يؤكد بلا أدنى شك على حرفية إعلانات مثل: "أحببت يعقوب وأبغضت عيسو" (رومية ٩: ١٣). فلا تظهر أمامهم أية مشكلة لاهوتية، إذ أن الله يستطيع أن يعطي محبته مجانًا لأي شخص يختار أو أن يمنعها عنه.

^{٢٧} StS 2:50.^{٢٨} J. Glenn Gould, *The Precious Blood of Christ* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1959), 71.

أما الواسليون فيؤكِّدون على أن محبة الله هي إظهارٌ لطبيعته، وبالتالي فهي عالمية شاملة وليست انتقائية. إنه يمد "ذراعه" بالرحمة والمُصالحة لكل من دون تمييز، ولا يُستثنى أحد، لأن غير هذا سيتضمن التعدي على طبيعة الله ذاتها. وبسبب طبيعة الله هذه، فإنه "يحب كل واحدٍ منا كما لو أنه لم يكن هناك سوى واحدٍ منا ليحبه" (أغسطينوس). هذه الناحية في عقيدة الله هي التي تشكّل أساس عقيدة النعمة السابقة (prevenient grace) الواسلية. وهذه المحبة هي "محبة مُقدَّسة" التي تحمي الحقّ الأساسي من تحويله إلى الفعلية بدلاً من إمكانية شمولية الخلاص (universalism).

خلاصة كل هذا النقاش هو أن القداسة والمحبة تمثلان أكثر من مجرد صفتين لله. إنهما معاً تقدّمان الافتراضات الأساسية المسبقة التي يجب في ضوءها نسبة الصفات إلى الله. وحين تُعامل هاتان الصفتان بجدية، فإنهما تتطلَّبان تحسناً وتطويراً للطريقة التقليدية في نسبة الصفات إلى الله التي تأثرت بالعقلانية اليونانية أكثر مما تأثرت بالإيمان الكتابي.

يقول وايلي (Wiley)، في نقاشه للصفة الموحّدة في الله التي تولّد الانسجام بين الصفات: "إن كان الله أب، فإنه يجب أن تكون المحبة المُقدَّسة هي الصفة العليا والرئيسية. في الحقيقة إن المحبة هامة جداً حتى أنه يمكن اعتبار الصفات الأخرى للشخصية محبةً عاملة في اتجاهات معيّنة ... يجب أن تشغل المحبة المُقدَّسة مكانة القلب في معرفتنا لله".^{٢٩}

مشكلة نسبة الصفات

قبل متابعة تحليل صفات معينة، يجب قول شيء عن فكرة نسبة الصفات إلى الحقيقة الإلهية. يؤكِّد وايلي على أن الصفات لا تُدرَك عقلاً، ولكنها نتيجة تحليل المعرفة الشخصية لله التي أُعلنت لنا في المسيح من خلال الروح. معنى هذا هو أن المعرفة الشخصية سابقة وأساسية وتكاملية، كما هي معرفتنا للأشخاص الآخرين. أو بكلمات وايلي نفسه: "إن معرفتنا الشخصية لله هي التي تجعل المعرفة الحقيقية لصفاته أمراً ممكناً. فليس مجرد ملخّص عقلائي لصفاته هو ما يعطينا معرفتنا لله". (1:323-24 CT)

^{٢٩} 1:324 CT. انظر أيضاً صفحة ٣٦٧: "يمكننا أن نقول بشكل ملائم تماماً أن طبيعة الله هي محبة مقدسة، ولكننا في هذه العبارة لا نعرّف التعابير أو نخلط بينها".

إن كانت هذه المعرفة الشخصية (الوجودية) هي اختبار الله بصفته محبة، كما يقول وايلي، فإنه من المنطقي أن تُفسَّر كل الصفات الأخرى كتعبيرات للمحبة. من الواضح أن هذا سيعطي الصفات الأخرى شكلاً مختلفاً تماماً عن التفسيرات العقلانية الموجودة في اللاهوت التقليدي.

ويبدو من المناسب تقديم تعليق إضافي هنا عن الأساس الفلسفي لمناقشتنا لموضوع صفات الله. الطريقة التي اتبعتها الكثير من كتب اللاهوت في العصر قبل الحديث في معالجة هذا الموضوع هي من خلال فكرة الجوهر القديمة المبجَّلة، ولكن هذه الفكرة صارت مهجورةً فلسفياً. من ناحية تقنية، يقترح التعبير "جهر" (substance) وجود أساس يحمل ويدعم الصفات الأخرى. بدا للبعض أنه بالإمكان وصف صفات هذا الجوهر الذي يوجد بمعزلٍ عن الصفات التي يشكل أساسها. مع أن هذه الفكرة بدت منطقية للمنطق السليم، لكن أنماط التفكير الفلسفي المعاصرة تعتبر هذه الفكرة غير سليمة (انظر النقاش الموجود في التمهيد). كانت نتيجة ذلك أن نماذج فلسفية، بما في ذلك أفكار أكثر حيوية، اقتربت من الفكر الكتابي أكثر مما كان الحال حين كان ميراث الفكر اليوناني هو السائد. نتيجة لهذا التحول في المنظور الفلسفي، أصبح الإيمان بوجود الله يميل إلى الاعتقاد بأن الدلالة الدينية الحقيقية لصفات الله هي مصدر كل الكائنات.^{٢٠}

تصنيف الصفات

بشكلٍ عام، يشكك الفهم الكتابي لقداسة الله بالتمييز التقليدي بين ما يُدعى الصفات الطبيعية (natural attributes) والصفات الأخلاقية (moral attributes) لله. يصر الأسقف أولن (Aulen) على أنه مع أن مثل هذا التقسيم قد يكون نافعا لبناء فكرة عقلية عن الله (الماورائيات العقلية – rational metaphysics)، لكنه "غير مناسب مطلقاً لفكرة مسيحية عن الله".^{٢١} وفي الحقيقة، الصفات التي تُدعى بالطبيعية، يدعوا البعض بفوق الطبيعية أو الماورائية (metaphysical).

إن شرح فنتي الصفات هاتين، الذي يقدّمه وايلي (Wiley) وكالبريتسون (Culbertson)، يعمل بشكلٍ كافٍ لوصف معنى تسمية الفئتين، وكذلك للإشارة إلى ضعفهما ونقصهما:

^{٢٠} انظر Macquarrie, *God and Secularity*, 118-19.

^{٢١} *Faith of the Christian Church*, 104.

الصفات الطبيعية هي الصفات الأساسية لطبيعته، وهي لا تتضمن ممارسته لإرادته ... الصفات الأخلاقية هي صفات شخصيته، وهي تتضمن ممارسته لإرادته ... ضعف هذا التصنيف يكمن في حقيقة أنه يضع صفات الله المرتبطة بالخلقة في فئة، والتي تنطبق عليه من دون ارتباطه بالعالم والخلقة في فئة أخرى.^{٢٢}

قد تم التأكيد سابقاً على أننا لا نستطيع أن نعرف الله كما هو في ذاته إلا بحسب ما يعلنه هو عن نفسه (1:217-18 CT). وهكذا، حتى وإن سُمح بالتمييز العلمنفساني (psychologizing) بين طبيعته ومشيئته، فمن الواضح أن التكلم عن صفاته الطبيعية بالطريقة الموصوفة في الأعلى ينطوي على تناقض منطقي. وبدعم السماح لمثل هذا التمييز في الوظائف النفسية في الله، فإن أساس هذا التمييز يختفي. ولذا فإنه مطلوب منا أن نقوم بتفسير ما يُدعى بالصفات الطبيعية أو الماورائية في ضوء طبيعة الله بصفاتها محبة مُقدَّسة. إن عمل هذا يضع هذه الصفات في نمط آخر، ويحوّلها إلى خصائص وتعريفات دينية فعلاً.

الهيمنة والمحبة

عادةً ما تُفهم الصفات الماورائية بصفاتها تعابير لسيادة الله وهيمنته، وهي تقدّم مسألة قوة الله. فإن كان قد أُعلن أن طبيعة الله هي المحبة، فإنه يظهر فوراً أماناً توتر (بين هاتين الصفتين). يسجّل لنا تاريخ الفكر المسيحي عدة محاولات لحل هذه المشكلة بطريقة عقلية، بحيث كان التركيز على إحدى هاتين الصفتين يلغي الأخرى. لاهوت الإسمانية (nominalism - القائل إن المفاهيم المجردة ليس لها وجود حقيقي، وأنها مجرد أسماء) عند سكوتوس (Scotus) وأكام (Occam)، الذي جعل من إرادة الله أمر نزوي استبدادي لا يمكن تعريفه أو توقعه، غطّى على المحبة لإظهار القوى. أما ماركيون (Marcion) في رفضه لإله العهد القديم الخالق وقبوله لإله المحبة المُقدّم في العهد الجديد، فقد حل التوتر بطريقة غير مرضية بذات مقدار لاهوت الإسمانية.

وتشدد المشكلة حين يُنظر إليها في ضوء مشكلة الشر. منذ زمن إبيقور (Epicurus)، كان قطبا المحبة والقوة يظهران كقنني مشكلة يصارع الإيمان معها وفيها. نظريات كثيرة تؤمن ب"محدودية" الله تخلت عن القوة من أجل المحافظة على صفة المحبة في الله (مثل إدجار شيفيلد برايمان [Edgar

^{٢٢} H. Orton Wiley and Paul T. Culbertson, *Introduction to Christian Theology* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1946), 89.

[Sheffield Brightman، وإدوين لويس [Edwin Lewis]]. بينما سعى آخرون بطرقٍ مختلفة لإنكار حقيقة الشر كطريقة لتجنّب هذه المعضلة.

إن عقيدة خلقٍ تتجنب المثالية المطلقة، وتؤكد على حقيقة كائن مخلوق نشير بشكلٍ محتوم مشاكل أمام فكرة الهيمنة المطلقة. يعبر نيلز فيري (Nels F. S. Ferre) عن هذه المعضلة كما يلي: "إن كان الله قوة، وإن كانت هناك قوة أخرى غيره، فإنه لا يمكن أن يكون كل القوة. وبالمقابل، إن لم تكن هناك قوة خارجه، فإنه لا يكون هناك واقع في التاريخ أو الطبيعة، وبالتالي يكون اللاهوت المسيحي مجرد وهم".^{٢٣}

سعى لاهوتيون معاصرون كثيرون إلى حل هذه المواضيع بتعريف هيمنة الله بصفاتها هيمنة المحبة. يكتب كارل بارث (Karl Barth) بهذا الشأن:

هذه القوة، أي الله، هي قوة محبته المجانية في يسوع المسيح، المُفعّلة والمُعنّنة فيه... ليست قوة الله قوة لا شخصية لها، ولذا كل الأسئلة الطفولية - مثل هل يمكن لله أن يجعل ضعف الاثنين خمسة، وما شابهها من أسئلة - تافهة، لأن وراء هذه الأسئلة تكمن فكرة مُجرّدة لـ "القدرة".

ويلفت الانتباه إلى حقيقة أن قانون الإيمان الرسولي يصل التعبيرين "الآب" و"القدير" أحدهما بالآخر، بحيث يعرف أحدهما الآخر، وبهذا يصف فكرة القوة بصفة "الأبوة" مع كل ما تستلزمه هذه الكلمة من صفات وأعمال (انظر النقاش السابق حول هذا الموضوع).^{٢٤}

يؤكد غوستاف أولين (Gustav Aulen) على ذات الفكرة في مواجهة محاولات فصل القوة عن المحبة. وإنكاراً لمثل هذا التقسيم يقول: "يؤكد الإيمان المسيحي على أن القوة الإلهية ليست إلا قوة المحبة. ليست قوة الله مصير غامض جامد، أو إرادة نزوية لا يمكن معرفتها لاستخدام القوة. إنها ليست سوى قوة المحبة".^{٢٥}

يُظهِر فيري (Ferre) كيف أن تفسير الهيمنة بصفاتها محبة يتجنب المعضلة التي توجدها العقيدة الواقعية عن الخليفة.

^{٢٣} *The Christian Understanding of God* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1979), 99.

^{٢٤} *Dogmatics in Outline*, 49.

^{٢٥} *Faith of the Christian Church*, 123.

إذا افترض أننا نعرّف السلطان بلغة المحبة. إن السلطان هو قدرة المحبة على التأثير في هدفها وقصدتها. السلطان أمر ممكن الاستخدام والعمل به. السلطان هو السيطرة على القصد أو القوة والمثابرة فيهما، بما في ذلك إمكانية قيمة البقاء. ولذا حين يشارك الله قوته، فإنه يعطي من ذاته من دون أن يحدّد ذاته. إن طبيعة المحبة هي إعطاء حرية لموضوعها.^{٣٦}

الذاتية (Aseity) - وهو تعبير يُشتق من العبارة اللاتينية *ase*، التي تعني "من ذاته". تُستخدم هذه الصفة لاقتراح أن الله هو مصدر كيانه. لا توجد حقيقة أُسمى منه يدين لها بوجوده، ولكنه "الوجود ذاته"، إنه "الكينونة ذاتها". وحين يُعاد تفسير هذه الحقيقة بصفاتها "ذاتية المحبة"، فإنها تخبرنا أن محبة الله ذاتية تلقائية. هذا يتضمن أن سبب المحبة موجودٌ في ذاته، وليس في أي شيء آخر. لا تُستدعى هذه المحبة بأسبابٍ خارجية، ولكنها تنطلق من ذاتها. وبهذا تصير ببساطة تعبيراً آخر عن فكرة "نعمة الله السابقة". محبة الله دائماً مُبادرة، وسببها ليس شيئاً خارج الله؛ ولكن في الله ذاته وفي طبيعته. وللسؤال "لماذا يحب الله؟" يوجد جوابٌ مناسبٌ واحد: لأن هذه هي الطريقة التي يعمل الله بها، وبالتالي فهذه هي طبيعة الله. هذا يمثّل بشكلٍ رائع معنى التعبير "أغابي" (*agape*) الذي يستخدمه كُتاب العهد الجديد لتقديم طبيعة الله.

السرمدية (Eternity). في التعريفات الماورائية، كان يُقصد بهذه الصفة أن توصل فكرة "اللازمن" في علاقته بالزمن. هذا يثير مسألة علاقة الله بالزمن في ضوء السؤال: "هل الزمن شيء حقيقي بالنسبة لله؟". بينما يحتاج هذا السؤال أن يُعالج من منطلق آخر (المعرفة السابقة)، فإنّه يمكننا هنا ببساطة أن نلاحظ أنه يبدو واضحاً أن الصورة الكتابية لله تقترح أن الزمن كان حقيقياً بالنسبة لله. وهكذا فإنها تزيل المعضلة التي كانت التفاسير الماورائية تثيرها إن أكدنا أن السرمدية هي هيمنة محبة الله في علاقتها بالزمن. أي أن: "محبة الله ليست شيئاً عابراً ومتغيراً ككل شيء ينتمي إلى مجال الزمن".^{٣٧}

^{٣٦} *Christian Understanding of God*, 101. انظر MacGregor, *He Who Lets Us Be*. يميل لاهوت فيري ذاته إلى الخروج عن هذا المبدأ حيث يرى الله، بصفته محبة، يتغلب على كل تمرد بشري؛ أي أنه يمنح خلاصاً عالمياً.

^{٣٧} Aulen, *Faith of the Christian Church*, 127.

القدرة الكلية (Omnipotence). ربما تكون هذه أكثر الصفات الماورائية شمولاً، والتي تبدو أكثر الصفات التي تُنسب لله دينياً وتقويةً. ولكن التفكير الحريص يظهر أن تطبيق هذه الفكرة من دون ربطها بصفاتٍ أخرى يقود المرء إلى أسئلة سخرية لا معنى لها، مثل: "هل يستطيع الله أن يخلق حجراً كبيراً جداً بحيث لا يستطيع هو نفسه أن يدحرجه؟". تعتمد مثل هذه الأسئلة على فكرة أن إرادة الله نزوية تماماً. باختصار، إن صفة القدرة الكلية تثير مسألة ما هو ممكن عند الله. يؤكد الكتاب المقدس مثلاً، على أنه "لا يمكن أن الله يكذب" (عبرانيين ٦: ١٨؛ انظر تيطس ١: ٢؛ و٢ تيموثاوس ٢: ١٣). ولم لا؟ لأن ذلك يتعارض مع أمانته.^{٢٨}

إن كانت طبيعة الله الجوهرية هي المحبة، فإن مسألة ما هو ممكن عند الله هي في الحقيقة مسألة ما هو ممكن بالنسبة للمحبة الإلهية. إن الله لا يعمل شيئاً أو يريد شيئاً غير الذي تتركه وتريده المحبة الإلهية. يستطيع الله أن يعمل أي شيء يمكن للمحبة أن تعمله.

الحضور الكلي (Omnipresence). تفقد هذه الصفة المشتقة من القدرة الكلية أيضاً إلى معضلات محيرة حين تُفسر بطريقة ماورائية. إن كان الله يوجد في كل مكان بطريقة متساوية، فإنه يكون في قلب الخاطئ بذات المقدار الذي يكون فيه في قلب القديس، وتصبح الصلوات التي تطلب حضور الله كلمات كثيرة لا معنى فيها.

لكن إن فهم حضور الله الكلي من وجهة نظر هيمنة المحبة الإلهية وسموها، فإن هذه الأمور الشاذة الغربية تزول. لا تتعلق هذه الصفة بمسألة إن كان الله يملأ كل فراغ ومكان، ولكنها تعني أنه لا يوجد مكانٌ مُغلقٌ أمام قوة الله المهيمنة بصفاتها محبة مُقدَّسة.

حين تساءل كاتب المزمور (١٣٩: ٧-١٠): "أَيْنَ أَذْهَبُ مِنْ رُوحِكَ؟ وَمِنْ وَجْهِكَ أَيْنَ أَهْرُبُ؟ إِنْ صَعِدْتُ إِلَى السَّمَاوَاتِ فَأَنْتَ هُنَاكَ، وَإِنْ فَرَسْتُ فِي الْهَوَايَةِ فَهَا أَنْتَ. إِنْ أَخَذْتُ جَنَاحِي الصُّبْحِ، وَسَكَنْتُ فِي أَقْصَى الْبَحْرِ، فَهَنَّاكَ أَيْضًا تَهْدِينِي يَدُكَ وَتُمْسِكُنِي يَمِينِكَ"، فإنه كان يقدم تأكيداً دينياً على حضور الله الذي لا يمكن الهروب منه، ولم يكن يقترح نظرية وجودية كينونية (ontological) معين. لقد صار يدرك أن الله حاضر أينما تحقّق محبته بنفسها بالنعمة والدينونة.

المعرفة الكلية (Omniscience). تظهر مشاكل كثيرة من هذه الناحية من القدرة الكلية، وهي التأكيد على كلية قدرة الله في مجال المعرفة. لكن من وجهة النظر التي نستكشف بها، تصبح المعرفة

^{٢٨} أثار أنسلم (Anselm) في القرن الحادي عشر هذا الاعتراض على نسبة القوة غير المضبوطة إلى الله (row power). انظر *Cur Deus Homo*, 1. xii.

الكلية شيئاً مختلفاً تماماً عن الفكرة المجردة لمعرفته المسبقة. بدلاً من ذلك، تعبّر المعرفة الكلية عن اليقين الذي لا يخطئ بشأن دينونة الله: "الله يعرفني". معرفته الكلية هي عين محبته التي ترى كل شيء بنور واضح تماماً، وكل محاولة لإخفاء شيء عن هذه العين كلية الرؤية مصيرها الفشل.

الثبات (Immutability). عدم التغير صفة تعزوها إلى الله التقوية واللاهوت الكلاسيكي. لكن الدعم الكتابي لهذه الصفة يعطينا صورة غامضة مُلبسة. هناك حركة قوية في الاتجاه الإيجابي، فمثلاً نقرأ في ملاخي ٦:٣: "أنا الرب لا أتعير". ولكن هناك ميولاً في الاتجاه الآخر تعادل هذا الميل، فيُصوّر الله بشكلٍ منكرٍ بأنه يغيّر رأيه استجابة لتوبة بشرية أو سلوك آخر، أي أنه حيوي غير جامد في شخصيته. إن تعريف طبيعة الله الجوهرية بأنها محبة مُقدّسة يزوّدنا بطريقة للتمسك بهذين التشديدين الكتابيين. إن محبة الله، قصده للخير، لا يمكن أن يتغير، مع أن استجابته هي تفاعل مع الحرية البشرية. وربما طريقة وصف هذه الصفة في ضوء الأمانة طريقة مرضية أكثر، أي أمانة المحبة للوعود المقطوعة.^{٣٩}

الله كشخصي (God as Personal). صفات قليلة أخرى فقط خضعت لنقاش قوي شديد أكثر من هذه الصفة. يتمحور معظم الجدل حول المعنى المعاصر للتعبير "شخصي"، وإن كان من المناسب دعوة الله بـ"شخص". ظهر هذا التعبير في تطبيقه على الله في وقت متأخر في تاريخ اللاهوت المسيحي. كان هذا التعبير يُستخدم في البداية لوصف "أشخاص" (أقانيم) الثالوث، ولكن ليس لوصف الله نفسه. يبدو أن هذه الفكرة ظهرت أول مرة في تعليم أغسطينوس عن الثالوث. الاعتراض الرئيسي لاستخدام هذا التعبير عند لاهوتيين كثيرين هو لأنه يتضمن، بالمعنى المعاصر، تحديداً لا يبدو مناسباً فرضه على الله لكونه الحقيقة المطلقة (Ultimate Reality). ولهذا يبدو أنه من الأصح أن نشير إلى الله بصفته شخصي، أي قادر على إقامة علاقة شخصية تشمل الإرادة والحرية، ومن المؤكد أن الصورة الكتابية لله تدعم هذه الصفة. وعلاوة على ذلك، طبيعة الله هي المحبة، وطبيعة المحبة هي أن تنشئ علاقات شخصية.

يقدم بول تيلليخ (Paul Tillich) حجة وجودية كينونية (ontological) قوية للمحافظة على استمرارية استخدام الرمز "شخصي" للإشارة إلى الله. إن كان الله هو "أساس الكينونة" (وهذا هو اللقب الذي يمتاز به تيلليخ في الكلام عن الله)، فمن المؤكد أنه أساس ما هو شخصي، ولا يمكن أن يكون أقل من كائن شخصي. إنه "القوة الكينونية للشخصية". وهذا يبرهن على ذات الفكرة من منطلق

^{٣٩} انظر توسعاً ممتازاً لهذه الفكرة في كتاب *God, Man, and Salvation*, 155.

تعريفه للدين بصفته "الاهتمام المطلق": "رمز 'الله الشخصي' أساسي تمامًا لأن العلاقة الوجودية علاقة شخص بشخص. لا يمكن للإنسان أن يكون مهتمًا بأي شيء هو أقل من شخصي".⁴⁰ يبرهن فارمر (H. H. Farmer) على الطبيعة الشخصية لله من خلال الدليل الكتابي:

كل فئة أو عبارة أو عقيدة أو حركة فكرية (في العهد الجديد) وتفترض وتتضمن إمكانية... إنشاء علاقة شخصية مع إله شخصي. "الله محبة، ومن يثبت في المحبة يثبت في الله والله فيه". "إِنْ كَانَ اللهُ قَدْ أَحَبَّنَا هَكَذَا، يَنْبَغِي لَنَا أَيْضًا أَنْ يُحِبَّ بَعْضُنَا بَعْضًا". لا يمكن لهذه العبارات أن يكون لها معنى واضح ومباشر لو أنه لا يُفكر بالله بصفته، بمعنى ما، شخصي مشكلًا مع البشر ترتيبًا ساميًا للعلاقات البشرية.⁴¹

إن البعد الشخصي في طبيعة الله أمر أساسي من أجل فهم سليم للعقائد اللاهوتية الأخرى. فإن فهم الله بمفاهيم غير شخصية، كما هو الحال في أنظمة فلسفية كثيرة (مثل أرسطو والأفلاطونية الجديدة)، فإنه يصبح من المستحيل صياغة أفكار وعقائد مسيحية كثيرة ضمن التقسيمات التي تنتج عن تلك الأنظمة الفلسفية. ونرى أهمية هذا بشكل خاص في علاقته بالمتضامات الكثيرة لعقيدة الخلق، وقد رأينا (في الفصل الرابع) مدى أهمية هذا لعقيدة الإعلان. فإن كان الله ليس شخصيًا، فإن الديانة الحيوية الحية أمر مستحيل، إلا الإيحاء الذاتي (autosuggestion) فقط. إن اختبار الأجيال الذين قابلوا حقيقة مثيرة للاضطراب خارج أنفسهم تشهد ضد هذا. والآن علينا أن ننظر بوضوح أكثر إلى الصفات الشخصية لهذا الإله الشخصي.

الصفات الكتابية

اخترنا أن نتكلم عن "الصفات الكتابية" بدلًا من "الصفات الأخلاقية" بغرض التشديد على طبيعة الإعلان الكتابي. يُقدّم الله في الإعلان الكتابي في علاقته بالإنسان، وليس في ذاته أو بطريقة ماورائية عقلية. هذا النوع من نسبة الصفات هو ما يشير إليه اللاهوتيون تقليديًا بالتعبير "الصفات الأخلاقية". ونتكلم هنا عن صفات البر والرحمة والحق. الأمر المدهش هنا هو أن أعمال الله في التاريخ تعرّف

⁴⁰ *Systematic Theology* 1:244. انظر نقاشنا لأهمية هذا الفهم لله بالنسبة لعقيدة الإعلان في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

⁴¹ *World and God*, 9.

معاني هذه الصفات، وكثيرًا ما تظهر هذه الصفات مختلفة جدًا عن المتضمنات النموذجية في الفكر اليوناني لهذه التعبيرات.

من الأمور الفريدة الأخرى في هذه الصفات هي أنها يمكن أن تتكرر وتحدث في حياة شعب الله. لهذا السبب يشير بعض اللاهوتيين إليها بكونها الصفات "الممكن توصيلها أو نقلها" (Communicable). في الحقيقة، هذه الصفات تخبرنا عن محتوى قداسة الله، ولذا فهي تقدّم تعريفًا جزئيًا لمعنى "شعب مُقدّس". كان هذا الفهم المتطور للقداسة في العهد القديم أكثر ما كان أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد يعلنونه.

الحق (Truth). تُستخدم الكلمة العبرية "إميث"، التي تُترجم إلى "حق"، لوصف طبيعة أعمال الله. معنى هذه الصفة هو أن الله ليس مزاجيًا كافيًا أو نزويًا، ولكن يمكن الوثوق به. تتضمن الكلمة معنى ما هو ثابت ويمكن الاعتماد عليه والوثوق به. وبهذا فإن الله حق بشكلٍ مطلقٍ، بمعنى كونه يستحق الثقة. إنه أمين لوعوده.

إله "الإميث" (٢ أخبار ٣: ١٥؛ إرميا ١٠: ١٠) ليس الإله الحارس لكيثونةٍ مُجرّدة تُدعى "الحق"، أو أنه ينتمي لعالم الحق الأبدي الذي هو فوق عالم الظاهر والمرئي؛ إنه الإله الذي يمكن الوثوق به، القادر أن يعمل، الذي عنايته بشعبه عناية حقيقية.^{٤٢}

هذا يعني أن هناك عنصرًا أخلاقيًا في الحق بمقابل الرأي اليوناني أو العقلاني السائد. الحق هنا هو ما يربط فكرة أو كلمة بواقعها وحقيقتها. بالنسبة للعقلاني معرفة الحق عمل ذهني، أما بالنسبة للفهم الكتابي فالحق يتضمن طاعة بإيمان، والإيمان هو الاستجابة المناسبة للأمانة. يستخدم الإنجيل الرابع هذه الفكرة بشكلٍ كبيرٍ ورئيسي، واستخدام الكاتب لها "لا يشير إلى استيعابٍ عقلي لحقٍ لاهوتي بقدر ما يشير إلى استيعاب شخصي لحضور الله المُخلّص الذي أتى إلى البشر في يسوع".^{٤٣}

البر (Righteousness). صفة الله هذه هي أساس الدعوة المستمرة المتوافقة في الكتاب المقدس إلى البر وسط الناس. وهي تُفهم، مثل شخصية الله، من أعماله في التاريخ، وفي الأصل أظهر برّ الله في التحرير من عبودية مصر. وبهذا فإن المعنى الأساسي لهذه الكلمة خلاصي. تشير هذه الصفة إلى ميل الله إلى "جعل الأمور بوضعها الصحيح"، وبهذا فهي صفة مرادفة تقريبًا لصفة

^{٤٢} Ladd, *Theology*, 265.

^{٤٣} المرجع السابق، ٢٦٨.

العدل. أظهر الله برّه بالمجيء بقوة خلاصيّة إلى أولئك المحتاجين والعاجزين. حين قال فرعون لموسى وهارون: "الرب هو البار، وأنا وشعبي الأشرار" (خروج ٩: ٢٧)، لم يكن يستخدم هذه الكلمات بالمعنى الأخلاقي، لكنه كان يقصد أن الله أثبت أنه الأقوى، وأن فرعون وشعبه الأضعف، أي أن الله قد حقّق الانتصار في مسابقة الضربات.^{٤٤}

يصح هذا المعنى معيارياً بالنسبة لمفهوم العهد القديم عن البر. "لذلك فإن الكلمات العبرية الأصلية 'صديق، صداكاً' تتضمن فكرة دفاع الله عن أولئك الذين لا عون لديهم، بالإضافة إلى تلك النتيجة التي سبق وجودها في العهد القديم (مزمو ٩: ١١٢؛ دانيال ٤: ٢٧). ترتبط الكلمات الأصلية بشدة مع 'إظهار الرحمة نحو الفقراء والمساكين'".^{٤٥}

يظهر هذا المعنى في كل العهد القديم في تعبيره عن اهتمامه بالعدل الاجتماعي وخاصة للمحرومين والأقل حظاً: "الغريب واليتيم والأرملة" (تثنية ١٤: ٢٩؛ ١٦: ١١، ١٤؛ وآيات أخرى). ونرى هذا المعنى في العهد الجديد في رسالة يعقوب، حيث يعرف الكاتب الديانة النقية الطاهرة بأنها افتقاد "اليتامى والأرامل في ضيقهم" (يعقوب ١: ٢٧).

يستفيد الرسول بولس من فكرة برّ الله للإشارة إلى عمله التبريري لغير المستحقين، وبهذا فهو يحافظ على الدلالة الخلاصية الجوهرية لهذه الفكرة في العهد القديم. قدّم أغسطينوس لتاريخ الفكر المسيحي إساءة عظيمة حين (في مقاله "الروح والحرف" [On the Spirit and the Letter]) فسّر هذه الكلمة لتعني البرّ (الأخلاقي) الذي يمنحه الله للمؤمنين، الذي يصبح أساس قبول الله لهم. مع أن أغسطينوس كان يقصد بوضوح أن يرفع من قيمة استحقاقات النعمة، إلا أنه بعمله ذلك وضع أساس التطورات الكاثوليكية اللاحقة التي فسّرت الخلاص بصفته بر الأعمال. إحدى مساهمات مارتّن لوثر (Luther Martin) هي استعادة الفهم الكتابي بأن برّ الله هو هبة رحمته المجانية للخاطئ الذي يؤمن، الذي يتبرّر (يصبح في وضع صحيح) بالإيمان فقط.

وفي مراجعة لوثر لرحلته الروحية، يعلّق بالآتي على اكتشافه العظيم:

وأخيراً، وبرحمة الله، إذ كنتُ أتأمل نهارًا وليلاً، أصغيتُ أخيراً لسياق الكلمات التي تقول: "لأنّ فيه مُعلن برّ الله بإيمان لإيمان، كما هو مكتوب: "أما البار فبالإيمان

^{٤٤} Norman H. Snaith, "Righteousness," in *A Theological Word Book of the Bible*, ed. Alan Richardson (New York: Macmillan Co., 1950).

^{٤٥} المرجع السابق.

يحيا"، هناك بدأت أفهم أن بز الله هو الذي به يحيا البار بعطية الله، أي بالإيمان. وهذا هو المعنى: إن بز الله مُعلن بالإنجيل، أي بز الله المُعطى الذي به يبزرنا الله بالإيمان، كما هو مكتوب: "أما البار فبالإيمان يحيا". شعرتُ حينئذٍ أنني أولد ثانية بشكلٍ كاملٍ، وبأني دخلتُ إلى الفردوس ذاته عبر بواباتٍ مفتوحة. هناك ظهر لي وجةٌ آخر تمامًا من الكتاب المقدس.^{٤٦}

الرحمة (Mercy). هذه الكلمة هي بشكلٍ رئيسي ترجمةٌ للكلمة العبرية "حسب" في العهد القديم، وهي من الكلمات المليئة بالمعاني ضمن المفردات اللاهوتية العبرية. وهي تُترجم في الترجمات الإنجليزية بطرق مختلفة مثل "اللطيف المُحب" (loving-kindness)، أو "المحبة الثابتة" (steadfast love)، أو فقط "رحمة" (mercy). إنها كلمة متعلقة بالعهد، وهي تشير إلى الأمانة في التزامات العهد. بهذا المعنى، تقترب هذه الصفة من فكرة "الحق".

تُرى حسب الله بالمقابل مع أمانة إسرائيل. لقد أعطى الله كلمته والتزم بها، ولم يفشل في تحقيق كلمته، فكل ما وعد به قد تحقق. أما إسرائيل بالمقابل فقد خانت وعودها، وتحوّلت إلى مُحبين آخرين. ربما يمثل سفر هوشع أفضل شرح حيوي لهذه الحقائق.

بشأن التناقض الذي يظهر حين يفكر المرء بصفتي المحبة والقدرة الكلية بشكلٍ مترابط، يقول جون ماكوري (John Macquarie): "يجد هذا التناقض الظاهري الأساسي تعبيرًا له في رمز الصليب، حيث القوة والألم، التمجيد والتواضع، تُقدّم معًا".^{٤٧} عالج أورتون وإيلي (H. Orton Wiley) هذه المسألة ذات مرة: ماذا يمكن أن يحدث لو أن كل صفات الله عملت معًا في وقتٍ واحدٍ؟ الجواب هو: صليب المسيح. واقتبس من مزمو ١٠:٨٥: "الرحمة والحق النقيان. البر والسلام ثلاثًا".^{٤٨}

^{٤٦} Preface to Latin Writings, from *Martin Luther* (selections), ed. John Dillenberger (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1961).

^{٤٧} *God and Secularity*, 127.

^{٤٨} في محاضرة ألقاها في كلية الناصري- تريفيكا (Treveca Nazarene College) حوالي عام ١٩٤٧.



الفصل ٧

الثالوث

يتضمن الفهم المسيحي لله الاعتقاد بأن هناك ثالوثاً في الطبيعة الإلهية. وفي الحقيقة، قيل إن الفهم المسيحي لله هو الإيمان بالثالوث.^١ يقع هذا الموقف بين اعتقاد التوحيد الخالص من ناحية، والاعتقاد بتعدد الآلهة من ناحية أخرى، مع أن صعوبة صياغة العقيدة بلغة عقلية كثيراً ما أدت إلى سقوطها في أحد هذين الاعتقادين (التوحيد الخالص أو تعدد الآلهة). ولكن الموقف المسيحي الكلاسيكي ملتزم بقوة نحو توحيد يُظهر نفسه بنمط كيانى ثالوثي.

مسألة الثالوث هو موضوع تطوّر عقائدي. يمكن بالنظر إلى الماضي رؤية أن عناصر معينة في العهد القديم تتسجم مع فهم الثالوث لله، لكن الحديث عن الثالوث في العهد القديم ينطوي على مفارقة تاريخية.^٢ أما العهد الجديد فيقدّم المعلومات، ولكنه لا يتكلم بالتصريح عن عقيدة الثالوث.^٣

^١ انظر -97، Norman Pittenger, *The Divine Trinity* (Philadelphia: United Church Press, 1977), 99.

^٢ انظر Purkiser, Taylor, and Taylor, *God, Man, and Salvation*, 239 ff. و Edmund J. Fortman, *The Triune God* (Philadelphia: Westminster Press, 1972), 3-33. تناسب كلمات بيرنارد لونيرغان (Bernard Lonergan) المقام هنا: "ضل دارسون وباحثون كثيرون بالاعتقاد بأنهم ببديهة سرية يمكنهم أن يروا فوراً في الكتاب المقدس شيئاً ظهر أصلاً مع مرور الوقت وبجهدٍ عظيم؛ وقد كان شيئاً قاومه كثيرون وأنكره كثيرون؛ شيئاً احتاج عقولاً عظيمة لاستيعابه، ولم ينل قبولاً عند الكنيسة إلا بشكلٍ تدريجي". مقتبس من كون أودونوفان (Conn O'Donovan) في تمهيد المترجم لكتاب Bernard Lonergan, *The Way to Nicea* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), xi.

^٣ يعقد بيرنارد لونيرغان مقابلة مختصرة، ولكن فيها إنارة، بين البيانات الكتابية والصيغ العقائدية التي ظهرت لاحقاً: "يحتوي التطور العقائدي على عنصرين متميزين، هما أيضاً نوعان من أنواع عمليات الانتقال. عملية الانتقال الأولى هي انتقال من نوع (genre) أدبي إلى آخر: فالكتاب المقدس يخاطب كل كيان الشخص، وأما المجمع فتهدف إلى إنارة العقل فقط. عملية الانتقال الثانية تتعلق بترتيب الحق: ففي حين يقدم الكتاب المقدس عدة حقائق، يعبر إعلان المجمع عن حقٍّ واحدٍ مرتبط بحقائق كثيرة في الكتاب المقدس كزوج من المبدأ أو الأساس". من 1-2، *The Way to Nicea*.

لكن المعلومات الكتابية تجعل صياغة مثل هذه العقيدة أمراً ضرورياً بسبب التصريحات الواضحة عن ألوهية الابن.^٤ بسبب هذا، كانت هذه العقيدة موضوع نقاش في البحث اللاهوتي منذ وقت مبكر جداً.^٥ هل هناك نهجٌ وسليٌ مميّز للتعامل مع هذه المسألة؟ لا، إن كنا نفكر بصياغة فلسفية معينة. لكن السيد وسلي نفسه يزودنا ببعض الاقتراحات في عظته عن "الثالوث" يمكنها أن تساعد في تحديد الموقف الوسلي الفريد بشأن هذه المسألة. إن كُنّا نتبع قيادته، فإننا سنجد أنفسنا نسير في اتجاه مختلفٍ عن المنهج الإنجيلي الاعتيادي.

يشير وسلي إلى ثلاثة تشديدات هامة في هذا الموضوع؛ فهو يرفض أولاً أن يلحّ على أي شخصٍ بأن يتبنى "تفسيراً" معيناً للعقيدة، مع أنه يقرُّ بأن أفضل تفسير لها هو قانون الإيمان الأنتاسي. من الواضح أن تحفظه هو بسبب إدراكه للنقطة التي نتكلم عنها بشأن الصياغة العقائدية وليس التعليم الكتابي الواضح. لم يكن يفرض تعابير مثل "الثالوث" أو "أقنوم"، كتعابير جوهرية للإيمان المسيحي، لأن هذه التعابير ليست موجودة في الكتاب المقدس. ومع أنه لا يجد صعوبة في استخدام هذه التعابير، لكنه يقول: "إن كان لدى أي شخصٍ أيُّ تردّدٍ بشأن هذه التعابير، فمن يمكنه أن يجبره على استخدامها؟ أنا لا أستطيع إجباره".

لا يعني هذا الموقف أن وسلي لم يكن مهتماً بالمناقشات الكينونية الجوهرية (ontological)، ولكنه كان يرى أنه يجب إدراك أنه لا يمكن إعطاء سلطة إلهية لهذه التعابير. يعكس هذا الرأي موقفاً تجاه الصياغات الجمعية يدعوها بول تيلليخ (Paul Tillich) "المبدأ البروتستانتي".^٦ وبهذا فإن اللاهوت الوسلي يفحص بذهنٍ مفتوحٍ أي اقتراحٍ جوهرية كينونية، فلا يرفضه بسبب البيئة الفلسفية التي نشأ منها، ولكنه بذات الوقت لا يلتزم به من دون أي نوعٍ من الشك. ومع هذا، كان لديه أسباب جيدة لرفض أي تفسيرٍ مقترحٍ لا ينسجم مع الشهادة الكتابية. في الحقيقة، كانت هذه نقطة قوة المجمع الأولى؛ فقد كانت قوتهم في رفضهم للانحرافات وليس في صياغاتهم الإيجابية.

ثانياً، وهو تشديد مرتبطٌ جداً بالتشديد الأول، يصرّ السيد وسلي على رؤية التمييز بين جوهر العقيدة وتفسيرها الفلسفي. في ضوء هذا التمييز، يمكن للمرء أن يصيغ التشديد الأول بشكلٍ مختلفٍ:

^٤ يكتب وايل (J. S. Whale): "لا يمكنك إلا أن تقدّم صياغة ثالوثية معينة إن كنت تأخذ شهادة العهد الجديد على محمل الجد". من كتاب 91، (London: Cambridge University Press, 1960). *Christian Doctrine*.

^٥ انظر Fortman, *Triune God* من أجل مسحٍ شاملٍ ومفصّلٍ لتاريخ النقاش العقائدي حول عقيدة الثالوث من البداية وحتى القرن العشرين.

^٦ انظر 29، *Dynamics of Faith* (New York: Harper and Row, Publishers, 1957).

الإيمان المسيحي ملتزم نحو الجوهر، وليس نحو تفسير الجوهر. وتظهر هنا حقيقة هامة عن طبيعة اللاهوت، وهي أن الأفكار المُستخدمة في العمل اللاهوتي تأتي من الفلسفة. حين يخرج المرء عن اللغة والصيغ الكتابية (والى درجة ما، حتى حين لا يخرج عنها)، فإنه لا يكون لديه خيار سوى استخدام لغة الفلسفة.^٧ تدفع الجهود إلى تحقيق الدقة في التصريحات اللاهوتية اللاهوتي إلى اختيار أدق فكرة متوفرة له، ولكنه دائماً مع إدراك أن هذه الفكرة تتأثر بالزمن الذي توجد فيه، وبشكل ما غير مؤهلة للتعبير عن الموضوع. ربما يعبر أغسطينوس عن رأي كل اللاهوتيين الذين يدركون عمق هذا الموضوع، فيقول: "وحيث يُسأل السؤال: 'ثلاثة ماذا؟' فإن اللغة البشرية تجاهد معاً، وهي في حالة الفقر في التعبير. لكن الجواب الذي يُعطى هو: ثلاثة 'أشخاص' (أقانيم)، وهذا ليس جواباً كاملاً، ولكنه يُعطى حتى لا يُترك السؤال بلا جواب مطلقاً".^٨

ويعبر وسلي عن هذا التمييز بطريقة أخرى باستخدام "الحقيقة" و"الأسلوب"، فيقول إن الحقيقة هي التي أُعلنت، وأما الأسلوب فلم يُعلن. نحن مدعوون إلى الإيمان بالحقيقة، ولذا لا يُطلب منا أن نؤمن بما لا نستطيع استيعابه. (لا شك أن هذا يعكس إيمان وسلي، الذي شاركه مع معاصريه في القرن الثامن عشر، وهو أن الإيمان والعقل أمران منسجمان متكاملان تماماً. انظر كتابه *Earnest Appeal to Men of Reason and Religion*) يقول: "واضح أن الكتاب المقدس يطلب منك أن تؤمن بمثل هذه الحقائق، وليس أسلوبها. لا يكمن السر في الحقيقة، لكنه يكمن بشكل كامل في الأسلوب".

وقد يحتج المرء بأنه لا يمكن التمييز بين الجوهر والتفسير. لكن تشديد وسلي الثالث يعالج هذا الموضوع. ويأتي بنا إلى ربما أكثر ناحية يتميز بها النهج الوسلي، وهو أن الجوهر ليس كينونياً جوهرياً (ontological) ولكنه خلاصي (soteriological). وحيث أن الكلمة "أساسي" غامضة جداً، فإنه يتحفظ في إعلان ما هي الحقائق "الأساسية"، ولكنه يؤكد على أنه يجب علينا معرفة عقيدة الآب والابن والروح القدس لما لها من ارتباط قوي بالديانة الحيوية.^٩ ثم يمضي بالقول إنه لا حكمة في رفض ما أعلنه الله (الحقيقة)، "خاصةً حين نفكر بأن ما سرُّ الله أن يعلنه بشأن هذا ليس بأمرٍ عديم الأهمية، ولكنه حق ذو أهمية بالغة، فهو حق يدخل إلى قلب المسيحية، إنه يكمن في أصل كل الدين الحي".

^٧ انظر Tillich, *Ultimate Reality*.

^٨ *On the Trinity* 5.9.10.

في نقاشنا لمعيار اللاهوت الوسلي في المقدمة، أشرنا إلى أن الوضع المركزي لعلم الخلاص هو الذي يوضِّح تركيز العقائد المسيحية. ففي النهاية، يسأل اللاهوت الوسلي عن الدلالة الخلاصية لكل عقيدة مسيحية، ويرفض المجيء بأسئلة تخمينية إلى ميدان اللاهوت الأساسي.

يُشكَّل "نظام كنيسة الناصري الإنجيلية" (*Manual of the Church of the Nazarene*) بهذا المنظور. مقدمة "الإيمان المتفق عليه" في النظام تقول: "فإننا نطلب فقط إقرار إيمان مثل هذا كأساس للاختبار المسيحي" (البند ٢٥). لا يعني هذا أن الإيمان بالتأكيدات العقائدية المذكورة يجعل المرء مسيحياً، ولكن هذه الإقرارات الإيمانية يجب أن تكون عند المرء حتى يكون الاختبار المسيحي حقيقياً. يقول الإقرار الأول: "نؤمن) بإله واحد، أب وابن وروح قدس" (البند ٢٥:١).

هذا يعيدنا ثانيةً إلى المسائل الكينونية الجوهرية (ontological) ويشير إلى حقيقة وهي، مع أنه علينا أن نتمسك بتفسير معين مع عدم الجزم، هناك أبعاداً كينونية جوهرية في الموضوع علينا أن ننتبه إليها جيداً. يشير وايل (J. S. Whale) إلى الأمر بهذه الطريقة: "إن كان يسوع هو كلمة الله المتجسد حقاً، فإن مشاكل علم الخلاص تتضمن بشكلٍ أساسي مشاكل لا يمكن حلها في الثالوث والتجسد والتي لم يقلل أيُّ لاهوتيٍّ محترمٍ من قيمتها أو أهمليتها".^٩

ولذا ننوي في هذا الفصل أن نقوم بعملٍ مسحٍ للأبعاد الرئيسية التاريخية والمعاصرة في النقاش المتعلق بعقيدة الثالوث، قاصدين إظهار الجوهر الخلاصي لهذه النقاشات والاستنتاجات حيث تظهر. لا يمكن لمسحنا هذا أن يكون شاملاً بسبب محدوديات الوقت والمساحة، لكنه سيسعى أن يمثِّل كل تلك الأبعاد. كما أنه لا يمكن لمثل هذا المسح أن يتجنَّب التطرُّق إلى النواحي الفلسفية/الجوهرية الكينونية في هذه المسألة.

في الطريق إلى نيقية

يمكن دعوة الفترة الممتدة من انتهاء كتابة العهد الجديد إلى مجمع نيقية عام ٣٢٥ م بالفترة الحاسمة لتطوير صياغة لعقيدة الثالوث. المسألة التي تركَّز الجدل عليها هي مسألة علاقة اللوغوس (الذي تجسد في يسوع الناصري) بالله.^{١٠} مع أنه كان للنقاش صبغة تتعلق بعلم المسيح، لكنه كان

^٩ *Christian Doctrine*, 91.

^{١٠} "يجب أن نتذكر أن بناء عقيدة الثالوث في شكلها اللاهوتي لم ينشأ نتيجة التفكير بالأقانيم الثلاثة بقدر ما نشأت من الاعتقاد بالوهية الابن". *CT 1:407*.

بشكلٍ أساسي مسألة تتعلق بالثالوث. وبتريسيخ الألوهية الكاملة للمسيح، تم التأكيد على حل مسألة الثالوث. في مجمع كنسي دعا إليه أثناسيوس الإسكندري عام ٣٦٢م، أدركت الكنيسة أن ما ينطبق على الابن ينطبق على الروح القدس أيضًا. وقد اعترف بأن جوهر الروح هو ذات جوهر الابن في مجمع القسطنطينية المسكوني عام ٣٨١م. مع هذه الاستنتاجات، صار الإيمان بالثالوث كاملاً.^{١١}

هناك ثلاثة مسلمّات عند الكنيسة الأولى كانت ضمن النقاش. وكانت موجودة معاً بنوعٍ من التوتر، بل إنها ظهرت كأنها تتعارض مع بعضها.^{١٢} العنصر الأول هو الإيمان بالتوحيد (monotheism)، الذي أتى من الإيمان العبري والفلسفة الهيلينية السائدة. شكّلت عقيدة الإله الواحد، الأب والخالق، المقدمة والتمهيد، الذي لا جدل عليه، للإيمان المسيحي.^{١٣}

أما العنصر الثاني فكان إيمان الكنيسة بألوهية المسيح، بحسب شهادة العهد الجديد. والثالث كان اختبارهم أن الله روح "يحل في كل الخليقة، كما عرفه العبرانيون، والآن يُختَبَر ويُفَهَم بشكلٍ جديدٍ بصفته روح قدس الله وأبي الرب يسوع المسيح".^{١٤}

وفي عملية محاولة إخراج صيغٍ عقائدية وافية تكون عادلة لهذه المسلمّات، قاومت الكنيسة ثلاثة انحرافات تتعلق بعقيدة الثالوث: السابلية (Sabellianism - أو الهيئية أو المودالية [Modalism])، والتبعية (Subordinationism)، والتثليثية (Tritheism).^{١٥} في الحقيقة، هذه الانحرافات هي التي دفعت الكنيسة إلى وضع صيغٍ عقائدية وافية. يقول وايلي (Wiley): "خلال الفترة الرسولية وفترة ما بعد الرسولية، لم تكن عقيدة الثالوث على شكلٍ عقائدي. لم يكن لها تعبير علمي أو تقني، ولا ضرورة لذلك، إلى أن ظهرت الهرطقات التي دعت إلى الحاجة لصياغة تصريحات دقيقة وحريصة" (CT 1:405).

التثليثية (Tritheism)

يشير هذا التعبير إلى تفسير يعتبر الأب والابن والروح "ثلاثة آلهة"، ويشدّد على التمييز بينهم بطريقة تخفي وحدانية الله. الإيمان بحقيقة التوحيد هو الذي يرفض مثل هذا الانحراف.

^{١١} Kelly, *Doctrines*, 263; Whale, *Christian Doctrine*, 110.

^{١٢} Whale, *Christian Doctrine*, 101-10.

^{١٣} Kelly, *Doctrines*, 87.

^{١٤} Whale, *Christian Doctrine*, 108، انظر الحاشية رقم ١٣.

^{١٥} Fortman, *Triune God*, 61.

في المحاولات الأولى لشرح "ثلاثية" الله، كان أمرًا محتومًا أن بعض أشكال التعبير عن هذه "الثلاثية" تُفسَّر من البعض على الأقل بأنها تناقض "التوحيد المُطلق" (Monarchy). انطبق هذا على جهد أوريجانوس (Origen) في تفسيره للحياة "الثلاثية" في الله. فقد اختار التعبير "أقنوم" أو "هيبوستاسيس" (Hypostasis) لتعريف الثلاثة، وقد استخدمه بمعنى "وجود فردي" (individual subsistence أو individual existent). وفي محاولته لمواجهة المودالية (أو الهيئية - Modalism)، التي سنتكلم عنها لاحقًا، وهو تعليم لم يميِّز بين الثلاثة، سعى لإبراز التمييز بينهم بشكل أكثر وضوحًا. وهكذا ظهرت نزعة التعددية في تعليمه عن الثالوث. "في تحليلاته، الثلاثة متميزون سرمدياً وواقعياً، فهم ثلاثة أقانيم منفصلة، أو حتى الصيغة 'ثلاثة أشياء' بلغته البسيطة".¹¹

ليس أمرًا مفاجئًا أن البابا ديونيسيوس (Pope Dionysius) انزعج مما هو تثليثية وتكلم في رسالة عنلية ضد الذين يركزون "بثلاثة آلهة، حيث أنهم يسمّون الوحدة المقدّسة إلى ثلاثة أقانيم منفصلين تمامًا الواحد عن الآخر".¹² تُبرز هذه المواجهة بعض الاعتبارات الهامة في تطوُّر فهم عقيدة الثالوث، ومن أهمها تركيز لاهوتي الشرق على التعددية الإلهية، بينما لاهوتي الغرب ركّزوا على الوجدانية الإلهية.

المودالية (Modalism)

من التعاليم الشائعة المنتشرة، التي كانت كما يبدو سائدة في الغرب بسبب التركيز على الوجدانية الإلهية، هي التوحيد المودالي الهيئي الخالص (Modalistic Monarchianism). كان هذا التفسير يرفض أي تمييز حقيقي بين الله والمسيح، وكان يشدّد على أن الأب والابن والروح هم مجرد "أنماط" (modes) أو مراحل متتابعة للإله الواحد.

الرجل الذي ارتبط اسمه تقليديًا بهذا الموقف هو سابيلْيوس (Sabellius) لأنه قدّم أفضل تعبير فلسفي له. حاول سابيلْيوس تجنّب عدم البراعة والسذاجة المودالية السابقة:

يُقال لنا إن سابيلْيوس كان يعتبر الله جوهرًا فردًا (Monad) عبّر عن نفسه بثلاث عمليات. وقد استخدم تشبيه الشمس، وهي شيءٌ واحدٍ يشع الحرارة والنور؛ فكان الأب هو الشكل أو الجوهر، إن جاز التعبير، والابن والروح أنماط عبّر بهما عن

¹¹ Kelly, *Doctrines*, 129-31.

¹² Fortman, *Triune God*, 58-59; Kelly, *Doctrines*, 134.

نفسه. وهكذا فإن الذات الإلهية التي تُعتبر الخالقة ومعطية الناموس هي الآب، ولكنها لأجل الفداء ظهرت كأشعة الشمس ثم انسحبت. وثالثاً، الذات الإلهية نفسها عملت بصفتها الروح في إعطاء الوحي والنعمة.^{١٨}

من التطورات المثيرة التي خرجت من المودالية والتي أتت من نتيجتها المنطقية الواضحة، هي أن الآب هو الذي تألم على الصليب ومات ودُفِن. مع أن هناك ألعازاً منطقية يمكن استنباطها من هذا، فإنّ العنصر البغيض بالنسبة لمعظم الناس كان ألم الله. ولهذا دعا كبريانوس (Cyprian) هذا التعليم بـ"تألم الآب" (Patipassianism). هذا يوضّح تأثير نظرة "الحقيقة الأسمى" (Ultimate Reality) الهيلينية على المسيحية الأولى. اليوم، وبفهم كتابي أكثر وأعماق، يعتنق لاهوتيون معاصرون كثيرون "هرطقة تألم الآب"، بمتضمناتها حول دخول الله إلى الوضع البشري عاطفياً، وليس بمتضمناتها الكينونية الجوهرية.^{١٩}

التبعية (Subordinationism)

كان هذا الانحراف، بأشكالٍ مختلفة ومتنوعة، هو أكثر المحاولات انتشاراً قبل مجمع نيقية لشرح العلاقة بين الآب والابن. كانت ذروة تعبيراته التي أدت إلى رفضه من مجمع نيقية (٣٢٥م)، ثم مجمعي القسطنطينية (٣٨١م) وخلقيدونية (٤٥١م) هي الأريوسية (Arianism)، ولكن كانت هناك أشكال "قبل-أريوسية" أثارت ردود فعل أقل حسماً، ولكنها رُفضت ضمناً من "إقرار" نيقية.^{٢٠}

^{١٨} Kelly, *Doctrines*, 122.

^{١٩} "إن فكرة إمكانية تألم الله الآب لا تتوافق مع أي لاهوتٍ مسيحي مؤسس بشكلٍ كامل على نظام ماورائي تم تطويره في التقليد الأفلاطوني؛ ولكن باستبعاد عنصرٍ واحدٍ من ذلك التقليد فإنه لن يكون هناك أي اعتراضٍ على هذه الفكرة. والذين ينظرون إلى الكتاب المقدس كضامنٍ للتعليم السليم يلاحظون أن الله يُدعى 'الآب'، ليس فقط لأنه الخالق، ولكن أيضاً لأن صفة الآب البشري الصالح تشير إليه بشكلٍ مناسبٍ جداً". من كتاب MacGregor, *He Who Lets Us Be*, 51.

^{٢٠} الجدالات اللاحقة، السياسية واللاهوتية، بالإضافة إلى الرفض المستمر من المجمع التالين المذكورين في أعلاه، تُظهر أن قانون الإيمان النيقاوي لم يكن "إقرار" إلا في المبدأ.

كان التوحيد الخالص الديناميكي (Dynamic Monarchianism)، أو تعليم "التبني" (adoptionism)، صيغة معروفة للتبعية لم تترك تأثيرًا كبيرًا على التطور العقائدي. نرى هنا أن الإيمان بـ"التوحيد" عند المسيحية الأولى أدى إلى توترات في فهم عقيدة الثالوث.^{٢٢}

يُفهم الله، من خلال هذا التعليم، على أنه "الملك" (Monarch) - وهو تعبير ترتليان [Tertullian] الذي اختار يسوع الناصري، الذي كان "مجرد إنسان"، ليكون أداة الفداء.

كان الداعية الأكثر شهرة هو بولس الساموسطي (Paul of Samosata). يمكننا تسمية هذا التعليم بـ"التبعية الأراضية" (mundane subordinationism) لتمييزه عن الأشكال المتأخرة من التبعية، إذ أن العلاقة الفريدة بين الأب والابن قد بدأت في مجال الوجود "الأرضي".

يكن وراء هذا الحل عقيدة غير مسيحية عن الله، إذ لم يستطع تعليم التبني أن يدرك أن الله يمكن أن يبادر لخلاص البشر، بل أنّ على الله أن ينتظر مجيء "إنسان صالح". وهكذا رفضت الكنيسة هذا التعليم لأنه يضع الله في بداية عمل الفداء بل خلاله. ومع أن هذا التعليم يمكن أن يكون مُرضيًا عقليًا بالنسبة لبعض الافتراضات العقلية، لكنه غير مقبول من منطلق عقيدة الخلاص.

لا يعرف تعليم التبني (Adoptionism) الله الذي يحب بما يكفي ليأخذ بزمام المبادرة في خلاص العالم. إن هذا التعليم أقل مستوى من العقيدة المسيحية عن الله، حيث أنه لا يخبرنا عن الله الذي كان محبًا جدًا ومهتمًا جدًا بشؤون البشر، حتى أنه فُكّر بخطة لخلاص البشر... إن العقيدة المسيحية عن شخص المسيح هي في الحقيقة عقيدة طبيعة الله ومحبة.^{٢٣}

كان المدافعون (Apologists) - مثل يوستين الشهيد [Justin Martyr] وآخرون في القرن الثاني) أول من حاول صياغة حل عقلي لمسألة علاقة المسيح بالله الأب. كانوا هم أيضًا ملتزمين بشدة بالإيمان بالتوحيد، وقد حاولوا استخدام فكرة اللوغوس من أجل تقديم جواب لتلك المسألة.^{٢٤} في

^{٢١} يؤكد كيلي (J. N. D. Kelly) على أن اهتمام أصحاب تعليم التبني الأصليين كان قد تأثر بـ"العقلانية الفلسفية السائدة آنذاك" أكثر من اهتمامهم بـ"حماية العقيدة الكتابية بأن الله واحد". ولهذا وضعنا الكلمة "توحيد" بين علامات تنصيص لإظهار معنى تم تكييفه. لكن الخلاصة ليست ناتجة عن البيئة التي نشأ فيها موضوع الاهتمام. انظر -115 Doctrines. 16

^{٢٢} Richardson, *Creeeds in the Making*, 47. انظر نقاشنا لطبيعة الله بصفقتها محبة في الفصل السادس.

^{٢٣} Kelly, *Doctrines*, 95-101; Fortman, *Triune God*, 44-51.

عملهم لذلك، طُوروا ما يُدعى "نظرية مرحلتَي اللوغوس" (two-stage theory of the Logos)، التي كانت مُعتنقة بشكلٍ واسع قبل مجمع نيقية، ووصلت ذروتها في الصيغة الأريوسية لها التي أثارَت الجدل العظيم.^{٦٢} قادتهم افتراضاتهم إلى "تبعية قبل أرضية" (انظر النقاش السابق عن هذا الأمر).

استخدم المدافعون التمييز التقني الرواقي (Stoic) بين "الكلمة الحال" (immanent) و"الكلمة المعبر بها". دعموا أو وضّحوا هذا الرأي بالرجوع إلى الظهورات الإلهية (theophanies) في العهد القديم. كانوا يعلمون أن الكلمة كان في البداية حالاً في الله، ثم صار مميّزاً عنه، بذات الطريقة التي يكون فيها المنطق البشري حالاً في داخل الإنسان، ثم يصبح معبراً عنه حين يُنطق بالكلمة. صار الكلمة الحالّ الكلمة المعبر بها (المنطوقة) لأجل الخلق والإعلان والفداء. مشكلة هذه الصورة هي إن كانت الولادة قد حدثت في وقتٍ ما قبل الخلق أم أنها كانت منذ الأزل.^{٦٣}

مكّنت هذه التعريفات الفلسفية المدافعين من التأكيد على الوجود السابق للكلمة بصفته عقل الله أو فكره العقلي. صار مميّزاً من دون التقليل من قيمة الأب، فلا يتم تقسيم الذات الإلهية بطريقة نحصل بها على نصفي إلهين. استخدم المدافعون عدداً من الإيضاحات لإظهار هذه النقطة، ومن أمثلتها الشمس التي تصدر النور، الذي له ذات طبيعة الشمس، ولكن الشمس لا تنقص بولادة النور. للكلمة وجودٌ سابق، وهو من ذات طبيعة الله، ولذا فهو يستحق العبادة.

أحد الأسئلة الهامة الذي ظهر في فكر المدافعين يتعلق بكون اللوغوس مولوداً بعمل إرادة الأب أو كتعبيرٍ عن طبيعته. يبدو أن المدافعين أنفسهم متفقون في نسبة الولادة إلى إرادة الأب. في

^{٦٢} انظر نقاشنا لرأي المدافعين عن الله وعمل اللوغوس في علاقتهما بمسألة الإعلان الإلهي في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

^{٦٣} هناك الكثير من عدم الوضوح في أفكار يوستين الشهيد أدت إلى اختلاف الآراء حول مدى تعليمه بالتبعية (subordinationism). يتخذ كيلي (J. N. D. Kelly) موقف أن تعليمه لم يكن خطيراً بهذا الشأن لاعتقاده أن يوستين علّم عن الولادة الأزلية للابن. هذا أمرٌ مشكوك به، وربما كان فورتمان (Fortman) مصيباً في ملاحظته: "قهل كان يوستين يؤمن بالتبعية؟ لم يكن يؤمن بها بالمعنى الأريوسي الكامل لهذا التعبير، لأنه لم يكن يعتبر اللوغوس - الابن شيئاً مصنوعاً، أي مخلوقاً، ولكنه كان يعتبره مولوداً من الأب. لكن إن لم يكن الكلمة بالنسبة له، وهو أمر محتمل جداً، شخصاً إلهياً منذ الأزل، ولكنه صار كذلك حين وُلد بصفته ابن الله قبل الخلق بفترة قصيرة ليكون أداة الله في الخلق والإعلان، فإنه إلى هذا المدى كان اللوغوس - الابن تابعاً لله، في شخصه الذي لم يكن أزلياً، وفي عمله حيث كان أداة أو واسطة لإتمام عمل الله". من كتاب *Triune God*, 46.

الحقيقة هذا الموقف يخالف تعليم الثالوث، وقد صار لاحقاً موضوع نقاش أثناسيوس في دفاعه ضد الأريوسية.

من المساهمات الهامة في صياغة عقيدة الثالوث مساهمة أوريغانوس (Origen)، الذي أدخل العبارة الشهيرة "ولادة الابن الأزلية". عكست هذه الصياغة شيئاً من التبعية حيث أنها أشارت إلى كون الابن قد أتى من كيان الأب، ولكن من الواضح أن الابن ليس كائنًا مخلوقًا. استُخدم التعبير "ولادة" لتجنب فكرة أن الابن كان مخلوقًا. أزلت الولادة الأزلية أي غموض ربما كان موجودًا في حديث المدافعين، ونسبت للوغوس ليس الوجود السابق فحسب، بل الوجود المميز والمنفصل أيضًا، في ذات الوقت الذي سعت فيه للتأكيد على ألوهيته الكاملة. يشير وايلي (Wiley) إلى أن مساهمات أوريغانوس كانت "بالغة الأهمية حتى أنها تمثل حقبة هامة في تاريخ صياغة عقيدة الثالوث" (CT 1:413).

لـ"الولادة الأزلية" عند أوريغانوس معنيان: أولاً، ليست للولادة بداية. "لم يكن هناك زمن لم يكن الابن فيه هو الابن ... لم يكن هناك زمنٌ كان الابن غير موجود" (Wis. 7:25). ثانيًا، ليس لهذه الولادة نهاية: "لم يلد الأب الابن ثم أطلقه بعد أن ولده، ولكنه يلد دائمًا" (Hom. 9.4 in Jer.)^{٢٦}. ومع أن أوريغانوس أعطى دفعة مميزة إلى الأمام، لكن الأمر "انتهى به إلى جعل الابن والروح القدس ليسا مخلوقين تمامًا بل 'إلهين ناقصين'، أقل مستوى من الأب الذي هو الوحيد الله بالمعنى الضيق للكلمة"^{٢٧}. ويسبب هذا صار أوريغانوس مصدر سلطة للأريوسيين وضد الأريوسيين في الجدل الذي نتحول الآن للنظر إليه.

^{٢٦} مقتبسة في Fortman, *Triune God*, 55. هذا يشير إلى تشديد واضح على ثالوث جوهري حال (immanent)، وليس فقط كما يُعلن في "التدبير". "هذه واحدة من أهم مساهماته في اللاهوت اليوناني، وهي تأتي مباشرة من إيمانه بالولادة الأزلية للابن". المرجع السابق، ٥٨.

^{٢٧} المرجع السابق، ٦٨؛ وانظر Wiley, CT 1:413-14. انظر Kelly, *Doctrines*, 130: "لكن على المرء أن يكون حذرًا من أن ينسب إلى أوريغانوس أية عقيدة عن كون الابن والأب لهما ذات الجوهر والطبيعة ... يمثل أوريغانوس دائمًا اتحاد الأب والابن ... كاتحاد محبة وإرادة وعمل".

الآريوسية (Arianism)

يبدأ آريوس (Arius) بـ"نظرة وثنية عن الله بصفته غير ممكن المعرفة، ولا يشعر ولا يتغير ولا يمكن الوصول إليه"، وبالتالي لم يستطع استيعاب تجسد مثل هذا الكائن.²⁸ وهكذا كان كالمدافعين، إذ رأى أنه لا يمكن لغير اللوغوس أن يتجسد؛ لكن آريوس، بخلاف المدافعين، أعلن أن اللوغوس مخلوق مؤكدًا على أنه "كان هناك زمنٌ لم يكن فيه موجودًا".²⁹

إن استنتاج المقدّمة الآريوسية هو أن عبادة المسيح عبادة مخلوق، وبالتالي فهي عبادة أوثنان. وكي يدعم آريوس موقفه، استشهد بمقاطع كتابية عديدة تشير إلى خضوع المسيح للأب، وفسرها بمعنى التبعية (subordinationism) الذي يؤمن به، كما لجأ إلى نبرة التبعية في تعليم أوريجانوس. تقابل في آريوس الصورة الكاملة لفكرة التبعية التي كُنّا نتبعها. وهكذا، كما يقول وإيلي (Wiley)، فإن "الآريوسية الحقيقية هي أكثر الأعداء رعباً الذين تمت مواجهتهم في صياغة عقيدة الثالث (CT) (1:414). يُعلن وايل (J. S. Whale) قائلاً: "كان كارليل (Carlyle) دقيقاً حين كتب: لَر أن الآريوسية كسبت، لتحوّلت المسيحية إلى مجرد قصة أسطورية".³⁰

كان أشهر خصم للآريوسية هو أثناسيوس (Athanasius) الذي "كان، لدرجة كبيرة، مسؤولاً عن ديمومة المسيحية الكاثوليكية، على الأقل في الشرق، في وقتٍ بدا فيه نصر الآريوسية كاملاً".³¹ جزء كبير من مقاومة أثناسيوس للآريوسية كان يتعلق بعلم الخلاص، وبهذا نأتى هنا إلى نقطة تتدمج بالاهتمام الأساسي عند الحركة الوسلية. كان أثناسيوس يشترك مع معاصريه في الإيمان بأن المعضلة البشرية المركزية هي اللامعنى الذي تسبّب به التهديد المستمر للوجود الذي يوضّحه الموت بشكلٍ حيوي. وحيث أن الخلاص يرى بأنه الخلود، أو الحياة. ومع أنّ الخلود يتعلق بالآلهة، فإن الخلاص ينتظر تأليه الإنسان. بهذا المعنى، قدّم التجسد أملاً بالخلاص إن كان الذي تجسد الله بالكامل. إن لم يكن كذلك، فلا يكون الفداء ممكناً. وهكذا، بالنسبة لأثناسيوس، كان موضوع حرفياً، قضية حياة أو موت، هل الابن الذي تجسّد مخلوقٌ أم هو الله غير المخلوق.، فإن كان مخلوقٍ

²⁸ Alan Richardson, *Creeds in the Making*, 52.

²⁹ إن رأيه أن الله مطلق السمو تماماً، بما في ذلك اللازم، ينفي صحة قوله "كان هناك زمن لم يكن فيه موجوداً"، لأن الزمن بدأ بالخلق فقط. كون رأيه يحدّث نفسه بنفسه فهو أمر واضح، ولكن يجب تقديم آراء آريوس بأمانة من أجل الدقة التاريخية. انظر الاقتباس من آريوس في "before time": Wiley, CT 1:415.

³⁰ *Christian Doctrine*, 105.

³¹ Alan Richardson, *Creeds in the Making*, 54.

(كما كان أريوس يقول)، فإنه لا يستطيع فداء الجنس البشري، ولكنه سيكون هو ذاته بحاجة إلى الفداء.^{٣٢}

وفي مقاومته لموقف أريوس القائل إن الابن أتى نتيجة عمل إرادة الأب، اتجه أثناسيوس ضد تقليد كان منتشرًا منذ فترة طويلة، وأعلن أن الابن مولود بالطبيعة. "إنه (الله) فعليًا أبو الابن بالطبيعة لا بالإرادة".^{٣٣} يعتقد وايلي (Wiley) موقف أثناسيوس في نقاشه للثالوث، ويؤكد على أن الثالوث ضرورة في طبيعة الله. هذا يدعم عقيدة الثالوث "الجوهرية" (essential) في مقابل عقيدة الثالوث "التدبيرية" (economic) فقط. وفي وقت لاحق، رفض مجمع كاثوليكي فكري ضرورة والإرادة.^{٣٤}

إقرار مجمع نيقية

يمكن القول إن الآباء قبل مجمع نيقية، بشكل عام، كانوا مهتمين بالتأكيد على وحدانية الله. كان هذا أمرًا طبيعيًا في مواجهة تهديد الوثنية والغنوسية (Gnosticism). وهكذا فإنهم "لم يُظهروا إلا ميلًا قليلًا لاستكشاف العلاقة الأزلية للثلاثة، ولذا لم يصيغوا أدوات فكرية ولغوية قادرة على التعبير عن هذه العلاقات".^{٣٥} كانت نتيجة ذلك أن كثيرين منهم صاغوا لاهوت الثالوث بشكل من أشكال التبعية. أما مجمع نيقية فقد واجه هذا السؤال بشكل جازم، وقرّر بحسم ضد أي شكل من أشكال تبعية الابن. رفض المجمع بوضوح الحل الأريوسي بأن يسوع كان إلهاً "ثانيًا"، وأعلن أنه "إله حق (كامل) من إله حق".

الكلمة الأساسية التي تركز حولها الجدل هي "هوموأوسيا" (homoousia). تم التأكيد على أن الرب يسوع المسيح له "ذات جوهر" (of one substance – homoousion) الأب. لكن دلالة هذا التعبير بالنسبة للأساقفة الذين حضروا مجمع نيقية ليست واضحة تمامًا. قاومت أكثر من مجموعة هذا التعبير. كان المحافظون متحفظين في قبوله لأنه لم يكن مأخوذًا من الكتاب المقدس وكان تعبيرًا

^{٣٢} انظر مقالة أثناسيوس الكلاسيكية *De Incarnatione* ("تجسد الكلمة") من أجل نقاش مطوّل ومثير عن التجسد من منظور "النظرية الواقعية للفداء" (Realistic theory of redemption).

^{٣٣} مقتبسة في Fortman, *Triune God*, 73.

^{٣٤} "أعلن مجمع توليدو الحادي عشر (Toledo)، في إسبانيا، أنه 'يجب الإيمان بأن الله الأب ولد ليس بالإرادة ولا بالضرورة'. المرجع السابق.

^{٣٥} Kelly, *Doctrines*, 109.

جديدًا. أما الآريوسيون فكانوا يعرفون أنه إن تم تبني هذا التعبير، فإنه لن ينسجم مطلقًا مع موقفهم تمامًا.

هناك احتمالان لمعنى هذا التعبير. كان يُفهم لبعض الوقت بمعنى "الجوهر ذاته من الناحية النوعية" (أي نوع الجوهر ذاته). وربما كان معناه أيضًا "الجوهر ذاته من الناحية العددية" (أي الجوهر نفسه). أكد بعض المفسرين على أن الأساقفة كانوا يقصدون المعنى الأول.³⁶ لكن لاهوتيين كاثوليكين لاحقين دافعوا عن المعنى الثاني، مع أنه كان يمكن أن ينطوي على خطر ملامح سابيلية (Sabellianism). يشرح بيرنارد لونيرغان (Bernard Lonergan) الأمر كما يلي:

سيتضح الغموض اللاهوتي إن قارنا بطرس وبولس من جهة، وقارنا الآب والابن من الجهة الأخرى. بطرس وبولس لهما الجوهر ذاته (التكوين)، والآب والابن لهما الجوهر ذاته أيضًا. لكن بطرس وبولس لهما الجوهر ذاته، ليس لأن لهما جوهر واحد عدديًا، لأنه ليس هذا حالهما، لكن لأن جوهر بطرس المستقل وجوهر بولس المميز المستقل ينتميان إلى ذات النوع: فبطرس وبولس مثالين مفردين من الجنس الذي هو الجنس البشري. الآب والابن أيضًا لهما ذات الجوهر، ولكن تشبيه بطرس وبولس يفشل هنا، لأنه على عكس بطرس وبولس اللذين لهما ذات الجوهر، اللذين هما إنسانان، الآب والابن اللذان لهما الجوهر ذاته هما إله واحد وذات الإله: فهناك إله واحد من ناحية عددية، وهو الآب حقًا والابن حقًا.³⁷

النتيجة العملية والأكثر أهمية، من المنظور الوسلي، يصفها ريتشاردسون بالكلمات التالية:

تكمُن أهمية هذا المعنى ودلالته في حقيقة أنه يرفض الفكرة اليونانية القديمة أو الغنوسية عن الله بصفته بعيدًا ساميًا غير أبيه بالبشر ولا يمكن معرفته، إذ أنه يؤكد على أن جوهر الله هو ذات جوهر يسوع، وأن حضور الله وجوهره يمكن إدراكهما ومعرفتهما من خلال يسوع في طبيعته التي هي المحبة. إنه يؤكد على أن الله ليس مستحيل المعرفة، فقد أُعلن في طبيعة المحبة ذاتها في يسوع المسيح. لا يمكن لله

³⁶ المرجع السابق، ٢٣٣-٣٧.

³⁷ *Way to Nicea*, 88-89. يقدّم وايلى (Wiley) تفسيره بأن المعنى هو أن لهما ذات الجوهر ليس فقط من الناحية النوعية... ولكن من الناحية العددية أيضًا. انظر CT 1:423-25.

المتجسّد في يسوع أن يكون الكائن الأسمى (Supreme Being) البعيد غير الودود
' الموجود في الفلسفة الوثنية أو الحركة الإنسانية (Humanism) المعاصرة.^{٣٨}

أغسطينوس والآباء الكبذوكيون

عالج إقرار نيقية مسألة ألوهية المسيح. وبينما، كما لاحظنا، كانت هذه المسألة تتعلق بعقيدة
الثالوث بشكلٍ جوهري وأساسي، لكن هذا الموضوع لم يكن موضوع النقاش. ولذا كانت ما تزال هناك
حاجة لترسيخ وتأكيد الموقف الأرثوذكسي بشأن عقيدة الثالوث. تمّ عمل ذلك في الشرق (الكنيسة
اليونانية) بطريقة مختلفة قليلاً عما في الغرب (الكنيسة اللاتينية). يُعرف أكثر اللاهوتيين المؤثرين في
الشرق بالآباء الكبذوكيين (Cappadocian fathers)، وهم باسيليوس الكبير (Basil the Great)،
وغريغوريوس النازينزي (Gregory of Nazianzus)، وغريغوريوس النيصي (Gregory of Nyssa).
أما في الغرب، فقد كان أغسطينوس الذي من هيبو (Augustine of Hippo) هو الذي أعطى الفهم
الثالوثي شكله.

عالج الكبذوكيون المسائل التي ورثوها من أثناسيوس. فمع أن أثناسيوس حارب بقوة وبجاح
كبير لتأكيد حقيقة أن للآب والابن والروح القدس الجوهر ذاته (consubstantiality – homoousia)،
فإنه لم يصغ مفردات تقنية متخصصة للتعبير عن ما أكد عليه. كما أنه لم يتكلم عن مشكلة كيف
يمكن لله أن يكون واحداً وثلاثة موضوعياً بذات الوقت. إن محاولة الإجابة على هذه الأسئلة كانت أهم
مساهمة للآباء الكبذوكيين.

كان التعبيران اللذان اختاروا استخدامهما للتعبير عن فهمهم هما "جوهر" ("أوسيا" – ousia)
و"أقنوم" ("هيبوستاسيس" – hypostasis). ساوى مجمع نيقية بين هذين التعبيرين، وأما باسيليوس فقد
أصر على التمييز بينهما، ولذا كانت الصيغة المقبولة عنده هي "ميا أوسيا، تريس هيبوستاسيس" (mia
ousia, treis hypostaseis)، أي "جوهر واحد وثلاثة أقانيم".

استخدم أوريجانوس (Origen) التعبير "هيبوستاسيس" للإشارة إلى الآب والابن والروح القدس،
لكن كما رأينا سابقاً، وصف أوريجانوس الابن والروح القدس بطريقة تبعية كـ"إلهين ناقصين". رفض
الكبذوكيون التبعية، لكن استخدامهم لهذا التعبير جعلهم معرّضين لتهمة التثليثية (Tritheism)، حيث

^{٣٨} Creeds in the Making, 57-58.

أن معنى الهيپوستاسيس يتضمن كياناً واحداً. لذلك سعوا لشرح وحدانية "الهيپوستاسيس" بتعريف "الأوسيا" بأنها الجامع المشترك، فيما عرّفوا "الهيپوستاسيس" بأنه الفرد. وكما أن بطرس ويعقوب ويوحنا (وهم هيپوستاسيسات فردية مميزة - *individual hypostasies*) يشتركون بجوهر (*ousia*) البشرية والرجولة ذاته، هكذا أيضاً كل هيپوستاسيس إلهي هو أوسيا أو جوهر الذات الإلهية.

لاحظ الكبدوكيون عدم كفاية وكمال هذا التشبيه، ورفضوا المتضمنات التثليثية من خلال التأكيد بقوة على وحدانية الذات الإلهية. إن التمييز بين الأقانيم لا ينقض حقيقة أن لهم طبيعة واحدة مطلقاً. هناك اختلافات بين العلماء حول هل كانوا قد فسروا الجوهر (*ousia*) الواحد بصفته واحداً عددياً أو بصفته وحدة في الطبيعة (انظر النقاش في القسم السابق في هذا الفصل).

كانت الطريقة الأكثر إرضاءً في توضيحهم للتمييز بين الأوسيا والهيپوستاسيس هي شرحهم أن الذات الإلهية الواحدة توجد في وقت واحد في ثلاثة "أنماط كينونة" (*modes of being*). يشير باسيليوس إلى الروح القدس بصفته "تمط الوجود الذي لا يُوصَف" (*a mode of the ineffable*) (existence - *De Sp. s.46*). ويتكلم غريغوريوس النيصي عن الابن والروح القدس بصفتهما "تمطي وجود" (*modes of existence*).^{٣٩}

وبالنسبة لمسألة كيف يمكن لله أن يكون في ذات الوقت واحداً وثلاثة، تكلموا عن تميز "الهيپوستاسيسات" (الأقانيم) من ناحية أصلها وعلاقتها المتبادلة. وفي حين كانوا يتجنبون التبعية بحذر، علّموا أن الآب هو مصدر أو مبدأ الذات الإلهية. فبمعنى ما، الآب هو سبب للكائنين الإلهيين الآخرين لأنه يعطي كيانه لهما. كل هيپوستاسيس متميز في الخاصية التي له، وهذه الخاصيات علقية، أي أنها مرتبطة بعلاقة كل هيپوستاسيس بالآخر في الأوسيا (الجوهر - *ousia*). يرى باسيليوس أن هذه الخاصيات المميزة هي "الأبوة والبنوة والتقديس"، ويعلّق بالقول: "الآب هو أصل الابن بحسب علاقة الأسباب مع الأشياء التي تنبثق منهم، ويضيف بأنه "من الواضح للذي يفكر بأسماء 'الآب' و'الابن' حين تُقال وحدها فإنها لا تشير إلا إلى علاقة متبادلة".^{٤٠} باختصار، الأسماء الإلهية لا تتضمن تعديداً في الجوهر الإلهي، ولكنها تشير إلى علاقات متبادلة.

هناك مشكلة تظهر من صياغة فكرة الآب بصفته مصدر الهيپوستاسيسين (الأقنومين) الآخرين، وهي الحالة النسبية للابن والروح القدس وعلاقتها معاً. فإن كان الابن والروح القدس كلاهما يُؤلّدان،

^{٣٩} Fortman, *Triune God*, 81; Kelly, *Doctrines*, 264; William G. Rusch, ed. and trans., *The Trinitarian Controversy* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 24.

^{٤٠} مُقتبسة في Fortman, *Triune God*, 80-81.

فسيبدو أن هناك ابنين، ولن يكون الأفتنوم الثاني "الابن الوحيد". حاول الآباء الكبدوكيون تجنّب هذه المُعضلة بالإشارة إلى الابن على أنه "تولّد صورة الآب"، وإلى الروح القدس على أنه "نفخة الآب". قدّم غريغوريوس النيصي الجواب الحاسم لهذه المسألة. فبحسب فكره، الروح القدس من الآب وبالمسيح؛ فهو ينبثق من الآب وينال من الابن؛ ولا يمكن فصله عن الكلمة. ويستخدم صورة مشعلٍ يعطي نوره لمشعلٍ آخر أولاً، ومن خلال المشعل الثاني إلى مشعلٍ ثالث، من أجل توضيح علاقة الأقانيم الثلاثة بعضها ببعض. يعلّق كيلي (Kelly): "بعده (غريغوريوس النيصي)، صار التعليم الاعتيادي للكنيسة الشرقية عن انبثاق الروح القدس هو أنه 'من الآب من خلال الابن'".^{٤١}

شدّد الكبدوكيون على وحدانية الذات الإلهية بالتأكيد على أن الأعمال التي يختص ويمتاز بها كل هيبوستاسيس (أفتنوم) هي في الحقيقة عمل أوسيا (جوهر) واحدة؛ فلا يعمل الآب مستقلاً عن الابن، ولا الابن مستقلاً عن الروح القدس. فلا يملك أي واحدٍ من الأقانيم عملاً منفصلاً يقوم به وحده، ولكن هناك قوة واحدة موجودة في الأقانيم الثلاثة. كتب غريغوريوس النيصي:

إن لاحظنا عملاً واحداً للآب والابن والروح القدس، والأمر لا يختلف في حالة أي واحدٍ من الثلاثة، فإننا نكون مُلزمين لاستنتاج وحدة الطبيعة من هوية العمل وطبيعته، فالآب والابن والروح القدس يتعاونون معاً في التقديس والإحياء والتعزية، وهكذا.^{٤٢}

وفي ختام هذا المسح، علينا أن نضيف أن الآباء الكبدوكيين يجسّدون الميل الشرقي للتشديد على ثلاثية الثالوث الأقدس؛ فهم يبدؤون بالأقانيم الثلاثة ويحاولون شرح الوحدانية. وهكذا فإن المشكلة تُثار بطريقة خاصة، والهدف هو تجنب التثليثية (tritheism). وقد كان أحد أهم إسهاماتهم هو إظهار أن الله لم يكن واحداً وثلاثة بذات المعنى، وبهذا فإنهم يكونون قد جعلوا الانتقادات العقلانية للإيمان بالثالوث بلا فاعلية.

حين نتحوّل إلى الغرب، وأغسطينوس بصفته ذروة صياغة عقيدة الثالوث، فإننا نواجه صفة مميّزة مختلفة شيئاً ما؛ إذ يبدأ أغسطينوس بوحدانية الله، ثم يحاول شرح كيف يمكن للإله الواحد أن يكون في ثلاثة أقانيم. كنتيجة لهذا، لا يمكن التفكير بالآب والابن والروح كأفراد ثلاثة منفصلين بذات الطريقة التي يكون بها ثلاثة كائنات بشرية، مع أنهم ينتمون إلى جنس واحد. فكل الأقانيم الإلهية، من وجهة

^{٤١} *Doctrines*, 263.

^{٤٢} المرجع السابق، ٢٦٦-٦٧.

نظر الجوهر، يتطابقون بعضهم مع بعض أو مع الجوهر الإلهي ذاته. وكل أقانيم الثالث مرتبطة في كل الأعمال الإلهية.

وإذ تبع أغسطينوس الكبوكيين، مَيَّز بين الأقانيم بالنسبة لعلاقتهم المتبادلة ضمن الذات الإلهية، لكن من دون أي أثر للتبعية (subordinationism). كان يريد متردداً أن يتبنى التعبير "شخص" (أو أقنوم) لتمييز الإيمان الكاثوليكي عن الإيمان المودالي (modalism). وهكذا فإن ألقاب الأب والابن والروح القدس هي علاقات، فلقب أو دور كل واحد منهم يمثل علاقته بالأقنومين الآخرين. يتجنب هذا الموقف الأشراك الفلسفية المتضمنة في استخدام مفهوم "الجوهر". إن تعليق كيلي (Kelly) حول هذا الأمر يلقي الضوء أمامنا:

بالنسبة للناس في العصر الحالي، ما لم يكونوا قد تدربوا في الفلسفة التقنية، فإن فكرة أن تملك العلاقات (أي "فوق"، "عن يمين"، "أعظم من") جوهرًا حقيقيًا تبدو فكرة غريبة، مع أنهم عادةً يَهَيِّئون لقبول موضوعيتها، أي أنها موجودة في ذاتها، مستقلة عما يراه الملاحظ الباحث.^{٤٣}

وفي تمييز أغسطينوس بين الابن والروح، يقول:

الابن من الأب، والروح القدس أيضًا من الأب؛ ولكن الأول مولود، وأما الثاني فهو منبثق. إذًا فالأول هو ابن الأب الذي يُولد منه، وأما الثاني فهو روح الاثنين، حيث أنه ينبثق من كليهما... الأب هو مصدر انبثاق الروح لأنه ولد الابن، وفي ولادته له جعله هو أيضًا المصدر الذي ينبثق منه الروح.^{٤٤}

وفي سعي أغسطينوس لتفسير كيف يمكن لله الواحد غير المنقسم أن يبقى على ثلاثية فيه من دون انقسام، عمل منطلقاً من فكرة أنه بما أن الإنسان صُنِعَ على صورة الله، فلا بد أن يكون هناك انعكاس للحياة الإلهية في الفرد. التشبيه الرئيسي الذي استخدمه أغسطينوس مأخوذ من عمل الذهن المفكر بنفسه أو بالله. يمكنه أن يتخذ شكل الذهن ومعرفته لذاته ومحبه لذاته، أو شكل الذاكرة والفهم والإرادة، أو شكل الذهن الذي يتذكر الله ويعرفه ويحبه. يمكن لكل شكلٍ من هذه التشبيهات أن ينير

^{٤٣} المرجع السابق، ٢٧٢-٧٣.

^{٤٤} مقتبس في المرجع السابق، ٢٧٦.

الحياة الإلهية الداخلية، ولكن على نحو باهتٍ وغير كافٍ. يقول: "إن صورة الثالوث هي شخصٌ (أقنوم) واحد، ولكن الثالوث الأسمى ذاته هو ثلاثة أقانيم".

قانون الإيمان الأثناسي

بلغ العمل اللاهوتي المُكثَّف في القرون الأولى ذروته في الغرب بما يُسمى "كل مَنْ (Quicunque Vult)، والذي يُدعى خطأً بقانون الإيمان الأثناسي (Athanasian Creed). قانون الإيمان هذا بدوره مبني على عمل أغسطينوس. لهذا القانون أهمية لاهوتية لموضوعي الثالوث والتجسُّد، ولكننا سنقدِّم هنا فقط الجزء المتعلِّق بموضوعنا هنا:

١. كل مَنْ سيخلص، يجب: قبل كل شيء، أن يعتنق الإيمان الكاثوليكي.
٢. وهذا الإيمان، إن لم يحفظه المرء سليماً غير مدسّس، فإنه لا شك سيهلك أبدياً.
٣. والإيمان الكاثوليكي هو أننا نعبد إلهاً واحداً في ثالوث، وثالوثاً في وحدانية.
٤. لا مزج بين الأقانيم، ولا تقسيم في الجوهر،
٥. لأن هناك أقنوماً واحداً هو الآب، وآخر هو الابن، وآخر هو الروح القدس،
٦. ولكن الذات الإلهية للآب والابن والروح القدس هي واحدة، وهم متساوون في المجد ومتمائلين في السرمدية،
٧. فالابن مثل الآب، ومثل الروح القدس؛
٨. الآب غير مخلوق، والابن غير مخلوق، والروح القدس غير مخلوق،
٩. الآب غير محدود، والابن غير محدود، والروح القدس غير محدود،
١٠. الآب سرمدي، والابن سرمدي، والروح القدس سرمدي،
١١. ومع هذا لا يوجد ثلاثة سرمديين، ولكن سرمدي واحد،
١٢. وكذلك لا يوجد ثلاثة غير محدودين، ولا ثلاثة غير مخلوقين، ولكن غير محدود وغير مخلوق واحد.
١٣. ولذا، كما أن الآب كلي القدرة، هكذا أيضاً الابن كلي القدرة، والروح القدس كلي القدرة،
١٤. ومع هذا لا يوجد ثلاثة كليي القدرة، لكن كلي قدرة واحد.
١٥. وكذلك كما أن الآب هو الله، فإن الابن هو الله، والروح القدس هو الله،

١٦. ومع هذا لا يوجد ثلاثة آلهة، لكن إله واحد.
١٧. وكما أن الأب هو رب، فإن الابن هو رب، والروح القدس هو رب،
١٨. ومع هذا لا يوجد ثلاثة أرباب، ولكن رب واحد.
١٩. وكما أننا مُلزمون بالحق المسيحي أن نعترف بأن كل أقنوم هو الله والرب،
٢٠. هكذا أيضًا يمنعا الدين الكاثوليكي أن نقول إن هناك ثلاثة آلهة أو ثلاثة أرباب.
٢١. لم يُصنع الأب من شيء، ولا خُلق ولا وُلد.
٢٢. الابن من الأب فقط، غير مصنوع ولا مخلوق، ولكنه مولود.
٢٣. الروح القدس من الأب، وبالابن، غير مصنوع ولا مخلوق ولا مولود، ولكنه منبثق.
٢٤. ولذا هناك آب واحد، وليس ثلاثة آباء؛ وابن واحد، وليس ثلاثة أبناء؛ وروح قدس واحد، وليس ثلاثة أرواح قدس.
٢٥. وفي هذا الثالوث، ولا واحد قبل الآخر أو بعده؛ وكذلك ولا واحد أعظم أو أقل من الآخر،
٢٦. ولكن الأقانيم الثلاثة متماثلة الأزلية ومتساوية.
٢٧. ولذا في كل شيء، كما سبق القول، يجب عبادة الوجدانية في الثالوث، والثالوث في الوجدانية.
٢٨. ولذا، الذي سيخلص، يجب أن يفكر بالثالوث هكذا.

في بداية قانون الإيمان، نرى ارتباطاً بين الإيمان بالثالوث والخلاص. يقول إدموند فورتمان (J. Fortman Edmund) إنه لا يُقصد من ذلك أن "الإيمان الكاثوليكي" هو مجرد مصادقة عقلية، ولكنه يتضمن "عبادة الله الواحد في ثالوث، والثالوث في وحدانية". إن كان هذا هو قصد هذا القانون فعلاً، فإنه يتفق مع منهج وسلي الذي نظرنا إليه في بداية هذا الفصل. وقد قال وسلي عن قانون الإيمان هذا: "أنا بعيد عن القول بأن الذي لا يصادق على هذا الكلام فإنه لا شك سيهلك أبدياً". بسبب هذه العبارة، وعبارة أخرى، ترددت لبعض الوقت في الإقرار بذلك القانون".^{٤٥}

صيغ قانون الإيمان هذا حريصة جداً على أن تستبعد كل الانحرافات عن الإيمان التي قمنا بعمل مسح لها: التبعية، وخاصة في شكلها الأريوسي؛ والتثليثية؛ والمودالية الهيئية. إنه أغسطيني بشكل كامل في تشديده على وحدانية الجوهر الإلهي، وهو ينسب كل صفات الله لكل أقنوم في الثالوث، ولكنه

^{٤٥} Works 6:200.

بعمله ذاك لا يقسم الطبيعة الإلهية. في صيغته الملخصة في النقطة الرابعة يقدم إرشادًا لكل التخمين اللاحق المتعلق بالثالوث، بينما يقوم بذات الوقت بتعريف خطأ ومغالطة كل "هرطقة" سابقة: "لا مزج بين الأقانيم، ولا تقسيم في الجوهر".

تستدعي لغة قانون الإيمان هذا انتباهًا خاصًا. لا شك أن القارئ قد لاحظ أن النقاشات الثالوثية تمتاز بتشويش عظيم في التعابير. فلم تكن هناك لغتان (اليونانية واللاتينية) في الصورة فقط، ولكن التعابير معينة في إحدى اللغتين ربما كان يعني شيئًا مختلفًا في الأخرى بحسب السياق الفلسفي الذي تؤخذ هذه التعابير منه. كان هناك الكثير من سوء الفهم حين استخدم أشخاص متعددون تعابير مثل "أوسيا" (ousia - الجوهر)، و"بيرسوننا" (Persona - شخص)، و"بروسوبون" (prosopon - شخص)، و"سابستشيا" (substantia - الجوهر)، و"هيبوستاسيا" (hypostasia - أقنوم). وكما يقول ولفسون (H. A. Wolfson)، بأنه ليس من الغريب "أنه مهما كان التعبير الذي يستخدمه المرء، فإنه قد يكون موضع شك بتعليم عقيدة هرطقية معينة".⁴⁷

الكلمتان الرئيسيتان في قانون الإيمان الأثناسي هما "جوهر" و"أقنوم" (شخص). كلا هاتين الكلمتين تنقلان إلى أسماءنا المعاصرة أفكارًا مختلفة عن التي قصدتها الآباء. فيبدو أن الكلمة "جوهر" (substance) تتضمن معنى الصلابة (في الإنجليزية)، ولكنها تتضمن بشكلٍ رئيسي معنى "الطبيعة" (nature) أو "الجوهر الداخلي" (essence). كان أغسطينوس يفضل تعبير "الجوهر الداخلي" (essence) على تعبير "الجوهر" (substance)، لأن "الجوهر" (substance) يبدو مستقلًا عن صفاته، وليس هذا هو الحال مع الله.

أما التعبير "شخص" (أو "أقنوم" - person)، فهو أكثر التعابير التي كان حولها تحفظ وسط اللاهوتيين المعاصرين. فقد صار هذا التعبير اليوم يشير إلى مركز معين للوعي أو الشخصية. لكن في استخدامه الأصلي، كان هذا التعبير أكثر ليونة من اليوم، ولم يكن يلاشي وحدانية الله، كما يفعل إن فهم بمعناه المعاصر. عمليًا، يتفق كل الكُتّاب اللاهوتيين مع كلمات غوستاف أولين (Gustav Aulen): "إن كان علينا أن نشرح لرجال الكنيسة الأولى ما نقصد بالتعبير 'شخص' و'شخصية'، فإنه

⁴⁷ The Philosophy of the Church Fathers (Cambridge: Harvard University Press, 1964),

1:334. يحتوي هذا المصدر على تحليل شامل للتعابير المستخدمة في هذه الجدالات.

لا شك أن آباء الكنيسة الأولى سحرموننا من حق استخدام هذه الصيغة الثالوثية بحسب فكرتنا نحن للتعبير "شخص"؛ وسيصنّفوننا كهراطقة تثليثيين (tritheistic).^{٤٧}

يدرك أورتون وإيلي (H. Orton Wiley) هذه المشكلة، ويرفض أن يكون الاستخدام اللاهوتي قد قصد بأية طريقة المعنى المعاصر (CT 1:419). هذا يقترح أننا نستطيع الاستمرار باستخدام التعبير التقليدي، لكن مع الإدراك أن له معنى خاص تمامًا قد تم تكييفه. إن عمل هذا يجعلنا نستخدم لغة سرية خاصة (esoteric)، ومن الآن فصاعدًا، سيتم إظهار هذه التعابير بإيرادها لأول مرة بين علامات تنصيص. يميل معظم اللاهوتيين اليوم إلى استخدام تعبير "أنماط الـكينونة" (modes of being) للإشارة إلى ثلاثية الله، ولكنهم ينكرون بوضوح المعنى السابلي (Sabellian) لهذا التعبير. وقد اكتشفنا أن لهذه اللغة تاريخ مهيب.^{٤٨}

سنجد أنفسنا في التحليل النهائي غير قادرين على صياغة هاتين الحركتين في الحقيقة الإلهية (Divine Reality) بطريقة متوافقة ومرضية تمامًا، فسيهرب سر الله من إمكانية صياغته صياغة عقلانية. لا شك أن سيريل ريتشاردسون (Cyril Richardson) على حق حين يقول:

لا يمكن التغلب على التناقض الظاهري بأن علينا أن نفكر بالله بصفته واحدًا ووصفته جماعةً. منطقيًا، لا يمكننا أن نفعل هذين الأمرين، ولكن علينا أن نقول كليهما... ببساطة، لا توجد طريقة في الفكر البشري لتكوين هذا التناقض الظاهري. لكن كل حل، مهما كان مُبدعًا، يخفي هذا التناقض الظاهري بشكلٍ أو بآخر. أليس من الأفضل الاعتراف بهذا التناقض الظاهري، وأن نعترف أننا بلغنا الحدود الأخيرة للفكر البشري، وأن نقرّ بأنه حتى نحافظ على الحقائق المسيحية فإن علينا أن نقول أمورًا تتناقض ذاتها (ظاهريًا)؟^{٤٩}

^{٤٧} Faith of the Christian Church, 227

^{٤٨} إن فهم التلميذ المادة المُغطاة في هذا الفصل حتى هذه النقطة، فإنه ستكون لديه أفكار كافية مؤهلة لقراءة معظم النقاشات المعاصرة حول مواضيع الثالوث بقدرة جيدة على الاستيعاب والفهم.

^{٤٩} 95, The Doctrine of the Trinity (New York: Abingdon Press, 1958). انظر نقاشنا لموضوع التناقض الظاهري في الفصل الأول. إنه ينطبق بشكلٍ تام على هذه الحالة. لا يستلزم هذا قبول استنتاجات ريتشاردسون في كتابه المعطي استنارة.

من المثير، وهذا ليس من دون دلالة وأهمية، أن كل واحدٍ من النهجين الأساسيين في شرح الثالوث اللذين لاحظناهما سابقاً (النهج الكبدوكي والنهج الأغسطيني) يمكن اتهامه بالهرطقة أو على الأقل باقترابه من هرطقة كلاسيكية. فالبناء الذي يبدأ بالثلاثية بالكاد يتجنب التثليلية، هذا إن تجنبها فعلاً، بينما توجهُ أغسطينوس إلى الواحدية (oneness) ومحاولة شرح الثلاثية في ضوء الواحدية دائماً يقترب من خطر المودالية الهيئية.

الثالوث الجوهرى أو الثالوث التدبيرى

Essential or Economic Trinity

يشير وإيلي (Wiley): "يجب أن تُعتَق الفكرة المزدوجة ل'الثالوث الجوهرى' و'الثالوث التدبيرى' لتكون هناك نظرة صحيحة لهذا الموضوع الأساسى فى المسيحية" (CT 1:422). يؤكد نظام كنيسة الناصري الإنجيلية (*Manual of the Church of the Nazarene*)، فى بند الإيمان الأول، على الإيمان بالثالوث الجوهرى. يحتاج هذا الموضوع مزيداً من النقاش بمفهوم الفكر المعاصر. يتكلم الفهم التدبيرى للثالوث عن الآب والابن والروح القدس ليس فى ذاتهم، ولكن كما يظهرون فى الخليفة والفداء والتقدس على التوالى. تؤمن نظرة الثالوث الحلولية والجوهرية المتأصلة (immanent) بأن هذه الفروقات الوظيفية تُظهر فروقات حقيقية كينونية (ontological) سرمدية فى الذات الإلهية.

تاريخياً، كان هذا الموضوع محل جدلٍ بشكلٍ واسع بصورة السابلية مقابل الأورثوذكسية (انظر النقاش سابقاً). أنكرت السابلية أية فروقات داخل الله، ولكنها أكدت على أن هناك إظهارات متوالية لله غير المنقسم فى إدارته للأمر الأرضية كما تُرى فى الخليفة والفداء والتقدس. رفضت الأورثوذكسية هذا التفسير. نتيجة لهذا، كان الكثير من الجدل اللاهوتى اللاحق يتمحور حول الأمور الماورائية التخمينية التى حاولت شرح البناء الثلاثى للحياة الإلهية الداخلية. لكن آباء كثيرين فى الكنيسة الأولى حاولوا الإقرار بالناحيتين. فمثلاً، علم إيريناوس (Irenaeus) أن الله، فى كيانه الجوهرى الحقيقى، هو أبو كل الأشياء، الذى يفوق كل وصفٍ، ومع هذا فهو يحتوى فى داخله منذ الأزل كلمته (الابن) وحكمته (الروح القدس). وفى الإعلان، تُستنتج هذه الحقائق أو تظهر.

وبهذا، فإنه قال: "الله بجوهر وطبيعة كيانه إلهٌ واحدٌ فقط"، وبذات الوقت "بحسب تدبير فدائنا هناك الأب والابن". وقد تبعه في هذا التأكيد كلٌّ من هيبوليتوس (Hippolytus) وترتليان (Tertullian).^{٥٠}

مارتن لوثر (Martin Luther)، بميله ضد الماورائيات، لم يكن لديه سوى القليل من الوقت لأجل الأمور الدقيقة عند الاتجاه السكولاستي (scholasticism). كان مبدأ لوثر، بأننا لا يمكننا أن نعرف الله في ذاته إلا فيما يعلنه هو عن نفسه، يمنع التخمين بشأن الثالث الجوهرية. ومع هذا، فهو يؤكّد بشكلٍ متكرّرٍ أن الإيمان المسيحي مُسَبَّطٌ عليه بالصياغة التالوثية في قوانين الإيمان، لكنه يرى أن تلك الصياغة مبنية على الإعلان لا على التخمين الفلسفي. ولوثر، مثل وسلي بعده، يربط الثالث بالاختبار المسيحي الحي، رابطاً إياه بالخلقة والفداء والتقدّيس. ويعود الفضل إلى مايكل سيرفيتس (Servetus Michael) في تقديم كالفن دعماً عظيماً لفكرة الثالث الجوهرية، مع أن منهجيته اللاهوتية لا تتوافق مع هذه الفكرة.^{٥١}

التطورات الفلسفية، التي يُرمز إليها بشكلٍ رئيسي من فلسفة عمانوئيل كانت (Immanuel Kant) النقدية، جعلت اللاهوتيين من القرن الثامن عشر فصاعداً متحفظين في معالجة المواضيع التي تثيرها فكرة الثالث الجوهرية. ولهذا، كان معظم اللاهوتيين مكتفين بمحاولة الإشارة إلى الأهمية اللاهوتية لعقيدة الثالث من دون الدخول في تعقيدات التحليل الماورائي.^{٥٢}

لكن تحاليل حديثة عديدة قدّمت دعماً قوياً لتفسير مودالي في جوهره للحياة الإلهية. فقد لفتت هذه التحاليل الانتباه إلى حقيقة أن النقاشات الأبائية الأولى كان تدور في نظرة هيلينية وليست كتابية عن الكيان الإلهي (Divine Being)، ولذا ميّزوا بين الأب والابن بصفتهما الأساس والتعبير (Expression Ground and) أو "المطلق والصلة" (Absolute and Relatedness). فالأب رمز للأساس الإلهي الكامن، أي المطلق، والابن هو صلة الله بالعالم في الخلقة والفداء. أكدت هذه الانتقادات على أنه يجب فهم هذا التمييز كتوتر متناقض ظاهرياً داخل الله، ولا يتطلب بالضرورة

^{٥٠} Kelly, *Doctrines*, 104-12.

^{٥١} انظر Aulen, *Faith of the Christian Church*, 229; Fortman, *Triune God*, 239-42. أدِين إلى أبحاث الدكتور كريغ كين (Craig Keen) في تقييم أكثر إيجابية لاهتمامات لوثر التالوثية، أكثر من هذه المصادر.

^{٥٢} انظر Aulen, *Faith of the Christian Church*, 225-226; Kaufman, *Systematic Theology*, 100-102.

أفنومين (hypostases) متميّزين. وهكذا، من ناحية جوهريّة، يكون الآب والابن هما بشكلٍ أساسيّ تعبيرين لاختبارنا لطبيعة الله المتناقضة ظاهرياً.^{٥٣}

كارل بارث (Karl Barth)، اللاهوتي العظيم، أعلن أنه يعتقد بالثالوث الجوهري، وقد كان صاحب تأثيرٍ عظيمٍ وسط مفكّري القرن العشرين. يتكلم بارث عن ثلاثة أنماط من الكينونة هي جوهريّة وليست مُجرّد إظهارات للحياة الإلهية، مع أنه يتوصل إلى صياغة عقيدة الثالوث من تحليله للإعلان.^{٥٤}

يقدم غيديس ماكغريغور (Geddes MacGregor) تصريحاً بسيطاً لموقف بارث فيقول:

إن قلتُ إنّي لا أعرف شيئاً عن الله (في ذاته)، ومع هذا قدّمتُ تأكيداتٍ بشأن كيفية ظهوره لي، فإنّ أي شيءٍ قلته عن الله يكون مُجرّد وصفٍ لعقلي. إن كنا نقول إنّنا نعرف شيئاً عن الله، فإننا نقول إنّنا نعرف أنّ الرموز التي بها نعرفه إنّما تشير بطريقة أو بأخرى إلى طبيعته الجوهريّة؛ وبأنها ليست مجرد أوصافٍ لإظهاراته.^{٥٥}

وإذ يتبع تورانس (T. F. Torrance) تأكيد بارث على أنّ الله أعلن نفسه فعلاً وحقاً، "وليس شيئاً من ذاته"، يعلّق بالقول:

وكان معرفتنا لله تنتقل مما يُدعى "الثالوث التدبيري" (economic Trinity) إلى "الثالوث الكينوني الجوهري" (ontological Trinity) حتى أنه صار لدينا "تيولوجيا" بأسمى وأفضل معنى، أي معرفة لله بشكلٍ مستقل في كيانه، معرفة له بحيث تكون معرفتنا مضبوطة ومُشكّلة من خلال العلاقات المتأصلة سرمدياً في الله.^{٥٦}

^{٥٣} يورد سيريل ريتشاردسون (Cyril Richardson, *Doctrine of the Trinity*) تحاليل عميقة ومعززة لأشكال متعددة للبناء الثالوثي، ويظهر أنّ كل بناء منها يحتوي على الأقل على بضعة أبعادٍ لتقسيم "المطلق- الصلة" الذي يعمل كمبدأ للتمييز في داخل الذات الإلهية. يناقش ماكغريغور (MacGregor, *He Who Lets Us Be*) هذا الموضوع، مظهرًا عدم توافقه مع التأكيد الكتابي الرئيسي بأن "الله محبة".

^{٥٤} Church Dogmatics 1.1؛ انظر Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology* 1:35 الذي يتبع بارث بشكلٍ واضحٍ.

^{٥٥} *He Who Lets Us Be*, 52.

^{٥٦} *Reality and Evangelical Theology*, 24. انظر مبدأ الإعلان الإلهي كمبدأ منبثق عن طبيعة الله بصفقتها مُعلّنة ومن التوازن بين الحلول (immanence) والسمو (transcendence) في الفصل السادس حول عقيدة الله.

ومع أن عدة لاهوتيين معاصرين لا يستخدمون لغة "التدبيري" و"الجوهري" التقنية التقليدية، لكنهم مع ذلك دافعوا عن تعليم الثالث الجوهري، مستخدمين مناهج "علم الكينونة الوجودي" (Existential ontology). هذا المنهج يفهم الله ككائن، وفي أفضل مكان يظهر فيه "الكائن" بأفضل شكلٍ وأوضحه، أي في الكائنات البشرية (بلغة مارتن هيديجر [Martin Heidegger] الفلسفية *Dasein*)، استتب نظرية عن بناء "الحقيقة" (Reality) بصفقتها "أن يكون ذاته" (Being-Itself). ووُجد، باستخدام هذه المنهجية، أن الله ككائنٍ يعكس تركيبةً ثلوثيةً. ربما أبرز هؤلاء اللاهوتيين هو بول تيليخ (Paul Tillich)، وجون ماكواري (John Macquarrie) الذي طوّر أفكار تيليخ أكثر عبر هذا الخط الفكري. يقول تيليخ: "من المستحيل وضع عقيدة لله الحي والخليقة من دون التمييز ما بين "الأساس" و"الشكل" في الله، أي مبدأ ما لا يُدرَك ومبدأ الاستعلان الذاتي في الله".^{٥٧}

وإذ يتبع تيليخ تقليدًا قديمًا بدايته عند أغسطينوس، يرى "الأقنوم" الثالث الذي يعطي الحياة الإلهية بصفته مبدأ الوحدة بين الأب والابن معًا. فكما أن الروح هو المبدأ الموحد في الاختبار البشري (الناحية الوجودية)، هكذا أيضًا الروح القدس هو المبدأ الموحد للكائن الأسمى (الناحية الجوهرية الكينونية). وهكذا، فإن للروح عملاً وحقيقة ضروريين ومنفصلين. يتكلم تيليخ عن الصراع العظيم الذي أدى إلى ترسيخ حقيقة الألوهية الكاملة للأقنوم (hypostasis) الثالث:

يأتي الدافع وراء ترسيخ تلك الحقيقة من علم المسيح. الروح الإلهي الذي خلق وقرر يسوع بصفته المسيح ليس روح الإنسان يسوع، والروح الإلهي الذي يخلق ويوجّه الكنيسة ليس روح مجموعة اجتماعية. والروح الذي يمسك ويغير الإنسان ليس تعبيرًا عن الحياة الروحية لذلك الإنسان. الروح الإلهي هو الله ذاته بصفته الروح في المسيح ومن خلاله في الكنيسة والمؤمن.^{٥٨}

قد نتفق من ناحية المبدأ مع ما يقوله بارث وآخرون. لكن بوضع أساس الثالث التدبيري في الثالث الوجودي الجوهري، يمكننا الآن أن ننقل بأمان إلى دلالة هذه العقيدة، والتفكير في الاهتمام الوسلي المتميز بالمتضمنات والنتائج العملية لهذه العقيدة. في هذا السياق، يمكننا أن نعتمد على المصادر التي تشدد على الثالث التدبيري من دون اعتناقنا للمودالية أو جعل العقيدة ملائمة ذاتيًا

^{٥٧} *Systematic Theology* 3:288.

^{٥٨} المرجع السابق، ٣:٢٨٩. انظر أيضًا John Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1966), 174-85.

واختباريًا فقط، ولكننا سنعتمد على دقة الإعلان الكتابي بشأن هذه الحقيقة من دون التأخر أكثر بشأن الطريقة.

لاهوتيًا، تحمي عقيدة الثالوث عقيدة الله من "الحلولية" (pantheism) أو "الربوبية" (Deism). الربوبية تشديد على السمو، بينما تنتج الحلولية من التركيز الحصري الزائد على حلول الله وقربه. كان الرأي الآريوسي عن السمو هو الذي أدّى إلى إنكار الألوهية الكاملة للذي تجسّد. لكن التأكيد على الطبيعة الواحدة للآب والابن، يجنّبنا هذا الشرك ويؤكد على أن الله قد ارتبط فعلاً بخليقته، وخاصة خليقته الجديدة، كما يحمي من الانسحاب الربوبي. والآب، كأساس كينونة الابن والروح يحمي ضد الحلولية بالتشديد على "آخريّة" الله.

يشير جون ماكواري (John Macquarrie) إلى هذه النقطة حين يقول: "لا يستطيع المؤمن أن يقبل توحيدًا خالصًا يكون الله فيه ساميًا مهيمًا بشكلٍ مطلق، وكذلك أن يقبل حلولية يكون الله فيها حاليًا بشكلٍ كاملٍ وعالمي"، لأنه كما يشير أولين (Aulen): "كل التفسيرات التوحيدية (Unitarian) تميل بشكلٍ حتمي إلى أن تصبح حلولية أو ربوبية، وأن تُفقر محتوى وحيوية الإيمان بالله".⁹ وإذ ننتقل الآن إلى السيد وسلي نفسه، نلاحظ الأهمية التي ينسبها إلى الحقيقة الثالوثية للكتاب المقدّس. أولًا، إنها أساس إكرام الابن، أي عبادته. في الجدل الآريوسي، كانت هذه النقطة هامة جدًا. فلو كان الابن مخلوقًا، كما كان آريوس يعتقد، فإنه لا يكون مناسبًا أن يُعبد. ولكن الإيمان الكاثوليكي شدّد على أن العبادة الصحيحة للأقنوم الثاني كانت مؤشّرًا على ألوهيته. وفي ما يتعلّق بعلم الخلاص، يشارك الثالوث في عمل خلاصنا، وإذ نفكر بالآب بصفته الذي نتصالح معه، فإن الثالوث يكون أساس قبولنا عند الله (الابن)، وأساس شهادة الروح القدس. يستنتج وسلي: "لهذا، لا أفهم كيف يمكن لأي شخص ينكر أن الثلاثة واحد، أن تكون له حياة دينية حية فاعلة".¹⁰

يوضّح وايلى (Wiley) التضمين الفدائي لعقيدة الثالوث بطريقة مختلفة قليلًا: "أرسل الله الآب ابنه إلى العالم ليفدنا؛ والله الابن تجسّد ليخلصنا، والروح القدس يطبّق ويفعل العمل الفدائي في نفوسنا" (CT 1:394).

⁹ Macquarrie, *Principles*, 175; Aulen, *Faith of the Christian Church*, 229.

¹⁰ *Works* 6:205.

هذه الطريقة في التعبير عن هذه العقيدة تذكرنا بأن الفهم الأرثوذكسي للثالوث يحمي من جعل أقنوم مضاداً للآخر في الثالوث، أو تقسيم عمل الأقانيم بحيث يصبح عمل الخلاص عملاً تسلسلياً الواحد بعد الآخر. تمّ ضمان حقيقة عدم انقسام نشاط الله من خلال عقيدة "التأصل المتبادل" (في اليونانية *perichoresis*، وفي اللاتينية *circumincession*)، التي بحسبها ليس أقانيم الذات الإلهية مستقلين بأي معنى، ولكنهم متأصلون وساكنون الواحد في الآخر. يشير هذا إلى تأصل الأقانيم بعضها ببعض، وتأصل أعمالهم معاً. يوضّح الأمر الأخير من خلال عقيدة "عدم انقسام الأعمال الخارجية للثالوث" (*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*).

لهذه الناحية من عقيدة الله متضمّنات هامة في دراستنا التالية لعقيدتي الكفارة والتقدس. فهي تحمي من رؤية عمل الخلاص كعمل الابن فقط من دون الأب، وتضمن وتؤكد على أنه بشكل كامل عمل الله (الأب والابن والروح القدس). كما أنها تحمي ضد اعتبار عمل التقدس للروح بشكل حصري بحيث لا يشمل الابن والأب، كما هو الحال في التقوية الشعبية ولكن المضلّة: "قبول الابن في الخلاص الأولي، ولكن نوال الروح القدس في التقدس".⁶¹

مانع ثالوثي آخر أمام هذه الأفكار الخاطئة موجوداً في مسألة "انبثاق الروح من الابن" (*filioque*) التي دار حولها جدلٌ شديد. انقسمت الكنائس الشرقية والغربية عام 1054م حول هذا الموضوع، إذ كانت الكنائس الغربية تشدّد على انبثاق الروح القدس من الأب والابن، بينما كانت الكنائس الشرقية ترفض ذلك. قد يبدو هذا للقرّاء المعاصر بأنه تفصيلات غير هامة وبأنه كان مجرد ذريعة، ولكن في الحقيقة لهذا الأمر نتيجة عملية، خاصة بالنسبة لعقيدة التقدس. إن انبثاق الروح القدس من الابن يؤكّد لنا ويطمئننا أن عمل الروح في حياة المؤمن، بإعطائه له فوائد الخلاص التي توفرت من خلال الابن، سيشارك في طبيعة الابن وبتنجهاء، الذي (الابن) بدوره سيزرع فينا (بسبب الجوهر الواحد [*homoousia*]) طبيعة الأب.

في حديث أولين (Aulen) عن هذه الانحرافات عن التعليم الأرثوذكسي في عقيدة الثالوث في التفسير الخاطئ لعمل الخلاص، يقول بشكلٍ جازمٍ قاطع: "بالمقارنة مع خطر تقسيم فكرة الله إلى

⁶¹ يقتبس وايل (Whale) رواية سيدني كيف (Sydney Cave): "في التقوية غير المفكّرة في الكنيسة، يتم التمييز بين 'أقانيم' الذات الإلهية كثيراً حتى أنه يمكن أن نقرأ في مجلة عن النهضات عن صلوات رُفعت لأجل طفلي مريض قُدمت بلا نتيجة لله الأب أو الله الابن، لكنها حين قُدمت إلى الله الروح القدس حصل الطفل على الشفاء فوراً". من كتاب

تثليثية (فيما يتعلق بالخلاص)، فإن التخمينات المُجرّدة العديدة حول الثالوث 'الحال القريب' والعلاقة المُتبادلة بين الأقانيم الثلاثة هي غير ضارة نسبيًا".^{٦٢}

تعبّر كلمات تمجيد الله (Gloria Patri) بشكلٍ مناسبٍ عن العبادة التي تدعو إليها حقيقة

الثالوث:

المجد للأب وللابن وللروح القدس؛

كما كان في الأزل والآن وإلى أبد الدهور. آمين.

^{٦٢} *Faith of the Christian Church*, 228.

الفصل ٨

الله الخالق

أحد الأمور الهامة التي تتضمنها عقيدة الثالوث هو أننا لا نستطيع أن نتكلم عن الخلق بربطه بأفانوم واحدٍ من الثالوث فقط. تشهد الشهادة الكتابية أن الآب والابن والروح القدس كانوا كلهم مشاركين في عمل/عملية الخلق (كولوسي ١٦:١-١٧؛ يوحنا ٣:١؛ تكوين ١:٢؛ ١كورنثوس ٨:٦؛ مزمو ٣٠:١٠٤). وهكذا حين نتكلم عن الله الخالق، فإننا نتكلم عن الذات الإلهية الشاملة.^١

إن فهم اللاهوت بشكلٍ كامل (انظر الفصل الأول)، لا يجب أن نتكلم عن علم الكون (cosmology) أو العلم الزائف (pseudoscience)، ولكن عن الله وما يخص الإنسان في علاقته مع الله. أو بكلمات أخرى، نتكلم عن علاقة الله والعالم. لوضع المسألة بشكلٍ مختلف، نحن مهتمون بالمعنى اللاهوتي لحقيقة أن الله هو الخالق.^٢

هناك القليل من العقائد التي لها تأثير أوسع على الحياة والإيمان من هذه العقيدة. فهي تلمس المسائل الكينونية الوجودية (ontological)؛ وتقدّم أساساً للفهم الأخلاقي ولأنماط السلوكية الاجتماعية البشرية؛ وترتبط بالعبادة الإلهية (providence) والمعجزة والصلاة. وفي التعليم، تؤثر هذه العقيدة على مسألة العلاقة بين الإيمان والتعلّم، وترتبط بطريقة لا تقبل الفصل ظاهرة التعليم المسيحي للعلوم غير الدينية.^٣ إنه يأتي بعلم البيئة (ecology) إلى داخل حدود علم اللاهوت المسيحي، ويفتح الباب

^١ "حين نسمع عن أمر الخلق الإلهي، كما في سفر التكوين، فإننا نميل إلى التفكير بالآب؛ وإن كان هناك تنفيذ فعلي لأمر الخلق، فإننا نفكر بالابن، الكلمة الخالق؛ وحين نسمع عن تجديد الأرض، فإننا نفكر بالروح القدس، الرب المعطي الحياة ... إن عومل 'التأصل المتبادل' (perichoresis) بين الأقانيم بشكلٍ جدي، وأومن أنه يجب التعامل معه بذلك الشكل، فماذا يمكن لهذا التمييز أن يقصده؟ إن كانت أعمال الثالوث الخارجية غير منقسمة، فما يُتوقَّع من أفانوم (persona, hypostasis) يجب أن يُتوقَّع من جميع الأقانيم". من كتاب MacGregor, *He Who Lets Us Be*, 50-51.

^٢ انظر Aulen, *Faith of the Christian Church*, 156-57: "إن الخلط بين تأكيدات الإيمان بشأن الخلق ونظريات علم الكون أمر شائع، وكذلك تفسيرات هذه التأكيدات بصفتها نظرية عن أصل الكون. حتى لو كان يمكن إثبات مثل هذه النظرية من ناحية نظرية، وهو أمر مستحيل، فإن هذه الفكرة لا معنى لها بالنسبة للإيمان، حيث أنه لا طبيعة دينية لها".

^٣ انظر Arthur F. Holmes, *The Idea of a Christian College* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1975).

لنظرة سرية (sacramental) للطبيعة. وبهذا فإنه يتجاوز مجرد الاعتبارات الكونية والمواضيع التي تعالج العلاقة بين العلم والدين. هذه المسألة تتناسب مجال فلسفة الدين أكثر من علم اللاهوت الصرف. يستطيع لانغدون غيلكي (Langdon Gilkey) أن يذهب بعيداً إلى القول: "فكرة أن الله هو خالق كل الأشياء أساس لا يمكن الاستغناء عنه وثبني عليه المعتقدات الأخرى للإيمان المسيحي".^٤

تحليل لاهوتي لتكوين ١:١ - ٢:٤^٥

أمر يؤسف عليه أن هذا المقطع كثيراً ما استُخدم لخلق صراع بين العلم والإعلان. إن هذا النزاع هو نتيجة الفشل في إدراك طبيعة هذا الوصف. "في حين أن رواية الخلق في الكتاب المقدس ليست أسطورية (انظر في الأسفل)، لكن في الوقت ذاته لا يقصد منها أن تكون كونية أو علمية".^٦ يقترح إميل برورنر (Emil Brunner) تحليلاً مناسباً يُظهر كيف أنه لا يمكن مطلقاً لطريقتي الشرح (العلمية واللاهوتية) أن تصطدما معاً، إن أدركت كل طريقة سياقاتها المنهجية:

كيف يمكننا أن نربط بين التحليل الكيميائي لقماش مصبوغ مع الحكم الجمالي (Aesthetic) لهذا القماش كعمل فني؟ من الواضح أن الأمرين منفصلان الواحد عن الآخر، لأن الموضوعين موجودان على مستويين مختلفين. ففي حين لا يزيى الكيميائي إلا العناصر المختلفة للمزيج الكيميائي، يرى الفنان الكل ذا معنى ودلالة، يراه تعبيراً عن العقل والروح.^٧

^٤ *Maker of Heaven and Earth*, 15. يقول آرثر هولمز (Arthur Holmes) في تطويره للاعتبارات الضرورية من أجل تقديم نظرة عالمية: "موضوع الله والخلق يميّز الإيمان المسيحي بالله عن النظرات العالمية الأخرى، وهو أساسي للتفكير بطريقة مسيحية عن أي شيء مهما كان". من كتاب *Contours*, 58.

^٥ سيكون من الجيد أن يراجع الطالب المُلحق الثاني، حيث أنه يقدّم الأساس المنهجي لهذا التمرين. يمكن لهذا التمرين أن يكون مثلاً لـ "علم الاستقصاء اللاهوتي" المُقدّم بشكلٍ رسمي منهجي في النقاش الموجود في الملحق. يقول جيرهارد فون راد (Gerhard von Rad) عن هذا الجزء من الكتاب المقدس: "لا يمكن لهذه الجملة أن تُفسّر أكثر مما يجب بسهولة لاهوتياً! في الحقيقة، بالنسبة لنا، يظهر أن الخطر الأكبر هو في عدم تمكن الشارح من اكتشافه للمحتوى العقائدي المركزي في هذه الجملة". من كتاب *Genesis* (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 46.

^٦ *God, Man, and Salvation*, 56.

^٧ *Creation and Redemption*, 39-40.

أورتون وإيلي (H. Orton Wiley)، في نقاشه لروايات الخلق، يبقى بثبات ضمن هذه الحدود السياقية. يشير وإيلي إلى الرواية بصفتها "مزمورًا مُلهَمًا"، داعيًا إياه "ترنيمه الخلق" (Hymn of Creation) أو "قصيدة الفجر" (Poem of the Dawn). ليكون لها طبيعة الشعر، لا يمكن أن تُعامل كمقالة علمية تقنية، مع أن علينا أن نوّكد، مثل وإيلي، على أنها تاريخية في طبيعتها.⁴

يجب أن نكون حريصين على فهم ما المقصود بقولنا عن رواية معيّنة إنها تاريخية ومع هذا شعرية. حتى نرى دلالة هذا التمييز علينا أولاً أن نميّز بين الرمزية الشعرية والأسطورة. كانت الأسطورة (Myth) في الأديان القديمة تؤخذ من عالم الطبيعة حيث كانت الطقوس تحتفل بظاهرة متكررة كالتعاقب الدوري للفصول مثلاً.⁵ قصة الخلق ليست أسطورية، حيث أنها كانت حدثاً حدث مرة واحدة، وليست حدثاً متكرراً؛ ولهذا فهو تاريخي. نحنُ لا نتحدث عن الفصول المتعاقبة بصفتها تاريخية في هذا السياق. اقترح كارل بارث (Karl Barth) تعبير "ساجا" (قصة - Saga) لوصف مثل هذه الروايات:

إن التكلم عن أساطير الخلق خطأ أساسي ... فالأسطورة تتعلّق بمشكلة كبيرة تبرز دائماً أمام الإنسان، ولهذا فهي لا زمنية، مثل مشكلة الحياة والموت، والنوم والاستيقاظ، والولادة والموت، والصبح والمساء، والنهار والليل، وما إلى ذلك. هذه هي مواضيع الأسطورة ... فإن كان علينا أن نعطي الرواية الكتابية اسماً، أو أن نضعها ضمن فئة معيّنة، فلنستخدم "الساجا".⁶

قولنا إن رواية سفر التكوين تاريخية يعني قول شيءٍ مختلف عما تقوله التفسيرات التالية وأشباهاها:

⁴ CT 1:449 ff.

⁵ ليس هذا سوى استخدام واحدٍ من ضمن استخدامات كثيرةٍ للتعبير "أسطورة" في اللاهوت المعاصر. لأجل مسح مختصر حول الطرق الأخرى لتفسير الأسطورة، انظر Eric Dinkler, "Myth," in *Handbook of Christian Theology*, ed. Marvin Halverson and Arthur A. Cohen, Meridian Books (Cleveland: World Publishing Co., 1958), 238-43 و Van A. Harvey, "Myth", in *A Handbook of Theological Terms* (New York: Macmillan Co., 1964), 155-56.

⁶ *Dogmatics in Outline*, 51.

العقيدة المسيحية عن الخلق تأكيداً رمزي؛ فلم يُصنَع العالم بيد الصانع العظيم (Artificer Great) كما يصنع النجّارُ صندوقاً، ولكن المعنى هو أن الإنسان في كل محدوديته يأتي من الله ويعود إلى الله؛ أي أنه ليس محاطاً بغموضٍ عظيم من اللاشيء ... يجب عدم فهم الخلق من العدم كحدث تاريخي، ولكن كوصف للوجود.^{١١}

ليست عقيدة الخلق قصة حدثٍ تم "ذات مرة"، لكنه الوصف الأساسي للعلاقة بين الله والعالم ... لا تصف عقيدة الخلق حدثاً، لكنها تشير إلى وضع الخليقة وما يرتبط بها، أي الخلق والإبداع الإلهيين.^{١٢}

علينا أن نرد بلا ونعم على هذه التصريحات. رأينا هو أنه يجب عدم رفض البعد التاريخي (الحدث)، بل يجب التأكيد على أن هذا البعد يشير إلى الوضع البشري. كون روايات الخلق تقدّم بصيرة بشأن الوضع الوجودي للإنسان هو أمر أكيد، ولكن هذا لا يستبعد إمكانية تاريخيتها. مع أن البعد التاريخي للرواية يكمن خارج اختبارنا، وبالتالي هو أمر لا يمكننا الوصول إليه، لكنه مع هذا تاريخيٌّ في طبيعته.

ضد هذه الخلفية، نقترح التركيز على التفسير الاستقصائي اللاهوتي للرواية الكتابية عن الخلق. يمكن رؤية الأبعاد اللاهوتية فعلاً بوضوح تام حين تُقابل مع ملحمة الخلق البابلية التي تسبق القصة الكتابية تدويناً.^{١٣} إن الأوصاف الكونية جوهرياً هي ذاتها، ولكن اللاهوت المتضمن مختلفٌ بشكلٍ كبير. "ما عملته هذه الروايات، أكثر من أي شيءٍ آخر، هو التأكيد على الوحي الإلهي"^{١٤} للكتاب المقدس، الأمر الذي رأيناه في الفصل الثاني أنه يوجد في اللاهوت الذي يكمن وراء النص.

في النص البابلي، كان القدماء يرون أن الكون أتى إلى الوجود نتيجة صراعٍ بين الآلهة. فقد قضى البعل، الإله الأسمى في بابل، على تيامات (Tiamat)، وقطع جسدها إلى نصفين، صنع من

^{١١} Whale, *Christian Doctrine*, 13, 30.

^{١٢} Tillich, *Systematic Theology* 1:252-53.

^{١٣} تم اكتشاف هذه الوثيقة عام ١٨٧٢ على يد جورج سميث (George Smith) على ألواح فخارية احتوت روايات الخلق والطوفان من وجهة نظر الديانة البابلية.

^{١٤} "Genesis and the Babylonian Inscriptions" in *A Commentary on the Holy Bible*, ed. J. R. Dummelow (New York: Macmillan Co., 1936), xxxii.

النصف الأول قبة تحجز المياه التي في السماء، وصنع من النصف الآخر "المياه السفلى". إن التشابهات مع رواية سفر التكوين واضحة، ولكن الرواية الكتابية تنسب أصل الكون إلى إله واحد، وبهذا فهي توحيدية. فهي تعلم بأنه لم يكن هناك إله سابقاً أو أي شيء جامد صنع الكون منه. إنها أخلاقية وتؤمن بالله واحد، وليست لا أخلاقية وتؤمن بتعدد الآلهة.¹⁵

بناء رواية عملية الخلق في (تكوين 1) تُعرض بوضوح للتأكيد على الحقيقة اللاهوتية بأن مبدأ السبت أساسه عمل الله في الخلق. وكون "اليوم" العبري هنا يُفسر بأنه فترة أربع وعشرين ساعة أو حقبات زمنية غير محدّدة هو أمر قليل الأهمية هنا. ما يُرمى إليه هو أن اليوم السابع هو يوم راحة. إن طبيعة الكون تدعم هذا المبدأ، ولذا فتجاهله من ناحية عملية هو عبث مع الفوضى التي أزالها الخلق الإلهي. إن تحويل يوم العبادة من اليوم السابع إلى اليوم الأول من الأسبوع لا يلغي هذا، ولكن مبني على مبدأ "يوم راحة"، وأساس حفظ هذا اليوم في الطقس المسيحي هو "الخليقة الجديدة"، لا "الخليقة القديمة".¹⁶

هناك نمط وممارسة أخرى يُرى أن أساسها في الخلق: الزواج الأحادي. ليس هذا الترتيب بناءً اجتماعياً مصطنعاً يمكن التعدي عليه من دون عقوبة. إن تركيب البشر يجعل الفشل في عدم الانسجام مع هذا القانون يؤدي إلى إحداث فوضى في الطبيعة المخلوقة للإنسان. ليس الزواج الأحادي "جيداً" فقط لأنه أمر الله في الخلق، ولكن لأنه يكمل شخصية الإنسان أيضاً.¹⁷

¹⁵ انظر Bernhard W. Anderson, *Creation Versus Chaos*؛ و Alexander Heidel, *The Babylonian*

.*Genesis* (Chicago: University of Chicago Press, 1951)

¹⁶ يؤكد وإلي بقوة على الرأي القائل بعدم فهم "اليوم" بشكل حرفي. لا شك أن هذا الموقف هو نتيجة جهودٍ للتوفيق بين علم الكون البدائي والعلم الحديث. المثير هو أن رايت (Wright) وفولر (Fuller) يفهمان أن القصد الأصلي للكاتب هو سبعة أيام، كل يوم منها مكوّن من ٢٤ ساعة. يعتقدان بأن هذا يعزّز بقوة الهدف اللاهوتي بشأن يوم السبت. انظر كتاب *Acts of God*, 50

¹⁷ طبعاً لا يعني هذا أن العازبين مدانون بأن يحيوا حياة غير مكتملة. من الواضح أن هناك استثناءات لهذه القاعدة، ولكن يبدو أن الكتاب المقدس يقترح أن عدم الزواج هو بسبب تدبير خاص (اكورنثوس ٧:٧-٩). كما على المرء أن يتذكر أن دخول الخطية إلى العالم المخلوق قد شوّه الوضع الطبيعي بطرق عديدة، ولكنه لم يدمر الطبيعة البشرية الأساسية المبنية بعمل الله الخالق والمحافظة عليها بنعمته السابقة (أو المبادرة) (prevenient grace).

هذا القول هو بمثابة تأكيد على أن الزواج ليس أمرًا قانونيًا أو مُستحدثًا في أساسه، ولكنه طبيعي. لهذا الأمر متضمنات وتأثيرات على الأخلاق الاجتماعية والمواضيع السياسية حين تُفسَّر من منظور مسيحي.^{١٨}

صلاح الخليقة

من الملامح الأساسية في رواية الخلق حُكْمُ الخالق بأن الخليقة "حسنة". ما أهمية هذا التقييم؟ أولاً، إنه حُكْمُ الله، وليس حكم الخليقة؛ ولذا لا يمكن أن تكون الخليقة حسنة بشكلٍ أساسي للكائنات المخلوقة، مع أننا لا نستطيع أن نسبق فنقول أن هذا الأمر مُستبعد. إن هذا لا ينفي الحكم الذي أتى أصلاً من الاختبار المحدود. الله، بصفته الخالق، هو الوحيد الذي لديه المنظور السليم تمامًا ليصدر حكمًا.

يمكن للكلمة العبرية المترجمة "حسن" أن تعني "جميل" أيضًا، ولكن دلالتها في هذا المقطع تتجاوز هذا المعنى. لكن يمكن لهذا المعنى أن يكون متضمنًا في معنى ثانوي كوصفٍ لروعة وترتيب العالم المخلوق. الكلمة "حسن"، بشكلٍ أساسي، كلمة تتعلق بالقصد، ولذا أعلن الخالق أن عمله صالح وحسن لأنه تمَّ القصد الذي في فكره. ومع أن رواية سفر التكوين لا تعطينا أية فكرة بشأن هذا القصد، لكن يزودنا المزمور ١٤٨:١-٦ بإشارة بشأن هذا القصد:

هللوا!

سبحوا الرب من السموات!

سبحوه في الأعالي!

سبحوه يا جميع ملائكته!

سبحوه يا كل جنوده!

سبحيه يا أيتها الشمس والقمر!

سبحيه يا جميع كواكب النور!

^{١٨} "وبشأن الزواج، مرة أخرى، فإن النظرة الدينية بأنه مؤسسة رسمها الله قد حلت محلها النظرة التعاقدية القائلة إن الزواج ترتيب بشري بالكامل، اتفاق اجتماعي، أمر ابتكرناه ونستطيع مراجعته وتصحيحه، وبأن العقد الشرعي هو الوحيد الذي يلزم الاثنين بالزواج. وكما يشير بول رامزي (Paul Ramsey)، لهذا الأمر أهمية بالغة بشأن الجنس والإجهاض والتبني والعقم وما إلى ذلك، فإن كان الزواج مجرد عقد اتفاق بين الاثنين، وإن كان هذا العقد لا يتكلم بشيء عن هذه الأمور، فإنه لا تكون هناك دلالات أخلاقية في هذه الأمور كلها". Holmes, *Contours*, 29.

سبحيه يا سماء السموات،
ويا أيتها المياه التي فوق السموات!
لتسبِّح اسمَ الرب لأنه أمر فخلقت،
وثبَّتْها إلى الدهر والأبد.
وضع لها حدًا، فلن تتعداه.

من الواضح أن القصد من الخلق قد فهم من كاتب المزمور على أنه تسبيح الله ومجده، وهذا هو القصد الذي بُنيت الخليفة لتتممه. وبهذا فإن الحكم "حسنٌ جدًّا" (تكوين ١: ٣١) يخبرنا بأن هناك قصد في العالم المحدود المخلوق. يعطي هذا الإيمان السياق الذي فيه يختبر الإنسان، أو يمكن أن يختبر، صلاح الخليفة.

يمكننا أن نحصل على استنارة أكثر بشأن قصد الخليفة وصلاحها بالنظر الآن إلى العهد الجديد، حيث يُظهر اللوغوس، أو المسيح، كالعامل في عملية الخلق (يوحنا ١؛ أفسس ١؛ كولوسي ١؛ ١كورنثوس ٨). وهكذا فإن طبيعة الكلمة المُبدعة الخلافة تُعرّف هنا بطبيعة المسيح، وبهذا يوضّح قصد الله منها. يقترح إميل برونر (Emil Brunner) أنه يجب أن يبدأ علم اللاهوت بالعهد الجديد وليس بالعهد القديم. نحن نختلف مع هذا الإجراء، حيث أنه بشكلٍ ضمني يشكك في سلطة العهد القديم.^{١٩} تصريح برونر بأن "الكلمة التي خلق بها يهوه السماء والأرض هي كلمة أمر فقط تعبّر عن قوته، ولكنها ليست 'الكلمة' (اللوغوس، يسوع) التي تعطي لخليقته معنى إلهيًا"،^{٢٠} تشير في الطريق الذي تبعه ماركيون (Marcion). إن هذا التصريح يتضمن انفصال إله الخلق عن إله الفداء. ومع أنه صحيح أن أكمل فهم لكلمة الله الخلافة يأتي حين تُفسّر هذه الكلمة في ضوء الكلمة المتجسد، لكن الكلمتان هما كلمة واحدة وذات الكلمة.

^{١٩} انظر *Bright, Old Testament*، حيث يقول إن كل أساليب دراسة العهد القديم التي تنطلق من العهد الجديد تصل بشكلٍ مؤكد إلى تقدير غير مرضي للعهد القديم. الحل الوحيد لهذه المعضلة هي البدء بالعهد القديم ذاته، ثم الانتقال إلى إسهاب العهد الجديد وشرحه، أو بكلمات أخرى أن نحول كلمة ما قبل الميلاد (B.C.) إلى كلمة ما بعد الميلاد (A.D.).

^{٢٠} *Creation and Redemption*, 13.

الخلق من العدم

يميز بيركيزر (W. T. Purkiser) بين كلمتين عبريتين (هما "بارا" و"عسا") في رواية سفر التكوين. تتضمن الأولى (بارا) المجيء بشيء إلى الوجود لم يكن موجوداً سابقاً، أما الثانية (عسا) فتتضمن تشكيل مادة كانت موجودة أصلاً.^{١١} ومنذ الأزمنة المبكرة واللاهوت المسيحي يقدم هذا التمييز بصياغة عقيدة الخلق على أنها "الخلق من العدم" (*creatio ex nihilo*).^{١٢} لهذه العقيدة متضمنات هامة عديدة.

الله هو المصدر. أولاً، تخبرنا هذه العقيدة بأن الله هو مصدر كل موجود. من الصعب على غير الدارس والمدرّب في الفلسفة أن يفكر ب"اللاشيء (العدم)" من دون معاملته كشيء. ولكن التعبير "من العدم" يقصد أنه لم يكن هناك شيء غير الله، لم يكن هناك شيء آخر تم تشكيل العالم منه. هذا يستبعد كل أشكال الثنائية (*dualism*). طريقة الإنسان هي أن يشكّل شيئاً جديداً من مادة موجودة سابقاً، وأما الله فقد أتى بالمادة الخام إلى الوجود.

المثال الكلاسيكي للنظرة الثنائية في الخلق هو نظرية أفلاطون في الكون (في الحقيقة كان أفلاطون يعتقد بثلاث حقائق [realities] وليس اثنتين، ولكن المبدأ يبقى ذاته). في كتابه "طيماوس" (*Timaeus*)، نرى خالق الكون المادي (*Demiurge*) يأخذ الوعاء (الفضاء) الذي كان موجوداً سابقاً،^{١٣} ويشكّله بحسب الأشكال والأفكار السرمدية، لتكون النتيجة الكون الحالي المنظم. الأشكال هي مبادئ المعنى، والوعاء هو مبدأ التمرد والعصيان الذي دائماً يقاوم التنظيم المفروض عليه. كلا هذين الأمرين يفرضان عناصر تحديد لله (خالق الكون المادي - *Demiurge*)، وبهذا فإنه لا يكون المطلق. (في فكر أفلاطون، الحقيقة المطلقة [Ultimate Reality] هي شكل الصلاح، الذي صار يُعرّف بالله لاحقاً في الفكر المسيحي).

^{١١} *God, Man, and Salvation*, 57. يتفق فون راد (Von Rad) مع هذا التفسير: "من السليم القول إن الفعل 'بارا' (خلق)، يحتوي على فكرة عدم وجود مجهودٍ مطلقاً وكذلك الخلق من العدم". *Genesis*, 47.

^{١٢} يكتب برنر (Brunner): "الصياغة الواضحة لفكرة 'الخلق من العدم' ظهرت لأول مرة في الأدب اليهودي المتأخر، في سفر المكابيين الثاني". من كتاب *Creation and Redemption*, 11. يبدو أن أول استخدام مسيحي لهذه الفكرة يرد عند ثاوفيلس الأنطاكي (Theophilus of Antioch). انظر Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), 36.

^{١٣} انظر A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work* (Cleveland and New York: World Publishing Co., 1964), 456-57.

هناك عدة دروسٍ إيجابية يمكن استنباطها من حقيقة الخلق:

١. كان الله المصدر الوحيد لكل الوجود. مع أن هذا التصريح مكرّر وفيه إطناب، لكن من المهم التشديد عليه. واجهت الكنيسة في الغنوسية (Gnosticism) تهديدًا قويًا على إيمانها في هذه النقطة. فإذ اعتمد الغنوسيون في التخمينات الماورائية على فكرة أن المادة شر، عزوا عمل الخلق إلى إله ذي منزلة أقل. إن رفض ماركيون للعهد القديم وإلهه الخالق، لأنه لم يستطع التوفيق بين الخلق والفداء، أمرٌ معروف. هذا أحد الأسباب التي جعلت الكنيسة الأولى ملتزمة بشكلٍ راسخٍ بالإيمان بأن العهد القديم كتاب مقدس صادق وجدير بالقبول، وبالقول إن إله الخلق هو إله الفداء الذي يشهد له العهد الجديد، مع أن هذا أثار مشاكل تفسيرية خطيرة بالنسبة لهم. ربما كان إيريناوس (Irenaeus) أكثر المدافعين عن مصداقية حق الخلق ضد الغنوسيين في كتابه "ضد الهرطقات" (Against Heresies).

٢. حيث أن كل شيء يأتي من إرادة الله، فإنه لا يوجد شيء شرير في طبيعته الجوهرية الأصلية؛ لا شيء مادي، ولا حقيقة محدودة كما سبق ولاحظنا، ولا أي شكلٍ آخر من أشكال الوجود، سواء أكان شخصيًا أو غير شخصي.

يثير تأكيد الإيمان هذا أسئلة جديّة بشأن الشر. من أين أتى الشر؟ ليست لدى الثنائية أية مشكلة مع هذا السؤال لأن الشر يُعزى بسهولة إلى مصدر آخر غير الله، وعادة ما يكون كائنًا شريرًا. تحت تأثير فكر الثنائية الذي واجهه المفكّرون اليهود في بابل، بدأوا بالتكلم عن هذه الثنائية، وخاصة في النوع الأدبي المعروف بالأدب الرؤيوي (apocalyptic).^{٢٤} ومن تلك البيئة، ظهر على صفحات العهد الجديد شخصية الشيطان الشريرة كتجسيدٍ شخصي للشر. قاد الانشغال بابليس كثيرين من المسيحيين المؤمنين المعاصرين إلى شكلٍ شعبي من الثنائية يشمل إنكار عقيدة "الخلق من العدم".

^{٢٤} انظر Leon Morris, *Apocalyptic* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1972). يوجد توضيح مثير لهذه النقطة في أخبار الأيام الأول ١:٢١، حيث يعزو تاريخ ما بعد السبي إلى الشيطان التأثير على داود للقيام بعملية إحصاء، بينما الرواية الأقدم في صموئيل الثاني ١:٢٤ تعزو ذلك الأمر إلى الرب. يعلّق وليم روبنسون (William Robinson) قائلاً: "هذا أحد الأدلة الواضحة في الأسفار القانونية على التطور اللاهوتي الكبير الذي حدث في إسرائيل ما بين العودة من السبي وقيام المسيحية". من *The Devil and God* (Nashville: Abingdon-Cokesbury Press, 1945), 56. تتكلم أسفار العهد القديم المتأخرة عن الشيطان، ولكنه لا يُصوّر هناك بذات الطريقة السيئة التي يُصوّر بها في العهد الجديد. يجب الملاحظة بكل حذرٍ بأن الظاهرة الرؤيوية ظاهرة معقدة. الميزات الرؤيوية التي تظهرها الكتابات القانونية لا تصل لدرجة الثنائية.

بالنسبة لمثل هؤلاء الأشخاص، يمكن لقراءة العهد القديم أن تؤدي إلى صدمة ثقافية قوية. فكُتِّبَ العهد القديم يتعاملون مع التوحيد بكل جدية، وينسبون كل شيء إلى الله، بما في ذلك الشر (انظر اصموئيل ١٤:١٦ وما يليها؛ ١٠:١٨؛ ٩:١٩؛ املوك ٢٢:٢٠-٢٣). وبهذا فإن العهد القديم يشكل أساساً لاهوتياً هاماً للعهد الجديد ليساعدنا في تجنب تحويل الثنائية الأخلاقية الدراماتيكية الموجودة في صفحاته إلى ثنائية ما ورائية. ولذا يجب تفسير الشر الأخلاقي بصفته انحرافاً للخير الذي خلقه الله.

عام ١٩٤٥، حين أُجبر المرء أن يتأثر ويندهش من البعد الشيطاني للتاريخ البشري بسبب قيام هتلر والفظائع التي صاحبته، مُجبراً التفاؤل الوردى الذي ازدهر في القرنين التاسع عشر والعشرين على إعادة تقييم افتراضاته المسبقة، عبّر وليم روبنسون (William Robinson) عن نظرةٍ في كتابه، كانت عبارة عن معالجة سليمة لهذه المسألة، وقد أعطى الكتاب عنوان "إبليس والله" (The Devil and God). وإذ رفض الثنائية بصفاتها أمر غير ممكن بالنسبة للفكر المسيحي، أظهر كيف أن هذا لا يُضعف الإيمان الكتابي السليم في حقيقة الشر. وقد شدّد على أن تجربة يسوع هي المقطع الهام، وخلص إلى القول: "تتضمن قصة التجربة بشكلٍ واضحٍ أن يسوع كان ضد قوة شخصية شريرة تعمل في العالم، ورفض هذا الأمر يجعلنا نقع في صعوبة رهيبة بشأن عقيدة التجسد".^{٢٥} يشير روبنسون إلى حقيقة، تمت الإشارة إليها سابقاً، بأن كُتِّبَ العهد القديم الأوائل عزوا الشر إلى الله، كفهم بدائي أولي. بكلمات أخرى، يقدّم العهد الجديد الصورة المعلنة لطبيعة الشر الأخلاقي بشكلٍ كامل.

ليس من الصعب جداً تحديد أصل فكرة الشيطان، وأما أصله في الواقع فهو أكثر تعقيداً. بعض المقاطع الكتابية المستخدمة لمعالجة هذه المسألة يُعطى لها تفسير موضع تساؤل، بينما تتكلم مقاطع أخرى عن ملائكة ساقطين (يهوذا ٦؛ ٢ بطرس ٢:٤)، ومقاطع أخرى تتضمن بشكلٍ مباشر أكثر الارتداد الشيطاني (يوحنا ٨:٤٤؛ ايوحنا ٨:٣). على المرء أن يلجأ بشكلٍ أساسي إلى استنتاجاتٍ من عقائد لاهوتية معينة، وبشكلٍ رئيسي عقيدة الخلق كما هي مُبَيَّنَةٌ هنا. لكن يجب الحذر هنا لتجنب التخمين التخيلي. وعلاوة على ذلك، على المرء أن يدرك أن الكثير من الصور الشعبية لإبليس تأتي من مصادر غير قانونية، فالأسفار الكتابية تخلو بشكلٍ مدهشٍ من مثل هذه الأوصاف.

الشيطان، كتجسيدٍ للشر، يجب أن يُرى كوجود مستقل، وإلا فإن عقيدة "الخلق من العدم" تتعرض لخطر المساومة. كما لا يمكن التأكيد على أنه خُلِقَ من الله كحقيقة شريرة. وبهذا فإن الاستنتاج

^{٢٥} انظر صفحة ٦٧ في الكتاب الإنجليزي ... يقابلها بالكتاب العربي صفحة ٦٩

المنطقي الوحيد الذي يخلص إليه المرء هو أن الشيطان حقيقة شخصية يملك مقدارًا من الحرية مثل آدم وحواء، اللذين كانا صالحين في البداية، ولكن بسبب خيار اتخذه قبل خلق الإنسان، تمرد على خالقه، كما عمل أول زوجين، وبهذا أفسد خليفة الله الصالحة. على أساس هذا الفهم يُشار إلى المقاطع الكتابية السابقة، حيث أنها تعكس هذه الصورة. ولهذا فإنه من الواضح أن الشر شخصي في طبيعته، ملموس لكنه لا يخضع للتجربة، وهو تحريف للخير وليس له أي دلالة إيجابية جوهرية. باختصار، تعليم العهد الجديد ليس مناقضًا لإعلان العهد القديم الذي ينبني عليه.

٣. في كل الخليقة، لا يوجد شيء غير الله يستحق عبادة الإنسان؛ فكل شيء آخر هو محدود ويدين بوجوده إلى الله. ولذا فالاعتماد على أي ناحية في الخليقة يؤدي إلى الذنب في عبادة الأوثان. هذا يستبعد كل أشكال الخرافات والسحر من الحياة المسيحية المتوافقة. وأي شكل من أشكال الإيمان بالقدر، كالتنجيم مثلاً، حيث يؤمنون أن مصير الإنسان مُحدّد بالنجوم. الله هو الوحيد الذي يستحق هذا النوع من الاعتماد لكونه أمر ديني في طبيعته. هناك تكمن الدلالة الحقيقية لتحريف فريديريك شليرمacher (Schleiermacher Friedrich) للدين بصفته "الشعور بالاعتماد المُطلق".^{٢٦} إن تعريف بول تيليخ (Paul Tillich) للإيمان على أنه شأن مطلق هو أيضًا وصف تصويري لفهم حقيقي للطبيعة الدينية للوجود الإنساني، وذلك عندما يتم إدراك حقّ الخلق.

حالة الخليقة

الدلالة الرئيسية الثانية لعقيدة الخلق، كما هي مُصاغة بشكلها الكلاسيكي، هي أن الخلائق تعتمد على الله ومع هذا فهي حقيقية وصالحة. وبلغت الفلسفة، تستبعد عقيدة الخلق الحلولية (pantheism) حيث التفريق بين الله والخليقة (إن كان يمكن حتى استخدام التعبير) يكون غير واضح. ليس أمرًا معروفًا بشكل عام أن الصيغة الكاملة التي خرج بها علم اللاهوت للتعبير عن كل المتضمنات والدلائل هي: "الخلق من العدم، ليس من الله، لكن من العدم" (*creatio ex nihilo, non*)^{٢٧}. (*de Deo, sed ex nihilo – creation out of nothing, not out of God, but out of nothing*)

^{٢٦} إذ يعتمد شليرمacher في لاهوته على فلسفة سبينوزا (Spinoza) القائلة بالحلولية الأحديّة الغائيّة (monistic pantheistic)، فإن فهمه الواضح لهذا الاعتماد ليس مسيحيًا تمامًا، ومن المؤكد أنه ليس نتيجة لعقيدة الخلق الكتابية.

^{٢٧} Augustine, *On Marriage and Concupiscence*, chap. 48.

هذا يتجنب تفسير الخلق بأنه انبعاث، حيث تنعكس طبيعة الله وتظهر في الحقيقة، كأشعة الشمس التي تنبعث من المصدر، كما تعلم الأفلاطونية الجديدة (Neoplatonism). في تلك الصورة، يتم جعل التمييز بين اللامحدود والمحدود أمرًا غير واضح. بحسب هذا الرأي، ما هو ليس الله لا يكون حقيقيًا ولا صالحًا. نتيجة هذا هو أن الكائن المحدود شيء خيالي، كما يظهر التحليل التالي بوضوح:

الأشياء المحدودة بصفاتها محدودة، أي كخلائق مادية، أو فردية، أو جزئية، أو تاريخية، أو شخصية، مشابهة لله بدرجة قليلة جدًا فقط. لأن الله، بصفته المصدر الأسمى لكل هذه الأشياء، هو إنكار لكل خصائص المحدودية هذه. من الواضح أن الكائن الإلهي، الذي هو فوق الكل وفي الكل، لا يمكن أن يكون ماديًا أو فرديًا أو شخصيًا أو زمنيًا؛ فهو كمبدأٍ وحدةٍ كل الأشياء يميل إلى احتواء الخصائص التي تجعل من الأشياء محدودة ومتنوعة، وبالتالي إزالتها. فإن كانت الأشياء المحدودة هي الله، وإن كان الله يسمو على خصائصها المحدودة، فإنه من المُحتم أن يصبح المخلوق، بصفته محدودًا، شيئًا غير حقيقي. فقط إن كانت الأشياء المحدودة تملك وجودًا "منها وخاصًا بها"، إن جاز التعبير، منفصلًا ومميزًا عن الله، حينئذٍ يمكن القول إنها حقيقية كأشياء محدودة.^{٢٨}

بالمقابل، تؤكد عقيدة الخلق القائلة: "ليس من الله" على أن العالم بكل الكائنات المحدودة فيه ليست جزءًا من الله، ولكنه يملك وجودًا حقيقيًا، مع أنه يعتمد على الله. تقف المسيحية بعيدًا عن معظم، إن لم يكن كل، الأديان الشرقية، التي ترى أن كل وجود مخلوقٍ هو إظهارٍ وهمي للحقيقة بطريقةٍ أو بأخرى. وهكذا فإن طريق الخلاص أو الاستنارة يتألف من التأمل (meditation) للإختراق والدخول إلى عمق كيان الإنسان حيث يوجد "الإله". يعكس المقطع التالي من الكتب المقدسة الهندوسية التوحيد الحلولي بين حقيقتنا وحقيقة "الكل": "ذلك الجوهر الأروع الذي يشكّل روح العالم. هذا هو الحقيقة. هذا هو 'أتمان' (الروح). هذا هو أنت يا سفيتاكتيو".^{٢٩} عادة ما يكون السعي إلى

^{٢٨} Gilkey, *Maker of Heaven and Earth*, 60.

^{٢٩} That which is the finest essence – this whole world has that as its soul. That is reality. That is Atman [soul]. That art thou, Svetaketu." (Upanishads) بواسطة جيلكي (Gilkey) في المرجع السابق، صفحة ٧٥، ملاحظة ٨.

الخلاص النهائي في مثل هذه النظرة الحلولية (وحدة الوجود) من خلال الهروب من الوجود المكاني والزمني أو محدوديات التاريخ.

لكن التأكيد على أنّ الخلائق هي حقيقة ليس لها حالة مستقلة. والواقع أنّ الخليقة أنتت من العدم تتضمن أن وجودها يعتمد على قوة الله الداعمة. فإن، أو متى، أزيلت هذه القوة، فإن المخلوق يعود ليصبح لا شيئاً. وبهذا فإن كل الخليقة تحيا على حافة اللاوجود. هذا ما يشرح الفهم الوجودي المسيحي للقلق وتهديد اللاكيان اللذين لا يعيها سوى الخلائق البشرية. شدّد بولس على هذه النقطة حين تكلم إلى الأثينيين عن الله الخالق فقال: "به نحيا ونتحرك ونوجد" (أعمال 17: 28). يردّد وسلي صدى هذا الفهم بقوله: "الإنسان مجرد كائن مُعتمد؛ ... إن الاعتماد منسوج في طبيعته؛ ولذا إن انسحب الله منه، فإنه يغرق في العدم" (Works 9:456).

من الواضح من هذا أن التعامل بجدية مع عقيدة الخلق سيؤثر بشكل مباشر على فهمنا لطبيعة الخلاص. إن النظرة التي ترى الخلاص أنه تخلص النفوس فقط هي نظرة غير واقية؛ فالخلاص في المعنى الكتابي الكامل يشمل كل الإنسان، إذ يتعلّق بحاجاته الجسدية والنفسية والسياسية. هذا هو بُعد الإيمان الكتابي الذي كان في فكر وليم تيمبل (William Temple) حين قال تصريحه الكلاسيكي إنّ "المسيحية هي الأكثر مادية بشكل مُعلن من بين كل الديانات العظمى".²¹

هذا الموقف هو ما يجعل التجسد أمراً يمكن إدراكه بشكل كامل من ناحية المبدأ، وينتقص من قدر أي رأي يحتقر الجسد جاعلاً إياه شريراً في ذاته. ليس أنّ الجسد يمكن أن يتقدّس في هذه الحياة فحسب، لكن الرجاء المسيحي يتضمن في النهاية القيامة الجسدية، وليس وجوداً لا جسد فيه. إن مسحاً دقيقاً للعبور إلى حياة ما بعد الموت، بحسب العهد القديم، يكشف أنه لا يمكن تصوّر وجود من دون جسد.

نستطيع الآن أن نرى أن التأكيد على حقيقة الكائن المحدود تؤكّد على حقيقة أن الخطية هي عمل خطر ضدّ الله. فالبشر ليسوا ظاهرة ثانوية للحقيقة الإلهية، بل مراكز حقيقة لسلك فعّال. هذه هي نقطة ضعف "حركة العلم المسيحي" (Christian Science). فكون العلم المسيحي شكلاً شعبياً مقبولاً من الحلولية، فإنه ينكر حقيقة الخطية ويعلن أنها مجرد أسلوب خاطئ في التفكير. ومن يمارس "العلم المسيحي" يقول إن علاج مرض الخطية هو تقييم سليم لحالة مثل هذه الأفكار الوهمية.

²¹ Nature, Man, and God, 478.

وعلاوة على ذلك فإن الخلق من العدم يتضمن أيضاً أنه كون الإنسان في علاقة مع الله فإنه لا ينسلخ من حقيقة كونه مخلوقاً، ولكنه يبقى محدوداً. هذا هو أساس تواضعنا (وليس مذلتنا) الذي تكلم عنه بولس حين أشار إلى "الكنز (الذي) في أوانٍ خزفية" (٢كورنثوس ٤: ٧).

من المتضمنات الأخرى لحقيقة أن للخلائق وجوداً حقيقياً وأنهم صالحون في جوهرهم هو أن الخطية ليست في الأشياء، ولكن في إساءة استخدام هذه الأشياء. كل الخليقة المادية وكل الغرائز الجسدية الطبيعية صالحة في ذاتها. يمكن لهذه الأشياء أن تُحرف إذ يُشبع بها بالطريقة الخاطئة أو تُستخدم بأساليب منحرفة كثيرة؛ ولكن هذا نتيجة إرادة الإنسان العاصية الذي يختار أن يمارس حرّيته ليثور ويتمرد على مقاصد خالقه.

الحرية والقصد

الدلالة الرئيسية الثالثة للخلق من العدم هي أن الله يخلق بحرية ويقصد. معنى حرية الله في علاقتها بخليقته هو أنه لا يمكن للإنسان أن يكتشف طريقة وقصد الخلق، حيث أنهما يقعان خارج مجال اختياره. تحدث تفسيراتنا العلمية ضمن سياق العلاقة المحدودة، التي تخضع لمعرفتنا، لكن العلاقة بين الخالق والخليقة ليس كالعلاقة بين حدث محدود (أو إنسان محدود) وآخر.

أفضل شرح يمكننا التوصل إليه هو من خلال استخدام التشبيهات التصويرية، ومع هذا فكل التشبيهات في النهاية تعجز عن إيصال الفكرة كاملة، لأنها مأخوذة من التجربة العامة. انتقادات ديفيد هيوم (David Hume)، حول كل أشكال الحجة الكونية على وجود الله، تساهم إيجابياً في حفظ حقيقة سمو الله وحرّيته. اقترح وليم بالي (William Paley) في القرن الثامن عشر حجته الشهيرة على التشابه بين الساعة والعين البشرية، والتي شعر بأنها أظهرت وجود مُصمّم كوني للعالم. أجاب هيوم بكل بساطة بأنه حين نكتشف ساعةً، فإننا نستنتج أن وراءها صانع ساعات لأن لدينا تجربة ومعرفة سابقة بصانعي الساعات الذين يقومون بصنعها. ولكن ليس لدينا أية تجربة سابقة مع 'صانع إلهي' (Artificer Divine) قام بخلق عالمٍ من العدم. هكذا تشبيه قُبل من أن يكون دليلاً. 'إن الصيغة الأساسية ل'من العدم' هي في الحقيقة تخلي واضح عن أي شرحٍ للكيفية".^{٢١}

كما أن هذه الصياغة تستبعد الاكتشاف الطبيعي لقصد الله في الخلق. فحيث أن القصد يتضمن 'الشخصانية' (person-ness)، فإننا نأتي إلى بعدٍ إضافي: لمعرفة مقاصد ونيات شخصٍ ما، علينا أن

^{٢١} Gilkey, *Maker of Heaven and Earth*, 65.

نأخذ منه كلمة شخصية تشرح مقاصده ونياته. (انظر شرح هذه النقطة بما يتعلق بـ'الإعلان' في الفصل الرابع.) ترتبط بهذه النقطة حقيقة أن العبري كان يرى أن التاريخ، لا الطبيعة، هو المصدر الأساسي للإعلان؛ إذ يمكن تمييز مقاصد الله الشخصية في أعماله الخلاصية بشكل أوضح وأسهل أكثر مما هو في الظواهر الطبيعية. يتفق علماء العهد القديم بالإجماع على أن الترتيب الزمني (order chronological) العبري للإيمان هو من عمل الله في جعل إسرائيل كياناً يؤمن أن الله هو الخالق؛ أي من التاريخ إلى الطبيعة وليس بالعكس.^{٣٢} يعبر لانغدون غيلكي (Langdon Gilkey) عن هذه الفكرة كما يلي: "معرفة 'قصد' الله في الخلق تأتي من اختبار محبته في العهد مع إسرائيل وفي المسيح".^{٣٣}

هذا يوضّح أهمية تفسير كارل بارث (Karl Barth) الكريستولوجي للخلق ومغزاه. وإذ يتبع غوستاف أولين (Gustav Aulen) بارث، يقول:

فحوى دلالة الخلق وقصده تأتي من حقيقة أن كل عمل الخلق (البداية والعملية والذروة) يرتبط بالمسيح... حين يُربط المسيح بالخلق ككل، وعمله الفدائي يوضّح عمله في الخلق، فإن معنى عمل الله وقصده يصبحان واضحين دون أي غموض فيهما.^{٣٤}

الخلق والحياة والتاريخ

نظرنا سابقاً إلى محاولاتٍ حديثة لتفسير عقيدة الخلق في ضوء ما دعونه بالمعنى "الوجودي" على وجه الحصر. ورداً على هذا أكدنا على أن قصة التكوين هي تاريخية أيضاً، ولكننا الآن نأتي للاعتراف بصحة تلك الأقوال. تملك روايات سفر التكوين معنىً وجودياً، وهذا المعنى بشكلٍ رئيسي هو أن عقيدة الخلق تأكيد إيمانٍ على أن المحدودية غير محاطة بـ"غموضٍ وفوضى مريعين من العدم"، أو بلغة إيجابية، هي تأكيد على أن للحياة معنىً.

^{٣٢} انظر، Norman Young, *Creator, Creation, and Faith* (Philadelphia: Westminster Press, 1976).

^{٣٣} *Maker of Heaven and Earth*, 72.

^{٣٤} *Faith of the Christian Church*, 157

فإن كان العالم، وبشكلٍ خاصّ الإنسان، هو نتاجُ قدرٍ أعمى أو قوى غير عاقلة، أو هو ذاته أساس تفسير وجوده، فإنه من المحتوم أن تكون النتيجة هي اللامعنى. ولكن الإيمان الكتابي يعلن أن هناك "أساسًا" (Ground) ساميًا للوجود المحدود، وأن هذا "الأساس" عاقل وله قصد.

يقترح لانغدون غيلكي (Langdon Gilkey) وجود ثلاثة عوامل ضرورية لإدراك المعنى: (١) الأمل بسد حاجتنا العميقة بشكل كامل، (٢) ورؤية نظام دلالةٍ عاقل وذو قصد يمكن لحياة المرء أن تشارك فيه، (٣) ووعده بشفاءٍ ووحدةٍ داخليين.^{٢٥} من دون هذه الأمور، لا يمكن أن يوجد سوى التشاؤم واليأس. يمكننا تلخيص هذه العوامل كما يلي: (١) أساسٌ للرجاء، (٢) وأساسٌ للتوافق، (٣) وأساسٌ للكمال. يتم التأكيد على كل هذه العوامل في عقيدة الله الخالق.

الأشكال الحديثة من الفئائية (nihilism) هي نتائج لفقدان الإيمان بالله. إدانة الوجودي الفرنسي جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre) لمعنى الحياة (انظر روايته "لا مخرج" [No Exit]) هي نتيجة مباشرة لإنكار حقيقة أن هناك قصدًا للوجود البشري، وهذا الإنكار بدوره يأتي من رفض وجود الله. فبعكس فتاحة المُغفَّات التي افترض صانعها عملها قبل صنعها، وصنعها لتتيم ذلك العمل، الجنس البشري مُلقى به إلى التاريخ من دون قصد سابقٍ لوجوده، ومن دون جوهر، وهو متروك لـ"حريته الرهيبة" لأن يخلق قيمه الخاصة وأي معنى يمكن للحياة أن تمتلكه.^{٢٦}

ما ينطبق على الحياة الفردية ينطبق أيضًا على التاريخ. فانه بصفته السامي و"الأساس الخلاق" (Creative Ground) للتاريخ هو ضمان الإيمان بأن التاريخ ليس سلسلة من الأحداث التصادفية من دون نمط أو قصد. إحدى أكثر حقائق التاريخ إدهاشًا هي أن العبرانيين، تقريبًا وحدهم وسط الشعوب القديمة، أعطوا معنى للتاريخ شكّل ميراث العالم الغربي. سبب ذلك هو أنهم فهموا أن التاريخ ذو خطّي في طبيعته، يبدأ في إرادة الله الخالقة، ويوجّه بعنايته نحو ذروة أخروية هي ملكوت الله.^{٢٧}

معظم الشعوب القديمة، إن لم يكن كلها، كانوا يرون أن التاريخ يسير في شكل حركة دائرية. إن كان التاريخ يتحرك في دوائر، فإنه لا تكون له وجهة يسير إليها؛ وتاريخ من دون هدف هو تاريخ من دون قصد له، وبالتالي بلا معنى. وهكذا فالحياة في مثل هذا التاريخ تشارك في بعض ميزاته نفسها.

^{٢٥} *Maker of Heaven and Earth*, 153.

^{٢٦} انظر مقالته "Existentialism Is a Humanism". يخطئ كثيرون في قصر تعريف الوجودية على الوجودية الإلحادية، إذ أن هناك أشكالًا أكثر إيجابية للوجودية، مثل الشكل الذي يقّمه كيركيغارد (Kierkegaard).

^{٢٧} انظر Bernhard W. Anderson, *Creation Versus Chaos*, 26-33.

أحد أكثر أسفار العهد القديم غموضًا، وأقلها فهمًا، هو سفر الجامعة. خروجه عن إجماع بقية الأسفار في التعليم يُربك كثيرين. لكن إن نُظِرَ إليه كمحاولة لإظهار بطلان الحياة من منظور التاريخ المتحرك في دوائر، فإنه يصبح دفاعًا متألقًا لعقيدة الإيمان الكتابية بالله الخالق.

"باطل الأباطيل الكل باطل" وصف ممتاز للحياة في تاريخ لا يسير بقصدٍ ما، لأنه لو كان التاريخ يعيد نفسه فقط؛ فإنه "ليس تحت الشمس جديد" (الجامعة ١: ٢: ٩). استنقت معظم نظرات سير التاريخ في دوائر فهمها لله والتاريخ من الطبيعة (انظر التعليق على "الترتيب الزمني" لإيمان إسرائيل في الأعلى). يمكن لهذا الاستنتاج أن يُرى بوضوح في الأعداد ٥-٧، حيث تقدم عمليات الطبيعة الدورية المتكررة نموذج التاريخ:

والشمس تشرق والشمس تغرب،
وتسرع إلى موضعها حيث تشرق.
الريح تذهب إلى الجنوب وتدور إلى الشمال،
تذهب دائرة دورانًا،
وإلى مداراتها ترجع الريح.
كل الأنهار تجري إلى البحر،
والبحر ليس بملآن؛
إلى المكان الذي جرت منه الأنهار
إلى هناك تذهب راجعة.

قابل أغسطينوس (Augustine) هذا الرأي المُربك المريع في زمنه واللامعنى الناتج عنه، وقاومه على قاعدتي الخلق وعلم المسيح.^{٢٨} يشير إلى استحالة وجود معنى وسعادة إلا إن كان التاريخ يقود إلى "اليوم الأخير": "فكيف يمكن أن نطوّب الذي ليس لديه يقين بأن يوجد في الأبدية، الذي يجهل الحق أو أعمى عن البؤس الذي يقترب منه، أو مع أنه يعرف تلك الأمور، هو في بؤسٍ وخوف؟" وبمقابل الرأي الدائري المخيف للزمن، "إن كانت الروح ستذهب إلى السعادة الأبدية، وتترك الشقاء والبؤس إلى الأبد، فإن هناك شيئًا جديدًا يحدث في الزمن لا يمكن للزمن أن ينهيه".^{٢٩}

^{٢٨} "حاشا لنا أن نؤمن بهذا. فإذا مات المسيح مرة لأجل خطايانا، ثم قام من بين الأموات، فإنه لا يموت أيضًا". من *City of God*, bk.12, Chap. 13; hereafter 12.13.

^{٢٩} المرجع السابق.

إن كان التاريخ حقيقياً وخطياً، وهو ما تؤكد عقيدة الخلق على صحته، فإن هناك إمكانية للحرية والقصد وعمل الخلق والتغيير. كل هذه الأمور ضرورية حتى يكون للوجود التاريخي معنى. نتيجة لهذا، هناك معنى وجودي عميق علينا التشديد عليه: "أومن بالله، الأب القدير، خالق السماء والأرض".

الخلق والشر

أصعب مشكلة في كل أشكال الإيمان بالله هي ما ندعوها بمشكلة الشر. تجاوزنا في حديثنا مواضيع عديدة إذ أنها مواضيع تخص علم الفلسفة الدينية أكثر. طبعاً الفلسفة أكثر انشغالاً بهذه المشكلة، ولكن على علم اللاهوت أيضاً أن يعالجها بشكل مباشر لأنها تشكل أكبر تحدٍ على الإيمان الديني أن يواجهه. ما سنفعله هو السعي للتركيز على الأبعاد اللاهوتية فقط في هذه المسألة، وأفضل ما يمكننا عمله في هذا الأمر هو تقديم الاقتراحات.

الخطوة الأولى هي تعريف للشر. الشر، كالخير، يجب عدم تعريفه من منطلق اختبار الإنسان بشكلٍ رئيسي. إن تم تعريفه من هذا المنطلق، فيكون من السهل اعتباره غياب المتعة، أو ببساطة بشكلٍ معكوس هو الألم، أو بأية طرق أخرى محوراً للإنسان. الشر هو إفساد وتحريف للخير. رأينا أن الخير هو قصد أو فكرة غائية (موجّهة نحو غاية). وهكذا فإن الشر هو تحريف أو محاولة إبطال القصد، قصد الله. إن تجنّب مجرد تعريف يتمحور حول الإنسان يستبعد بعض النواحي من هذه المسألة، ولكنه لا يحلها، لأنه من الواضح أن هناك عوامل كثيرة موجودة في هذا العالم المحدود تقاوم وتحاول إحباط مقاصد الله. هذا هو الشر.

حين رفض كُتّاب الكتاب المقدس الأساطير الوثنية التي ساهمت في تكوين النظرة الكونية البابلية، و"حشود الآلهة المتحاربة اختفت ليحلّ محلها الخالق الكلي السموي"، ازدادت مشكلة الشر شدة وصعوبة.⁴ حين كان العالم يُنسب إلى مصادر عديدة، وكانت هذه المصادر تُعتبر بشكلٍ خاص أخلاقية في طبيعتها، كان تفسير وجود الشر سهلاً نسبياً.

نتيجة لهذا، كان الناس الحساسون عادةً يلجأون إلى تفسير ثنائية كطريقة للخروج من هذه المعضلة المؤلمة والصعبة في الإيمان. ولكن، كما سبق ورأينا، الخلق من العدم يستبعد هذا الجواب السهل، ولا يسمح بالإيمان الكتابي به. تجنّب آخرون الصعوبة بإنكار حقيقة الشر. ليست هذه الطريقة

⁴ Norman Young, *Creator, Creation, and Faith*, 38.

هروب من حقيقة الشر بقدر ما هي محاولة لشرح الشر كجزء أساسي وضروري من الخلق حتى تكون الصورة كاملة. وكما أن تدرج الألوان الغامقة ضرورية في رسم معين، كذلك هذا الفهم يعتقد أن الشر ضروري في الصورة الكلية للتاريخ. هذه كانت الطريقة لحل المشكلة عند علماء اللاهوت المتأثرين بالفلسفة التوحيدية (monism). هناك تفسير آخر أكثر جدية وفائدة وهو أن للشر قصدًا كونه تعليميًا.^{٤١} شكل حديث من هذا التقليد كان قد اقترحه غيديس ماكغريغور (Geddes MacGregor) بناءً على مبدأ "الله محبة" (ايوحنا ٤: ٨، ١٦)، وهو يستلزم طريقة خاصة يعامل الله بها خليقته. إذ يعطينا الله حرية، يلاحظ أن المعنى الكامل للحرية لا يمكن أن يتحقق من دون صراع، ويصير الشر الفرصة الملائمة لتفعيل الحرية. يقول إن الافتراضات الماورائية المسبقة لإله لا يتأثر بالألم

تكنم عند جذور أشد مشاكلنا، وهي مشكلة الشر. نادرًا ما تعاملنا بجدية كافية مع الشهادة الكتابية الأسمى عن طبيعة الله: الله محبة. إن ما أحاول أن أوكد عليه حاشا أن يؤثر سلبيًا في فكرة القدرة الكلية الإلهية، فهي تُرفع كقدرة إلهية وتجعلها قدرة كلية متنازلة (kenosis). وبسبب هذا المفهوم، تتحول مشكلة الشر إلى مسألة تتعلق بطبيعة الحرية وضرورة الصراع اللازم لتطورها. إن حقيقة تلك الحرية وتلك الضرورة في طبيعة الأمور تقابلنا يوميًا؛ إذ لا يبدو أن هناك شيئًا في الطبيعة يحقق مكانته من دون صراع. إن التطور، سواء كان في الحياة أو في العقل، هو سلسلة متوالية من الخروج من السجن.^{٤٢}

لم نميز حتى الآن بين الشر الأخلاقي (الخطية) والشر الطبيعي (الذي يُدعى أحيانًا الشر المادي). من الواضح أننا نتكلم عن الشر الطبيعي، ولكن هناك تقليدًا قويًا عزا الشر الطبيعي إلى الخطية، لذا يصير الإنسان نفسه هو المسؤول عن كل شيء في العالم انحرف عن مقاصد الله، بما في

^{٤١} كان توما الأكويني (Thomas Aquinas) يشدد على أن الله يسمح بالشر لأجل خير أعظم، وتاريخ الفكر المسيحي يشمل تقليدًا يقول إن الله يقصد باستخدام الألم أن يبني إيماننا وشخصياتنا وحياتنا. انظر Aquinas, *Summa Theological* 1.48-49؛ و John Hick, *Evil and the God of Love* (New York: Harper and Row, Publishers, 1966).

^{٤٢} MacGregor, *He Who Lets Us Be*, 146.

ذلك اضطرابات الطبيعة التي تسبب المآسي والبؤس البشريين.^{٤٣} كان هذا هو لاهوت "المعزّين المتعبين" أصدقاء أيوب، والفهم الذي كان السفر يتصارع معه.

بحسب هذا الرأي، أمثلة كثيرة تُعطى عن الشر، يجب أن تُعزى إلى الخطية، كالحرب مثلاً. إن لإرادة الإنسان المتمردة ورفضه الاعتراف بريويية خالقه متضمنات مؤثرة بشكلٍ واسع، ويمكن رؤية أشكالٍ كثيرة من الألم والمعاناة والمرض بطريقة مباشرة أو غير مباشرة تعود إلى العصيان البشري، أكثر بكثير مما نتخيل أحياناً. لا تثير أشكال الشر هذه مشكلة عقلية خطيرة للإيمان التوحيدي لأنها لا تشكك بقوة (مفترضين أنه حدّد قوته بالحرية البشرية) أو محبة الله.^{٤٤}

نحتاج أن نعرّف أكثر نواحي التجربة الحياتية التي عادة ما ندعوها شرّاً، وهي نتائج حتمية للمحدودية. إذ أننا لسنا الله، لا يمكننا أن نتجنب الألم والمعاناة والموت بسبب وجودنا في مثل هذا العالم، الذي هو مخلوق. لا يبدو هذا اتهاماً حاسماً للخالق. كما يعبر عنه فارمر (Farmer) بما يلي:

ما لم تكن سنطلب عالماً مختلفاً تماماً عن العالم الذي نجد أنفسنا نحيا فيه، أي عالماً من المستحيل أن نكوّن أية فكرة عنه، فإنه يبدو واضحاً أن الحياة لا يمكن أن تستمر أو أن تتطوّر، إلا إن عانت من ناحية من عدم الارتياح لوجود رغبة غير مُشبّعة على الأقل بشكلٍ مؤقت، وما لم تُوجد (الحياة) من ناحية أخرى في عالم مستقر ومننظم في سلوكه بشكلٍ كافٍ ليلغي، حتى وإن كان بشكلٍ مؤلم، أية رغبات تفترض بالتالي أنه غير ما هو عليه.^{٤٥}

على كل حال، بعد أن نكون قد تتبعنا هذه التحديدات للمشكلة إلى أقصى مدى ممكن، تبقى لدينا شرور لا يمكننا أن نجد لها شرحاً عقلياً ضمن حدود عالمنا المحدود، والذي يظهر أنه يشكك في قوة أو محبة الله. هل يقمّ لنا الكتاب المقدس أي نوع من الحلول؟ ليس إن كنا نبحث عن شرح عقلي

^{٤٣} يدافع ريتشارد تايلور (Richard S. Taylor) عن شكلٍ مُطوّر لهذا الرأي في كتاب *Exploring Christian Holiness* 3:20ff.

^{٤٤} اقترح البعض أنه يمكن لله أن يمنح حرية حقيقية، وبذات الوقت يستبعد إمكانية ارتكاب الخطية، ولكن هذا يبدو لعباً بالكلمات. يقول فارمر (H. H. Farmer): "حقيقة الشر، من منطلق إحدى وجهات النظر، لا تشكّل مشكلة للذهن المتدين، أو في الحقيقة للجنس البشري بشكلٍ عام. إنها مرتبطة بحقيقة الحرية التي بدونها لا يمكن التفكير بأي شيء في الطبيعة له علاقة شخصية حقيقية. مهما كانت المشاكل التي تثيرها مشكلة الحرية للفلسفة، فهي لا تثير أية مشاكل في الحياة العملية، وخاصة للإنسان المتدين الذي يعي أنه في علاقة حية مع الله". من كتاب *World and God*, 94.

^{٤٥} المرجع السابق، ٩٠.

مرتّب ذي طبيعة فلسفية. في الحقيقة، لاحظ بعض الحاخامات اليهود أن جوهر الديانة اليهودية هو "مصارعة" مع الله، وأن مشكلة الشر هي أحد الأمور التي سعى الحاخامات فيها أن "يلووا ذراع" الله، لكن من دون أن يقدروا على هزيمته. (حقوق مثال كلاسيكي على مثل هذه المصارعة). لكن هناك بعض المفاتيح في الكتاب المقدس التي تقدّم طريقة الإيمان للخروج من هذه المُعضلة.

المفتاح الأول هو فكرة تبدأ في رواية سفر التكوين عن الخلق ذاته، وتتبع طريقها بطريقة بارعة غير مكشوفة عبر كل الكتاب المقدس، حتى تُصبِح واضحة تمامًا في الرؤية الأخيرة في سفر الرؤيا. ففي تكوين ١: ١-٢ يظهر لدينا تَبَيُّ للفوضى التي يُرمز إليها بالبحر أو المياه المضطربة الهائجة.^{٤٦} هذا هو ما يتغلب الله عليه في عمل/عملية الخلق. كما يقول غيرهارد فون راد (Gerhard von Rad):

إنّه يتكلم ليس فقط عن حقيقة كانت موجودة ذات مرة في فترة ما قبل بدائية، ولكنه يتكلم أيضًا عن إمكانية يمكن أن تكون موجودة دائمًا. كان الإنسان يشكّ دائمًا بأنه وراء كل خليفة يوجد هاوية لا شكل لها؛ أي أن كل الخليفة دائمًا مستعدة للغوص في عمق اللاشكل؛ ولذا فالفوضى ترمز ببساطة إلى التهديد على كل شيء مخلوق.^{٤٧}

يبدو أن مجموعة هذه الأفكار تشكّل رموزًا للشر الذي رفضه الله في البداية، ولكنها تستمر بتشكيل تهديد للخليفة الصالحة، بل وأحيانًا تؤثر بقوة على عالم الله. يمكن لرواية الطوفان أن تعكس لدرجة ما ذات الصورة. فالعصيان الخاطيء من الإنسان يفتح بوابات الفوضى المائية التي تغمر العالم، لتكون النتيجة وعدًا من الله بحفظ العالم، وهو ما رُمز إليه بقوس القزح. إنه أمر ممكن إذ أن شقّ مياه البحر الأحمر نقل ذات الفكرة إلى الذهن العبري.

في الكتاب المقدس، يرمز "البحر" و"الماء" أحيانًا إلى الشر، وفي أحيانٍ أخرى يرمز إلى الإيمان الذي تعزّيته ورجاؤه في تذكّر عمل الله الأول في شقّ أمواه الفوضى (انظر المزمور ٧٤ و٧٧، وإشعيا ٥١: ٩-١١). ويمكن لمعجزات يسوع في الماء أن تشير إلى ذات القوة الخالقة في هزيمة الشر. يؤكد

^{٤٦} هناك مقدار كبير من الكتب حول هذا الموضوع ابتداءً من كتاب هيرمان جونكيل الرائد (Herman Gunkel)، *Creation and Chaos*، الذي نُشر عام ١٨٩٥. انظر عدد المراجع الكبير الذي يورده بيرنهارد أندرسن (Bernhard W. Anderson) في كتابه *Creation Versus Chaos*.

^{٤٧} *Genesis*, 48-49

نورمان يونغ (Norman Young) على أن قصد مرقس في رواياته عن تسكين العاصفة (٤:٤١) وسير يسوع على البحر (٦:٥١) هو لفت الانتباه إلى قوة الخليفة الجديدة التي كانت تُخضع قوات الشر.^{٤٨} إن الصورة النهائية للنصر النهائي الكامل على الشر في سفر الرؤيا ترينا النصر الذي، من دون هذا الفهم للرموز، يمكن أن يكون مجرد تعليق مُبهم: "ثم رأيتُ سماءً جديدةً وأرضًا جديدةً لأن السماء الأولى والأرض الأولى مضتا، والبحر لا يُوجد فيما بعد" (رؤيا ٢١:١). إن "البحر لا يُوجد في ما بعد" يشير إلى غياب كل نتائج الشر في الخليفة القديمة: "وسيمسح الله كل دمعاً من عيونهم، والموت لا يكون في ما بعد، ولا يكون حزنٌ ولا صراخٌ ولا وجع في ما بعد، لأن الأمور الأولى قد مضت" (٤:٢١).

يبدو أن هذا المسح المُختصر يقترح أن الشر حقيقة مستثناة (أي أنه لا يوجد كوجودٍ إيجابي، ولكنه يوجد كغياب للكينونة والوجود، أي أنه "العدم" الذي منه صُنعت كل الأشياء؛ فليست هذه ثنائية محجوبة) يمنعها الله من الاندفاع والانفجار لتدمر خليفته؛ وفي النهاية حين تُبتلع المحدودية وتتحول إلى خلود، فإن هذا الشر سيُهزم تمامًا. ونحن أيضًا في صراعٍ مع الشر، ولكننا مع الله قادرون على هزيمته في هذه الحياة وفي آخر الأيام. ولذا يُقترح أن القضية الرئيسية في الشر بالنسبة للإيمان الكتابي هي ليست فهمه، ولكن التغلب عليه.

يقودنا هذا إلى المفتاح الثاني في الفهم الكتابي للمشكلة، وهو صليب المسيح. يمكن تفسير الصليب على أنه كلمة الله النهائية بشأن موضوع الألم. يصارع العهد القديم بشكلٍ متكرر مع هذه المشكلة، ويقدم اقتراحات حلول شبه نهائية تشير إلى الصليب. سفر أيوب هو أفضل سفرٍ يقوم بمثل هذه المحاولات. الأمر المُذهل في الدفاع عن الله وصفاته في السفر هو أنه يقدم خمسة حلول فكرية على الأقل لمشكلة الألم، ولكن كلمته النهائية كانت حين سما أيوب على أزمته، ووضع إيمانًا مطلقًا بالله:

فأجاب أيوب الرب فقال:

"قد علمتُ أنك تستطيع كل شيء،

ولا يعسر عليك أمر.

فمن ذا الذي يخفي القضاء بلا معرفة؟

ولكني نطقتُ بما لم أفهم،

^{٤٨} Creator, Creation, and Faith, 73-74.

بعجائب فوقى لم أعرفها.

اسمع الآن وأنا أتكلم،

أسألك فتعلمني.

بسمع الأذن قد سمعتُ عنك، والآن رأيتُك عيني.

لذلك أرفض وأندم في التراب والرماد.

(أيوب ٤٢: ١-٦)

ليس هذا جوابًا عقلانيًا فكريًا، ولكنه جواب شخصي.

أسمى مكان يوضّح جهد العهد القديم في جعل الألم ذا معنى هو في مقاطع العبد المتألم في (إشعيا ٤٠-٥٥)، حيث يرى ألم عبد الله البار فدائيًا. ولكنه على بُعد خطوة من الجلجثة، حيث يتألم العبد، في لحظة من أشد لحظات حياته ألمًا التي يُعبر عنها بصرخته على الصليب لترك الآب له، وسيطرة الشر. وهكذا نرى من هذا المنظور، مرة أخرى، أن الشر والألم في الإيمان المسيحي لا يُقدّمان لنا كمشكلةٍ يجب حلها، ولكن كتحدٍّ، كشيءٍ يجب التغلب عليه فتكون بالتالي هناك نتائج فدائية. يقترح وليم روبنسون (William Robinson) أننا نرى ثلاثة أمور في الصليب: (١) نرى، أمام كل دليل معاكس، الله محبة. (٢) ونرى أن الله بار وصالح، أي أنه ليس غير مبالٍ بالاعتبارات الأخلاقية. (٣) كما نرى أن هذه ليست مجرد معلومة - "تعزية باردة للضيقة كالتي نحن فيها. ففي هذه التعزية يوجد عمل الله".^{٤٩}

واستنتاجه هو: "إن تركيز مخاوفنا وحيرتنا في الصليب يعطينا إيمانًا نحيا به، وهو أفضل من "معرفة" (gnosis) توضح لنا كل خطوة على الطريق، والتي هي في الحقيقة وصفةً للجناء وليس للأبطال".^{٥٠}

الطبيعة والتاريخ يوجدان مشكلة الشر، أما الصليب فيشير إلى طريقة الحل. وفي ضوء الصليب، الطريق المسيحي هو السير بإيمان، أحيانًا يكون عبر "الأمواه العميقة" إلى أن "لا يوجد البحر فيما بعد".

^{٤٩} Devil and God, 82-83.

^{٥٠} المرجع السابق، ٨١.

العناية الإلهية والمعجزة والصلاة

تثير مسألة استمرارية علاقة الله بخليقته عددًا من القضايا الهامة في اللاهوت والعملية في اتجاهها. إن التكلم عن إحضار العالم إلى الوجود بأمر الله الخالق فتكون له بداية أمر يختلف عن التكلم عن حالة تلك الخليفة بعد عمل الخلق من العدم. هل أسس الله مجموعة مستقلة من القوانين تعمل بها الطبيعة، ولذا فإنه لم يعد يتدخل (الربوبية [deism] - السمو المتأصل لله)؟ أم هل يمكن أن يُنسب كل حدثٍ طبيعي إلى عمل إلهي مباشر (البدائية [primitivism])؟ يمكن إثارة ذات المواضيع في مجال التاريخ بصفته عالم الحقيقة البشرية، ولكن أبعادًا أخرى تدفع بنفسها إلى الصورة حين يشارك البشر في التاريخ، وذلك يعود إلى حقيقة الحرية. التعبير الأكثر عموميةً لهذه المجموعة المتشابكة من الأسئلة هو "العناية الإلهية" (Providence).

العناية الإلهية

العناية امتداد منطقي لفكرة الخلق. فما لم نتقدم إلى فكرة عنايته، فإنه تكون لدينا فكرية جزئية لمعنى التأكيد "أن الله هو الخالق". لا أحد يؤمن بجدية بأن العالم من صنع يد الله ويكون غير مقتنع أيضًا بأن الله يهتم بأعمال يديه.

التعبير الإنجليزي *providence* مُشتق من كلمتين لاتينيتين هما *pro* و *videre*، بمعنى ينظر إلى الأمام، يرى مُسبقًا، وبالتالي يخطّط مسبقًا. كما أنه يعني "ينفذ خطة". باختصار، إنه يشير إلى فكرة القصد أو النية، والتوجيه للوصول إلى تحقيق ذلك القصد.

لاهوتيًا، عادة ما تُقسّم هذه العقيدة إلى العناية الإلهية العامة المتعلقة بإشراف الله العام على الخليفة، والعناية الإلهية الخاصة (أو الشخصية)، والمتعلقة بحياة الأفراد أو بأعمال معينة لله.

العناية الإلهية العامة تتعلق بطريقة أو بأخرى بالفكرة الوجودية الكينونية (ontological) بأن الله يثبت الخليفة، ولذا فوجودها المستمر يعتمد على عمله لحظةً بلحظة. إنه يحفظ كل الأشياء بكلمة قدرته (عبرانيين ٣:١؛ أعمال ١٧:٢٨). كما يمكن أن تشير العناية الإلهية العامة إلى توجيهه العالمي للتاريخ البشري ليصل إلى ذروته الكونية.

تتعلق العناية الإلهية الخاصة دائمًا، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، بشؤون البشر. من ناحية ما، يمكن اعتبار كامل العهد القديم قصةً لعمل عناية الله لشعب إسرائيل. أحيانًا حين تُرى مقاصد الله عاملةً في ومن خلال خطية البشر، ولكن تتغلب عليها. ربما أكثر مثال مؤثر وواع لهذه العناية هو

يوسف، الذي تلخّص كلماته في (تكوين ٤٥: ٧-٨) الثقة بأن الله يسود على مقاصد البشر الشريرة كي يحقق خطته الطويلة المدى.

المقطع المحوري عن العناية الإلهية في العهد الجديد هو (رومية ٨: ٢٨). إحدى المشاكل هنا هي أن ترجمة الملك جيمس (KJV)، التي تُقْتَبَسُ كثيرًا (في العالم الناطق باللغة الإنجليزية بشكل خاص)، أعطت هذه الآية شيئًا من الصفة الطبيعية، أو ربما العامل الأكثر إساءة هنا هو أن هذا العدد كثيرًا ما يُنزع من السياق، والذي يشمل بشكلٍ رئيسي العدد ٢٩. لا يؤكد العدد على أن الله هو المصدر المباشر لكل أمر يؤثر في حياة المؤمن، ولكنه يؤكد على أن الله قادر أن يُنتج الخير من أي شيء يحدث، مهما كان. يحمل معنى الآية التعبير "خير". إنها كلمة ذات قصد، كما رأينا غالبًا، والعدد ٢٩ يوضّح ما هو الخير، وهو ما يريد الله إنتاجه في حياة شعبه من خلال حوادث وأمور الحياة: وهو أن يصبحوا "مشابهين صورة ابنه". فإن كنا نعتبر الخير هو السعادة وعدم وجود ما يُزعج، أو أية نتائج أخرى تتمحور حول الذات، فإننا سنصاب بالإحباط. لكن إن كانت استجابتنا بالإيمان نحو مصائب الحياة هي صحيحة، فإن النتيجة ستكون نوال صورة المسيح في الطبيعة والموقف، وهكذا يتحقق الخير الذي يقصده الله.

يقودنا هذا التحليل إلى حقيقة أساسية هي أن للعناية الإلهية عنصرًا شخصيًا حتميًا. إنها الحق الذي يُرى بعيون الإيمان. إن أخذ إنسان أحداثًا معينة يرى الله يعمل فيها، وعمّمها جاعلاً منها نظرية مُجرّدة، فإنه لا ينتهي إليه المحبة، ولكن بوحشٍ. يعبر فارمر (H. H. Farmer) عن هذا الأمر بشكلٍ جيد: الإيمان بمعنى العناية الإلهية "ليس تأكيدًا شبه فلسفي لانسجام سامٍ في الأمور، ولكنه ثقة بأن حياة الإنسان الشخصية تتعلّق بحكمة وقوة أسمى مما لديه".^{٥١}

أحد المواضيع الهامة جدًا في عقيدة العناية الإلهية هو علاقة سيادة الله بالإرادة الحرة. إن النظرة القدرية الحتمية، سواء أكانت فلسفية أو لاهوتية، تتجنب هذه المسألة، وتترك أي بُعدٍ شخصي ذي معنى في علاقة الله بالعالم. فإن كان البشر ببادقٍ شطرنج يحركها لاعب الشطرنج العلي المُهيمن بطريقة أحادية، بل ونزوية، فإن الطبيعة الشخصية للعلاقة الإلهية البشرية تُستبعد بشكلٍ عملي.

أما اتخاذ الموقف الآخر فهو إقرار بمحدودية سيادة الله، التي يمكن تفسيرها على أنها محدودية فرضها الله على نفسه. غيديس ماكغريغور (Geddes MacGregor)، في جهده ثابت للتوصل إلى متضمنات نظامية للإعلان الكتابي أن الله محبة، يقول بشأن هذه النقطة:

^{٥١} World and God, 89.

إن القول إن الله الكتابي محبة يعني أن خليقته هي عمل وليس امتداد ذاتي (self-expansion) لله، ولكنه عمل تحديد (self-limitation) ذاتي لنفسه، إذ أن كون الله كاملاً وجودياً ومهيماً ومستقلاً عن خليقته، فإنه لا يمكن أن يقوم بعمل امتداد ذاتي لنفسه ... الطريقة الوحيدة التي يمكنه بها القيام بعمل الخلق هي بتحديد ذاته وإنكارها وإخلائها. هذا ما تستلزمه محبة الأغابي.^{٥٢}

ومن الناحية الأخرى، يمكن القول إنه إن كان الله محبة، فإن إعطاء الإنسان حرية كاملة ليس تحديداً ولكنه تعبير توسعي (كأن الله يعطي من ذاته)، بحيث أن المحبة تعبر عن نفسها بهذه الطريقة. في الحالتين النتيجة ذاتها، والمنظور الوسلي يؤكد على عمل الله ضمن سياق الحرية البشرية. هذا يعني أن الله لا يقرّر اختيارات المرء، ولكنه يؤثر فيها. قد يُخضع الإنسان إرادته لله لأجل الإرشاد، ولكن هذا لا يسلبه حريته. قد يؤثر الله في الإرادات المضادة له، ولكن ليس بالإجبار. ومع أن هذا سر يفوق قدرتنا على الاستيعاب تماماً، إلا أن أقرب تفسير يمكننا التوصل إليه هو أن الله يستخدم وسائل الإقناع. في النهاية، عقيدة العناية الإلهية محجوبة في لغز لا يمكن للإيمان أن يخترقه لصياغة حل عقلي. لكن هذا لا يمنع الإيمان الوثائق بعناية الله الحي لخليقته.

يضع وليم روبنسون (William Robinson) أصبعه على صُلْب الموضوع بقوله:

إن خَلصنا أذهاننا من الأفكار الماورائية غير الدموية، وفكرنا بالله بطريقة شخصية، كما يدعون الكتاب المقدس أن نفعل، وقبلنا الرأي بأن الخليقة والفداء تتضمنان بدرجة مختلفة فكرة التحديد الذاتي لله، فإننا لن نفهم سرّ عناية الله بشكلٍ كامل، ولكننا على الأقل لن نبدأ من افتراضاتٍ تمنعنا من الوصول إلى أي نوعٍ من الفهم مهما كان.^{٥٣}

المعجزة

يؤثر نقاش موضوع العناية الإلهية بشكلٍ مباشر على مسألة المعجزة. أكثر النواحي أهميةً في هذا الموضوع الذي يدور حوله جدلٌ كثير هو تعريف المرء للمعجزة. للتعريف أثر عظيم جداً سواء أكان المرء يؤمن بإمكانية المعجزة أم لا، مع أنه ليس الأمر الحاسم طبعاً. إن سي إس لويس (C. S. Lewis) مصيب في ملاحظته أن "ما نتعلمه من الاختبار يعتمد على نوع الفلسفة التي نأتي بها إلى

^{٥٢} He Who Lets Us Be, 19.

^{٥٣} Devil and God, 116.

التجربة. ولذا من غير المفيد أن نلجأ إلى التجربة قبل أن نكون قد حللنا، قدر الإمكان، المسألة الفلسفية.^{٤٤} لهذا السبب، وهو الأكثر أهمية، لا يفكر علم اللاهوت المعاصر باستخدام المعجزة كدليل لحقيقة حدوث الإعلان.^{٥٥}

البداية الاعتيادية لمناقشة موضوع المعجزة هو إثارة السؤال حول علاقة المعجزة بالقانون الطبيعي. ولكن هذا ارتكاب لما دعاه جيلبيرت رايل (Gilbert Ryle)، بشأن أمر آخر: "خطأ تصنيفي" (mistake category). يعامل هذا المنهج المعجزة كموضوع علمي، في حين أنها بشكل أساسي، إن لم يكن بشكل حصري، موضوع لاهوتي (انظر النقاش حول علاقة علم اللاهوت بالعلوم الأخرى في الفصل الأول). إن لم تُعامل المعجزة بصفقتها موضوعاً لاهوتياً، فإن ذلك يؤدي إلى تصنيف كاذب خاطئ (pseudocategory) من ناحية الإيمان الديني.

دراسة أصل هذا التعبير يعطينا نقطة بداية. تعني الكلمة "ما يثير الدهول أو الرهبة أو التعجب"، أو قد تعني "ما يجعل المرء يُصاب بالدهشة". هذا يفتح الباب، ولكنه لا يميز بعد الدلالة الدينية الخاصة للمعجزة. مثلاً، إنه لا يفرق بين المعجزة والسحر، الذي يثير "الدهشة" أيضاً. هناك حاجة إلى خطوة إضافية أخرى لإعطاء معنى أعمق للدهشة. إن المعجزة هي ذلك الحدث (أو اللاحث) الذي يخلق في الإنسان إدراكاً شخصياً لله.

أحداث كثيرة تفوق فهمنا وتخلق فينا شعوراً بالسرّ والغموض، ولكنها لا تولّد اختباراً نشوياً، بل استجابة إلى الله بإيمان طائع وتسبيح وعبادة وشكر التي هي الاستجابة التي تُولّد المعجزة الكتابية. هذا يفسّر سبب رفض يسوع لعمل "آيات وعجائب" للذين كانوا يريدون أن تقتنع إرادتهم قسراً من خلال الأحداث المُذهلة المثيرة. منعهم أفكارهم السابقة ليس من الإيمان بالأحداث المعجزية، ولكن من السماح لمثل هذه الأحداث أن تفودهم إلى الحقّ كما هو في يسوع. ويؤكد بشكلٍ مقنع أن الرسالة الرئيسية لقصة يسوع عن الغني ولعازر هي الجملة الهامة في جواب إبراهيم على طلب الغني بأن

^{٤٤} *Miracles* (New York: Macmillan Co., 1947), 7.

^{٥٥} كان هذا إجراءً قياسياً عند كتب اللاهوت ما قبل المعاصرة. إن عمل ذلك كان عادة ما يقود إلى المغالطة المنطقية باستخدام المعجزة للبرهنة على الإعلان، ثم القول إن روايات المعجزات صحيحة لأنه قد أوحى بها. المثير هو أن جون وسلي، الذي عاش في فترة كان الناس فيها يلجأون كثيراً إلى مثل هذه الأفكار، رفض أن يشارك مثل هذا النوع من الدفاع، ورفض بكل وضوح وصراحة فكرة أن المعجزات تثبت التصريحات اللاهوتية الأساسية، لأنها (التصريحات اللاهوتية) تثبت ذاتها. انظر "The principles of a Methodist Farther Explained" في *Works* 8:467-68.

يرسل لعازر كمبشّر إلى أخوانه: "عندهم موسى والأنبياء ... إن كانوا لا يسمعون من موسى والأنبياء ولا إن قام واحدٌ من الأموات يُصدّقون" (لوقا ١٦: ٢٩، ٣١).

محتفظين بهذا الفهم الأساسي والتصنيف السليم، نستطيع الآن أن نشرع بالحديث عن مسألة العلاقة بين المعجزة والنواحي الأخرى من اختبار ما حولنا من العالم، أي علاقتها بـ"القانون الطبيعي". في البداية، يجب ملاحظة أن "القانون الطبيعي" فكرة غريبة بالنسبة لكُتّاب الكتاب المقدس، فهو أمرٌ حديثٌ نسبيًا. علاوة على ذلك، يجب عدم التفكير بالقانون الطبيعي بصفته أمرٌ حتمي، ولكن فقط بصفته تعميمٍ وصفي للطريقة التي تحدث بها الظواهر عادة. يخلق هذا الأمر موقفًا حذرًا تجاه الحكم على المعجزة الدينية في ضوء معيار "القانون الطبيعي".

التعريف الأكثر شيوعًا وقبولًا للمعجزة هو أنها "تدخلُ قوةً فوق طبيعية في الطبيعة".^{٦٦} نادرًا ما تلاحظ النتائج الكارثية التي يمكن أن يؤدي إليها هذا التحديد. من ناحيةٍ منطقية، يمكن أن يؤدي هذا التعريف إلى استحالة ملاحظة حدوث معجزة، حيث أن فهمنا المحدود لا يمكنه أن يتأكد من أن حدثًا معجزيًا ظاهريًا قد تجاوز قانونًا طبيعيًا ما. لكن ربما النتائج التاريخية هي الأكثر وضوحًا. الكثير من المسيحيين المحافظين المعاصرين، إذ لم يسبق أن رأوا أحداثًا صادقة،^{٦٧} اتخذوا بجديّة الموقف القائل إن عصر المعجزات قد مضى، إذ أنه كان محصورًا في الفترات الكتابية. آخرون أقلّ محافظَةً تجاوزوا هذا الموقف ورفضوا حتى القصص المعجزية الموجودة في الكتاب المقدس بناءً على اختبارهم الحالي للقوانين العلمية.

لكن هذا الفهم الشائع ليس التفسير الوحيد، وهناك تقليد قوي يرفض هذه الطريقة في النظر إلى الأمر. يعبرُ أغسطينوس عن تعريف آخر للمعجزة: "لأننا نقول إن كل أعجوبة مناقضةٌ للطبيعة، ولكنها ليست كذلك. فكيف يتناقض ذلك الأمر، الذي يحدث بإرادة الله، مع الطبيعة، حيث أن إرادة مثل هذا الخالق القدير هي طبيعة كل شيء مخلوق؟ ولهذا فالأعجوبة لا تحدث بشكلٍ مناقضٍ للطبيعة، ولكن بشكلٍ مناقضٍ لما نعرفه نحن عن الطبيعة".^{٦٨}

^{٦٦} هذا هو التعريف الذي يبدأ فيه سي إس لويس (C. S. Lewis) دفاعه عن المعجزات (10) (Miracles).

^{٦٧} يُعبّر عن هذا التصريح بإدراكٍ كاملٍ لحقيقة أن هناك دَجّالين دينيين كثيرين هم تجار معجزات، يستغلون السُدج ويسبّبون الكثير من الأذى، وطبعًا ينتج عنهم القليل من الخير فقط.

^{٦٨} City of God 21.8.

يتفق أورتون وإيلي (H. Orton Wiley) مع هذا التقليد، حيث أنه يضيف على تعريفه للمعجزة عبارة "تتجاوز قياس المخلوق" (CT 1:150).

رأينا أن نواحي كثيرة من عقيدة الله تطلبت عمل اتزانٍ دقيق بين السمو (transcendence) والحلول (immanence). علينا هنا أن نسلك ذات الطريق. إن تجنّب حلول الله تمامًا يضعه خارج خليقته بطريقة تجعل عمله المباشر فيها يتضمن دائمًا اعتراضًا للنظام الطبيعي، وبهذا يستبعد نواحي كثيرة مما يعتبره رجال الإيمان معجزة. إتخاذ موقف حلول متطرف يزيل المعنى الحقيقي للمعجزة، وينتهي الأمر بنا بتعريف شليرماخ (Schleiermacher) غير المقبول، الذي أكد على أن "المعجزة هي ببساطة الاسم الديني للحدث".⁹

إن تعريف المعجزة كما نقترحه هو عملياً مرادف للإعلان. من المنظور الكتابي، كل المعجزات الحقيقية هي إعلانية في طبيعتها، وكل إعلان هو معجزى في طبيعته (بعكس مجرد الاكتشاف البشري). ولهذا توجد علاقة توافق بين الفكرتين. يؤكّد ألن ريتشاردسون (Richardson Alan) على أن الإعلان العام والإعلان الخاص هو في طبيعته معجزى لأنه لا يمكن تفسيره في ضوء أية عمليات طبيعية يراها الإنسان ويعيها، كما أنه يثير فينا أسمى درجات الشعور بالدهشة والرهبّة والتواضع.¹⁰

المرء ليس مضطراً لحصر المعجزة في حدث يظهر أنه يقاطع مجرى العمليات الطبيعية في الطبيعة و/أو التاريخ. فيمكن للمعجزة أن تكون حدثاً نموذجياً تماماً، ولكن توقيته يؤثر على إدراكنا بأن هذا عمل الله. وهكذا، كما هو الحال في كل الأمور التي تُدرك عن الله التي درسناها حتى الآن، هناك جانبٌ مُعطٍ (الحدث)، وجانبٌ مُتلقٍ (إدراك الإيمان لله وهو يعمل)، وتكون النتيجة استجابة دينية. ضمن هذا السياق، يشكّل تعريف غوردون كاوفمان (Gordon Kaufman) تعريفاً ممتازاً: "أي حدثٍ يشعر الإنسان نفسه مقادماً لتفسيره بالإشارة إلى عمل الله بدلاً من أعمالٍ أو أسبابٍ محدودة (من دون إنكار إمكانية وجود واسطة محدودة، بالضرورة) هو معجزة".¹¹ علينا أن نوّكّد أن هذه الأحداث قد تتجاوز فهمنا للقانون الطبيعي، لكن دون أن تتجاوز بالضرورة.

⁹ Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, trans. John Oman (New York: Harper and Row, Publishers, 1958), 88.

¹⁰ Apologetics, 165.

¹¹ *Systematic Theology*, 307.

الصلاة

ترتبط الصلاة بالعناية الإلهية والمعجزة. الصلاة التضرعية هي لجوء إلى عناية الله. وكما يقول فارمر (H. H. Farmer) في الاقتباس التالي، الصلاة والمعجزة أمران لا ينفصل أحدهما عن الآخر:

أين إذاً علينا أن نبحث عن الاختبارات التي ترد فيها كلمة "المعجزة" بأقصى درجة من العفوية والحتمية على شفتي الإنسان المتدين؟ الجواب هو: في تلك العلاقة مع الله التي ندعوها الصلاة، وخاصة إذ تصعد من شعور عميق بالحاجة، وتتخذ شكل تضرع فيه إيمان.^{٦٢}

ليست الصلاة أصعب ممارسة مسيحية يمكن صياغة فكر لاهوتي حولها فقط، ولكن أيضاً كامبل مورغان (G. Campbell Morgan) يشير مصيياً إلى أن "أي نقاش لعقيدة الصلاة لا ينشأ من ممارسة الصلاة، ليس فقط غير مفيد، ولكنه خطير أيضاً."^{٦٣}

قد تتخذ الصلاة أشكالاً مختلفة: الشكر، التسبيح، العبادة، بالإضافة إلى التضرع أو التشفع. الأشكال الأولى من الصلاة، التي بشكل أساسي تقر وتقبل بحالة الأمور كما قررها الله، لا تثير مشكلة لاهوتية. ولكن صلاة التضرع والطلب هي التي يصعب تقديم تفسير لاهوتي عقلائي لها، ومع هذا يؤكد فارمر (Farmer) على أن هذا الشكل هو في الحقيقة جوهر الصلاة.^{٦٤}

هناك طريقتان يمكن استخدامهما في معالجة هذا السؤال، وكل واحدة تدور حول علاقة الخالق بال مخلوق. يمكن للمرء أن يبدأ بفكرة الله الكتابية، ويحاول استنتاج متضمنات من هذه الفكرة تتعلق بالصلاة؛ أو يمكنه أن يبدأ بالصورة الكتابية للصلاة، ويسعى لتحديد متضمنات مثل هذه الصورة بالنسبة لطبيعة الله. في سياق هذا الفصل الذي يدور حول "الله الخالق"، المنهج المنطقي هو الأول.

الصلاة هي ردة الفعل الطبيعية لإنسان يشعر بإحساس عميق بالاعتماد على الله يتولد فيه فهم سليم للمحدودية. وهكذا، في مستوى معين يمكن رؤية صلاة الطلب والتضرع كالاستجابة الطبيعية لإنسان الإيمان - أي الاعتراف بأن "كل عطية صالحة وكل موهبة تامة هي من فوق نازلة من عند أبي الأنوار الذي ليس عنده تغيير ولا ظل دوران" (يعقوب ١: ١٧). هذا يوضح السبب الذي يجعل

^{٦٢} *World and God*, 116.

^{٦٣} *The Practice of Prayer* (Westwood, N.J.: Fleming H. Revell Co., 1960), 11.

^{٦٤} *World and God*, 127-28.

الناس الذين في الوضع الطبيعي لا يُصلّون (لأنهم يشعرون بالاكتماء الذاتي) يلجأون إلى الصلاة في أوقات الشدة حين يدركون أن هناك نواحي في الحياة لا يسيطرون عليها.

ولكن في مستوى آخر، تتخذ صلاة الطلب شكل الصلاة التي تقصد عمل تغيير في الظروف والأوضاع. تمت إثارة اعتراضات كثيرة على هذه الفكرة: الله يعرف أصلاً احتياجاتنا وينوي تسديدها، ولذا من غير المفيد أن نخبره أو أن نحاول أن نقنعه بأن يفعل هذا؛ أو يمكن القول إن مثل هذه الصلاة طفولية بل وأنانية إن كانت أهدافها السعادة.

بسبب هذه الصعوبات، وصعوباتٍ أخرى، شعر كثيرون أنه يجب ترك صلاة الطلب والتحول إلى شكلٍ آخر من الصلاة أقل وقاحةً وتصلّفًا في التأثير على الله لتغيير شيء معين. فقالوا إنّه بدلًا من أن تكون الصلاة طلباتٍ، يجب أن تكون إما تسليمًا بالأمر كما هي، أو طريقة تكريسية بإخضاع الحياة الداخلية للإرادة الإلهية التي لا تتغير.

علينا أن نتجنب مغالطة "إما الكل أو لا شيء" في معالجة المسألة، وأن نلاحظ القيمة في هذه الاعتراضات مع عدم التسليم بالكامل لمتضمناتها. من المؤكّد أن الصلاة، وحتى صلاة الطلب والتشفّع، يمكن أن تعمل بشكلٍ سليم في تمكيننا من جعل أهدافنا ورغباتنا منسجمة مع إرادة الله. كما أنه يلاحظ أن للصلاة قيمة علاجية عظيمة. تُقتبس كلمات الدكتور أليكسيس كاريل (Carrel Alexis)، وهو رابع لجائزة نوبل في مجال الطب، عن الصلاة إذ يدعوها "أقوى شكلٍ من الطاقة يمكن للإنسان أن يولّده"، ويقول إنّ "تأثيرها على العقل والجسد البشريين يظهر كما يظهر تأثير الغدد الإفرازية".^{٦٥}

على كل حال، البعد الموضوعي لصلاة الطلب هو ما يشكّل صعوبة أكبر. ومع هذا فالكتاب المقدس والاختبار المسيحي مليانان باستجاباتٍ صلاةٍ تاقلةٍ للجبال، ولا يمكن إنكار هذا الأمر بالنسبة للإيمان. يمكن التسليم بأنه في حالات كثيرة يمكن القول إن أسبابًا محدودة تشارك في الوصول للنتيجة، ولكن، كما هو الحال في المعجزة، هذا لا يبطل إدراك الإيمان أن الله كان يعمل في عنايته.

في النهاية، سيبقى موضوع الصلاة سرًا. ولكن طالما أنه يُفهم أن الله شخصي (ليس "براهمان" غير شخصي أو "المحرّك الذي لا يتحرك" الأرسطوطاليسي)، فإنه يجب الاعتراف بأن لتفاعل إرادة الخالق مع إرادة المخلوق نتائج ديناميكية ممكنة.

^{٦٥} مُقتبسة في MacGregor, *He Who Lets Us Be*, 158.

في ضوء الصورة الكتابية لله، يمكننا بشيء من اليقين أن نصدر بضعة أحكام لاهوتية حول هذه العلاقة. أولاً، يجب عدم رؤية الصلاة كوسيلة تتغلب على ممانعة الله، أو للضغط على الله، بلوي ذراعه أو بالإلحاح المستمر على موضوع الصلاة، ليعمل أمراً لا يرغب بعمله. إن صورة الله كالأب المحب تستبعد مثل هذه الصورة التمثيلية.

فكيف يمكن للمرء أن يشرح أمثال يسوع التي تدعو إلى الإلحاح أو الإصرار في عرض المرء لقضيته أمام الأب السماوي؟ نقترح أن فترة الانتظار هذه في الصلاة تقوم بعمل واحدٍ على الأقل. يمكن للصلاة، في أثناء عملية الطلب، أن تبعد الدوافع الأتانية عنده، وتطهر الدوافع التي تتمثل في اهتمامه بالسعادة فقط. فما يبدأ بالصلاة لأجله كوسيلة لراحته الشخصية، قد ينتهي به الأمر بالصلاة لأجل ذلك الأمر لمجد الله. يدعم هيندريكوس بيركهوف (Hendrikus Berkhof) هذا الاقتراح ضمناً بالفكرة المتبصرة التالية:

حتى أكثر الناس إيماناً بالخرافات الذين أتوا إلى يسوع طالبين منه خبزاً أو شفاءً، لم يرسلهم يسوع فارغين. على العكس، إذ أنهم بالشركة معه تعلموا أن يطلبوا أكثر مما بدأوا يطلبون، وأن يطلبوا بشكلٍ مختلف: فلم يعودوا يطلبون من منطلق حاجاتهم الخاصة فقط، ولكنهم صاروا يطلبون من منظور مقاصد الله التي همومهم واهتماماتهم جزء منها.^{٦٦}

قد تكون الصلوات الطفولية، التي تتخيل الله كبابا نويل إلهي بجمع قوائم الهدايا للأطفال الجيدين، أمراً لا مفر منه في بداية الحياة المسيحية. ولكن في عملية النضوج، ومن دون ترك صلوات الطلب، فإن الصلاة تزداد محوراً أكثر حول الله وتقلُّ حول الذات. تقدّم كلمات غوستاف أولين (Gustav Aulen) هذه الفكرة بشكلٍ جيد:

إن القصد النهائي من صلاة الإيمان المُجاهد هو إدراك إرادة الله المُحِبَّة. هذا هو العنصر الأساسي في كل صلاة مُجاهدة. مهما كان ما تطلبه صلاة الإيمان، فإن الهدف النهائي لها يسير في هذا الاتجاه. لا يستطيع الإيمان أن يطلب أو أن يرغب

^{٦٦} Christian Faith, 493.

بشيء آخر غير إدراك إرادة الله المُجِبة. ولذا فإن صلاة كل الصلوات هي دائماً،
"لتكن لا إرادتي بل إرادتك".^{٦٧}

كل المناورات التي تُخضع، كهدفٍ لها، الإرادة الإلهية لصالح إرادتنا لا تليق بعلاقة الخالق بال مخلوق. إن الجهود لإيجاد صيغ، نماذج صلاة، أو ممارسات صلاة معينة ستُصبح عملياً أكثر فعاليةً لتحقيق نتائج حين يعجز الإيمان البسيط عن تحقيقها، هي في النهاية نتيجة فكرة خاطئة عن طبيعة الله وعلاقته بأناسٍ محدودين.

يقودنا هذا التحليل إلى موضوع الإيمان. إن الصلاة والإيمان توأمان ملتصقان (Siamese twins) في حياة العبادة والتأمل. إن فهم علاقتهما ببعضهما ببعض يوضِّح موضوع الصلاة أكثر. يعلم العهد الجديد بأن الصلاة بالإيمان هي الصلاة الفعّالة. الإيمان هو الاستجابة البشرية للإرادة الإلهية المُعلّنة. إن الإيمان يأتي من السماع، والسماع يأتي بالكراسة بالمسيح (انظر رومية ١٠: ١٧). ليس الإيمان ممكناً حين لا يكون وعد الله أو إرادته قد أُعلِنَا.

يعكس بند الإيمان المتعلّق بالشفاء في "تظام كنيسة الناصري الإنجيلية" (Manual of the Nazarene Church of the) الفهم الكتابي: "... نحث شعبنا على طلب صلاة الإيمان من أجل شفاء المرضى". ليس هذا ممكناً دائماً، ولكن حيث تكون إرادة الله إيجابية، فإنه يمكننا أن نصلي "صلاة الإيمان"، والله سيجيب بشكلٍ إيجابي. ولكن هذه الصلاة مستحيلة حين تكون إرادة الله غير ذلك، فالإيمان الحقيقي يخضع لإرادة الأب المُحبة، ودائماً يصلي: "لتكن مشيئتكَ".

إن بعض الحديث عن الصوم والصلاة قد يساعد في توضيح المسألة. الصوم بشكلٍ أساسي عمل يرتبط بالعهد القديم، وهو رمز للتوبة. في ضوء هذا، يُفهم الصوم بوضوح بأنه جعل المرء نفسه في حالة انسجام مع إرادة الله، سواء على مستوى شخصي أو على مستوى الأمة أو البلد. يتكلم العهد الجديد قليلاً فقط عن الصوم، وهنا إما أن يكون استمرارية لمعنى العهد القديم، أو يمكن تفسيره كعاملٍ مساعدٍ للإيمان.^{٦٨}

^{٦٧} Faith of the Christian Church. 356-57.

^{٦٨} في تعليق رالف إيرل (Ralph Earle) على مرقس ٢٩:٩، يقول: "هذا المقطع هو مثل مقاطع عديدة مثله في العهد الجديد حيث لا تحتوي المخطوطات اليونانية الأقدم والأفضل على أية إشارة إلى الصوم. من أمثلة هذه المقاطع مقطع متى ٢١:١٧ المقابل لمقطع مرقس هذا، وكذلك أعمال ٣٠:١٠ و١كورنثوس ٥:٧. يبدو واضحاً أن التركيز المتزايد على الزهد في الكنيسة الأولى أدى إلى إدخال 'الصوم' في عدة أماكن، في حين أنه غير موجود في النص اليوناني الأصلي". من

يجب ألا يُفهم الصوم كعمل إنكارٍ للذات لأن الجسد وشهوته أمور شريرة (إن هذا يعارض عقيدة الخلق كلها، كما رأينا)، أو كوسيلة لإثارة شفقة الله وبالتالي إقناعه. ولكن الفهم الأفضل للصوم هو أنه طريقة يأتي بها الشخص إلى علاقة اتحادٍ أكثر حميمية مع الإرادة الإلهية، وبهذا المعنى تكون الصلاة فعّالة تسعى لمعرفة فكر الله.

ومرة أخرى، نجد أفضل فهم في نقطة ما بين السمو المُطلق والحلول المتطرّف. ليست الصلاة إذعاناً رواقياً لما هو محتوم، وإن كان يُرى بأنه مشيئة الله، ولا دعوة يائسة إلى إلهٍ منعزل يجب أن يُتملّق ليكون في علاقة مع العالم. إنها السير "في الطريق الضيق بين السحر والوصفية".^{٦٩} الصلاة الحقيقية تفاعل بين شركاء عهدٍ شخصيين الذي ينتج عنه نتائج لم تكن لتحدث لولا الصلاة. من الواضح أن آلية هذا التفاعل ونتائجه تسمو فوق أي فهمٍ ما ورائي عقلي، بل وتهرب من بين يدي اللاهوتي التقّي أيضاً.

الخليقة بصفتها أُخرويّة

يمكن وصف الصورة الشاملة التي تظهر في الأسفار المقدسة العبرية والمسيحية بأنها حركة من الخليقة القديمة إلى الخليقة الجديدة. يجب رؤيتها بصفتها حركة تشابهية أو نمطية (الخليقة القديمة تشابه الخليقة الجديدة وتشكّل لها نمطاً سابقاً)، وليست دورية (مجرد تكرار). ليست تلك الحركة عودة إلى البداية، ولكن هناك خليقة جديدة تحدث في ذروة التاريخ ونهايته.

استخدام إسرائيل للصورة الرمزية السائدة عن الخليقة، كما رأينا سابقاً، اختلف تماماً عن التصويرات الأسطورية الموجودة في الديانات الوثنية. فقد تم تدوين كل الحقائق بدقة تاريخية، حيث تم اختيارها واستخدامها لرواية الأحداث الهامة في تاريخ إسرائيل. فقد فسّرت أعمال الله الخلاصية، وخاصة الخروج، بأنها قوة الله الخلاقة التي ظهرت في دفع مياه الفوضى والخراب وحصرها. وهكذا فهذا التدوين التاريخي ذاته ينتج عنه بُعد أُخروي.

The Gospel of Mark, in The Evangelical Commentary (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1957).

^{٦٩} Hendrikus Berkhof, *Christian Faith*, 493.

استخدم الأنبياء والشعراء الإسرائيليون الصورة القديمة للفوضى من أجل تصوير عمل الله المستمر في الخلق والفداء. إن الصراع بين الخالق والفوضى هو صراع يستمر في عالم التاريخ، وهذا الصراع التاريخي يستمر من اليوم الأول إلى اليوم الأخير.^{٧٠} البداية هناك تقابلها نهاية، والخلقة تقابلها اكتمال، و"الحسن جداً" هنا يقابله "الكمال" هناك؛ كلٌّ منها يقابل الواحد فيها الآخر؛ في لاهوت العهد القديم الخليقة فكرة أخروية.^{٧١}

يرى البعد الأخروي ضمناً في المزامير، ولكن المكان الذي يظهر فيه بأكثر وضوح هو في نبوات إشعياء ٤٠-٥٥. كان النبي يخاطب شعباً سار في وادٍ عميق، وقد كان إيمانهم بيهوه يوشك أن ينتهي، وكانت مهمة النبي أن يعيد إشعال إيمانهم بإلههم. باستثناء هذا التجديد للثقة، لم يلقَ إعلانه بأن الله يوشك على تجديد عمله الفدائي في التاريخ أية استجابة. من أجل تحقيق هذا الهدف، استخدم النبي الخليقة كنموذج (٢١:٤٠-٢٣، ٢٥-٢٦). الأصنام الذي تحدت مكانة يهوه في قلوب شعبه هم أنفسهم عالقون في حدود الطبيعة والتاريخ؛ وأما يهوه الخالق فهو يسمو على الطبيعة والتاريخ، لذا فهو المسيطر على التاريخ. وبهذا فإن التاريخ يشكّل استمرارية لقوة الله الخالقة.

كانت إسرائيل قد تعرضت لفوضى السبي البابلي، وقد شارفت على الهزيمة، ولكن الرب الخالق منع "الطوفان" كما وعد نوح (إشعياء ٩:٥٤-١٠). والآن سيعطيهم نصرًا فدائياً على الأموات، وسيأتي بخلقة جديدة إلى الوجود. (انظر ٦:٤٨-٧؛ الكلمة "خُلقت" تأتي من الفعل العبري "بارا" المُستخدَم في "تكوين ١" للإشارة إلى الخلق. انظر أيضًا (تك ٢٤:٤٤-٢٨)، حيث الصورة الواضحة لعمل الخلق المتعلّب على الفوضى يشكّل إعلان كورش بصفته أداة الله في الخروج الجديد).

إن قلب رسالة النبي هي أن الله يهزم فوضى السبي البابلي، ويصنع طريقاً في "البحر" للمفديين ليمرّوا فيه ويعودوا إلى صهيون "بترنم وفرح" (إشعياء ٣٥:١٠).

انتقلت النبوة في العهد القديم في النهاية إلى سفر الرؤيا برويته لذروة ستتحقق وراء حدود التاريخ فقط. في رؤيا سفر الرؤيا، "وحش الفوضى" الذي تمّ التغلّب عليه في البداية سينقل من قيوده في آخر الزمن ويثور على الرب وشعبه. ولكنه حينئذٍ سيهزم بشكلٍ حاسم مرة وإلى الأبد. في "الرؤيا

^{٧٠} Bernhard W. Anderson, *Creation Versus Chaos*, 132.

^{٧١} Ludwig Kohler, *Old Testament Theology*, trans. A. S. Todd (Philadelphia: Westminster Press, 1953), 71

الصغيرة" الموجودة في إشعياء ٢٤-٢٧، ستكون هزيمة لويثان، الذي أقحم نفسه في كل نزاعات التاريخ، نهائية:

"في ذلك اليوم يعاقب الرب بسيفه القاسي العظيم الشديد لويثان الحية الهاربة، لويثان الحية المُخادعة، ويقتل التتين الذي في البحر (إشعياء ١:٢٧).

الذروة هي سموات جديدة وأرض جديدة" يسكن فيها البرّ (إشعياء ١٧:٦٥؛ ٢٢:٦٦؛ ٢بطرس ١٣:٣؛ رؤيا ٢١:١). يقول إدموند جاكوب (Edmund Jacob):

الاسخاتولوجي (الأمر الأخيرة) هو عودة إلى البداية، ولكن فيه شيء لم يكن موجوداً في الخليقة الأولى. لهذا السبب تسير الخليقة الجديدة يداً بيد مع الرجاء الشديد لإسرائيل الذي ازداد تلهُّفاً مع تزايد الخطية التي حوّلت الأرض إلى فوضى. لن تكون السموات الجديدة والأرض الجديدة مختلفة جوهرياً عن الخليقة الأولى، ولكنها ستكون خالية من قوى الفوضى التي تهدد سلامة الخليقة وأمانها.^{٧٢}

يُصوّر البعد الكوني للإيمان الكتابي بشكلٍ جيد في مُلخّص بيرنهارد أندرسون:

وهكذا، في الأدب الرويوي تُرى الدراما التاريخية كاملة، من الخليقة إلى الذروة، كنزاع كوني بين ما هو إلهي وما هو شيطاني، بين الخليقة والفوضى، بين ملكوت الله وملكوت الشيطان. بحسب هذا الرأي، ستكون نتيجة هذا النزاع انتصار الله وإبادته الكاملة للقوى التي تهدد خليقته، بما في ذلك الموت الذي كان كُتّاب الأسفار الرويوية يعتبرونه عدواً لله. إذ يُرى دور المسيح بهذا المنظور ليس فقط تحرير البشر من عبودية الخطية، ولكن محاربة قوى الفوضى الرهيبة والانتصار عليها.^{٧٣}

المسيح الذي كان "أداة" الخليقة في البداية، والذي عارك قوى الفوضى بنجاح في وسط التاريخ، سيكون "المسيح المنتصر" (*Christus Victor*) في النهاية. "هؤلاء (قوى الفوضى) سيحاربون الخروف (الذي قُتل على الصليب) والخروف سوف يغلبهم لأنه ربّ الأرباب وملك الملوك، والذين معه مدعوون ومختارون ومؤمنون" (رؤيا ١٧:١٤).

^{٧٢} *Theology of the Old Testament* (New York: Harper and Row, Publishers, 1958), 142.

^{٧٣} *Creation Versus Chaos*, 143.

أخلاقيات الخلق

نقاشات الأخلاقيات اللاهوتية (سواء كانت تُدعى "أخلاقيات العهد القديم"، أو "أخلاقيات العهد الجديد"، أو "الأخلاقيات الكتابية"، أو "الأخلاقيات المسيحية") لم تميّز بين ما يمكن دعوته "أخلاقيات الخلق" عن "أخلاقيات الفداء". عادة ما كانت أخلاقيات الفداء هي مركز الاهتمام، ولكن يجب الانتباه أن هذا الفهم الأخلاقي ينطبق إستثنائياً على شعب الله، وبطريقة صعبة على الآخرين. لا تُبطل هذه الحقيقة الطبيعة العالمية لأخلاقيات الفداء، ولكنه يدرك طبيعتها المميّزة.

تفترض أخلاقيات الخلق، على أساس عقيدة الخلق، أن الله وضع في العالم المخلوق هيكلية معينة. لا يجوز مقارنة هذه الهيكلية مع القانون الطبيعي لثلاثة أسباب على الأقل: (١) القانون الطبيعي هو ببساطة وصف للسلوك الطبيعي لظاهرة جامدة؛ (٢) لا يكون للأخلاقيات معنى إلا في سياق الحرية، وبهذا فهي ليست حتمية قدرية مطلقاً؛ (٣) لا يستطيع الاختبار البشري أن يكتشف قانون خلقٍ صلب لا يمكن كسره أو يعمل بطريقة ثابتة حتمية دون أية استثناءات.

إنها تفترض أنه فيما يتعلق بالكائنات البشرية، هناك سلوكيات معينة (كالزواج الأحادي مثلاً، انظر النقاش السابق) مشبعة جداً للذات، وأنه حين تُخرق هذه الهيكلية تحدث إساءة إلى الروح البشرية.

هناك صلة قوية بين هذا الرأي والفرع المحافظ من أدب الحكمة في العهد القديم. يمكن تصنيف هذا الأدب كـ"لاهوت الخلق". وكما يظهر بشكلٍ رئيسي في سفر الأمثال، "سعى الحكماء إلى مبدأ موحد في الحياة. وباستخراجه من الاختبار، قدّموا قواعد كموشّرات لبناء الحياة الأخلاقية، وكلوحات إرشادية على الطريق".^{١١} كان الرجل الحكيم المتدين يرى هذا المبدأ جزءاً متأصلاً في النظام الأخلاقي للخالق.

يبدو هذا النوع من الإرشاد اليوم متعلقاً بشكلٍ رئيسي بالمجال الدنيوي الحياتي، لكن العقل العبري لم يكن يميّز بين ما هو ديني مُقدّس وما هو دنيوي.

^{١١} R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*, vol. 18 in *The Anchor Bible*, ed. William Foxwell Albright and David Noel Freedman (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1965), xvii.

من الهام جدًا ملاحظة أن الأمثال الأخلاقية توصي (وليس تأمر) بسلوكيات معينة بسبب النتائج المتعلقة بالمنفعة الذاتية. من مصلحة الشخص أن يتبع هذه النصيحة، لأنه تحدث نتائج غير مرغوب بها عادة حين يتم تجاهل هذه النصيحة، بينما تحدث نتائج جيدة حين يُلتفت إليها.

الفرع التشكيكي لأدب الحكمة (بالأخصّ أيوب والجامعة) يصارع مع مشكلة التوفيق بين المبادئ العامة التي توصل إليها الحكماء من جهة، والحقائق المتنوعة في الاختبار. وبهذا لاحظنا تمييز حقائق الاختبار عن القانون الطبيعي المشار إليه في النقطة الثالثة سابقاً.

ربما أوضح تعبير للشكوكية في هذا الأدب موجود في (جامعة ٨: ١٤): "هناك أمور شاذة في الحياة: هناك أبرار يحدث لهم ما يجب أن يحدث للأشرار، وهناك أشرار يحدث لهم ما يجب أن يحدث للأبرار" (ترجمة حرفية لترجمة *Anchor Bible*؛ انظر الحاشية السفلية رقم ٧٤).

في سفر أيوب، تصبح المشكلة خطيرة جدًا بسبب طبيعتها الوجودية. الفكرة الرئيسية في السفر هي أن "المبدأ البنائي" ليس موضع تساؤل، ولكنه ببساطة لا يُفهم. إن صراع أيوب هو محاولة رؤية ما يعمل الله، وليس التشكيك بحقيقة أن الله كوّن خليقته ويسيرها بحسب مقاصده. باختصار، إن صعوبة تحديد أخلاقيات الخلق لا تبطل إيمان الرجل الحكيم بأن هذه الأخلاقيات موجودة.

توضيح آخر لهذه الأخلاقيات العالمية موجود في نبوءة عاموس. في سلسلة من الأقوال النبوية ضد الأمم الأجنبية (في الأصحاحين ١ و ٢)، يدين النبي هؤلاء الشعوب بسبب تعاملهم غير الإنساني مع البشر الآخرين. بكلمات أخرى، هناك عهد أخوة الذي على كل البشر، حتى الذين هم خارج الناموس المُعلن، سيدينهم الله حين يتعدّون هذا العهد. وبالمقابل، يدين عاموس العبرانيين أنفسهم بسبب خطايا دينية بشكلٍ خاص. هذا يتضمن أن هناك قانونًا أخلاقيًا يُطبّق على الذين هم خارج شعب العهد، فهم وتطبيق هذا القانون أقل دقة من الناموس المُعلن، ولكنه مع هذا يبقى حقيقة يُحاسب بشأنها.

لا يطبع الناس هذا القانون الأخلاقي بشكل آلي لأنه أمر يتعلق بالغريزة أو بميل فطري، ولكن حياتهم المشتركة والخاصة تكون ذات معنى وسعادة أكثر إن توافقوا مع هذا القانون. والعكس صحيح، فإن الحياة المشتركة والفردية تُشَل وتتشوّه حين يُخرق هذا القانون الأخلاقي. لا شك أن الطبيعة الساقطة في الإنسان أدّت إلى مشاكل خطيرة في تعريف محتويات هذا القانون الأخلاقي بوضوح؛ ولكن يمكن الحصول على بعض النور من تحليل النواحي المُدمّرة والنواحي البتّاءة في الوجود البشري.

الجزء الرابع

العقائد المتعلقة
بالله المخلص



الفصل ٩

الطبيعة البشرية الخاطئة

إن التكلم عن الله بصفته المُخَلَّص يأتي بالعقائد المرتبطة تقليديًا مع الابن، مع أن علينا أن نتجنب الحديث عن المسيح بصفته المُخَلَّص بطريقة تجعلنا نقابل بين الأب والابن، أو بطريقة تترك الانطباع أن الخلاص ليس عمل الله. كما أنه يقدّم مسألة موضوع محبة الله المُخَلَّص (الذي هو البشرية)، وسبب الحاجة إلى هذا العمل (الذي هو الخطية). سنعالج أولاً موضوع الخطية.

لا يمكن للمرء أن يتكلّم عن الخطية بمعزلٍ عن أي شيء آخر كما لو أنها فكرة مُجرّدة؛ فالخطية لا توجد بمعزل عن الكائنات البشرية. كما أنه يجب عدم اعتبارها جزءًا معيبيًا أو ناقصًا في الطبيعة البشرية. يتكلم الكتاب المقدس دائمًا عن الكائنات البشرية بمُجملهم حول هذا الأمر؛ لذا علينا ألا نتكلم عن الخطية كما نتكلم عن البشرية بصفتها خاطئة. يقول بيركايزر (W. T. Purkiser) إن "أفضل طريقة لتعريف الخطية ليس باعتبارها شيئًا أو كينونة أو صفة لها حالة وجودية حقيقية، ولكن باعتبارها الحالة الأخلاقية لكائنين شخصيين"، ويدعّم هذا الموقف بهذه الكلمات: "يجب التذكّر دائمًا أن الخير والشر تعبيران شخصيان. إنهما صفات وأعمال أشخاص، وليس أمرًا مُجرّدة لها وجود مستقل".^١

تستخدم المصادر الكتابية تنوعًا محيّرًا من المُصطلحات للتعبير عن الفكرة التي عادة ما نضعها تحت عنوان "الخطية". من الصعب تنظيم هذه المُصطلحات في نمطٍ نظامي. يبدو أن الخطوة الأولى في توضيحها هي بالنظر إلى السياق الذي تُستخدم فيه، وبشكلٍ خاص السياق الأوسع. في العهد القديم، معظم هذه المُصطلحات استُخدمت بصفتها بنود العهد. أي أن أفضل فهم لها هو أنها تشير إلى ظاهرةٍ ما ضمن علاقة العهد. شكّلت الخطية خرقًا لبنود العهد. يقدّم العهد الجديد نفس هذه الصورة إلى حدٍ ما، خاصة عندما تشير تعليقاته عن الخطية أنّ العهد القديم هو كخلفية لها.^٢

^١ *God, Man, and Salvation*, 87, 120. كما أنه يقترح أن فهم العهد القديم للخطية هو أنها "فساد وتشويه"، ويأنّ الدليل يميل باتجاه فهمها كفقدان شيءٍ علاقي وديناميكي" ص ٨٦.

^٢ مثال واضح حيوي لعدم كفاية تكوين عقيدة عن الخطية بالاعتماد على عمل دراسات لغوية للكلمات الدالة على الخطية وعدم أخذ السياق في الاعتبار هو كتاب رايدر سميث (C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin* [London: Epworth Press, 1953]). إن نتيجة عمله هي معالجة غير مُرضية على الإطلاق مفادها تعريف الخطية بصفتها

الوجه الآخر من العملة هو أنه في العهد القديم، أكثر المصادر تأثيرًا على فهمنا لحقيقة كون الإنسان خاطئًا هو (تكويين ١-١١)، وهو لا يستخدم إلا القليل جدًا من المصطلحات القياسية لوصف الخطية. المقطع المحوري الرئيسي في العهد الجديد هو (رومية ١-٣)، حيث يتكلم بولس عن كون العالم كله خارج يسوع المسيح. لكنه في أماكن أخرى يعالج حالة الإنسان الساقط أكثر من أي كاتبٍ آخر للعهد الجديد، لكن دائمًا بمفهوم أنّ الإنسان خارج المسيح. ضمن هذا السياق الأكبر، النقطة الرئيسية في هي (رومية ٣: ٢٣): "الجميع أخطأوا (*hemarton*)، وأعوزهم (كانوا ناقصين وأقل من المقياس الضروري لـ "مجد الله". يشير هذا إلى حالة الإنسان الحالية خارج المسيح.

المصطلح الرئيسي في هذا العدد هو "هامارتانو" (*hamartano*)، والذي يعني حرفيًا "الخطأ في إصابة الهدف". مع أن الجزء الأخير من العدد فيه تكرارًا، حيث أنه يكرّر معنى الكلمة "أخطأ"، لكن يمكن اعتباره تعريفًا للخطية. هذا يفتح الباب لفهم معنى كون الإنسان خاطئ من ناحية جوهرية. التعبير "مجد" في العهد الجديد مرادف لتعبير "صورة" (انظر ١ كورنثوس ١١: ٧؛ ٢ كورنثوس ٣: ١٨؛ ومراجع أخرى). خُلِق الإنسان ليحمل صورة الله؛ ولذا فهو من ناحية مثالية "صورة ومجد الله". ممّا يعطينا المفتاح لفهم المقطع الحالي. "مجد الله" هو الشبه الإلهي الذي قُصِد للإنسان أن يحمله. وإذا يتعد الإنسان عن شَبه الله، فإنه يكون خاطئًا. "إن القصور عن مجد الله هو ارتكاب للخطية. يجب تذكرُ هذا التعريف البسيط الواسع العميق في كل مرة يتكلم فيها بولس عن الخطية".^٢

يعبّر غوستاف أولين (Gustav Aulen) عن هذه الفكرة بشكلٍ قاطع:

لا يمكن إظهار فكرة صورة الله أو التأكيد عليها باستقلالية عن الإيمان؛ فهي تأكيد الإيمان الذي يصبح ذا دلالة في إعلان الله ومن خلاله، وبمقدار ما يستوعب الإنسان معنى الشركة مع الله. إنها تظهر في المقابلة مع محبة الله الديانة والشفافية ومن خلالها. وبهذا يصبح واضحًا أن مصير الإنسان هو أن يحيا تحت سلطان الله، وأن الخطية هي التي تفصل الإنسان عن الحياة التي أراد الله له أن يحياها.^٣

عصيان الله. هذا أمر مناسب في كونها فكرة تتعلق بالعهد، ولكنه، وكما يُظهر سميث في التطور المنطقي لفكرته، يؤدي بشكلٍ حتمي إلى إنكار فكرة الخطية الأصلية أو الطبيعة الخاطئة كأمر قابلٍ للتطبيق.

^٢ Dodd, *Romans*.

^٣ *Faith of the Christian Church*, 236-37.

تعيدنا هذه الفكرة بشكل مباشر إلى العهد القديم، حيث يمكننا أن نجد الدعامة اللاهوتية لفهم كتابي حقيقي للخطية في كونها عدم تحقيق الوضع المثالي الإلهي وهو "صورة الله" (*imago Dei*).

البرّ الأصلي وصورة الله

في جزء سابق، ناقشنا "الصورة" (*imago*) بالنظر إلى المعنيين المزدوجين المتضمّنين في الإيمان الكتابي، وحاولنا هناك أن نُظهر قابلية تطبيق تفسير علاقي لها وكذلك أن نُظهر معنى ذلك من ناحية الإعلان العام والخاص. نظرنا هناك إلى العلاقة التي توجد البشرية باستمرار، مع أنها ساقطة، في النعمة السابقة (أو المبادرة)،^٥ وتكلمنا عن البشرية بوصفها البشرية التي تشكّلت من خلال "المُقارنة" (بارث - Barth). والآن علينا أن ننظر بشكلٍ أكثر تحديداً إلى المحتوى المُتضمن حين تكون الكائنات البشرية في علاقة سليمة مع خالقها، كي نفهم الانحراف والفساد الذي هو الخطية. تعكس كلمات وسلي بقوة هذا الفهم للخطية بكونها انحرافاً وفساداً للحالة البشرية الأصلية حين كانت في علاقة سليمة مع الله: "خُلِق الإنسان وهو ينظر بشكلٍ مباشر إلى الله كالمهدف النهائي له؛ ولكن إذ سقط في الخطية سقط من الله، وتحول إلى النظر إلى نفسه" (*Works 9:456*). تزوّدنا المتضمنات اللاهوتية لروايات سفر التكوين بمصدر كتابي هام لتطوّر نظامي لموضوعنا.

في نقاشنا السابق، حيث قمنا بفحص الطرح القائل إن "بشرية" الإنسان قد تكوّنت بالنعمة السابقة التي تُفسّر بأنها "وجود الإنسان في علاقة مع الله"، كان تركيزنا على "الصورة" (*imago*) التي تمّ الاحتفاظ بها (أو تمت إعادتها) بعد السقوط، أي الصورة الأوسع. والآن نريد أن ننظر إلى "الصورة" (*imago*) بالمعنى الضيق، أي وجود البشرية في علاقة سليمة مع خالقها، والتي يُشار إليها تقليدياً بتعبير "الصورة الأخلاقية". نريد أن نقول إن هذه العلاقة هي التي تشكّل البرّ الأصلي، وإنّ الخطية الأصلية هي فقدان لهذه العلاقة التي كانت موجودة قبل السقوط.

فسّر اللاهوت الغربي عموماً، وخاصة لاهوت المُصلّحين البروتستانت، "الصورة" (*imago*) في سياق القانون، وهكذا كان البرّ الأصلي يُعرّف بأنه البرّ القانوني الشرعي.^٦ هنا نرى اللاهوت الوسلي تعبيراً للفكر الشرقي بتشديده على القداسة كتغيير حقيقي (كينوني وجودي). إنّ عجز اللاهوت الغربي في الحفاظ على عقيدة تطبيقية للقداسة يكمن لدرجة كبيرة في كونه يميل كثيراً إلى التعريفات الشرعية، في حين أن اللاهوت الوسلي واللاهوت الشرقي في تشديدهما على المشاركة الوجودية الكينونية في الله

^٥ انظر Barth, *Church Dogmatics* 3.1.192.

يستطيعان تقديم صورة للطبيعة البشرية تسمح باختبار تقديس حقيقي وواقعي. باختصار، إن علم الوجود (ontology) الذي تبنيه في كتاب اللاهوت النظامي هذا هو بعكس الرأي الجوهري، إذ يسمح بتطوير متوافق لعقيدة التقديس، كما سيتم إظهاره بشكلٍ أكمل لاحقاً في هذا الكتاب.

إذاً فالبرّ الأصلي يتشكّل بحرية أكبر بأربعة أضعاف. إن استخدام فكرة "الحرية" في هذا السياق يفترض مسبقاً حقيقة الحرية كقدرة على اختيار الوجود أو البقاء في علاقة الحرية هذه، ولكن هذين الاستخدامين ليسا مترادفين. حين يتكلم شخصٌ ما لاهوتياً وليس فلسفياً، فإن كلا الأمرين (الوجود والبقاء في الحرية) قد فُقدَا في السقوط، وتم استعادة حرية اختيار العودة إلى الله من خلال النعمة السابقة (أو المبادرة) (prevenient grace) فقط. الحرية، بالمعنى الذي نستخدمه هنا مُتَّبَعين فهم ديتريش بونهوفر (Dietrich Bonhoeffer)، هي

ليست شيئاً يملكه الإنسان لأجل نفسه، ولكنها شيء يملكه نحو الآخرين. لا يوجد إنسان حرّ في فراغ، كما الحال في كونه موسيقياً أو ذكياً أو أعمى. ليست الحرية صفة في الإنسان، ولا هي قدرة أو عمل أو كيان يتفجّر فيه. إن الذي يتفحص الإنسان ليكتشف الحرية فيه لن يجد شيئاً. لماذا؟ لأن الحرية ليست صفة يمكن أن نُعلن، إنها ليست تملّكاً أو حضوراً أو شيئاً، ولا هي شكلٌ من أشكال الوجود، ولكنها علاقة، ولا شيء غير ذلك. في الحقيقة، الحرية علاقة بين شخصين؛ فمعنى الحرية هو "الحرية نحو الشخص الآخر"، لأن الآخر قد ربطني بنفسه. أنا حرّ فقط في علاقتي مع الشخص الآخر.¹

تشمل "الصورة" (imago) الأصلية: (١) الحرية نحو الله؛ (٢) الحرية نحو الشخص الآخر؛ (٣) الحرية من الأرض أو العالم؛ (٤) الحرية من سلطان الذات. الحريات الثلاثة الأولى معبرٌ عنها بوضوح بشكلٍ رمزي في (تكوين ١-١١)، بينما الحرية الرابعة متضمنة بشكلٍ واضح في الحريات الثلاثة الأخرى.

الحرية نحو الله

يمكن التعبير عن الفكرة ذاتها بالتعبير "انفتاح" (openness). يُرمز إلى هذه الحرية بوقتِ الشركة مع الخالق الذي كان آدم وحواء يستمتعان به "عند هبوب ريح النهار (المنعشة)" (تكوين ٣: ٨).

¹ Creation and Fall (New York: Macmillan Co., 1967), 37.

هذه الرواية التي فيها يُعطى الله صفاتٍ إنسانية كثيرة (anthropomorphism) هي عرضٌ لاهوتي عميق لحديث مباشر بلا حواجز، حيث لم يكن هناك أي شيء يُرغَب بإخفائه في تلك العلاقة. كانت تلك العلاقة تُشكّل بالحق، حيث أنه لم تكن هناك حاجة لأية حيلة: فلم يكن هناك وجه لا ينظر لوجه الآخر، ولم تكن العيون متحوّلة مبتعدة، ولم تكن هناك مراوغة، فكانت النعم نَعْمًا واللا لا (انظر متى ٣٧:٥؛ يعقوب ١٢:٥).

كان أساس حرية الزوجين الأولين نحو الله هو حرية الله نحوهم. الحرية في الله أصلية جوهرية، وأما فيهما فقد كانت هبة. في الله لا يوجد علاقة "أنا" فقط، ولكن علاقة "أنا- أنت" داخل الطبيعة الإلهية. "الأنا" في الجنس البشري في علاقة مع "أنت" الذي هو الله. وبهذا فإن صورة العلاقة هي "اتصال غير المختلفين"، كما يقول بارث (Barth).

أشار أثناسيوس (Athanasius) إلى ذات المعنى في رمزية الجنة. يتكلم عن آدم بأنه

كان فكره في البداية متجهًا نحو الله في حرية لا خزي فيها، وفي شركة مع القديسين في تأمله بالأمر التي كان يستوعبها بذهنه في المكان الذي كان فيه، والذي دعاه موسى المقدّس بالجنة. إذا فنقاوة النفس كافية في ذاتها للتأمل والتفكير بالله، كما يقول الرب ذاته: "طوبى للأتقياء القلب لأنهم يعاينون الله".^٧

يعتقد أورتون وإيلي (H. Orton Wiley)، متبّعًا فكر بوب (W. B. Pope)، بأن شجرة الحياة في الجنة ترمز إلى الشركة مع الله، ويقترح أنها تحمل ثمرًا سرّانيًا (sacramental). وتحمل علاقة بالأشجار الأخرى في الجنة، كما أن خبز مائدة الرب يشير إلى الخبز كقوام الحياة. إنها سرّانية بمعنى أنها تعطي معنى لكل الحياة (CT 2:54-55).

الطاعة هي الشرط للحفاظ على هذه العلاقة المنفتحة. يرمز الثمر المحرّم في رواية سفر التكوين إلى الامتحان. لا توجد علاقة صادقة ممكنة إلا إن كانت تُختار بحرية، ومن دون إمكانية كسر هذه العلاقة، فإنه لا يمكن تأكيد هذه العلاقة. يجب عدم فهم الطاعة، كوسيلة لاستمرار علاقة "أنا - أنت"، بشكلٍ أخلاقي. إن قرار الطاعة أو عدم الطاعة هو قرار عميق بالحفاظ على العلاقة الشخصية أو كسرها.

^٧ مقتبس في David Cairns, *The Image of God in Man* (New York: Philosophical Library, Xerox

الحرية نحو الآخر بصفتها "الصورة"

من الملامح المثيرة للاهتمام في رواية الخلق في سفر التكوين استخدام صيغة الجمع للتعبير عن الله. يعلن تكوين ١:١: "في البدء خلق إيلوهيم (جمع 'إيل') السماوات والأرض". وضامائر الجمع تصبح مُعلنة ومثمرة حين يتكلم الكاتب عن أصل الجنس البشري. حتى تلك اللحظة، تدوّن الرواية الأولى (١:١-٢:٤أ): "وقال الله"، حين يتعلق الأمر بعمل الله في الخلق كل يوم، لتكون النتيجة مجيء ما يُنطق به إلى الوجود. ولكن في ٢٦:١ يتم هذا الخلق بعد مشاوره "داخلية" حول هذه الإمكانية بالذات: "لنصنع الإنسان على صورتنا كشبهنا". ثم انتقل هذا الجمع إلى الكائن المخلوق المُقترح: "فيسلّطون". في العدد ٢٧، يُشدّد على أن خلق الجنس البشري هو على شكل "ذكر وأنثى"، أي مخلوق جمعي. من المؤكد أن كل "الحيوانات" الأخرى تتكون من جنسي الذكر والأنثى، ولكن النص يشير بوضوح: أن أمرًا خاصًا متضمنًا بإعطاء هذه الصفة للكائن البشري.

كان كارل بارث (Karl Barth) بشكل خاص مؤثرًا في لفت انتباه اللاهوت المعاصر إلى الأهمية اللاهوتية الخاصة في عنصر "الذكر والأنثى" في تعريف "صورة الله" (*imago Dei*). فيصّر بارث على أن هذا هو أكثر العناصر دقّة في الرواية. يبدو واضحًا أنه محق على الأقل بشأن الأهمية الخاصة لهذه النقطة، ثم حين تُربط بالدلائل الأخرى في النص، فإنه سيصبح من الواضح تمامًا أن الخلق على صورة الله كان يتضمن بُعدًا اجتماعيًا.^٨

تقليديًا، واجه علماء الكتاب المقدس صعوبة مع صيغ الجمع لأسماء الله في هذه المقاطع. يحاول البعض أن يثبتوا أن هذه إشارة إلى مجلس سماوي حيث يجمع "الإله الأعظم" مجلسه المكوّن من الكائنات الأقل شأنًا حوله، ومعًا يقومون بوضع إستراتيجية ذروة عمل الخلق. ويقال إن هناك إشارات ودلائل على هذه الفكرة في أماكن أخرى في العهد القديم. كثيرًا ما أشار المُحافظون إلى أن لدينا هنا ومضات مسبقة عن الثالوث. طالما لا يُفهم أن هذه المقاطع تُقدّم تعليمًا واضحًا عن الثالوث، فإنه يمكن التسليم بأنها تشير إلى حقيقة هامة. فلا يُرى أن إعلان العهد الجديد لطبيعة الله بصفته ثالوثًا في خلافٍ مع الإيمان بالتوحيد في العهد القديم. ما ينسجم مع العقل العبري أكثر هو اقتراح أن

^٨ يشير كاييرنز (Cairns) محققًا بشأن هذه النقطة بأن "العنصر الشخصي في هذا الوضع هو الخاص والمميّز، وليس

العنصر الجنسي". من كتاب *Image of God*, 175.

إشارات الجمع تعكس ملء كيان يهوه، وهو ما يتضمن عدم مساومة بشأن التوحيد، ولكنه بذات الوقت يدعم اللاهوت الذي يقدم الله بصفته حقيقةً اجتماعية.⁹

كان أغسطينوس يتلمس باحثاً عن حقيقة أساسية عن الجنس البشري في جهوده لتحديد تكوين ثالوثي داخل الطبيعة البشرية على افتراض أن "الصورة" تستتبع ذات التكوين الكينوني في الكائنات البشرية الذي كشف الإعلان أن الطبيعة الإلهية تمتلكه. لكن خطأه الأساسي كان في السعي نحو حصر التكوين الاجتماعي داخل الفرد.¹⁰ الحق الذي تشير إليه هذه التأكيدات الكتابية هو تكوين كينوني تفاعلي بين الأشخاص. الفهم المعاصر للذات أوضح هذا الأمر أكثر، ولكنه كان حقيقة أدركها العقل الكتابي كل الوقت.¹¹

كما هو الحال في العلاقة الإلهية- البشرية، يمكن وصف علاقة الأشخاص بعضهم ببعض بصفته "انفتاح". هذا هو معنى التعبير "الحرية نحو". إنها علاقة "أنا- أنت" تميّزت بغياب الشعور بالخلل. الإشارات في رواية الخلق الثانية (٢:٢٥) التي تشير إلى حقيقة أنهما "كانا كلاهما عريانين ... وهما لا يخجلان" هي رمز إلى هذا النوع من العلاقة. كان الواحد "حرّاً نحو" الآخر بشكلٍ كامل. إن غياب الشهوة، التي لديها إشباع الذات (انظر النقاش حول الحرية من الذات) كأحد العناصر التي تحفزها، جعل مثل هذا الانفتاح الخالي من الخجل ممكناً في صورة عدم الوعي الساذج للذات.

عبث كثيرون من آباء الكنيسة بفكرة أن الجسد مشمول بطريقة ما في "صورة الله". لم يكن هذا أمراً مرفوضاً وبغيضاً تماماً بالنسبة للعقل العبري، الذي لم يميّز بوضوح بين الجسد والروح كما يميز الفكر الغربي، الذي بالنسبة له كان الجسد سرّاً مقدساً (sacrament) للروح، إن جاز التعبير.¹² تحت تأثير فكرٍ لاحقٍ حول الطبيعة الروحية لله، تمّ ترك هذا الرأي باعتباره تافهاً. لاهوتيا العهد القديم المعاصران غيرهارد فون راد (Gerhard von Rad) ووالتر إيخروديت (Walther Eichrodt) يرفضان بوضوح كون هذا التفسير ممكناً. لكن رايدر سميث (C. Ryder Smith)، في كتابه *The Bible Doctrine of Man*، يقول إن (تكوين ١:٢٦) يشير إلى تشابه جسدي بين الله والجنس البشري. على

⁹ ليس القصد هنا هو دعم نظريات "الثالوث الاجتماعي" التي قدّمها بعض العلماء البريطانيين أمثال ليونارد هودجسون (Leonard Hodgson). ومع هذا فإن هذه النظريات تشير إلى حقيقة أساسية بشأن الله.

¹⁰ انظر انتقادات هذه الطريقة في تحديد أغسطينوس لصورة الله في Cairns, *Image of God*, 93-99.

¹¹ يعتقد كارل بارث (Karl Barth) أن الإنسان في صورة الله لأن علاقته مع المرأة تشبه العلاقة المتناغمة بين أقانيم الثالوث.

¹² Cairns, *Image of God*, 23.

هذا الأساس، يقول إنه يمكن الاحتفاظ بالصورة بعد السقوط. وباستخدام طريقة دراسة الكلمات، والتي نجد أنها غير وافية، سعى إلى إظهار أن التعبيرات المتعلقة بالصورة في اللغتين اليونانية والعبرية تشير كلها إلى شكلٍ ظاهري. وقد اقترح أن العبرانيين كانوا يعتقدون أن الله شكلاً مرئياً، مع أنه ليس جسداً مادياً، وهو رأي يفشل في إدراك المتضمنات اللاهوتية للصور الإنسانية لله (anthropomorphism).¹³ في سياق تفسير "الصورة" بصفاتها علاقة بالآخر، من الممكن ملاحظة أهمية مشروعة لمكانة الجسد في الفهم الكتابي. نتفق مع ديفيد كيرنز (David Cairns) بأن هناك "تلميحات جسدية في الفكرة" كما تظهر في الروايات القصصية الكتابية. لكن فكرة وجود شكل مرئي لله تختلف عما يقول كيرنز بأن:

هناك تطوراً لفكرة الصورة في العهد الجديد حيث التحول إلى "الصورة" يشمل أيضاً حياة جسدية جديدة، إذ هناك وعد بأن المؤمن سيلبس جسداً روحياً جديداً حين يُعَلن الشبه الروحي في مجده.¹⁴

الرموز التي نتكلم عنها بصفاتها تشير إلى انفتاح الرجل إلى المرأة والعكس، وكذلك كل إنسان نحو الآخر، تدور حول الجسد. فالجسد هو الوسيلة التي يرتبط بها كائن بشري بالآخر. تعطي هذه الفكرة أساساً لاهوتياً متيناً للتحذيرات والنصائح المتعلقة بالزينة الجسدية الموجودة في (ابطرس ٣:٣-٥؛ ١ تيموثاوس ٢:٩-١٠). يعطي كليمنس الإسكندري (Clement of Alexandria) مساحة كبيرة في الحث ضد تزيين الجسد بالثياب والجواهر والزينة لأن تلك بشكلٍ أساسي محاولة لتقديم صورة غير حقيقية للذات، وبهذا فهي ليست انفتاحاً حقيقياً من الإنسان نحو الآخر. يعلّق بالقول:

لأنه إن رفع المرء حجاب الهيكل، أي رداء الرأس، والصبغة، والثياب، والذهب، والدهون، والزينة، من أجل إيجاد الجمال الحقيقي في الداخل، فأنا متأكد تماماً بأنه سيُصاب بالقرف؛ إذ أنه لن يلتقي بصورة الله تسكن في الداخل، كما يليق، ولكنه سيجد أن فاسقاً عاهزاً قد احتل هيكل النفس. وبهذا يتم اكتشاف الوحش الحقيقي - قرد مُطَّخٌ بالدهان الأبيض.¹⁵

¹³ (London: Epworth Press, 1951).

¹⁴ *Image of God*, 23.

¹⁵ *The Instructor*, Bk. 3, chap. 2.

الحرية من الأرض بصفقتها "الصورة"

بسبب وضع الإنسان في علاقته بالله، فإنه مُعطى "سلطة" على بقية الواقع المخلوق. صحيح، كما حاول كثيرون أن يثبتوا، أننا لا نستطيع أن نساوي بين هذه السلطة وصورة الله، ولكن يبدو واضحاً أنها جزء جانبي من الصورة. لا تتسيّد الأرض على الإنسان حين تكون العلاقة الإلهية- البشرية في وضعها السليم، ولكنها تخدم الإنسان. قيام آدم بإعطاء أسماء للحيوانات يرمز إلى هذه السلطة عليها وخضوعها لأهدافه ومقاصده.

إن المهمة الموكّلة للإنسان بقوله "أثمروا واكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها وتسلبوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان يدب على الأرض" (تكوين ١: ٢٨) هي تكليف ثقافي حضاري. تتضمن الحضارة الحراثة والعناية، ودور الإنسان الذي أعطاه الله له هو أن يعتني بخليقة الله أو يفلحها. مفتاح حدود هذا التكليف هو "مجد الله"، الذي كان الإنسان غير الساقط مكرّساً له ومُلزماً به. وبهذا فإن تكليفه يشمل مسؤولية بالإضافة إلى الامتياز، ويتضمن العناية بالبيئة.

حرية من الذات بصفقتها الصورة

تتضمن كل علاقة أخرى تركيزاً على الله ومجده حتى يكون الرب هو الشريك السائد في المقارنة الرئيسية، وهذه السيادة تشكّل الشخصية في التعامل مع الآخرين. لكن هذه العلاقة ليست علاقة غير شخصية أو تحكّمية أو مفروضة فرضاً، ولكنها حرة. النتيجة المنطقية لهذا هو أن تلك العلاقة يمكن إفسادها إن قرّر الطرف غير المُجبر (الإنسان) أن يُنهي وضع ربوبية الخالق ويحاول اتخاذ دورٍ شراكة مساوٍ أو اغتصاب امتيازات الخالق. تمّ تفعيل هذه الاحتمالية في السقوط الذي اتخذ بشكلٍ أساسي شكل تمرد على السماء.

الإنسان في حالة التمرد

تركّز نقاشنا حتى الآن على العلاقة مع الله التي هي البرّ الأصلي، ورأينا كيف يمكن كسر هذه العلاقة بخطية فعلية. سننظر الآن إلى هذه الناحية في الخطية، وسيشمل هذا استخدام إضافي للمتضمنات اللاهوتية للرواية الكتابية عن السقوط. ولكن علينا في البداية أن نقوم بالإشارة إلى بعض الملاحظات والمشاهدات المتعلقة بطبيعة الخطية.

من الهام في أي نقاشٍ عن الخطية أن نلاحظ أنها موضوع ديني، ومعناها الوحيد يُستقى من طبيعة علاقة المرء مع الله. إن أية محاولة لفهم طبيعة الخطية تتجاهل هذا الأمر ستُحرّف الحق.¹¹ فهِمَ كاتب المزمور هذه الحقيقة بوضوح، وفي اعترافه التقليدي صاغ البُعد الديني لها: "إليك وحدك أخطأتُ، والشرُّ قدام عينيك صنعتُ، لكي تتبرّر في أقوالك وتزكو في قضائك" (مزمور ٤:٥١).

في مجال القضاء أو عالم العدالة والجريمة، نتكلم عن الجريمة وليس عن الخطية. وفي مجال الأخلاقيات نتكلم عن الخير والشر، والصواب والخطأ، ولكن ليس عن الخطية. وفي علم النفس نتكلم عن الشذوذ واضطرابات الشخصية، ولكن ليس عن الخطية. ليس لفكرة الخطية أي معنى إلا في علاقتها بالله، وحين تُؤخَذ من هذا المجال فإنها، كما يقول غوستاف أولين (Gustav Aulen)، تصبح ضعيفة وعاجزة.¹²

ليس فقط يجب عدم تفسير الخطية بصفاتها فكرة أخلاقية (مع أنها تتضمن عناصر أخلاقية)، ولكن يجب عدم تفسيرها أيضًا كموضوع كينوني أو ماورائي. إن تفسير رواية الخلق بصفة تاريخية، مع أنها رمزية، كما يفعل وإيلي بشكلٍ كامل (CT 2:52 ff)، ضروري من أجل الحفاظ على الطبيعة الدينية للخطية. فإن لم يكن كذلك، فإن الخطية تصبح وعلى نحوٍ منطقي معادلة للمحدودية، وبالتالي تكون أمرًا حتميًا في الحالة البشرية.

اللاهوتيون المعاصرون، غير المحافظين، متفقون تمامًا في رفض تاريخية "حالة الاستقامة والبراءة"، وبالتالي فهم مُجمعون في التأكيد على عدم جدوى الآراء القائلة بإمكانية التحرر من الخطية في هذه الحياة. لكن هذه الإمكانية هي مركز الشهادة الوسلية للإعلان الكتابي. تنبّه هذه النقطة إلى الطبيعة الهامة الأساسية في النقاش بالنسبة للاهوت الوسلي.

من الأمثلة المؤثرة على التفسير الوجودي للوضع البشري هو موقف بول تيليخ (Paul Tillich)، الذي يُظهر تفسيره نتائج التعامل مع هذا الموضوع بهذه الطريقة. يناقش تيليخ موضوع السقوط كعملية انتقال من الجوهر إلى الوجود. وفي ظروف الوجود، لا تستطيع الكائنات البشرية أن تجعل جوهرها فاعلاً، وهكذا فإن وصف سفر التكوين للجنس البشري قبل السقوط هو أسطورة تصف حالة ما يدعوه تيليخ "البراءة الحالمّة". يشير هذا التعبير إلى فكرة أن "حالة الكيان الجوهرية ليست مرحلة فعلية من

¹¹ انظر E. J. Bicknell, *The Christian Idea of Sin and Original Sin* (New York: Longmans, Green, and Co., 1923), ix.

¹² *Faith of the Christian Church*. 232.

تطور البشرية يمكن أن تُعرّف بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ولكن مع هذا يمكن التفكير بها أو "الحلم بها". إنها تشير إلى احتمالية غير فعلية، أي إلى شيء يسبق الوجود الفعلي. لكن "ليس لها زمن، وهي تسبق ما هو زمني وزائل، وهي حقيقة فوق تاريخية".¹⁸ نتيجة هذا الرأي هي المساواة بين المحدودية والخطية، لأن الجنس البشري في وضع مقاومة لله غير المحدود، وبالتالي لا يستطيع أن يجعل جوهره حقيقة فعلية في ظروف الوجود. يخفي هذا النهج الطبيعية الحقيقية للخطية ويجعلها غير واضحة.

من الواضح أن البناء اللاهوتي لرواية السقوط مُصمّم لتوضيح أن الخطية ليست نتيجة كون البشرية مخلوقة، ولا هي نتيجة قوات أو عوامل خارج سيطرة البشرية. إنه يهدف إلى توضيح أن الخطية هي نتيجة ممارسة الحرية، التي هي عطية من الله. لن يكون هناك معنى في قول إن الإنسان حر نحو الله إلا إن كان ممكناً له بأن يكون حرّاً من الله.

تُرى هذه الحقيقة بوضوح حين يقارن المرء بين دور الحية في سفر التكوين، وذات الرموز في الملحمة البابلية. كان الرمز المعياري للشر في العالم القديم هو الأفعى. و فقط لاحقاً ساوى اللاهوت المسيحي ما بينها وبين الشيطان.¹⁹ في الملحمة البابلية، تدور قصة "السقوط" حول رجل اسمه أوتابشتيم (Utnapishtim - نوح البابلي) الذي كان يسعى لامتلاك الحياة الأبدية. عرف أوتابشتيم أنه يمكن الحصول على الحياة الأبدية من خلال أكل عشبٍ معين ينمو في البركة، فغطس إلى عمقها، وحصل على النبتة، ثم صعد إلى سطح الماء. وإذ كان منهكاً من تلك الغطسة العميقة، استلقى قليلاً

¹⁸ Systematic Theology 2:31 ff. الفلسفة الكلاسيكية أيضاً، وخاصة أفلاطون (Plato) وأفلوطين (Plotinus)، ساوت بين الوجود في الزمن والخطية أو الانفصال عن مصدر الكينونة والوجود. وبهذا يكون الزمن هو جوهر معضلة الإنسان في هذه النظريات. أخذ أغسطينوس الكثير من تفسير أفلوطين، وهكذا أسيء فهمه إذ اعتقد أنه يؤمن بأن الخطية شيء وجودي. لكن أغسطينوس استخدم عقيدة الخلق لتعديل نظام الانبثاق في الأفلاطونية الجديدة جاعلاً من الزمن خليفة صالحة من يد الله. وجود الإنسان في الزمن أمر لا يتعلق بطبيعته الخاطئة، ولكنه يتعلق بانفصاله عن الله بالعصيان والمحبة المنحرفة. ولهذا فإن الاتحاد مع الله، بالنسبة لأغسطينوس، لم يكن فقداً للتاريخية ولكن علاقة محبة تحتفظ بزمنية الإنسان التي لا تشكّل إلا علامة على محدوديته. انظر Hans Urs von Balthasar, *A Theological Anthropology* (New York: Sheed and Ward, 1967), chap. 1.

¹⁹ إحدى النقاط الهامة في المساواة بين الحية والشيطان من قبل الفكر المسيحي هي إظهار أن "الخطية وُجدت في الكون قبل بدنها في الإنسان" (وايلي - Wiley)، وبالتالي فهي "ليست نتيجة حتمية للوضع الذي يوجد فيه" (نيبور - Niebuhr).

ليستريح وليلتقط أنفاسه. وهنا تسللت الحية وسرقت ذلك العشب وأكلته بنفسها، وهكذا حصلت على الحياة الأبدية.^{٢٠}

في الرواية الكتابية الموحى بها، تشكّل الحية عميل التجربة، ولكنها لا تصوّر بأنها تسرق الحياة من ضحية لا تتوقع سوءًا. لقد فكّر الزوجان الأولان في الخيارين، ثم اتخذوا قرارًا واعيا بأن يخرقا شرط الوجود الفردوسي. طبعًا لا يعني هذا أنهما كانا واعيين تمامًا لكل نتائج عملهما، ولكنهما عرفا وقررا بإرادتهما أن يعملوا ضد مشيئة الله. توجّهنا هذه الحقيقة إلى مسألة أعمق وأبعد.

جوهر الخطية

حاولنا إظهار أن الخطية موضوع ديني بشكلٍ جوهري، ولكن تعريفًا آخر ضروري لها، حيث أنه يمكن فهم الدين بطرق مختلفة. فإن فُسّر الدين فريسيًا من ناحية الناموس، فإن الخطية تُعرّف على أنها تعدّ على الأحكام، أي أنها تعرّف بصفاتها شيئًا أخلاقيًا. وقد يفهم الدين بشكلٍ عقلي، بحيث يكون هناك ميل لرؤية الخطية هرطقة لا تؤمن ببعض الصيغ العقائدية. ولكننا شدّدنا على أنه يجب رؤية علاقة البشرية بالله بطريقة شخصية. وهكذا تكون الخطية كل ما يكسر تلك العلاقة ويسبّب الانفصال بين الله والجنس البشري. شرحنا كيف أن العلاقة الإلهية- البشرية هي التي تشكّل "صورة الله" (*imago Dei*)، ولذا فكلمات غوستاف أولين (Gustav Aulen) تناسب المقام هنا: "من وجهة نظر الخطية، تقدّم فكرة "صورة الله" مصير الهالك للإنسان، ومن وجهة نظر الخلاص، تُعلن القصد الإلهي في الخلق".^{٢١}

هناك أربعة تعريفات رئيسية تم اقتراحها وترشيحها لتعريف جوهر الخطية: (١) عدم الإيمان، (٢) والتمحور حول الذات أو الكبرياء (العجرفة)، (٣) والعصيان، (٤) والشهوانية أو الانغماس في الشهوات الحسية.

الخطية بصفاتها عدم الإيمان. يُساء فهم هذا الاقتراح إن فُسّر عدم الإيمان بشكلٍ عقلي فكري؛ ففي تلك الحالة تكون الخطية شيئًا سطحيًا لا معنى له. لكن إن عرّفنا الإيمان بشكلٍ صحيح بصفته

^{٢٠} تشكّل الحية الرمز المعياري الاعتيادي للزمن غير المنتهي في العالم القديم، بسبب الفكرة بأنه في تغييرها لجلدها سنويًا فإنها تجدد حياتها. بعض التقويمات التي تعتقد بالرأي الدوري المتكرر للتاريخ، يحيط بها حبة بشكل دائري، حيث يكون ذيلها في فمها.

^{٢١} *Faith of the Christian Church*, 237

اتكال على الله وثقة به، فإننا حينئذ نرى دلالة تأكيد بولس على أن كل ما ليس من الإيمان فهو خطية (رومية ١٤: ٢٣). ربما من الأفضل أن نفهم "عدم الإيمان" بطريقة شخصية بصفته "عدم الثقة".

يستخدم وسلي فطنته المنطقية للتشديد على هذه النقطة فيقول: "كل الأعمال الصالحة حقاً ... تأتي بعد التبرير، وبالتالي فهي صالحة 'ومقبولة لله في المسيح'، لأنها تتبع من إيمان حقيقي وحي". ولذا فإن كل الأعمال التي تُعمل قبل التبرير ليست صالحة بالمعنى المسيحي، إذ أنها لا تتبع من إيمان بالمسيح يسوع. ... بل على العكس ... تصطبغ بطبيعة الخطية"^{٢٢}.

في التجربة في الجنة، كان عنصر عدم الإيمان بحق كلمة الله، الذي أثارته تلميحات وتملقات الحية، موجوداً؛ ولكن ليس هذا أعمق عنصر فيها. الأمر الأكثر جدية هو فقدان الثقة التي تتضمن الاعتراف بعلاقة الخالق بالمخلوق. يؤدي هذا إلى رفض ربوبية الله وسيادته، والنتيجة الحتمية لهذا هي الاعتراف بربٍّ آخر، وهذا الرب بشكلٍ أساسي هو الذات.

التمحور حول الذات أو الكبرياء بصفتهما خطية. إن لم يكن الله هو المتسيد في الحياة البشرية، فإن شيئاً آخر هو المتسيد فيها، وهذا الشيء الآخر هو الذات (ego). هذه هي الحالة التي يعرفها مارتن لوثر (Martin Luther) بـ"انحناء البشرية في داخل ذاتها" (*incurvatus in se*). ولهذا فعدم الإيمان والتمحور حول الذات هما ذات الأمر لكن يُنظر إليهما من زاويتين مختلفتين.

يحلل رينولد نيبور (Reinhold Niebuhr) الوضع البشري بقوة لإظهار كيف تبدو الخطية ككبرياء. إن الوجود البشري عالق في تناقض المحدودية والحرية. يشكّل هذان الأمران عجز وعظمة البشرية. الإنسان بصفته محدوداً هو مخلوق، ولكن في حريته يملك القدرة على السعي للسمو فوق مخلوقيته. وهذا بالضبط ما يفوقه للإنحراف. ففي ممارسة هذه الحرية، يرفض الإنسان قبول حقيقة أنه مخلوق، أو بلغة الرواية الكتابية سعى لأن يصير "كالله" (انظر تكوين ٣: ٥). باختصار، رفعت الذات نفسها لتصبح إلهاً لذاتها.^{٢٣}

أغسطينوس هو أحد المدافعين التقليديين عن فكرة المساواة بين الخطية والكبرياء. يعرف الخطية في كتابه "مدينة الله" (The City of God) كما يلي:

ما الذي يجعل هذا الشر يبدأ إلا الكبرياء التي هي بداية كل خطية؟ وما هي الكبرياء سوى الرغبة في الارتفاع، في ترك الذي يُفترض بالنفس أن تلتصق به وحده،

^{٢٢} Sermon on "Justification by Faith," *StS* 1: 123-24.

^{٢٣} *The Nature and Destiny of Man*, 2 vols. (London: Nisbet and Co., 1946), vol. 1.

كمصدر للبدائية، وجعل الذات تُرى أنها البدائية. إنها عندما تُعجَب الذات بذاتها أكثر.^{٢٤}

حين تُفسَّر الخطية بهذه الكلمات، فإنه من الواضح أنها تملك عنصر خداع للذات. مع أنه يمكن للجنس البشري أن يختار طريق السيادة، لكنه دائماً طريق خادع، لأن المرء يبقى دائماً مخلوقاً محدوداً. وهكذا من الصواب أن يُشار إلى خداع سيادة الذات. كما وُصِفَت هذه الناحية من الخطية بعبادة الأصنام، إذ أنها تشمل رفع حقيقة مخلوقة ومعتمدة على الله إلى مكانة لا تناسب إلا الخالق الذي وحده يملك كينونة مستقلة. ليست عبادة الذات بأقل انحرافاً من عبادة الأشياء المصنوعة المحدودة أو القوى أو الأشياء الطبيعية المؤلَّهة. خلاصة جورج إيدون لاد (G. Eldon Ladd) لتعليم بولس تتعلق بشكلٍ أساسي بهذه الناحية من الخطية:

يمكن رؤية طبيعة الخطية من دراسة الكلمات العديدة التي يستخدمها بولس، ولكن أعمق كلمة لاهوتية يستخدمها للخطية هي "أسيبيا" (*asebeia*)، والتي تُترجم إلى "فجور" أو "عدم وضع الله في الحسبان" (*ungodliness*) في (رومية ١: ١٨). إن خطية الأمم الأساسية هي رفضهم عبادة الله بصفته الله؛ وكل شر (أديكيا - *adikia*) ينشأ من انحراف العبادة. أما الخطية الأساسية عند اليهود الذين لديهم الناموس فهي "الافتخار"، أي تحريف قصد الناموس بحيث يصبح أساس شعورهم بالثقة بالنفس التي تطلب المجد أمام الله، وتعتمد على الذات. وبهذا يكون الافتخار نقیض الإيمان. بالنسبة لليهود والأمم، لا يكمن إيجاد أصل الخطية في الأعمال الآتمة، ولكن في الإرادة المنحرفة المتمردة. هذه الفكرة تدعمها نظرة بولس إلى الإنسان بصفته "جسد" - أي وجود الإنسان في وضع تمزّد نحو الله.^{٢٥}

العصيان بصفته خطية. عزّف جون وسلي الخطية كما يلي: "إن التسمية المناسبة للخطية هي تعدُّ طوعي على قانون معروف". كثيراً ما تعرّض هذا التعريف للانتقاد، من الذين لا يتفقون مع منظور وسلي، بأنه تعريف سطحي ويتعلق بالأخلاق. إن هذا الانتقاد ذاته سطحي، حيث أنه لا

^{٢٤} Bk. 12, chap. 13.

^{٢٥} *Theology*, 405.

يلاحظ الفهم العميق الذي يكمن وراء هذا التعريف. عملياً هذا التعريف هو إعادة صياغة عبارة الرسول يوحنا في (أيوحنا ٤:٣) بأن "الخطية هي التعدي (التمرد واللاقانون)". أخفت ترجمة الملك جيمس أعماق ما تقوله هذه الكلمات إذ ترجمت هذه الكلمات "الخطية هي التعدي على الناموس"؛ إذ أن هذا يجعل الخطية شيئاً أخلاقياً ومكوّنة من أجزاء كثيرة، ويسلب منها البعد الديني المُميّز.

التعدي واللاقانون موقف وتوجّه فكري، يعلن حرية الإنسان من الضوابط الشرعية السليمة. يقصد به الانفلات بطرق فوضوية لا ضوابط لها. هذا التمرد الداخلي هو ما يشير إليه تعريف وسلي؛ فهو لا يعرف الخطية بصفاتها الخطايا المرتكبة أو الأعمال الخاطئة، ولكن بصفاتها الدافع الذي يكمن وراء أعمال معينة تعبر عن التمرد الداخلي.

حيث أن التمرد هو نقيض الإيمان، فإننا لا نرى الخطية كعصيان أمراً مختلفاً عن الخطية كعدم الإيمان أو التمرد حول الذات. يعرف الكتاب المقدس الإيمان بأنه طاعة (رومية ٥:١؛ ٢٦:١٦؛ ابطرس ١:٤)؛ وبهذا فإن العصيان يكون إظهاراً لعدم الإيمان الذي يتضمن رفع الذات إلى المكان الذي يخص الخالق فقط.

الشهوانية بصفاتها خطية. نقابل هنا انحرافاً ممكناً آخر للطبيعة الدينية المميّزة للخطية. إن كان فهم الخطية بصفاتها عصيانياً فإنه يميل نحو البيلاجية (Pelagianism) "أي حرية الإرادة التامة وانكار الخطية الأصلية"، وفهم الخطية بصفاتها شهوة يميل نحو الغنوسية (Gnosticism) "أي أن المادة شرّ والخالص يأتي عن طريق المعرفة الروحية". أشار رينولد نيبور (Reinhold Niebuhr) إلى أنه حين كانت المسيحية متأثرة بالفكر الهيليني، كانت دائماً مُعرّضة لاعتبار الخطية شهوانية وشبقية بشكل أساسي.^{٢٦}

يمكن لهذا المفهوم أن يأخذ عدة أشكال مختلفة بما فيها التمييز الماورائي بين الطبيعة الجسدية (الشر) والطبيعة الروحية (الخير) في الجنس البشري. الخطية، أو بالأصح الشر، يتطابق مع الجسد وميوله، بينما تبقى الروح نقية مع أنها محبوسة في "بيت من الطين". يتضمن الخلاص، بحسب هذا النموذج، الهروب من الجسد إلى وجودٍ يخلو من الجسد. مشكلة هذا التفسير هي أنه يجعل الخطية أمراً حتمياً، وبالتالي فإنه يدمر طبيعتها الدينية، كما أنه يجعلها جزئية، بينما النظرة الكتابية تقول إن الإنسان بكامله تحت الخطية.

^{٢٦} Nature and Destiny of Man 1:242-55.

الشهوانية، بأضيق معانيها، تسعى لإشباع المرء لذاته. فكرة إشباع الذات هذه تصل بشكل مباشر بالخطية الأصلية أي التمحور حول الذات. حيث أن الشهوة الجنسية هي واحدة من أفضل الأمثلة التي تصوّر كيفية إظهار التمحور حول الذات نفسه في شكل إشباع الذات، فإنها كانت ما يشغل فكر المُفكرين المسيحيين، وقد أخطأ كثيرون بمساواة الخطية بالطبيعة الجنسية تحت مفهوم الرغبة المُلحة.

ربما يكون أغسطينوس أبرز مثال لهذا. فإذا أخذ مثال بولس لـ "الشهوة" (رومية ٧: ٧-٨) في كونها صورة الطبيعة الخاطئة، وربطها باختباره الشخصي لحافز جنسي غير منضبط، طوّر شرحاً محكماً للخطية الأصلية بصفاتها رغبة مُلحة ممثلة بالطبيعة الجنسية. لكن يجب ربط هذا بملاحظة أن أغسطينوس أيضاً علّم رأياً أصح عن الخطية بصفاتها محبة منحرفة. وستكون لدينا فرصة لفحص هذا الفهم لاحقاً.

استجاب لوثر ضد هذا الرأي، وبإحساسٍ أكثر يقينية بالفهم الكتابي للطبيعة البشرية والخطية، أعاد تعريف "الرغبة المُلحة" بصفاتها "محبة الذات". وهكذا ربط الشهوانية بعلاقة مباشرة بالطبيعة الأكثر أساسية للخطية وهو كونها التمحور حول الذات.

نسمح لتحليل راينهولد نيبور (Reinhold Niebuhr) الثاقب بأن يلخّص هذه النقطة:

إن رَفَضْنَا اللاهوت الهيليني بميله لجعل الشهوانية الخطية الأساسية، وفهمها من خلال الميول الطبيعية للحياة الجسدية، فإنه لا بد لنا أن نصل إلى الاستنتاج أن اللاهوت المسيحي، في شكله الأغسطيني وشبه الأغسطيني (أي فكر توما الأكويني)، يعتبر الشهوانية (حتى حين يستخدم كلمات "الرغبة المُلحة" [concupiscential] أو "الشهوة" [cupiditas]) للإشارة إلى الخطية بشكل عام) أمراً منبثقاً عن الخطية الأساسية التي هي محبة الذات. تمثل الشهوانية تشويشاً إضافياً ناتج من التشويش الأصلي لإحلال الذات محل الله كمرکز للوجود. وإن فقد الإنسان المركز الحقيقي السليم لحياته، فإنه لم يعد قادراً على إبقاء إرادته مركزاً لذاته.^{٢٧}

^{٢٧} Nature and Destiny of Man 1:247. يجب ملاحظة أن نيبور يفسر أغسطينوس بطريقة تقليدية بمحاولة إظهار أن رأيه عن الخطية بصفاتها "رغبة ملحة في الإنسان" يأتي من رأيه عن الخطية بصفاتها كبرياء، وبالتالي فهذان الرأيان مرتبطان عضوياً.

الخطية الأصلية والنعمة السابقة (أو المُبادِرة)

تتضمّن الخطية الأصلية فقدان البرّ الأصلي، ولذا يمكن رؤيتها كغياب أو إنحراف العلاقة التي كان فيها آدم وحواء في "حالة الاستقامة والبراءة". لكن علينا أن نوّكّد على أنها أكثر من مجرد فقدان ما كان موجوداً. فهناك ناحية إيجابية في كون البشرية، في حالتها الطبيعية التي توجد فيها الآن، فاسدة في كل ناحية من كيانها. وباللغة اللاهوتية الكلاسيكية، تُدعى هذه الحالة بـ"الفساد الكلي" (depravity total). يجب أخذ كلنا الحقيقتين بعين الاعتبار بشكلٍ جدي في أي تقدير للبشرية بصفتها خاطئة، وكذلك في السعي لتقييم عمل الله الفدائي في الحياة البشرية.

الخطية الأصلية بصفتها فقدان للعلاقة

في التحليل اللاهوتي لـ (تكوين ١-١١) نرى دلائل على تعطيل العلاقات الأربعة التي تشكّل البرّ الأصلي (الصورة - imago). وحين أتى وقت اللقاء في المساء، لم يستطع آدم وحواء أن يحافظا على الموعد لأنهما بسبب العصيان لم يعودا منفتحين للرب الإله، ولذا كانا خائفين من محضره. هذا أول مثال لاختبار الجنس البشري لغضب الله. لاحظ أن الخالق أتى إلى خليقته بالنعمة والمحبة، ولكن العصيان جعل الجنس البشري يختبر المحبة كغضبٍ. ببساطة مُفرحة يُشير كاتب الكتاب المقدس إلى هذه النقطة بترك انطباع أن الله لم يكن يعرف شيئاً عن حالة الارتداد تلك. هذا التصوير الإنساني لله هو شهادة عظيمة، ليس لبساطة الله وتجاهله لخطية الإنسان، بل لرغبته بطلب الشركة مع الإنسان بالرغم من ضلاله. نرى هنا إشارة لعمل الله الكفاري الذي بلغ ذروته في موت المسيح. الله إله يطلب ويسعى.

كان أول ما قاله الله للإنسان بعد السقوط عبارة عن سؤال: "أين أنت؟" (تكوين ٣: ٩). لم يكن هذا السؤال لفائدة الله، ولكن لفائدة البشرية. وبكلمات ديلنزش (Delitzsch): "كان الله يطلبه ليس لأنه ابتعد عن معرفة الله له، ولكن لأنه ابتعد عن الشركة معه".^{٢٨}

رأينا أن الجنة كانت رمزاً لتلك الشركة التي كانت تصف العلاقة الإلهية- البشرية الأصلية. نتيجة لتمرد أول زوجين على السلطة الإلهية، طُرِدوا من الجنة (أو الحديقة). ومن الأمور ذات الدلالة الهامة رمز "لهيب السيف المتقلب" الذي وضعه الله أمام بوابة الجنة ليعوق الطريق إلى شجرة الحياة (تكوين ٣: ٢٤). هذا السيف رمزٌ للدينونة والنعمة معاً، فهو يشهد لحقيقة أنه مع أن الإنسان هو من

^{٢٨} مُقْتَبَسٌ فِي: E.F. Kevan, "Genesis," in *New Bible Commentary*, ed. F. Davidson, 2nd ed. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1960)

كسر العلاقة مع الله بعصيانه وتعديه، لكنه لا يستطيع أن يجد طريق الرجوع بمبادرته منه. يقف السيف مانعاً كل أشكال بَرِّ الأعمال كوسيلة لكسب نعمة الله وحظوته. لا يمكن للعلاقة مع الله أن يُعاد بناؤها إلا من ناحية الله - وهذه هي النعمة.

كما غيرَ العصيان العلاقات بين الأشخاص بشكلٍ جذري، حتى أن الزوجين الأولين لم يعودا حزينين الواحد نحو الآخر. رُمز إلى فقدان هذه العلاقة بتغطية الجسد بأوراق التين، وقد نتج إحساس بالعار والخجل (تكوين ٣: ١٠). ومع أن أغسطينوس أخطأ في اعتبار الطبيعة الجنسية جوهر الخطية الأصلية، لكنه أبرز نتائج هذا الارتداد بالإشارة إلى الشعور بالخجل المرتبط بفكرة الطبيعة الجنسية، حتى أنه مع أن الجميع يعرفون سببها، لكنها دائماً ما تظهر بأكبر درجة ممكنة من السرية.

أحد التوضيحات التصويرية للنتائج المدمرة على المجتمع يرد في قسم تاريخ ما قبل الخلاص في سفر التكوين، وهو قصة برج بابل (تكوين ١١: ١-٩). أساس المجتمع هو لغة مشتركة كوسيلة للاتصال، ولذا بتشويش الألسنة، نتج شعور بالغرابة تخلل الوضع البشري، مما أدى إلى سير الناس في اتجاهات مختلفة منفصلة. ليس أمراً عرضياً أن يُصوّر تشويش الألسنة كنتيجة لعلاقة مكسورة مع الله. إن بناء (ziggurat) البرج الهرمي البابلي هي رمزٌ لتمجيد الذات التي لم تعد تعترف بحقيقة كون الإنسان مخلوقاً، ولكنها تسعى الآن لشقّ طريقه عبر السيف الملتهب المتقلب ببناء برج يصل السماء. ليس هذا مشهداً كونياً يدل على السذاجة بقدر ما هو مأساة دينية.

النتيجة الأعمق للسقوط هي فقدان الحرية من الأرض. يُرمز إلى هذا بلعن الأرض وخروج "الشوك والحسك" (تكوين ٣: ١٨). لم يكن العمل هو ما نتج عن اللعنة، ولكن ما نتج عنها هو مقاومة الأرض للمجهودات البشرية لفلاحتها.

وصف ديتريش بونهوفر (Dietrich Bonhoeffer) فقدان الحرية من الأرض وصفاً حاداً:

نحاول أن نحكم، ولكنه كحكمٍ وسط فوضى ورعب. نعتقد أننا ندفع، ولكن الحقيقة هي أننا نُدفع. إننا لا نحكم، ولكننا نُحكم؛ فالشيء، الذي هو العالم، هو يحكمنا. الإنسان سجينٌ، عبدٌ للعالم، وحكمه محض خيال. التكنولوجيا هي القوة التي بها تسيطر الأرض على الإنسان وتُخضعه. ولأننا لم نعد نحكم، فإننا نضعف أكثر وأكثر، ولذا لا تعود الأرض أرضنا، وبهذا نصبح غرباء على الأرض. إننا لا نحكم

لأننا لا نعرف العالم بصفته خليفة الله، ولأننا لا نأخذ سيادتنا كأمرٍ مُعطى من الله،
ولكن كأمرٍ نحاول اقتناصه لأنفسنا.^{٢٩}

لاحظنا التعقيد المتزايد في البشرية في إخضاعها للأرض. تمّ انتزاع أسرارها منها، وتمّ ابتكار مصنوعاتٍ يظهر أن لها إمكانيات غير محدودة، ولكن البشرية غير قادرة على إبقاء كل تلك الأمور تحت سيطرتها. يبدو أن هذه الاختراعات تتخذ حياةً خاصةً بها، وتفرض سيادتها على مبتكرها وخالقها (الإنسان). وكلما عظمت هذه الابتكارات وتعقدت، كلما بدت أكثر تدميرًا لسلامة الإنسان وخيره. ليس وحش الطاقة النووية، مثلاً، هو الذي يهدّد الحياة البشرية، لكن الكائن الذي اكتشف هذه الطاقة وهو الذي لا يسيطر على ذاته، ولذا فهو يفقد السيطرة على ما حلم كثيرون بأنه سيكون الحل لمشاكل كثيرة تواجه البشرية. إذ تورد الجنس البشري على خالقه، فقد القوة في السيطرة على ابتكاراته.

والآن يصير واضحًا كيف أن مكانة الذات منسوجة في كل العلاقات الثلاث الأخرى. أدى رفض آدم لسيادة الخالق إلى ادعاءٍ واعٍ لسيادة الذات. وقد رأينا سابقًا أن هذا هو جوهر الخطية. وهكذا كانت الدينونة الإلهية على الزوجين الأولين سببها أنه "هوذا الإنسان قد صار كواحدٍ منا" (تكوين ٣: ٢٢). تحت تأثير الحية، صار لديهما طموحٌ أن يُصيرا مثل الله، وقد نجحا في جعل نفسيهما إله نفسيهما.

تُرى هذه المأساة في وضع حاجز أمام آدم وحواء يمنعهما من الوصول إلى شجرة الحياة. كانت لعنة الموت عليهما، ومع هذا كانا مدعويين للحياة. الآن فقط لم يعودا يملكان نعمة الحياة، إذ صار عليهما أن يعيشا بالاعتماد على مصادرهما، وهذه المصادر غير كافيةٍ مُطلقًا. نرى صورة حيوية لفقدان الحياة لجوهرها خارج النعمة في (إرميا ١٧: ٥-٨)، حيث كان النبي يصف الشرير كشجيرة لا جذر لها تأخذ ريح الحياة في كل الاتجاهات: "هَكَذَا قَالَ الرَّبُّ: مَلْعُونٌ الرَّجُلُ الَّذِي يَتَّكِلُ عَلَى الْإِنْسَانِ، وَيَجْعَلُ الْبَشَرَ زِرَاعَهُ، وَعَنِ الرَّبِّ يَجِدُ قَلْبُهُ. وَيَكُونُ مِثْلَ الْعَرَعِ فِي الْبَادِيَةِ، وَلَا يَرَى إِذَا جَاءَ الْخَيْرُ، بَلْ يَسْكُنُ الْحَرَّةَ فِي الْبُرِّيَّةِ، أَرْضًا سَبِيحَةً وَغَيْرَ مَسْكُونَةٍ. (بالمقابل) مَبَارَكٌ الرَّجُلُ الَّذِي يَتَّكِلُ عَلَى الرَّبِّ، وَكَانَ الرَّبُّ مُتَّكِلَهُ، فَإِنَّهُ يَكُونُ كَشَجَرَةٍ مَغْرُوسَةٍ عَلَى مِيَاهِهِ، وَعَلَى نَهْرٍ تَمُدُّ أَسْوَلَهَا، وَلَا تَرَى إِذَا جَاءَ الْحَرُّ، وَيَكُونُ وَرَفْهًا أَحْضَرَ، وَفِي سَنَةِ الْقَحْطِ لَا تَخَافُ، وَلَا تَكْفُفُ عَنِ الْإِثْمَارِ".

إن تعدّي علاقة منحرفة للذات في علاقتها بالآخرين أدت إلى طبيعة خاصة في التفاعل البشري والعلاقات البشرية. الانفتاح الذي يُرمز إليه بالعري تمّ استبداله الآن بالخجل والشعور بالعار، الذي

^{٢٩} Creation and Fall, 38.

أدى إلى إخفائهما لجسديهما أحدهما عن الآخر. ما يُفسد العلاقة هو موضوع إشباع الذات. كل الناس الآن يميلون لعمل ما اعترف أغسطينوس بأنه عمله: "أفسدتُ نبع الصداقة بشهوة الرغبة المُلحة". وقد رأينا أن دلالة الشهوانية تكمن في كونها تعبيراً أساسياً عن الخطية. وقد صارت العلاقة الجنسية أوضع مثالاً لسيادة إشباع الذات في العلاقات بين الناس. الشهوانية هي ما يجعل النشاط الجنسي خارج الحياة الزوجية خطية. وفي حين أن رابطة الزواج تستلزم ارتباطاً وعهداً مع الشخص الآخر في الزواج، فإن السعي لمنافع الحياة الزوجية خارج ذلك الارتباط لا يمكنه أن يتجنب إشباع الذات بصفته الدافع الأساسي لهذا السعي.

صحيح، كما اقترح مارتن لوثر (Martin Luther) حين تكلم عن "اغْتصاب ليلة الزفاف"، أن الزواج لا يستبعد بالضرورة سيطرة إشباع الذات داخل رباط الزوجية؛ ومع أن هذا الأمر تعبير خاطئ أيضاً، لكنه لا يبزر السلوك الجنسي خارج الزواج. بمعنى أن ما يحدث في هذه الحالة هو أن علاقة "أنا- أنت" الأساسية تتحول إلى علاقة "أنا- شيء". وبلغت الفلسفة الكانتية (Kantian) (نسبة إلى عمانوئيل كانت) الإلزامية المطلقة، لا يعود الناس الآخرون يُعاملون كأهداف في ذاتهم، ولكنهم يُعاملون كوسائل لتحقيق أهداف.

تظهر أهمية "الأغابي" (المحبة المُضحية) مرة أخرى هنا بصفقتها الشكل الكتابي المُميّز للمحبة. أشكال المحبة الأخرى، كالإيروس (eros) مثلاً، تحمل في معناها بشكلٍ أساسي حقيقة أن الرغبة في ما يُحب تتبع مما يساهم به موضوع الحب للمُحب. لا تأتي "الأغابي" من طلب إشباع الذات. في تقديم آرثر هولمز (Arthur F. Holmes) لفكرة الشخصية في المنظور المسيحي، يقول بشأن هذا:

إن كنت في علاقتي مع زوجتي أتعامل معها كشيء، فإنني أسود عليها وأستخدمها وأخضعها، وأبقى بعيداً عما تراه هي جوهرياً في ذاتها. لكن إن كنا نتعامل واحداً مع الآخر كأشخاص، وليس كأشياء، بثقة وانفتاح وبشكلٍ تبادلي، فإن الاتصال يتطور بيننا، وكذلك الصداقة. هذه هي المساواة، أي شخصان متساويان لهما ذات الاحترام ويتحملان ذات المسؤولية. هذا يؤدي إلى المحبة، ليست محبة الإيروس التي تريد ما لها والتي عادة ما تكون أنانية، ولكن محبة الأغابي التي تعطي من

ذاتها في خدمة الآخرين. مثل هذه العلاقات مع الآخرين هي النسيج الذي تعود فيه الحرية والمسؤولية إلى الحياة؛ فأصير حارس أخي، وهو يصير حارسي.^{٢٠}

وكذلك تمجيد النفس وجعلها في مركز الإشراف والسيطرة على الحياة يُفقد علاقة الجنس البشري بالطبيعة أو الأرض. كانت مهمة الإنسان الأصلية هي أن يعتني بالعالم المخلوق (الحضارة) لمجد الله، ولكن السقوط غير هذا تمامًا، ولذا صارت مهمة حراثة الأرض والعناية بها (تطوير الحضارة) أمرًا تحفّزه منفعة الذات. النتائج العملية بلغة "اغتصاب الأرض" مروعة جدًا. إن الاستغلال والطمع وعدم الشعور بالمسؤولية كلها تساهم في رسم صورة قاتمة لمستقبل البيئة، لأن الكائنات البشرية تسعى لاستغلال الأرض لمتعتها بطرقٍ ومقادير تفوق احتياجاتها جدًا.^{٢١}

الخطية الأصلية بصفقتها فساد الطبيعة

يعطينا (تكوين ١-١١) أمثلة حيوية أكثر لانحراف عملي للطبيعة البشرية الذي أدى إلى فقدان "صورة الله" (Imago Dei)، أو العلاقة بالله، مع كل النواحي الأخرى التي تصاحب هذه الصورة والعلاقة. برزت الغيرة (التي هي تعبير عن التمركز حول الذات) كزوانٍ وأظهرت ثمرها في قتل الأخ لأخيه. لم يكن قتل قايين لأخيه إلا جريمة القتل الأولى في سلسلة طويلة من سفك الدم. أحد أسباب النظر باندهاشٍ وانصعاقٍ إلى الحرب الأهلية الأمريكية هو أنها كانت معركة بين أخوة، وهذا يبدو أمرًا لا ينسجم مع الطبيعة البشرية. ومع هذا، فعلى مستوى أعمق يعتبر كل البشر أخوة، وكل الحروب تعبّر عن هذا التناقض داخل الطبيعة البشرية. تبرز هذه الحقيقة عمق الفساد الذي يظهر في أعمال الظلم والقسوة (انظر دينونة عاموس للمعاملة غير الإنسانية في الأصحاحين ١-٢). وُجّهت هذه الدينونة لشعوب أخرى غير شعب إسرائيل، وعادةً ما تُفسّر على أنها تتضمن عهد أخوة مسؤول عنه كل الناس أمام الله، حتى من دون معرفة خاصة للعهد السينائي. تصوّر جريمة القتل الأولى كيف أن هذا العمل الجبان الخسيس قد نتج عن فقدان العلاقة بالشخص الآخر، وهو الأمر الذي كان يشكّل التكوين الأصلي للإنسان. حاول قايين التهرب من المسؤولية المعطاة له من الله بالسؤال: "أحارس أنا

^{٢٠} Contours, 113.

^{٢١} انظر Robert E. Webber, *The Secular Saint* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1974), chap. 3.

لأخي؟" (تكوين ٩:٤). إن فقدان الإحساس بكون الآخر إنساناً جعل العنت والظلم أمراً ممكناً، وإنكار المسؤولية كلامياً تجاه الشخص الآخر لا يلغي هذه المسؤولية.

مقطع (تكوين ١:٦-٨) الغامض، الذي هو مقدمة للظلمة ويُستخدم لتبريره، يوضح أكثر الجحيم البشع الذي تم فتحه في القلب البشري. أعطى نمو المدنية الجنس البشري وسائل أكثر دقة ومكرراً في إظهار الفساد الداخلي.

يثير انحراف الخطية الأصلية العميق، الذي يؤثر في الجنس البشري وطبيعة ظهوره (التمحور حول الذات)، سؤالاً هاماً. إن الطمع والسعي للكسب، اللذان هما تعبيران للتمحور حول الذات، يؤديان بلا شك إلى دمار الذات، إن لم يتم كبحهما، لكن لماذا لم يحدث هذا؟ وعلاوة على ذلك، كيف يمكن للمرء أن يفسر محبة الغير والتعابير المشابهة التي توجد بشكل متكرر وسط البشرية غير المفدية؟ ربما التقييم المسيحي للطبيعة البشرية هو تشاؤمي أكثر مما يجب؛ إذ قد يكون هناك خير طبيعي قد بقي فيها. ظهر هذا الاقتراح من وقتٍ لآخر، ولكن حقائق التاريخ كانت دائماً تحطم هذا التفاؤل.

لم يكن توماس هوبس (Thomas Hobbes) بعيداً عن الحق حين شخّص حالة البشرية بأنها "حرب الجميع ضد الجميع"، واقترح أن الحل الوحيد للإفناء الحتمي للذات الذي سينتج هو فطرة حماية الذات التي ستسعى لعمل عقد اجتماعي لضبط العدوانية البشرية. لكن إن كان هوبس على حق، فإن الشكل الأمين الوحيد للحكومة هو الحكم الديكتاتوري لكبح الناس بالقوة. لكن أليست هناك صورة أكثر إشراقاً؟

لاهوتياً، الجواب المسيحي الكلاسيكي لمسألة السيطرة على الطمع، التي تمنع البشرية من تدمير ذاتها، هو النعمة. طوّر جون كالفن فكرة "النعمة العامة" (Common Grace) لشرح هذه الفكرة. ومع أن هذه النعمة لم تكن مخلصاً، لكنها كانت مُقدّمة إلى كل الناس، وكانت مصدر كل الخيرات والقيم الجمالية وغيرها من الأمور الجيدة في الإنسان الطبيعي. يقَدّم دونالد بلوش (Donald Bloesch)، وهو لاهوتي إصلاحية معاصر، تعبيراً رائعاً لهذا الموضوع:

إنّ نعمة الله العامة هي التي تفسّر قدرة الإنسان الخاطئ على تحقيق شيء يسيرٍ من العدالة. النعمة العامة هي نعمة الحفظ التي بها يتم كبح جشع الإنسان. في الحقيقة، لولا النعمة العامة لتحوّل العالم إلى حالة من الفوضى واللاانظام، ولكن الله يحفظ نظامه المخلوق بسبب رحمته حتى يسمع الناس الأخبار السارة عن الفداء بالمسيح، ويأتوا إليه ويتحرّروا من خطاياهم. النعمة العامة هي المسؤولة عن الحكمة

والحق الموجودين في الأديان غير المسيحية وكذلك في القوانين الأخلاقية عند الحضارات العظيمة الوثنية القديمة.^{٣٢}

يزيد الوسلي من مجال النعمة السابقة (أو المبادرة) لتشمل العمل الذي نسبّه كالفن للنعمة العامة. وهكذا تكون النعمة حكماً لاهوتياً بأن أكثر نتائج الخطية الأصلية تدميراً للجنس البشري قد تم تخفيفها بتدخل الله لحفظ خليقته من التدمير الذاتي. لكن حيث أن النعمة إقناعية وليست إجبارية، فإنها للأسف ليست ضماناً مطلقة ضدّ الاحتمالية المؤلمة بأن يدمّر الجنس البشري ذاته في النهاية كما يُظهر تهديد الحرب النووية الحالي.

الخطية الأصلية والخطية الفعلية

ناقشنا عن الطبيعة البشرية بصفتها خاطئة حتى الآن يجب أن يوضّح أن الخطية مزدوجة في طبيعتها: إنها حالة كينونة، وهي كذلك إظهار لتلك الحالة. إن اختصار مُصطلح "عمل وكينونة" مُضللٌ شيئاً ما، لأن حالة الخطية تظهر ذاتها في المواقف والدوافع، بالإضافة إلى السلوكيات، وكل هذه الأمور تندرج تحت عنوان الخطية الفعلية.

حالة الكينونة الخاطئة للبشرية هي علاقتها التي فُقدت مع الله. هذه الطريقة في صياغة الخطية الأصلية، حين تُربط بالنعمة السابقة (أو المبادرة)، تجعل اكتمال السقوط أمراً ممكناً، بينما في ذات الوقت تؤكد على أن الطبيعة البشرية لم تُفقد. تمّ تطوير هذا الموضوع بشكلٍ كامل في نقاشنا لموضوع الإعلان في تأثيره على مسألة المعرفة البشرية لله. المبادئ المُوضّحة هناك يجب تطبيقها في هذا السياق. حاول المُصلحون البروتستانت أن يفسروا الوضع البشري بالقول إن "أثاراً" من "صورة الله" قد بقيت بعد السقوط. ولكن برونر (Brunner) ينتقد هذا الرأي مصيباً بقوله إنه يقول أكثر مما يجب وأقل مما يجب. يقول أكثر مما يجب لأنه يشير إلى أن هناك بقعةً في طبيعتنا لم تفسد؛ ويقول أقل مما يجب لأنه ينسى أننا حتى في خطيتنا نشهد لعلاقتنا الأصلية بالله.^{٣٣}

يقدم دونالد بلوسش (Donald Bloesch) صيغة حديثة لذات المنهجية (وخاضعة لذات النقد)، إذ

يقول:

^{٣٢} *Essentials of Evangelical Theology* 1:91. لقراءة تصريح كالفن الأصلي انظر *Institutes* 2.3.3.

^{٣٣} *Man in Revolt: A Christian Anthropology*, trans. Olive Wyon (New York: Charles Scribner's Sons, 1939), 96.

برأينا، الطبيعة الجوهرية الأصلية للإنسان صالحة، حيث أن الله هو من خلقها. وأما طبيعة الإنسان الوجودية، أي كينونته في العالم، ففسادة. تبقى بشرية الإنسان كما أن العين تبقى حتى بعد أن تتلف لدغة حشرة سامة قدرتها على الإبصار، مع أنها تفقد بريقها ونشاطها الأخلاقي (Abraham Kuyper). الطبيعة البشرية الحقيقية كما نراها في يسوع المسيح هي بلا خطية، ولذا إن نظرنا إلى الخطية بشكلٍ سليم، فإنها تكون انحرافاً عن الطبيعة البشرية. إنها تشير إلى ما هو غير طبيعي في الإنسان، إلى ما هو شاذٌ ولكنه صار الآن طبيعياً. صورة الله (imago dei)، أي انعكاس كيان الله في الإنسان، تشوّهت، ولكنها لم تُدمرَ تماماً. ما يزال الإنسان مسؤولاً أمام الله، مع أن حريته فسدت كثيراً.^{٣٤}

طريقة التعبير عن الأمر، وليس الحقّ الذي تحاول التأكيد عليه، هي ما تثير أسئلة بشأن كفاءة هذه الطريقة لاهوتياً. موقف وسلي للنعمة السابقة (أو المبادرة) يعطي حلاً أكثر حيوية وفاعلية بكثير من الرأي المُصلحي القائل ببقاء "أثر" من "الصورة". يساوي الموقف الوسلي بين هذه النعمة و"الصورة الأوسع" التي من خلالها تُعاد العلاقة مع الله، التي تصبح فعلياً أساس استمرارية كون الإنسان شخصاً، حيث أن تلك الشخصية تتشكّل من خلال العلاقة.

وعلاوة على ذلك، فتعريف الكيان البشري وجودياً (ontologically) من ناحية العلاقة، والتكلم عن الخطية الأصلية (وهي حالة كينونة) من ناحية العلاقة يسمح بوجود عقيدة قداسة قابلة للتطبيق بمعنى "التجديد على صورة الله"، التي هي طريقة جون وسلي الرئيسية في صياغتها فكرياً. إن وصف حالة وجود الجنس البشري في الخطية باستخدام أنماط فكرية مادية (substantial) يؤدي إلى صعوبة، إن لم تكن استحالة، في صياغة فكرة التقديس الكلي (entire sanctification) كمفهوم لاهوتي منطقي.

الخطية الأصلية والذنب

تمت مناقشة مسألة الذنب على نحوٍ واسعٍ بين اللاهوتيين في علاقته مع الخطية الأصلية. هل الذنب ملتصقٌ بنسل آدم بسبب ارتداد جدهم؟ يشدّد أحد التقاليد على أن الجميع يُولدون مذنبين بسبب تعدي آدم. ينسجم هذا الفكر مع التيار الأغسطيني الكالفيني ضمن الفكر المسيحي، ويقدم أساساً منطقياً للتعيين المُسبق المحدود. لا ينتج عن هذا الرأي أية مشكلة أخلاقية في التأكيد على الهلاك

^{٣٤} *Essentials of Evangelical Theology* 1:95.

الأبدي للأطفال غير المختارين، إن وُلِدوا مذنبين، أي مجرمين ويستحقون العقاب. كما أن هذا الرأي يصبح الأساس المنطقي لفهم عقيدة معمودية الأطفال بصفتها "إزالة ذنب الخطية الأصلية".^{٢٥}

يفسّر تقليد آخر الذنب شرعيًا، ويرفض إمكانية (أو يشكك في) العدل الأخلاقي في حسابان الذنب حين لا تكون هناك إمكانية وجود عمل مسؤول. يؤكّد هذا الرأي على أنه لا يمكن ربط الذنب إلا بالخطية الفعلية، وبالتالي فهو يرفض أي ارتباط للذنب بالخطية الأصلية.

يفرّق أورتون وإيلي (H. Orton Wiley) بين "استحقاق اللوم الشخصي لارتكاب الخطية" (*culpoe reatus*)، و"التعرّض للعقاب" (*reatus poenoe*). يقول إن الخطية الفعلية تتضمن شكلي الذنب هذين، في حين أن الشكل الثاني هو الوحيد المرتبط بالخطية الأصلية (CT 2:88). أشار وسلي إلى هذا التفريق، وانسجامًا معه ربط "الذنب" بالخطية الأصلية حين يُفسّر الذنب بصفته عقابًا. فإذا تبع وسلي بولس (رومية ٥)، عرّف الموت بأنه عقوبة الخطية (انظر ملاحظات [Notes] وسلي على رومية ٥:١٣)، وبالتالي فإن كل الناس يُولّدون مذنبين بالخطية الأصلية لأن الجميع يموتون. ولكن هذا لا يتضمن مطلقًا استحقاقية اللوم وبالتالي التعرض للعقاب الأبدي.

الخطية الفعلية بصفتها تعبير عن الكينونة

كثيرًا ما يشير الكتاب المقدس إلى الانحراف الداخلي للكيان البشري كمصدرٍ للشروع الموجودة في الحياة البشرية. كان يسوع واضحًا تمامًا بشأن هذه العلاقة: "إِنَّ الَّذِي يَخْرُجُ مِنَ الْإِنْسَانِ ذَلِكَ يَنْجَسُ الْإِنْسَانَ. لِأَنَّهُ مِنَ الدَّاخِلِ، مِنْ قُلُوبِ النَّاسِ، تَخْرُجُ الْأَفْكَارُ الشَّرِّيرَةُ: زِنَى، فِسْقٌ، قَتْلٌ، سِرْقَةٌ، طَمَعٌ، خُبْنٌ، مَكْرٌ، عَهَاةٌ، عَيْنٌ شَرِّيرَةٌ، تَجْدِيفٌ، كِبْرِيَاءٌ، جَهْلٌ. جَمِيعُ هَذِهِ الشُّرُورِ تَخْرُجُ مِنَ الدَّاخِلِ وَتَنْجَسُ الْإِنْسَانَ" (مرقس ٧: ٢٠-٢٣).

أدركت الحركة النبوية أخيرًا، في شخصي إرميا وحزقيال، أن ضعف العهد القديم (old covenant) يكمن في نقص ما يقدمه بشأن كينونة الخطية. فقد تمّ منع الخطية الفعلية، والأنبياء الأوائل كَرَرُوا إدانتهم لخرق الناموس، ولكن إرميا يرى الآن أن "القلب أخدع من كل شيء، وهو نجسٌ مَنْ يعرفه" (إرميا ١٧: ٩). ولذا أشار مع حزقيال إلى عهد جديد (new covenant) مستقبلي لن يعالج تعديت الناموس فحسب، ولكن سيعالج أيضًا السبب الداخلي لهذه الخطايا، وسيعالج موضوع القلب

^{٢٥} لا يجب فهم معمودية الأطفال بهذه الطريقة بالضرورة، كما سنظهر في نقاشٍ لاحقٍ لنا حول الفرائض والأسرار.

حيث توجد "كينونة" الخطية. باختصار، أنبأ إرميا وحزقيال بحلّ الله للحصول على المصالحة والتقدّيس، وهو حلّ للخطية الأصلية والخطية الفعلية.

كونية الخطية

عقيدة الخطية الأصلية هي طريقة علم اللاهوت في التأكيد على كونية الخطية. أشار أحدهم إلى أن هذه العقيدة هي أكثر العقائد المسيحية التي يمكن التأكيد من صحتها بطريقة تجريبية اختبارية. ومع هذا يبرز عددٌ من الأسئلة هنا. فإحدى المشكلات الرئيسية هنا تتعلق بمسألة الجبرية والحتمية. هل تؤكّد هذه العقيدة على أن كل الناس يجب أن يخطئوا، أم أنهم يخطئون؟ يشدّد الإيمان المسيحي على أن الخطية أمر لا مفر منه وإرادي، مع أن هذا يبدو تناقضاً ظاهرياً. يقف هذا التأكيد ضدّ عدة محاولات لإلغاء التناقض الظاهري بطريقة عقلانية بأحد الاتجاهين.

تغلّبت البيلاجية (Pelagianism) على هذا التناقض بتعريف الخطية بطريقة سلوكية وتجزئية، حتى أنها تنكر بفاعلية عقيدة الخطية الأصلية. فتقول إن كلّ إنسان هو آدمٌ نفسه، فهو مولود إلى العالم بذات الحالة التي أتى بها الإنسان الأول، وهو يرتكب الخطية الأصلية بذاته. هذا يعني أن هناك حرية لارتكاب الخطية أو عدم ارتكابها، بحسب إرادة المرء. وفي هذه الحالة لا تكون هناك حاجة للنعمة، بصفقتها قدرة إلهية أو شفاء إلهي. ولكن بيلاجيوس (Pelagius) لم ينكر النعمة بشكلٍ صريح، ولكنه عرفها خارجياً بصفقتها هبة الحرية، ونور الناموس، ومثال المسيح، بالإضافة إلى التشجيع النابع من انتظار مكافأة. نَسَبَ بيلاجيوس كونية الخطية إلى انتشار القدوات السيئة. مع أن بيلاجيوس أكد على حقيقة الخطية الفعلية (بالرغم من أنه أضعفها)، حقيقة حتمية الخطية، التي تشير إليها عقيدة الخطية الأصلية، ضاعت.

تفسيرات الوضع البشري القائلة بمساواة الخطية بالمحدودية، أو بناحية معينة في الطبيعة البشرية التي هي خاطئة في جوهرها، تلغي التناقض الظاهري باتجاهٍ آخر يجعلها الخطية أمراً حتمياً، وبهذا فهي تستثني عنصر الإرادة منها. يُرى هذا بوضوح في النماذج الجبرية مثل الكالفينية المتطرّفة.³¹

³¹ يرفض كلٌّ من كالفن ولوثر احتمالية التحرر من الخطية في هذه الحياة، ولكنهم يعتمدون بطريقة خاطئة على الكتاب المقدس في نسب تلك الحالة إلى كون الجسد شريراً. إنهما لا يشاركان في "تفاوتية النعمة" التي شكّلت ثقة وسلي بإمكانية انتصار النعمة على الخطية في الوجود الحالي. إنهما يؤكّدان على أن كل الناس يجب أن يخطئوا، وأما الوسلي فهو يخشى أن يتجاوز قول إن كل الناس يخطئون.

يتجنب التفسير التاريخي للسقوط، الذي حاولنا التأكيد عليه، موقف جعل الخطية أمراً طبيعياً أصيلاً في الوضع البشري. إنه يؤكد على الموقف الذي عبر عنه وايلي (Wiley) بقوله إن "الخطية أمر عرضي في طبيعة الإنسان، وليست عنصراً جوهرياً في كيانه الأصلي" (CT 2:95). ولكنه يثير صعوبة شرح سبب ارتكاب كل الناس للخطية، وعلينا أن نتجنب الوقوع في فخ الحل العقلاني المقترح سابقاً. يمكن عمل هذا ببساطة بالتأكيد مع بولس على أن كل الدلائل التجريبية الاختبارية تشير إلى استنتاج أن "الجميع أخطأوا وأعوزهم مجد الله" (رومية ٣: ٢٣).

تمّ بذل مجهودات عقلية لحل مشكلة هذا التناقض الظاهري بتفسير كونية الخطية من خلال نظريات انتقال الخطية. بعض هذه النظريات، مثل النموذج الذي يدعى بالانتقال الجيني، غير كافٍ إذ أنه يركّز أكثر مما يجب على الناحية الجسدية، وهو مرتبط أكثر مما يجب بنظرة غير كتابية عن الخطية (وهي الميل لمساواة الطبيعة الجنسية بالخطية)، وفي ضوء تطوّر علم الطب الحديث في قدرته على التحكم والتلاعب بالجينات، فإنه يتضح أن هذا الأمر لا يتعلق جوهرياً بالنعمة بصفتها علاجاً. تعتمد بعض النظريات الأخرى على انتشار بعض النظريات الواقعية الفلسفية. صحيح أن فكرة "الشخصية المشتركة" (Corporate Personality)، التي أوضحها ويلر روبنسون (H. Wheeler Robnison)، التي تُرى في العهد القديم، تقدّم فلسفة شاملة عن الحياة الإنسانية (Weltanschauung) ممكن تطبيقها لشرح الخطية، ولكن تقديم هذه الفكرة بلغة فلسفية معاصرة يخلق بعض الصعوبة، مع أنها ليست صعوبة لا يمكن تذليلها.

لاهوتياً، تؤكّد عقيدة الخطية الأصلية على حقيقتين أساسيتين. تشير الحقيقة الأولى إلى كل كائن بشري ككل. هذا هو المعنى الحقيقي الصحيح لتعبير "الفساد الكلي" (total depravity). أمام الله (coram Deo)، "حكم أن الإنسان خاطئ هو دينونة شاملة"، تنطبق أيضاً "على الجزء الداخلي" و"الجزء الخارجي" في الإنسان.^{٣٧} هذا هو أساس تأكيد أغسطينوس، الذي ردّده لوثر ووسلي وآخرون، بأن "فضائل الوثنيين هي مجرد رذائل رائعة". الإنسان في وضع خاطئ تماماً أمام الله، ولذا فإن كل ما يعمل هو خاطئ. وبهذا فإن الخطية الفعلية هي دائماً تعبير للخطية الأصلية.

ثانياً، القصد من عقيدة الخطية الأصلية هو النظر إلى البشرية ككل. هنا نرى كيف تدخل فكرة "الشخصية المشتركة" العبرية الصورة بشكل مناسب (انظر النقاش السابق). هناك تكافل في الخطية يجعلها تشمل "كل أبناء جنس آدم". ولذا ربما يمكننا الحديث عن "جسد سرّي للخطية" بمقابل "جسد

^{٣٧} Aulen, *Faith of the Christian Church*, 239.

المسيح السري" (Oswald Chambers). هذا التكافل بين البشر في الخطية هو الذي يُبرز فكرة حتمية الخطية.

تقدّم كلمات غوستاف أولين (Gustav Aulen) ملخّصًا حاسمًا لكل نقاشنا عن طبيعة البشرية بصفاتها خاطئة:

حين تُربط فكرة الحالة الأصلية والسقوط بالإيمان المسيحي، فإن "الحالة الأصلية" تعلن لكل إنسان المصير المُعطى له من الله، بينما يُعلن "السقوط" أن العلاقات المتكافئة، التي تتصف الخطية بها، لا تزيل طبيعة الخطية بصفاتها عمل إرادي. أو بكلمات أخرى، حين تصبح الخطية فعلية في حياتنا، فإننا نصبح مشاركين في تدمير المصير الذي أعطاه الله لنا.^{٣٨}

في النهاية، نحن مهتمون بالجواب الإلهي لمشكلة الخطية وعمله لشفائها، أكثر من اهتمامنا بالحصول على جواب فكري بشأن مصدرها وأصلها. ولهذا نتحول الآن إلى عمل الله الخلاصي.

^{٣٨} المرجع السابق، ص ٢٤٧.

الفصل ١٠

شخص المُخلِّص

يأتي بنا موضوع علم المسيح إلى أحد الأفكار الرئيسية في اللاهوت الوسلي (انظر الفصل الأول). وهذا الأمر بدوره جزء من التركيز الأساسي لمعيارنا، حيث أن المسائل المتعلقة بعلم المسيح تؤثر دائمًا بالاهتمامات الخلاصية. كما أن مسائل علم الخلاص تساعد في تشكيل وصياغة الأسئلة المتعلقة بعلم المسيح. ويشير جون ديشنر (John Deschner) إلى أن التصريحات المتعلقة بعلم المسيح الموجودة في كتابات وسلي "مطمورة ومخفية تحت المواد المتعلقة بعلم اللاهوت الخلاصي".^١ يؤكد لفهارت بانينبيرغ (Wolfhart Pannenberg) أن كل النظريات في علم المسيح تتأثر عمليًا بالاهتمامات الخلاصية، وتسعى لإظهار العلاقات النظامية في نظريات بارزة معينة.^٢ هذا التوجّه نحو علم الخلاص عند وسلي مرتبط بموقفه تجاه علم المسيح الذي اكتشفنا أنه موجود أيضًا في منهجه بالنظر إلى عقيدة الثالوث. كان قليل الاهتمام بالنظريات التخمينية، ولكنه كان يميّز بين "حقيقة" التجسّد وأسلوبه. قال عن الأسلوب: "أنا لا أعرف عنه شيئًا ... لم يعد الأسلوب موضوع إيماني، ولا هو أمر أفهمه جيدًا".^٣ ولكنه تكلم عن الحقيقة (بأن المسيح إله وإنسان) بأكثر يقينية: "كون يسوع هو المسيح، وكونه ابن الله، وكونه أتى في الجسد، فهو حقيقة واحدة لا تنقسم، والذي ينكر أي جزء من هذه الحقيقة، فإنه ينكر كل الحقيقة".^٤

^١ Wesley's Christology, 5. كما أنه يقترح في مقدّمته أن بعض "عيوب" صيغ وسلي اللاهوتية، مثل نظرية الإرضاء الجزائي عن الكفارة، يمكن تطويرها أو تغييرها "على أسس كريسولوجية". (ص ٤).

^٢ Jesus-God and Man, trans. Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe (Philadelphia: Westminster Press, 1977).

^٣ Works 6:204.

^٤ Notes on 1John 2:22. يعلّق كولين وليامز (Colin Williams) على هذه النقطة فيقول: "لا شك أن وسلي قبل الصيغ الكريسولوجية الأرثوذكسية، ولكن اهتمامه كان دائمًا بالأهمية الخلاصية للمسيح. وكان دائمًا يُطوّر عدم محبة للتخمينات الماورائية. إن قيادة الناس إلى نقاش حول أمور عقائدية دقيقة يمكن أن يؤدي بسهولة إلى روح جدلية، وفي حين أن المعرفة الحية الحقيقية للمسيح تؤدي إلى زيادة اعتماد المرء عليه وتتّمي لديه روح المحبة، فإن الجدالات التخمينية حول شخصه يمكن أن تؤدي إلى الانقسام والمرارة (انظر Letters 4:159).

هذا يعني أن وسلي كان مهتمًا بعلم المسيح الوظيفي (functional Christology) أكثر من علم المسيح الكينوني (ontological Christology) التخميني. لا شك أن جزءًا من هذا الموقف ينبع من حقيقة أن العهد الجديد لا يقدم عقيدة واضحة لشخص المسيح، أي أنه لا يشرح كيف ترتبط الطبيعتان الواحدة مع الأخرى. لكن ربما السبب الأهم هو اهتمامه الثابت في ربط كل العقائد بالخلاص. لكن، وكما لاحظنا في الثالث، حتى المواضيع الوظيفية العملية تعكس، بشكلٍ لا مفر منه، أساسات كينونية جوهرية، مع أنه قد لا تتوفر لدينا التعريفات والتصنيفات الفكرية الضرورية لصياغتها بشكلٍ وافٍ. وقصدنا، في تطوير لاهوتٍ نظاميٍّ وسليٍّ، هو أن نعمل ضمن المحدودية المتضمنة في هذا المنظور. لهذا السبب، لن نناقش المجهودات التخمينية المعاصرة العديدة في صيغ علم المسيح، ولكننا سنقوم بشكلٍ أساسي بعملٍ مسحٍ للجدالات الكريستولوجية التقليدية. يكشف هذا المنهج عن التأكيدات الأساسية للإيمان المسيحي التقليدي. في عملنا لهذا، فإننا نسعى لتركيز اهتمامنا على جوانب شخص المخلص التي تؤثر على مسألة المصالحة والتقديس.

الدلالة اللاهوتية للتجسد

يشير التعبير "تجسد" (Incarnation - اتخاذ جسد، أو المجيء في جسد) إلى معتقد مسيحي فريد بأن الله دخل التاريخ في شكل إنسان. حقيقة أن "الكلمة صار جسداً وحلَّ بيننا" (يوحنا ١: ١٤) هي إحدى الأساسات التي بها إما يقوم الإيمان المسيحي أو يسقط. إنها "النقطة المركزية" في "اعتراف الإيمان في المسيح" التي تحدّد جوهر العقيدة المسيحية.

تأكيد أن الله صار حاليًا قريبًا (immanent) في حدثٍ معين في تاريخ العالم يتضمن التأكيد على أن ذلك الحدث معياري بالنسبة لكل التاريخ. يُعتبر هذا المُعتقد فضيحةً ومُعيبًا بالنسبة للذهن العقلاني، ولكن ليس القصد منه أن يخلق حجر عثرة أمام الإيمان، أي أن دلالاته لا تكمن في بساطته أو سخافته. فهناك حقائق أساسية تصبح صعبة إن لم يكن هناك تجسد؛ ولذا فإن لتجسد الله في يسوع الناصري معنى لاهوتي عميق بالنسبة لبعض المعتقدات الأساسية في العقيدة المسيحية.

"لكن حيث كانت المعرفة الحية الصحيحة للمسيح في خطر، فإن وسلي كان مستعدًا للسعي وراء الدقة في الصيغ العقائدية". (John Wesley's Theology Today, 91-92).

* Aulen, *Faith of the Christian Church*, 185.

الإعلان

اكتشفنا في دراستنا لفكرة الإعلان (في الفصل الرابع) أنه إن لم يصر الله حالاً قريباً بطريقة ما (وهو ما يسميه كالفن بـ"التكيف")، فإنه لن تكون هناك معرفة له مطلقاً. وقد أشرنا أيضاً إلى أن ما يميز اللاهوت والإيمان المسيحي، بمقارنته بغيره، هو الاعتقاد بأن الله عرّف نفسه بشكلٍ حاسمٍ ونهائي في يسوع المسيح. وهكذا يقف التجسد كعمودٍ للثقة بأن طبيعة الله الحقيقية يمكن معرفتها بشكلٍ وافٍ من خلال هذا الحدث التاريخي.

تصريح غوردن كاوفمان (Gordon Kaufman) يرتبط بشكلٍ رائعٍ بجملة هذه الأفكار:

الله هو الكائن المكتفي بذاته تماماً، إنه الذي لا يمكن مقارنته بالآخرين، إنه الفريد بشكلٍ مطلقٍ، إنه الحدّ النهائي للإنسان ولكل حقيقة محدودة أخرى. كيف يمكننا معرفة مثل هذا الكائن؟ إن كان الله يسمو فوقنا وفوق عالمنا بشكلٍ مطلقٍ في كل ناحية، فإنه لن يمكننا أن نعرف شيئاً عنه على الإطلاق - ولا حتى أنه موجود وأنه سامٍ. يمكن لهذا الكائن أن يصير موجوداً ويعني لنا شيئاً فقط من خلال دخول عالمنا، وبالتالي يصبح بإمكاننا أن نعرفه. وإن جاز التعبير، كان على الله أن يتخذ شكل شيءٍ يمكننا اختباره وفهمه، وأن يعرّفنا على نفسه بتلك الطريقة. هذا هو ما تقوله المسيحية بالضبط: أتى الله بنفسه إلى الإنسان في شخص إنسان.¹

يشدّد الإنجيل الرابع على فكرة أن الله صار معروفاً لنا بشكلٍ كاملٍ من خلال الابن، وهي إحدى الأفكار الرئيسية فيه. يقول المسيح في إنجيل يوحنا: "الذي رأيته فقد رأى الآب" (يوحنا ١٤:٩). وقد أعلن يوحنا: "الله لم يره أحد قط: الابن الوحيد الذي هو في حضن الآب هو خبير" (يوحنا ١:١٨). إن الإيمان بالله هو إيمان بالمسيح في ذات الوقت، والعكس صحيح أيضاً. يقمّ ملخص أولين (Aulen) هذه الحقيقة:

ولهذا فاعتراف الإيمان بالمسيح ليس تصريحاً عن المسيح، فهو أولاً وأخيراً تأكيد يتعلق بالله الذي أعلن نفسه. فإن كان الإيمان المسيحي يؤكّد أن المسيح له ذات جوهر الآب، فإنه بالتالي يقمّ تصريحاً يتعلق بطبيعة كيان الله. وبالتالي فإن العمل

¹ Systematic Theology, 168.

الحقيقي لاعتراف الإيمان في المسيح هو لحماية وحفظ محتوى الفكرة المسيحية عن الله ونقاوتها.^٧

والتجسد لا يعلن الله فقط، ولكنه يعلن الإنسان أيضًا. رأى أثاناسيوس (Athanasius) في القرن الرابع هذه الحقيقة، ووصفها بطريقة رائعة. فقد اقترح أن الهدف من التجسد هو إرجاع الإنسان إلى "صورة الله" (imago Dei). فلا يمكن للبشر أن يقوموا بعمل الإرجاع هذا بعضهم لبعض، لأنهم نسخ من تلك الصورة، وهي نسخ مشوهة. ويقول أثاناسيوس إنه إن شوّهت لوحة بلطخة دهان، فإنها لا تُصلح إلا بإعادة رسم الرسام لها من جديد طبقًا للأصل، الذي يجب أن يأتي ثانية ويجلس حتى يُرسم. ولذا كان على الكلمة أن يأتي إلى الأرض حتى تكون الصورة مرتئية. ثانية وتُسخ من جديد في طبيعة الإنسان.^٨

وكما يشدّد اللاهوت المعاصر، لا يمكننا الوصول إلى الإنسان (آدم) في البداية، كي نستطيع أن نتوصل إلى صورة مقياسية للكائن البشري الصحيح. إن معرفتنا للحقيقة تأتي "من المتوسط" (بونهورف [Bonhoeffer]). في يسوع المسيح، نرى المقياس الكامل للطبيعة البشرية غير المشوهة بالخطية. ليس المسيح ما يعنيه الإنسان حين يتكلم عن الله فحسب، ولكنه ما يعنيه الله أيضًا حين يتكلم عن الإنسان.

يقدم جون وسلي مقارنة رائعة بين المسيح والناموس. فحين يصف أصل الناموس وطبيعته، فإنه يستخدم لغة مناسبة للتجسد بشكل خاص.^٩ خلاصة حديثه هي أن طبيعة الله في علاقتها بطبيعة الإنسان ومصيره وسلوكه مُجسّدة في الناموس، الذي هو إعلان للفضيلة والحكمة الإلهيين. وحيث أن الناموس كان وسيلة غير مؤهلة تمامًا لكشف الذات، وكان معرضًا للانحراف بالتقيّد الحرفي، الله جسّد بشكلٍ أكمل طبيعته وإرادته بما يتعلق بمصير الإنسان من خلال تجسّد طبيعته في يسوع المسيح. وهكذا فإن المسيح هو الصورة الواضحة للطبيعة الإلهية، "يقونة" (eikon) الله (كولوسي ١: ١٥؛ انظر عبرانيين ١: ٣). يناقش بولس هذه العلاقة بين هذين الإعلانين في (٢ كورنثوس ٣) بلغة "المجد". مجد الناموس الزائل (الذي يُشار إليه بالمجد المؤقت الذي كان يلمع على وجه موسى) حلّ محلّه مجدّ باقٍ يُشرق (بشكلٍ دائمٍ وبلا أدنى تشويه) من وجه يسوع المسيح.

^٧ Faith of the Christian Church, 189.

^٨ De Incarnatione, chap. 14.

^٩ StS 2:45-47.

الفداء

إذ كانت الكنيسة الغربية مولعة بموضوع التبرير والأنماط الشرعية في التفكير، فإنها كثيرًا ما كانت تتكلم عن الفداء بربطه حصريًا بموت المسيح. يُفسَّر التجسّد كضرورة للفداء ضمن هذا السياق، ويعود ذلك إلى التأثير الكبير لنظرية الإرضاء أو التعويض عن الكفارة لأنسلم (Anselm). وقد تمّ التأكيد عليها بتفسير "الإرضاء الجزائي" الذي أعطى الصياغة الكلاسيكية له جون كالفن (John Calvin). يُفسَّر الفداء هنا بكونه ناتجًا من إرضاء كرامة الله (أنسلم) أو إرضاء العدالة (كالفن)، ويجب تقديم هذا الإرضاء من يسوع المسيح كإنسان، الذي موته يفى بمتطلبات العدل. وحيث أن الفداء هو عمل الإنسان، وعمل الله لكن بشكلٍ منقطع، فإن التجسّد ضروري لتقديم الذبيحة. (هذه هي حجة كتاب أنسلم - *Cur Deus homo?*) وبهذا لا يبدو أن للتجسد أية دلالة هامة في ذاته بالنسبة للفداء.^{١٠}

والكنيسة الشرقية، من ناحية أخرى، باهتمامها الشديد بالتقديس، كانت ترى التجسّد هامًا بالنسبة لهذا الجزء من الفداء. وبمفاهيم وسلية، يمكننا أن نتكلم عن التشديد الشرقي على الإرجاع إلى صورة الله. في الاقتباس الذي سبق وروده من أثناسيوس، نرى التشديد الشرقي على أهمية التجسّد بتقديمه نموذجًا لنا يمكننا من خلاله أن نرى "صورة الله" (imago). ولكن الأمر الأهم هو الاعتقاد بأن التجسّد فيه إمكانية تغيير الطبيعة البشرية، جاعلاً صيرورة الإنسان على صورة الله أمرًا ممكنًا من خلال الاتحاد بالمسيح. تُظهر خلاصة تعليم إيريناوس (Irenaeus) العظيمة كيف أن يسوع المسيح يُحدث إنقلابًا أو عكسًا لحالة السقوط في كل مرحلة من مراحل الحياة البشرية. وهكذا "صار المسيح في ماهيتنا (بشر)، حتى نصير نحن في ماهيته (إلهين)". مشاكل فكرة تأليه الطبيعة البشرية الملازمة

^{١٠} يشير جون ديشنر (John Deschner) إلى أن اعتناق وسلي لنظرية الإرضاء الجزائي يقدّم أحد أسباب فهمه لضرورة التجسّد، حتى أن "عدالة الله ومحبهه يتوافقان في الكفارة البديلية العقابية للمسيح على الصليب عن خطية الإنسان". (من *Wesley's Christology*, 19). لكنه يشير إلى أن هذا يولّد شيئًا من التوتر في فكر وسلي، وهو يواجه مشكلة في ربط هذا التعليم مع تعليم وسلي عن التقديس. هذه ناحية واحدة في لاهوت وسلي يدعوها ديشنر "ذات وجهين"، "وجه أخلاقي" ينبع من فهمه قبل اختباره في ألدريغيت (Aldersgate)، و"وجه إنجيلي" ينبع من تجديده الذي يجاهد لتحويل لاهوته، لكن بتغيير جزئي فقط لشكله". (ص ٧٧). أعتقد أن ديشنر محق في تحليله، وكذلك في تأكيده على أن "الوجه الإنجيلي" هو الذي يحكم قصد لاهوته" (المرجع السابق). يشير هذا التوتر إلى عدم توافق نظرية الإرضاء مع عقيدة حيوية للتقديس، كما سنلاحظ لاحقًا، وهكذا فإنها تشير إلى استخدام وسلي غير النقدي والدارس للأفكار المرتبطة بالإرضاء للإشارة إلى عمل المسيح (مثل "الاستحقاق") هو استخدام لا يتوافق مع الالتزامات والمبادئ الرئيسية في لاهوته، وبالتالي يجب أن تُرفض في أي تقديم نظامي للاهوت الوسلي.

لنظرية الواقعية في الفداء، التي صاغها أثناسيوس، لا تُبطل الأهمية الشكلية للدلالة المقدسة للتجسد. يدعم استنتاج ديفيد كيرنز (Cairns David) هذا التقييم الإيجابي للنظريات الواقعية الاختبارية:

إن لغة التآليه هي محاولة لإنصاف التغيير الحقيقي الذي يجري في الطبيعة البشرية من خلال الاتحاد مع المسيح في كنيسته. ولكن هذا الاتحاد هو اتحاد الإيمان. إنه اتحاد حقيقي، وثمر الروح القدس يشهد له، ولكنه لا يصل إلى دمج المؤمن أو الكنيسة بالرب. إنه اتحاد فردي لأشخاص مع الأقنوم الإلهي تنتقل من خلاله منافع المسيح إلى تلاميذه، بينما تبقى ربوبيته بلا تأثر، ويبقى الحدّ بين الخالق والمخلوق لا يُعبّر. إن وصف هذا الاتحاد هو الهدف الحقيقي عند إيريناوس وكليمنس وأثناسيوس.^{١١}

ينفق سيليرز (R. V. Sellers) مع هذا التقدير، إذ يؤكد أن فكرة أثناسيوس كانت أخلاقية وروحية، وليست واقعية جوهرية كما تتضمن اللغة، بمعنى أنه يمكن للإنسان "في المسيح" أن يستمتع بشركة كاملة مع الله.^{١٢}

إن تشديدنا على التجسد هنا لا يقلل مطلقاً من الدلالة الحاسمة لموت المسيح. إنه دعوة لفهم ذي قاعدة أوسع لكيفية ارتباط عمل المسيح بالخلاص. سيتم استكشاف هذا الأمر بشكلٍ أكثر شمولاً في الفصل التالي.

علم المسيح في العهد الجديد^{١٣}

^{١١} *Image of God*, 108-9.

^{١٢} *Two Ancient Christologies* (London: SPCK, 1954).

^{١٣} هذا الموضوع هو من أكثر مواضيع دراسات العهد الجديد إرباكاً. ومن المستحيل حتى تغطية الكم الهائل للمواد التي تمّت كتابتها وإنتاجها حول هذا الموضوع. لهذا السبب، سنقوم بعرض بعض المواضيع والاستنتاجات الرئيسية التي تبدو لكاتب هذا الكتاب سليمة وصحيحة منطقيًا، مع أنّه ليس عالم عهد جديد بالمعنى التقني. لا شك أن الكثير، إن لم يكن كل، من المواقف المتخذة هنا ستظهر ساذجة بشكلٍ كبير، على الأقل لبعض المتخصصين. يفترض هذا الكتاب صحة وثائق العهد الجديد، وبأن الأناجيل قدّمت بأمانة شخص المسيح وتعاليمه فعلاً، وليس إيمان لاحق للمسيحيين الأوائل الذي مرّ بعملية تطوّر. إن النظريات المتعلقة بهذه المواضيع تشبه غاية عظمة كثيفة فيها الكثير من الآراء والتفسيرات المختلفة، وخوض المرء عبر هذه الغابة الكثيفة مهمة عظيمة جداً. عادة ما يكون طالب العهد الجديد، غير المتدرب تقنيًا، مجرّبًا

علم المسيح في العهد الجديد مصدر لا غنى عنه لعمل اللاهوت النظامي. ومع أن مهمة علم اللاهوت تتجاوز المهمة الوصفية التي هي من طبيعة اللاهوت الكتابي، لكن لا يمكنها أن تقدّم تعريفات ونقاسير تتعارض مع منظور العهد الجديد، إن قُبِلت سلطة الكتاب المقدس بشكلٍ جدي. ولكن من الناحية الإيجابية، يسعى اللاهوت النظامي إلى تقديم صياغة معاصرة هي استنتاج استقرائي لأفكار كُتّاب الكتاب المقدس.

أكثر نقطة بداية استخدامًا وكفايةً في استكشاف جواب العهد الجديد لمسألة المسيح هي تفحص الألقاب المُعطاة ليسوع في الأناجيل. هنا ظهر بشكلٍ رئيسي تعبير فهم الكنيسة الأولى لهوية يسوع وكذلك فهمه لذاته. وبينما لا نستطيع تفحص كل هذه الألقاب التي يمكن فرزها حين يُبحث في العهد الجديد بدقة، لكننا سننظر إلى الألقاب التي يظهر أن لها دلالة حاسمة، واستخدام كبير في الوثائق. وفي البداية، من المهم ملاحظة أن "المشكلة الكريستولوجية" في العهد الجديد لم تكن مشكلة شخص المسيح وعمله. ظهرت طريقة معالجة هذا الموضوع في القرون الأولى إذ سعت الكنيسة للإجابة على المسائل المتعلقة بعلاقة المسيح بالآب، وعلاقة الطبيعة الإلهية بالطبيعة البشرية في المسيح. لا شك أن هذا كان تطورًا لا مفرّ منه، ولكن وضع المسألة بهذه الطريقة جعل فصل شخص المسيح عن عمله أمرًا ممكنًا، فصار علم المسيح وعلم الخلاص بحثين منفصلين. ولكن العهد الجديد نادرًا جدًا ما يتكلم عن شخص المسيح من دون التكلم عن عمله في ذات الوقت. كل أجوبة العهد الجديد المختلفة التي تجيب على سؤال "من هو المسيح؟" تربط بين شخص المسيح وعمله كحقيقتين لا يمكن تمييز الواحدة عن الأخرى أو فصلهما. يتضمّن هذا أن كل الألقاب التي نسبتها الكنيسة الأولى ليسوع، كما يقول ريتشارد لونغنير (Richard Longenecker)، يجب أن تُفهم بمعنى عملي لا وجودي كينوني (ontological).^{١٤}

بالتفكير بأن الحاجة هي لتقديم تفسير جديد يتجاهل البحث عن الحق وسط العلماء المتدربين تقنيًا. يمكن الحصول على مسح لبعض البيانات الأساسية المؤثرة على علم المسيح في العهد الجديد من خلال قراءة القسم المتعلق به في الملحق الثاني، الذي يعالج مخطط خدمة المسيح. النقاش الحالي يعتمد على دراسات مبدئية قليلة نسبيًا تم اختيارها من ضمن دراسات كثيرة من أجل المنفعة، وكذلك لأن عملهم يولّد الثقة عند الكاتب بشأن بحثهم العلمي وإيمانهم بسلطة وصحة الكتاب المقدس.

^{١٤} انظر Richard Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1970).

في الإجابة على سؤال "من هو يسوع؟" كان لدى المسيحيين الأوائل بعض الأفكار من خلفيتهم اليهودية التي بدت أنها تنطبق على يسوع. ولذا فقد كانت المشكلة الكريستولوجية في العهد الجديد هي إجابة أسئلة مثل: إلى أي مدى تمّ يسوع الأفكار اليهودية؟ وكانت نتيجة التعامل مع هذا السؤال بهذه المنهجية هي معنى فاق كل هذه الأفكار إن أُخذت على انفراد أو معًا. ولكن مهمتنا هنا هي أن نتتبّع هذه المحاولات التي عبّر عنها في العهد الجديد.

تبرز في هذا البحث مسألتان هامتان: أولاً، علينا أن نقرّر إن كنا نتعامل مع فهم يسوع لنفسه في تعاليمه المدوّنة، أم مع فهم لاهوتي لاحق لدى المجتمع المسيحي. نظرنا إلى هذا الموضوع في نقاطٍ هامة في هذا الكتاب، ولذا فإننا ببساطة نكرّر الاستنتاجات التي تمّ التأكيد عليها في تلك الأماكن. فمع أن الأنجيل تعكس منظورًا ووضعًا لاحقًا للكنيسة الأولى، فبدون شكّ نحن نقبل الصورة المُقدّمة لنا عن يسوع كمصدر موثوق. ثانيًا، يجب أن يُقرّر أصل الألقاب التي تُطبّق على يسوع. هل أتت من بيئة عبرية أم هيلينية؟ في بعض الحالات لا يكون هناك داعٍ للاختيار، لكن حيث يوجد مجال للاختيار، فإن تحديد المصدر أمرٌ بالغ الأهمية. في هذا النقاش، نتخذ بشكلٍ عام الموقف الذي يتخذه علماء كثيرون محل ثقة بأن المصدر الرئيسي عبري، مع أن بعض الألقاب لها بعض الارتباط الخاص مع العالم الهليني. وحيث توجد أمور هامة وخطيرة بشأن هذه الألقاب، فإنه ستنتم الإشارة إليها.

المسيّا

أحد الأمور الأساسية لعلم المسيح عند المسيحيين الأوائل، الذين كانوا من أصول يهودية، القناعة بأن يسوع كان المسيّا (Messiah). في الحقيقة كان هذا أمرًا أساسيًا حتى أن الكلمة اليونانية للكلمة "مسيّا" (أو "مسيح"، وهي "خريستوس") صارت مرتبطة بشخص يسوع كاسمٍ علمٍ له. في الحقيقة هذه ظاهرة غريبة (١) لأنها كانت تسمية غير مؤكدة، إذ كانت تعبيرًا لفكرة يهودية مرنة وواسعة جدًا؛ (٢) ولأن يسوع لم يتمّ الكثير من النواحي الأساسية في الرجاء المسياني، وخاصة في شكله الذي عند معاصريه من اليهود؛ (٣) ولأن يسوع نادرًا ما نسب هذا التعبير إلى نفسه. بالرغم من هذه الاعتبارات، كان هذا هو الاسم الذي اعتبرته الكنيسة الأكثر بروزًا. ولذا فالسؤال الذي يحتاج معالجة هو: لأي درجة قبل المسيحيون النظرة اليهودية، وبأية طريقة قاموا بتغييرها؟ أو يمكن لهذا السؤال نفسه، وربما يجب، أن يُصاغ في ضوء فهم يسوع لذاته.

أفضل مكانٍ للبداية هو معنى المصطلح أو الفكرة. مع أن التعبير "مسيّا" لا يوجد كتسمية تقنية في العهد القديم، إلا أن الفكرة موجودة بشكلٍ أكيد. (هناك استثناء محتمل هو الإشارة الغامضة في

دانيل ٩: ٢٥-٢٦). لكن العلماء مختلفون جداً حول تفسير وترجمة هذا التعبير، حتى أن استخدامه فيه الكثير من المشاكل. (قارن بين التعليقات الموجودة في تفسير *Abingdon Bible Commentary* مع التفسير المضاد تماماً في *New Bible Commentary*). كان هذا التعبير بشكلٍ أساسي فكرة سياسية (انظر حزقيال ٣٧: ٢١ وما بعدها)، كانت تتضمن ملكاً داوياً يحكم على إسرائيل المُعادة. من الواضح أن الرجاء الأساسي للمستقبل لم يكن رجاءً بملكٍ مسياني، حيث أن الصورة في كثير من المقاطع الإسخاتولوجية هي صورة "عصر ذهبي" ومملكة مُعادة، لكن من دون تقديم وصفٍ للملك. كان الرجاء المسياني الذي نراه وسط الشعب اليهودي في زمن يسوع يأتي بالدرجة الأولى نتيجة فكر ما بعد السبي.

أشار بعض العلماء إلى خطيّن على الأقل في الرجاء المسياني، وكلا هذين الخطيّن أخرويان. الخط الأول هو رجاء بحاكمٍ طبيعي وسياسي ويخصّ الأمة في هذا العالم. يبدو أن هذا هو جوهر النظرة الشائعة. يشير مانسون (T. W. Manson) بالاعتماد على "مزامير سليمان" إلى أن هذه هي الطريقة التي كان "اليهودي العادي النقي والوطني" يرى فيها مسيح الرب في القرن الأول قبل الميلاد.^{١٥} اقترح آخرون: تفسيراً آخر هو مسيا سام من العالم الآخر سيأتي بأعمال معجزية من الله. يصف سيغموند ماونكل (Sigmund Mowinckel) هاتين النظرتين كما يلي:

يظهر أنه في الرجاء المسياني المستقبلي لليهودية المتأخرة كان هناك اتجاهان كانا في الأصل متميزين تماماً، ولكنهما امتزجا معاً لاحقاً، ولذا فإن فكرة المسيا في اليهودية المتأخرة تظهر ذات الطبيعة المزدوجة. الناحية الأولى هي المسيا الطبيعي السياسي الذي من هذا العالم الذي لديه ميول محصورة في شعبه، وأحياناً تظهر له ميول نحو العالم كله. أما الناحية الثانية فهي رجاء بمسيا فوق أرضي ومن العالم الآخر، وهي غنية بالمحتوى الديني والأفكار الأسطورية، وعالمية، ومنسجمة مع عالم ما هو "مقدس" وعالم "الآخر تماماً" (Wholly Other).^{١٦}

اقترح جون ويك باومان (John Wick Bowman) خطأً ثالثاً في الرجاء المسياني، ويعرفه بالفهم النبوي الحقيقي، ويشير إليه بصفته "البقية - المسيا". سننظر إلى هذا الاستكشاف بشكلٍ أكمل لاحقاً في هذا القسم.

^{١٥} *The Servant-Messiah* (Grand Rapids: Baker Book House, 1977), 23 ff.

^{١٦} *He That Cometh* (New York: Abingdon Press, n.d.), 281.

أول استخدام للتعبير "مسيا" يرد كمثال لأول مجموعة من الأفكار، ويتضمن تطويراً لمادة العهد القديم. يظهر هذا الاستخدام للتعبير في مزامير سلايمان ١٧ و ١٨، التي تعود إلى منتصف القرن الأول قبل الميلاد. وبينما، كما رأينا، "العصر الذهبي" هي الفكرة الأبرز في الأدب النبوي، بظهور تعبیر "المسيا" في بعض الأماكن دون أن يظهر في أماكن أخرى، فإن المسيا يُفهم هنا بأنه وكيل الله لتأسيس المملكة. كان في العهد القديم ناحية من نواحي المملكة، وأما الآن فهو الأداة الفاعلة الذي يأتي بها إلى الواقع بهزيمة الأعداء الذين يقاومون تأسيس المملكة. وبالطبع يُرى دائماً في ضوء الوطنية اليهودية. مع أن هذا التطور لا يتعارض بشكلٍ كامل مع المخطط الكتابي للرجاء، لكن هناك استثناءً واحداً، هو (زكريا ٩:٩) الذي يصوّر الملك الآتي كحاكمٍ مسالمٍ بدلاً من تصويره كشخصية حربية سيفني أعداء إسرائيل. هذا هو المقطع الوحيد الذي طبّقه يسوع على نفسه بوضوح في دخوله الانتصاري إلى اورشليم. إنه أكثر مقطع عكس فهمه لمسيانته.

كما كان هناك تطوير آخر في التوقّع المسياني في فترة ما بين العهدين. برزت في الأسفار الرؤيوية اليهودية فكرة أن المسيا سيقم مملكة مؤقتة، بينما يهوه ذاته هو الذي سيقم المملكة الدائمة الأبدية. بحسب هذا الرأي، المسيا هو سابق يهوه الذي يُعد له الطريق، لتكون النتيجة فترة زمنية بين زمانين.^{١٧}

يقدّم ملخص لونغنكر (Longenecker) خلفية كافية للنظر إلى استخدام العهد الجديد لهذا اللقب وتطبيقه على يسوع:

في حين أن عناصر أخرى تنافست لتظهر وتبرز، لكن هذه الفكرة السياسية والوطنية احتلت مكان الصدارة في الفكر اليهودي. وفي زمن يسوع، كان فهم المسيا بأنه "ابن داود" فهمًا سائدًا.^{١٨}

^{١٧} يشير وليم باركلي (William Barclay) إلى أن فكرة المملكة المؤقتة هذه، والتي ظهرت في القرن الأول قبل الميلاد، هي مصدر فكرة حكم المسيح لألف سنة (الحكم الألفي) الموجودة في الأصحاح ٢٠ الغامض في سفر الرؤيا. انظر *Daily Study Bible: The Revelation of John*, 2 vols. (Philadelphia: Westminster Press, 1960), vol. 2.

^{١٨} *Christology*, 66.

يسوع ولقب "المسيا"

يسوع هو المصّب الذي تدفقت إليه كل الأفكار المسيانية اليهودية. الطريقة التي تعامل بها يسوع مع هذه الأفكار حاسمة، وخاصة إن كنا نقبل بجدية فكرة يسوع التاريخية ووعيه لذاته، وهو ما نفعله هنا.

في البداية علينا أن نأخذ في اعتبارنا ما أشار وليم ريد (William Wrede) إليه عام ١٩٠١ بـ"السّرّ المسياني" (Messianic Secret). يقدّم يسوع في الأناجيل، وخاصة إنجيل مرقس، على أنه كان يتجنب هذا اللقب. فأسكت الشياطين التي عرفت بأنه المسيا (٢٣:١-٢٥، ٣٤؛ ٣:١١-١٢). وقد أوصى الذين شفاهم بالألا يخبروا أحدًا عنه (٤٣:١-٤٤؛ ٥:٤٣؛ ٧:٣٦). وبعد التجلّي قال لتلاميذه بالألا يتكلموا عما رأوه (٩:٩). كيف نشرح هذا؟

يقول العلماء الليبراليون، أمثال رودولف بولتمان (Rudolph Bultmann) وغانثر بورنكام (Gunther Bornkamm)، إن يسوع عمل ذلك لأنه لم يكن لديه إدراك بأنه هو المسيا. علماء أكثر محافظة، مثل أوسكار كولمان (Oscar Cullmann)، يقترحون أن يسوع رفض اللقب تمامًا بسبب دلالاته السياسية. هناك مقاطع مهمة يجب أن تُفحص كدلائل قبل التوصل إلى استنتاج معين.

من الواضح أن يسوع رفض النواحي السياسية لإرسالته في التجربة في البرية. رفض أن يصبح مسيا يجذب الناس على أسس سياسية. تقدّم مقابلته مع الشيطان نموذجًا لخدمته اللاحقة، ولا شك أنها تقدّم لنا نموذجًا يمكننا من خلاله أن نقيّم الأحداث اللاحقة.

هناك أربعة مقاطع تظهر علاقة يسوع باللقب المسياني بأنها موضوع مهم:

مرقس ١٤:٦١-٦٢: ردًا على سؤال رئيس الكهنة: "أأنت المسيح ابن المُبَارَك؟" أجاب يسوع بطريقة تبدو واضحة: "أنا هو". لكن في تقرير متى، كان الجواب أكثر إبهامًا: "أأنت قلت". (هذه القراءة مدعومة بدليل المخطوطات، مع أن بعض الترجمات الجديدة تقول: "نعم"). يبدو أن هدف متى كان سيجعله يستفيد من قول واضح لو أنه ورد حقًا. وعلاوة على ذلك، يُقال عن يسوع إنه عرّف نفسه بابن الإنسان. يبدو أن رد فعل الكهنة يدعم أكثر وضوحًا الرأي القائل إنه ابن الإنسان أكثر من الرأي القائل إنه المسيا. فقد اتهموه بالتجديف، وهذا أمر مناسب أكثر للفكرة المنتشرة عن ابن الإنسان في اليهودية. فلو فهموا أنه كان يدّعي إنه المسيا، لكانت استجابة من نوعية أخرى أمرًا مناسبًا أكثر، حيث أن ذلك لا يستلزم أية ادعاءات بشأن كونه من "عالم آخر" (انظر النقاش عن "ابن الإنسان" لاحقًا). بصّر أوسكار كولمان بحجة خاصة على أن رواية مرقس هي تجنّب، بدلًا من كونها استجابة مباشرة

كما تقترح الترجمات. يعتمد في حجته على أسس لغوية تتضمن إعادة ترجمة النص اليوناني إلى الأصل الآرامي الذي تكلم يسوع به.

مرقس ٢:١٥ وما يليها: في مقابلة يسوع لبيلاطس، تواجه يسوع مع سؤال مباشر آخر بشأن ملكه؛ ولكنه أجاب بطريقة مُبهمة شبيهة بالسابقة إذ قال: "أنت تقول". يروي متى ذات النقاش بذات الطريقة. وهكذا نرى تجنبًا واضحًا لاستخدام التعبيرات المسيانية.

مرقس ٨:٢٧ وما يليها: يعلن اعتراف بطرس العظيم هنا في قيصرية فيلبس استنتاج التلاميذ بأن يسوع هو المسيا (المسيح). مع أن يسوع قبل هذا الإعلان بحماس، كما نرى في متى ١٦:١٧، لكنه أوصى تلاميذه بالألا يخبروا أحدًا، ثم أخذ يتكلم عن "ابن الإنسان" مركزًا على دور الألم، وهو الأمر الغريب بالنسبة للفكرة اليهودية عن المسيا. هذا ما اعترف به بطرس أكثر مما يفهم وانعكس في ردة فعله السلبية نحو شرح يسوع حول مهمة المسيا التي تشمل الرفض والموت. كان بطرس ما يزال يستخدم التعبيرات المسيانية بالمعنى اليهودي الشائع.

لماذا تجنب يسوع التعبير حين سئحت له الفرصة ليقدم ادعاءات واضحة جازمة، وبنفس الوقت يحذر تلاميذه من نشر استنتاجاتهم؟ أحد الآراء المحافظة بشأن هذا هو أن سياقات هذه المقاطع تُفهم بأنها مُحَمَّلة بدلالاتٍ وطنية، وهذا ما كان يسوع يرغب في تجنبه.

هناك مقطع إضافي آخر في الإنجيل الرابع يدعو للإنتباه. في يوحنا ٤، يبدو أن يسوع يعلن نفسه مباشرة كالمسيا للمرأة السامرية. فاستجابةً لاعترافها أن تقليدها الديني يتضمن الرجاء بمسيا آتٍ (العدد ٢٥)، أعلن يسوع: "أنا الذي أكلّمك هو". هناك أمران من المناسب أخذهما بعين الاعتبار هنا: أولاً، من الواضح أنه لا توجد مخاطر هياج سياسي في هذا الموقف. ثانيًا، ليس أمرًا بلا أهمية ودلالة أن الكتب المقدسة السامرية كانت الأسفار الخمسة فقط، والتي تحتوي على "مسيا نبوي" فقط في منظورها، وليس "مسيا سياسي". من الممكن اعتبار "النبى الذي مثل موسى" في سفر التثنية ١٨ هو الرجاء السامري. إن سياق حديث يسوع مع المرأة ينبّر على هذه الحقيقة، إذ كانت استجابتها: "هلموا انظروا إنسانًا قال لي كل ما فعلت! أعلّ هذا هو المسيح؟" (العدد ٢٩). وهكذا يبدو أن هذا المقطع أيضًا يتجنب النظرة المسيانية التقليدية.

ولكن هناك اعتبارًا آخر لفت انتباه عدة علماء له: بالرغم من حقيقة أن يسوع رفض بوضوح أن يربط ذاته بفكرة المسيا السياسي التي كانت موجودة آنذاك، لدرجة أنه كان يبتعد عن أتباعه حين حاولوا أن يجبروه على قبول ذلك عمليًا (يوحنا ٦:١٥)، لكن يسوع لم يكن يقول إنه إتمام لنبوّة العهد القديم من

دون أن يتضمن حديثه مسيا رجاء إسرائيل بمعنى معين. إن المقدار الضئيل الذي يشير فيه يسوع إلى ذلك الأمر يتضمن استمراريةً بين عمل المسيح ومهمة شعب إسرائيل المختار.

الجواب المُقترح لهذه المُعضلة يأتي من نموذج تفكيرٍ يهودي تم اكتشافه في مخطوطات البحر الميت. يعبر عنه ريتشارد لونغنيكر (Richard Longenecker) كما يلي: "من وجهة نظرٍ لاهوتية ضيقة، لا يمكن لأي إنسان أن يُعرّف بأنه المسيا قبل أن يتمّ مهمة الممسوح". أي أنه بحسب الرأي اليهودي، يجب إتمام العمل قبل أخذ اللقب عن حق. هذا يعني أن يسوع كان "المسيا المرشح" أو "المسيا المختار" بسبب ألمه وقيامته الوشيكين.¹⁹

يقودنا هذا التحليل إلى استنتاج أن عمل المسيا، كما أعاد يسوع تفسيره، وثيق الصلة بالألم، وقد صار جوهرياً "العبد المتألم". وهكذا لم يكن عمل المسيا كما فهمه اليهود. في الحقيقة إن ربط فكرة المسيا بالألم أدى إلى خلق عائق حقيقي أمام الإيمان اليهودي لأن هاتين الفكرتين لم تُربطاً معاً قبلاً، على الأقل ليس في تفسير الكتاب المقدس.²⁰

يحاول جون ويك باومان (John Wick Bowman) أن يقدم تفسيراً بديلاً للتفسيرين اللذين تمّ استكشافهما. ينطلق باومان من مسألة تثيرها الإعادة الراديكالية لتفسير نبؤات العهد القديم في تطبيق لقب "المسيا" على يسوع. ما كان تأثير هذا الأمر على مسألة الإعلان الإلهي؟ يسأل: ألم يكن هناك فكرة حقيقية أعلنها الله في العصور الماضية ودونها أنبياء الله الموحى لهم، وقد وجدت هذه الفكرة تحقيقها في يسوع بصفته المسيا؟.

استجابة لهذه الأسئلة، يشير باومان إلى أنه كان هناك خط آخر أخفته الديانة اليهودية من خلال الانحرافات الناتجة عن المواقف الوطنية عندها. وهو يدعو هذا الخط "الميراث النبوي"، ويعادله بـ"الفهم الصحيح للإعلان الإلهي". كان لهذا الصوت عقيدته الخاصة عن المسيا، والتي يمكن أن تتصف بالعالمية، بسبب طبيعتها الأخلاقية والروحية الساميتين. ولدعم موقفه هذا يقتبس من بيرني (C. F. Burney) قوله: "يمكننا أن نتتبع في الأنبياء عقيدة ديانة مستقبلية عالمية تتوحد فيها الأمم مع إسرائيل

¹⁹ المرجع السابق، ص ٧٣ وما بعدها.

²⁰ يقتبس راوولي (The John Rylands Library Bulletin, vol. 33, no. 1, [September 1950]) H. H. Rowley, *The Meaning of Sacrifice in the Old Testament* (The John Rylands Library Bulletin, vol. 33, no. 1, [September 1950]) عدة كتاب يرفضون هذه الفكرة، ويضيف: "لا يوجد أي دليل من الفترة ما قبل المسيحية تدعم موقفهم، ودليل العهد الجديد ضدهم تماماً. فالأنجيل تُظهر بأنه كلما كان ربنا يتكلم عن إرسالته بلغة الألم، كان التلاميذ يتحIRON كثيرًا ويفشلون في فهم ما قصده. ولهذا فإن معظم العلماء يدعمون الرأي الذي عبّر عنه في الأعلى". (ص ١٠٣-٤، الحاشية ٤.)

بالمجتمع وبأسمى الاهتمامات. يتطوّر هذا الأمر جنباً إلى جنبٍ مع الفكرة المسيانية النموذجية، وهو جزء منها. ولذا لا يمكن فصل هاتين الفكرتين إحداهما عن الأخرى" (*Outlines of Old Testament Theology*, 99-100).

وهذه العالمية، التي تبدو مفتاح رأيه، تحققت من خلال عدة خطوات. فقد بدأت بعقيدة البقيّة، التي تظهر بشكلٍ ضمني في عاموس، ولكن يُرى أوضح تعبيرٍ لها في تعليم إشعياء الأورشليمي. إن تحديد "شعب الله" في مجموعة أمينة داخل الأمة أدى إلى انهيار فكرة علاقة إسرائيل بالله "كوحدة". وهكذا صار واضحاً أن الإنسان يدخل في علاقة مع الله على مستوى شخصي. وقد صارت العضوية في البقيّة لا تتعلق بالروابط العرقية ولكن بالاختيار الأخلاقي. وكانت النتيجة الحتمية لهذه الفردية جعل علاقة الإنسان بالله أمراً عالمياً. يقول باومان: "أزل من الديانة أسسها الوطنية والعرقية، واجعلها علاقة فردية تتحقق بين الله والإنسان، فيكون من الواضح أن الديانة في طريقها لتصبح إيماناً عالمياً مفتوحاً للجميع".

بحسب تفسير باومان، تطوّرت فكرة المسيا بارتباطها بفكرتي البقيّة والعالمية. يقول إنه في أسمى فكر للأنبيا، كانت البقيّة تُرى بأنها تتكون بضمّ أفرادٍ من كلّ عرقٍ وأمة سيأتون لعبادة الإله الحقيقي كجزءٍ حقيقي من شعبه. ولذا من الواضح أن مسيا البقيّة هو مسيا أخلاقي روجي، ويعيد كل البعد عن المسيا الوطني الذي كان موجوداً في الفكر الشائع. وهكذا، لدينا الفكرة النبوية الصحيحة لـ"البقيّة-المسيا".

مع أن هذا الخط التفسيري ليس مرتبطاً بالعهد القديم من خلال العبد المتألم، لكن كلا الفكرتين تندمجان في شخص يسوع، وتُعلنان في المعمودية في صيغة التعيين: العبد المتألم مسيا البقيّة (إشعياء ٤٢: ١ ومزمور ٧: ٢). يقترح باومان أن ارتباط هاتين الفكرتين يشكل أساس لاهوت العهد الجديد، وأنها لا نشعر بتأثيره إلا حين نترجم هذه التعبيرات العبرية إلى اللغة المسيحية الشائعة، التي صيغت في معظمها بأنماطٍ تفكيرٍ يونانية نحن معتادون عليها أكثر. إن ترجمة التعبير "العبد المتألم، مسيا البقيّة" إلى أفكار يونانية هي "المخلص المصلوب، ربّ الكنيسة". ويخلص باومان إلى القول: "في الحقيقة إن ذلك الربط البسيط للعبارات هو المسؤول عن تحوّل دينٍ معين. فإن أخذت كل عبارة على حدة، فإنها

تبقى عقيدة داخل الأدب النبوي. لكن إذ تُرَبِّطان معًا، فإنهما تكوَّنان معًا البذرة الحية التي وُلِدَ منها الإيمان المسيحي".^{٢١}

يسوع بصفته ابن الإنسان

لقب "ابن الإنسان" هو اللقب الذي كان يسوع يدعو نفسه به. يوجد هذا اللقب بشكلٍ خاص في الأناجيل، ولا يظهر في أماكن أخرى إلا أربع مرات، ثلاث منها في إشاراتٍ إلى اقتباساتٍ من العهد القديم (عبرانيين ٦:٢؛ رؤيا ١٣:١٤؛ ١٤:١٤؛ أعمال ٧:٥٦). واستخدام هذا اللقب محصور في يسوع، وفي الأناجيل لا يرد إلا على لسانه.

هناك أربعة احتمالات على الأقل لأصل هذا اللقب، وبالتالي لما قصده يسوع باستخدامه. أظهر البعض كيف أن الحاخامات اليهود كانوا يستخدمونه بمعنى "أنا"، أي للإشارة للذات. من الواضح أن استخدام يسوع لهذا اللقب كان يفوق هذا الأسلوب البلاغي. يمكن أن يعني ببساطة الإنسان كمخلوق ضعيف زائل، بحسب ما يظهر بشكلٍ متكرّر في العهد القديم (مزمو ٨:٤-٥). واقترح البعض أنه مُشتق من اللغة الدينية للشعوب المجاورة، حيث كان لقب "الإنسان" يُستخدم بشكلٍ متكرر بمعنى "الإنسان الأصلي" أو "الإنسان الأولي" الذي سيأتي إلى الأرض كمخلصٍ ليقود البشرية إلى قصدها الأصلي ثانية. لكن المصدر المقبول عمومًا لهذا اللقب هو دانيال ٧:١٣. وهناك اقتراح آخر هو أن لقب "ابن الإنسان" الموجود في علم المسيح في مقطع دانيال قد تمّ التظليل عليه بالأدب الرويوي اليهودي حيث يُصوّر ابن الإنسان بصفته قاضي الأيام الأخيرة العالمي السماوي الموجود سابقًا. لفت ريتشارد لونغنيكر (Richard Longenecker) مع علماء آخرين الانتباه إلى حقيقة أنه لا يوجد دليل على أن المصدر المُفترض لهذه الأفكار (أخنوخ الأول ٣٧-٧١) وثيقةٌ كُتبت قبل المسيحية. فأقدم دليل على وجودها يعود إلى القرن الميلادي الرابع. وهكذا يستنتج لونغنيكر:

إن الدليل المتوفر حتى الآن حول طبيعة استخدام أخنوخ الأول ٣٧-٧١ في إعادة تشكيل الفكر ما قبل المسيحي هو دليل مشكوك به، واقترح استخدام هذه

^{٢١} *The Intention of Jesus* (Philadelphia: Westminster Press, 1943), 72, 82. يلخّص هذا المقطع في النص فكرة باومان المتطورة في كل الكتاب. تتضمن هذه الأفكار أمرًا آخر يتعلّق بلاهوت العهد الجديد هو أنه حين تُفسّر الكنيسة الأولى بشكلٍ صحيح، فإنها تكون إتمام فكرة العهد القديم عن اليقظة.

الأصاحاحات في النقاش الحالي بصفحتها تمثل الفكر الرئوي اليهودي القديم هو مدعوم بتأكيدات عقائدية أكثر من الحكم النقدي.^{٢٢}

استنتاج هذا التحليل هو أنه مع أن استخدام لقب "ابن الإنسان" كان يتضمن بشريته الكاملة، لكنه على لسان يسوع كان يشير فقط إلى "ابن الإنسان" الذي تكلم عنه دانيال. لماذا مال يسوع بوضوح لاستخدام هذا اللقب بعكس لقب "المسيا"؟ إن تفحصًا لنصوص الإنجيل قاد معظم العلماء إلى الرأي القائل إن يسوع اختار هذا اللقب لأنه كان أقل الألقاب تأثيرًا بالوطنية والآمال الحربية اليهودية. علاوة على هذا، من الملفت للانتباه أن هذا اللقب في سياق دانيال يحتوي على فكرة الألم. وقد أوضح مول (C. F. D. Moule) هذه الفكرة:

ولكن الحقيقة تبقى أنه في دانيال ٧: ٢١، ٢٥، "القرن" العدوانى الذي على رأس الوحش حارب القديسين وغلبهم، وأنه قد وُضع لـ"يُلبى قديسى العلى"؛ وقديسو العلى هم الذين يتوحد بهم ابن الإنسان. ليس أمرًا مناسبًا أن يؤخذ هذا التفسير المتعلق برؤيا ابن الإنسان باعتباره تفسيرًا ثانويًا (كما يتم التأكيد أحيانًا): كل ما يهّم التحقيق الحاضر هو أن هذا اللقب كان في دانيال ٧، كما كان يسوع وتلاميذه يعرفون، ولا أعرف أي دليل يشير إلى عكس ذلك. لكن إن كان الأمر كذلك، فإن لقب "ابن الإنسان"، في الوثيقة الوحيدة المعروف أنها كانت متوفرة في زمن يسوع، يرمز إلى مجموعة ذات ولاء واستعداد للاستشهاد يؤتى بها إلى المجد وتتم تبرئتها وتزكيتها من خلال الألم.^{٢٣}

ويمكننا أن نميز ثلاثة استخدامات لهذا اللقب من يسوع: (١) في بعض المقاطع، يشير يسوع إلى نفسه بصفته "ابن الإنسان" في وقت التكلم (مرقس ١٠: ٢، ٢٨؛ ١٤: ٤١). (٢) في مقاطع كثيرة إلى آلامه وقيامته الوشيكين (مرقس ٨: ٣١؛ ٩: ١٢؛ ١٠: ٤٥؛ انظر لوقا ١٧: ٢٤-٢٥). (٣) هناك أماكن أخرى تتضمن استخدامًا أخرويًا: إنه القاضي الآتى (مرقس ١٤: ٦١-٦٢؛ متى ٢٥: ٣١-٤٦). يمكننا أن نختم بالاستنتاج أن للتعبير "ابن الإنسان"، حين يستخدمه يسوع، دلالتين:

^{٢٢} Christology, 82 ff.

^{٢٣} مقتبسة من المرجع السابق، ٨٧.

أولاً، استخدم يسوع هذا الاسم لدعوة نفسه بمعنى المسيا الذي يتألم بحسب الأسفار المُفْتَسَّة، وهي الصفة المميّزة في العقيدة المسيحية عن المسيا، عند مقارنتها بالعقيدة اليهودية عنه. هذا يشرح سبب تفضيل يسوع لهذا اللقب على لقب "المسيا". كان لقب "المسيا" مليئاً بأفكار جاهزة كانت تحتاج لتصحيح جذري؛ ولذا وضعه يسوع جانباً واستخدم لقباً يمكنه أن يسكب فيه محتوىً كتابياً أكثر. باختصار، ربط المسيح بين لقبه "ابن الإنسان" و"عبد الرب".

ثانياً، هناك عنصر الدينونة يتجسّد في الأقوال المتعلقة ب"ابن الإنسان" الآتي في نهاية الزمن. هذا المعنى الثاني هو نتيجة للمعنى الأول. ابن الإنسان الذي سيتألم هو الذي سيكون أداة الدينونة في النهاية، وسيكون أساس الدينونة هو كيفية الاستجابة إلى إرسالته كعبد الرب. يرتبط بهذه النقطة البعد الجماعي الذي وجده كثيرون في "ابن الإنسان" الذي يقدّمه دانيال، إذ هناك صلة حميمة بين "القدسين" و"ابن الإنسان" الذي سيأخذ المملكة من "قديم الأيام"، حيث أنه لا يمكن فصلهم. استخدم يسوع هذه الفكرة أيضاً في أقواله مثل: "بما أنكم فعلتموه بأحد إخوتي هؤلاء الأصاغر، فبني فعلتم" (متى ٤٠: ٢٥).

يسوع بصفته الرب

يبدو أن أول اعتراف إيمان مسيحي هو "يسوع رب" (رومية ٩: ١٠). ذلك الاعتراف مع الاعتراف أن يسوع هو المسيح (المسيا) (يوحنا ٢٠: ٣١) يعبرّان عن أعرق قناعة للإيمان المسيحي الأولي. يجسّد اللقب "رب"، أكثر من أي لقب آخر، فكرة أن المسيح مرفوع إلى يمين الله وممجّد، وإلى أنه يتشفع الآن أمام الأب. إنه يعلن أن يسوع حقيقة حية في الحاضر. وهكذا فالؤمن يصلّي إليه، والكنيسة تتضرع إليه في العبادة وترفع صلواتها باسمه. يسوع، بصفته الرب، هو الرأس المُمجّد للكنيسة، التي هي جسده (رسالة القديس أغناطيوس [Ignatius] إلى الأفسسين، ١: ٢٣).

في هذا اللقب، نواجه لأول مرة في نقاشنا مشكلة أخذ قرار بشأن أصل التعبير. من الواضح أن اللقبين الأولين أتيا من بيئة عبرية. وأما التعبير "رب" (كيريوس - *Kyrios*) فقد كان تعبيراً شائعاً في الثقافة الهيلينية، وقد أكّد البعض على أنه أتى من هذه الثقافة. كان المعنى العام لهذا التعبير في السياق الهيليني هو "سيد" أو "صاحب". وفي المُخاطبة، كان رديقاً للتعبير "سيد" أو "المحترم". كان هذا هو المعنى المقصود في استخدام المرأة السامرية حين خاطبت يسوع في يوحنا ٤.

في الاستخدام الديني، كان هذا اللقب يُنسب إلى آلهة متعددة. يشير بولس إلى هذا المعنى في كورنثوس الأولى ٨: ٥ وما يليها عندما تكلم عن "آلهة كثيرين" و"أرباب كثيرين". كما أنه استُخدم

بمعنى ديني للإشارة إلى سيادة الإمبراطور الروماني. كان لديهم اعتراف إيمان هو "قيصر رب". كانت صيغة الاعتراف هذه أساس النزاع في الوضع الذي يُعبّر عنه سفر الرؤيا. لكن في الفهم العبري، كان لقب "الرب" هو التسمية المجيدة لله ذاته، وكان يُستخدم كبديل للاسم الشخصي المهورب له، "يهوه". وهكذا، فقد كان يتضمن الإكرام والعبادة بأسمى أشكالهما، كما كان يعني الألوهية.

وحين صار هذا اللقب يستخدم في المسيحية الأولى، كان يشير إلى مسيح ما بعد الفصح في عمله الحالي وحالة المجد الحالية له (انظر أعمال ٢: ٣٦). مع أن هذا اللقب استُخدم في الأناجيل، لكن ليست له الدلالة المُحدّدة التي اتخذها بعد القيامة (إلا ربما في متى ٧: ٢١-٢٣). الرأي الذي نميل إليه هو أن المعنى العبري، لا المعنى الهيليني، هو الذي كان وراء الاستخدام المسيحي الأول له. وهكذا فإن لقب "الرب" يشير إلى ما وراء عمل المسيح، أي إلى شخصه، مع أن شخصه غير منفصل بشكل كامل عن عمله. النقطة المقصودة هنا هي أنه بعد أن أكمل المسيح مهمته، أعطاه الله سلطانه (سلطان الله) الفريد (رومية ١: ٣-٤؛ انظر عبرانيين ١: ٣-١). في يسوع، بصفته رب، يمارس الله سيادته. هذا يعني أن يسوع هو الله بالكامل.

نتيجة لهذا الفهم، يمكن للعهد الجديد، من حيث المبدأ، أن ينسب إلى يسوع كل مقاطع العهد القديم التي تتكلم عن الله. طبعًا هذا لا ينطبق على أقوال يسوع، إذ أنه حين يقتبس من العهد القديم فإن الكلمة "كيريسوس" تشير إلى الله. لكن في رسائل العهد الجديد، التي تعكس إيمان الفصح عند المؤمنين الأوائل، يطبق الكُتّاب مثل تلك المقاطع في العهد القديم عمومًا على يسوع. فمثلاً، يُقتبس إشعيا ٤٥: ٢٣ في فيلبي ٢: ١٠-١١ مشيرًا إلى يسوع. كما يُستخدم المزمور ١٠٢: ٢٥-٢٧ في عبرانيين ١: ١٠-١٢ بذات الطريقة. في المزمور، من الواضح أن الحديث هو عن الله الآب الخالق، ولكن نتيجةً لنقل لقب "رب" إلى يسوع، فإن كاتب سفر العبرانيين لا يتردد في أن يخاطب يسوع بكلمات المزمور، وبالتالي أن يدعوه بالخالق.

نتيجة أخيرة لدعوة يسوع "رب" هي أنّ كل ألقاب المجد التي تخص الله ذاته (عدا لقب "الآب") يمكن أن تُستخدم مع يسوع. لقب "الرب" هو "اسمًا فوق كل اسم" (فيلبي ٢: ٩). لذا لا عجب أنّ الاعتراف الرئيسي كان "يسوع رب".

أحد الاستنتاجات الهامة لهذا التحليل هو أنه يمكننا أن نرى بوضوح أكثر العلاقة القوية بين شخص المسيح وعمله في العهد الجديد. يجب ألا يُستنتج أنه بعد القيامة صار يسوع الله بمعنى

كينوني وجودي، بحيث أنه لم يكن كذلك قبل القيامة. لكن عمله، ومصادقة الله عليه بإقامته من الموت، أعلننا روبيته وأظهرنا أنه بسبب تنميته الكامل لمهمة "العبد" فإنه يعلن ويعترف به رباً.

يسوع بصفته ابن الله

هو لقب آخر يحتاج تفحصاً، وقد كان سبباً لنقاشٍ عظيم نتج عنه استنتاجات مختلفة تماماً. إنَّ التكلّم عن يسوع بصفته ابن الله يثير أسئلة عديدة، ولكننا سنحصر أنفسنا في سؤالين رئيسيين نحددهما من البداية: إدراك يسوع لذاته والسياق الثقافي الذي أتى منه هذا اللقب، إن كان الثقافة العبرية أو الثقافة الهيلينية.

في الفكر الهليني، كان لقب "ابن الله" تسمية بارزة لها معاني متنوعة كثيراً. كان يتضمن معنى الإنسان الصالح جداً أو الإنسان البار. إن مقارنة مرقس ٣٩:١٥ بلوقا ٤٧:٢٣ توضّح جيداً أن هذا هو المعنى الذي كان في فكر الروماني حين قال عن ضحية الصليب الأوسط: "حقاً كان هذا الإنسان ابن الله".

في هذه البيئة، كان العالم مليئاً بالبشر الإلهيين الذين ادّعوا أنهم أبناء الله، وقد عُبدوا بصفتهم إظهارات للألوهية (انظر أعمال ٨:١٠؛ ١٢:١٢؛ ٢٢:١٤؛ ١١:١٤ وما يليها؛ ٢٨:٢٨). وعلى أساس الاعتقاد القديم بأن الملوك والفلاسفة والكهنة والأبرار كانوا ذرية الله (انظر أعمال ١٧:٢٨)، كان الإمبراطور يُدعى "ابن الله". ولكن هذه الآراء على النقيض تماماً من التعليم الكتابي عن الإنسان بصفته خليفة الله. يشير ألن ريتشاردسون (Alan Richardson) مصيباً إلى أنه:

من غير المحتمل تقريباً أن يكون أي مسيحي، وحتى المسيحيون الهلينيون، قد بدأ يدعو يسوع "ابن الله" لأنه ظن أنه أحد "أبناء الله" اليونانيين الذين من نوعية سيمون الساحر أو عليم، والأقل احتمالاً أيضاً أن يكون من نوع الإمبراطور كاليجولا (Caligula) أو هيرودس أغريباس (انظر أعمال ١٢:٢٢)، أو الفلاسفة الرواقيين الجوّالين.^{٢٤}

استخدم هذا اللقب في الفكر العبري للملائكة (تكوين ٦:٢؛ أيوب ١:٦؛ ٣٨:٧)، والملك (٢صموئيل ٧:١٤؛ مزمور ٧:٢؛ ٢٦:٨٩ وما يليها). ولكن يبدو أن أكثر استخداماته تميزاً هو في

^{٢٤} Theology, 147-48.

علاقته بإسرائيل (خروج ٢٢:٤؛ هوشع ١:١١). في هذا السياق، تنقل البنوة فكرة الطاعة (انظر خروج ٧:٢٤). بمعنى أن ابن الله هو الشخص الذي يعمل بإرادة الله الصالحة.

بحسب الأناجيل، يُظهر يسوع معنى خاص للبنوة. فقد علّم عن أبوة الله للذين بالتوبة والإيمان يدخلون ملكوته ويقبلون طاعة الأبناء، ولكن يبدو أنه يربط هذا الأمر بينوته هو (انظر متي ٢٥:١١-٢٧). خاطب يسوع الله ب"أبا"، وهو تعبير مليء بمشاعر الحميمية. وقال: "أبي" و"أبوكم"، ولكنه لم يُشير إليه ب"أبونا"، أي أنه لم يجمع نفسه مع أتباعه؛ وبهذا فقد أظهر علاقة خاصة له بالله لا يشترك البشر فيها.

في ضوء فهم العهد القديم للبنوة والطاعة، فإن أهمية الإشارة إلى يسوع بصفته إسرائيل الجديدة واضحة.

من الواضح أن يسوع فهم بنوته كطاعة عبد الرب الكاملة. عبارة "إن كنت ابن الله" المنكرّة في قصة التجربة (متي ٣:٤، ٦؛ لوقا ٤:٣، ٩) تشدّد على حقيقة أن بنوة المسيح هي ذات طاعة عبد الرب. إن شكل رواية الإنجيل ذاته يوضّح معنى بنوة المسيح كطاعة إسرائيل الجديدة.^{٢٥}

في بعض المقاطع يجتمع اللقبان "المسيا" و"ابن الله"، مما يتضمن أن لقب "ابن الله" تضمنين منطقي للقب "المسيا". ولكن يجب الإشارة هنا إلى أمر هام، وهو أن إتمام يسوع لمهمته كان نتيجة شعوره بعلاقة البنوة، وليس العكس. كان ابن الله، ولهذا تمّ مشيئة الله. يتكلم ريتشارد لونغنيكر (Richard Longenecker) بفكرة متبصرة فحواها أنه بالنسبة ليسوع "إدراكه لطبيعته سبق وأوضح طبيعة رسالته؛ وأما بالنسبة للتلاميذ فإن إدراكهم لرسالته سبق وأرشد إلى طبيعة شخصه". أي أنّ "القيامة ثبتت حقيقة موجودة وأظهرتها".^{٢٦}

وهكذا لدينا ذات النمط الذي رأيناه في لقب "الرب"؛ إذ أنّ إتمام رسالة "العبد" صار أساس إعلان ربوية يسوع وبنوته، ولكن هذا لا يتضمن نواله لطبيعة كينونية جوهرية لم تكن موجودة قبلاً. كل ما عمله إتماماً لرسالته هو أنه أظهر تلك الطبيعة، وبهذا فقد عزّز العلاقة القريبة بين الشخص وعمله. كان الاستخدام المتأخر لتعبير "ابن الله" يعبر عن قاعات محدّدة بشأن شخص المسيح (انظر رسائل

^{٢٥} المرجع السابق، ١٥٠.

^{٢٦} Christology, 96-97.

بولس والعبرانيين بشكلٍ خاص)، ولا شك أنه صار بارزاً في السياق الهيليني. ولكن الاستخدام المبكر للقب كان يتضمن دلالة عملية، ولا تشير إلى الطبيعة الإلهية إلا كنتيجة معرفية.

تطور عقيدة المسيح في الكنيسة

ربما أفضل وصف لما نجده في وثائق العهد الجديد هو أننا أمام المواد الخام لتطور عقيدة المسيح. كان المؤمنون الأوائل مكتفين بالتشديد فقط على الإعلان المزدوج بأن يسوع كان إنساناً كاملاً وإلهاً كاملاً، لكن من دون محاولة صياغة أي شرح عقلي لهذا الإيمان. إن لهذا النقاش المتطور تاريخ طويل ومعقد جداً وصل إلى الذروة في قانون إيمان خلقيدونية عام ٤٥١ م. قانون الإيمان هذا هو ذروة فترة طويلة من جدال كان يتضمن "سياسة إمبراطورية وسياسات كنسية وصياغات عقائدية".^{٢٧} وحيث أن هذا الكتاب ليس كتاب تاريخ عقائدي، فإننا سنحاول تقديم الاعتبارات النظامية الرئيسية التي تم التركيز عليها في قانون الإيمان هذا، ونلاحظ بعض النواحي اللاهوتية في هذا الرمز المسكوني. منذ البداية كانت مشكلة علم المسيح هي كيفية تعريف العلاقة بين الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية في المسيح. النقاشات المتعلقة بالتالوث التي تم علاجها في قانون الإيمان النيقاوي عام ٣٢٥ م أقرت الطبيعة الإلهية الكاملة للوغوس (ذات طبيعة الآب [هوموسيسوس - *homoousios*])، وبهذا فقد عالج مرحلة من مراحل المشكلة الكريستولوجية. قاومت الكنيسة بثبات كل الحلول المقترحة التي كانت تمس بأية طريقة أية ناحية من نواحي شخص يسوع. وهكذا فقد رفضت من البداية الهرطقة الأبيونية (Ebionitism) التي "حلّت" المشكلة بإنكار ألوهية المسيح بشكلٍ كامل. كانت هذه هرطقة يهودية نتجت عن الالتزام اليهودي نحو التوحيد. في الناحية الأخرى كانت هناك الدكاكية (Docetism)، التي كانت تعليماً معقداً مبنياً على افتراضات من الفلسفة الهيلينية، وقد رفضت بشرية يسوع، مُعلنةً بأنه كان "شبحاً أو خيالاً"، إذ أن النواحي البشرية في شخصه كانت مجرد مظاهر.

يُمثل الموقف التقليدي للاهوتيين الأوائل بشكلٍ جيد في أغناطيوس الأنطاكي (Ignatius of Antioch). استشهد أغناطيوس الأنطاكي عام ١١٧م، وتُظهر رسائله شبه فهم رسولي لشخص يسوع ككل، وقد تركت أثرًا عميقاً قوياً على علم المسيح لاحقاً.^{٢٨} تأثر أغناطيوس بشكلٍ عميق بفكر

^{٢٧} R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon* (London: SPCK, 1961), xi.

^{٢٨} Hugh Ross Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Christ* (New York: Charles Scribner's Sons, 1915), 130.

كتابات يوحنا الرسول (كما هو الحال بالنسبة لكل المسيحية الشرقية الأولى)، وهو يؤكد مثل يوحنا على ألوهية وبشريته المخلص.

لدى أغناطيوس تصريحات قوية حول ألوهية المسيح يُشدد فيها على أن يسوع المسيح هو الله. إن عبارات مثل "يسوع المسيح إلهنا"، و"دم الله"، و"آلام إلهي" تعكس عقيدة سامية عن المسيح، كما يمكن للمرء أن يتخيل. كما أنه شدد على بشرية المسيح من أجل تجنب الدوسيتية. صرح بشكل خاص في رسالته إلى سميرنا (Smyrna): "تألم حقاً، كما أنه أقام ذاته حقاً؛ فليس كما قال بعض غير المؤمنين بأنه تألم شكلياً، إذ هم أنفسهم أشكالاً فقط". وفي الحقيقة، بحسب رأي أغناطيوس الجسد يخص طبيعة المسيح بشكل دائم، حتى في السماء. إن قيمة المسيحية كاملة تنتهي بإنكار أن يسوع اتخذ حياة بشرية بشكل حقيقي. ولدعم آرائه لجأ إلى الكتاب المقدس والتقليد، كما كان يدلل على كلامه باستخدام سجنه: "فإن لم يكن المسيح قد تألم، فلماذا أنا في قيود؟"

يقول ماكينتوش (H. R. Mackintosh) أنه بالنسبة لأغناطيوس "اتحاد هاتين الناحيتين في المسيح اتحاد لا يقبل الانفصال" وهي الصفة المميزة لعلم المسيح عنده.^{٢١} قال أب الكنيسة القديم هذا: "هناك طيبب واحد، للجسد والروح، هو مولود وغير مولود، هو الله في إنسان، هو حياة حقيقية في موت، ابن مريم وابن الله، تعرّض للألم ثم لم يعد يتعرض له" (Ignatius' Epistle to Ephesians, 7). ومع هذا، فإن أغناطيوس لا يبذل أي جهد لتقديم شرح فلسفي لكيفية تواجد هذه الصفات الأساسية التي لا يمكن فصلها في المسيح. كل ما يعمل هو أن ينطق بالتناقضات الظاهرية المتعلقة بعلم المسيح، ثم يتركها للكنيسة لتحلها: "كان إنساناً والله ... مولوداً وغير مولود ... يتألم وأبدي ... موت وحياة ... من مريم ومن الله ... جسد وروحي". وكما يقول ماكينتوش: "كان يبتهج في تقديم التناقضات الظاهرية والتضاد في كيان المسيح".^{٢٢}

في النقاشات اللاحقة، كانت هناك ثلاثة مصادر رئيسية للتفسير اللاهوتي. كان المصدر الأول هو لاهوت الكنيسة في الغرب، حيث كان الميل إلى الأمور الشرعية والعقائدية أكثر، وإلى الأمور التخمينية أقل، من الكنيسة في الشرق. نشأ المصدران الآخران في الشرق، حيث ظهر نمطان يُعرفان بشكل رئيسي بمدرستي الإسكندرية وأنطاكية. تشكّل هذه المدارس المواقف الرئيسية التي جمعت معاً في مجمع خلقيدونية.

^{٢١} المرجع السابق، ١٣١.

^{٢٢} المرجع السابق، ١٣٠-٣١.

صارت الكنيسة الغربية، تحت تأثير ترتليان (Tertullian) وكبريانوس (Cyprian)، تزداد ناموسيةً في تفسيرها للحياة المسيحية. وقد أثر هذا الميل على اهتماماتها العقائدية أيضًا. ترتليان، الذي كان ضليعًا بالقانون، هو الذي زوّد الغرب بالعناصر اللازمة للإجابة على المشكلة الكريستولوجية. فقد أصر على وجود الطبيعتين في المسيح، اللتين أشار إليهما بالتعبير "جوهران" (*substances*). وقد كان أول من عالج بشكلٍ مباشر مسألة العلاقة بين الطبيعتين. رفض إمكانية أن يكون اللوغوس قد تحول إلى جسد، حيث أن هذا يعني فقدان الصفة المُميّزة الذي توجد بعد التجسّد. كما أنه رفض أن تكون النتيجة كيانًا من نوع ثالث (*a tertium quid*)، إذ علّم أن الجوهرين بقيا بلا تغيير أو تأثر بعد الاتحاد. وهكذا فإن "الله- الإنسان" هو شخص واحد (*una persona*) يوجد فيه جوهر الألوهية والبشرية. إن صيغة ترتليان تحدّر فائلاً: لا تخط بين الجوهرين، أو تقسّم الشخص.

وعلاوة على ذلك يستفيد الغربيون كثيرًا من مبدأ "نقل الصفات" (*communicatio idiomatum*). وهكذا يمكن نقل صفات أحد الجوهرين إلى الجوهر الآخر، فيكون من السليم الإشارة إلى صفات الطبيعة البشرية فيه، والتي في الحقيقة تخص الطبيعة الإلهية، والعكس صحيح أيضًا. هذه هي طريقتهم لتجنّب تقسيم الشخص مع الإصرار على الاعتراف بالصفات المميّزة الكاملة غير المنقوصة لكل طبيعة.

يشهد القرن الرابع في الشرق مجادلات قوية بين المنظرين الرئيسيين حول مسألة العلاقة بين الطبيعتين. دُعي المنظر الأول بنموذج "الكلمة- الجسد" (*Word-flesh*)، والمنظر الثاني بنموذج "الكلمة- الإنسان" (*Word-man*)، وقد دُعي هذان المنظران بالمنظر الإسكندري والمنظر الأنطاكي (بالترتيب) بحسب المراكز الكنسية التي كانت هذه الميول سائدة فيها. (انظر الملحق الثاني، حيث يمكن رؤية كيف كانت هاتان المدرستان تُظهران بشكلٍ كبير منهجيتين مختلفتين ومميزتين في تفسير الكتاب المقدس).

في جهود هاتين المدرستين لمعالجة المسألة الكريستولوجية، كاننا تتميزان باستخدامهما لنظريتين مختلفتين في علم الإنسان. ينسجم نموذج "الكلمة- الجسد" مع الرأي الأفلاطوني الذي كان يرى الإنسان جسدًا تحييه نفس أو روح كانا غريبين عنه. كان هذا الرأي يعتقد بالتقسيم الثلاثي الكينوني (وليس الوظيفي)، فيه الروح هي مركز الإرادة أو الشخصية، وبهذا فهي أكثر جزء عقلي مميّز في الفرد البشري.

استخدم نموذج "الكلمة- الإنسان" (Word-man) الفكرة الأرسطوطاليسية للإنسان بصفته وحدة نفسية، أي أن الكائن البشري ليس مكونًا من أجزاء يمكن فصل بعضها عن بعض. ، بحسب وجهة النظر هذه في علم الإنسان، الإنسان هو كائن واحد متكامل، وهذه نظرة أقرب إلى المنظور العبري من النظرة السابقة.

يمكن فهم سبب وجود نموذج "الكلمة الجسد" في التعليم اليساري الإسكندري المتطرف الممثل في تعليم أريوس (Arius). مع أن أريوس معروف بشأن تعليمه عن أصل اللوغوس، لكن كنتيجة للنظرة الإسكندرية كان يعلم أن اللوغوس توحد بجسد إنسان ليس له نفسًا عاقلة، أخذًا مكان تلك النفس العاقلة.

لكن مجادلات القرن الرابع الميلادي أخذت زخمًا ودفعًا بسبب تعاليم أبوليناريوس (Apollinaris)، الذي من ناحية عملية قدم العقيدة الأريوسية عن المسيح ثانيةً. ففي جهده البارح لشرح الاتحاد الكريستولوجي، علم أن اللوغوس الأزلي (وهو في هذا يختلف عن تعليم أريوس) أخذ مكان النفس (الروح) العاقلة في شخص يسوع. وهكذا فإن الافتراض هو أن الكلمة الإلهي قد حل محل النفسية البشرية الطبيعية في المسيح. عبر أبوليناريوس عن هذا بالطريقة التالية: "تقوم الطاقة الإلهية بدور الروح المحيي والعقل البشري". يقول كيلي (J. N. D. Kelly) إن معنى هذا هو أن "الكلمة كان المبدأ الموجّه والعاقل في يسوع المسيح، وكذلك المبدأ المحيي لجسده".²¹ وهكذا فإن هناك وحدة عضوية حياة في الشخص.

من الهام أن نلاحظ الاهتمامات الخلاصية عند أبوليناريوس، والتي تعكس الآراء الإسكندرية التي وضّحها أثناسيوس (Athanasius) بشكل مؤثر. يرى الإسكندريون أن اتخاذ اللوغوس للطبيعة البشرية ألّهها، وهكذا قدم الخلاص بالنمط الواقعي (انظر سابقًا).

كانت الاستجابة لهذا التعليم سريعة وحاسمة. فقد فهم بسهولة أن الشخص الناتج لم يكن إنسانًا بالكامل، حيث أن النفس العاقلة فيه كانت إلهية وليست بشرية. وبهذا فقد تعرض الاهتمام الخلاصي للتعطيل، حيث أن "ما لم يُتخذ لم يُعاد؛ وما اتحد بالله هو ما يخلص" (غريغوريوس النزينزي - Gregory of Nazianus). ربما أكثر الانتقادات المؤثرة هي أن الصورة التي قدمها أبوليناريوس لا تتوافق مع الصورة التي يقدمها الإنجيل لشخص كامل البشرية.

²¹ Doctrines, 292.

أفضل تمثيل للمنظور البديل، نموذج "الكلمة- الإنسان"، هو ثيودوروس الذي من مبسوستيا (Theodore of Mopsuestia) من القرن الرابع. فاستجابة لميل المدرسة الإسكندرية للتقليل من بشرية المسيح، سعى هؤلاء المفكرون إلى تقديم صورة شاملة للحياة البشرية له كما تظهر في الأناجيل. باختصار، قاموا باستعادة يسوع التاريخي.

بعكس آريوس وأبوليناريوس، كان ثيودوروس يشدد على البشرية الكاملة للمسيح، بما في ذلك النفس العاقلة. "افتراض طبيعة بشرية كاملة ومستقلة اجتازت نموًا حقيقيًا في المعرفة وتمييز الخير عن الشر وكذلك في النمو الجسدي، والتي كان يجب أن تصارع مع التجربة".^{٢٢}

يجب أن يصبح الآن واضحًا أن الميول الإسكندرية كانت تدفعها اهتمامات فدائية، بينما كان الاهتمام الأخلاقي هو السائد عند اللاهوتيين الأنطاكيين. يتضح الفرق في موضوع التجربة. فبالاعتماد على الرأي الأول القائل إنَّ مركز الكيان الإرادي هو اللوغوس الإلهي، كان من المستحيل ليسوع أن يستسلم للتجارب، التي ربما كانت مجرد تمثيلية. ولكن بالنسبة للرأي الثاني فإن الإرادة البشرية المتغيرة عند يسوع واجهت احتمالية حقيقية بأن تخضع لاقتراحات المُجرب.^{٢٣}

^{٢٢} المرجع السابق، ٣٠٤.

^{٢٣} من الحقائق المثيرة أن هذين التقليديين القديمين ممثلان في التاريخ اللاهوتي لكنيسة الناصري. كان هناك لاهوتيان رئيسيين خلال الخمسين سنة الأولى من تاريخ كنيسة الناصري، هما أورتون وإيلي (H. Orton Wiley) وستيفن وايت (Stephen S. White)، وقد كان كل واحدٍ منهما يعلم في معهدٍ مختلف وله تأثير كبير على تلاميذه. من الواضح أن وإيلي كان ضمن التقليد الإسكندري، فإذ اتخذ الموقف الذي كان لأبوليناريوس (Apollinaris) مبدئيًا حاجج ضد إمكانية ارتكاب يسوع لأية خطية: "إن الخطية أمر يخص الشخص، وحيث أن المسيح كان اللوغوس (الأقنوم الثاني في الثالوث المُمجَّد) قبل وجوده في الجسد، فإنه لا يكون فقط حرًا من الخطية، ولكن حتى من احتماليته". (CT 2:177). كان هذا نتيجة تفسيره للاتحاد الأقنومي في المسيح: "إن اتحاد الطبيعتين الإلهية والبشرية في المسيح أمر شخصي، أي أن الاتحاد يكمن في امتلاك الطبيعتين الدائم ل'أنا' واحدة أو ذات داخلية واحدة، وهي اللوغوس الأزلي". (ص ١٨٠ من كتابه). إن إدراك هذا الميل ينبئه المرء إلى التأثير المتوافق للمزاج الأدبي الإسكندري على وإيلي في ميله للتفسير المجازي للكتاب المقدس (انظر كتاب عظاته [God Has the Answer [Kansas City: Beacon Hill Press, 1956]).

من الناحية الأخرى، وضع ستيفن وايت قدمه على أرض أنطاكية بثبات. ففي كتيبه الشهير (الذي لم يُنشر بشكلٍ كبير) (*Essential Christian Beliefs* (Kansas City: Beacon Hill Press, n. d.))، وضع تركيزًا كبيرًا على تحديد المسيح بالبشرية الكاملة. وبشأن موضوع التجربة كتب يقول: "كان يسوع المسيح هو الإله المتجسد، وقد واجه التجربة كما يواجهها البشر الآخرون، باستثناء أنه لم تكن هناك خطية في طبيعته البشرية. هذا الأمر جعل تجربته في كل شيء مثلنا أمرًا ممكنًا. هل كان من الممكن أن يرتكب الله- الإنسان خطية؟ طبعًا كان هذا الأمر ممكنًا، فإما ذلك أو أن تجربته كانت تمثيلية غير حقيقية؛ إذ لا تكون هناك تجربة حقيقية حين لا تكون هناك احتمالية لارتكاب الخطية ... في عالم الأعمال

الفترة الحاسمة التي بلغت ذروتها في مجمع خلقيدونية (Council of Chalcedon) عام ٤٥١م بدأت في الجدل النسطوري. جلس نسطوريوس (Nestorius) على كرسي بطريركية القسطنطينية عام ٤٢٨م، وطلب منه في بداية خدمته هناك أن يقدم إعلانًا بشأن صحة التعبير "ثيوتوكوس" (*theotokos* - "حاملة الله"، أو "والدة الإله") حين يُطبَّق على العذراء مريم، وقد كان هذا التعبير مُحِبًّا عند الإسكندرانيين. لكن نسطوريوس بلغة شديدة اللهجة رفض قبول ما كان مشكوكًا فيه بعد، واقترح التعبير "كريستوتوكوس" (*Christotokos* - "حاملة المسيح" أو "والدة المسيح") بصفته اقتراح يعبر بشكل أفضل عن الحقيقة. استخدم كيرلس الإسكندري (Cyril of Alexandria)، الذي كان أسقفًا ميالًا للنزاع، هيجان نسطوريوس لاثامه بأنه يعلم بوجود "ابنين"، وبهذا فهو يقسم شخص المسيح.^{٢٤} إن موضوع تعليم نسطوريوس لهذا أمر مشكوك فيه وموضع خلاف وحوار بين علماء معاصرين كثيرين.^{٢٥}

ردًا على تعليم نسطوريوس الذي أصر على أن يسوع كان إنسانًا كاملًا، وليس اللوغوس متخذًا جسد إنسان، طور كيرلس عقيدة "البشرية اللاشخصية" (*anhypostasia - impersonal humanity*)، التي فحواها: "لم يكن هناك إنسان اسمه يسوع كان موجودًا بشكل مستقل عن اللوغوس الإلهي: كان

الأخلاقية لا توجد هناك خيارات 'لا بد' أو 'لا يستطيع'، ولكن توجد خيارات 'سوف' أو 'لن'. (ص ٤٨ من كتيبه). يتذكر الكاتب الحالي، ويفهم الآن أكثر عن الأمر، إذ درس اللاهوت مع وايت في "كلية الناصري للاهوت" (Nazarene Theological Seminary)، وسمع تلاميذ وايلي (الذي كان يدرّس في كلية باسادينا [Pasadena College]) وهم يتحاورون معه حول إمكانية سقوط يسوع في التجربة. لقد كان ذلك نسخة للجدل الذي كان في الكنيسة الأولى.^{٢٦}

يقول آلن ريتشاردسون (Alan Richardson) عن كيرلس إنه "لم يكن شخصية مُحِبَّة؛ ودوافعه في مهاجمة نسطوريوس هي محل شك، حيث أنه كان يرغب برفع شأن بطريركية الإسكندرية على حساب منافستها العظيمة في الشرق، القسطنطينية. كان يرغب بأن يصير 'ابا' الكنائس الشرقية. كما أن أساليبه لم تكن بلا عيب. ولكنه كان لاهوتيًا ذكيًا قديرًا، وقد لعب دورًا هامًا في صياغة عقيدة الكنيسة عن المسيح". (Creeds in the Making, 74-75).

^{٢٥} من أجل مراجع بشأن هذه القضية، انظر Donald M. Baillie, *God Was in Christ*, 91, n. 1. كانت هناك مشكلة حقيقة في المصطلحات المستخدمة في تلك الجدالات بين قسيمي الكنيسة. حين كان نسطوريوس يتكلم عن "الطبيعة" (*physis*)، كان يفهمها بمعنى "الطبيعة الحقيقية لشيء". لم يكن يقصد بهذا أن يشير إلى أن كل طبيعة هي كيان له وجوده الخاص الفعلي، لكن إلى أن كل طبيعة هي حقيقية بشكل موضوعي شبيهي. كان كيرلس، خصمه، يتكلم عن الله-الإنسان بصفته طبيعة واحدة نتجت عن اتحاد أقتنومي (*hypostatic union*). إن فكر كيرلس يبدو لنسطوريوس مزجًا للطبيعتين، ويجب رفض هذا بشكل كامل. ولكن طريقة صياغة نسطوريوس للفكرة كانت تقترح كيرلس فكرة شخصين مرتبطين معًا بطريقة غير طبيعية، حيث أن الكلمة "طبيعة" كانت تعني بالنسبة له "فرد حقيقي، أو وجود مستقل". في هذا المعنى، اقتربت "الطبيعة" من معنى "هيبوستاسيس" من دون أن تكون رديفة فعلية لها.

العنصر البشري في التجسد طبيعة بشرية فقط اتخذها الأقبوس الثاني في الثالث^{٣٦}. هذا يعني أن يسوع كان بشراً، ولكنه لم يكن إنساناً. هنا يكمن التمييز بين نموذج "الكلمة - جسد" (النموذج الإسكندري)، ونموذج "الكلمة - إنسان" (النموذج الأنطاكي) في عقيدة المسيح.

ومع أن تفسير "البشرية اللاشخصية" (*anhypostasia*) للتجسد نال دعماً واسعاً، واتجه إليه بعض العلماء المعاصرين، لكن انتقادات كثيرة وُجّهت ضده. يشير بيلي (D. M. Baillie) إلى أنه من الصعب تمييزه عن الأبولينارية (Apollinarianism). ولكن الانتقاد الأساسي لـ "البشرية اللاشخصية" هو أنها تقدم لنا أقل (أو أكثر) من مجرد مسيح بشري. فكما يقول موبيرلي (R. C. Moberly): "الطبيعة البشرية غير الشخصية هي ليست طبيعة بشرية"^{٣٧}.

وبحكمة سياسية استطاع كيرلس أن يستصدر قراراً لإدانة نسطوروس في مجمع أفسس عام ٤٣١م. كان مندوبو كنيسة أنطاكية قد تأخروا في الوصول، فانعقد المجمع بوجود مندوبي الإسكندرية فقط، مما جعل استصدار كيرلس لقرار إدانة عدوه أمراً سهلاً. وحين عقد مندوبو أنطاكية الذين وصلوا متأخرين مجمعاً خاصاً بهم عزوا فيه الفضل في القرار إلى كيرلس.

بعد موت كيرلس عام ٤٤٤م، دفع أحد أتباع كيرلس، والمعروف باسم أوطيخا (Eutyches)، بالجدال الكريستولوجي إلى مرحلة جديدة. كان أوطيخا راهباً مسناً مشوّشاً اتخذ موقفاً إسكندرياً متطرفاً، و"سقط في الحفرة التي بالكاد تجنبها كيرلس"^{٣٨}، وعلم أن الطبيعة البشرية للمسيح تحولت إلى طبيعة إلهية. كانت هناك طبيعتان قبل التجسد، ولكن طبيعة واحدة بعده. أدت المجهودات الساعية لحل هذا الجدل إلى عنفٍ وغضبٍ، ولذا دعا الإمبراطور إلى عقد مجمعٍ في خلقيدونية لإحلال السلام في الكنيسة.

كما حاولنا أن نشير، كان الاتجاهان الرئيسيان في الشرق يتجهان نحو التشديد إما على ألوهية المسيح (الاتجاه الإسكندري) أو على بشريته (الاتجاه الأنطاكي)، مع عدم التشديد بما يكفي على الشق الثاني. كانت هناك حاجة للتشديد على كلا الجانبين، كذلك كانت هناك حاجة لتجنب الأخطار.

^{٣٦} المرجع، ٨٦.

^{٣٧} مقتبس في المرجع السابق، ٩٢.

^{٣٨} Alan Richardson, *Creeds in the Making*, 78. بحسب نيف (J. L. Neve, *History of Christian Thought*, 2 vols. [Philadelphia: Muhlenberg Press, 1946], 1:134) تجنّب كيرلس هذا الموقف بالكلام فقط. يصف نيف موقف كيرلس كما يلي: "فقط قبل الاتحاد، وبشكل مجرد فقط، يمكننا أن نتكلم عن طبيعتين؛ وبعد التجسد، وبطريقة حقيقية، يمكننا أن نتكلم عن طبيعة إلهية-بشرية" (theanthropic) واحدة.*

أثرت هاتان الحركتان في الاعتبارات الخلقيدونية. سُمع التأثير الغربي في رسالة من البابا ليو (Leo)، التي دُعيت بـ"مُجدد ليو"، التي يؤكد فيها على الموقف الغربي القائل بشخص واحد وطبيعتين في المسيح. "لم تعالج الرسالة المشكلة ذاتها، وقد شوّش هذا اليونانيين، كما أن بساطة البابا العقائدية تكشفت فيها بشكلٍ لافتٍ للنظر".^{٣٩}

على كل حال، اهتمام الأنطاكيين بوجود طبيعتين، وانشغال الإسكندريين بوحدة الشخص، تمّ حفظهما في صيغة أصدرها المجمع، بحيث تمّ دمج هذين الاهتمامين في قانون الإيمان الذي رفض الهرطقات الكلاسيكية. ونص قانون الإيمان هو كالتالي:

إذ نتبع الآباء القديسين، نتحد في تعليم كل الناس بأن يعترفوا بالابن الواحد والوحيد، ربنا يسوع المسيح. هذا الواحد كامل في الألوهية والبشرية؛ وهو إله حق وإنسان حق، له نفس عاقلة وجسد.^(أ) إنه ذات حقيقة الله من ناحية الطبيعة الإلهية،^(ب) وذات حقيقتنا من ناحية الطبيعة البشرية؛^(ج) وهكذا فهو مثلنا في كل شيء عدا الخطية. قبل أن يبدأ الزمن، وُلد من الأب من ناحيته ألوهيته؛^(د) وفي آخر الأيام، ولأجلنا ولأجل خلاصنا، ذات الشخص وُلد من مريم العذراء حاملة الله (أو والدة الله - *theotokos*) في بشريته.^(هـ)

كما أننا نعلم أننا ندرك أن لهذا المسيح الواحد الوحيد - الابن، الرب، الفريد - طبيعتين لا تتحول واحدة إلى أخرى،^(ج) ولا تُقسَم إلى فئتين مختلفتين،^(د) ولا يجب المقارنة بينهما من ناحية المجال أو العمل. كما أن تميّز كل طبيعة لا يُلغى بالاتحاد.^(ج) ولكن صفات كل طبيعة تُحفظ، وتنفق الطبيعتان في "شخص" واحد وفي "هيبوستاسيس" (أقنوم - *hypostasis*) واحد. لا تنقسم الطبيعتان لتكوّنا "شخصين" (*prosopa*)،^(هـ) ولكنهما معاً لوغوس الله الواحد الوحيد الفريد، الرب يسوع

^{٣٩} Reinhold Seeberg, *Textbook of the History of Doctrines*, trans. Charles E. Hay, 2 vols. In 1 (Grand Rapids: Baker Book House, 1964), 1:270.

المسيح. هذا ما شهد له الأنبياء القدماء؛ وهذا ما علمه الرب يسوع المسيح نفسه لنا؛ وهذا ما أسلمه لنا "رمز" الآباء.^{٤٠}

التناقض الظاهري العظيم

تركت التسوية الخلقيدونية للاهوتيين المسيحيين اللاحقين بعض المعايير المُحدَّدة بوضوح. ولكن النقطة الإيجابية لم يتم معالجتها بطريقة نهائية، ففي الباب مفتوحًا لمزيد من الفكر المُبدع مع توفر تعريفات ومفاهيم فلسفية جديدة. ومع هذا، فإن كل الجهود المتعلّقة بهذه النقطة تركتنا بشعور غامر بالغموض والسرية. وحين كان السرُّ يُزال، كانت بعض حدود قانون الإيمان هذا تُتعدَّى. نتيجة لهذا، اعترف علماء معاصرون كثيرون بأن التناقض الظاهري في عقيدة المسيح سيبقى كما هو، ويجب أن يُفهم كما هو.^{٤١}

وأشار بعض العلماء، مثل غوستاف أولين (Gustav Aulen)، إلى أنَّ الأهمية الحقيقية لهذا الاعتراف تكمن في معناه الديني لا في دلالاته الماورائية. ويقول إنَّ القصد الحقيقي عند الآباء لم يكن تقديس فكرة معينة ذات جوهر فلسفي تجعلها فيما بعدُ قديمة الطراز وغير مناسبة. "السؤال الذي يجيب عنه اعتراف الإيمان بالمسيح هذا يتعلق بطبيعة الله ومشيئته وكيفية عمله".^{٤٢} الجهود المدرسية (Scholastic) التي تجاوزت هذا الاهتمام الرئيسي وقعت في فخِّ إمَّا "علم المسيح الظاهري" (theophany Christology - الذي ينكر البشرية الكاملة للمسيح)، أو "علم المسيح الانفصالي" (separation Christology - الذي يساوم على ألوهيته). بالمقابل مع كلا هذين الانحرافين، فإن عنصر التناقض الظاهري ضروري للإيمان الديني لأنَّ "الله لا يمكن أن يُفهم بأية كلمات بشرية أو بأي من مفاهيم فكرنا المحدود".^{٤٣} وذلك الأمر "ليس لأن الحقيقة الإلهية متناقضة ذاتيًا، بل لأننا نجعل منها شيئًا ماديًا، فتبطل آراءنا إلى حد ما، ولأن الحق الأسمى الذي يوفِّق بين هذه الآراء لا يمكن

^{٤٠} ترجمة ألبرت أوتلر (Albert C. Outler)، مأخوذة من *Creeds of the Churches*, ed. John H. Leith, rev. ed. (Atlanta: John Knox Press, 1977). التعاليم المدانة بشكلٍ خاص في قانون الإيمان هذا مشارٌ إليها من قبل الكاتب كما يلي: (١) ضد الأبولينارية؛ (٢) ضد الأريوسية؛ (٣) ضد الأوطيخية؛ (٤) ضد النسطورية.

^{٤١} انظر A. N. S. Lane, "Christology Beyond Chalcedon," in *Christ the Lord*, ed. H. H. Rowdon (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1982).

^{٤٢} انظر الحاشية السفلية رقم ٧ أعلاه.

^{٤٣} *God Was in Christ*, 108

التعبير عنه بكلمات بشكلٍ كامل، مع أنه مُختَبَر ومُعاش في علاقة الإيمان الشخصية بين الله والإنسان".^{٤٤}

يجب تمييز مثل هذه التناقضات الظاهرية عن التناقضات الحقيقية. يمكن عمل ذلك فقط حين ينبع تأكيداً التناقض الظاهري من "تعبيرات الإيمان المباشرة" (تعبير من ماكينتوش [H. R. Mackintosh]). معنى هذا ببساطة هو أن تلاميذ يسوع، في الماضي (بشكل مباشر) والآن (بشكل غير مباشر من خلال الأناجيل) يختبرونه بصفته كائن بشري بشكلٍ كامل، وبذات الوقت يقابلون الله فيه. لقد اختبروا السرّ وأعلنوه، مع أنهم لم يستطيعوا شرحه بشكلٍ تامّ.

سيكون العقلاني غير راضٍ بهذا الموقف؛ ولكن الوسليّ سيدرك أن إيمانه يتمسك بالحقيقة، في حين أن عقله سيعلّق عمله بشأن طريقة حدوث السرّ الأساسي في الإيمان المسيحي، الذي هو التجسّد. ومع هذا يصرّ الوسليّ على أنه يجب التمسك بالحقيقة بثبات لأنه، متفقاً مع مفكري ومجادلي مجمع خلقيدونية، يرى إيمانه مؤسساً بقوة على حقيقة شخص وعمل الله - الإنسان.

^{٤٤} المرجع السابق، ١٠٩.

الفصل ١١

عمل المُخلص

حين نأتي إلى هذه النقطة في دراستنا، فإننا نستطيع أن نقول، بكل ما في الكلمة من معنى، أننا وصلنا إلى أواخر كل ما سبق، إذ في اللاهوت الوسلي تحمل كل العقائد دلالة خلاصية (انظر حديثنا عن المعيار في الفصل الأول من الكتاب). أساس علم الخلاص هو عمل المُخلص، ولذلك يقول سيل (Cell)، وهو شبيهة بفكر وسلي نفسه في هذا الشأن، إن الكفارة هي "بؤرة تركيز الإيمان"، وإنها "تشمّل كل معنى الإنجيل"، وإنها "كل المسيحية".^١

وفي رسالة من وسلي إلى أحد مراسليه، يؤكّد وسلي قائلاً: "في الحقيقة لا شيء في النظام المسيحي له نتائج أعظم من عقيدة الكفارة؛ فهي فعلاً الأمر الذي يميّز المسيحية عن الفلسفة الربوبية (Deism)".^٢ لكن بالرغم من دور الكفارة المركزي في تفكيره، لا توجد عظة أو بحث في كل كتاباته يُخصّصه لهذه العقيدة، مع أن الإشارة إليها تنتشر بكثرة في كل أعماله.^٣

وكما هو الحال في عقيدتي الثالوث والتجسّد، شدّد وسلي على حقيقة الكفارة، لكنه لم يصرّ على شرح أرثوذكسي لها.^٤ يقول كولين وليامز (Colin Williams) عن موقف وسلي بشأن هذا الأمر:

صحيح أن علينا أن نتكلم عن الفوائد التي تنبع من الصليب، ولكن من الصواب أن نقول بأن رأي أبلارد (Abelard) غير كافٍ لتفسير منافع الصليب. لكن حيث أننا

^١ Cell, *Rediscovery of John Wesley*, 297.

^٢ *Letters* 6:197-98.

^٣ يُقترح بأن عظة "الرب برنا" (The Lord Our Righteousness) هي استثناء ممكن لهذه الحقيقة المُدرّكة بشكلٍ واسع. ولكن في الحقيقة لا تعالج هذه العظة مسألة الكفارة بقدر معالجتها للبر المُعطى (imparted) والبر المحسوب (imputed)، الذي هو موضوع وثيق الصلة بالكفارة.

^٤ في إشارة إلى قول للورد هانتينغدون (Lord Huntingdon) عن الكفارة، كتب وسلي قائلاً: "أمر صحيح أنني لا أستطيع أن أستوعب هذه الحقيقة أكثر من اللورد هانتينغدون؛ بل ربما عليّ أن أقول أكثر من ملائكة الله، أو من أسمي فهم مخلوق. فالتفكير بهذا الموضوع، يجعل عقل الإنسان يتشوش فوراً؛ فإن حاولنا أن نجول في هذا المجال، فإننا لن نجد 'نهاية' في ضياع هذه المتاهات، ولكن السؤال الذي يبقى في فكري دائماً، والذي لا أهتم بغيره هو: ما الذي يقوله الكتاب المقدس" (*Letters* 2:297).

التعبير عنه بكلمات بشكلٍ كامل، مع أنه مُختَبَر ومُعاش في علاقة الإيمان الشخصية بين الله والإنسان".^{٤٤}

يجب تمييز مثل هذه التناقضات الظاهرية عن التناقضات الحقيقية. يمكن عمل ذلك فقط حين ينبع تأكيداً التناقض الظاهري من "تعبيرات الإيمان المباشرة" (تعبير من ماكينتوش [H. R. Mackintosh]). معنى هذا ببساطة هو أن تلاميذ يسوع، في الماضي (بشكل مباشر) والآن (بشكل غير مباشر من خلال الأناجيل) يختبرونه بصفته كائن بشري بشكلٍ كامل، وبذات الوقت يقابلون الله فيه. لقد اختبروا السرّ وأعلنوه، مع أنهم لم يستطيعوا شرحه بشكلٍ تامّ. سيكون العقلاني غير راضٍ بهذا الموقف؛ ولكن الوسليّ سيدرك أن إيمانه يتمسك بالحقيقة، في حين أن عقله سيعلّق عمله بشأن طريقة حدوث السرّ الأساسي في الإيمان المسيحي، الذي هو التجسّد. ومع هذا يصرّ الوسليّ على أنه يجب التمسك بالحقيقة بثبات لأنه، متفقاً مع مفكري ومجادلي مجمع خلقيدونية، يرى إيمانه مؤسساً بقوة على حقيقة شخص وعمل الله-الإنسان.

^{٤٤} المرجع السابق، ١٠٩.

الفصل ١١

عمل المُخْلِص

حين نأتي إلى هذه النقطة في دراستنا، فإننا نستطيع أن نقول، بكل ما في الكلمة من معنى، أننا وصلنا إلى أواخر كل ما سبق، إذ في اللاهوت الوسلي تحمل كل العقائد دلالة خلاصية (انظر حديثنا عن المعيار في الفصل الأول من الكتاب). أساس علم الخلاص هو عمل المُخْلِص، ولذلك يقول سيل (Cell)، وهو شبيهة بفكر وسلي نفسه في هذا الشأن، إن الكفارة هي "بؤرة تركيز الإيمان"، وإنها تشمل كل معنى الإنجيل، وإنها "كل المسيحية".^١

وفي رسالة من وسلي إلى أحد مراسليه، يؤكّد وسلي قائلاً: "في الحقيقة لا شيء في النظام المسيحي له نتائج أعظم من عقيدة الكفارة؛ فهي فعلاً الأمر الذي يميّز المسيحية عن الفلسفة الروبوية (Deism)".^٢ لكن بالرغم من دور الكفارة المركزي في تفكيره، لا توجد عظة أو بحث في كل كتاباته يُخصّصه لهذه العقيدة، مع أن الإشارة إليها تنتشر بكثرة في كل أعماله.^٣

وكما هو الحال في عقيدتي الثالوث والتجسّد، شدّد وسلي على حقيقة الكفارة، لكنه لم يصِرْ على شرح أرثوذكسي لها.^٤ يقول كولين وليامز (Colin Williams) عن موقف وسلي بشأن هذا الأمر:

صحيح أن علينا أن نتكلم عن الفوائد التي تنبع من الصليب، ولكن من الصواب أن نقول بأن رأي أبييلارد (Abelard) غير كافٍ لتفسير منافع الصليب. لكن حيث أننا

^١ Cell, *Rediscovery of John Wesley*, 297.

^٢ Letters 6:197-98.

^٣ يُقترح بأن عظة "الرب برنا" (The Lord Our Righteousness) هي استثناء ممكن لهذه الحقيقة المدركة بشكلٍ واسع. ولكن في الحقيقة لا تعالج هذه العظة مسألة الكفارة بقدر معالجتها للبر المعطى (imparted) والبر المحسوب (imputed)، الذي هو موضوع وثيق الصلة بالكفارة.

^٤ في إشارة إلى قول اللورد هانتينغدون (Lord Huntingdon) عن الكفارة، كتب وسلي قائلاً: "أمر صحيح أنني لا أستطيع أن أستوعب هذه الحقيقة أكثر من اللورد هانتينغدون؛ بل ربما عليّ أن أقول أكثر من ملائكة الله، أو من أسمى فهم مخلوق. فالتفكير بهذا الموضوع، يجعل عقل الإنسان يتشوش فوراً؛ فإن حاولنا أن نجول في هذا المجال، فإننا لن نجد 'نهاية' في ضياع هذه المتاهات، ولكن السؤال الذي يبقى في فكري دائماً، والذي لا أهتم بغيره هو: ما الذي يقوله الكتاب المقدس" (Letters 2:297).

غير قادرين على إدراك كيفية تحقُّق تلك المنافع بموت المسيح، فإننا لا نستطيع أن نقومَ بمحاولةٍ معينة لشرح هذا السرِّ الأرثوذكسي.⁸

والحقيقة هي أنه لا يوجد بيان إيمان أتفق عليه مسكونياً تمّت صياغته من الكنيسة حول هذه العقيدة. وهكذا، لا يستطيع المرء أن يتكلم عن عقيدة أرثوذكسية عن الكفارة بذات المفهوم الذي يتكلم به عن عقائد أرثوذكسية عن الثالث وشخص المسيح.

يذكرنا هذا المنظور الوسلي بقول فيليب ميلانكثون (Philipp Melanchthon) المأثور أن "معرفة المسيح هي معرفة المنافع التي يمنحها". تزوّدنا هذه الفكرة المتبصرة بمعياريّ يمكننا به تقييم أي شرح عن عمل المسيح، وترشدنا إيجابياً لتكوين موقفٍ وسليّ. يرى وسلي أن المنافع التي تأتي من الكفارة يمكن دائماً التعبير عنها بالتبرير والتقديس (انظر المعيار). ولكن، كما يقول في عظته عن "طريق الكتاب المقدس للخلاص" (The Scripture Way of Salvation)، يمكن أن يصل مفهوم الخلاص الأوسع "إلى كل عمل الله من أول إشراقٍ للنعمة في النفس، حتى تكتمل في المجد، وبهذا فهو يشمل النعمة السابقة (أو المبادرة) (Prevenient grace) بالإضافة إلى الخلاص النهائي. وبهذا يفهم أن عمل المسيح يعطي كل هذه المنافع.

وتشكّل الكفارة الأساس الموضوعي لتفاؤلية النعمة" عند وسلي، التي تضمن إمكانية قبول الخاطي عند الله، وإمكانية تكمّل المؤمن في المحبة. إنها أساس عمل الله لأجلنا وفينا. كما أنها مصدر النعمة السابقة المُقدّمة لكل الناس في كل مكان ك"النور الحقيقي الذي يبين كل إنسان .. الآتي إلى العالم" (يوحنا ١: ٩)، كونية الخلاص وعموميته). وهكذا، فإن أية نظرية عن الكفارة لا تشتمل على هذه المنافع لا تصل إلى مستوى المنظور الوسلي.

إن عدم وجود بحثٍ نظامي من جون وسلي لموضوع الكفارة هو ضعف حقيقي يخلق توتراً عميقاً، حيث أنه يؤدي إلى تبيّنه الواضح، أو على الأقل استخدامه، لصيغٍ شكلٍ معين من أشكال

⁸ John Wesley's Theology Today, 76 n. 8. يشير إرنست راتنبري (J. Ernest Rattenbury) إلى أنه "حين تعرضت العقيدة التقليدية، وهي التي ورثها الوسليون وأمنوا بها، للتحدي والمعارضة، رفضوا الخوض في تخميناتٍ بشأن معناها، واعتمدوا على حقيقة الكفارة واختبارهم الشخصي لمنافعها. وقد كانت هذه الحقيقة حية وأساسية في وعظهم، وكانت كافية في دعوتهم الكرازية". من The Evangelical Doctrines of Charles Wesley's Hymns (London: Epworth Press, 1941), 206.

نظرية الإرضاء (satisfaction theory).^٦ وقد كان على وسلي أن يحاربَ باستمرار بعض متضمنات هذه النظرية. فلو أنه قام بتطوير تحليل منطقي خاص به، لأدرك أن نظرية الإرضاء في الكفارة لم تكن تدعم، بل في الحقيقة تعارض، قناعاته اللاهوتية الرئيسية. لاحظنا هذه النقطة في عدة نقاطٍ إنتقاديّة في كتابنا حتى الآن، والآن نحتاج أن نللم هذا الموضوع معًا.

هناك ثلاثة أسباب مقترحة لاتباعه هذا الخط التفكيرى (نظرية الإرضاء في الكفارة)، مع الملاحظة على ما يبدو أنه لم يَم بصياغة فكرةٍ لاهوتية خاصة به بشأن هذا الموضوع. السبب الأول: كان هذا موقف "بنود الإيمان التسعة والثلاثين" (Thirty-nine Articles) و "العظات" (Homilies) في كنيسة إنجلترا.^٧ كان وسلي مقتنعًا بأرثوذكسية كنيسته، وقد كان يسعى لتجنب الصراع مع تعاليمها ذات السلطة. في مؤتمر عام ١٧٨٨، وبعد نقاشٍ طويل حول مسألة الانفصال عن كنيسة إنجلترا، تمّ الإتفاق على "١) أننا في خمسين سنة، لم نختلف بقصدٍ أو رغبة عن كنيسة إنجلترا لا في بند إيمان ولا في أية ممارسة، (٢) وأننا لم نكن ندرك أي اختلافٍ عما لديها في أي أمرٍ عقائدي".^٨

أما السبب الثاني فربما هو التزام وسلي بالكفارة الموضوعية. ومن المؤكد أن نظرية الإرضاء موضوعية (Objective) لا شخصية (Subjective)، حيث أنها تتضمن اتفاقًا بين يسوع والله بشأن خلاص الإنسان، تمّ من دون أي تدخلٍ من الإنسان. وحيث أنه ربما لم يكن يملك بديلًا جاهزًا آخر للتفسير الموضوعي للكفارة، هذا قد يبدو له بطريقة غير واعية الخيار الحي الوحيد. سنرى في نقاشٍ لاحقٍ لنا أن هناك طريقةً أفضل لتحديد البعد الموضوعي في عمل المسيح أكثر انسجامًا وتوافقًا مع القناعات اللاهوتية الوسلية الرئيسية، وكذلك مع لاهوت العهد الجديد.

كما يقترح رينشو (Renshaw) أيضًا أن التوجّه العملي في لاهوت وسلي قد يفسّر غياب بحثٍ خاص عن الكفارة؛ فيقول إن الاهتمام الرئيسي لديه "لا يكمن في عالم البحث التخميني والأكاديمي الرسمي، ولكن في التطبيق الشخصي والعملي لعمل الله الخلاصي في المسيح في حياة كل الذين يسمعون الرسالة".^٩

^٦ انظر John Rutherford Renshaw, "The Atonement in the Theology of John and Charles Wesley" (Ph. D. diss., Boston University, 1965).

^٧ انظر نقاش ليندستروم (Lindstrom) في *Wesley and Sanctification*, 60ff.

^٨ *Journal* 7:422.

^٩ Renshaw, "Atonement," 69-70.

النظريات الكلاسيكية في الكفارة

علينا هنا أن نشير إلى أن هناك ثلاث صياغات كلاسيكية أساسية لنظرية الكفارة، مع بعض الفروقات الطفيفة في هذه الصيغ الأساسية الثلاثة. وقد ظهرت هذه النظريات في تاريخ الفكر المسيحي كتوسع في فكرة أو أكثر من فكرة في العهد الجديد في ضوء سياقٍ ثقافي معين. ولذا يمكن لوليم سبيرير (William Spurrier) أن يقول:

إن نزعنا حرفياً أية تفسيرات للكفارة من سياقه الثقافي، ورغم كون هذه التفسيرات تُعتبر صيغاً كاملة ذات سلطة لكل زمن، فإننا سنرفضها كمزيفة من ناحية، ونعتبرها كلاماً فارغاً من ناحية أخرى.^{١١}

سنقوم هنا بتلخيص الملامح البارزة في هذه النماذج الثلاثة كأساسٍ للنقاش النظامي لهذه العقيدة،^{١٢} ونلفت النظر إلى بعض نقاط القوة والضعف في كل نموذج.

نظرية الفدية (Ransom Theory)

من الواضح أن أول نظرية تمّ تفصيلها هي نظرية الفدية. يبدو أن أول بيانٍ لهذه النظرية يوجد في كتابات إيريناوس (Irenaeus).^{١٣} وتنطلق هذه النظرية من عبارات مثل التي قالها يسوع: "... ابن الإنسان (أتى) ... ليبدل نفسه فديةً عن كثيرين" (متى ٢٠: ٢٨، ومرقس ١٠: ٤٥). وفي محاولةٍ للإجابة عن الأسئلة الواضحة المثارة من محاولة إعطاء شرحٍ كافٍ لهذه العبارات، أُعلن أن الإنسان أسير لدى الشيطان الذي يدفع له الله الفدية، التي هي ابنه. ولاحقاً، استخدم بعض معنقي هذه النظرية توضيحاً غريباً لإظهار كيف أن الله يقوم بـ"خداع" إبليس، وكيف أنه بالقيامة يستعيد الفدية التي طُلبت لأجل حرية الإنسان.

يقول جي غلين غولد (J. Glenn Gould) بأن أحد أسباب شيوع وقبول هذه النظرية يكمن في قوة جاذبيتها الوعظية؛ إذ كانت نظرية سهلة ومقبولة في الوعظ. كما كانت تروق لمحبة الأمور المثيرة

^{١١} Guide to the Christian Faith, 155.

^{١٢} يمكن إيجاد تحليل أكمل وأكثر تبصراً في Gould, Precious Blood of Christ. انظر أيضاً Wile, CT, vo2. ^{١٣} عبّر إيريناوس عن نظرة أخرى تبدو أكثر أهمية وقرباً للاهوته، وملاتمة للفكر الواسلي، وسنناقش خلاصة نظريته تلك لاحقاً.

في نفس الإنسان. وفكرة الفدية المدفوعة للشيطان، أو الصفقة بين الله وإبليس باعتبار نفس يسوع التعويض المقدم، كانت سهلة الإدراك من أكثر المستمعين للرسالة المسيحية بساطة وعدم علم.¹³

بحسب وليامز (Williams) وليندستروم (Lindstrom)، تجد هذه النظرية أقل اهتمامًا وتركيزًا عند وسلي من النظريتين التقليديتين الأخريين، حيث يتكلمان عنها بأنها "شيء إضافي" عند وسلي؛ وأما ديسشنيير (Dischner) فيجدها واسعة الانتشار.¹⁴

نظريات الإرضاء (Satisfaction Theories)

كان أنسلم (Anselm) هو من أعطى الصيغة الكلاسيكية لنظرية الإرضاء في القرن الحادي عشر الميلادي، جزئيًا كانت كردة فعل على تعبيرات نظرية الفدية والى حد ما كنتيجة للوضع الثقافي المختلف الذي أثار في تكوين الفهم السائد لله. ولكن جذور هذه النظرية تعود إلى تاريخ قديم جدًا. فقد اقترح ترتليان (Tertullian, *On Repentance*, 2; *Scorpeace*, 6) وكيريانوس (Cyprian, *Treatises*, 8.5) أن الأعمال الصالحة تكسب استحقاقًا أمام الله، وأما الأعمال الشريرة فتحتاج إرضاءً لإزالتها. على هذا الأساس، تطوّرت فكرة "سرّ التوبة والاعتراف" (Penance) كإرضاء، وأعطيت فكرة إمكانية نقل الاستحقاقات التي تزيد عن حدود الواجب دفعةً إلى الأمام. لكن هذه الأفكار لم ترتبط بشكلٍ فاعل بفكرة الكفارة حتى أنسلم. 'بالنسبة لأنسلم، ... الإرضاء الذي قدّمه المسيح لأجل الكرامة الإلهية هو اكتساب وتقديم الاستحقاق'.¹⁵

إذ ظهرت نظرية أنسلم في عصر الفروسية، لعبت فكرة الكرامة والشرف دورًا بارزًا في هذه النظرية. فقد صوّر الله كسيدٍ إقطاعي أهينت كرامته من الإنسان، الذي خطيته هي عدم إعطائه الاحترام الذي يليق به. وهكذا يجب إرضاء كرامة الله، ولذا أرسل الله ابنه كإله- الإنسان، كي يتمّ موته على الصليب إرضاءً بديلًا.

باستخدام جون كالفن (John Calvin) الأفكار السياسية والقانونية التي ظهرت في القرن السادس عشر، قدّم صيغةً مطوّرةً لنظرية أنسلم عادة ما تُدعى "النظرية الجزائية" (Penal Theory). تنطلق هذه النظرية من عدم إمكانية التعدي على الناموس وشريعة الله؛ فإله عادل تمامًا، وقانون العقاب

¹³ *Precious Blood of Christ*, 34.

¹⁴ Williams, *John Wesley's Theology Today*, 87.

¹⁵ Renshaw, "Atonement," 21.

الإلهي لا يمكن تجاهله. وقد رأى كالفن الخطية كنتعدي للناموس، وتعدييات كهذه يجب أن تعاقب حتى يتم إرضاء الناموس. إن عدل الله لا يمكن أن يسمح للخطية أن تنجو من العقاب. بحسب هذه النظرة أيضاً، يُفهم موت المسيح على أنه إرضاءٌ وتعويضٌ لما تسببت به الخطية، لكن بينما رأى أنسلم الخطية تعدياً على الكرامة الإلهية، وميّز بين الإرضاء والعقاب، عامل كالفن الخطية كتعداً على العدالة الإلهية، وبأن الإرضاء هو في العقاب الفعلي للمسيح.¹⁶

وقد قام هوغو غروتوريوس (Hugo Grotius) بتطوير آخر لنظرية الإرضاء في "النظرية الحكومية" (the governmental theory). كانت هذه النظرية محاولة لإعطاء صيغة أرمينية تتجنب فكرة الكفارة المخدودة غير المرغوب بها المتضمنة في النظرية الكالفينية. ولكن غروتوريوس، كالآخرين، افترض ضرورة "الإرضاء السابق" (antecedent satisfaction) كالشرط المطلوب لأجل غفران الخطايا. وقد عرّف هذا بأنه العقاب الذي يقبله المسيح، ليس لأجل العدالة المُقتَصّة من الخطية، ولكنه لأجل إعطاء "مثال مميّز" (distinguished example) للعقاب الذي تستحقه الخطية، وبالتالي يعمل هذا المثال كمانع للاستمرار بالخطية فتكون النتيجة الخير العام. هذا يجعل منها نظرية تأثير أخلاقي؛ إذ أنها تعلن مبدأ المنع بدلاً من مبدأ الاقتصاد كالمبدأ المركزي في فكرة الكفارة.¹⁷

نظرية التأثير الأخلاقي (Moral Influence Theory)

النموذج الكلاسيكي الثالث لنظريات الكفارة هو نظرية التأثير الأخلاقي، التي من الواضح أن أبيلارد (Abelard) هو أول من صاغها كرد فعلٍ على نظرية أنسلم. بحسب هذا التفسير، يشكّل موت المسيح أفضل الأمثلة التصويرية لمحبة الله، وفي نفس الوقت لبشاعة الخطية التي أماتت "المحبة المُشخّصة (في يسوع)". هدف هذه النظرية هو التأثير على الضمير البشري بهاتين الحقيقتين اللاهوتيتين، وبالتالي التأثير على الكائنات البشرية ليستجيبوا لهذه المحبة المتجددة، ويتحوّلوا عن الخطية أو التمرد على الله. إن التشديد الوسلي على العجز الأخلاقي للإنسان الساقط عن التحول عن

¹⁶ *Institutes*, bk. 2, chaps. 12-27.

¹⁷ كان تأثير غروتوريوس على اللاهوت الميثودي المبكر عميقاً، ومع هذا فإن نظريته لم تُقبَل من دون تفحص وانتقاد. انظر مثلاً -2:87- Richard Watson, *Theological Institutes* (New York: Lane and Tippett, 1848), و-148 William Burt Pope, *A Compendium of Christian Theology*, 3 vols. (London: Wesleyan Conference Office, 1880), 2:313.

الخطية يرفض هذا الرأي الذي أُعطي تصديقًا خاصًا. فهذه النظرية تناسب إطار الفكر البيلاجي أكثر.^{١٨}

منافع الكفارة

اكتشفنا أن الحصول على صيغة وسلية أصيلة، ومتوافقة لعمل المسيح يتطلب عمل مسح للمنافع التي يقدمها عمله. إن مثل هذا التحليل يزودنا بالمعايير التي نستطيع بها أن نحكم على كفاءة وصحة أي اقتراح بشأن مفهوم الكفارة. ولكن يجب فحص هذه الطريقة دائمًا بالإعلان الكتابي، حيث أننا هنا لا نقترح أسلوبًا تحليليًا يبدأ بمقدمة لاهوتية تمت صياغتها من الخيال. بكلمات أخرى، علينا أن نؤكد في البداية على توافق ما يقوله اللاهوت الوسلي بشأن منافع الكفارة بحسب ما يعلمه العهد الجديد عنها. وهكذا، علينا في البداية أن نقوم بتحليل الفوائد الخلاصية التي شدد عليها اللاهوت الوسلي كما يفسرها لاهوت العهد الجديد.

النعمة السابقة (أو المُبادِرة) (Prevenient Grace)

أظهرت دراستنا للاهوت الوسلي حتى هذه النقطة الدور العظيم للنعمة السابقة في أمورٍ هامة عديدة، وخاصة فيما يتعلق بالفهم الوسلي للإعلان. ولكن كل هذه الاستخدامات لمفهوم النعمة السابقة هي ثانوية بالنسبة للعمل الخلاصي لهذه النعمة. هنا يتضح أحد الأمور المميزة في المنظور الوسلي. ليست النعمة السابقة (أو المُبادِرة) تعبيرًا كتابيًا، ولكنها مفهوم لاهوتي تم إنشاؤه للتعبير عن فكرة كتابية أساسية. لم يكن وسلي أول لاهوتي استخدم هذا التعبير (كان دائمًا يتكلم عن "النعمة المانعة" [preventing grace]، ولكن المعنى واحد)، كما أن غير الوسليين منذ أيامه وهم يستخدمونه، ولكن يبدو أنه أكثر أهمية وتأثيرًا لوسلي من أي معلمٍ آخر.^{١٩}

المعنى الحرفي لهذا التعبير هو "النعمة التي تسبق"، وهو يشير إلى عمل الله السابق لأي تحركٍ من الإنسان نحو الله. تكمن ضرورة النعمة السابقة بالنسبة للإنسان في الانتشار الشامل والكامل

^{١٨} يحاول كولين وليامز (Colin Williams) أن يبرهن على أن نظرية التأثير الأخلاقي تظهر في لاهوت وسلي فيما يتعلق بصورة الحياة المسيحية، ولكن هذا الكاتب يشعر أنه يعجز عن إثبات هذا. انظر *John Wesley's Theology*, Today, 77-82.

^{١٩} يستخدم توما الأكويني (Thomas Aquinas) هذا التعبير، ولكن من دون أن يكون له دور حاسم في لاهوته. انظر *Summa Theologica* 14.111.3.

للخطية الأصلية، أو الفساد الكلي، التي تؤكد على العجز الكامل عند الإنسان في المبادرة في إقامة علاقة مع الله. أما بالنسبة لله، فيكمن أصل النعمة السابقة في كون طبيعة الله محبة. في الحقيقة، النعمة السابقة هي استنتاج مباشر من فهم العهد الجديد لله.

وحيث أن شخصية وطبيعة الله قد أُعلنت أخيراً في شخص وعمل المسيح، فإن وسلي يصرّ على أن هذه النعمة السابقة تجد أساسها في موت المسيح على الصليب.^{٢٠} وهنا يجب ملاحظة بعض المعاني اللاهوتية المتضمنة في هذه العقيدة الهامة. يجب عدم الخلط بين النعمة السابقة والإرادة الحرة. ففي السقوط، فقد الإنسان حريته نحو الله بالكامل، لكن هذا لم يؤثر على قدرته في اختياره المعاكس في العالم الدنيوي، بل أنّ السقوط أدى إلى فقدان ما يدعو وسلي "الصورة الأخلاقية". وهكذا لم تعد الحرية نحو الله إمكانية بشرية، ولكنها تُعاد إلى الإنسان بنعمة الله.^{٢١} هذا يعني أنه من المستحيل للإنسان أن يكتسب أي استحقاق أمام خالقه، فكل ما لديه هو من الله.

تُعبّر هذه العقيدة بشكلٍ أساسي عن الإيمان الوسلي بشمولية الكفارة وعدم محدوديتها. ويعكس رؤية كالفن المحدودة، فإن النعمة بالنسبة لوسلي مُقدّمة لكل إنسان ولكن يمكن مقاومتها. وهكذا فإن الله يقَدِّم نفسه لكل البشر في كل مكان كحضورٍ مُخلصٍ (انظر الفصل ٥). فالنعمة السابقة أو المبادرة تخلق وعياً وقدرة، ولكن الوعي والقدرة لا يخلصان إلا إن استجيبَ لهما أو مورساً بالحرية الممنوحة للشخص بالنعمة.

المُصالحة (Reconciliation)

يقَدِّم لنا العهد الجديد عدداً من الصور المجازية التي تصف الخلاص الناتج من عمل المسيح. الكلمة "كفارة" ذاتها لا تُستخدم إلا مرة واحدة في العهد الجديد (في اللغة الأصلية). وفي ترجمة الملك جيمس، ترد الكلمة atonement (كفارة) في (رومية ٥: ١١). الكلمة اليونانية المستخدمة هي "كاتالاجي" (*katallage*)، التي تُترجم في أماكن أخرى "مصالحة"، والتي ربما تكون المعنى الأساسي لفكرة الكفارة في العهد الجديد.

^{٢٠} انظر Arthur Skevington Wood, "The Contribution of John Wesley to the Theology of

Grace," in *Grace Unlimited*, ed. Clark H. Pinnock (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1975).

^{٢١} انظر Chiles, *American Methodism*, حيث يُشار إلى حركة التحرير من فكر وسلي وسط أتباعه، مضمون هذه

الحركة هو "من النعمة المجانية إلى الإرادة الحرة".

يبرهن فينسنت تايلور (Vincent Taylor) بإقناع على أنه بالرغم من دمج "الغفران"، و"التبرير"، و"المصالحة" من قِبَل اللاهوت المعاصر، لكن من الواضح أن لاهوت العهد الجديد يفصل بينها. ويصرّ على أن المصالحة هي الفكرة الرئيسية في فكر بولس، وبأن الغفران والتبرير هما الطريقتان اللتان تزيلان الحواجز التي تقف في طريق المصالحة. ولعدم إدراك هذا التمييز نتأج غير مُسيرة فيما يتعلق بعقيدة الكفارة. يقول تايلور: "إنّ بعض الأمور ساهمت كثيرًا في تكوين الرأي القائل إنّ النظريات الموضوعية (objective)، التي تشير إلى أنّ في عمل المسيح ناحية تتعلق بالله، هي نظريات قديمة وخاطئة في تعريف الاستخدامات الكتابية والمعاصرة للتعبير 'غفران'".^{٢٢}

يتفق هيرمان ريدربوس (Herman Ridderbos) على أنه "يمكن للمرء أن يقول إن المصالحة كسلام مع الله هي نتيجة التبرير"، ولكنه لا يقوم بعمل تمييز جذري بينهما، كما يعمل تايلور.^{٢٣} ومع هذا فهو يدعم الفكرة القائلة إن المصالحة هي الموضوع الأساسي في علم الخلاص. اقترح رالف مارتن (Ralph P. Martin) في كتاب له عن المصالحة بأن هذه الفكرة هي "مركز فكر بولس وخدمته"، ويُظهر دعمًا لفكرته من بيتر ستولماخر (Peter Stuhlmacher) ومانسون (T. W. Manson) وجوهانز ويس (Johannes Weiss)، بالإضافة إلى ريدربوس.^{٢٤}

يتخذ جورج إلدون لاد (G. Eldon Ladd) ذات الموقف، فيقول:

التبرير هو إعلان التبرئة الإلهي للخاطي؛ أما المصالحة فهي الإعادة إلى الشركة التي تنتج عن التبرير. التبرير هو الشرط الأخلاقي للمصالحة، أي إعطاء الخاطي تلك المنزلة التي بها يستطيع أن يدخل في شركة مع الله.^{٢٥}

^{٢٢} *Forgiveness and Reconciliation* (New York: Macmillan Co., 1960), 27.

^{٢٣} *Paul*, 182 ff. يتردّد ريدربوس في إخضاع إحدى هذه الصور المجازية للأخرى، ولكنه يقترح "أننا نتعامل هنا مع فكرتين من مجالين تفكير مختلفين في الحياة".

^{٢٤} *Reconciliation* (Atlanta: John Knox Press, 1981).

^{٢٥} *Theology*, 455. يتفق دافيس (W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* [Philadelphia: Fortress Press, 1980]) على أنه يجب عدم جعل التبرير جوهر فكر بولس؛ إذ أن جوهر فكره هو "إدراك بولس أنه بمجيء المسيح صار 'الدهر الآتي' واقع موجود والدليل عليه هو مجيء الروح القدس؛ حيث في هذه الحقيقة تكمن المكانة الجديدة في الوجود في دينونة ورحمة التوراة الجديدة (المسيح)، والموت والقيام مع ذات المسيح، واجتياز خروج جديد فيه، وبالتالي تشكيل إسرائيل جديدة هي مجتمع الروح القدس". (الصفحات ٢٢١-٢٤).

ونحن نتفق مع هؤلاء العلماء. وهكذا فإن "المُصالحة" تعطينا صورة شخصية للكفارة في ما تتضمنه من معاني، وبالتالي أقل عُرضةً للانحرافات غير الشخصية أو الناموسية الشرعية. تتضمن المصالحة معنى التغلب على الجفاء في العلاقات الشخصية. وتوجد هذه الفكرة بشكل واضح وضمني في كل رسائل بولس، حيث يشرح الرسول بولس بأن المصالحة قد حدثت (من خلال عمل المسيح) على ثلاثة مستويات مختلفة: (١) المُصالحة بين الله والإنسان (رومية ١:٥؛ ١كورنثوس ١٥:٧؛ غلاطية ٥:٢٢؛ فيلبي ٤:٧؛ كولوسي ٣:١٥؛ ٢تسالونيكي ٣:١٦). (٢) المُصالحة بين الإنسان والإنسان (أفسس ٢:١٢-١٧؛ ٤:٣-٦). (٣) المُصالحة على المستوى الكوني (٢كورنثوس ٥:١٩؛ كولوسي ١:٢٠). ويرتبط هذا الموضوع بإدراك بولس العميق للخطية كأمر شخصي واجتماعي وكوني.

والمُصالحة في لاهوت العهد الجديد هي في نفس الوقت عمل مكتمل وحقيقة ما تزال تنتظر أن تصبح واقعية. وكلا هذين البُعدين يردان في مقطع ٢كورنثوس ٥:١٦-٢١ الكلاسيكي عن هذا الموضوع. فالله قد عمل في المسيح أمرًا في التاريخ سبق تحقيقه في الاختبار. وبهذا فإن هذا العمل يكون منتهيًا وغير منتهٍ بذات الوقت. ففي المعنى الأول، المُصالحة عمل الله، وليست نتيجة لأي عمل إرضاءٍ بشري لله. وسبب ذلك هو أنه "من الواضح أن المتمردين العصاة لم يكونوا في وضعٍ يسمح لهم بتحقيق المُصالحة".^{٢٦} أما بمعنى أنها عمل غير منتهٍ، فإن ذروتها تنتظر استجابة المتمردين العصاة؛ ورسالة المُصالحة المعطاة لسفير المسيح تؤكد على هذه الحقيقة. فالرسالة هي "تصالحو مع الله" (العدد ٢٠)، وهي بذلك حثٌ للإنسان على أن يترك موقف العداوة نحو الله استجابة لعمل الله المكتمل "في المسيح" (العدد ١٩).

كما تشير (رومية ٥:١٠) إلى مُصالحة قد حدثت "ونحن بعد خطاة" (العدد ٨ من رومية ٥)؛ ولكن المُصالحة لا تكون فاعلة إلى أن تزيل موقف عداوة الإنسان نحو الله. بهذه الطريقة يتم تجنُّب فكرة الكفارة المحدودة في تشديد العهد الجديد على عمل المسيح المكتمل. فموت المسيح لا يعطي الخلاص بطريقة آلية للمختارين، ولكنه يجعل الخلاص ممكنًا لكل من يستجيب بالإيمان. وحين يتصالح الإنسان مع الله، فإنه حينئذٍ يختبر الله الذي قد تمت مصالحته أصلاً، ولذا يمكنه (وجوديًا واختباريًا) أن يرنم مع تشارلز وسلي (Charles Wesley): "إلهي مُصالح!"

^{٢٦} Alan Richardson, *Theology*, 216.

وعلاوة على ذلك، فإن المُصالحة أمر حاضر ومستقبلي. فبسبب الطبيعة المزدوجة التي نظرنا إليها للتو، فإن حقيقة كون المصالحة أمر مستقبلي لا تشكّل أساسًا لخلص أخير للجميع (universalism)، ولكنها تعني أن لعمل المسيح في المُصالحة أبعادًا كونية (انظر في الأعلى) لن تصل ذروتها إلا في اليوم الأخير.

من الصور المجازية الثانوية لصورة المُصالحة فكرة "البنوة" (Sonship) أو "التبني" (Adoption). ويعكس الفكرة اليونانية، فإن الإنسان ليس "ابنًا لله" بأي معنى جسدي. لهذا يُستخدم التعبير "تبني" لوصف مكانة البنوة الممنوحة بمقابل النظرة الوثنية وكذلك بنوة المسيح بذاته لله. التبني هو طريقة يستخدمها العهد الجديد للتكلم عن المشاركة في بنوة المسيح كأحد منافع عمله. وبفضل علاقة المؤمن بالمسيح، فإنه يستطيع أن يصرخ معه "يا أبا الآب!" (رومية ٨: ١٥؛ غلاطية ٤: ٦).

التبني هو هبة لا يستحقها الإنسان صارت ممكنة لنا بمحبة الله من خلال يسوع المسيح. فهي تتضمن حرية في العلاقة مع الله التي لا توجد في علاقة السيّد بالعبد التي تمثل حقيقة البنوة بمثابة النقيض لها (أفسس ١: ٥؛ غلاطية ٤: ٣-٧). ونتيجة التبني هي المشاركة بالميراث، وهو امتياز الامتلاك، الأمر غير الممكن للعبيد.

التبني له ذات الطبيعة المزدوجة الموجودة في كل الصور المجازية للخلص، إذ أنه حقيقة حاضرة ومستقبلية، إذ تُدرك في الدهر الحالي، وتحمل وعدًا بتميم مستقبلي في زمن الإكمال الأخروي (رومية ٨: ٢٣). والروح القدس يشهد لحقيقة التبني الحاضرة (الأعداد ١٥-١٦).

هناك نتيجة إضافية للمُصالحة هي "الشركة" مع الله والمؤمنين الآخرين. ففي حين يشير بولس إلى الشركة مع الله أو المسيح عدة مرات (١ كورنثوس ١: ٩؛ ١٦: ١٠؛ فيلبي ٣: ١٠)، يبدو أن هذه الفكرة هي الموضوع الأساسي في رسالة يوحنا الأولى. لذا ربما كانت "الشركة" هي الطريقة التي يستخدمها كاتب رسالة يوحنا الأولى للتكلم عن المُصالحة.

في هذه الرسالة، الموضوع الرئيسي الذي تدور حوله هو الحياة الأبدية، الذي يعادل الخلاص. إنها تصف طبيعة الحياة الأبدية بأنها شركة "مع الله وابنه يسوع المسيح" (انظر ١: ٣). المبدأ الذي يحدّد تحليل الحياة الأبدية في هذه الرسالة هو أنه يجب تعريفها بأنها شركة مع الله، وطبيعة الله هي أساس وسبب حفظ هذه الشركة. شرط هذه الشركة هو الانسجام مع الطبيعة الإلهية المُعلّنة في يسوع المسيح. وتُذكر أربع صفات لله تتمحور حولها الرسالة. أولاً، الله نور (٥: ١)، والشركة تعتمد على سير الإنسان في النور (انظر ١: ٧). ثانيًا، الله بار (٢: ٢٩)، ولذا من غير الممكن أن يكون للإثم

وعدم البرّ شركة مع الله. ثالثاً، الله محبة (٨:٤)، وهكذا فإن كل من يحيا في شركة مع الله فإنه يحب الله ويحب أخاه. وأخيراً، أعطانا الله حياة في ابنه (١٢:٥)، وهذا يوفّر لنا آلية الشركة التي تتضمن الانتصار على العالم.^{٢٧}

أما الصورة المجازية الثالثة للخلاص فهي "الفداء" (redemption)، الذي يعني إطلاق من القيود أو العبودية، أو "إعادة شراء" (حرفياً) لشيء فقد أو بيع. في العهد القديم، كان الشخص الذي يوكل بمسؤولية الفادي (غوئيل - go'el) هو الشخص الأكثر قرابةً. تلعب هذه الصورة دوراً بارزاً في إشعياء ٤٠-٥٥، حيث يُدعى يهوه بشكلٍ متكرر بغوئيل إسرائيل (انظر ٤١:٤١؛ ٤٣:١؛ ٤٤:٦؛ ٤٧:٤).

النموذج الذي عادة ما يُستخدم في العهد القديم لتصوير الفداء هو الخروج. فحين يُتنبأ بخلصٍ مستقبلي، فإنه عادةً ما يُوصف بتعبير وصور مأخوذة من هذا الحدث الفدائي الأصلي. وقد كان إشعياء، بشكلٍ خاص، يتطلع إلى يوم الفداء الأخروي العظيم، الذي كان يصفه كخروج جديد. كما يحتفظ كُتّاب العهد الجديد أحياناً بصورة الخروج، ولكنهم يعلنون أنه في عمل المسيح، الفداء الذي كان الخروج ظلّاً له والذي أخبر عنه الانبياء، قد أتى إلى التاريخ (لوقا ١:٦٨؛ تيطس ٢:١٤). وقد أدى ذلك إلى إيجاد إسرائيل جديدة بنفس الطريقة التي أوجد بها الخروج الأول لإسرائيل القديمة.

ويسوع نفسه يربط عمله الفدائي بوضوح بالعبد في إشعياء (مرقس ١٠:٤٥). يعلّق آلن رينشاردسون (Alan Richardson) حول هذا الأمر فيقول:

من المؤكّد أن هذا يشير إلى بصيرة المُعلّم السامية في قصد الله الفدائي كما هو مُعلن في الكتاب المقدس، حتى أنه ذهب بشكل صائب إلى مقطع العهد القديم الذي يشير بوضوح إلى الله نفسه كمُبدئ عمل تقديم الذات الفدائي الذي تمّ من خلال العبد - المسيا.^{٢٨}

الصورة المجازية الرابعة التي سنذكرها هي صورة "التبرير" (Justification). تُستخدَم هذه الصورة بشكلٍ رئيسي من بولس، وبالذات في رسالتي رومية وغلطية. التي يمكن فهمها فقط من خلال ربطها عن قرب ب"البرّ" (righteousness)، حيث أنهما فكرتان مترابطتان. لكن هناك عامل آخر خلق الكثير من التشويش في محاولات فهم ما تتضمنه هذه الصورة في اللاهوت الكتابي، وهذا

^{٢٧} انظر H. Ray Dunning, *General Epistles*, New Testament vol. 15 in *Search the Scriptures* (Kansas City: Nazarene Publishing House, 1960).

^{٢٨} *Theology*, 220.

العامل هو غموض مفهوم "البرّ" العائد إلى حقيقة أن له معاني عديدة. أولاً، علينا أن نلاحظ معناه عند تطبيقه على الله. يأتي هذا المعنى بشكلٍ رئيسي من استخدام هذا التعبير في إشعياء ٤٠-٥٥، حيث يشير إلى طبيعة الله التي تُختبَر من الناس بصفتها "أمانة". فيقول النبي في إشعياء ٤٣:٢٤-٢٦: "... لكن استخدمتني بخطاياك وأتعبتني بأثامك. أنا، أنا هو الماحي ذنوبك لأجل نفسي، وخطاياك لا أذكرها. نكّرني فنتحاكم معاً. حدّث لكي تتبرّر". نرى هنا التشديد على أمانة الله بمقابل عدم أمانة إسرائيل.

استخدم النبي في هذه المقاطع ارتباط البرّ بالخلّاص، وهو ما شدّد عليه في الخروج (انظر خروج ١٤:١٣؛ ١٥:٢)، وكيف ذات المجموعة من الأفكار في تكلمه عن التحرير الوشيك من بابل والعودة من السبي (إشعياء ٤٥:١٧؛ ٤٦:١٣؛ ٥٢:١٠). وكما أن الله تذكر وعوده لإبراهيم وأطلق عبيد المصريين، هكذا أيضاً "لأجل نفسه" (البرّ) سيتذكر المسيبين في بابل ويحرّره. وبدلاً من أن يعلم العهد القديم أن الإنسان يتبرّر بأعمال الناموس، فإنه قدّم عقيدة خلاصٍ على أساس برّ الله. فليس التبرير بالأعمال، ولكن بأمانة (برّ) الله فقط. وباختصار، إنه "النعمة"، حيث أن الله يعمل مع الإنسان بحسب طبيعته هو الإلهية.

وما عمله يسوع بتعليمه وأمثاله هو استعادة تعليم العهد القديم بمقابل برّ الأعمال التي كانت اليهودية تعلم به. ولكن بولس، باللجوء إلى نظرة العهد القديم، هو الذي يطوّر بشكلٍ كامل حقيقة برّ الله المُبرّر الآتي من عمل المسيح المكتمل. لا يترك هذا التعليم أي مجال لأفكار "الاستحقاق" و"الإرضاء"، ومثل هذه الأفكار لا ترد في تعليم العهد الجديد، لكنها مأخوذة من مصادر أخرى.

أما حين يُطبّق "البرّ" على الإنسان، فإنه يكون له بُعدان محتملان. المعنى الأول لهذا البرّ أخلاقي ويثير مسألة علاقة البرّ بصفته أمانة مع برّ الإنسان بصفته شيئاً أخلاقياً. أدت هذه المسألة إلى مشاكل تفسيرية لمعنى التبرير منذ بداية الحقبة المسيحية، وسنقوم الآن بمعالجة هذه المسألة. يتكلم نورمان سنيث (Norman Snaith) عن هاتين الإشارتين إلى البرّ، ويقترح أن بولس قد أخذ الرأيين من العهد القديم، ويعلّق قائلاً:

يستخدم بولس هذا الاسم بمعنى مزدوج، أحياناً بمعنى أخلاقي بحت، وأحياناً كمعنى رديف للخلّاص. وحين يكتب عن ناموس البرّ (رومية ٩:٣١)، فإنه يشير إلى

المتطلبات الأخلاقية للناموس الموسوي، وأما حين يستخدم التعبير "بِرّ الله"، فإنه يقصد الخلاص الذي يتممه الله من خلال المسيح (رومية ٣: ٢١).^{٢٩}

أدت مشكلة العلاقة بين هذين الاستخدامين إلى صيغتين مختلفتين رئيسيتين لفكرة التبرير في تاريخ الفكر المسيحي عن الخلاص، وعادة ما يُشار إلى هاتين الصيغتين بالرأي الكاثوليكي والرأي البروتستانتي. يقول الرأي الكاثوليكي، المتمثل بتعاليم أغسطينوس (Augustine) وتوما الأكويني (Thomas Aquinas)، إن التبرير هو "جعل الإنسان بارًا (أخلاقيًا)" من خلال سكب نعمة إلهية فيه. وهذه النعمة المسكوبة تصير أساس قبول الله للإنسان. ولكن هذا الموقف يتضمن خلطًا بين مفهومي التبرير والتقديس، ويجعل من التقديس أساسًا للتبرير. وإن كان التبرير تعبيرًا قانونيًا شرعيًا، فإنه يمكن للمرء أن يقول ببساطة بأنّ هذا المفهوم يُفسّر هنا بأنه إعلان الله بأنّ إنسانًا ما بار لأنه كذلك قبلاً. وقد صار هذا الرأي أساس كل عقيدة برّ الأعمال الكاثوليكية ونظام التوبة لأجل الخلاص. ويفشل هذا الرأي في فهم معنى "بِرّ الله" في رومية، إذ يفسّره بالبرّ الأخلاقي الذي يطلبه الله، ويعلم بأن علينا أن ننتج برّنا بأعمالٍ صالحة.

أما الرأي البروتستانتي البديل فيفسّر بشكلٍ صحيح برّ الله على أنه أمانة الله، ولكنه يحتفظ بمعنى التبرير الأخلاقي في العلاقة مع الإنسان. وحيث أنه يرفض التعليم الكاثوليكي بأن البرّ الأخلاقي ضروري للتبرير، فإنه يصرّ على أن معنى التبرير هو "إعلان الإنسان بارًا" وليس "جعل الإنسان بارًا". أدى هذا الفهم إلى عقيدة "الحسبان" (imputation)، حيث يقبل الله الإيمان كمعادلٍ للبرّ (الذي يفهم بمعنى أخلاقي).^{٣٠}

وبينما يتجنب هذا التفسير أخطار برّ الأعمال، لكنه يقع ضحية نقد عنيفٍ مساوٍ لنقد تبرير الأعمال، كـ"خيال شرعي"، إذ يحسب الله شخصًا بارًا مع أنه ليس كذلك، وبهذا فإن الله يخدع نفسه. فبكلمات لوثر، الإنسان الذي يتبرّر بالإيمان هو "خاطٍ ومُبرّر بذات الوقت" (*simul justus et peccator*). لكن كلا هذين التفسيرين غير كافيين أو مُرضيين.

^{٢٩} "Righteousness."

^{٣٠} Willard H. Taylor انظر أيضًا Vincent Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, 55 ff.

"Justification," in *Beacon Dictionary of Theology*, ed. Richard S. Taylor (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1983).

وقد صارَ وسلي مع هذه المعضلة الفكرية؛ فمن ناحية، يميّز بين التبرير والتقديس برفض التعليم الكاثوليكي بأن التبرير هو "جعل الإنسان بارًا من ناحية فعلية". لكن من ناحية أخرى، لم يكن راغبًا بقبول فكرة الخيال الشرعي التي علّم البروتستانت بها، إذ أصّر على أن الله لا يندع بالذين يبرّهم، فلا يحسبهم "شيئًا ليس فيهم". ليس معنى التبرير أن الله يحكم علينا بعكس الطبيعة الحقيقية للأشياء، بحيث يحسبنا أفضل مما نحن عليه حقًا، أو يعتقد أننا أبرار في حين أننا لسنا كذلك". ومع هذا فهو يتجنب بكل ثبات الرأي الكاثوليكي غير سامحٍ لأي استحقاق بشري أن يدخل إلى الصورة.^{٣١}

يتفق معظم خبراء ومرجعيات اللغة أن معنى الفعل اليوناني "ديكايوو" (dikaioo - يبرّر) هو "يعلن بارًا"، وبأنه لا يمكن أن يعني "يجعل بارًا". ولكن هذا لا يحل مشكلة معنى هذا التعبير لاهوتيًا. فالسؤال هو: هل علينا أن نختار بين التفسيرين التقليديين اللذين تمت مناقشتهم سابقًا؟ ومن دون أن يدرك وسلي كل متضمنات ما يقوله، أشار إلى طريقة للخروج من هذه المعضلة بالتمييز بين التبرير كـ"تغيير نسبي" والتقديس كـ"تغيير حقيقي". انتهت كل مجهودات الهروب من هذه المعضلة بأن خلطت بين هذين الأمرين، ولكن جورج إلدون لاد (G. Eldon Ladd) يقدّم شرحًا يعتمد على معنى آخر لـ"التبرير" يتجنب المفهومين الكاثوليكي والبروتستانتي، وينسجم بشكلٍ شامل مع الاهتمامات اللاهوتيّة الوسولية.^{٣٢}

فبدءًا من حقيقة أن العهد القديم هو ما يشكّل فكر بولس، يقول إن البرّ ضمن ذلك السياق ليس أخلاقيًا بشكلٍ أساسي، ولكنه يعني "ذلك المعيار الذي يجب على الناس والأشياء أن يكونوا في توافقٍ معه في شؤون العالم، والذي به يمكن قياسها". وهكذا يكون الإنسان البار هو الذي يتوافق مع المعيار المُعطى. كما أن السياق هو الذي يحدّد المعيار، وبالتالي المقاييس التي بها يتحدّد معنى أن يكون

^{٣١} "Justification by Faith," *Works* 5:53-64.

^{٣٢} *Theology*, 439 ff. ويقدم بيرنهارد أندرسون (Bernhard W. Anderson)، في نقاشه لموضوع "البرّ" في سفر المزامير، ذات التفسير الذي يعطيه لاد. يقول: "في مواجهتها لهذا الموضوع، علينا أن نجد أنفسنا من أفكار البرّ التي ورثناها من ثقافتنا، تحت التأثير الروماني واليوناني بشكلٍ رئيسي. عادة ما نفترض أن الإنسان 'البار' هو الذي يعيش بحسب مقياس قانوني أو أخلاقي معين؛ فيعتقد أن هذا الشخص بار بحسب القانون". إن وجهة نظر التبرير التي توضح من خلال إبراهيم في تكوين ١٥:١-٦ مختلفة؛ إذ التبرير الذي حُسيب له هو العلاقة السليمة مع الله؛ كما يظهر من ثقته بوعده الله حتى حين لم يكن هناك أي دليل يدعم هذا الوعد إلا ملايين النجوم التي في السماء!" من *Out of the Depths*, 100-101.

الإنسان بارًا. وتوضيح "جورج إدون لاد" لهذا واضح جدًا إذ يتكلم عن السياقات المختلفة التي تُستخدم فيها الكلمة:

كان المعيار أحيانًا يتألف من المطالب التي تفرضها العلاقات العائلية. فثامار التي لعبت دور زانية كانت أكثر برًا من يهوذا لأنها تَمَّت المتطلبات العائلية التي لم يتممها يهوذا (تكويين ٢٦:٣٨). كما قيل عن داود بأنه بارٌّ لأنه رفض أن يقتل شاول لأنه كان في علاقةٍ عهدٍ معه (صموئيل الأول ١٧:٢٤؛ ٢٣:٢٦)، وأدان الذين قتلوا إيشبوشث ابن شاول (صموئيل الثاني ٤:١١). ولكن بعد سقوط بيت شاول، لم يبقَ لدى مفبوشث أي حقٍّ بأن يتوقع الإحسان من الملك الجديد (صموئيل الثاني ٢٨:١٩). وبهذا نرى أن متطلبات البرِّ تغيرت مع تغير العلاقة.

وهكذا يصير "البرُّ" فكرة ترتبط بالعلاقة، فالذي يتمم المتطلبات المفروضة عليه من خلال علاقة هو فيها يحسب بارًا. لا يشير "البرُّ" إلى طبيعة أخلاقية شخصية للشخص، ولكن إلى الأمانة نحو علاقة معينة. والاستنتاج من هذا الحديث هو إن كان التبرير تغيير في علاقة، كما قال وسلي، فإن العلاقة الجديدة تشكّل برًا حقيقيًا يمكن تمييزه عن التقديس كتغيير أخلاقي للطبيعة. لا يتطلب التبرير برًا سابقًا يصير بطريقةٍ معينة أساس العلاقة الجديدة، ولكنه حقيقة تُخلَق في ومع الإعلان الشرعي من الله بأن إنسان الإيمان مُبرَّر. فالتبرير إعلان الله بأن شخصًا معينًا بارٌّ، وهذا الإعلان يجعل ذلك الإنسان بارًا فعلاً. بهذه الطريقة يتم من ناحية تجنب الطريقة الكاثوليكية للتبرير بالأعمال، ومن الناحية الأخرى يتم تجنب فكرة المُصلحين القائلة بالخيال فقط.

فكرة تبرير الله في رومية ٣:٢٤-٤:٢٥، بصفته أمانة وبرزٍ علاقي للإنسان يحصل عليه على أساس الإيمان، تمتزج بفكرة الذبيحة كما يُعبّر عنها في تقديم إبراهيم لإسحق. فالله يُظهر برّه وصلاحه بإظهار أمانته لوعده، وإبراهيم يتبرَّر بثقته وطاعته. يشكّل هذا سياق محاكمةٍ يتبرَّر (أو تظهر براءة وصحة) فيها القاضي والمُدعى عليه. وهكذا فإن الله قدّم ابنه كذبيحة كفارية مُظهرًا أنه أمين نحو وعده؛ واستجابة الذي لديه "إيمان بيسوع" تبرَّر مثل هذا المؤمن، أي تجعله في علاقة سليمة مع الله. يجب عدم تفسير هذا الحديث بأن الإيمان عمل صالح أو أن الإيمان ذاته هو الذي يبرِّر، فالإيمان هو قبول هبة الله.

كما يقودنا الارتباط الوثيق بين التبرير والبرِّ إلى الحديث أكثر عن الطبيعة الأخروية للتبرير. فقد أشرق زمن الخلاص الذي وُعد به من القديم جدًا، وفيه يُعلن برُّ الله (رومية ٣:٢١). يعكس هذا

التفسير البناء الأساسي لفكر بولس بأن الدهر الآتي قد دخل الدهر الحالي.^{٣٣} فما كان قبلاً متوقعًا ومُنْتَظَرًا كإمكانية مستقبلية صار حقيقة حاضرة.

بينما في اليهودية كان هذا التبرير كالعامل الحاسم في إعلان الله لا يُتَكَلَّمُ عنه إلا بمعنى مستقبلي أخروي بشكلٍ لا يقبل الجدل، يعلن بولس هذا التبرير حقيقة حاضرة مُدْرَكَة الآن في المسيح.^{٣٤}

والحصول على التبرير الآن أمر ممكن للإيمان. ومع أن التبرير إمكانية موضوعية في المسيح، لكن الإيمان يمتلك بَرَّ الله المُبَرَّر في المسيح. بهذا المعنى، حُكِمَ الدينونة النهائي قد صدر، ومع هذا يُتَكَلَّمُ عنه كأمرٍ مستقبلي. ويقول بولس بهذا الشأن: "فإننا بالروح من الإيمان نتوقع رجاء بَرِّ" (غلاطية ٥:٥). فالتبرير فائدة خلاصية يملكها الإنسان الآن، وكذلك يبقى عليه أن ينتظرها. باختصار، هناك تبرير حاضر وتبرير مستقبلي (أخير).

والمنفعة الأخيرة في الخلاص التي تحتاج الإشارة إليها هي "التقديس" (Sanctification). التعبير "تقديس" وتعبير "القداسة" المشابه له موضوعان دينيان بشكلٍ فريد، بعكس الكثير من التعبيرات الأخرى المستعارة من سياقات علمانية غير دينية. التعبير الأساسي هو "القداسة"، وأما "التقديس" فهو العمل أو العملية التي يصبح بها الإنسان "مُقَدَّسًا" أو "قديسًا". وحيث أن القداسة أمرٌ يخص الله بالدرجة الأولى، والأشياء أو الأشخاص يصبحون مُقَدَّسِينَ فقط بمعنى نسبي أو اشتقاقي، فإنه ليس لهاتين الفكرتين معنى إلا في المجال الديني.

لم يكن تعبير "القداسة" في استخدامه القديم يحمل أي معنى أخلاقي بالضرورة. يُرى هذا الأمر في إشارة العهد القديم إلى "زواني (الهيكل) القديسات" (انظر تكوين ٣٨ وتثنية ٢٣). وبهذا فإنهن يَكُنَّ "قديسات" لأنهن ترتبطن بالآلهة". فالقداسة هي صفة إله إسرائيل الشخصي التي أضافت المعاني الأخلاقية إلى الفكرة. كان تعبير "التقديس" في الأصل تعبيرًا طقسياً، بمعنى أنه من خلال شعائر معينة يُكْرَس إنسان أو شيء لخدمه الله، أو يُطَهَّر من النجاسة ليكون مؤهلاً لمهمة خدمة الله. أدى سياق الأفكار الطقسية الدينية المحيط بـ"فكرة المُقَدَّس" إلى انحرافات قاومها الأنبياء باسم البرِّ الأخلاقي. فحين صارت المراسم الدينية "طقسية" (ceremonialism) من دون عدل أو إحسان،

^{٣٣} انظر Ladd, *Theology*, chap. 27؛ و Ridderbos, *Paul*, 44ff.

^{٣٤} Ridderbos, *Paul*, 164.

استدعى هذا الحاجة للدينونة. وهكذا دعا أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد بشكلٍ خاص إلى فهم القداسة بمعنى أخلاقي. وهذا التشديد الأخير هو الذي صار خلفية تفسير العهد الجديد المعياري للقداسة. كما أن وجود خط من التعليم الأخروي أمرٌ واضح في الرؤيا النبوية التي كانت تنبئ بيومٍ سيعطي الله فيه تقديسًا حقيقيًا وليس مجرد تقديس طقسي. وقد كان هذا الرجاء مصحوبًا بإدراك أن الخطية ميل داخلي فطري في الطبيعة البشرية بالإضافة إلى كونها سلوكًا آثمًا يخالف الناموس. وقد تمَّ سدُّ هاتين الحاجتين.

لقد أدرك النبيان إرميا وحزقيال قبل السبي أن عهدًا جديدًا بشروطٍ وظروفٍ جديدة هو الحاجة الحقيقية لدى شعب الله (إرميا ٣١: ٣١-٣٤؛ حزقيال ٣٦: ٢٥-٢٧). وبينما كان النبي زكريا يصف الموعوقات التي يجب أن تُزال لمجيء الملكوت المسماني، كان يرى الخطايا والخطية تُزال في اثنتين من رؤاه الرمزية الثمانية. ففي رؤيا الدرج الطائر (زكريا ٥: ١-٤) يُرى الخاطئ وهو يُزال من المجتمع؛ وفي رؤيا "المرأة التي في البرميل (الإيفة)"، نرى "مبدأ الخطية الذي يجب أن يُستأصل" (زكريا ٥: ٥-١١).^{٣٥} وفي القسم الرؤيوي من ذات السفر (الأصحاحات ٩-١٤)، أنبأ النبي بيوم الرب حين "في ذلك اليوم يكون ينبوعٌ مفتوحًا لبيت داود ولسكان أورشليم للخطية وللنجاسة" (زكريا ١٣: ١). يقتبس كولينز (G. N. M. Collins) قول هينديرسون (Henderson) بأن هذا العدد "يظهر عقيدتي الإنجيل العظيمتين: التبشير والتقديس"، ويضيف: "هناك حاجة إلى نعمة الله لأجل التقديس، بينما هناك حاجة لفاعلية دم المسيح لأجل التبشير".^{٣٦}

أما حين نأتي إلى العهد الجديد، فإن تحليل التعبيرات "يقدّس، تقديس، مقدّس" يعطينا الصورة التالية. أولاً، هناك استخدامات طقسية تمامًا واستثنائية لهذا التعبير تشير إلى أن شخصًا أو شيئًا صار مقدّسًا بسبب علاقته بالله أو بأشياء مقدّسة أو بسبب إتمام قصدٍ إلهي (لاحظ متى ٢٣: ١٧ و ١٩ بشكلٍ خاص).

أما الاستخدام الثاني، الذي يبدو معياريًا وغير استثنائي، فهو استخدامٌ أخلاقي مميز يتعلّق بشكلٍ خاص بالحياة الجديدة بالمسيح. وفي هذا الاستخدام، ما زالت اللغة الطقسية موجودة، إذ أن هذا أمر حتمي، ولكنه متأثر كثيرًا بالفهم الأخلاقي. يظهر هذا الاستخدام الثاني لمفهوم التقديس بوضوح في

^{٣٥} انظر J. E. McFadyen, "Zechariah," in *Abingdon Bible Commentary*, ed. F. C. Eiselen (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1929).

^{٣٦} "Zechariah," in *New Bible Commentary*, ed. F. Davidson (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1960).

رومية ٦، وأفسس ٤، وتسالونيكي الأولى ٣:٤، وكولوسي ٣. يشير هذا المفهوم هنا إلى الحياة الأخلاقية التي (من ناحية التسلسل) تعقب التبرير، وهي نتيجة له. ويتمّ التشديد على البعد الأخلاقي باستخدام فريد لهذا التعبير في تسالونيكي الأولى ٥:٢٣، التي تشكّل قمة سلسلة تحريضات ونصائح، القصد منها التشديد على قداسة كل الحياة. يشدّد هذا الاستخدام على مشاركة الإنسان بكامله في الحياة المقدّسة. هذا هو النص الذي يجسّد بوضوح تام معنى فكرة التقديس الكلي: "بالتمام". فيولس يصلّي أن يتقدّسوا (يستخدم زمن الفعل الماضي البسيط - aorist) بالروح والنفس والجسد، شاملاً بهذا كل أعمال الكائن البشري الواحد، وليس ثلاثة أجزاء منه؛ ففكرة الأجزاء الثلاثة هذه فكرة يونانية وليست عبرية.^{٣٧} وإذا نرى التقديس بهذا المعنى، نستطيع أن نصيغ اقتراحاً لاهوتياً معتمداً على دراسة تفسيرية وهو: "التقديس يعقب التبرير منطقياً".

يعالج هذا الاستنتاج النقطة الرئيسية في الجدل الإصلاحية. فقد كان الموقف الكاثوليكي، كما صاغه توما الأكويني (Thomas Aquinas)، هو أن التقديس يسبق التبرير. وحين تصل عملية التقديس إلى نهايتها، الذي يُفسّر بأنه "الإيمان الذي تشكّله المحبة"، فحينئذ يعلن الله الإنسان باراً فيكون مستعداً للذهاب للسماء. لكن لوثر أصرّ على عكس هذا الترتيب، وبرهن من الكتاب المقدس على أن التقديس ليس أساس التبرير، ولكن العكس هو الصحيح (انظر النقاش السابق حول التبرير).

لكن هناك استخدامات أخرى لهذا التعبير في العهد الجديد. فيشير هذا التعبير إلى كل المؤمنين، على الأقل بالمعنى الطقسي؛ بمعنى أن كل المؤمنين يخصّون الله (انظر كورنثوس الأولى ١:٢؛ ١١:٦). يرد المعنى الطقسي بوضوح في سفر العبرانيين، كما يتوقع المرء من طبيعة هذا السفر. ففيه معظم استخدامات هذا التعبير مرتبطة بدم المسيح، ومن هنا تأتي فكرة أن دم ذبيحة الخروف يقّس ما يأتي عليه. هذه نتيجة طبيعية للتشديد الرئيسي للسفر على المسيح بصفته رئيس الكهنة الذي يقّم نفسه ذبيحةً أبدية (انظر عبرانيين ١٠:١٠، ١٤، ٢٩؛ ١٣:٩-١٤؛ ١٣:١٢).

هذا يأتي بنا إلى الاقتراح اللاهوتي الثاني: "كل المؤمنين مقدّسون". كما رأينا، مع أن اللغة الطقسية وفكرة الطّقس بقيت في العهد الجديد، لكنها اكتسبت المعنى الأخلاقي بشكلٍ شامل. وبهذا، فإن كل المؤمنين مقدّسون بالمعنى الطقسي (في كونهم يخصّون الله) وبالمعنى الأخلاقي، كما يظهر

^{٣٧} انظر W. T. Purkiser, *Exploring Christian Holiness*, vol. 1, *The Biblical Foundations*

(Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1983), 188-89.

بوضوح في عبرانيين ٩: ١١-٤ وكورنثوس الأولى ٦: ١١. هذا ما أشار إليه كُتَّاب حركة القداسة بالتقديس الأولي (initial sanctification).

هذا يقود فوراً إلى اقتراح لاهوتي ثالث: "التبرير والتقديس أمران يحدثان بذات الوقت". أي أنه في لحظة التبرير، تبدأ عملية التقديس، مع أنها لا تكون كاملة كالتبرير أو التجديد. يجيب وسلي على رأي وليم لو (William Law) بأن التجديد عمل متدرج فيقول:

لا يمكن إنكار حقيقة التدرج والتقدم بالنسبة للتقديس، وأما بالنسبة للتجديد، أو الولادة الثانية، فالتدرج لا ينطبق عليهما. فالتجديد جزء من التقديس، وليس كل التقديس؛ فهو البوابة المؤدية إلى التقديس، إنه المدخل إلى التقديس. فحين تُؤلَد ثانية فإنَّ تقديسنا، أي قداستنا الداخلية والخارجية، يبدأ، ومنذ ذلك الحين فإننا تدرجياً "ننمو فيه، الذي هو رأسنا".^{٣٨}

هذه هي الحقيقة التي تنطبق عليها كلمات كارل بارث (Karl Barth) بشكلٍ مناسب:

يمكن التعبير عما هو مقصود بتعبير "التقديس" باستخدام تعبير كتابي أقل استخداماً هو "التجديد"، أو بتعبير "التحول الديني" (conversion)، أو بتعبير "التوبة" (penitence) الذي يلعب دوراً هاماً في العهدين القديم والجديد، أو بشكلٍ كامل باستخدام التعبير "تلمذة" الذي يبرز بوضوح في الأناجيل الإزائية بشكلٍ خاص.^{٣٩}

وهناك مجموعة أخرى من المقاطع الكتابية التي تربط التقديس بالروح القدس (انظر تسالونيكي الثانية ٢: ١٣؛ بطرس الأولى ١: ٢؛ رومية ١٥: ١٦). يُرى التقديس هنا بشكلٍ رئيسيٍّ كأنفصالٍ أو انفرازٍ عن الاستخدام العام للأشياء والاتجاه نحو خدمة الله، وهذا يتم بعمل الروح القدس. أما الاستنتاج المنطقي من هذا فهو اقتراح لاهوتي رابع: "إذ أن كل المؤمنين تقدسوا بالروح القدس، فإنهم جميعاً نالوا الروح القدس" (انظر أيضاً كورنثوس الأولى ٦: ١١؛ وقارن مع رومية ٨).

يؤدّي التحليل العام لهذه الأفكار، مع أنه يخرج شيئاً ما عن التعابير الرئيسية المُستخدمة في هذا الموضوع، إلى تطوّر فكري واضح ومحدّد: أساس قداسة الإنسان هو قداسة الله (لاويين ١٩: ١-٢؛ بطرس الأولى ١: ١٥-١٦؛ وربما متى ٥: ٤٨؛ أيضاً). هذا يعني أن محتوى الحياة المُقدّسة (الأخلاقي)

^{٣٨} StS 2:240.

^{٣٩} Church Dogmatics 4.2.500.

شبيه بحياة الله الأخلاقية. يشدّد العهد القديم بوضوح على أن الله مُعلنٌ بشكلٍ كاملٍ في يسوع المسيح، وهذا يأتي بنا إلى الاقتراح اللاهوتي الخامس: "يتجه التقديس في العهد الجديد نحو يسوع المسيح". والمقاطع الهامة هنا هي كورنثوس الثانية ١٨:٣ وأفسس ٤:١٣.

يغطي هذا التحليل التعابير والأفكار بطريقةٍ عامّةٍ من دون الأخذ بعين الاعتبار لحظاتٍ مُحدّدة ضمن مجال عمل الله التقديسي العام، وخاصة التقديس الكامل (entire sanctification). وسنقوم بدراسة هذا الموضوع في قسمٍ لاحق.^{٤٠}

الكثير من صور الخلاص المجازية هذه تتضمّن بوضوح خُلُقَ شعبٍ يعمل الله معه عهدًا. فكل هذه التعابير شخصية (personal)، ولكنها ليست فردية (individualistic). ونوال المرء للمنافع المُشار إليها في هذه الصور الخلاصية المختلفة أمرٌ مساوٍ لأن يصبح جزءًا من مجتمع الإيمان. وتتضمن هذه الحقيقة في العهد الجديد أنه يجب رؤية الخلاص، وكذلك الكفارة التي تجعل الخلاص متوفرًا، بطريقة غير فردية، إذ يجب أن يُرى في بُعدٍ مشترك.

المكوّنات الأساسية النظامية

والكفارة، مثل حقيقة الخلاص، تُوصّف في العهد الجديد باستخدام صورٍ خطابية كثيرة. وبسبب الطبيعة المجازية الكبيرة لهذه الإشارات، أكّد نثنائيل ميكليم (Nathaniel Micklem) أنه لا يمكنها أن تصبح نظرية عن الكفارة، ولكنها تعكس "الشعور العميق بشأن ما تحرّرتنا منه بنعمة الله". بكلماتٍ أخرى، كان استخدامُ التعابير المختلفة له معنى للبشر الذين أدركوا حقيقة فدائهم من خلال اختبارهم الديني.^{٤١}

إن كان هذا صحيحًا، فإن هذه لا تكون القضية الوحيدة بهذا الشكل. فقد اكتشفنا أن الكتاب المقدس لا يعطينا عقيدة متطورة تمامًا وواضحة للتألوث أو التجسد، ولكنه يدوّن اختبارات حقائق هذه العقائد.^{٤٢} هكذا فهو لا يتعارض إجمالًا بأن نعمل مع عقيدة عمل المسيح ما عملنا مع العقائد

^{٤٠} انظر E. C. Blackman, "Sanctification," in *Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol.4, ed. George A. Buttrick, 4 vols. (New York: Abingdon Press, 1962).

^{٤١} *The Doctrine of Our Redemption* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1953), 41 ff.

^{٤٢} انظر Francis M. Young, *Sacrifice and the Death of Christ* (Philadelphia: Westminster Press, 1975), 3 ff. لقراءة تفسير مشابه عن علاقة الاختبار بالعقيدة.

الأخرى: أي أن نأخذ المعلومات الخام لرسالة الكتاب المقدس الشخصية، ونسعى لصياغة نظرية تتوافق مع كل الدلائل المتوفرة لدينا.

علينا أن نبدأ بعملية تفسير تحقيقي لاهوتي حذر لتحديد أهمية ومغزى المواد الكتابية ذات الصلة بأوضح ما يمكن. بالإضافة إلى هذا المصدر، فإن البيان اللاهوتي لعقيدة عمل المسيح يشمل منطقيًا عقيدة الله، وعقيدة الخطية، وعقيدة الخلاص، وكذلك فهما للعلاقة الإلهية البشرية. وقد تمت معالجة معظم هذه العقائد.

صور العهد الجديد لعمل المسيح

يشير مؤلفو كتاب *God, Man, and Salvation* مُصَحَّحًا إلى أن تفصيل تعليم العهد الجديد عن عمل المسيح الخلاصي "متجذّر في كلام وعمل المسيح. لهذا السبب، من الضروري فحص كلام الرب يسوع عن إرسالية موته، قبل الخوض في تكوين صورة مؤلفة من تعليم كل العهد الجديد عن الكفارة".^{٤٣}

لقد سبق أن حظينا بفرصٍ للتأكيد على أن فهم يسوع الذاتي لمهمته يشدّد على المثل الأعلى للعبد المتألم، وبأنه رأى موته على الصليب باعتباره الحدث الأسمى في عمله. فقد كانت كل حياته عبارة عن عيشه لهذا النموذج المسياني، ولذا من الممكن التكلم عن كامل خدمته بصفته كفارة، إذ لم يكن يحتاج أن ينتظر إلى ما بعد الصليب حتى يقدّم هذه المنفعة لمن كان يطلب مساعدته.

وفي حين أن صورة "عبد" سفر إشعيا أثّرت ضمنيًا في كل ناحية من خدمة يسوع العلنية والسرية الشخصية، فإنّ أوضح وأقوى ربط قام به يسوع بين مهمة العبد ومهمته يرد في "أقوال العشاء الأخير". وربما أكثر الكلمات وضوحًا في هذا السياق هي تلك الموجودة في متى ٢٦: ٢٨: "لأن هذا هو دمي للعهد الجديد الذي يُسفك من أجل كثيرين لمغفرة الخطايا". وهنا يربط السياق والكلمات موت المسيح الوشييك بخروف الفصح المذبوح في الخروج، وليس بنظام الذبائح في نظام العبادة اللاحق في إسرائيل.^{٤٤} فكلّ من يسوع وخروف الفصح يُذبحان كرمزٍ لإيجاد شعبٍ عهدٍ من خلال الخلاص (وأول استخدام لهذا التعبير يرد في سفر الخروج). وكلاهما يشير إلى ذروة نزاعٍ بين يهوه وقوى الشر، وإلى انهزام قوى الشر بقوة الله. فقد كانت الضربات العشر أكثر من مجرد أساليب لإزعاج المصريين؛

^{٤٣} صفحة ٣٧٣.

^{٤٤} انظر Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1966).

إذ كانت تحديات مباشرة للمجالات المختلفة التي كانت الآلهة المصرية تسيطر عليها، مظهرًا لفرعون أنه في المنافسة بين آلهة الأمم، إله العبرانيين هو الأعظم.^{٤٥} وهكذا كان الأمر مع يسوع، فقد كان موته هو ذروة مواجهته لـ "قوات" الهواء، وبطريقة حاسمة نهائية تغلب عليها في الصليب "سبي سبيًا" (كولوسي ١٥:٢؛ أفسس ٤:٨). لكن أحد الاختلافات الكبيرة بين نموذجي الصراع هذين هو أن قوة الله في الصليب ظهرت في ضعف واضح؛ فقد كان "العبد" في أقصى درجات آلامه قوة الله في أسمى أشكالها (كورنثوس الأولى ٢٠:١-٣١). نرى في هذا الفرق تغييرًا في فكرة القوة سيكون له أهمية ومغزى بارزين بالنسبة للفهم المسيحي للروح القدس (انظر الفصل الثالث عشر).

هذا يربط فكرة العبد المتألم مع عمل العبد كما يرد في إشعياء ٤٢:٦: "أجعلك عهدًا للشعب ونورًا للأمم؛ وكذلك في إشعياء ٤٩:٨: "في وقت القبول استجبتيك، وفي يوم الخلاص أعنتك، فأحفظك وأجعلك عهدًا للشعب". يشرح آلن رينشاردسون (Alan Richardson) هذا قائلاً:

يفسر إشعياء كل الخلاص الذي حققه العبد كتحريم وخروج ثانٍ من مصر، الذي فيه يظهر العبد كموسى جديد، الذي يُعطى مهمة عمل عهدٍ (جديد) مع شعب الله.^{٤٦}

وحقيقة أننا نشير إلى أجزاء الكتاب المقدس التي كتبها المسيحيون بالعهد (الميثاق) الجديد تحمل شهادة بليغة لأهمية هذه الفكرة في الفهم المسيحي لعمل المسيح. المصدر الأساسي الثاني للصور المجازية للكفارة هو فكرة الذبيحة. يلاحظ ويشدد ماركوس بارث (Markus Barth) وعلماء آخرون في العهد الجديد على صور "العبد" و"الذبايح" المجازية كمصدرين مزدوجين رئيسيين لأفكار الكفارة.^{٤٧} وفي مناقشة بارث لموت المسيح كذبيحة يكتب:

نستنتج أن عدد مقاطع العهد الجديد (عدا سفر العبرانيين) وكُتابه الذين يتكلمون عن موت المسيح من دون استخدام لغة وأفكار وعقائد الذبايح أكثر من عدد المقاطع التي

^{٤٥} John James Davis, *Moses and the Gods of Egypt* (Grands Rapids: Baker Book House, 1971).

^{٤٦} *Theology*, 231.

^{٤٧} انظر 131 Vincent Taylor, *Jesus and His Sacrifice* (London: Macmillan and Co., 1937)، و

W. D. Davies, *Paul*, 250

تستخدم لغة الذبائح بشكلٍ مميّز. يبدو أن المنافس الرئيسي لعلم الخلاص "الذبيحي" هو اقتباسات العهد القديم المأخوذة من إشعياء ٥٣^{٤٨}.

معنى الكفارة هو أحد أكثر المسائل جدلاً في اللاهوت الكتابي. فلا يُعطى في العهد القديم أي تفسير أو أساس منطقي لتقديم الذبائح، ويشير ديفيس (W. D. Davies) إلى أنه "من المشكوك به أن هناك أي تفسير للذبيحة في القرن الميلادي الأول".^{٤٩} وهو يقترح أن العابد كان ببساطة يحفظ طقس العبادة لأن الله أمرَ به من دون أن يسعى للحصول على تفسير لمعناه. من الصعب، لكن ليس من المستحيل، قبول هذا الفكر لأنه يتضمن تبني تصرفٍ غير مصحوبٍ بالتفكير. يبدو أن الأكثر منطقية هو أن غياب التفسير أمر غير مشكوك به، وبأن معنى الذبائح كان مقبولاً بشكلٍ عام لذا لم تكن هناك حاجة لتفصيل واضح تماماً.^{٥٠} كما أن هناك مواضيع محل جدل في العهد الجديد حول مدى استخدام العهد الجديد للصور المتعلقة بالذبائح، وخاصة في كتابات الرسول بولس.^{٥١} وقد صارت الكتابات العلمية البحثية التي تحاول شرح معنى الذبيحة كثيرة جداً لدرجة أنه لا يمكن تلخيصها. ومع هذا، فإن من الضروري محاولة تقديم بعض التفسير، لأنه كما يشير روبرت كولبير (Robert Culpepper):

إن فهم معنى الذبيحة في العهد القديم أمر أساسي لتفسير مقاطع كثيرة في العهد الجديد تتعلق بالكفارة، ولتقييم الآراء التاريخية حول الكفارة، ولأجل تفسير بناءً لمعنى موت المسيح.^{٥٢}

^{٤٨} Was Christ's Death a Sacrifice? (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1961), 7.

^{٤٩} Paul, 235.

^{٥٠} انظر Francis Young, *Sacrifice*.

^{٥١} انظر Vincent Taylor, *Atonement in New Testament Teaching* (London: Epworth Press, 1963)؛ و

W. D. Davies, *Paul*.

^{٥٢} *Interpreting the Atonement* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1966), 23.

يقدم ماركوس بارث (Markus Barth) اقتراحاً نبيهاً بأنه "من ناحية فكرية وعملية، بسبب رفع العهد الجديد للبرقع صار يمكن رؤية ملامح ما يميّز إعلانات العهد القديم المتعلقة بالذبيحة عن الذبائح الأخرى (الوثنية). ترينا كورنثوس الثانية ٣: ٧-١٨ أن إعلان يسوع رباً بالروح القدس هو افتراض مسبق وإعطاء شرعية وأمر بقراءة موسى بطريقة تختلف عما يقترحه الجهل عن يسوع المسيح أو تجاهله أو إنكاره. و فقط في نور ما هو 'مُعلن الآن' يمكن القول إن 'الناموس والأنبياء' يقدمون شهادة لربّ الله المُعلن في 'دم يسوع المسيح' (رومية ٣: ٢١-٢٦). إن قراءة الكتاب المقدس والتعامل معه كما لو أنه لم تكن هناك جلجثة أو عيد القيامة أو 'فتح الذهن لفهم الكتب المقدسة' (لوقا ٢٤: ٤٥، ٢٥-٢٧) من قبل الرب

ويجب ملاحظة أن صور "العبد" وصور الذبائح عادة ما تتداخل، أي أنها ليست مستقلة بعضها عن بعض. يظهر هذا الأمر عند بولس بشكلٍ خاص، حيث لا يكون هناك تأكيد دائم إن كان ما يقصده بولس هو الكفارة الذبيحية للخطية أو التمثيل البدلي للعبد المتألم أو كلاهما.^{٥٣} يفسر هذا جزئياً سبب الخلاف حول إن كان الرسول بولس يستخدم صوراً من نظام الذبائح. ولا شك أن أحد أسباب هذا الغموض هو حقيقة أن الأفكار الذبيحية مندمجة في مقطع إشعيا ٥٣، وهو مقطع هام وأساسي جداً بالنسبة لصورة العبد. وعلى كل حال، هذه الإشارات في أفضل الأحوال غامضة وتتضمن تغييراً كاملاً لكل فكرة الذبيحة. يوضّح كولبيير (Culpepper) هذا المعنى المتغير:

في طقوس الذبيحة تكون الضحية حيواناً براءته وطهارته لا أخلاقيتين، بينما في إشعيا ٥٣ فإن الضحية إنسان براءته وطهارته أخلاقيتان. وبهذا فإن فكرة الذبيحة تأخذ صبغة روحية، ويكون الكاهن والضحية هما ذات الشيء.^{٥٤}

ويبدو أن الأفكار المتعلقة بالذبائح واسعة المدى في ما تعنيه وتدلّ عليه، ولكن حين تُؤخَذ كل المتضمنات المحتملة في الاعتبار، فإنها تبدو أنها تشير إلى عمليتين رئيسيتين. يتعلق الاستخدام الأول للذبيحة بعمل علاقة عهد، ويرى هذا الاستخدام في أحداث قطع عهدٍ عديدة في العهد القديم التي كان يرافقها ذبيحة.^{٥٥} أما المجموعة الثانية من تعابير الذبائح فهي مأخوذة من الحياة الدينية العبرية. فحيث أن الذبائح الطقسية تفترض مسبقاً وجود عهدٍ، والقصد من التقدّمات هو الحفاظ على علاقات العهد، فإن الذبائح تدور حول فكرة التقديس (بمعناه الطقسي هنا). وهكذا فإن هناك تناقض كامل في

المقام، هو أمر مستحيل، وسخيف، وغير منطقي بالنسبة لبولس ومتى، وبالنسبة لكاتب رسالتي بطرس الأولى والعبرانيين. ولذا على مفسر العهد الجديد أن يتبع منطق أسفار العهد الجديد بدلاً من فرض نظام أجنبي عليها". من *Was Christ's Death a Sacrifice?* 47, II. 1

^{٥٣} Markus Barth, *Was Christ's Death a Sacrifice?* 7; W. D. Davies, *Paul*, 230 ff.

^{٥٤} *Interpreting the Atonement*, 38 (H. H. Rowley) راوولي أيضاً يلفت الانتباه إلى التغيير الذي حدث في فكرة الذبيحة هنا: "لدينا هنا فكرة ذبيحة تفوق وتسمو على الذبيحة الحيوانية، والتي بدلاً من حيوان لا عيب جسدي فيه يُذبح، لدينا إنسان لا عيب أخلاقي فيه هو الذي يُذبح. وعلاوة على ذلك، فإن الضحية الذي تُساء معاملته جداً ويُذبح من الآخرين، نراه يسلم نفسه طواعيةً لهم". من *Meaning of Sacrifice*, 106

^{٥٥} انظر Markus Barth, *Was Christ's Death a Sacrifice?*؛ و W. D. Davies, *Paul*, 253 ff.؛ و G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament* (New York: Katav Publishing House, 1971), 397

صور الذبائح المجازية لا تلاحظ عادة، ولذا فإن الاستخدام هو عشوائي لهذه الصورة عادة ما يؤدي إلى تشويش وخطأ هامين.

يُظهر عمل مسح لمراسم قطع العهود في العهد القديم وجود ذبيحة في كثيرٍ من هذه المراسم، بل وربما فيها جميعاً، مع أنه لا توجد إشارات واضحة لذلك في كل الحالات (انظر تكوين ١٥؛ خروج ٢٤).^{٦٦} يمكن للتعبير العبري "بريت" (*berith*)، المترجم إلى "عهد"، أن يعني "يقطع عهداً"، وهذا يتضمن وجود ذبيحة. ففي طقس عمل العهد بين الله وإبراهيم (تكوين ١٥)، قُسمت الحيوانات إلى قسمين، وما يدعوه البعض "المصباح المُدخّن" اجتاز بين الأقسام. يبدو أن هذا العمل يشير إلى وحدة أُوجدت بين الطرفين شبيهة لعهد الدم القديمة، حيث كان الشخصان يخلطان دمهما معاً، فيصيران واحداً. يوضّح (المزمور ٥٠:٥٠) الارتباط الوثيق بين الذبيحة والعهد بقوله: "اجمعوا إليّ أُنقيائي، القاطعين عهدي على ذبيحة".

وقد سبق أن لاحظنا في حديثنا عن كلمات يسوع في الإفاخرستيا كيف أن خروف الفصح كان يرمز إلى تأسيس عهد. يقول ديفيس (W. D. Davies) إن هذا ما يقصده بولس أيضاً في المقطع الذي يتحدث فيه عن الإفاخرستيا (كورنثوس الأولى ١٥:٢٣؛ ٧:٥):

كما أن الفصح اليهودي يشكّل عيد شكرٍ تذكاريٍ لحدثٍ ماضٍ أدى إلى تكوين جماعة إسرائيل القديمة، هكذا أيضاً موت المسيح بالنسبة لبولس، حيث أنه حين يفكّر بالإفاخرستيا فإنه يفكّر بالدرجة الأولى في الوسيلة التي أقيمت بها الجماعة الجديدة (الكنيسة) ... ولذا فإن بولس لا يرى موت المسيح في سياق العشاء الأخير كذبيحة وكفارة بقدر ما يراه أمراً يتعلق بالعهد، مع أنه بالطبع لكل شيء يتعلق بالعهد هناك أساس يتعلق بالذبيحة.^{٥٧}

المعنى الثاني للذبيحة موجودٌ في السياق الطائفي. والكلمة الرئيسية في هذا السياق هي "هياسموس" (*hilasmos*) والكلمات المرتبطة بها. نواجه مع هذا التعبير مشكلة تتعلق بالترجمة، إذ يمكن ترجمته بطرقٍ مختلفة، بطرقٍ قد تبدو متناقضة. ففي سياقاتٍ معينة قد تعني استرضاء شخصٍ أو إلهٍ غاضبٍ باستخدام شيءٍ يجنّب السخط، وبهذا فإنها تُترجم إلى "استرضاء" (*propitiation*). وفي

^{٦٦} انظر Leon Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1972), 60 ff.

^{٥٧} Paul, 252.

سياقاتٍ أخرى، يمكن ترجمة هذه الكلمة إلى "غفران" أو "تعويض"، وبهذا فإنها تتضمن عمل إصلاحٍ من خلال إزالة الإثم والإساءة.

من الواضح أن المعنى الأول هو رأي الديانات الوثنية، وغياب هذا المعنى من الإيمان الكتابي لا يعود إلى كون الكتاب المقدس لا يشدّد على حقيقة غضب الله، لكن إن كان المعنى هو الإرضاء، فإن الله هو الذي يقدّم هذا الإرضاء، لا الإنسان؛ فذبيحة المسيح هي هبة الله كذبيحة لأجل خطايا العالم. ولذا يصيب آلن ريتشاردسون (Alan Richardson) في قوله:

إن أبقينا الكلمة "إرضاء" (propitiation) كترجمة للكلمة اليونانية "هيلاسموس" (hilasmos)، علينا أن نضمن أن لا تُفهم بأن الإنسان يستطيع أن يسترضي الله أو أن الله يحتاج إرضاء قبل أن يغفر، فإله، لا الإنسان، هو الذي يعمل الاسترضاء ويجعل الغفران أمرًا ممكنًا. ففي المعنى الكتابي، يجب أن يُفهم تعبير "الإرضاء" كدريفٍ تقريبًا للتعبير "غفران" (أي القيام بعمل يتم به زوال الذنب أو النجاسة).^{٥٨}

وكولبير (Culpepper) في نقاشٍ ممتازٍ لهذه المواضيع، يستنتج بعمق:

الاختلاف الأساسي في فهم الذبيحة التي تظهر في العهد القديم عما في الديانات الوثنية هو حقيقة أن الله نفسه هو الذي يغطّي الخطية. فإله نفسه هو الذي يعين نعمته للإنسان بتقديمه وسيلة لتغطية الخطية كي لا تعود لديها سلطة أو قوة لتعكير صفو علاقة العهد بين الله والإنسان.^{٥٩}

والفشل في رؤية هذا الموقف هو نتيجة لعدم الانتباه للسياق الذي تأتي منه هذه الأفكار. علينا أولاً أن نكرّر بأن هذه الذبائح والتقدمات تعمل ضمن العهد، فهي أعمال عبادة من شعب الله. وكذلك، علينا في هذا السياق أن نتذكر دائمًا طبيعة العهد (covenant) الذي يجب تمييزه عن العقد (contract). فالعقد، كما يُظهر إلمر مارتنز (Elmer Martens)، يتمحور حول شيء أو أشياء، بينما العهد يتمحور حول أشخاص. هذا يعني أنه يجب تفسير علاقة العهد ليس كشيء قانوني، ولكن كشيء شخصي. وكما يقول مارتنز، فإن العهد لاهوتيًا "لا ينشأ مع المنفعة كموضوع مقايضة رئيسية،

^{٥٨} Theology, 224

^{٥٩} Interpreting the Atonement, 28. انظر أيضًا ٢٣-٣٠.

ولكنه ينشأ كَرغبةٍ بتحقيق درجةٍ من العلاقة الحميمة".¹⁰ وعلى هذا الأساس يستنتج أنه ما دام العهد يمكن أن يُخرق كالعهد، ولكن "النقطة التي يتم فيها ذلك أقل وضوحاً مما هو في العهد، لأن التركيز في العهد ليس على البنود 'واحد' و'اثنين' و'ثلاثة'، ولكن على خاصية الحميمة. ومن بين الاختلافات بين العهد والعهد، فإن الولاء والأمانة الشخصيين هما الاختلاف الأبرز".

من الواضح أن "الحطاً" (*hattah* - قربان الخطية) هي أكثر القربان أهمية لأنها تبدو المتطلب المسبق للقربان والتقدمات الأخرى. ومن المحتمل أن المعنى الأصلي لفكرة الكفارة محفوظ في التقدمة أو القربان. فعلماء كثيرون يشعرون أن الكلمة "حطاً" تعني "يطهر" أو "ينقي"، وهي تقدمية تعالج أمر الخطايا غير المتعمدة التي لاحقاً عرفت واعترفت بها. ولكن، يرى ضمناً أن المقدس هو المنجس ويحتاج لتطهير، حيث أن دم الذبيحة يُرش عليه وليس على الشخص.

أفضل شرح لاهوتية لهذه الظاهرة هو من خلال طبيعة الديانة العبرية التي تتصف باتحاد الناس معاً. وهذا يدعمه حقيقة أنه كلما كان التعدي أخطر وأشد، فإن "النجاسة الناتجة تدخل وتتخلل المقدس أكثر، كما يظهر من خلال التعليمات المعطاة بشأن أماكن رش الدم. فالخطايا المقصودة تدنس الجزء الداخلي من المقدس، ولا يمكن تطهيرها إلا من خلال شعائر يوم الكفارة".¹¹

وهكذا فإن هذه الشعائر تتعلق بعمل التقديس المستمر كما يصفه أورتون وإيلي (H. Orton Wiley)، مشيراً إلى "رش الدم" المذكور في (بطرس الأولى ٢:١):

إن التقديس، كعملٍ لحظي، يطهرنا من كل خطية ويحضرنا إلى حالة الطاعة؛ فسيرنا بنور الطاعة نحن الذين ننال التقديس التدريجي المستمر، هو الذي يجعل من طاعتنا أمراً مقبولاً لدى الله. ولذا من المهم أن نتذكر أننا نتطهر بالدم المكفر فقط حين (١) نأتي إلى علاقة سليمة مع يسوع المسيح؛ (٢) وحين نكون في حالة تطهير دائم، أو نحفظ طاهرين، مع استمرارية هذه العلاقات السليمة فقط. فنحن نتقدس في المسيح لا منفصلين عنه، لكن فيه ومعه؛ وليس فقط بدم التطهير ولكن تحت رش ذلك الدم (CT:2:485-86).

وقد كانت الخطايا المتعمدة التي تُرتكب بأيدٍ رفيعة، إن لم يتم الاعتراف بها والتوبة عنها، تُعالج بطرد مرتكبها من الجماعة (سفر العدد ٣٠:١٥). إذ يتضمن هذا النوع من الخطية خرقاً للعهد، ولذا

¹⁰ *God's Design* (Grand Rapids: Baker Book House, 1981), 73.

¹¹ Rowley, *Meaning of Sacrifice*, 98-101.

فإن العهد بحاجة إلى إعادة تثبيت. يُفسَّر (المزمور ١٦: ٥١-١٧) أحياناً كرفض للذبايح، ولكنه في الحقيقة اعتراف بأنه لا توجد ذبيحة للقتل أو الزنى (مفترضين أن ذلك المزمور هو صلاة داود، كما يشير التقليد)، وهذه الخطايا لا يمكن غفرانها إلا استجابة لتوبة عميقة. والدليل على أنه يمكن الحصول على مثل هذا الغفران هو استجابة ناثان النبي على اعتراف داود.^{٦٢}

ويمكن تفسير شعائر يوم الكفارة بأنها تقدّم غفراناً لهذين النوعين من الخطية. فالذبيحة التي يُرشّ دمها على كرسي الرحمة هي قربان خطية، التي بحسب لاويين ٤، هي ذبيحة من أجل الخطايا غير المتعمّدة لكل الجماعة. وفي طقس تيس عزازيل الذي يُطلق، يضع رئيس الكهنة يديه على رأس الحيوان، ناقلاً بطريقة رمزية إثم الخطية (المتعمّدة) إلى "حامل الخطية" هذا.^{٦٣} وهكذا، بدلاً من طرد الخاطئ من الجماعة، فإن خطايه تُرسَل إلى صحراء لا يسكنها الناس. الأمر الهام وذو المغزى هنا هو أن تيس عزازيل المُطلق ليس ذبيحةً للرب، ولكنه كان يُؤخذ بعيداً لعزازيل، الذي بحسب أحد الآراء كان شيطاناً يسكن الصحراء. وبهذه الطريقة يتم إتمام الشروط الضرورية لإزالة كل خطية، أي بشكليها: الفعلي والنجاسة الطقسية غير المقصودة.

حين تطبّق لغة الذبايح على عمل المسيح ضمن هذا الخلفية الواسعة، فإنها تتضمن معنى مزدوجاً، وهكذا فهي تُعني فكرة الكفارة لتشمل المُصالحة والتقدّيس. وموضوع التقديس هو الموضوع الرئيسي في سفر العبرانيين، حيث نرى ذبيحة المسيح تعطي تطهيراً حقيقياً من الخطية، وليس تطهيراً طقسياً فحسب، كما هو الحال في الشعائر الدينية اليهودية.

هذه العمل الثنائي (المُصالحة والتقدّيس) للذبيحة بحسب مفهوم العهد القديم، والذي يُرى في تعليم العهد الجديد عن عمل المسيح، يظهر أيضاً في التشديد المتوازن للاهوت الوسلي، حيث تُرى المُصالحة (التبرير) والتقدّيس فائدتى الكفارة التوأمين. والحفاظ على إبقاء هاتين الحقيقتين كقطبين للاهوت هو عمل لاهوتي دقيق ويؤدي إلى لاهوتٍ متزنٍ في كل النواحي الأخرى.

^{٦٢} انظر Jacob Milgrom, "Sacrifice," in *Interpreter's Dictionary of the Bible*, suppl. vol. ed. Victor P. Hamilton, "Recent Studies in Leviticus" و Keith Crim (Nashville: Abingdon, 1976) and Their Contribution to a Further Understanding of Wesleyan Theology," in *A Spectrum of Thought*, ed. Michael Peterson (Wilmore, Ky.: Asbury Publishing Co., 1982).

^{٦٣} كوليبير (Culpepper) أيضاً يقول إن تيس عزازيل المُطلق يرتبط بالخطايا المتعمّدة المرتكبة بأيدي ربيعة. انظر

Interpreting the Atonement, 25-26

اعتبارات عقائدية

إن كل عقيدة عن الكفارة هي تعبير عن فهم معين لله. وتعكس كل نظرية من النظريات التي قُدمت في هذا الفصل منظورها الخاص؛ فتجد نظريةً تشدد على صفةٍ بينما نظرية أخرى تشدد على صفة أخرى في الله. ولكن كما يقول وايلي (Wiley): "إن نظرية الكفارة الصحيحة هي التي يجب أن تنصف كل صفات الطبيعة الإلهية" (CT 2:258). وعلاوةً على ذلك، يجب أن يكون اللاهوت الذي يكمن وراء نظرية صحيحة عن الكفارة مبنياً على فهم كتابي لصفات الله، وليس كما تُعرّف من وجهة نظرٍ غريبة عن الكتاب المقدس. سعى الفصل السادس، "طبيعة الله وصفاته"، إلى تعريف المنظور الكتابي الفريد كما تفضّله أفضل الأبحاث الكتابية المعاصرة. والتركيز الذي ملنا إليه هو أن طبيعة الله هي "محبة مُقدّسة"، وأن الصفات الأخلاقية الأخرى ما هي سوى تعابير عن هذا المركز الحاسم.

يقدّم وصف الطبيعة الإلهية المعايير الخارجية لنظرية كفارة وسلية. فتحمي قداسة الله ضدّ أي رأيٍ يتجاهل مسألة الخطية أو لا يتعامل معها بشكلٍ شاملٍ. وتتّكّل محبة الله حاجزاً أمام أية نظرية تصرّ على إرضاء عدالةٍ غامضة أو عدالة شخصية أمام الله الذي يريد أن يغفر أو يبرّر الخاطي. بحسب تفصيلنا لعقيدة الخطية، فإنه يجب تفسيرها بحيث يكون هناك بعد شخصي في المُصالحة بين الإنسان والله. أي أنه لا يمكن فهم الخطية بطريقة مُجرّدة فتكون الكفارة بالتالي تتعلق بالخطية وليس بالخطي، إذ أنّ مثل هذا الفصل، كما رأينا، أمر مستحيل.

وكما يشير لاري شيلتون (Larry Shelton) مصيباً: "حيث أن كل الخطايا علاقية في جوهرها، فإن التغلب على لعنة الخطية يجب أن يشمل وسائل شخصية وعلاقية".¹⁴ بهذا المعنى، يشمل الخلاص التغلب على البُعد والاعتراب (عن الله) وإعادة الإنسان إلى القصد الذي خُلِق لأجله ضمن ظروف وجوده. ونتيجة هذا الخلاص هي علاقة شخصية تفوق الاعتبار القانوني لكن من دون أن تلغيه.

وإذ نمسك بمصادر الحكمة هذه، علينا الآن أن نحاول القيام بصياغة رأيٍ وسلي مميّز عن عمل المسيح الخلاصي.

¹⁴ "A Covenant Concept of Atonement," *Wesleyan Theological Journal* 19, no. 1, (Spring 1984).

الفصل ١٢

رأي وسلبي عن الكفارة

هدفنا في هذا الفصل هو السعي، في ضوء المواضيع التي تم استكشافها في الفصل السابق، لاقتراح صياغة متماسكة عن كيف أن عمل المسيح يقدم الفوائد الموجودة في تعبير "الخلاص" الواسع. ونأمل، من خلال هذه الاقتراحات، أن نحدد الملامح التي ستصف الرأي الواسع النظامي عن الكفارة. وقبل أن ننظر إلى إمكانيات المساهمة الإيجابية، سنستكشف بأعظم تفصيل الإدعاء الذي ورد في الفصل السابق بأن نظرية الكفارة التي يبدو أن وسلي اعتنقها كانت مناقضة لأفكاره الرئيسية في علم الخلاص. يتضمن هذا النظر إلى نقاط ضعف نظرية الإرضاء العقابي التي ظهرت في كتابات وسلي، على الأقل في اللغة التي يستخدمها.

يقدم أورتون وإيلي (H. Orton Wiley) خمس نقاط ضعف لهذه النظرية، التي سيكون من الجيد أن نقوم بتلخيصها:

١. المنطلق الرئيسي لهذه النظرية هو أنه يجب معاقبة الخطية ذاتها. تعتمد هذه الفكرة على الرأي القائل إن طبيعة الله الأساسية هي العدل، الذي هو مبدأ قانوني الله ملزم به. كما أنها تتضمن فصل الخطية عن الخاطي، وبهذا فهي تعكس صورة غريبة للخطية. كما تتضمن نقلاً لإثم الإنسان إلى المسيح كالبديل، وهكذا فهي خاضعة للانتقاد بأنها لأخلاقية إذ إن البديل ليس مذنباً في الحقيقة، ولكنه "ضحية بريئة". يظهر ضعف هذا النوع من البديل في هذا الشكل في حسابان خطيتنا على المسيح". (CT 2:244-45).

إن المغالطة الرئيسية لطريقة التفكير هذه هي تفسير العمل البديلي للمسيح بشكلٍ خارجي كـ "بدلاً من" (instead of) وليس "من أجل" (in behalf of)، هناك اختلاف كبير بين الأمرين (CT 2:243).

٢. نقطة ضعفها الثانية هي إصرارها على أن استبدال المذنب بالضحية البريئة، فتأخذ الضحية العقاب الذي تفرضه العدالة على الخطية، إنها الطريقة الوحيدة لرؤية الكفارة البديلية. ويقتبس وإيلي (Wiley) موافقاً شرحاً بديلاً يقدمه بوب (W. B. Pope) الذي فيه يرى المسيح مُمثل الإنسان أمام الله. وسنحاول أن نقدم توضيحاً أكمل لهذا التفسير الأوفى لكفارة المسيح البديلية في مجهوداتنا البتاءة.

٣. إن الاستنتاج المنطقي لنظرية الإرضاء العقابي هو إما الشمولية (خلاص كل الناس universalism) أو الكفارة المحدودة. فإن كان المسيح قد حمل عقاب الخطية، فإن عدل الله قد أرضي، لذا لا توجد هناك حاجة لأي شيء آخر؛ فالذين مات لأجلهم يتحررون من نتائج الخطية. مأل كالفن (Calvin) نفسه، وكذلك أتباعه ذوو الفكر المتوافق، للكفارة المحدودة التي بحسبها عوقب المسيح لأجل المختارين فقط. إن استخدام التعبير "عقاب" يجب ملاحظته هنا. سبق أن أظهرنا أن هذا التعبير ليس فكرة كتابية، فاللغة الكتابية هي دائماً "تألم".

٤. نقطة الضعف الرابعة هي نتيجة منطقية للنقطة الثالثة التي تؤدي حتماً إلى النعمة التي لا تُقاوم (irresistible grace). تلخيص وإيلي مناسب جداً للتعبير عن هذه النتيجة غير الكتابية:

مات المسيح بدل البعض، الذين بالتالي يجب أن يخلصوا، حيث أنه سيكون من الخطأ (ومن عدم العدل) معاقبة الخاطي وبديله. فقد مات المسيح (بحسب هذه النظرية) لأجل المختارين، الذين لم يسبق معرفة أنهم سينالون حالة الخلاص فقط، ولكن قد سبق تعيينهم لنوال حالة الخلاص هذا بقرارٍ من الله أيضاً. الذين يتم تعيينهم بهذه الطريقة يخلصون بلا شروطٍ من خلال منح النعمة المُجددة التي ينتج منها التوبة والإيمان والتبرير والتبني والتقديس (CT 2:248).

يجب ملاحظة أن هذا الاقتباس يشير إلى أن التوبة تتبع النعمة المُجددة، وهذا تفسير دقيق للنظام الكالفيني. فإن تم التسليم بمفهوم النعمة الذي تقدمه نظرية الإرضاء العقابي للكفارة، فإنه لن تكون هناك ضرورة بل ولا إمكانية للتوبة قبل التجديد؛ إذ أن أول عمل تقوم به النعمة هو التجديد بشكلٍ حتمي. وهكذا تكون التوبة فضيلة مسيحية تمارس بانتظامٍ في عمل التقديس المستمر. تتجاهل هذه الفكرة عمل الله السابق والإعدادي للإيمان، والذي يظهر في عقيدة النعمة السابقة (Prevenient grace) الوسيلة التي تؤدي إلى التوبة كمطلبٍ سابقٍ للإيمان المُخلص، مع أنها ليست مطلباً سابقاً للتبرير. (سيتم توضيح هذا التمييز بتوسّع أكثر)

٥. أما نقطة الضعف الخامسة فهي تتعلق باستنتاج صارع جون وسلي معه بقوة، ولم يستطع تجنبه إلا بوسائل غير مباشرة. فنظرية الإرضاء العقابي تستبعد الضرورة العملية لعقيدة التقديس، أو كما يعبر عنها وإيلي: "تقود منطقياً إلى اللاناموسية (antinomianism)" (CT 2:248-49).

رفض وسلبي بشدة فكرة أن موت المسيح كان بديلياً بمعنى "إتمام كل برّ" بدلاً عن الإنسان، على أساس أن هذه الفكرة ليست كتابية وتؤدي إلى اللاناموسية.^١

كما يقدّم غوستاف أولين (Gustav Aulen) انتقاداً قوياً بشأن هذه النقطة بالقول:

إن كان الله مستعد لقبول إرضاء عن الخطايا التي اقترفت، فيبدو من الضروري ألحاق ذلك بحقيقة أن معضلة التهاون أو الإرضاء لا تعبر عن عداوة الله تجاه الخطية بما يكفي. هذه العقيدة تتكلم عن إزالة العقوبة التي تستحقها، ولكنها لا تزيل الخطية نفسها.^٢

ومع أنه بُذلت مجهودات جادة من ممثلي ومعتنقي هذه العقيدة للتأكيد على ضرورة الحياة المقدسة بناء على فهمهم لطبيعة الإيمان الحقيقي، إلا أنها كانت دائماً مثل الدوران في حلقة مفرغة. لكن إن كان إنساناً معيناً من المختارين فعلاً، أي من الذين مات المسيح لأجلهم، فإنه لا توجد أية أسباب منطقية للتأكيد على ضرورة قداسة القلب والحياة، فهو سيخلص بدون هذه القداسة. وإن لم تظهر هذه القداسة، فإن الأمر الوحيد الذي يقدررون عمله هو رفض الإيمان الذي يدّعيه الشخص. هناك شيء من الحق في هذه الحجة، ولكن في سياق نظرية الإرضاء العقابي تظهر مغالطة التفسير الدوراني الذي لا يؤدي إلى نتيجة. إن المشكلة الحقيقية التي تواجه اللاهوت السليم هي توضيح كيفية الحصول على التقديس من دون فقدان التشديد الكتابي على التبدير بالإيمان فقط. يفشل هذا التفسير (نظرية الإرضاء العقابي) في تقديم حلّ وافٍ لهذه المشكلة. إن الحل الوسلي المقترح، والذي سيُعرض لاحقاً، وافٍ في أكثر من ناحية كتابية ومنطقية.

بالإضافة إلى هذه المشاكل، يمكننا أن نلاحظ أن نظرية الكفارة العقابية لا تتناسب جيداً مع عقيدة النعمة السابقة. رأينا سابقاً ناحية من هذا الأمر في النقاش السابق عن التوبة. يضع غلين غولد (J. Glenn Gould) إصبعه على هذه النقطة الحساسة كما يلي: "ربما هناك عدم توافق أساسي بين عقيدة وسلبي عن الكفارة، التي صاغها بشيءٍ من الغموض وعدم الوضوح، وعقيدة النعمة السابقة التي عبر عنها بكل وضوح".^٣

^١ Works 10:332, 333.

^٢ *Christus Victor*, trans. A. G. Hebert (New York: Macmillan Co., 1961), 92.

^٣ *Precious Blood of Christ*, 75.

وعلاوة على ذلك، فإن نظرية الإرضاء العقابي تُبنى على عقيدة غير كتابية عن الله. فبالنسبة للاهوت الكالفيني، المحبة الإلهية خاضعة لإرادة الله، ولذا لا توجد مشكلة عند الله أن يكره خطأً معيّنين يختار أن يستبعدهم بإرادته الإلهية من السعادة الأبدية. بالنسبة للفكر الوسلي (وفكر العهد الجديد)، فإن المحبة هي تعبير عن طبيعة الله، وهذا لا يسمح بكل الأفكار القانونية التي يُبنى عليها تفسير الإرضاء.

يقتبس غولد مختاراتٍ من وليم شيد (William G. T. Shedd) تجسّد هذا التفسير بقوة:

الكفارة لأجل الخطية، بغض النظر عن نوعها، إن كانت شخصية أم بديلية، أمر ضروري وليس اختياري. فيجب أن يموت الأثم نفسه، أو بديلٍ عنه. تتبع هذه الحقيقة من طبيعة الصفة الإلهية التي ترتبط بها الكفارة، ألا وهي العدالة الجزائية. إنَّها ضرورية في عمل الكفارة. مطالبة ناموس بمعاقبة الأثم هي حقٌ مطلق وغير قابل للإلغاء. يمكن للديان السرمدى أن يمارس الرحمة أو لا يمارسها، ولكن يجب عليه أن يمارس العدل. ولا يستطيع أن يتخلّى عن جزء من مطالب ناموس أو أن يلغيها كاملةً. لذا فإن الطريقة الممكنة الوحيدة لتحرير مخلوقٍ يستحق إن تُوفى مطالب العدالة الجزائية به هي بأن يُقدّم إرضاء وإيفاء لهذه المطالب لأجل نفسه.⁴

بالإضافة إلى هذا، أكّد غوستاف أولين (Gustav Aulen) على الإنتقاد بأن النظرية اللاتينية، كما يدعوها، ليست كلها عمل الله. فمع أنها تبدأ بالله، لكنها عمل المسيح "كإنسان" يُقدّم إرضاءً وإيفاءً لعدالة الله. بحسب هذا الرأي، لا يُعاق النظام القانوني، ولكن نظام المحبة يُعاق. كما تتضمن هذه الفكرة أنه بحسب الرأي اللاتيني فإن التجسّد والكفارة ليسا مرتبطين بشكلٍ طبيعي؛ إذ أنّ القصد من التجسّد هو تقديم طبيعة إنسانية كاملة (perfect manhood) تكون مقبولة ومرضية لله.⁵

نحو نظرة وسلبيّة

يتعيّن علينا الآن أن نسعى لتقديم نظرية بديلة لنظرية الإرضاء العقابي. المثير بالأمر هو أن مفتاح صياغة هذه النظرية يوجد في أعمال وسلبي نفسه، مع أنه لم يتمّ تطويرها إلى نظرية في لاهوت

⁴ المرجع السابق، ٧٠.

⁵ *Christus Victor*, 87 ff., 146.

الكفارة (حسب معرفتي). من المعروف جيدًا أن عقيدة المسيح عند وسلي تعتمد على وظيفة المسيح الثلاثية كنبى وكاهن وملك. تقودنا التشابهات الكثيرة بين فكره وفكر العهد الجديد إلى الاعتقاد أنه كان يفسر هذه الوظائف الثلاثة وظيفيًا (functionally) وبالتالي خلاصيًا (soteriologically). هذا الأمر بذاته يشكل فكرة الكفارة.

هذه الثلاثية، إن أخذت معًا أو بشكل منفصل، تنتشر بشكل كبير في كتابات وسلي. ويمكن التأكيد على أن هذه أفضل صياغة لوسلي بشأن عمل المسيح. ويتوافق مع نمط التفكير الوسلي هذا حقيقة وجود أساس موضوعي وأساس ذاتي في هذه الوظائف الثلاثة تنسجم مع أعمالها الخاصة بها. من الناحية الموضوعية (objectively) تُشتق هذه الوظائف من اسم المسيح الذي يعني "ممسوح". كان الأنبياء والكهنة والملوك عند العبرانيين يُقلدون وظائفهم بطقس مسح بالزيت. ومسح يسوع بالروح القدس في معموديته، والذي شهد له في عطته الأولى في الناصرة (لوقا ٤: ١٨)، جَمَعَ فيه الوظائف النبوية والكهنوتية والملكية في شخص واحد.

ومن الناحية الذاتية (Subjectively) فإن هذه الوظائف تشكل جوابًا على الحاجة الثلاثية التي لدينا. فأولًا، نحن بالنسبة لمعرفتنا بالله في ظلمة وجهل، وهكذا فإننا نحتاج إلى نبي "لينير أذهاننا ويعلمنا كل مشيئة الله". ثانيًا، نجد أنفسنا غرباء عن الله وغير قادرين على إعادة إقامة علاقات سليمة معه، لذا نحن بحاجة إلى وسيط، إلى كاهن يبنى جسرًا بين الفريقين المنفصلين (المعنى الحرفي للتعبير "كاهن" في اللاتينية هو "باني الجسور"، وتأتي هذه الكلمة في اللاتينية "بونتييفيكس" *pontifex*). ثالثًا، علاوة على ما سبق، نجد أنفسنا مستعبدين داخليًا لشهوات وأهواء، حتى أننا عاجزون أخلاقيًا عن الاعتناق أحرارًا. هذا يتطلب سلطان المسيح الملكي لأن يحكم فينا وأن يخضع كل شيء لنفسه" (انظر ملاحظاته [Notes] على متى ١٦: ١).

يربط وسلي بشكل مميز كل واحدة من هذه الوظائف بالتبرير والتقديس. في ملاحظة له على (متى ١١: ٢٨-٢٩)، من الواضح أنه كان يفكر بالوظيفة الملكية وهو يكتبها، يقول: "أنا الوحيد (لأنه لا يوجد أي أحد آخر يستطيع) الذي سأعطيك مجانًا (ما لا يمكنكم أن تشتروه) راحة من ذنب الخطية

^٦ باستثناء أليشع (ملوك الأول ١٩: ١٦)، لم يكن الأنبياء عادةً يُمسحون في العهد القديم. يمكن استخدام البعض لهذه الحقيقة للتشكيك بهذا العمل الثلاثي للمسيح. لكن يبدو من المقبول والمنطقي أن نفكر بأن الأنبياء كانوا يُمسحون بروح الرب من أجل أن يقوموا بعملهم. ويشير ألن ريتشاردسون إلى أن شخصية النبي في إشعيا، مع أنها حالة خاصة أو مثالية، لكنه يصوّر بأنه ممسوح. انظر *Theology*, 179 n. 1.

بالتبرير، ومن قوة الخطية بالتقديس". وكل هذه الوظائف ترد مرتبطة معاً في ملاحظة له على (فيلبي ٨:٣) حيث تُعتبر هذه الوظائف بأنها "تعليمي الحكمة، والتكفير عن خطاياي، والمُلك في قلبي". ويقول عنها: "إن جعل هذه الوظائف تشير إلى التبرير فقط هو تحريفٌ لكامل مدى هذه الكلمات. فمن الواضح أنها ترتبط بالتقديس أيضاً، بل وأقول إنها ترتبط بالتقديس بشكلٍ أساسي ورئيسي". فيبدو من غير المناسب تفسير أيّة واحدةٍ من هذه الوظائف على أنها ترتبط إما بالتقديس أو بالتبرير فقط. قد لا تكون هذه الوظائف متداخلة فيما بينها، ولكنها تشير بطريقة بارزة إلى صفات مميزة لعمل المسيح الكامل، كلها تركز على علم الخلاص بمفهومه الواسع. وحيث أن هذه الوظائف تعتمد بعضها على بعضٍ بشكلٍ كبير، فإنه لا يوجد ترتيب مرضٍ بشكلٍ كامل يمكن معالجة هذه الوظائف به، فكل وظيفة تفترض مسبقاً الوظائف الأخرى. ولذا فإننا سنتبع الترتيب التقليدي الذي استخدمه وسلّى أيضاً حين يردّها.^٧

وهناك ملاحظة تمهيدية أخرى يجدر الإشارة إليها، وهي أن كل وظيفة، كما هو الحال مع نواحٍ كثيرةٍ من فكر وسلّى، فيها جانب موضوعي وجانب ذاتي (يجب عدم الخلط بين هذا وبين التمييز الذي قُدّم سابقاً والذي يستخدم ذات التعابير). فكلا الجانبين هام؛ إذ أن هناك شيئاً يحدث من دون مشاركتي، وهو عمل كامل. ولكن قيمة هذا العمل تعتمد على استجابة وجودية شخصية مني. وبهذا المعنى، يمكن رؤية أن عمل المسيح لم يكتمل.

عمل المسيح النبوي

"المسيح، كنبّي، هو المُعلِن المثالي الكامل للحق الإلهي" (CT 2:213). يظهر هذا في شخصه وتعليمه، وهو أمر هام وحاسم لأن أساس عمله النبوي هو علاقته بالأب. وخدمته النبوية هي قمة وذروة كل الحركة النبوية بدءاً من موسى.^٨ وكنبيّ، يعلن يسوع ويجسّد الإنجيل والناموس. يصفه وسلّى بأنه "المُشرّع العظيم" (The great Lawgiver).

ومن أجل إدراك الأهمية والمغزى الخلاصيين لهذه الوظيفة، سنحتاج أن نوجّه انتباهنا إلى فهم وسلّى للناموس وعمله الثلاثي. هناك عرض مدروس لهذا الموضوع في عِظتي وسلّى حول تثبيت

^٧ يعتقد جون ديشنر (John Deschner) أن الوظيفة الكهنوتية هي الأهم والأبرز بالنسبة لوسلي، ولذا فإنه يضعها آخر الوظائف الثلاث في الترتيب في تحليله. انظر كتابه Wesley's Christology.

^٨ StS 2:316.

الناموس من خلال الإيمان" (The Law Established Through Faith) وحول "الناموس الأصلي وطبيعته وميزته واستخدامه" (The Original, Nature, Property, and Use of the Law). وما يقوم باستكشافه هنا هو الناموس الأخلاقي في تمييزه عن الناموس الطقسي.

من ناحية جوهرية، يشكّل الناموس تجسيداً لطبيعة الله. إنه "صورة للذهن الأزلي، مخطوطة للطبيعة الإلهية". إنه "فضيلة وحكمة إلهيتين تفترضان وجود شكل مرئي ... هو الأفكار الأصلية عن الحق والخير والتي تسكن ذهنًا غير مخلوق منذ الأزل، ولكنها الآن ظهرت وارتدت وسيلة لتظهر حتى للفهم البشري". بل إنه يستطيع أن يتكلم عن الناموس بأنه "الله الظاهر في الجسد".

الناحية الأخرى في هذا الحق هي أن الناموس يعكس أيضًا الطبيعة البشرية كما كان يُصد لها أن تكون. ففي الإنسان غير الساقط، كان الناموس هو ناموس كيانه فعلاً، "كان تصميم حاكمه المُحسن ... من أجل توفير وسيلة للحصول على زيادة مستمرة من السعادة؛ إذ كل مرة يطبع بها الناموس ... تضيف إلى كمال طبيعته". وبعد السقوط، أعيدت كتابة هذا الناموس جزئياً على قلب الإنسان، النعمة السابقة (Prevenient grace)، لضمان أنه ما يزال إنساناً وأُعطي لموسى بشكلٍ إيجابي لتقديم صورة لقصد الله بشأن المصير البشري. وبهذا لا يكون الناموس فرضاً إعتباطياً من القوانين على الإنسان ليمنع سعادته. باختصار، الناموس هو التفصيل الإيجابي لصورة الله.

صار الآن واضحاً كيف أن المسيح كني هو تميم الناموس في كلا البعدين. فاللغة التجسدية (incarnational) التي يستخدمها سولي في الحديث عن الناموس الأخلاقي صارت فعلية وواقعية في تجسد المسيح. إن المسيح كهوموسوس (*homoousios* - ذات الطبيعة) مع الأب هو الإعلان الكامل لطبيعة الله في الجسد (يوحنا ١: ١٤). كذلك المسيح، كما لاحظنا عدة مرات، جسّد المعنى أنّ الكائن البشري يعكس صورة الله. وتتخذ مقارنة بولس في كورنثوس الثانية ٣ معنىً جديداً في هذا السياق بينما يقابل بين المجد الزائل (الصورة) للناموس من جهة، والمجد الباقي (الصورة) الذي يشرق من وجه يسوع المسيح.

إن نقطة ضعف الناموس هي محدوديته بأوامر النهي والحثّ، وبالتالي قابليته للانحراف إلى الناموسية فيبقى شيئاً خارجياً وروتينياً يفقر للحماس الداخلي. يتم التغلب على هذا الضعف من خلال وظيفة المسيح النبوية. ولكون المسيح تجسيداً للناموس، فإن جعل كيان الإنسان، وليس مجرد سلوكه، على المحك أمرٌ لا يمكن تجنبه. إن المسيح كـ"صورة الله" (*imago*) النموذجية التي يحرك عمل التقديس الروح البشرية باتجاهها، هو أعمق من مجرد السؤال: "ماذا كان يسوع سيفعل؟" فهذه الحقيقة

تعني أن يكون لدينا "الفكر الذي في المسيح يسوع" (انظر فيلبس ٥:٢)، وهذه الحقيقة تصل إلى منابع كيان الإنسان وتؤثر في ما هو عليه، وليس فقط في ما يفعله.

فما هو عمل الناموس إذًا؟ ما علاقته بالإنجيل؟ وما علاقة هاتين المسألتين بوظيفة المسيح النبوية؟ تشكل هذه المسائل اعتبارات هامة لأي فهم لاهوتي.

يتفق وسلي مع كالفن في ملاحظة ثلاث وظائف للناموس.^٤ الوظيفة الأولى هي إقناع عالم الخطية من خلال خلق إدراك يتعلّق بالتقصير وعدم الوفاء لمقاييس الله. إنه مثل المرأة التي يستخدمها الروح القدس لتبكيه الخطة. كما يتفق مع لوثر في وصف الناموس بـ"المطرقة" التي "توضع على الضمير، وتحطم الصخور". بكلمات أخرى، إن الاستخدام الأول للناموس هو "نبح الخاطي".

أما الاستخدام الثاني للناموس فهو نتيجة مناسبة للوظيفة الأولى، وهو إحضار الخاطئ إلى المسيح كالمريء الذي تمّ إيقاظ ضميره (يختلف هذا عن الاستخدام الثاني عند كالفن. انظر الحاشية السفلية رقم ٩). أما الاستخدام الثالث للناموس فهو أن يبقينا أحياء. أي أن للناموس عمل تقديسي، فهو يضع أمام المؤمن نموذج القداسة، ويبكته ويقعه بحاجته له.

وضمن هذه الفئة الثالثة، يوجد ثلاثة استخدامات للناموس. أولاً، إنه يقنعنا بالخطية التي تبقى فينا بعد التجديد، ويدفعنا للإيمان بالمسيح وبتطهيره المستمر للفساد المتبقي في طبيعتنا. ثانياً، يصبح الناموس (نتيجة للعمل الأول) السبب في جعلنا نأتي إلى المسيح طلباً للقوة لحفظ الناموس. وثالثاً، إنه

^٤ يختلف كالفن ولوثر بشأن هذه النقطة. فلا يعترف لوثر إلا باستخدامين للناموس؛ الأول هو إثارة الإدراك لديه بشأن حاجته، أو لتحطيم عجرة الفريسي ذي البرّ الذاتي بينما استخدامه الثاني مدني، وهو ضبط الأشخاص الجامحين غير الخاضعين. ولكن لوثر لا يرى للناموس مكاناً في حياة المؤمن، كما يرى كالفن (الاستخدام الثالث). ونتيجة هذا هو أن عقيدة لوثر عن التقديس أقل كفاءة من عقيدة كالفن الذي يقترّب في نظريته كثيراً من نظرة وسلي في نواح كثيرة. ويصوّر تيلخ (Tillich) النتيجة العملية لهذا الاختلاف بالقول: "في الفكر اللوثيري، كان التشديد على العنصر المتناقض ظاهرياً في اختبار الكينونة الجديدة هو السائد، حتى أنه لم يكن ممكناً تفسير التقديس كخط يسير إلى الأعلى نحو الكمال. فبدلاً من ذلك، كان التقديس يُرى كصعودٍ ونزولٍ في حالاتٍ من النشوة والقلق، وقبول الأعباء والعودة إلى الشعور بالاعتراب والغموض ... وقد كانت نتيجة غياب التثمين الكالفيني والإنجيلي في الفكر اللوثيري للتأديب أن عوَمِل التقديس التدريجي بأقل جدية، وبأن تم استبداله بتشديد عظيم على الطبيعة المتناقضة للحياة المسيحية (من الارتقاع والهبوط)".

من *Systematic Theology* 3:230-31.

يثير فينا الرجاء بأن الله سيعطي النعمة التي تعد بها متطلباته بشكلٍ ضمنى، وبالتالي يحزرننا من كل الخطية الباقية فينا.^{١٠}

وباختصار، كما قال وسلبي: "كلما أطلت النظر إلى هذا الناموس الكامل، أشعر بتقصيري أكثر؛ وكلما شعرت بهذا، أشعر بحاجتي أكثر إلى دمه ليكفر عن كل خطييتي، وإلى روحه ليظهر قلبي ويجعلني كاملاً وغير ناقصٍ في شيء".^{١١}

لكن ذات النموذج الذي، حين يُرى كمطلب، يُختبر كناموس، يمكن أن يُختبر كإنجيل (خبر سارٍ ومفرح) حين يُرى كوعيدٍ. وبحسب المنظور الوسلي، كل مطالب الله هي وعود "مُبتنة". وفي عظته الخامسة من العظة على الجبل يقول:

لا يوجد أي تناقض مطلقاً بين الناموس والإنجيل؛ ... فليست هناك حاجة لزوال الناموس من أجل تثبيت الإنجيل. وفي الحقيقة، ولا واحد منهما يتفوق على الآخر، ولكنهما يتفقان معاً بشكلٍ رائع. أجل، ذات الكلمات، إن نُظر إليها من نواحٍ مختلفة، هي أجزاء من الناموس والإنجيل: فإن اعتُبرت وصايا، فإنها تكون أجزاء من الناموس، ولكن إن اعتُبرت وعوداً، فإنها تكون أجزاء من الإنجيل.

وحيث أن المسيح هو تجسيد الناموس والإنجيل (كما عرّفنا)، فإن الكرازة بالمسيح جوهرياً تتضمن الرسالتين، مع أنه قد يكون التركيز على أحدهما. هذا واضح من تعريف وسلبي لما يقصده، إذ يقول: "أقصد بـ'الكرازة بالإنجيل' الكرازة بمحبة الله للخطاة، وبالكرامة عن حياة وموت وقيامته وشفاعة المسيح، بالإضافة إلى كل البركات التي تُعطى مجاناً لكل المؤمنين نتيجة لذلك. وأما 'الكرازة بالناموس' فأقصد بها شرح وصايا المسيح المتضمنة باختصارٍ في العظة على الجبل والتأكيد عليها".^{١٢}

^{١٠} StS 2:54. يستدعي هذا الأمر توجيه انتباهنا لفهم وسلبي العام للإيمان، والمأخوذ من عبرانيين ١:١١ بأنه "قوام (جوهر) المرجوات، وبرهان غير المرئيات" (الترجمة البولسية). ما يطلبه الله هو في الحقيقة وعد "مُبتن"، وما وعد الله به فإنه سيفعله، وبهذا فإن الإيمان هو عربون الوعد المتحقق والمُتمم. هناك مبدأ أساسي عند وسلبي وهو أن ما يطلبه الله يعطيه هو أيضاً. صار هذا المبدأ أحد حجارة الأساس في تفاوله بالنعمة بما يتعلق بالتقديس الكامل (entire sanctification).

^{١١} المرجع السابق، ٥٥.

^{١٢} في رسالةٍ إلى شخصٍ غير معروف، تحمل التاريخ ٢٠ كانون الأول/ديسمبر ١٧٥١.

يضع هذا الفهم وسلبي ضمن التقليد البروتستانتي الكلاسيكي بالنسبة للاهوته عن الكرازة. وفي الرسالة التي أشير إليها في الأعلى، يشرح بالتفصيل فهمه للوعظ الكرازي:

أعتقد أن الطريقة السليمة للكرازة هي التالية: في بداية الكرازة في أي مكان، وبعد تقديم إعلان عام عن محبة الله للخطاة ورغبة الله بخلصهم، أن يوعظ عن الناموس بأقوى وأوضح وأدق طريقة ممكنة؛ ويخلط الحديث عنه بالحديث عن الإنجيل هنا وهناك، وإظهاره من بعيد، إن جاز التعبير.

وفي العظة ٣٤ يعلن وسلبي: "إن طريقة الروح القدس الاعتيادية هي أن يبيكت الخطاة بالناموس". وفي العظة ٣٥ يضيف إلى أنه "ربما تم أيقاظ ضمير واحد من ألف من خلال الإنجيل، ولذا فهذه ليست هي القاعدة العامة، إذ أن طريقة الله الاعتيادية هي أن يبيكت الخطاة من خلال الناموس، و فقط بهذه الطريقة".

عمل المسيح الكهنوتي

في تقديمنا للناحية الكهنوتية في الكفارة نواجه ترابط معقد لمجموعة أفكار تجعل من هذا العمل العنوان الأكثر شمولاً فيما يتعلق بالكفارة. تقليدياً، كانت هذه الوظيفة محصورة في "الذبيحة والتشفع"، ولكن ما تتضمنه يغطي مدى أوسع من هذا. وفي الحقيقة، إن التعامل مع المسؤوليات الكهنوتية في العهد القديم بجدية يشمل الوظيفة النبوية (انظر حجي ٢: ١١-١٣). وبالتدرج فقط، صار الكهنة بشكل رئيسي يتعلق بتقديم الذبائح، بينما مهمة تفسير الشريعة صارت مسؤولية الكاتب.^{١٣}

الكاهن شخص يقف بين طرفين؛ إنه بناء جسور يعمل على جمع فريقين معاً. وأوضح طريقة لعمل ذلك هي من خلال الذبيحة. لكن بناء الجسر، في حالة يسوع، هو أوسع من مجرد ذبيحة، مع أن تقديم الذبيحة بشكل موضوعاً لاهوتياً أساسياً. وتتضمن فكرة الذبيحة مجموعة الأعمال التي نظرنا إليها في تحليل سابق: (١) الأعمال التي تشير إلى تأسيس علاقات عهد، (٢) والأعمال التي تشير إلى إبقاء وتطوير العلاقة.

^{١٣} G. B. Gray, "Sacrifice," in *A Theological Word Book of the Bible*, ed. Alan Richardson (New York: Macmillan Co., 1950).

والصورة المجازية الرئيسية للخلاص في المجموعة الأولى هي المُصالحة. وتنبع الحاجة إلى المُصالحة من حقيقة الانفصال الذي تتسبب به خطية الإنسان. وفي الخطية يختبر الإنسان الانفصال عن الله كغضبِ الله. علينا أولاً أن نفهم مغزى وأهمية أسباب الانفصال وعلاقة هذه الأسباب معاً إن أردنا أن ندرك بشكلٍ صحيح عمل الكاهن في المُصالحة.

يقترح جون ديشنر (John Deschner) أن، بالنسبة لوسلي، "الغضب" هو الناحية الموضوعية في اختبار الخوف. ووسلي نفسه، في ملاحظته التي كتبها عن (رومية ٩:٥) يقول إنه يجب فهم "الغضب" بمعنى تشبيهي، رافضاً أن يكون هذا الغضب هو ذات تلك المشاعر البشرية، إذ يراه بشكلٍ رئيسي يشير إلى تأثيرات الخطية. وهكذا فإنه لا شك أن ديشنر محق حين يشير إلى أنه "لا يستطيع المرء أن يتجنب الانطباع أن وسلي مهتم بشيء يختبره الخاطيء أكثر من صياغة عقيدة".^{١٤} ويقول رينشو (Renshaw) في تحليله المدروس جيداً لآراء وسلي عن الكفارة، والذي يضمّن رسالة الدكتوراه خاصته، جوهرياً الشيء ذاته: "حين تُقاوم محبة الله المقدّسة وتُرفض من الإنسان، فإنها تُختبر كغضبٍ، ولكن حين تُقبَل تلك المحبة المقدسة ويوثق بها وتُطاع فإن الإنسان ينال الرحمة الإلهية".^{١٥} هذا التحليل يتفق تماماً مع تحليل موضوع غضب الله المُقدّم في الفصل السادس، "طبيعة الله وصفاته". وما يتضمنه هذا الفهم منطقياً هو أنّ خطية الإنسان هي الحاجز أمام المُصالحة، ولكن حين يُعالج أمر الخطية، فإنه لا يكون لغضب الله سبب، وبالتالي يتم إرضاءه. هذا ما يقصده العهد الجديد بوضوح حين يشير إلى أنّ على الإنسان أن يتصالح مع الله. وهذا ما سيؤدي إلى إدراك وجودي اختباري للمُصالحة التي يمكن التعبير عنها في كلمات ترنيمة تشارلز وسلي (Charles Wesley) حين يقول: "انهضي يا نفسي، انهضي، فالهي قد صُولِح". والتغيير في العلاقة بين الله والإنسان أمر متزامن مع التغيير في الإنسان، الخاطيء، الذي لم يعد خاطئاً الآن.

وحيث يرى هذا الانفصال في سياق الناموس والشريعة، فإن الحاجة للمُصالحة تتخذ شكل الحاجة للتبرير. وفي صورة التبرير، يظهر ذات النموذج الذي يظهر في المصالحة. فبِرّ المسيح، سواء نُظِر إليه كطاعة فاعلة أو ساكنة، لا يرضي عدل الله كبديل لبِرّ الإنسان مما يجعل الإنسان معفياً من أن يصبح باراً أو أن يعمل البِرّ. فكرة أن المسيح يحمل عقوبة الإنسان هي غريبة تماماً بالنسبة للعهد الجديد؛ فاللغة التي المُستخدمة فيه هي لغة "الألم" وليست لغة "العقاب". (من المؤسف حقاً أن وسلي

^{١٤} Wesley's Christology, 151.

^{١٥} "Atonement," 86-87.

لم يدرك هذا، لذا فقد أدخل عنصرًا لا ينسجم مع معظم آرائه الكتابية الصحيحة الأخرى). ومع أن وسلي يستخدم هذه اللغة، لكن هناك نقطتين تعكسان إدراكه بأن ما تتضمنه هذه اللغة غير كافٍ: (١) تشديده على التبرير المستمر وكذلك "التبرير النهائي"، وهو أمر غير مناسب مطلقًا إن كان المسيح قد أَرْضَى ووفَّى العدل الإلهي فيما يتعلق بالناموس، (٢) كذلك ما يتضمنه حديث وسلي والذي يعبر عنه ديشنر (Dischner):

يبدو أن اهتمام وسلي الرئيسي بالتبرير لم يكن بعدل الله، بقدر ما كان بإعادة شركة المؤمن مع الله، التي هي عصب الحياة الروحية وما يجب أن يسبق النمو في القداسة.^{١٦}

إن كان هذا صحيحًا، فإن التبرير يكون في جوهره حالة خاصة من المُصالحة تحدث في لحظة معينة، ولكن يجب أن تستمر، مثل كل العلاقات الشخصية، من خلال المحافظة على الظروف والشروط المناسبة والسليمة.

والآن، علينا أن ننقل إلى مسألة كيفية تأثير عمل المسيح ككاهن في الخلاص. في محاولة تطوير نظرة متوافقة مع الدليل الكتابي، يبدو أن هناك فكرتين هامتين تردان في أربعة أنواع من العلاقة. وتوجدان بشكلٍ رئيسي في رسائل بولس، الذي يعطينا أكثر المواد إبداعًا في العهد الجديد عن عمل المسيح. يقول فينسننت تايلور (Vincent Taylor) عن تعليم الرسول بولس:

ليس تعليم بولس تحريف للمسيحية الأولى، لكنه مُنتج لامع ينسكب من بوثقة ذهنٍ موهوبٍ ومكّرسٍ رأى ببصيرةٍ نبويةٍ في التقليد الموجود آنذاك أسرار محبة الله الفادية التي كانوا يَحْمِنُونَ بشأنها.^{١٧}

تتجسّد هاتان الفكرتان الرئيسيتان اللتان يتصف بهما الكهنوت في تعبيرين هما "التوحد" (identification) و"التمثيل" (representation). ففي صورة الكفارة الكاملة التي تشكّل فكر بولس، توحد يسوع مع الإنسان الخاطي بطريقة حميمة ليتمكن من تمثيله أمام الله (مات لأجلي) حتى لأسمى المستويات في موته على الصليب. ويشير يوحنا إلى موت المسيح على الصليب في (يوحنا ١٣: ١) في قوله: "وقبل عيد الفصح، إذ كان يسوع يعلم أن الساعة قد حانت له لينتقل من هذا العالم إلى أبيه،

^{١٦} Wesley's Christology, 176.

^{١٧} Atonement in New Testament Teaching, 57.

هو الذي أحب خاصته الذين في العالم، أحبهم إلى الغاية" (الترجمة البولسية). أما الوجه الآخر من عمل التمثيل فهو تمثيل الله أمام الناس.

الإنسان الذي يتصالح مع الله على أساس الإيمان يتوحد مع مُمثله ("مع المسيح")، بحيث تشكّل هذه الناحية من العلاقة إحدى الطرق الرئيسية للحديث عن التقديس عند بولس.^{١٨}

وتوجد كلتا هاتين الفكرتين (التوحد والتمثيل) في المصدرين الأساسيين لصور الكفارة اللذين تمّ الحديث عنهما في نقاشٍ سابق ("عبد الرب" و"الذبيحة"). وعلاوة على ذلك، توجد فكرتا التوحد والتمثيل، سواء أكان بشكلٍ واضح أو ضمني، في بُعديّ الذبيحة.

في قطع العهود، كان الاتفاق يجري مع مُمثل (مثل نوح وإبراهيم ويعقوب).^{١٩} والذين كانوا يُوحّدون مع هذا المُمثل، كانوا يُعتبرون ورثة للعهد. وقد أعطت الفكرة العبرية عن "الشخصية المُتّحدة" (corporate personality) شرعيةً لهذه العلاقة، ومكّنت ورثة العهد من أن يعتبروا أنفسهم حاضرين في شخص مُمثلهم حين تمّ قطع العهد في الأصل.

يعبّر عن هذا التوحد مع ممثل (أو ممثلي) العهد بوضوح في (تثنية ٥: ٢-٣): "الرب إلهنا قطع معنا عهداً في حوريب. ليس مع آبائنا قطع الرب هذا العهد، بل معنا نحن الذين هنا اليوم جميعنا أحياء".

يجب ملاحظة شيء هام مُتضمّنًا في الكفارة. لم يكن العهد يحدث ألياً للذين لم يكونوا مشاركين شخصياً واختبارياً في الطقس الأصلي للعهد، إذ كان عليهم أن يثبّتوا الاتفاق لأجل أنفسهم. فكان يُطلب من كل واحدٍ من الآباء (إبراهيم وإسحق ويعقوب)، ومن كلّ جيلٍ من أحفادهم، أن يعيدوا تأكيد

^{١٨} ليس المقصود هنا هو اقتراح أنه يمكن للمرء أن يجد تصريحاً لاهوتياً رسمياً في كتابات بولس يعتمد على هذه الفكرة، ولكن هذه الفكرة تشكّل إحدى الطرق الأساسية التي بها يرى بولس ويفصّل عمل التقديس المُتضمّن في الكفارة. وهذه هي الطريقة التي يعالج بها موضوعاً هاماً حين يبدأ المرء بالتفكير بعمل المُصالحة. تعكس كلمات فينسنت تايلر (Vincent Taylor) طبيعة كتابات بولس في هذه الأمور: "ليس الاهتمام الرئيسي عند القديس بولس هو بتفسير الكفارة عقلياً، ولكن اهتمامه الرئيسي هو بمشكلة التبرير الأخلاقية والدينية التي شدّد عليها بسبب القناعة المسيحية بأنه يمكن للخطاة أن يُقبلوا في شركة دائمة مع الله البار القدوس. ومع أن بولس كان مفكراً عميقاً، لكنه لم يكن لاهوتياً يحاول بناء نظرية شاملة لمعنى موت المسيح". (المرجع السابق، ٦٥).

^{١٩} يجب أن نتذكّر أنه عادة ما يتم قطع العهد وتثبيته باستخدام ذبيحة. ونحن هنا ننظر إلى فكرة الذبيحة من ناحية عملها في قطع العهود.

التزامهم نحو علاقة العهد حتى ينالوا البركات الإلهية للعهد. وقد كان هذا يحدث حين يوحد الشخص نفسه (بالإيمان) مع ممثله في الطقس الأصلي لقطع العهد. ويُعزَّز هذا الحقّ بكلمات يوحنا المعمدان، الذي من الواضح أنه كان يواجه انحراف اليهود عن الحق. فأعلن المعمدان لهم: "ولا تفنكروا أن تقولوا في أنفسكم: لنا إبراهيم أبًا، لأنني أقول لكم: إن الله قادرٌ أن يقيم من هذه الحجارة أولادًا لإبراهيم" (متى ٣: ٩). لاحظ أهمية هذه العبارة التي دوّنها متى، الذي كتب إنجيله إلى قراء يهود.

وقد صارت فكرتي التوحد والتمثيل واضحة تمامًا في شعائر تقديم الذبائح أيضًا. وقد أدى عدم فهم أهمية وضع الأيدي على رأس الضحية الذبحية إلى التفسير القائل إن الحيوان بديل، بحيث تهلك الضحية الحيوانية بدلاً من مقدّمها. وحادثة إطلاق تيس عزازيل مختلفة (انظر النقاش السابق عن هذا الموضوع)، ولكن هذا العمل الطقسي، المذكور ضمن الذبائح المأمور بتقديمها (لاويين ١-٧)، لا يشير إلى انتقال الإثم، إذ أن الذبيحة تبقى مقدّسة؛ إذ يعترف العابد بأن الذبيحة هي له، وبأنه يتوحد معها. وبهذا، فإن الذبيحة تعمل كمثل له أمام الله، ولكن هناك تعريف أعمق أيضًا تعكسها كلمات راولي (H. Rowely):

لم تكن الذبيحة الحيوانية مجرد بديل عن المقدّم. فقد كان المقدّم يضع يده عليها، فيرى كأنه متوحد معها، ولذا فإن موت الذبيحة كان يُرى كأنه موت له، ليس جسديًا، لكن روحيًا. فقد كان موت الضحية يرمز إلى موته عن خطيئته أو عن أي شيء كان يقف حاجزًا بينه وبين الله، أو يرمز إلى تسليم الذات لله بامتنانٍ وتواضع.^{٢٠}

يقول فينسنت تايلر (Vincent Taylor) إن أحد أسباب تفسير يسوع لآلامه وموته في ضوء أفكار (إشعيا ٥٢: ١٣-٥٣: ١٢) هو فكرة الألم التمثيلي التي يحتوي هذا المقطع عليها، والتي بدورها تعتمد على فكرة الذبائح في العهد القديم.^{٢١}

وعلاوة على ذلك فإن كلا الموضوعين (التوحد والتمثيل) يوجدان في مقطع إشعيا ٥٣ الكلاسيكي الذي يتكلم عن العبد. فيُعبر عن فكرة التوحد بوضوح في كلمات العدد ١٢ في أنه "أُحصي مع أئمة"، ولكن هذه الفكرة موجودة ضمناً في كل النص. وكل فكرة النشيد منسوجة حول موضوع التمثيل،

^{٢٠} *Meaning of Sacrifice*, 88.

^{٢١} *Jesus and His Sacrifice*, 48.

وخاصة في عبارات مثل: "وهو مجروحٌ لأجل معاصينا، مسحوقٌ لأجل آثامنا" (العدد ٥). إنه في هذا الألم البديلي يؤسس عهدًا بين الله والبشر الضالين. وبالإضافة إلى وجود فكرة التوحد في مصادر الكفارة الرئيسية، فإنها أيضًا فكرة متضمنة في لقب "ابن الإنسان" كما كان يسوع يعلن عن نفسه. وفي السياق الأصلي لهذا اللقب في دانيال ٧، يمثل "ابن الإنسان" القديسين في أخذ الملكوت من القديم الأيام.

توحد المسيح بالإنسان

إن التجسد ذاته هو عمل الله الرئيسي والأهم، إذ أتى إلى التاريخ البشري في جوهر إنسان توحد به مع الحالة الإنسانية. يشدد راسل فيليب شيد (Russell Phillip Shedd) على هذه الحقيقة فيقول:

إن توحد المسيح مع الأزل القديم (old Aeon) يبدأ بوجوده السابق لوجوده: على الأرض وتجسده اللاحق. فإذا كان ابن الله (غلاطية ٤: ٤)، وكان يوجد في هيئة الله، أخلى نفسه من الهيئة الإلهية ليصبح كإنسان. إن تجسد المسيح من خلال الولادة البشرية جعلته موحدًا مع كامل البشرية بشكلٍ واقعي اختباري. ولم يكن هذا التوحد ممكنًا لو أن المسيح لم يصبح أحد أعضاء المجموعة التي يمثلها. فالذي كان سابقًا خارج مجتمع الإنسان صار، من خلال عملية الولادة، جزءًا من العائلة البشرية.^{٢٢}

وحقيقة توحد المسيح الكامل مع العائلة البشرية أمرٌ معترفٌ به من خلال إصرار الكنيسة على بشرية المسيح الكاملة ومقاومتها لأي تفسير لشخصه يقلل من حقيقة بشريته. وعلى كل حال، هناك نواحٍ معينة في حياته وعمله تشدد على كمال توحدِه بالجنس البشري.

المعمودية

سبق أن أشرنا إلى مغزى المعمودية يسوع من يوحنا المعمدان لأجل خدمته كالعبد المتألم. إن هذا يدعم المعنى الأساسي لخدمته. ومع هذا، فإن توحدِه مع الخطاة في المعمودية أمرٌ يصبُّ في ذات المعنى والمعزى. فكما يعلق رالف إيرل (Ralph Earle):

^{٢٢} *Man in Community* (Grand Rapids: Wm. B Eerdmans Publishing Co., 1964), 165-66.

لم يكن يحتاج معموديةً لأجل التوبة، ولكن هذا العمل كان رمزاً لحياته الأرضية كلها التي كانت معمودية الى اختبارات وآلام الحياة البشرية. هذه المعمودية تشير إلى التوحد القوي للمسيح مع الحاجة البشرية.^{٢٣}

التجربة

التجربة مثل المعمودية في كونها تلعب دوراً بارزاً وهاماً في تشكيل خدمة يسوع. ولكنها أيضاً مناسبة لتوحد مع الظروف والأحوال الاعتيادية في الحياة. فالتجربة والامتحان نصيب كل البشر؛ ولأن كل أنواع التجارب الممكنة (شهوة الجسد وشهوة العيون وتعظم المعيشة [يوحنا الأولى ٢: ١٦]) مُمتلئة هنا، فإن كاتب العبرانيين يستطيع أن يقول: "لأن ليس لنا رئيس كهنة غير قادر أن يرثي لضعفائنا، بل مُجرب في كل شيء مثلنا، بلا خطية" (عبرانيين ٤: ١٥).

الموت

وأما أعمق بعدٍ في توحد مع الجنس البشري فهو في موته. يتكلم بولس في (رومية ٥) عن الموت كدليل عالمي على الخطية (انظر كورنثوس الأولى ١٥: ٢٢: "في آدم يموت الجميع"). الموت هو أقوى وأقسى رمز ليس فقط على محدوديتنا، ولكن على سقوطنا أيضاً. وهذا الاتحاد مع المُعضلة البشرية في أقسى أعماقها أُلماً وُحد المسيح مع الإنسان كخاطٍ بطريقة قوية جداً حتى أنه اختبر أقسى درجات الشعور بالوحدة التي عبّر عنها في صرخته على الصليب حين شعر بترك الأب له. ويجب أن نتفق هنا مع ما يقوله ديلليستون (F. W. Dillistone):

مهما كان معنى آلامه، فإنها لا تعني أن الله تركه، أو أنه تحوّل عنه ولو بشكلٍ مؤقتٍ. فلم يسبق أن كان الابن أقرب إلى قلب الأب مما كان في أكثر تجاربه مرارةً؛ ولم يسبق أن كان الأب أقرب إلى الابن مما كان في لحظة توحد مع الذين أتى ليخلصهم.^{٢٤}

^{٢٣} Gospel of Mark, note on 1:9.

^{٢٤} Jesus Christ and His Cross (Philadelphia: Westminster Press, 1953), 27-28.

فإن "كان الله في المسيح مصالِحًا العالم لنفسه" (كورنثوس الثانية ٥: ١٩)، فلا يوجد استنتاج آخر ممكن. ومع هذا، فإن شعور الانفصال عن الله كان حقيقيًا بسبب حميمية توحدّه مع البشرية الساقطة. يعبر فينسنت تايلر (Vincent Taylor) عن هذه الفكرة بشكلٍ مناسب فيقول:

يعبر هذا القول ("إلهي إلهي لماذا تركتني") عن شعورٍ بالوحدة المطلقة، عن شعورٍ بترك الآب له، عن اختبارٍ هزيمةٍ ويأسٍ... كان الشعور بالهجر والترك مؤقتًا، ولكنه كان حقيقيًا، وقد كان سببه، بحسب ما نستطيع أن نشرح، انشغال يسوع بحقيقة وعبء الخطية.^{٢٥}

إن سرّ هذه الحقيقة يفوق فهمنا، ولكنه يُظهر تكريشنا.

التمثيل

وبهذا فإن توحدّ المسيح يصبح معنا أساس إمكانية تمثيله لنا أمام الله، وكذلك في مواجهته للشر على الصليب. ويمكن رؤية المعاني الكاملة لهذه الحقيقة (مواجهة الشر على الصليب) بأفضل صورة في عمله كملك، أما تمثيله لنا أمام الله فهو أمر يتعلق بعمله الكهنوتي. وكما أن آدم مثلنا بطريقة سيئة في البداية، هكذا مثلنا المسيح، كآدم الثاني، لكن بطريقةٍ مدهشةٍ في التوسط. إن اتحاد البشر في آدم وإمكانية اتحاد الجنس الجديد في المسيح يجعل هذا الفهم أفضل صياغة فكرية لرؤية عمل المسيح الكهنوتي الفدائي. يعطي وسلّي هذه العلاقة التمثيلية لآدم والمسيح كممثلين للجنس البشري قيمة ومعنى عظيمين.^{٢٦}

يشير بيركايزر (Prukker)، وتاييلور (Taylor)، وتايلر (Taylor)، إلى أن هذه العلاقة التمثيلية هي التي تشكّل الطبيعة البدئية لموت المسيح. وإذ يستخدمون المعنى الحرفي للكلمة اللاتينية

^{٢٥} *Jesus and His Sacrifice*, 161. يقتبس ديل مودي (Dale Moody) هذا المقطع بمصادقةٍ واستحسانٍ قويين في *Word of Truth*, 372. يقف هذا التفسير ضد التفسير القائل بالعلاقة البدئية غير الناضجة التي بحسبها يصبح المسيح مذنبًا في تألمه تحت عقاب خطية الإنسان، وبهذا فإنه يصبح "أعظم الخطاة". فعلاقة التمثيل هي التي يجب أن تقدّم الشرح المناسب لعبارة بولس الصعبة في كورنثوس الثانية ٥: ٢١ "لأنه جعل الذي لم يعرف خطية، خطيةً لأجلنا".

^{٢٦} انظر *Works* 9:332, 333؛ *1st Cor.* 1:118؛ و *Notes on 1Cor.* 15:47. يرى وسلّي أن هذا يتعلق بالبعد العرقي (racial) للكفارة (أي أن الذين في المسيح هم جنس أو عرق جديد، وهم الذين ينالوا فوائد الكفارة [المترجم]).

viacrius (بديل)، التي يُشتق منها التعبير vicar (شخص بديل أو ممثل)، الذي يشير إلى "أخذ مكان شخصٍ آخر"، فيعلّقون:

الممثل (vicar) وكيل وزارة أو بديل يعمل كممثل لوزيرٍ آخر ... إن وصف موت المسيح بالبديل (vicarious) يعلن أنه بطريقةٍ معيّنةٍ احتمل أو عانى اختبارًا كان لنا. في الألم البديل، تكون النتائج أو المنافع من حق شخصٍ غير الذي يتألم. إنه تحمّل شيء لأجل آخرين، وعمل شيء لأجلهم لا يستطيعون أن يعملوه لأجل أنفسهم.^{٢٧}

يجب ملاحظة أن التشديد هنا هو على عمل المسيح "من أجلنا" بمعنى "لمصلحة". قد سبق أن رأينا، تابعين وإيلي (Wiley)، أنه من الضروري أن نرى الفرق بين هذا التفسير، والتفسير الذي يرى معنى "من أجلنا" هو "بدلاً من". هناك بادئتان يونانيتان ضمن هذا الحديث هما "آنتي" (*Anti*) و"هوبير" (*huper*). تشير "آنتي" إلى فكرة البذل "بدلاً من"، بينما "هوبير" تعني "لمصلحة" أو "من أجل". ويؤكد مؤلفو *God, Man, and Salvation* بالاعتماد على مصادر تختص بدراسة معاني الكلمات على أنه حتى في الحالات النادرة التي تُستخدم فيها الأداة "آنتي"، فإنه يمكن أن تحمل المعنى الرئيسي الذي تحمله "هوبير"، بل وتحمله حقاً. على كل حال، التعبير الثاني (هوبير) هو التعبير السائد والمفضل عند بولس. وهكذا فإن التشديد يكون على ما حققه المسيح من أجلنا بعمله التمثيلي "لمصلحتنا". وكما يقولون: إنه يعمل على الصليب 'لمصلحتنا'، و 'من أجل كل إنسان'.^{٢٨}

^{٢٧} *God, Man, and Salvation*, 385. مع أن هناك شيئاً من عدم الوضوح في معالجتهم لهذا الموضوع، وربما يعود ذلك جزئياً إلى استخدامهم لمصدر كالفييني (هو *Morris, Apostolic Preaching*)، وجزئياً بسبب كون الكتاب من عمل لجنة، فإنه من الواضح أن معظم التشديد هو على الطبيعة التمثيلية للعمل البديلي للمسيح وليس على التفسير البديلي العقابي لفكرة البذل. وقد سبق أن رأينا أنه يجب رفض الموقف الثاني من قبل اللاهوتي الوسلي. ولذا فقد تبعنا ما رأيتُ أنه التشديد الرئيسي لديهم متجنباً التعليقات الجانبية المتشعبة.

^{٢٨} الصفحات ٣٨٥-٨٧. يعلّق فينسنت تايلور (Vincent Taylor) على أن "معنى موت المسيح كالبديل في فهم بولس هو في عبارته 'من أجلنا'. ويستخدم بولس في كل الحالات، عدا واحدة، حرف الجر 'هوبير' الذي يعني 'من أجل'، أو 'لمصلحة'. ولكنه في تسالونيكي الأولى ١٠:٥ (وهو الاستثناء الوحيد لاستخدامه 'هوبير') يستخدم البادئة 'بيرري' (*peri*) التي تعني 'لحساب'، وهو ليس مختلفاً كثيراً عن 'هوبير' (*huper*). ولكنه لا يستخدم الحرف 'آنتي' (بدلاً من) في أي مكان. نستطيع أن نستنتج من هذا أنه لم يكن ينظر إلى موت المسيح كبديل. والعنصر البديلي المزعوم في فكره يجب رؤيته في تعليمه عن عمل المسيح التمثيلي". من *Atonement in New Testament Teaching*, 59.

وفي رفض وإيلي (Wiley) لنظرية الإرضاء العقابي عن الكفارة، يشير إلى إعطاء اللاهوتيين الميثوديين (أمثال واتسون [Watson] وبوب [Pope]) صفة البديل (Vicarious) لعمل المسيح من خلال فكرة التمثيل. وهو يشير إلى تصريح بوب بصفته "أسلوب أكثر عمقاً واقترباً للفكر الكتابي بشأن هذا الموضوع". وهذا ملخص بوب بشأن هذه الفكرة:

لا توجد صفة مساوية للتعبير "بديل" أو "ممثل" في الكتاب المقدس للإشارة إلى علاقة الفادي بالجنس البشري؛ كما لا يوجد ما يعادل التعبير "بذل" (Substitution)، وهو اسم يرتبط بالصفة. ففكرة التمثيل البديلي فقط هي التي تكمن في جذر تعليم الكتاب المقدس عن هذه العلاقة. أما البذل المطلق لطاعة المُخلص أو ذبيحته مكان ألم شعبه وطاعته فهو أمر لا تعلمه كلمة الله. ففكرة البذل في حالة شعبه توصف بأنها تمثيل من ناحية، وبأنها شركة سرية مع قديسه من ناحية أخرى. حين تكون غير مؤهلة فهي تشير إلى البشر عموماً أو عالم الجنس البشري.^{٢٩}

سابقة تاريخية

كان إيريناوس الذي من ليون (Irenaeus of Lyon) هو أكثر آباء الكنيسة تطويراً لفكرة العمل التمثيلي للمخلص في عمله الخلاصي. سبق هذا اللاهوتي اليوناني أن تكلم عن عدة أفكار صارت لاحقاً تميز اللاهوت الوسلي، لكن في مفرداته وتعابيره الخاصة. وعقيدة "الجمع" (recapitulation) هي التعبير الرئيسي لفكرتي التمثيل والتوحد عنده.

كان فهم إيريناوس لعمل المسيح الفدائي يشمل عدداً من الأفكار اللاهوتية التي كانت غير موجودة في بعض التفاسير السابقة، وهي أفكار أشرنا إلى أنها ضرورية لتشمل المنافع الخلاصية للمصالحة والتقديس من وجهة النظر الوسلية. كان إيريناوس أول آباء الكنيسة الذي استخدم السقوط

^{٢٩} Compendium 2:269-70. انظر Wiley, CT 2:246. من الأمور المحيرة أن وإيلي في معالجة لاحقة لـ"الكفارة التمثيلية" (The Vicarious Expiation)، يعرف الألم أو العقاب التمثيلي " بأنه الألم الذي يحتمله شخص مكان شخص آخر". (انظر الصفحة ٢٨٢ وما يليها). وعنوان هذا الجزء ليس متناقضاً ذاتياً فقط حين يتم التأكيد على هذا التعريف، ولكنه يقف ضد رفضه السابق لنظرية الكفارة البديلية العقابية وتبنيها الواضح لإعادة تفسير اللاهوتيين الوسليين (الميثوديين) لذلك الرأي في ضوء عدم توافقه مع افتراضات أرمينية سابقة.

وتأثيراته كخلفية للكفارة. ففي هذا الحدث المأساوي، فَقَدَ الإنسان "امتياز أن يكون في صورة وشبه الله" (انظر *Adv. Her.* 3.18.1)، وصار تحت سيطرة الشيطان. وهكذا فإن عمل المسيح الفدائي كان يشمل تحرير الإنسان من عبودية الخطية (انظر لاحقاً فكرة "المسيح المنتصر" (Christus Victor) ضمن الحديث عن عمل المسيح كملك) وإعادته إلى صورة الله. من أجل تحقيق هذه المنافع، يجب أن يكون المُخْلِصُ إنساناً حقاً وإلهاً حقاً. وهكذا فتجسّد المسيح وموته أمرين أساسيين بالنسبة لإيريناوس. وفي عقيدة "الجمع" (recapitulation)، يعلّم إيريناوس أننا في المسيح استعدنا ما فُقد في آدم. فإن سقطنا من خلال اتحادنا بآدم، فإنه يمكننا أن نتجدّد من خلال اتحادنا بالمسيح. ويشكّل هذا استخداماً لتقسيم بولس للبشر إلى فئتين رئيسيتين هما الذين "في آدم" والذين "في المسيح".

ويأخذ إيريناوس فكرة الجمع من وصف قصد الله بأن "يجمع كل شيء في المسيح" (أفسس ١: ١٠). وهكذا، فإن المسيح، إذ عاش حياة طاعة كاملة لله كالمُمثّل الكامل للإنسان، يعود فيتسلّق السلم خطوة فخطوة، ذاك الذي نزله آدم في السقوط. ويقوم إيريناوس بإبداع بتقديم التشابهات بين آدم والمسيح، مظهرًا بهذا كيف أن المسيح صار مصدر علاقةٍ جديدةٍ بين الله والناس للمتحدّين معه بالإيمان. عاش آدم الثاني حياةً بشرية بكل مراحلها، بما في ذلك الموت، الذي كان قمة أعمال طاعته. وهكذا "بالغائه عصيان الإنسان الذي حدث أصلاً عند شجرة [معرفة الخير والشر]، أطاع حتى الموت، موت الصليب، شاقياً العصيان الذي حدث عند شجرة بأن أطاع مُعلّقاً على شجرة" (*Adv. Her.* 5.16.3).

المسيح: الكاهن الكامل والذبيحة الكاملة

يُعبّر عن عمل المسيح التمثيلي في وظيفته الكهنوتية في صورة الذبيحة.^{٢٠} ومع أن موضوع الذبيحة يُستخدم للإشارة إلى عمل المسيح في كتابات العهد الجديد، فإن سفر العبرانيين يشكّل التعبير الكلاسيكي لهذه الفكرة دون غيره من الأسفار.

سبق أن رأينا أن القصد من الذبيحة في العهد القديم هو التكفير عن (expiate) الخطية لجعل مُقدّم الذبيحة مقبولاً عند الله. وحيث أن الذي يقدّم الذبيحة يتحدّ مع الضحية، فإنه يقدّم نفسه إلى الله بطريقة رمزية. وحيث أنه ليس كاملاً، فإنه يختار تقدمةً لا عيب فيها لتمثله أمام الله، فتكون مقبولة من أجله. ومن ناحية طقسية، فإن القبول الإلهي لعطية مُقدّسة يتضمّن أن يقوم الله بتطهير نجاسة

^{٢٠} كما أن الوظيفة الملكية تجسّد عملاً تمثلياً كما سيُرى لاحقاً.

الذي يقدم نفسه لله من خلال بديل يمثله. يلخص أوليفر تشيز كويك (Oliver Chase Quick) هذا الفهم لنظام الذبائح فيقول:

كان القصد الحقيقي من ذبائح العهد القديم عن الخطية هي أن دم ذبيحة لا عيب فيها، يمثل حياة خالية من العيوب مقدّمة لله بالموت، يوضع على المقدم فيزيل النجاسة التي تسببت بها الخطية، حتى يقترب الإنسان إلى الله في العبادة، وحتى تصبح هناك شركة بين الإنسان والله.^{٣١}

بحسب فهم العهد الجديد، كما يُعبّر عنه في الرسالة إلى العبرانيين، فإن سمو العهد يكمن في الكمال الأعظم لكاهنه (بسبب خلوه من الخطية وبشريته الكاملة) وفي الذبيحة (لكونها طوعية بالإضافة إلى كونها كاملة أخلاقياً وروحياً). كانت ذبائح العهد القديم ترفع الخطية بشكل مؤقت وطقسي فقط، أما ذبيحة المسيح فقد كانت فعّالة ونهائية في معالجتها لمشكلة الخطية (عبرانيين ٩: ١٤).

أحد الاختلافات الرئيسية بين الطقس اليهودي وموت المسيح هو أن الحيوان (أو أيةقدمة أخرى) يقدمه الإنسان بعد أن يتحد رمزياً مع التقدمة. وأما موت المسيح، فهو حدث تاريخي يتوحد الناس به بالإيمان لاحقاً، وبالتالي فهو يشهد بأكثر وضوح على أنه تدبير نعمة الله الكريمة. لكن يجب حدوث ذلك التوحيد بالإيمان من أجل الحصول على منافع وفوائد الذبيحة؛ لأن ذلك لا يحصل بشكل آلي.

إن ملخص كولبير (Culpepper) يجمع كل هذه الأفكار معاً بطريقة مثيرة للإعجاب إذ يقول: "بسبب كمال طاعته، ولأن المسيح هو الحمل الذي بلا عيب أو شائبة، فإن ذبيحته تُقبل من الله. وأما نحن فلأن حياتنا ملوثة بالخطية، فإننا لا نجرؤ على تقديم أنفسنا".^{٣٢}

نحن الآن في وضع يسمح لنا بمعالجة أفضل لمسألة معنى أن "المسيح مات من أجل خطايانا حسب الكتب" (كورنثوس الأولى ١٥: ٣).

أمر صحيح وأكد أنه تاريخياً مات لأجل الخطاة. ولكن في كل خدمة يسوع، كان دائماً يتحد مع حثالة الأرض من عشارين وزناة وخطاة آخرين، ولم يكن شيء يُغضب "الأبرار" في زمنه أكثر من هذه العلاقات. وعلاوة على هذا، قال يسوع ما مضمونه أن الله يهتم بهذه الطبقة من الناس أكثر، وقد صرح ربنا أن هؤلاء سيسبقون "المختارين" إلى الملكوت. لقد عاش ربنا حياته "صديقاً للخطاة". ولا شك أن هذا التوحد هو الذي أدى إلى عدم قبول القيادة الدينية له في النهاية، مما قاد إلى موته.

^{٣١} من *Doctrine of the Creeds*, 233، مقتبس في *Culpepper, Interpreting the Atonement*, 151.

^{٣٢} *Interpreting the Atonement*, 153.

ربما كان القصد من موت المسيح أعمق من ذلك، وهو أن الله نفسه، في شخص ابنه، كان يتألم لأجل خطايا العالم، وبأنه كان يحمل خطاياهم على نفسه. طبعًا لعمل مصالحة بين طرفين متخاصمين يجب أن يحدث الغفران. وطبعًا الطرف المتأذي الذي يجب أن يغفر هو الذي يتحمل التكلفة بشكلٍ أكثر حسماً وتأثيرًا. وكلما ازدادت محبة المتأذي نحو المؤذي، ازداد الألم المُصاحب للغفران. ليس الغفران عملاً سطحيًا؛ فهو يتضمن ألمًا داخليًا. باختصار، الذي ارتكبت الخطية ضده هو الذي يجب أن يحمل تلك الخطية. ولكن إن كانت الخطية قد ارتكبت ضد الله، فكم سيكون عمق المحبة والألم في قلبه! وهكذا يمكننا أن نستنتج أن يسوع الذي مات على الصليب هو "الله ذاته ... الذي حمل وطأة الخطية ودفع الثمن ... هذه هي الكفارة عن خطايانا التي تحدث في قلب وحياء الله، لأنه محبة مطّقة لا حدود لها، ومن تلك الكفارة المُكفّلة يأتي إلينا الغفران والتحرير."^{٣٣}

إن كان لا بدّ من وجود حملٍ للخطية، وقداسة الله تتطلب ذلك، فإنّ هناك احتمالين: إما أن نحمل نحن خطايانا، أو أن الله نفسه يحملها عنا. يُظهر بولس بشكلٍ لا يقبل الجدل، في اختباره وعمله اللاهوتي، إفلاس الخيار الأول. وهكذا، إن كانت هناك مُصالحة بين الإنسان والله، فيجب أن تحدث من خلال حملِ الله للخطية. لكن كيف يمكننا أن نتأكد من أن هذا هو مغزى حدث المسيح؟ تشكّل قيامة المسيح مُصادقة الله على هذا الأمر. فإقامة الله ليسوع من الأموات، وضع الله ختم مُصادقته على رسالة "العبد المتألم" التي جسّدها الابن في كل حياته وموته. لهذا يستطيع بولس أن يقول في (كورنثوس الأولى ١٥: ١٧): "وإن لم يكن المسيح قد قام، فباطلٌ إيمانكم أنتم بعد في خطاياكم".

تشفّع رئيس الكهنة العظيم

تشدّد رسالة العبرانيين بشكلٍ خاص على طبيعة ذبيحة المسيح بأنها مرة واحدة وإلى الأبد. هذه الحقيقة تشير إلى اكتمال عمل الكفارة. ولكن هناك ناحية "غير مكتملة" أو مستمرة في عمله أدركها اللاهوت الواسلي بشكلٍ خاص. فناحية العمل الكفاري تُرى بعدة طرقٍ. العقيدة التي تعبّر عن تلك الناحية المستمرة في عمل المسيح هي تلك التي تُدعى عقيدة جلوس المسيح عن يمين الله. يخبرنا وايلي (Wiley) بأن تشفّع المسيح 'يعلّمنا أن عمل المسيح يشكّل أساس إدارة وتنظيم العمل، الذي

^{٣٣} Donald M. Baillie, *God Was in Christ*, 177-79. يُقدّم ذات هذا التفسير في كتاب *God, Man, and*

استمر به من خلال الروح القدس" (CT 2:299). لا يتضمن هذا أنّ شيئاً جديداً يجب أن يُضاف، ولكنه، أي عمل المسيح، فعّال بشكلٍ دائمٍ ويغطّي كل الحياة المسيحية من بدايتها إلى التمجيد النهائي. أدرك جون وسلي بكل وضوح عمل التطهير المستمر، الذي هو ناحية من عمل المسيح الكهنوتي. ويرى أن عمل التطهير هذا ضروري لاستمرار قبول المؤمن أمام الله. ويتكلم عن هذا الأمر بلغة واضحة فيقول:

أفضل البشر يحتاجون إلى المسيح في وظيفته الكهنوتية ليكفّر عن سقطاتهم وتقصيراتهم وأخطائهم في الحكم والفعل وعبوبهم المتعددة ... أنا أوّمن أنه لا يوجد كمال في هذه الحياة من النوع الخالي من التعدادات غير الطوعية (أي غير المقصودة) والتي أفهم أنها نتيجة طبيعية للجهل والأخطاء التي لا يمكن فصلها عن طبيعة الإنسان الجسدية، لذلك فإنني لا أستخدم المصطلح "الكمال الذي بلا خطية" (sinless perfection) أبداً، وإلا فإنني سأبدو وكأنني أناقض نفسي. أنا أوّمن بأن الإنسان الممتلئ بمحبة الله يبقى مُعرّضاً لهذه التعدادات غير الطوعية.^{٣٤}

وعمل التقديس المستمر هو تتميم العهد الجديد لعمل الذبيحة الطقسي، الذي كان دائماً لأجل "الخطية غير المقصودة"، وخاصة ما يصفه وسلي في الاقتباس السابق من كتابه. هذه هي النظرة الكامنة وراء المقطع المعزي في (يوحنا الأولى ١: ١-٢): "يا أولادي، أكتب إليكم هذا لكي لا تخطئوا، وإن أخطأ أحدٌ فلنا شفيع عند الآب، يسوع المسيح البار، وهو كفارة لخطايانا. ليس لخطايانا فقط، بل لخطايا كل العالم أيضاً". وكذلك، مع أن العمل انتهى من ناحية أن ما تحتاجه المُصالحَة قد اكتمل تماماً وبشكلٍ حاسمٍ في حدث الصليب والقيامة، فإنه مع هذا تَجِب الاستجابة له. يعبرُ فينسنت تايلور (Vincent Taylor) عن هذا الأمر قائلاً: "لا يستطيع الإنسان أن ينجز مُصالحته مع الله، لكنه يستطيع أن يرفضها".^{٣٥}

يلفت إيرنست راتنبري (J. Ernest Rattenbury) الانتباه إلى هذه الثنائية في ترانيم تشارلز وسلي (Charles Wesley). يظهر عمل المسيح المكتمل في بيتٍ من ترنيم "يا كل العابرين" (All Ye That Pass By):

^{٣٤} A Plain Account, 53-54. وفي العربية كونوا كاملين، ترجمة القس رجا نويسر، ٦٦-٦٧.

^{٣٥} Forgiveness and Reconciliation, 73.

ماذا يستطيع فاديكم أن يعمل
أكثر مما عمله لأجلكم؟
فلكي يحقّ لكم سلامًا مع الله،
هل كان يمكنه أن يعمل أكثر من سفك دمه؟

أما العمل المستمر أو غير المكتمل فهو مُتضمّن في الكلمات:

هو الفُلك وكروسي الزحمة الحقيقيين،
بالإيمان نذكّر أنفسنا بهذا،
فبالإيمان بالدم ما تزال هناك كفارة
لنا ولكل الجنس البشري.

هذه الفكرة تملأ الترنيمة الشهيرة "انهضي يا نفسي، انهضي"، (Arise, My Soul, Arise) وخاصة في الكلمات "وهو الآن يرش عرش النعمة".^{٢٦}

توحدنا معه

لا يكون عمل المسيح الكفاري فاعلاً لنا إلا إن امتلكناه بالإيمان. ويجب عدم فهم عمله كصفحة بين الرب يسوع والله يكون الإنسان بالنسبة لها مجرد متفرّج، إذ يجب أن يصبح مشاركاً فاعلاً فيها. ليس المقصود هنا أن الإنسان يساهم بشيء لإتمام خلاصه بطريقةٍ تقلّل من الحقّ أنّ الخلاص هو نتيجة النعمة فقط. يصف بولس وكاتب العبرانيين هذه الاستجابة بأنها توحد مع المسيح، إذ أننا نُدقّن معه في المعمودية، ونُصلّب معه، وكذلك نقوم معه.

وفي عمل المسيح التمثيلي، يصبح المسيح رأس جنس جديد من البشر المفديين، أي "آدم جديد". حتى يتوحد المرء معه يحتاج أن ينضم إلى هذا الإنسان الجديد المشترك (أي البشرية الجديدة). يتضمن هذا التوحد أن يكون الإنسان "في المسيح". هذه هي الطريقة التي بها تصبح الكفارة فاعلة في حياة الفرد. لا شك أن آلن ريتشاردسون (Alan Richardson) مصيب في إشارته إلى أن "المعنى الأساسي للكفارة في تعليم العهد الجديد هو ... الانضمام إلى البشرية التي افتداها يسوع من خلال المعمودية إلى (الجسد الروحي) للمسيح، الذي هو الكنيسة أو إسرائيل الله".^{٢٧}

^{٢٦} Charles Wesley's Hymns, 188-203.

^{٢٧} Theology, 205.

يجد راتنبيري (Rattenbury) هذا الموضوع في الترانيم الوسلية أيضًا. على المسيحيين أن يتوحدوا مع المسيح الذي يتألم، و"عليهم أن يشتركوا في ذبيحته إن كانوا يريدون أن يشتركوا في مجده". أبيات الترنيمة تُعبر عن هذه الفكرة إذ يقول:

هل مُخلَّص الجنس البشري

يموت من غير شعبه؟

كلا، فنحنُ جميعًا متحدون به،

أكثر من مجرد متفرجين.

أتى كضحية مجانية

إلى مذبح الصليب،

ونحن نرافق الحمل المذبوح،

ونتألم لأجله.^{٣٨}

وحيث أن هذه المواضيع تتضمن عمل المسيح في منح منافع الكفارة، فإننا سنؤجل معالجتها إلى نقاشاتٍ لاحقة. ستظهر هذه المواضيع في نقاشنا عن التقديس والكنيسة والأسرار، وكل نواحي عمل الروح القدس في الحياة المسيحية.

عمل المسيح المَلَكِي

حين نتحدث عن العمل الملكي للمسيح في ضوء عمله كوسيط، فإننا عادة ما نحصره في ما بعد القيامة. لذا يصفه ويلي بأنه "عمل ربنا المقام الذي يمارسه عن يمين الله، إذ يملك على كل شيء في السماء وفي الأرض لأجل امتداد ملكوته" (CT 2:214).

ولكن، بالنسبة لجون وسلبي، فإن منصب المسيح الملكي هو تعبير عن إلهيته الأزلية، أي أن هذا العمل مؤسس في التالوث. أمّا بالنسبة لملكوته التوسطي، فإن له بداية ونهاية (انظر كورنثوس الأولى 15: ٢٤). معنى هذا أنه بالنسبة لطبيعته الإلهية، فإن سلطته الملكية لا تبدأ ولا تتوقف، لكن حيث أنه يحكم في طبيعته (الإلهية والبشرية) في دوره التوسطي، فإن سلطته السيادية المهيمنة تُمنح لطبيعته البشرية. متى تبدأ هذه السيادة؟

^{٣٨} Charles Wesley's Hymns, 201-2.

يعتقد وسلبي أن سيادته هذه ممثلة في مُلك داود، وأن هذه العلاقة هي أساس التصريح الرئيسي في العهد الجديد بأن يسوع هو ابن داود الموعود الذي يتِمَّ الرجاء المسياني. هناك حقيقتان رئيسيتان في مُلك يسوع تظهران في مُلك داود. أولاً، في داود، تحققت وعود الله للأبنا بشأن أرض كنعان لأول مرة، إذ أُعطيَت لنسليم. وبطريقةٍ مشابهةٍ، تحققت وعود الله لشعبه في يسوع المسيح. "لأن مهمما كانت مواعيد الله، فهو فيه النعم وفيه الأمين، لمجد الله بواسطتنا" (٢كورنثوس ١: ٢٠). أما الحقيقة الثانية فهي نتيجة للحقيقة الأولى، وهي أن كل أعدائهم (خاصة الفلسطينيين [Philistines]) هُزموا ووُضِعوا "تحت أقدامهم" من خلال الحكم الداودي. وبذات الطريقة، هزم المسيح، كالمملك، كل "الرياسات والسلطين" (كولوسي ٢: ١٥).

لكن حين مُنح يسوع المنصب الملكي فهو أمر غير مؤكد. من الواضح أن يسوع أظهر ذلك المركز في معجزاته حين أظهر سلطة سيادية على العالم الروحي وعالم الطبيعة. وإن كان يجب تفسير هذا الأمر كإظهارٍ لمنصب كان قد مُنح له أصلاً أو طريقة إنبائية بالمستقبل، فهو أمر غير مؤكد، لكن حيث أن المعجزات كانت حقيقية ولم تكن ممارسات خفة يد، يبدو أن ذلك السلطان كان قد مُنح له أصلاً. وفي كلتا الحالتين، يحدث إعلان مُلكه بوضوح في الصليب والقيامة والصعود، إذ في هذه الاحداث يظهر علناً أنه الرب.

ويشكّل الصليب المقابلة الحاسمة للمسيح مع الشيطان والخطية، فقد كانت تلك معركة يجب أن تُخاض قبل تأسيس الملكوت. يقول وسلبي في ملاحظته على (١كورنثوس ١٥: ٢٦): "أدخل الشيطان الخطية، والخطية أدخلت الموت. وحين اشتبك المسيح مع هؤلاء الأعداء، هزم الشيطان أولاً، ومن ثم الخطية في موته، وأخيراً هزم الموت في قيامته".

المسيح المنتصر (*Christus Victor*)

حين اشتبك المسيح مع قوى الظلمة في معركة شرسة ومميتة، فقد فعل هذا كُمُتِّلٍ عنا. ومع أن آدم هُزم في الجنة في المقابلة الأولى، لكن يسوع، آدم الثاني، تغلب على ذات القوة الشريرة وحقّق النصر لنا كي نستعيد ما فُقد في السقوط.

ضمن هذا السياق تدخل فكرة "المسيح المنتصر" إلى الصورة، التي يدافع عنها في اللاهوت المعاصر غوستاف أولين (Gustav Aulen) بشكلٍ خاص.^{٣٩} يؤكد أولين أن هذا التفسير لعمل

^{٣٩} *Christus Victor*.

المسيح هو الرأي التقليدي الحقيقي، الذي سبق نظرية أنسلم (Anselm) التي صارت بارزة وشائعة جدًا في كنيسة العصور الوسطى. ومن الواضح تمامًا أن فكرة "المسيح المنتصر" تعبر عن بعض المواضيع الرئيسية في لاهوت العهد الجديد.

ترى ثنائية سفر الرؤيا، التي تقدّم الأشكال الفكرية التي يُصاغ لاهوت العهد الجديد بها، تاريخ العالم مُقسّمًا إلى دهرين: الدهر الحاضر، تحت سيادة الكائنات الشيطانية كـ"قوات"، مع الشيطان كـ"رئيس سلطان الهواء" (أفسس ٢: ٢)؛ والدهر الآتي، الذي هو عصر الملكوت. وبحسب تعليم الرؤى اليهودية، فإن الدهر الآتي لا يمكن أن يصبح حقيقة إلا حين يخترق الله التاريخ بقوة وضربات وزلازل، منهياً الدهر الحالي. ولكن العهد الجديد يبذل هذا التشاؤم، ليس باضطراب في الأرض والسماء، ولكن بهدوء في شخص وعمل يسوع المسيح. هذا هو ما يقصده بولس في (كولوسي ١: ١٥) حين يعتمد على ممارسات قديمة في الحروب لتصوير هذا الانتصار: "وجردّ الرئاسات والسلطين، وشهّرهم إذ سيرهم في موكبه الظافر" (الترجمة البولسية).

يوجد في العالم مملكتان تُمَثَّلان بهذين الدهرين، يتكلم الرسول بولس عنهما بطرقٍ عديدة. وهو يصف الموجودين في هاتين المملكتين (أو العالمين) بأنهم إما "في آدم" أو "في المسيح". وفي (كولوسي ١: ١٣) يشكر الله "الذي أنقذنا من سلطان الظلمة، ونقلنا إلى ملكوت ابن محبته". ويؤكد جورج إلدون لاد (G. Eldon Ladd) محققاً أن إدراك مجيء قوات الدهر الآتي، الذي يبرهن عليه مجيء الروح القدس، هو مركز فكر بولس.^{٤٠}

أشرنا سابقاً إلى أن إحدى المشاكل التي واجهها وسلي هي غياب بديلٍ لنظرية الإرضاء، التي تكلمت عن طبيعة الكفارة الموضوعية (objective). واقترحنا أنه لم يكن هناك بديل متوفر لهذه النظرية. ولكن نظرية الانتصار هذه تقدّم بديلاً قابلاً للتطبيق يحتوي بعداً موضوعياً حقيقياً. وهذه النظرية ليست موضوعية بمعنى وجود صفة بين المسيح والله، التي هي أمر غير مقبول بالنسبة لفكر العهد الجديد، ولكنها موضوعية بمعنى أن هناك أمراً سيحدث خارج الإنسان، فلا يعتمد على استجابة الإنسان، مع أنه لا يتحقّق إلا من خلال مثل هذه الاستجابة. فعلى مسرح التاريخ، حيث يجب مقابلة الخطية، التي هي مشكلة البشرية، أتى يسوع المسيح إلى معركة شرسة مميتة مع الشيطان في عالم الشيطان (الدهر الحاضر) وهزمه، موفراً بهذا للإنسان ذات الانتصار على الخطية في الدهر الحالي الذي وفره للدهر الآتي.

^{٤٠} Theology, 374.

ويؤكد وليم جريتهاوس (W. M. Greathouse) أن فكرة "المسيح المنتصر" (Christus Victor)، كإحدى نواحي عمل المسيح الفدائي، تعطي "اللاهوت الوسلي أساساً كتابياً وتاريخياً هاماً لتطوير عقيدة قداسة كريستولوجية تامة".^{٤١} فانتصار المسيح على الخطية، كممثل لنا، يجعل انتصارنا على الخطية من خلال الإيمان به، أمراً ممكناً. إن الانتصار في الصليب والقيامة يعالج ذنب وقوة ونتائج الخطية من خلال التبرير والتقديس والتمجيد على التوالي. وبهذا، فهو أمرٌ حاضرٌ ومستقبلي، ويشترك بذات التوتر التي تتصف به كل عقائد العهد الجديد الاختبارية الرئيسية.

ملكوت الله

منصب المسيح الملكي يجيء بفكرة الملكوت مباشرة. مواضيع قليلة فقط هي التي جذبت اهتماماً، أو كانت موضوع أبحاث جادة أكثر من هذا الموضوع، لكن النتائج كانت مختلفة جداً. ومع هذا، هناك اتفاق عالمي على أن هذه هي الرسالة الرئيسية ليسوع كما هي مدونة في الأناجيل الإنجيلية. بل إن جون برايت أظهر بقوة وإقناع أن هذا هو الموضوع الموحد والمشارك في كل الكتاب المقدس.^{٤٢} يتضمن معنى التعبير "ملكوت" فكرة "الحكم"، لا مكان الحكم. بهذا المعنى، هذا المفهوم يتبع الاستخدام المتأخر للفكر اليهودي له.^{٤٣}

مع أن هذا التعبير غير موجود في العهد القديم، لكن الفكرة موجودة منذ زمن الخروج، بل إن البعض يؤكّدون على أن فكرة الله الملك هي الفكرة الأساسية في العهد القديم عن الله. أما في تعليم يسوع، فيُصوّر الملكوت بأنه آتٍ إلى التاريخ في خدمته. وقد أعلن يوحنا المعمدان أن الملكوت "اقترَب"، أعلن يسوع ذات الإعلان في بداية خدمته (متى ٣: ٢؛ ٤: ١٧؛ مرقس ١: ١٥).^{٤٤}

^{٤١} "Sanctification and the Christus Victor Motif in Wesleyan Theology," *Wesleyan Theological Journal* 7, no. 1 (Spring 1972): 47-59.

^{٤٢} *Kingdom of God*.

^{٤٣} Ladd, *Theology*, 63; Richardson, *Theology*, 84-85.

^{٤٤} حاول اللاهوتيون التديريون أن يميّزوا بين ملكوت السماوات وملكوت الله، ولكن عمل مقارنة لمقاطع الأناجيل الإنجيلية بالإضافة إلى الوعي بالوضع التاريخي آنذاك يجعل هذا التمييز مستحيلًا. "ملكوت السماوات" ببساطة هو تعبير يهودي يُستخدم لتجنّب استخدام اسم الله الذي كان يُعتقد بأنه أقدس من أن يُلفظ به بشفاه إنسان. مما لا شك فيه أنه في بعض السياقات اليهودية استخدم يسوع هذا التعبير لتجنّب بناء حواجز وعوائق غير ضرورية. يستخدم متى، الذي يكتب إلى اليهود، هذه العبارة بشكلٍ بارزٍ لذات الأسباب.

إن المسألة الرئيسية في تفسير معنى الملكوت هي تحديد ما إن كان شيئاً حاضراً أم مستقبلياً أم كلا الأمرين. إن كيفية إجابة المرء على هذا السؤال تحدّد لدرجة كبيرة رأيه بشأن المستقبل، حيث أن هذا الموضوع هو من أكثر المواضيع الأخروية حسماً وتأثيراً.

أكدت مجموعة قوية من العلماء على أن رجاء الملكوت قد تحقّق تماماً في الزمن الحاضر. وقد استُخدم تعبير "الأمر الأخروية المتحقّقة" ("realized eschatology") - وهو تعبير صاغه دود [C. H. Dodd] لوصف هذا الموقف. وفي شكله المتطرّف، يرفض أي مجيء مستقبلي للملكوت، إذ يراه مكتملاً في الاختبار في الدهر الحاضر. من الواضح أن هناك بعض الحق في هذا الرأي، إذ "في كل الأناجيل الإزائية، تُفهم رسالة يسوع بشكلٍ منكرٍ كتنمّيمٍ لوعود العهد القديم".⁴⁰ ومع هذا، فهو يتجاهل دلائل أكيدة معينة على وجود بُعدٍ مستقبلي للملكوت لم يتحقّق بعد، فأحد الأمور التي علّمها يسوع لتلاميذه هو أن يصلوا "ليأت ملكوتك" (متى ٦: ١٠؛ لوقا ١١: ٢).

ولكنّ تلاميذ آخرين للكتاب المقدس أكدوا على تفسير مستقبلي للملكوت. عادةً ما حدث هذا في التفسير الكتابي المتطرّف الذي أدخل إلى العلم الحديث بشكلٍ رئيسي من خلال جوهانس ويس (Johannes Weiss) وألبرت شوايتزر (Albert Schweitzer). كما كان رودولف بولتمان (Rudolph Bultmann) يعتقد هذا الرأي. كثيراً ما يربط هذا الاتجاه العلمي، وخاصة شوايتزر، موضوع الملكوت مع فكرة أنه كان ما علّمه يسوع، لكنه كان مخطئاً بشأنه، حيث أن الملكوت لم يأت بعد موته بفترة قصيرة كما توقّع.

الغريب في الأمر أن هذا الرأي تعتقه الحركة التبديرية (dispensationalism) الحديثة، الذي هو اتجاه لاهوتي أصولي شائع وسط المسيحيين المحافظين. إن التبديرية، مثلها مثل الرجاء العام الذي رفضه أنبياء العهد القديم، تساوي الملكوت بالقومية اليهودية، وحيث أن يسوع لم يؤسس ملكوتاً مسيانياً سياسياً وسط اليهود في مجيئه الأول، فإنهم يعتقدون أنه سيفعل هذا في نهاية الأيام (انظر الملحق الأول).

على كل حال، أسلم اتجاه في البحث الكتابي يعتقد رأياً ثنائياً يعلم أن حكم الله حاضر ومستقبلي. فقد دخل حكم الله التاريخ في انتصار المسيح على القوات الشريرة في العالم الروحي، ولكنه سيكتمل

⁴⁰ Ladd, *Theology*, 65.

تماماً في المجيء الثاني. وأفضل طريقة لوصف هذا التفسير الثنائي هو بالحديث عن الملكوت الذي يُفْتَتَحُ" (*inaugurated*) في المجيء الأول، و"المُكْتَمَلُ" (*consummated*) في المجيء الثاني.^{٤٦} هذا التوتر بين الحاضر والمستقبل يعكس ببساطة التركيب الأساسي للاهوت للعهد الجديد الذي يرى تحقيقاً حالياً لشيء من الدهر الآتي، وليس غياباً نهائياً للدهر الحاضر. جورج إلدون لاد (G. Eldon Ladd)، الذي قام بعمل بطولي في تطوير توضيح فكرة الملكوت في العهد الجديد، يلخص الموضوع كما يلي: "هناك ثنائية مزدوجة في العهد الجديد: فمسيئة الله تتم في السماء، وملكوته يحقق هذه المسيئة على الأرض. وفي الدهر الآتي، ستنزل السماء إلى الأرض وترفع الوجود التاريخي إلى مستوى جديد من الحياة المفديّة".^{٤٧}

إن ملكوت الله حقيقة حاضرة ورجاء مستقبلي، ويسوع هو الذي دشّنه في البداية، وهو الذي سيُنْتَهِيه ويُكْمَلُه في النهاية.

الناحية المظلمة في الكفارة

عدة مواضيع من التي تكلمنا عنها في نقاشنا عن الكفارة لها مغزى سلبي. ومع أن تشديدنا الرئيسي هو على النتيجة الخلاصية لعمل المسيح، لكن هناك حقيقة قاسية هي أن كثيرين لا يستفيدون من هذه المنافع. ماذا علينا أن نقول بشأن نتيجة هذا الرفض؟ إنّ هذا يثير قضية المصير الشخصي، فإن كان الخلاص النهائي هو مصير الذين يقبلون عطية الحياة، فإن الانفصال النهائي هو نهاية الذين يرفضون الحياة.

في لاهوت الكفارة المحدودة (الكالفينية)، عمل الكفارة يخصّ الناس الذين في خطة الله. فهناك مختارون للهلاك، بالإضافة إلى المختارين للخلاص النهائي. يُشار إلى هذا الأمر بـ"التعيين المُسبق المزدوج" (*double predestination*). أما في التفسير الواسلي، فإن الكفارة العالمية ليست قسرية في عملها، ولكنها تنتظر استجابة أمينة نحوها. وهكذا فإنه يجب أن يصاحب مأساة الرفض النهائي ألم أعظم، حيث أنه لا يمكن القول إن الهالكين يساهمون في جلب المجد لله (بعكس الكالفينية). ولكن

^{٤٦} Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1979).

^{٤٧} *Theology*, 69.

الإلتزام نحو الحقّ الكتابي يحول دون وقوع الوسلي بتجربة شمل الجميع، بغض النظر عن حالتهم، في منافع الكفارة.

يشدّد "نظام كنيسة الناصري الإنجيلية" (*Manual of the Church of the Nazarene*) على الخيارات الأساسية للمصير كما يلي:

نؤمن بقيامة الأموات، حيث ستقام أجساد الأبرار والأشرار للحياة، وتتحد مع أرواحهم "الذين فعلوا الصالحات لقيامه الحياة، والذين فعلوا السيئات لقيامه الدينونة".
نؤمن بالدينونة المستقبلية والتي بها كل إنسان سوف يظهر أمام الله لكي يُدان حسب ما عمل في حياته.

نؤمن بأن حياة أبدية ممجّدة مضمونة لكل من يؤمن ويطيع ويتبع يسوع المسيح ربنا، وأخيراً الخطاة سوف يتألمون إلى الأبد في جهنم.

يجب ملاحظة غياب حكيمة لأي تخمين وتحزّر في بنود الإيمان هذه بشأن أية تفصيلات للمصير النهائي للأشخاص. هذا يقترح أنه من الحكمة أن تعمل المعالجة اللاهوتية الأمر ذاته، وأن تكون مكتفية باستكشاف بعض المواضيع اللاهوتية ذات الصلة.

أول هذه المواضيع ذات الصلة هو غضب الله. سبق أن ناقشنا هذا الموضوع بشيء من التفصيل في مناسبتين (انظر الفصل السادس والفصل الحادي عشر). لكن علينا أن نتوسع في نقاشاتنا هذه لتشمل بُعداً أوروبياً لهذا التأكيد الرمزي (الذي هو غضب الله).

من الضروري في هذا السياق أن نتجنب المساومة على المعتقد اللاهوتي الأساسي لدينا بشأن الإعلان الكتابي عن طبيعة الله بصفته محبة مقدّسة. شكك كثيرون بفكرة الانفصال النهائي على أساس محبة الله، ولكن سوء الفهم هذا لا يدرك التوافق الجوهرى بين المحبة والعدل. فإن عُرِفَت العدالة على أنها "ناحية المحبة التي تؤكّد على الحقّ المستقل للمحب وللمحبيب في علاقة المحبة"^{٤٨}، فإنها تُرى بصفته تلك الناحية في الطبيعة الإلهية التي تجعل من العلاقة الإلهية البشرية علاقة شخصية بالكامل لأنها نتيجة اختيار حرّ. وهي لا تؤسس علاقة مبنية على الإجبار أو عملٍ من طرفٍ واحدٍ، ولكن على الجذب والدعوة. كذلك، هذه المحبة بصفته عدالةً، لأنها تحترم المُحب، فإنها تسمح بتدمير

^{٤٨} Tillich, *Systematic Theology* 1:282.

رافضٍ عرض هذه المحبة لنفسه. وهكذا فإن غضب الله هو الرمز الأخرى لعمل المحبة الذي يسمح لموضوع هذه المحبة بأن يختار تدمير ذاته.

إن غضب الله فكرة أخروية في العهد الجديد مثل معظم المواضيع الأخرى: فهناك حقيقة حالية وهناك تحقيق مستقبلي أيضاً. فالذين يرفضون عروض محبة الله ويقاومون النعمة الإلهية هم تحت غضب الله الآن، ولكنهم سيختبرون "الغضب الآتي" أيضاً (1 تسالونيكي ١: ١٠؛ متى ٧: ٣؛ لوقا ٧: ٣).

وأكثر موضوع يجسّد هذا البعد المُستقبلي للغضب هو الدينونة. ويظهر هذا التعبير بكثافة في الأناجيل الإنجيلية، حتى أنه، كما قال ألن ريتشاردسون (Alan Richardson)، "لا شك أبداً أن يسوع علّم حقيقة الدينونة الأخيرة المخيفة (مثل متى ٥: ٢١ وما يليها؛ مرقس ٩: ٤٣-٤٨، الخ)".^{٤٩} لكن يجب أن نعي عبارة لاد (Ladd) بأنه "من المستحيل صياغة مُخطّط إسخاتولوجي من تعليم يسوع، إذ كان يسوع مهتماً بموضوع يقينية المستقبل وتأثير المستقبل على الحاضر، وليس بمخطّطات رؤيوية".^{٥٠}

تُفسّر الدينونة، مثلها مثل غضب الله، في إنجيل يوحنا بأنها حقيقة حاضرة ومستقبلية. فهي انفصال روحي حالي وانفصال مستقبلي في اليوم الأخير. وترتبط هاتان الحقيقتان بالمسيح، حيث أنه يتولى دور القاضي. ومُلخّص لاد لهذه الحقيقة وافٍ إذ يقول:

أتت هذه الدينونة المستقبلية إلى الحاضر في شخص المسيح؛ فالدينونة المستقبلية الأخرية ستكون بشكلٍ أساسي تنفيذ حكم الدينونة الذي تحدّد بناءً على استجابة الإنسان نحو شخص المسيح في الدهر الحاضر.^{٥١}

وهكذا تكون الدينونة فاعلة حيثما أُعلنت كلمة الله. فالناس، بقبولهم أو رفضهم للإنجيل، يحكمون على أنفسهم (انظر عبرانيين ٤: ١٢؛ يوحنا ٣: ١٨-٢٠). وإذ يتوحد رجال الإيمان بالدينونة التي تألمها المسيح وعانها، فإنهم بهذا يختبرون حالياً حكم اليوم الأخير بنوال الحياة الأبدية (انظر يوحنا ٤: ١٧). وكذلك الذين لا يؤمنون ختموا على مصيرهم بأن "تكون الدينونة الأخيرة في الواقع والحقيقة تنفيذاً لحكم الدينونة الذي قد صدر".^{٥٢}

^{٤٩} Theology, 77.

^{٥٠} Theology, 205

^{٥١} المرجع السابق، ٣٠٧. يُرى ذات المعنى المزوج في فكرة "الهالكين" في العهد الجديد. فالبشر البعيدون عن الله هم هالكون الآن، وسيهلكون أخروياً.

^{٥٢} المرجع السابق، ٣٠٨.

وإذ أدرك وايلي (Wiley) هذا فإنه يقول مُصيَّبًا: "إذا فالقصد الأسمى من الدينونة العامة ليس اكتشاف طبيعة هذه الدينونة، ولكن إعلانها" (CT 3:350).

إذا فالدينونة تشير إلى حقيقة مسؤولية الإنسان أمام الله. فحين يُعلَّم الكتاب بأن أتباع المسيح سيُظهرون "أمام كرسي المسيح" (كورنثوس الثانية ١٠:٥)، فإنه يمكن تفسير ذلك بأنه يتضمن درجات من المكافات في الحالة الأبدية النهائية. أو يمكن تفسير ذلك، بطريقة أكثر انسجامًا مع حقيقة الخلاص بالنعمة، بأنه رمز يشير إلى أن كل المؤمنين مسؤولون أمام الله عن وکالتهم. أما بالنسبة لغير المؤمنين، فتشير الدينونة إلى حقيقة أن لخيارات البشر نتائج أبدية وأن المصير مرتبط بشكل مباشر بالقرارات والاستجابات الحالية.

هذا يقودنا إلى موضوع الانفصال النهائي الأخير، والتعبير المُستخدَم لوصف هذه الناحية المرعبة هو "جهنم". هذه الكلمة ترجمة للكلمة "جيهينا" (Gehenna) المأخوذة من الكلمة العبرية التي تشير إلى وادٍ يقع إلى الجنوب من فاسطين كثيرًا ما يُربط بالدينونة (انظر إرميا ٣٢:٧؛ ١٩:٦). ويُعتَقَد أن "وادي هنوم" صار لاحقًا مكبَّ نفايات المدينة حيث تحترق النفايات بشكلٍ مستمر، ولذا صار رمزًا مناسبًا للهلاك الأبدي. وكما يعلن ألن ريتشاردسون (Alan Richardson): "إنَّ تخفيف حدة تحذير يسوع بشأن الخطية التي لم يُتَبَّ عنها أمر مستحيل، والحركة العاطفية التي تسعى إلى تخفيف حدة تحذيره هي تشويه لتعليم يسوع والعهد الجديد ككل".^{٤٣}

ولكن علينا أن نتذكَّر دائمًا تحذير جورج إلدون لاد (George Eldon Ladd) من أن "الصور الحيوية للدينونات التي ستبقى في جهنم، والتي تُرى بشكلٍ متكرَّر في الكتابات الرؤيوية، غير موجودة في الأناجيل".^{٤٤} فلغة يسوع (انظر متى ٢٣:٧؛ ٨:١٢؛ ٢٢:١٣؛ ٢٥:١٢؛ ٣٠) تتضمن أن الانفصال عن الله هو أكثر طريقة مناسبة للتكلم عن هذه الحقيقة الحزينة، كما أنها تمنعنا من التفكير في تخميناتٍ وأوصافٍ تخيلية تعتمد على مصادر غير قانونية. كما يشير لاد (Ladd) إلى أن الصورة المستخدمة لوصف مصير الهالكين تحثوي النار والظلمة (قارن متى ٢٨:١٠ بمتى ٨:١٢)، وأن هاتين الفكرتين ليستا متجانستين،

^{٤٣} "Hell," in *A Theological Word Book of the Bible*, ed. Alan Richardson (New York: Macmillan Co., 1950).

^{٤٤} *Theology* 1:282.

إنَّ الحقيقةَ الأساسيةَ ليست شكل هذا الهلاك النهائي، ولكن معناه الديني. يُرى هذا في كلمات الرب: "إني لم أعرفكم قط! اذهبوا عني يا فاعلي الإثم" (متى ٢٣:٧؛ لوقا ١٣:٢٧). ولذا فإن معنى الهلاك هو الإبعاد عن بهجة وأفراح محضر الله في ملكوته... الإبعاد عن محضر الله والتمتع ببركاته - هذا هو جوهر جهنم.^{٥٥}

^{٥٥} المرجع السابق، ٧٤، ١٩٦.

الجزء الخامس

العقائد المتعلقة
بالله الروح القدس



الفصل ١٣

الاختبار المسيحي للروح القدس

القصد من عنوان هذا الفصل هو التعبير عن موضوع تركيز الجزء الأخير من كتاب اللاهوت هذا. كما أنه يسعى لاقتراح أن هناك اختبارًا مسيحيًا خاصًا ومميزًا للروح القدس، وقصدنا هنا هو محاولة وصف طبيعة هذا التمييز.

الروح القدس هو الطريقة العقائدية للحديث عن علاقة الله بالعالم، خاصةً علاقته بالروح البشرية. إنها عقيدة الحلول الإلهي (divine immanence) المختلف عن الحلول التجسدي، لكنه ليس غير مرتبط به، كما سنرى. ولهذا فقد تكلم تاريخ اللاهوت المسيحي عن عقيدة الروح القدس أقل مما تكلم عن الاختبار المسيحي. ومع أننا نشير إلى الروح القدس كالأقنوم الثالث في الثالوث، لكن ليس القصد من هذا اقتراح وجود إله ثالث، أو أن اختبار الروح القدس شيء مختلف عن اختبار الله بطريقة ما (انظر الفصل السابع "الثالوث").

طبيعة الاختبار

لوليم جيمس (William James) قول شهير هو أن هناك "تنوعٌ لا محدود في الاختبار الديني". لا شك أن هذه الكلمات هي أساس الحق لتعليق وليم باركلي (William Barclay) في افتتاحية كتابه عن الروح القدس بأن "معظم تفكيرنا عن الروح القدس هو أكثر غموضًا وأقل تحديدًا من تفكيرنا في أي جزءٍ آخر في الإيمان المسيحي".^١ كيف يمكن للمرء أن يفسّر مثل هذا التنوع والغموض؟ على أي حال، كانت النتيجة أن لاهوتيين كثيرين تجاوزوا مهمة محاولة الحديث عن الاختبار، وحددوا أنفسهم في المصارعة مع العقائد الأكثر "موضوعية" (objective).^٢ ولكن اللاهوتي الوسلي لا يمكنه تجنب

^١ *The Promise of the Spirit* (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 11.

^٢ من المثير أن دونالد بلوش (Donald G. Bloesch) في كتابه *Essentials of Evangelical Theology* المكوّن من مجلدين، لا يخصّص فصلًا أو جزءًا من فصل للروح القدس. ودليل مودي (Dale Moody) في كتابه الضخم *Word of Truth*، أيضًا لا يخصّص للروح القدس جزءًا خاصًا، مع أن هناك إشارات عديدة متفرقة في الكتاب، ولكنه عمل دراسة

بذل جهدٍ لفهم النكّم الهائل من الاختبارات، حتى في الكتاب المقدس نفسه، حيث أن الاختبار أمر هام وأساسي بالنسبة للمنظور الوسليّ.

هل هناك مبدأ يمكنه أن يساعد في إنهاء هذا "التشويش المتزايد المزعج"، الذي يدعو نفسه الاختبار المسيحي؟ في الفصل الثالث، في نقاشنا لموضوع الاختبار، تطرّقنا إلى بعض الاعتبارات الهامة، وكذلك في نقاطٍ أخرى في نقاشنا لموضوع معرفة الله. والآن سنركّز على هذا الموضوع أكثر من أجل إيجاد ما يرشدنا لتمييز الاختبار المسيحي المعياري.

للاختبار ناحيتين، ذاتية (subjective) وموضوعية (objective). إنه دائماً اختبار "لا شيء، حتى وإن كان فقط لحالاتنا العاطفية. هناك تأثيرٌ تشكيلي لكل قطبٍ على شكل أو محتوى الاختبار الذي ينتج عن المقابلة بين هذه الأقطاب. وكلما كان موضوع الاختبار ذا طبيعة تجريبية أكثر، فإن تأثيره التشكيلي يكون أكبر على المقابلة. العنصر الذاتي ليس غائباً بشكلٍ كامل حتى في الملاحظات التجريبية الأكثر دنيوية.

ومع نقصان العنصر التجريبي، هناك تأثيرٌ متزايد للقطب الذاتي على محتوى المقابلة ونتيجتها. إنّ ما نؤمن به بقوة هو أنه في الاختبار الديني هناك طرف موضوعي حقيقي مماثل في الاختبار، ولكن من الواضح أنه في المجال الروحي ذو طبيعة غير تجريبية بشكلٍ كبير. وهنا يصبح المبدأ التجسدي جوهرياً بالنسبة للاختبار المسيحي.

هنا يكمن خطر الصوفية (mysticism) والأشكال الأخرى لـ"النور الداخلي". تُعرّف الصوفية هنا بأنها اختبار فوري مباشر وغير توسطٍ للإله (أو الحقيقة الأسمى [Ultimate Reality]).^٢ كثيراً ما ظهرت الصوفية المسيحية كردّ فعلٍ على حساب العوامل الأخرى (المؤسّساتية - institutionalism) أو السرّانية (الإيمان بالطقوس الخاصة بالأسرار - sacramentarianism)، وهي بهذا ذات تأثير ضخم. لكنها في كثيرٍ من أشكالها ترفض مبدأ التجسد، سواء أكان المسيح أو الكتاب المقدس، وبالتالي تكشف نفسها لأهواء وتقلبات عقائدية وأخلاقية. وتميل هذه المنهجية في الدين إلى إهمال

عن هذا الموضوع. وغوستاف أولين (Gustav Aulen) في كتاب اللاهوت النظامي الممتاز الذي كتبه من وجهة النظر اللوثرية (The Faith of the Christian Church)، لا يتكلم إلا القليل بشكلٍ مباشر عن الروح القدس، وعملياً لا يتكلم عن الاختبار المسيحي بشيء إلا من ناحية الاختبار الجماعي المشترك للكنيسة. هذا ميل شائع معروف بين العلماء غير الوسليين.

^٢ انظر Rufus M. Jones, "Mysticism (Introductory)," in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, 13 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1917)

العقل والفكر، بل وفقدان المرء لهويته، مع أنّ الأمر الأخير يُشدّد عليه بشكلٍ رئيسي في الأديان غير المسيحية. وربما البوذية التأملية (Zen Buddhism) هي أكثر الأمثلة تطرّفًا في تشديدها على اختبار خالٍ تمامًا من أي محتوى.^٤

ولأن الصوفية متأثرة بعمقٍ بالماورائيات العقلانية اليونانية، فإنها تميل إلى الحط من قدر ما هو تاريخي. كما أنها ترى الاختبار "هروبًا للوحيد إلى الوحيد الأسمى"، وبالتالي فهي تشوّه الطبيعة الجماعية للإيمان الكتابي. ولهذا فإن "العهد الجديد لا يحتوي إلا على عرضٍ ضئيل للصوفية بالمعنى التقني".^٥ وحين يُتهم بولس بتعليمه "صوفية المسيح"، يجب التذكّر أنّه مع أنّ هذا صحيح، لكنها صوفية تجسدية بشكلٍ تام. وبالتالي فإن اختبار العهد الجديد للروح القدس (أو الرب المُقام) مؤسّس على حقيقة يسوع التاريخي.

ما نقترحه هو أن الاختبار أعصى. وعِمانوئيل كانت (Immanuel Kant) هو الذي ساعدنا لنرى أنّ ما يقدّم للذهن هو "أمر مدرك متعدد الجوانب" (sensible manifold) يتمّ تلقيه من خلال مفاهيم لا يعطيها الاختبار لكنها تأتي إليه. وكما قال في نقده الشهير المناسب: "كل معرفة تبدأ بالاختبار، ولكن ليست كل معرفة تنشأ من الاختبار".^٦

وإن كان كانت (Kant) محقًا بشأن وجود مفاهيم قياسية في الذهن يدرك من خلالها كل الكائنات العاقلة الظواهر، فهذا أمر موضع نقاش. من المؤكد أن هناك مفاهيم يختبر كل الناس من خلالها الحقائق الروحية، ولكنها غير ناتجة عن تركيبية الذهن بل نتيجة التعليم. لقد اكتشفنا سابقًا دعمًا سيكولوجيًا ولاهوتيًا لهذا التفسير، إذًا لنراجع هذه الأفكار المتبصرة باختصار.

في كتاب كارل روجرز (Karl Rogers) وغوردون ألپورت (Gordon Allport) يُبرهن على أنّه من ناحية سيكولوجية ما يحدّد السلوك التعبيري ليس الاختبار الذي عند المرء بل التوقّع الذي يأتي به إلى الاختبار. كما أننا اكتشفنا أن تحليل جون فليتشر (John Fletcher) اللاهوتي يثني على هذا التفسير السيكولوجي؛ إذ تشدّد نظريته عن "التدابير" (dispensations) على العنصرين الإدراكي (cognitive) والوجودي الاختباري (existential)، بحيث أن العنصر الأول يؤثر في العنصر الثاني

^٤ Huston Smith, *Religions of Man*, 140-53.

^٥ Rufus M. Jones, "Mysticism (Christian, NT)," in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, 13 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1917).

^٦ *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965),

ويشكّله. يشير دانيال ستيل (Daniel Steele) في كتابه الشهير *Gospel of the Comforter* إلى ذات الحق في ملاحظة افتتاحية في تمهيد كتابه: "هذا الكتاب اختباري وعملي أكثر منه لاهوتي. لكن حيث أن كل اختبار كتابي يجب أن يعتمد على الحق المُدرَك بالعقل، فإنه يجب أن يكون هناك تعبير واضح وعلمي لهذا الحق".^٧

وإذ حدّدنا المبدأ التفسيري الذي يمكننا به أن نفسر المادة الكتابية، لننتقل الآن إلى تحليل اختبار الروح القدس كما يظهر في الوثائق القانونية.

اختبار الروح القدس في العهد القديم

ليتكُون لدينا منظور بشأن فهم اختبار روح يهوه في العهد القديم، علينا أولاً أن نلاحظ مغزى وأهمية التعبير "رؤاخ" (*ruach*)، الذي يُترجم إلى "روح". المعنى الأصلي لهذا التعبير هو "هواء متحرك"، ولذا يمكن أن يشير إلى الريح أو النفس.^٨ وحيث أنه يُشار إلى الريح بلغة شعرية بصفتها نفخة الله (مثلما في خروج ٨:١٥؛ صموئيل الثاني ١٦:٢٢؛ مزمور ١٥:١٨؛ إشعياء ٤:١١)، فإنه من السهل أن نرى الارتباط بين "الريح" و"الروح"، وهي علاقة تُرى بوضوح شديد في العهد الجديد (انظر حديث يسوع مع نيقوديموس في يوحنا ٣ وقصة يوم الخمسين في أعمال ٢).

بشكلٍ خاص، قوة الريح الغامضة وغير المرئية أو طاقتها والتي لا يمكن التنبؤ باتجاهها وقوتها قدّمت نموذجاً لتصوير نشاط رؤاخ يهوه. وهكذا، حين كانت قوة خارجية تسيطر على الرجال (أو النساء)، فيتصرّفون بطرقٍ يمكن قياسها، فإنه كان يُشار إليهم بأنهم رجال (أو نساء) الروح. في المصادر الأولى، كان هذا الأمر يُصوّر كاختبارٍ غير متوقع ومتقطع حرّك أناساً غامضين وغير مؤهلين للقيام بأعمال عظيمة من أجل تحقيق الحرية القومية. وهذا كان إعطاء قوة مؤقتة في أوقات الأزمات بقصد التعامل مع تلك الأزمات. باختصار، أدى هذا الاختبار إلى إخراج قادة كاريزماتيين (أي موهوبين بالروح) (انظر قضاة ٣:١٠؛ ٦:٣٤؛ ١١:٢٩).

كما شاركت خدمة النبوة المبكّرة في إسرائيل في "سيطرة الروح" هذه، التي رفعت من القدرات الطبيعية للنبي لدرجة جعلته (أو جعلتها) يتصرف بطرقٍ غير اعتيادية. وعادة، إن لم يكن دائماً، ما

^٧ (Apollo, Pa.: West Publishing Co., n.d.), 7.

^٨ David Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 205-6.

كان امتلاك الروح هذا يُسرَّع أو يُسهَّل من خلال الموسيقى والرقص (انظر صموئيل الأول ٦:١٠ وما يليها؛ ٢٠:١٩ وما يليها).^٩

شاول بن قيس، في الوقت الذي كان يستعد فيه للملك، مثال كلاسيكي لهذه الصورة القديمة لاختبار روح يهوه (صموئيل الأول ٦:١٠، ٩-١٠). وقد اقترح البعض أن نتيجة سيطرة الروح هذه، التي تمَّت بتحفيزٍ من داخل المجموعة التي كان يرافقها الموسيقي، كانت شكلاً من أشكال ظاهرة التكلم بالأسنة. لكن أحد علماء العهد القديم أظهر عدم يقينية هذا الرأي، وبرهن على أنه بدلاً من كون "الأقوال الغريبة" هي الصفة المميّزة لهذه النشوة، كانت "الأعمال الغريبة" هي الصفة المميزة لها.^{١٠} هذا التصرف الغريب هو الذي كان وراء كلمات الاستهزاء: "ماذا صار لابن قيس؟ أشاول أيضاً بين الأنبياء؟" (صموئيل الأول ١١:١٠).

بالإضافة إلى هذه النواحي المدهشة والمُلفتة للنظر في هذه الاختبارات القليلة التي نصنّفها كسلوك غير طبيعي، هناك صفة مميّزة في اختبارات الروح القدس في العهد القديم لها أهمية كبيرة. فهذه الاختبارات الكاريزماتية (المعطاة بالروح القدس) كانت محصورة بشكلٍ أساساً في الذين كانوا يعملون كقادة في إسرائيل. ويبرهن إيشرودت (Eichrodt) على أن المصادقة على القيادة من خلال قوة كاريزماتية أمر ينبع من موسى ذاته. وإذ يشير إلى صعوبة وضع موسى ضمن أية فئة تقليدية كنبّي أو ملك أو أي لقبٍ آخر، يُصرِّح على أن هذا الجمع غير الاعتيادي للمواهب فيه والمُعزَّز بقوة الروح القدس هو المفتاح لفرداته. وبهذا وضع موسى ختمه على كل الادعاءات التالية بالقيادة. ويستنتج إيشرودت من هذا:

نجد الكاريزما منذ بداية الديانة الإسرائيلية، وهي إعطاء قوة خاصة لشخصٍ معين؛ حتى أن كل بناء (القيادة) يعتمد عليها، وبدونها لا يمكن تصوُّر القيادة.^{١١}

^٩ يناقش والتر إيشرودت (Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 3 vols. [Philadelphia: Westminster Press, 1961], 1:310 ff.) دور الرقص المُقدَّس في هذه الظاهرة.

^{١٠} Charles D. Isbell, "The Origins of Prophetic Frenzy and Ecstatic Utterances in the Old Testament World," *Wesleyan Theological Journal* 11 (Spring 1976): 62 ff.

^{١١} *Theology*, 292.

هذا يفسر الأهمية الكبيرة لامتلاك القضاة والأنبياء لقوة الروح لإظهار أنهم مُرسلون من الله. هذا ما تقترحه معالجة باركلي (Barclay) المعروفة أكثر إذ يقول: "إن قادة العهد القديم العظماء هم رجال يملكون الروح، والروح القدس يملكهم، وفيهم يسكن".^{١٢}

لم يُظهر الأنبياء اللاحقون عمومًا ذات ميزات النبوة، كما فعل الأنبياء الأوائل، ولكن مع هذا تمت المصادقة على صِدْقِهِمْ وأصَالَتِهِمْ من خلال حقيقة أنّ الله وضع روحه فيهم وأعطاهم رسالته (انظر العدد ١١: ٢٥ وما يليها؛ ميخا ٣: ٨؛ حزقيال ٢: ٢؛ ٢٤: ٣؛ الخ).^{١٣}

لا شك أنّ مبدأ القيادة الكاريزماتية كان يشكّل أساس الكثير من المقاومة لمؤسّسة الملوك في الفترة الأولى في إسرائيل. ويعتقد جون برايت (John Bright) أن هذه النقلة قد تمت من خلال كون الملوك الأوائل قادة كاريزماتيين. وقد كان داود مثال جيد بهذا الشأن (انظر صموئيل الأول ١٦: ١٣-١٤؛ و صموئيل الثاني ٢٣: ٢).^{١٤} ربما هناك مغزى شبيه لهذا في مسح الملوك لتنصيبهم، إذ أنّ هناك رجاءً وأملًا بأنهم سيكونوا حكامًا كاريزماتيين.

بالإضافة إلى هذه الأعمال الواضحة للروح القدس في فهم العهد القديم، كان هناك عمل أقلّ إدهاشًا وإثارة ألهم وأهل البعض للقيام بأعمال أكثر دنيويةً مثل الأعمال الحرفية (خروج ٣١: ٣؛ ٣١: ٣٥). وهناك مواهب من قوة الروح أكثر ديمومة تُرى في عدّة حالاتٍ استثنائية، مثل موسى ويشوع (العدد ١١: ١٧؛ ١٨: ٢٧؛ تثنية ٩: ٣٤).

يجب ملاحظة أنّ هذه الاختبارات التي قمنا بالمرور عليها تتمركز حول القيام بأعمال معينة، ولا يبدو أن هناك أية ضرورة لمرافقة طبيعة أخلاقية معينة لأعمال الروح القدس. لم يظهر الجميع مستوىً أخلاقيًا متدنيًا مثل شمشون، بل أنّ الشروط الأخلاقية كانت غائبة عمومًا من وصف امتلاك الروح. لكن يمكن القول إن هناك استثناءً لهذا وهو الأنبياء الذين تحت إلهام الروح القدس وبُحُوا السلوك غير الأخلاقي وسط شعب الله، وحثّوا على العيش بحسب برّ و قداسة الله.

وإذ لدينا هذه الخلفية، نستطيع الآن أن نلاحظ البُعدَ الأخروي لفهم العهد القديم الذي يتأسس بقوة على هذه الآراء. أولًا، كان هناك خيط من الرجاء، وهو أمر كانوا مشتاقين إليه ثم تمّ التنبؤ عنه، وهو

^{١٢} *Promise of the Spirit*, 14.

^{١٣} قام أبراهام هيشيل (Abraham J. Heschel) بعمل مقارنة شاملة بين أنبياء النبوة والأنبياء الذين كتبوا أسفار *The Prophets* [New York: Harper and Row, Publishers, 1962], 2:131-46. انظر أيضًا Isbell, "Origins".

^{١٤} *Kingdom of God*, 31 ff.

تحقيق الروح القدس لحكم ديموقراطي. لقد كان حلول روح القيادة على السبعين شيخًا، معطيًا إياهم القدرة على مشاركة موسى لأعماله، بصيص نور لهذا الأمل. ولكن الإدراك الأوسع لهذا الأمر عبّر عنه موسى في شوقه وكلمات رحابة صدره في وجه الغيرة على مركزه كقائد موهوب من الروح القدس: "يا ليت كلَّ شعبِ الرب كانوا أنبياء إذا جعل الرب روحه عليهم" (العدد ١١: ٢٩).

تُصوّر نبوة يوثيل بوضوح نتيجة "يوم الرب" الذي سيكون فيه انسكاب عالمي على كل جسد (وقد قصد كل جسد "يهودي") في ٢٨: ٢-٢٩. من المهم أن نلاحظ هنا أن هذه الرؤيا ترتبط مباشرة بالنبوة، ولهذا فهي تشكل استمرارية مباشرة للفهم الأساسي للعهد القديم بشأن عمل الروح القدس كأمر يتركز حول تنفيذ العمل.

بالإضافة إلى هذه التوقعات هناك موضوع الرجاء بأن مجيء الروح القدس في العصر الاسخاتولوجي سيأتي بتجديد أخلاقي. في هذا الشأن، تخرج هذه المقاطع إلى خارج دائرة الفهم والإدراك الاعتياديين للعهد القديم، ولا شك أنها تنبثق من شعور عميق بالحاجة لمثل هذا التغيير الداخلي في الفرد والشعب.

في المزامير، وبشكلٍ بارزٍ في المزمور الحادي والخمسين، هناك صلوات من أجل التجديد الداخلي لإعطاء قوة لعمل مشيئة الله. لدينا في هذا المزمور (في العدد ١١)، بالإضافة إلى (إشعيا ٦٣: ١٠-١١)، الحالتان الوحيدتان للتعبير "الروح القدس" في العهد القديم. فتسمية العهد القديم الاعتيادية هي "روح يهوه" (روح الرب)، ولكن هذا ليس إنباءً وتوقعًا بتعابير العهد الجديد بقدر ما هو اعتراف بأن روح الله هو المعطي القدرة لاختبار حياة القداسة. والترجمة الحرفية لهذه العبارة هي "روح القداسة". وفي (إشعيا ٦٣: ١٠)، "معنى 'إحزان الروح القدس' هو رفض التعليم النبوي الذي يسعى الله من خلاله أن يرشد شعبه نحو القداسة والبر".^{١٥}

وفي (حزقيال ٣٦: ٢٦؛ وما يليها)، يشير الكاهن-النبوي إلى عدم كمال الطقوس المُعادة، ويُنبئ مع إرميا (٣١: ٣١؛ وما يليها) بزمنٍ أخروي يتم فيه تغيير قلبي. وهو يعزو هذا بوضوح إلى عمل الروح، فيقول: "وأجعل روحي في داخلكم، وأجعلكم تسلكون في فرائضي" (حزقيال ٣٦: ٢٧). كما قد تنقل رؤيا وادي العظام (حزقيال ٣٧: ١-١٤) الفكرة ذاتها.^{١٦}

^{١٥} Hill, *Greek Words*, 211.

^{١٦} انظر المرجع السابق، ٢١٣؛ و George S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1965), 18.

علاوة على ذلك، هناك خط ثانٍ في الرجاء الأخرى يربط الروح القدس بشخصيتين نموذجيتين هما الملك المسياني وعبد الرب.^{١٧} وفي كلتا الحالتين، إعطاء قوة الروح القدس بشكلٍ دائم أمرٌ بارز (انظر إشعيا ١١: ٢؛ ٤٢: ١-٤).

وبينما هناك دليل قوي في أسفار العهد القديم القانونية على شخصية الملك المسياني الممسوحة بالروح (والمتفقة مع شرعية الرياسة والمُلك المُشار إليها سابقاً)، فإن هذا الموضوع متطوّر أكثر في الكتابات اليهودية في فترة ما بين العهدين. ولا شك أن الاعتقاد الحاخامي (rabbinic) بأن روح النبوة قد سُجِب من إسرائيل يعرّز هذا التطور الذي يفبّر حاجة الكُتّاب الرويويين لينسبوا رؤاهم لكُتّابٍ قداماء عاشوا خلال الفترة النبوية.^{١٨} لهذا هناك إشارات كثيرة ومتكرّرة لروح النبوة في أدب الحاخامات.^{١٩} وإذ اعتمد الحاخامات بقوة على (إشعيا ١١: ٢)، فقد صوّروا المسيا الآتي كشخصٍ مملوء بروح النبوة، الذي من خلاله سيعود العصر الذهبي للروح. وحيث أن الروح قد انسحب بسبب خطية إسرائيل، فإن عودته سيرافقها عملية تقديس. "ستُزال دوافع الشر من قلب إسرائيل في العصر الآتي، وسيحل عليها الروح كقوة للتجديد الأخلاقي".^{٢٠} تُرى الفكرة ذاتها في "نظام التلمذة"، الذي اكتشف بين مخطوطات البحر الميت: "وإذ يُوحّد الإنسان من خلال روح قدس حقّ الله، فإنه سيتطهّر من كل آثامه، وبسبب وجود روح مستقيم ومتواضع فيه، فإنه خطيته سيُكفّر عنها" (١ QS ٣: ٦-٧). يعلّق هيل (Hill) بشأن هذا: "نرى هنا مرة أخرى الفكرة التي يُعبّر عنها المزمور ٥١ بأن التأثير القوي لحق الله وبزّه على حياة الإنسان يخلق فيه الرغبة للقداسة والإرادة لتحقيقها من خلال الطاعة والسلوك البار".^{٢١} وهكذا فإن مواضيع الانسكاب العالمي لروح الله، وخدمة الملك النموذجي الممسوحة بالروح، والتجديد الأخلاقي المتوقع لقلب الإنسان كلها أمور تشابكت معاً في التوقعات اليهودية قرب زمن العهد الجديد.

^{١٧} قد سبق أن عالجتنا هذا الموضوع بشكلٍ كافٍ، ولا نحتاج لمزيد من المناقشة لإثبات أن هوية هاتين الشخصيتين ليست مُحدّدة ومعرّفة لا في العهد القديم ولا في الكتابات اليهودية التي ظهرت بعد العهد القديم، ولكنهما تمتزجان معاً في شخص يسوع المسيح فقط.

^{١٨} انظر W. D. Davies, *Paul*, 215.

^{١٩} Hill, *Greek Words*, 227.

^{٢٠} المرجع السابق، ٢٣٢-٣٣.

^{٢١} المرجع السابق، ٢٤٠.

يسوع والروح القدس

هناك عددٌ من القضايا التي ترتبط بهذا الموضوع: ما هي علاقة يسوع الشخصية بالروح؟ ما هو تعليمه عن الروح؟ كيف يفسّر المرء الإشارات القليلة للروح القدس في الأناجيل الإنجيلية مقارنة بالتعليم المتطوّر عنه في الإنجيل الرابع؟ ما نتائج كل هذه الأمور وتأثيرها على فهم العهد الجديد لاختبار الروح؟ من الواضح أننا لا نستطيع أن نعالج كل هذه المواضيع بالتفصيل، حيث أنها ستحتاج كتاباً كاملاً، لكننا نحتاج على الأقل أن نصل إلى بعض الاستنتاجات التمهيدية.

يبدو أن المواضيع التي أشير إليها في القسم السابق هي النقطة المركزية في تعليم الأناجيل الإنجيلية عن يسوع والروح القدس. هذه الأناجيل تقدّم عمل الروح القدس في مراحل ونقاط حاسمة في حياة يسوع وخدمته، والواضح أنهم يفترضون أن المعنى معروف جيداً، وبأنّه سيُدرَك فوراً أنّ هذه الحوادث دليل على بزوغ العصر الجديد. سننظر إلى أهمية إشارات الروح القدس في هذه المراحل الحاسمة، ولكن بسبب طبيعة هذا الكتاب فإننا لن نحاول تقديم أي تمييز شامل بين الإشارات الأكمل والأطول في لوقا وتلك الموجودة في الإنجيليين الإنجيليين الآخرين (متى ومرقس).

الحبل بيسوع وولادته

ندين للوقا تدوينه لعمل الروح القدس في الحبل بيسوع وولادته. قبل معمودية يسوع، يشابه عمل الروح القدس، لدرجة كبيرة، طريقة عمله في العهد القديم بشكل واضح. ولكن هناك علاقة مباشرة برجاء النبوة الأخرى، حيث يُرى أن الروح القدس يبدأ عصر النبوة الجديد في هذه الأحداث التمهيدية. يفهم الروح القدس هنا بأنه قوة الله وحضوره (الشكينة)، الذي يعمل كوسيلة إعطاء الحياة في ولادة الذي سيقود إلى العصر الجديد. يُشدّد على هذا من خلال أمثلة عمل روح النبوة في الروايات المحيطة بولادة يسوع. وهذه الأمثلة هي علامات على أن العصر الأخرى قد بدأ فجره بيزغ.

يُمكن أن تُرى الأهمية الكبيرة للميلاد العذراوي بهذا النور. لم تكن الكنيسة الأولى تستخدم الميلاد العذراوي كدليل على ربوبية المسيح، إذ كانوا يلجأون إلى القيامة لدعم هذه الحقيقة. كما لم يكن جزءاً من رسالة الإنجيل (kerygma)، على الأقل كما نرى في الأمثلة المدونة في العهد الجديد. ولكن ولا واحد من هذه الأمور يجعل من هذه الولادة أو روايات الأناجيل موضع شك. أما قانون إيمان الرسل فهو يشدّد على أن يسوع "حبل به بالروح القدس، وولد من العذراء مريم". وهكذا فإننا لا نحتاج أن نتجادل بشأن حقيقة حبله وولادته، لكن كل ما نحتاجه هو البحث في المعزى اللاهوتي.

علينا في البداية رفض الرأي القائل إن الميلاد العذراوي كان تعبيرًا عن فكرة أن الحبل الطبيعي ينطوي على خطية، لذا فإن الطريقة الوحيدة ليولد المسيح من دون الخطية الأصلية هي بولادة لا تحتوي عنصر الجماع الجنسي. إن هذه النظرية، التي يقترحها بعضهم أحيانًا، مؤسسة على رأي غير كتابي بشأن الطبيعة الجنسية البشرية، كما هو الحال في النظام الكاثوليكي، فتقود حتمًا إلى عقيدة الحبل بمريم بلا دنس، وفي النهاية تقود إلى نظرية العذراوية الدائمة.

ومن ناحية ثانوية، فإن الميلاد العذراوي يشهد لحقيقة عدم الاستمرارية فيما يتعلّق بالتجسّد. ففي كلمات (إشعيا ٥٣: ٢)، يقول إنه "عرق من أرض يابسة". فلا يمكن تفسير مجيء يسوع كنتيجة لأسباب طبيعية، أو كذروة لعملية تطوّر، لكن فقط كاختراقٍ لله إلى التاريخ البشري.

لكن في السياق الكتابي لمتى ولوقا، فإنّ التشديد الرئيسي هو على كون مجيئه حدثًا أُخروي. بينما تجسّد الرب، وهو ما يشدّد عليه لوقا بشكلٍ خاص، هو أبرز وأقوى مثال على عمل الروح القدس، إذ أنّه يدل على أن فجر العصر الجديد أخذ بالبروز. فإنّ فُسّر عمل الروح القدس ضمن هذا السياق، فإنه يمكننا أن نتفق مع الدفاع المتألق لآلن ريتشاردسون (Alan Richardson):

إنّ عقيدة الحبل العذراوي بالمسيح جزءٌ أساسي في لاهوت العهد الجديد، فهي تعبّر عن الحق الذي أعطاه زخمًا في سلسلة الأحداث التي ستصل ذروتها في الدينونة الأخيرة للعالم وفي خلاص مختاربه؛ وهذه عقيدة كتابية ويهودية كأى اعتقاد يمكن أن يُوجَد في العهد الجديد. إنّ ولادة المسيح هو حدثٌ أُخروي يشكّل جزءًا أصليًا من العصر الجديد، وهو إظهارٌ لعمل الروح المتدفق المتوقّع في الأيام الأخيرة ... يعود تردّد بعض المسيحيين المعاصرين في الإيمان بالميلاد العذراوي للمسيح إلى فشلهم في فهم الكتاب المقدّس وطبيعة شهادته؛ فالجهل بالمعنى الكتابي يؤدي دائمًا إلى الفشل في رؤية عمل الله الرائع (انظر متى ٢٩: ٢٢).^{٢٢}

معمودية يسوع

بكلماتٍ شبه متطابقة تقريبًا، تصف الأناجيل الإزائية حلول الروح القدس بشكلٍ حمامة، وهو ما كان رمزًا للروح القدس في اليهودية المتأخرة.^{٢٣} لاحظنا سابقًا مغزى الكلمات "من السماء" بصفتها دمج

^{٢٢} *Theology*, 175-76.

^{٢٣} Hill, *Greek Words*, 242 n. 4.

لصيغتي تعيين الملك المسماني (المزمور ٧:٢) وعبد الرب (إشعيا ٤٢:١). وهكذا فإن هذا تتميم واضح لرجاء العهد القديم بمجيء الروح القدس كعطية لهاتين الشخصيتين (انظر النقاش السابق). وفي (أعمال ١٠:٣٨)، حيث كان بطرس يتكلم بحقائق الإنجيل الأساسية (kerygma) في بيت كرنيليوس، أكد بأن يسوع في المعمودية "مسحه الله بالروح القدس والقوة". ثم تتبع ذلك إشارة مختصرة إلى آيات وعجائب العصر الجديد المتجسد في تغلب يسوع على "القوي" ونهب أمتعته" (متى ١٢:٢٩؛ مرقس ٣:٢٧). من الهام جداً لفهم التطورات اللاحقة لفكرة الروح القدس أن نلاحظ هذا الدمج لهذين العاملين (المسيا والخادم) في شخص واحد؛ وعلاوة على ذلك فإن هذا الدمج يرتبط ببداية العصر الجديد. من هذه اللحظة فصاعداً، انطلق يسوع بمهمة المجيء بالملوكوت وتحقيقه.

بهذا الشأن، يمكننا أن نلاحظ مغزى رسالة يوحنا المعمدان وأهميتها. ففي كرازة يوحنا المعمدان عن الآتي، قال: "أنا عمّدتكم بالماء، وأما هو فسيعمّدكم بالروح القدس" (مرقس ١:٨؛ متى ٣:١١؛ ولوقا ٣:١٦ يضيف: "والنار"). دار نقاش كبير وسط العلماء حول إن كانت هذه إشارة إلى معمودية الدينونة أو التطهير، وحول وقت إتمامها.^{٢٤} إن كلمات لوقا في (أعمال ١:٥) توضّح جيداً أن إتمام هذه النبوة يتعلّق بيوم الخمسين، إلا إذا أثار المرء فكرة وجود تقاليد متنوعة مختلفة داخل العهد الجديد، بحيث لا يمثل لوقا إلا أحد هذه التقاليد.^{٢٥} وسواء كانت تشير إلى التطهير أو الدينونة هي مسألة صعبة جداً.

أولاً، يجب أن نتذكر أن معمودية يوحنا كانت أخروية. كان المعمدان مدرّكاً لدوره كمهدّد، فهو الذي يُعد الطريق للأعظم، كما كان يُعد الشعب أيضاً لمجيئه. وبهذا فإن معموديته كانت ترمز إلى الإعداد ليزوغ فجر العصر الجديد. يؤكد جيرمياس (J. Jeremias) على أنّ جزءاً من توقعات إسرائيل، كما هو الحال في سيناء، أنّها ستُهيء ليوم الخلاص بحمام التعطيس. وهكذا فهو يختتم مستنقجاً: "ربما شعر يوحنا المعمدان بأن تطهير شعب الله هذا في الساعة الأخروية هو مهمته".^{٢٦}

وهكذا فإن رسالة يوحنا ببعدها الأخروي تُنبئ بالمعمودية الآتية كتتميم لرجاء وشيك. ومثل هذه التوقّعات موصوفة بطريقة مثيرة في مخطوطات البحر الميت (4QS1: ٢٠-٢١):

ثم سيظهر الله بحقه كل أعمال الإنسان، وسيُنقّي ويُعد لنفسه بعض أبناء الناس،

^{٢٤} انظر Dale Moody, *Spirit of the Living God* (Philadelphia: Westminster Press, 1968), 34-37 و Hill, *Greek Words*, 244-47.

^{٢٥} انظر J. E. Yates, *The Spirit and the Kingdom* (London: Epworth Press, 1963).

^{٢٦} *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, trans. John Bowden (New York: Charles Scribner's Sons, 1971), 44.

من أجل أن يزيل كل روح شرير من داخل أجسادهم؛ وليطهّرهم بروحٍ قدسٍ من كل الأعمال الشريرة؛ وسيرش عليهم روح حق مثل الماء المطهّر... وهكذا يعطيهم بصيرة سليمة لمعرفة العلي وحكمة أبناء السماء.^{٢٧}

فيما يتعلّق بمسألة التطهير أو الدينونة، فإن أفضل تفسير هو استنتاج أن كلا الأمرين مشمولان في معمودية يوحنا، لكن موضوع اهتمامنا هنا هو لفّ الانتباه لعنصر النعمة أو التجديد الأخلاقي الموجود بوضوح في كرازة يوحنا.^{٢٨} ومن هذا يمكننا القول إنه في نبوة يوحنا، يُرى الروح القدس كالعامل في التطهير (التجديد الأخلاقي) وكعطية. رأينا سابقاً كيف أن كلا هذين المعنيين متّحدان في الاستخدام في المزمور ٥١. وكما سنشير لاحقاً، فإنه من المحتمل أن كلا هذين العنصرين سيكونان ضمن فهم الذين اختبروا التعميم الأولي لهذه النبوة في يوم الخمسين، والذين فسّروا "أيام خمسين" لاحقة (مثل حادثة كرنيليوس واختبار السامريين).

تجربة يسوع

يقول مرقس إن الروح "أُخرج" (أو "دفع" [drove]) يسوع إلى البرية ليجرّب من إبليس. يخفّف متى ولوقا من حدة هذا بقولهما إن الروح "قاده" (مرقس ١: ١٢؛ متى ٤: ١؛ لوقا ٤: ١). كما يشدّد لوقا على أن يسوع كان "ممتلئاً من الروح القدس". لدى لوقا اهتمام خاص بحقيقة أن يسوع تجاوز الوحي النبوي الذي كان عند الأنبياء؛ فالأنبياء "امتأوا" حين نطقوا بأقوالهم النشوئية في الروح، وأما يسوع فقد بقي ممتلئاً.^{٢٩}

وهنا في البرية، واجه يسوع، بصفته المسيا العبد الممسوح حديثاً، القوات الشيطانية، وبقوة الروح تغلب عليها مؤكّداً على قبوله المطلق لدور الألم بصفته طبيعة إرسلته. هذا تأكيد واضح على أن عطية الروح يجب أن تتحقق من خلال العبد المتألم. إن هذه المشاهد المثيرة، التي عادة ما كانت نتيجة امتلاك الروح القدس لإنسان في العهد القديم، تُفسّر هنا بنموذج آخر من القوة.

^{٢٧} مُقتبس في Hill, *Greek Words*, 246.

^{٢٨} انظر Willard Taylor, "The Baptism with the Holy Spirit: Promise of Grace or Judgment?"

Wesleyan Theological Journal 12 (Spring 1977): 23

^{٢٩} Moody, *Spirit of the Living God*, 54.

خدمة يسوع

هذه الحقيقة ذاتها التي لوحظت سابقاً في الأحداث التمهيديّة تُرى في كل خدمة يسوع، التي تفسّر بأنها كانت تُمارس "في الروح". يشدّد لوقا، بشكلٍ خاص، على عمل الروح في حياة يسوع. ولوقا هو الذي يدوّن كيف بدأ يسوع خدمته بقوله إنه تحقيق (إشعيا ٦١: ١). إنه النبي الممسوح بالروح "الذي مهمته بدء عصر الخلاص ... يظهر هذا المقطع كمقدّمة لعمل لوقا: إنه دستور الخدمة، البرنامج المسياني".^{٢٠}

ومن المقابلات الحاسمة والهامة جدّاً، والمدوّنة في الأناجيل الإزائية الثلاثة، صراع يسوع مع خصومه حول "الروح" الذي به كان يسوع يطرد الأرواح الشريرة. مع أن هناك بعض الاختلافات فيما بين الروايات، ولكن النقطة الرئيسية واضحة. فبمنطقٍ صلبٍ يُظهر يسوع سخافة أن يُنسب عمله إلى بعزبول (مرقس ٣: ٢٢-٢٦)، وهو بهذا يتكلم ضمناً عن قوة الروح القدس في ما يتعلق بالعالم الشيطاني. هذا الحدث يُعبّر عنه بوضوحٍ في متى ولوقا. فيدوّن لنا متى قول يسوع: "ولكن إن كنتُ أنا بروح الله أخرج الشياطين؛ فقد أقبل عليكم ملكوت الله!" (متى ١٢: ٢٨). ويستخدم لوقا تعبير "إصبع الله" بدلاً من تعبير "روح الله" (لوقا ١١: ٢٠). يأتي هذا التعبير الهام من العهد القديم حيث استخدم لوصف نقش الله للوصايا العشر على لوح الحجر (خروج ٣١: ١٨، وربما في هذا السياق يقصد التجديد الأخلاقي)؛ وفي الحادثة الأكثر حيوية في الخروج حيث عزا السحرة الثالثة إلى "إصبع الله" (خروج ٨: ١٩). وفي سياق لوقا، يشير الكاتب إلى ظهور قوة الخروج في تدشين "الخروج الجديد" من خلال قوة الروح، وهكذا يوضّح موضوع منح الروح.

هناك نقطتان رئيسيتان يجب ملاحظتهما بهذا الشأن: (١) أدّى الجدل حول موضوع بعزبول إلى خطية التجديف على الروح القدس. فحيث أن يسوع يطرد الشياطين بقوة الروح، وهذه القوة هي القوة المحرّكة لخدمته، فإن الذي ينسب حالات إخراج الشياطين هذه إلى الشيطان يكون قد ارتكب التجديف على الروح القدس (انظر مرقس ٣: ٣٠).^{٢١} يقول متى إن هذا التجديف "لن يُغفر ... لا في هذا العالم (الدهر) ولا في (الدهر) الآتي" (متى ١٢: ٣٢). لاحظ مغزى لغة "الدهور" هنا. الأكثر احتمالاً أنه لا يقصد هنا "الزمن والأبدية"، ولكن قصده هو أن من لا يعترف بالقوة التي يُدشّن بها الدهر الجديد، فإنه لن يكون قادراً على نوال فوائد وبركات الدهر الجديد حين يكتمل تدشينه.

^{٢٠} Hill, *Greek Words*, 255.

^{٢١} Moody, *Spirit of the Living God*, 39.

(٢) ثانيًا، إنه أمر ذو مغزى عميق وهام أن متى يربط بهذه الرواية أحد أناسيد عبد إشعيا المتألم، ومن الواضح أنه يستخدمها لإعطائها منظور لاهوتي. إنه يقصد أن تُفهم قوة الروح، وهو موضوع نقاشٍ لاحقٍ، بأنها جزء من طبيعة "العبد".

خلاصة هذه الدراسة المختصرة لتعليم الأنجيل الإزائية عن يسوع والروح القدس هي أنه يجب فهم أن يسوع هو متلقي الروح الذي هو روح التطهير (التجديد الأخلاقي)^{٢٢} والعطية الذي مجيئه علامة الدهر الأخرى. أكثر الأمور أهمية هو أن قبول يسوع لقوة الروح القدس وممارسته لها يتضمن إعادة تفسير طبيعة قوته بشكلٍ كامل؛ وهو أمر تتضمنه وحدة العملين (المنيا والعبد) في شخصٍ واحد. كما أن هذا الاندماج كان يتضمن إعادة النظر في التوقع المسياني، كذلك يجب إعادة النظر بشأن قوة الروح القدس التي كان يجب منحها للشعب المسياني لاحقًا. باختصار، معنى هذا هو أنه بامتلاء يسوع بالروح القدس (بشكلٍ أولي في المعمودية، هذا إن نظرنا إلى خدمته فقط)، أعاد يسوع صياغة اختبار الملء بالروح، إذ أعطى هذا الاختبار محتوىً جديدًا. هذا المعنى واضح في سياقات الأنجيل الإزائية والتفاسير التي يعطيها كُتاب هذه الأسفار التي تتكلم عن هذه الصفة الخاصة في عمل يسوع. حين ننظر إلى إنجيل يوحنا، فإن هذه الحقيقة المخفية شيئًا ما في الأنجيل الإزائية تصبح واضحة وصریحة. فلإنجيل الرابع تركيب يعطي نورًا ووضوحًا لتعاليم يسوع عن الروح القدس^{٢٣}. هناك اثنا عشر إشارة للروح تُقسَم بالتساوي إلى مجموعتين كل واحدة تتكون من ستة مراجع. الإشارة في المجموعة الأولى هي إلى الروح القدس في علاقته بخدمة يسوع، والتي تصل ذروتها في المقطع السادس (يوحنا ٧: ٣٨-٣٩)، والذي يشدّد على عدم إعطاء الروح القدس إلا بعد تمجّد يسوع (وهو تعبير يوحنا المختصر للإشارة إلى موته وقيامته وصعوده). أما المجموعة الثانية فتشير إلى علاقة الروح القدس باتباع يسوع، والتي تصل ذروتها في (يوحنا ٢٠: ٢٢)، حيث "نفخ" يسوع "الروح القدس" على تلاميذه بعد القيامة. في المجموعة الأولى يُقدّم يسوع ك"حامل الروح"، بينما يُصوّر في المجموعة الثانية ك"معطي الروح". ومع أن هذه التشديدات ليست مفصلة بشكلٍ محكمٍ وتام، لكن التمييز بينهما يبقى صحيحًا بشكلٍ عام.

^{٢٢} هناك قراءة أخرى لصيغة لوقا للصلاة الربانية (٢: ١١) نصها: "الياب الروح القدس علينا ويطهرنا"، بدلًا من "الياب ملكوتك".

^{٢٣} أدین بشكلٍ أولي للكتور ديل مودي (Dale Moody, *Spirit of the Living God*) للفت انتباهي إلى هذا التركيب.

يوحنا ١: ٣٢-٣٣. هذه رواية يوحنا المعمدان لمعمودية يسوع (مع أنه لا يعبر عن هذه الحقيقة بوضوح)، وهو يدون بعض الملامح والميزات الفريدة. كان على يوحنا أن يدرك تتميم خدمته من خلال نزول الروح وحلوله بشكلٍ حمامة. وهذه هي الطريقة التي بها يُنَبِّت أن يسوع هو المسيا. والتشديد المُمَيِّز هنا هو على بقاء الروح القدس بمقابل الحلول المؤقت على الأفراد الكاريزماتيين في العهد القديم. وهكذا نرى أنّ في هذا الإنجيل تشديداً أقوى مما في الأناجيل الإزائية على امتلاك يسوع للروح القدس. هذه الحقيقة تعرّف يسوع بأنه المعمد بالروح القدس. فيسوع ينال الروح من أجل أن يشارك الآخرون في سكنى الروح لهم.

يوحنا ٣: ١-٨. ربما هذا المقطع هو الأصعب من ناحية الانسجام مع النموذج المقترح لتعليم إنجيل يوحنا عن الروح القدس. وقد يكون أفضل من خلال ملاحظة "الازدواجية العمودية" التي يمتاز بها إنجيل يوحنا، والمقابلة (وليس المناقضة) لـ "الازدواجية الأفقية" في الأناجيل الإزائية.^{٢٤} من هنا فإن ولادة الروح هي "من فوق"، وهو الفهم الذي يجب تفضيله على "الولادة ثانية" في (يوحنا ٣: ٣). وحيث أن يسوع هو من فوق (يوحنا ٨: ٢٣)، فإنه يمكن الاستنتاج أن الروح الذي "من فوق" والذي يقوم بعملية التجديد هو من يسوع.

يشدّد عمل الروح القدس في الحبل بالمسيا وولادته، في متى ولوقا، على قوة الله وعمله في الخلق إذ يأتي بخلقة جديدة إلى الوجود. وفي إنجيل يوحنا يظهر أمرٌ شبيه لهذا يتعلق بالروح الذي هو القوة المعطية حياة والتي تجعل الإنسان جديداً.

يوحنا ٣: ٣٣-٣٤. يشير هذا المقطع بوضوح تام إلى امتلاك يسوع للروح "بلا كيل" (بلا قياس أو معيار). ومع أنه من غير الواضح من هو الذي يُعطى الروح، لكن العدد ٣٥، الذي يُقرأ "الآب يحب الابن وقد دفع كلّ شيء في يده"، يساعدنا لنرى بشيء من اليقين أن الله هو الذي يعطي يسوع بشكلٍ كامل وبلا قياس.^{٢٥} نجد هنا تشديداً آخر على عمل المسيح كـ "حامل الروح". والمفارقة في هذا المقطع هي بين هبة الروح المعطاة ليوحنا المعمدان بقياس، وهبة الروح المعطاة لابن بلا كيل أو قياس. وهذا ينسجم مع رواية إنجيل يوحنا لمعمودية يسوع.

^{٢٤} انظر Ladd, *Theology*.

^{٢٥} يؤكد مودي (Moody) على أن يسوع هو الذي يعطي الروح، ولكن هذا التفسير لا ينسجم مع تركيبه الذي اقترحه، كما أنه يزيل التمييز بين اختبار يسوع للروح القدس واختبار أتباعه له.

يوحنا ٤: ١٤-٢٤. يُصوّر يسوع في هذا المقطع كمصدر الروح ومعلّم العبادة الحقّة في الروح. إن وصف يسوع لـ"العبادة الحقيقية" بأنها "بالروح والحق" هو وصف انعكاسي. فالحق أتى من خلال يسوع (يوحنا ١: ١٧)، والعبادة الروحية تحدث في ضوء هذا الحق. "إنّ وحده 'الروح والحق' هي أكثر تعليم عن الروح القدس تميّزاً في فكر يوحنا (انظر يوحنا الأولى ٥: ٧)".^{٣٦} من الألقاب المميزة للروح القدس في إنجيل يوحنا لقب "روح الحق" (المُستخدَم ثلاث مرات). ولذا يؤكد هيل (Hill) على أن اللغة تقترح "اعتبار 'الروح والحق' شيئاً واحداً". ثم يستمر بالحديث مشدداً على أن مفتاح فهم المقطع هو تأكيد يسوع على أن "الله روح"، والذي يجب فهمه في ضوء الفكر العبري وليس كفكرة رواقية تجعل منه جوهراً شبه ماديّ يتخلّل كل الأشياء. ويختم بالقول: "حين يقول يوحنا إنّ الله روح، فإنه يؤكد على طبيعته كقوة خلاقة تعطي حياة وثيقة الصلة بشعبه. وبهذا فإن العبادة 'في الروح' هي عبادة في عالم العمل الإلهي الذي كان أسمى ظهور له في المسيح الذي هو الحق".^{٣٧}

يوحنا ٦: ٣٥-٦٥. يُشدّد على قوة الروح القدس المعطية حياة مرة أخرى في حديث يسوع عن خبز الحياة، كما يوضّح الجزء الذي يشرح فيه يسوع حديثه عن هذا الموضوع (يوحنا ٦: ٦٣). إن "الحياة" هي طريقة تكلم يوحنا عن محتوى الخلاص. وقد فهمت الكنيسة تقليدياً أن لهذا المقطع مغزى وعلاقة بالإفخارستيا. وهكذا فإن الجسد (عناصر الإفخارستيا) ليس سوى مركبة الروح. ولكن حيث أن العناصر ترمز إلى جسد ودم المسيح، فإنه من خلال المسيح يُعطى الروح للمؤمن. في هذه الحالة، كلمته هي مصدر الحياة، وبالتالي مصدر الروح.

لا يوجد إستخفاف بيسوع التاريخي (الجسد) هنا، بل المقصود هو الاعتراف بأن المسيح المتجسد الأرضي الجسدي هو مصدر ووسيلة معرفة الله في الروح. وكما يقول جورج إدون لاد (G. Eldon Ladd): "إن صيرورة الجسد مركبة الروح أمرٌ أساسي في لاهوت يوحنا".^{٣٨} وبهذا فإنه يُشدّد على مبدأ التجسد في الاختبار المسيحي للروح القدس مع إدراك أن الجسد من دون عمل الروح غير فعّال.

يوحنا ٧: ٣٨-٣٩. نأتي الآن إلى المقطع المركزي في تركيب لاهوت يوحنا، والذي يجب أن يلقى مزيداً من الاهتمام، حيث أنه يعرّف ليس فقط منظور الإنجيل الرابع، بل منظور كل العهد الجديد أيضاً. فيخبرنا هذا المقطع بوضوح أن إعطاء الروح لتلاميذ يسوع ينتظر اكتمال عمله.

^{٣٦} Moody, *Spirit of the Living God*, 159.

^{٣٧} *Greek Words*, 288-89.

^{٣٨} *Theology*, 291.

هناك مشكلة تفسيرية كبيرة في هذا المقطع تحتاج معالجة، حيث أنّ لها تأثيرًا على موضوع لاهوتي هو محل نقاش هنا. هناك اختلاف بشأن علامات الترتيم في العدد ٣٨. الطريقة الأولى (وهو الشكل الشرقي للنص) هي أن القول "تجري من بطنه أنهار ماء حي" يشير إلى المؤمن بالمسيح. بينما الشكل الآخر (الشكل الغربي) فيربط هذا القول بالمسيح. يجد الرأي الأخير دعمًا عظيمًا من العلماء المعاصرين، وتفسيره بهذه الطريقة يجعل هذا القول منسجمًا داخليًا إن نظرنا إلى مصدر تدفق الروح. بلغت رايموند براون (Raymond E. Brown) انتباهنا إلى صعوبة تحديد المقطع الكتابي الذي يُشار إليه في النص إن تمّ تبني الفهم الشرقي، ويشير إلى وجود تحيز عقائدي يُرى في تردد الكنيسة الشرقية في قبول الرأي القائل بأن الروح "يتدفق" من المسيح. ويُرى هذا الأمر في رفضهم لتعليم "انبثاق الروح من الابن" (*filioque*) في الكنيسة الغربية. من ناحية أخرى يقترح براون بأنه من المعقول أن تكون الخلفية الكتابية وراء هذا المقطع هي الحدث الوارد في سفر الخروج، حيث ضرب موسى الصخرة فتدفق الماء منها (خروج ١٧: ٦). ويشير إلى أن "الكنيسة الأولى كانت ترى هذه الصخرة رمزًا للمسيح (كورنثوس الأولى ٤: ١٠)، وبالتالي فإن هذه الخلفية تؤيد التفسير القائل إن المسيح هو المصدر في حديث يوحنا".^{٣٩}

إن كان هذا التفسير صحيحًا، فإنّ لدينا هنا لحظة تنوير في تعليم يوحنا، فيسوع، كحامل الروح، يضع ختمه الشخصي على محتوى الروح الذي يُمنح لأتباعه. وفي ضوء هذا، تُقدّم بقية تعليم الإنجيل عن الروح القدس.

لكن المغزى العميق والثوري في هذا المقطع هو التأكيد على أن إعطاء الروح القدس ينتظر تمجيد يسوع. لكن لماذا؟ علينا أن نبدأ بالقول بأن السبب ليس وجود بداية وجودية للروح. الترجمة الحرفية للعدد ٣٩ هي "لأن الروح لم يكن"، ولكن تفسير هذه الكلمات بمعنى وجودي هو إنكار للتعليم الكتابي عن الثالوث. رأى وليم باركلي (William Barclay) ما تتضمنه هذه الكلمات بوضوح، فقال: "كثيرًا ما يحدث أنه في لحظة معينة من الزمن، وبسبب عملٍ أو حدثٍ معين، يأتي الناس إلى اختبار جديد كليًا لشيء كان أصلًا موجودًا لفترة طويلة".^{٤٠}

^{٣٩} *The Gospel According to John 1-12*, vol. 29 of the *Anchor Bible*, ed. William Foxwell Albright and David Noel Freedman (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1966).

^{٤٠} *Promise of the Spirit*, 32.

يقدم ستانلي جونز (E. Stanley Jones) أفضل تفسير كتابي سليم وبسيط لهذا الموضوع وجده كاتب الكتاب الحالي.^{٤١} يقترح جونز سببين لعدم إعطاء الروح حتى يُمجّد يسوع. أولاً، إن كان يجب لقوة الروح أن تكون كقوة المسيح، فإنه من الضروري أن نرى تلك القوة تظهر في كل حياته من منضدة النجار وحتى عرش الكون. ويجب أن تُرى هذه القوة في الإذلال والنصر، على الصليب وفي القيامة. ثانيًا، كان على التلاميذ أن يروا أن هذه القوة الظاهرة في يسوع هي القوة الأسمى. ومثل هذه البصيرة أتت إليهم بطريقة مثيرة متحديّة كل أفكارهم السابقة عن رسالة المسيح. كانوا قد تروا على فكرة أن القوة المسيانية ستعلن بطريقة غامرة تفرض قبولها". ولكن كم كان مختلفًا التعبير الفعلي لقوة يسوع! باختصار، يجب أن تكون هناك إعادة توجيه كاملة لفكرة قوة روح الله. فلو أنهم نالوا موهبة الروح القدس قبل أن تُظهر هذه الموهبة كل معناها في يسوع، لصاروا بلا شك قوميين هائجين يلوّحون بأسلحتهم مثل شمشون في القديم، وما كانوا ليدركوا قوة المحبة. لو حدث هذا لاختبروا روح الرب وليس الروح القدس".

تقدم كلمات سويت (H. B. Swete) نقلةً ممتازة من الجزء الأول لإنجيل يوحنا إلى الجزء الثاني، وبالتالي لنفأشنا للجزء الثاني.

يعين الإنجيل الرابع، في أصحاحاته الأولى، الروح القدس كمصدر الحياة الروحية في البشر، وربنا كمعطي الروح للذين سيأتون إليه لأجل هذه العطية. أما الجزء الثاني من السفر، والذي يحتوي على تعليم خاص مُعطى للتلاميذ في الليلة السابقة للفصح وكذلك بعد القيامة، يُنظر إلى الروح بنورٍ مختلفٍ؛ فتظهر العلاقة في الروح بأنها علاقة أخوة مسيحية، وتظهر هنا الأعمال التي يجب أن يتمها الروح في كنيسة المستقبل الممثلة في الجماعة المجتمعة في العلية.^{٤٢}

وكما أشرنا، يحتوي الجزء الثاني من الإنجيل على ستة أقوال عن الروح القدس. فهناك أربعة مقاطع تتعلق ب"البارقليط" (١٥:١٤-١٧؛ ٢٥:٢٦-٢٦؛ ٢٦:١٥-٢٦؛ ١١:١٦-١١؛ ١٢:١٥-١٥)، والمقطع الذروي (٢٠:٢٢) الذي يشير إلى إعطاء يسوع للروح القدس للتلاميذ المجتمعين بعد قيامته.

^{٤١} *The Way to Power and Poise* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1949), 42, 47, 55.

^{٤٢} Henry Barclay Swete, *The Holy Spirit in the New Testament* (Grand Rapids: Baker Book House, 1964), 148.

وبدلاً من قيامنا بتفسير كل مقطعٍ من هذه المقاطع، كما في الجزء الأول، سنقدّم فكرةً شاملةً التي سنُظهر من خلال التحليل تعليم يسوع لهذه الأقوال ككل. وهذه الفكرة المقترحة هي: يجب فهم أن الروح القدس مرتبط بيسوع المسيح بشكلٍ لا يقبل الانفصام. وهنا خمس حقائق ترتبط بهذا الاقتراح.

إنّ مجيء الروح يعتمد على ذهاب يسوع. قدّمت هذه الحقيقة في البداية بإعلان يسوع في عيد المظال (٣٧:٧-٣٩)، ولكنه يصرّح بها بوضوح في (٧:١٦): "لكني أقول لكم الحق: إنه خيرٌ لكم أن أنطلق، لأنه إن لم أنطلق لا يأتيكم المعزي (البارقليط)، ولكن إن ذهبت أرسلُهُ إليكم". سبق أن أشرنا إلى أنّ السبب الرئيسي لهذا هو أنّ عمل المسيح الكامل، بما في ذلك الصعود، يعطي عمل الروح صفةً شخصيةً.

إنّ معنى اسم الروح يتضمّن استمرارية عمل المسيح. دار الكثير من النقاش حول أصل ومعنى التعبير الذي اختاره يسوع لتسمية الروح القدس. عدّة ترجمات تعطي معاني مختلفة لهذا الاسم، منها "المدافع" و"المُرشد" و"المعين". والجميع يتفقون على أنه ضمن السياق اللغوي في هذه الأيام الترجمة "معزي" ترجمة غير مرضية. وأنا أقترح أنه ربما يكون المعنى "مُعِين" هو أفضل وأوسع ترجمة لمعنى الاسم اليوناني.

إنّ أفضل طريقة لرؤية مغزى هذا التعبير هي بالتفكير بالوضع الذي تكلم يسوع بشأنه. لا شك أن إحباط التلاميذ بسبب إعلان يسوع بتركه لهم كان يعود إلى اعتمادهم عليه وشعورهم القوي بذلك. ففي فهمهم المتعثر ومحاولاتهم لاتباعه، كان دائماً معهم مع كلمات التشجيع والدعم الأخلاقي، هذا بالإضافة إلى الوعود الإلهية. ولا يمكن أن ينتج عن أخذ هذا الدعم إلا الإحباط. والآن نرى يسوع يعدُّ بإعطائهم معيّنًا آخرًا يمكنه أن يستمر بالعمل الذي كان يسوع يقوم به بطريقة داخلية وثابتة ومستمرة أكثر. بل ويبدو من الآمن قول إن هذه الفكرة تتضمّن استمرارية خدمة يسوع لتلاميذه.

إنّ نوال الروح القدس أمر يعتمد على معرفة مسبقة ليسوع. قال يسوع إنّ العالم لا يستطيع أن يقبل المُعِين الموعود به لأنه لا يراه ولا يعرفه. "وأما أنتم فتعرفونه لأنه ماكنتم معكم ويكون فيكم" (يوحنا ١٤:١٧). من الجدير بالملاحظة أنّ هذا القول مسبوق بتعريف الروح بأنه "روح الحق". وحين نربط هذا التعريف بالعدد السادس من الأصحاح ذاته، فإنه يصبح لدينا ارتباطاً مثير. قال يسوع: "أنا الحق". في ضوء هذا، يمكن للكلمة "عرف" أن تحمل معنى "يدرك" و"يميز"؛ فالتلاميذ سيميّزون "المُعِين" حين يأتي، لأنهم تعرّفوا إليه من خلال المُعلّم، الذي قدّم نموذجاً لطبيعة الروح، فالمُعِين سيكون عطيةً شبيهةً بالمسيح.

يطابق يسوع مجيء الروح بحضوره الشخصي الدائم. استخدام الضمائر ("أنا"، "هو"، "نحن") في هذه الأقوال بشكلٍ تبادلي يعطي بصيرة لفهم أعمق. يبدو أن هذه الضمائر تُستخدَم بشكلٍ تبادلي، حتى أن هانتر (A. M. Hunter) يقول: "لا يأتي الروح ليعوِّض عن غياب يسوع ولكن ليتمِّم ويحقِّق حضوره".^{٤٣} فالروح القدس لا يأتي ليأخذ مكان يسوع؛ فحضوره معادلٌ لحضور الرب المقام. يقول أن ريتشاردسون (Alan Richardson) بأن هذا ينطبق على كل فهم العهد الجديد، بحيث "لا يُميِّز المسيح عن الروح القدس من ناحية عملهما".^{٤٤}

أخيرًا، والأمر الأكثر عمومية: عمل الروح عمل يتمحور حول المسيح بشكلٍ قاطع. في (يوحنا ١٤:٢٦) نرى المُعين مُرسلاً من الأب باسم يسوع، وسيكون عمله هو أن "يذكركم بكل ما قلته لكم". أما في (يوحنا ١٥:٢٦) فنرى يسوع يرسل الروح ويعين بأنه سوف "يشهد لي". وفي (يوحنا ١٦:١٣-١٤) يعلن يسوع بأن خدمة الروح القدس ليست بسلطان الروح، ولكنها ستكون بسلطان يسوع: "ذاك يمجدني، لأنه يأخذ مما لي ويخبركم".

هذا يأتي بنا أخيرًا إلى مقطع "الإعطاء": "ولما قال هذا نفخ وقال لهم: اقبلوا الروح القدس" (يوحنا ٢٠:٢٢). يمتلئ سياق هذا الحديث بإحساسٍ بالإرسالية. فنقول القصة إن يسوع وجد تلاميذه وراء أبوابٍ مغلقة خوفًا من اليهود، وليس لديهم أي قدر من الجرأة التي وعدهم بها والتي سيحتاجونها لإكمال خدمته في العالم. وبعد أن حيَّاهم بتحية "شلوم" اليهودية، نطق فورًا بكلمات إرسالية لهم: "كما أرسلني الأب أرسلكم أنا". وبعد أن نفخ عليهم تكلم ثانية عن استمرارية رسالته من خلالهم قائلاً: "من غفرتم خطاياهم تُغفر له، ومن أمسكتم خطاياهم أمسكت" (العدد ٢٣). في هذا السياق، تشير موهبة الروح القدس إلى القوة والسلطان لإعلان إنجيل الفداء.^{٤٥} وكلمات لاد (Ladd) مناسبة ودقيقة هنا: "مهما كان تفسير هذا العدد، فإن معناه على الأقل أن يسوع كان يمنح تلاميذه ذات الروح الذي حلَّ عليه في المعمودية وكان يملأه في أثناء خدمته".^{٤٦}

من الواضح أنَّ اللغة المستخدمة هنا تشير إلى خليفة الإنسان الأصلية حين نفخ الله في آدم نسمة الحياة. وهذا يوازي عمل الروح في خدمة يسوع كما رأيناها سابقًا.

^{٤٣} يقتبسها بيركايزر (W. T. Purkiser) من مصدر غير معروف.

^{٤٤} *Theology*, 112-24.

^{٤٥} Hill, *Greek Words*, 287.

^{٤٦} *Theology*, 289.

وهنا نواجه مشكلة تفسيرية صعبة؛ فما علاقة هذا الحدث بانسكاب الروح في يوم الخمسين؟ كثيرون دعوا هذه الحادثة "يوم الخمسين اليوحني"، مقترحين بهذا أنّ هذه رواية بديلة لذات الحادثة. لكن لاد (Ladd) يقدم بعض الحجج القوية ضدّ هذا الرأي: (١) من الصعب تصديق وجود أي كتاب مسيحي في نهاية القرن الأول لم يكن يعرف عن يوم الخمسين. (٢) من الصعب الاعتقاد بأنه كانت هناك مناسبتان لإعطاء الروح. (٣) الإنجيل الرابع نفسه يعلم بأنه لم يكن ممكناً إعطاء الروح إلا بعد صعود يسوع، ولذا إن كان هذا هو العطاء الذي قصده، فإنّه كان هناك صعودان للمسيح إلى السماء. (٤) لا يوجد أي دليل على أن التلاميذ بدأوا يقومون بخدمتهم وإرساليتهم قبل يوم الخمسين. يبدو أن الحل الذي يقترحه لاد يناسب الدليل الذي لدينا بشكل أفضل؛ فيقترح أن هذا "النفخ" كان "وعداً مُمتلئاً وتنبؤياً بالمجيء الفعلي للروح القدس يوم الخمسين". مع أن هناك تشابهات عديدة بين المقطعين تقترح روايتين لذات الحدث، لكن لا يوجد سبب يمنع كون أحد المقطعين وعداً لتحقيق يتمّ في المقطع الآخر.^{٤٧}

الاختبار المسيحي المُبكر

نجد الروايات الأولى للاختبار المسيحي للروح القدس في سفر الأعمال، الذي يظهر بشكلٍ بارزٍ وواضحٍ أنه سفر الروح القدس. تتشكّل الإشارات إلى الروح الإلهي في سفر الأعمال ضعف الإشارات التي ترد في أي سفرٍ آخر في العهد الجديد، وتقريباً ربع العدد الإجمالي للإشارات الموجودة عن الروح في العهد الجديد.^{٤٨} لكن للأسف، أحد أكثر الأسئلة إرباكاً وحيرةً في بحوث العهد الجديد هو معنى هذه الاختبارات.^{٤٩} ولهذا لا يُنصح بالتشديد على العقائد الراسخة هنا. علاوةً على ذلك، يجب أن تُعطى الاعتبارات التفسيرية الأولوية هنا على الاعتبارات العقائدية.

^{٤٧} المرجع السابق.

^{٤٨} J. H. E. Hull, *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles* (Cleveland: World Publishing Co., 1968), 12.

^{٤٩} المرجع السابق؛ و W. F. Lofthouse, "The Holy Spirit in the Acts and the Fourth Gospel," و G. W. H. Lampe, "The Holy Spirit in the *Expository Times* 52, no. 9 (1940-41): 334 ff. Writings of St. Luke," in *Studies in the Gospels*, ed. D. E. Nineham (Oxford: Blackwell, Frederick Dale Bruner, *A Theology of the Holy Spirit* و H. B. Swete, *Holy Spirit*؛ 1955).

ما هي المفاتيح التي علينا البحث عنها لتحديد الملامح المميزة والخاصة في هذه الروايات الأولية؟ يمكن اقتراح عاملين هنا؛ الأول هو قصد لوقا من كتابة هذه الروايات. تشير مسألة القصد إلى أن المنظور اللاهوتي سيؤثر على المعنى الذي سيُشدد عليه بشكلٍ صريح، ولكنه لا يستبعد المعاني الأخرى التي قد تكون موجودة بصورة مخفية. تمثل إثارة هذه المسألة في البداية محاولة لضمان طرحنا للأسئلة الصحيحة والمناسبة حين نأتي للتعامل مع نص سفر الأعمال.^{٥٠}

ثانيًا، علينا أن نبحث عن الفهم الذي كان لدى الذين قبلوا الروح. يمثل هذا المفتاح تطبيقًا محددًا للمبدأ التفسيري الذي تمت مناقشته في الجزء الأول من هذا الفصل. وهذا سيساعدنا لمعرفة هذه المعاني الخفية التي هي في الحقيقة موجودة، ولكنها لا تظهر على السطح.

قصد لوقا

ضمن حدودٍ معينة، هناك درجة مذهشة من الاتفاق بين العلماء حول قصد كاتب سفر الأعمال. ملخص العديد من التصريحات يجب أن تُقرأ هكذا: كان قصد لوقا الأساسي والواضح هو إظهار كيف بقوة وتوجيه الروح القدس صارت الكنيسة، التي حين بدأت كان مركزها أورشليم وكانت كفرقة من مؤمنين يهود وتركز على اليهود واليهودية، وأصبحت من الأمم بشكلٍ رئيسي، وكيف أنها صارت ظاهرة عالمية تعكس إيمانًا بخلصٍ عالمي على أساس النعمة فقط.^{٥١}

يعتبر وليم جريتهاوس (William M. Greathouse) جوهرًا عن ذات القصد في تفسيره لسفر الأعمال:

بينما كان لوقا يكتب سفر الأعمال، كان في فكره قصد رئيسي واحد: تقديم صورة لشهادة الكنيسة المدعومة بقوة الروح إذ بدأت في أورشليم وانتشرت إلى المناطق

James D. G. Dunn, *Baptism in the* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1970)؛ و

(Philadelphia: Westminster Press, 1970). *Holy Spirit*

^{٥٠} يشير جوردون في (Gordon D. Fee) ودوغلاس ستوارت (Douglas Stuart) في كتابهما *How to Read the Bible for All Its Worth* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1982) إلى أن التنوع في التفسير

يحدث حين يتعامل الناس مع نص سفر الأعمال بتوقعات واهتمامات مختلفة (ص ٨٨-٨٩).

^{٥١} يُقدّم في (Fee) وستوارت (Stuart) تركيبيًا عامًا لسفر الأعمال يظهران فيه كيف أن كل جزءٍ رئيسي من التاريخ يُقدّم بشكلٍ مدروس لتعزيز الطريقة التي تتطور فيها هذه الحركة العالمية على مراحل. انظر المرجع السابق، ٩٠-٩١.

المجاورة وامتدّت إلى العالم الواسع. فقد كان اهتمامه الخاص بالكرازة بالإنجيل وزراعة الكنيسة في مراكز انطلاق في جزء كبير من الإمبراطورية الرومانية.^{٥٢}

وهناك أهداف ثانوية يمكن ملاحظتها أيضًا. ومن هذه الأهداف هدف دفاعي لإظهار أن المسيحية ليست خطرة سياسيًا، وأنّ العنف الذي صاحب انتشارها قد أثاره اليهود لا المسيحيون. ربما كان لوقا يقصد أن يحل الخلاف بين المؤمنين اليهود والمؤمنين الأُميين بتقديمه معالجة لخدمتي بطرس وبولس. ولكن يبقى الهدف الرئيسي للسفر واضحًا بلا غموض.

وإذ نثبّت هذه الفكرة التفسيرية المتبصرة، نستطيع أن نستبعد عددًا من التفسيرات المقترحة لسفر الأعمال. فليس قصد لوقا الأساسي تقديم نموذجٍ معياريٍّ أو طبيعيٍّ للاختبار الشخصي. من الواضح أن هناك أمورًا يمكننا استنباطها بشأن الاختبار الشخصي، ولكن محاولة جعل هذه الأمور مبدأً تفسيريًا سيؤدي إلى تشويش بين الناس، لأنه يحتوي تنوعًا كبيرًا من نماذج الاختبار. يشير في (Fee) وستوارت (Stuart) إلى هذا الأمر بوضوح:

حين يدوّن لوقا اختبارات التجديد الفردية، فعادة ما يُذكر عنصران هما معمودية الماء وموهبة الروح. ولكن يمكن لهذين العنصرين أن يكونا بترتيبٍ عكسيٍّ، ومع وضع الأيدي أو بدونه، وبذكر الألسنة أو بدون ذكرها، ونادرًا ما يكون هناك ذكر للتوبة، حتى بعدما قاله بطرس في (أعمال ٢: ٣٨-٣٩).^{٥٣}

يقترح هذا الفهم لقصد لوقا فكرة الخدمة الإرسالية فورًا، وهذا بالضبط هو الموضوع الذي يواجهنا في بداية السفر، ويدهشنا بملئه له. هذه هي الفكرة التي تسود تفكير لوقا من بداية كتابه عن "تاريخ المسيحية الأولى" إلى نهايته. معنى هذا أنه سيميل للتشديد على موهبة الروح القدس كشيء يُعطى، وهذا ما يشكّل أحد الخيوط الرئيسية في الرجاء الأخروي في العهد القديم.

تقدّم الكلمات الافتتاحية في بحثه (أي سفر الأعمال) مفتاحًا واضحًا بشأن قصده: "دوّنت في كتابي الأول، يا ثاوفيلس، جميع ما عمل يسوع وعلم من بدء رسالته" (الترجمة العربية المشتركة). وما يتضمنه هذا الحديث هو أن الكتاب الحالي يقصد أن يتحدث عما استمر يسوع يعمل من خلال الروح العامل في تلاميذه. تشدّد وصية يسوع الأخيرة لتلاميذه على هذا الموضوع بوضوح: "لكنكم ستتألمون

^{٥٢} Acts, New Testament vol. 5 in *Search the Scriptures* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1954), 5.

^{٥٣} *How to Read the Bible*, 92.

قوة متى حلَّ الروح القدس عليكم، وتكونون لي شهودًا في أورشليم وفي كل اليهودية والسامرة وإلى أقصى الأرض" (أعمال ١: ٨).

تركز أحداث يوم الخمسين على عوامل تُظهر عالمية رسالة المسيح القائم من الأموات (أي أنه يجب الشهادة للقيامة) والقوة لإعلان هذه الرسالة. ولا شك أن قصد الآيات، وخاصة موهبة اللغات، هو التركيز على هذه الحقيقة. وأخيرًا، حين قدم بطرس الشرح للجموع التي سألته عن ماهية ما يرون، قام بذلك باقتباس مقطع يوثق الذي يتعلق بإعطاء النبوة. ومن اللافت للنظر أنه كانت هناك مقاطع أخرى كان يمكن اقتباسها (أو على الأقل تدوين أنها اقتُبت) لو أنه قصد التشديد على معانٍ أخرى.

هذا الموضوع المهيمن هو الذي مكَّن بعض المفسرين من تقييم الروايات الأولى لاختبارات الروح القدس في سفر الأعمال بأنها أكثر قليلًا من الظواهر التي تُرى في العهد القديم. إن نظرنا إلى هذا التفسير بشكله الظاهر، نرى أنه يمكن أن يكون هذا صحيحًا. ولكن بالنظر إلى الوضع، نرى أنه من المستحيل قبول هذا الشرح كشرحٍ كافٍ تمامًا. وهذا ينقلنا تلقائيًا إلى الأمر الثاني الذي يجب أخذه بعين الاعتبار.

الفهم الذي كان عند الذين قبلوا الروح القدس

حتى فكرة الخدمة الإرسالية تغيرت في ضوء حقيقة أنها استمرارية عمل المسيح. وقد شمل هذا الفهم الجديد تجديدًا أخلاقيًا (التقديس)، لأنه من خلال إعادة توجيه كاملة لكيان المرء الداخلي، بالإضافة إلى تغير فهمه لطبيعة القوة، يمكن لدور الخادم أن يُتبنَّى. وهكذا نأتي بسرعة إلى الخيط الثاني في الرجاء الأخرى في العهد القديم.

نتيجة لهذا، علينا الآن أن نلاحظ معنى مختلفًا في استخدام لوقا لعبارة "الامتلاء بالروح القدس" في رواية ميلاد يسوع عن استخدامه لها في وصف اختبار التلاميذ. يعبر هلّ (Hull) عن هذا الأمر بشكلٍ قوي ومباشر:

يمكننا أن نقول إن الروح الذي ملأ أليصابات وزكريا هو الروح ذاته الذي ملأ التلاميذ أيضًا. لكن في حين أن أليصابات وزكريا كانا يشعران بأنهما امتلأا بروح الذي لم يسبق أن رآه، أي الله، كان التلاميذ مدركين أنهم امتلأوا بالروح الذي كان في شخصٍ رآه، أي في يسوع المسيح ذاته.^{٥٤}

^{٥٤} *Holy Spirit in Acts*, 68.

تفسّر هذه الحقيقة الغموض الذي يشير ديزلي (R. G. Deasley) إلى وجوده في الحركة الوصلية من البداية، التي ظهرت أولاً في نقاش بين جون وسلي (John Wesley) وجون فليتشر (John Fletcher). وبلغت ديزلي الانتباه إلى التصحيحات التي طُلب من دانيال ستيل (Daniel Steele) أن يجربها في شروحه للاهوت القداسة. يشير ستيل بوضوح إلى أن للتعبير "معمودية أو ملء الروح" معاني عديدة: فهناك "الملء النشوي" (ecstatic fullness) التي يتضمن أيضاً من السلام والفرح والقوة الذي "قد يطرح الجسد من دون أن يظهر النفس"؛ وهناك "الملء الكاريزماتي" (charismatic fullness) الذي فيه ينال المرء موهبة غير اعتيادية من الروح؛ وهناك "الملء الأخلاقي" (ethical fullness) الذي يتضمن التقديس الكلي.^{٥٥}

ويشير لوفتهاوس (W. F. Lofthouse) إلى أن جِدَّة فكرة الروح، كما تظهر في سفر الأعمال، عادة ما لا تُلاحظ، بسبب الاعتقاد على فكرة معينة عنه. ويقول إنها جديدة جداً حتى أنها مختلفة تماماً عن الصورة المُقدَّمة في العهد القديم، حتى أن العهد القديم لم يستطع أن يقترحها. ويقترح لوفتهاوس أن فهم الروح القدس الذي يُعبّر عنه في الإنجيل الرابع وخاصة الأصحاحات ١٤-١٦، هو الذي يقدّم الخلفية المناسبة لفهم الروح القدس في سفر الأعمال.^{٥٦}

ويشدّد المَسح الذي قمنا به على أن ما تساهم به الأناجيل الإزائية في فهم الروح القدس في سفر الأعمال هو أكثر مما يسمح به لوفتهاوس وعلماء آخرون في العهد الجديد؛ ومع هذا، فما تساهم به وثائق الأناجيل الإزائية هو ضمني أكثر منه تعليماً مباشراً واضحاً. ولهذا من الهام أن نلاحظ ما تحتويه أقوال يسوع الأخيرة، والتي قالها عشية تعرّضه للألم.

وبشكل خاص نستطيع أن نرى العلاقة بين صلاة يسوع الكهنوتية واختبارات الروح القدس في أعمال الرسل. ففي يوحنا ١٧ نرى موضوع الإرسالية ظاهراً بشكل لا مفر منه، ولا يمكن تجنّبه إلا بسبب افتراضات عقائدية مُسبقة. وقد كان اهتمام صلاة يسوع لأجل تلاميذه هو "ليؤمن العالم أنك أرسلتني" (العدد ٢١). وفي صلاته قام بتكريس (تقديس) نفسه لإتمام رسالته، ويصلي إلى الله أن يكرّس (يقُدّس) تلاميذه للاستمرار في تلك الرسالة والخدمة. ويتضمن القيام بهذه الرسالة أكثر من استخدام مجرد كلماتٍ مقبّعة، إذ يتطلب وحدةً (ليكونوا واحداً) [العدد ٢٢، انظر العدد ٢١] لا يمكن أن تحدث إلا بتغيير طبيعتهم. وهكذا فإن انسكاب الروح القدس في يوم الخمسين والانسكابات الأخرى

^{٥٥} "Entire Sanctification and the Baptism with the Holy Spirit: Perspectives on the Biblical View of the Relationship," *Wesleyan Theological Journal* 14, no. 1 (Spring 1979): 27 ff.

^{٥٦} "Holy Spirit."

تهدف إلى التجديد الأخلاقي (التقديس) للتلاميذ حتى يقوموا بهذه الرسالة. وتؤكد أوصاف الحياة المشتركة للكنيسة الأولى على أن يوم الخمسين كان فاعلاً بشكلٍ واضح في تحقيق هذه النتيجة.

ومن العوامل الهامة جداً في محاولة تحديد فهم التلاميذ لمعنى انسكاب الروح عليهم وصية يسوع لهم في (أعمال ١: ٤-٥): "وفيما هو مجتمعٌ معهم أوصاهم أن لا يبرحوا من أورشليم، بل ينتظروا موعد الأب الذي سمعتموه مني. لأن يوحنا عمَّد بالماء، وأما أنتم فستعمَّدون بالروح القدس، ليس بعد هذه الأيام بكثير". ما هو "موعد الأب"؟ أظهر لوفتهاوس أنه بما أن هذا التأكيد قد أُعطي من يسوع، فلا يمكن أن يشير إلا إلى مقاطع إنجيل يوحنا التي تتعلق بالوعد بالمُعزّي (Paraclete). لذلك فإنَّ وعد الأب هو وعد الروح القدس، الذي هو روح المسيح. قناعة يسوع ضمن هذا الوعد، لذا فإن الذين نالوا الروح في ملئه فهموا أنهم لم يأخذوا نوعاً خاصاً من القوة لتنفيذ رسالة يسوع في العالم فقط، ولكنهم أيضاً تغيَّروا إلى وجود وطبيعة جديدتين تشملان تقديساً كاملاً لطبيعتهم.

بالإضافة إلى هذا، يمكن للمرء أن يشير إلى أن "وعد الأب" كان يتضمن نبوة يوحنا المعمدان. وقد سمعوا محتوى تلك النبوة من يسوع أيضاً. وكما رأينا سابقاً، كان إنباء يوحنا بـ"معمودية الروح القدس" يتضمن قوة وتجديداً أخلاقياً أو تقديساً.

ربما كان هؤلاء (الثلاثة آلاف) الذين اختبروا موهبة الروح القدس قادمين هذا الإختبار للتجديد فقط، بينما بالنسبة للذين عاشوا مع يسوع وتلقوا تدريباً وتعليماً أربعين يوماً بشأن ما حدث وما كان يوشك أن يحدث، من المؤكد أن ذلك الإختبار قادمهم إلى التدبير الكامل للروح القدس (فليتشر [Fletcher])، وبأنَّ معموديتهم أدت إلى التقديس الكامل أو الجلي. ونحن نقترح أن مقدار وطبيعة عمل الروح القدس كانا نتيجة الإيمان المفهوم عند الذين نالوه في أي فترة من إختبارهم.^{٥٧}

وقد عبّر أليكس ديزلي (Alex R. G. Deasley) عن جوهر ذات الموقف بالاعتماد على ذات الدليل، إذ يخلص إلى القول:

أقترح بكل تواضع أن ما يعمل لوقا هو استخدام تعبير "المعمودية في الروح القدس" بنفس السبغة التي يُستخدَم بها أصل تعبير "هاغيوس - هاغيازو" (hagios-hagiazo) في رسائل العهد الجديد ... ففهم لوقا للخلاص، الذي يُعبّر عنه من

^{٥٧} متمثلاً بـ"مكاروريوس (Macarius) المصري"، علم جون وسلي (John Wesley)، بأن أحد المتطلبات المُسبقة لحقيقة ملء الروح المقدس هو فهم الحاجة وكيفية تسديدها. انظر Paul M. Bassett وWilliam M. Greathouse, *Exploring Christian Holiness, vol. 2, The Historical Development* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1985).

خلال وصف عمل الروح القدس، ينسجم مع هذا الاستخدام. لكن هذا ليس موضوع اهتمامه الأول في سفر الأعمال؛ إنما هو الروح القدس كالعامل في الرسالة والخدمة الإرسالية... وانسجاماً مع هذه الفكرة، فإن لغته واسعة المدى، ويمكن لتعابير مثل "الخلاص" و"الملاء" أن تحمل معانٍ مختلفة بما يتناسب مع سياق استخدامها.^{٥٨}

خلاصة هذا الحديث هي أن الاختبار المسيحي الأول للروح القدس يُفسَّر كريستولوجياً سواء بمعنى منح القوة أو بمعنى التجديد الأخلاقي (التقديس)؛ وبأن الامتلاء بالروح مرتبط بفهم الذي يقبل الروح ويامتلاك الإيمان.

بولس واختبار الروح القدس

التعبير المدروس لرأي العهد الجديد المتطوّر تماماً بشأن الاختبار المعياري المسيحي للروح القدس موجود في رسائل بولس. يشير ألاسدير هيرون (Alasdair I. C. Heron) محقّقاً إلى أن "عند الانتقال من الأناجيل الإزائية وسفر الأعمال إلى رسائل بولس، نجد فكرة أغنى واستكشافٍ أعمق لطبيعة الروح وعمله وارتباطه الأصيل بالمسيح".^{٥٩} ويعطينا تقييم جيمس ستوارت (James S. Stewart) لمساهمة بولس في فهم الروح القدس استنارةً، إذ يقول:

في المجتمع المسيحي الأول، كان هناك ميل (وربما كان ذلك أمراً طبيعياً ضمن الظروف السائدة في ذلك الوقت) في البداية نحو الأفكار البسيطة غير الناضجة عن الروح القدس، فكانوا يرون عمله بشكلٍ رئيسي في ظواهر مثل التكلم بالأسنة. لكن بولس هو الذي أنقذ هذا الإيمان الناشئ من ذلك التقهقر الخطير. فقد أصر على أن العلامات الحقيقية لوجود روح الله ليست الظواهر الطارئة العرضية، لا في أية عواطف متقطعة أو نشواتٍ غير دائمة؛ بل في حياة الإيمان الهادئة الثابتة الطبيعية،

^{٥٨} Bassett and Greathouse, *Exploring Christian Holiness*, انظر "Entire Sanctification," 39.

vol. 2 لرؤية أن المعمودية، كما فُهمت وكرز بها في الكنيسة الأولى، كانت تحمل هذه الدلالة المتعددة المعاني.

^{٥٩} *The Holy Spirit* (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 44.

وفي القوة التي عملت في المستوى الأخلاقي، وفي يقين النفس الداخلي السري بالبنوة لله، وفي المحبة والفرح والسلام وطول الأناة، وفي طبيعة تشبه طبيعة يسوع.^{١٠}

وأحد أكثر نواحي فكر بولس الذي يخضع للنقاش، والذي يعطي استنارة وفهمًا في أمور كثيرة، هو موضوع الارتباط القوي جدًا بين المسيح والروح.^{١١} بل إن البعض قال باحتمالية أنهما ذات الشخص في ذهن الرسول. فتبدو بعض المقاطع مثل كورنثوس الثانية ١٧:٣ واضحة بهذا الشأن: "وأما الرب فهو الروح، وحيث روح الرب هناك حرية". لكن هذا التطابق مستحيل وجوديًا في ضوء تعليم بولس الكلي، "فلم يكن ليخطر في فكر بولس أن يكون هذا الكائن الشخصي، المسيح الكامل، وروح الله هما ذات الشخص".^{١٢} ولكن هذه الظاهرة تشير إلى الارتباط الوثيق بين يسوع والروح القدس في لاهوت بولس.

يمكنه أن يستخدم تعابير مثل "الروح القدس" و"روح المسيح" بشكلٍ تبادلي؛ وكذلك تعبير "في المسيح" هو مرادف لتعبير "في الروح" (انظر رومية ٨:٩-١١). فقد صار الروح الذي سكن المسيح هو روح المسيح الذي يمنحه لكل المؤمنين. يعبر هانتر (A. M. Hunter) عن هذه الحقيقة بشكلٍ بليغٍ قائلاً: "لا يعتبر بولس المسيح والروح القدس شخصًا واحدًا. ولكن الحقيقة هي أن المسيح يأتي إلى المسيحيين من خلال الروح. من ناحية لاهوتية، المسيح والروح شخصان مميزان؛ ولكن اختباريًا هما واحد".^{١٣}

في ضوء هذه الفكرة المتبصرة بشأن عقيدة بولس عن الروح، من السهل أن نرى كيف أن تطور عقيدة الروح القدس عنده، أو "الحياة في الروح"، هي أخلاقية بطبيعتها، وكيف أن البُعد الأخلاقي يُعرف من خلال شخص يسوع.

^{١٠} A Man in Christ (New York: Harper and Row, Publishers, n.d.), 308.

^{١١} E. Earle Ellis, "Christ and Spirit in 1 Corinthians," in *Christ and Spirit in the New Testament*, ed. Barnabas Lindars and Stephen S. Smalley (Cambridge: Cambridge University Press, 1973)

^{١٢} Stewart, *Man in Christ*, 310.

^{١٣} *The Gospel According to Paul* (Philadelphia: Westminster Press, 1966), 35-36
James Denney, "2 Corinthians," in *Expositor's Bible*, ed. W. Robertson Nicoll, 25 vols. (New York: A. C. Armstrong and Sons, 1903), 134

لاحظنا سابقاً ميراثاً مزدوجاً في رجاء الروح القدس في العهد القديم: (١) عطية القوة، وخاصة بما يتعلق بظاهرة النبوة، (٢) التجديد الأخلاقي في الروح البشرية، أو التقديس. كلتا هاتين الفكرتين توجدان عند بولس، ولكن الفكرة الثانية هي السائدة عنده.

موضوع العطية واضح في كتابات بولس الأولى. ففي أول رسالة له (تسالونيكي الأولى)، يذكر بولس المتجددين التسالونيكين كيف "أن إنجيلنا لم يصِرْ لكم بالكلام فقط، بل بالقوة أيضاً، وبالروح القدس وبيقين شديد" (تسالونيكي الأولى ٥:١). ويوصيهم بولس بوصيتين متشابهتين بأن "لا تطفنوا الروح" و"لا تحتقروا النبوات" (تسالونيكي الأولى ١٩:٥-٢٠). لكن يجب ملاحظة أن التنبؤ قد لا يكون صحيحاً بشكلٍ آلي، حتى حين يُعزى للروح القدس. ولا شك أن وصية الرسول "امتنحوا كل شيء، تمسكوا بالحسن" (تسالونيكي الأولى ٥:٢١) تشير إلى امتحان النبوة للتأكد من كونها ذات محتوى مسيحي. ومع هذا فهو لا يخبرنا بوضوح عن المعيار الذي يمكننا أن نقيّم النبوة بموجبه.

ولكنه في هذه الرسالة المُبكرة، يعلن أيضاً أنه جمع بين أفكار الروح والتقديس والبُعد الأخلاقي. ففي ٣:٤ وما بعدها، يدعو المؤمنين الجدد إلى حياة مُقدّسة، وهذا يستلزم تجنب النجاسة الجنسية، ويقول إن الذي لا يعمل هذا "لا يرذل إنساناً، بل الله الذي أعطانا أيضاً روحه القدس" (٨:٤). وهكذا، فإنه في بداية مجهوده الأدبي، يصوّر العلاقة التي تشكّل أنصح فكرٍ لديه: القداسة هي عمل الروح القدس، وهدفها إنتاج طبيعة أخلاقية تُرى في حمل صورة المسيح (انظر ١٣:٢).

ما يفعله بولس في عمله هو توضيح كل ما تتضمنه الحياة في العصر الجديد. والتي أُعلّنت في الأنجيل؛ وفي أعمال الرسل احتُفل بيزوغ فجرها، أما في الرسائل فقد أظهر بوضوح ما تتضمنه. لذلك يتحدث بولس عن الحياة الجديدة "في المسيح" أو "في الروح"، بدلاً من تقديم اقتراحات لاهوتية عن طبيعة أو شخص الروح. وهذا يتوافق مع التشديد الذي نحاول إيصاله من خلال عنوان هذا الفصل وما يحتويه. فهناك عالمان للوجود: الحياة في الروح (في المسيح)، والحياة في الجسد (في آدم). وهذان يمثلان الوجود في العصر (aeon) الجديد وفي العصر (aeon) القديم على التوالي. كما يقول هيرمان ريدر بوس (Herman Ridderbos):

يجب أن لا تُفهم المقابلة بين الروح والجسد، والتي تُعتبر هامة جداً في كرازة وتعليم بولس، كمقابلة ميتافيزيقية أو تتعلق بعلم الإنسان وطبيعته، ولكن كمقابلة فدائية

تاريخية، أي كمقابلة بين المبدئين السائدين في العصرين اللذين يُميزان من خلال ظهور المسيح.^{٦٤}

ومع أن التعليم عن الحياة في الروح في رسائل بولس يمتلئ بالمضمّنات والنتائج، لكن في أربع منها (كورنثوس الأولى والثانية، وغلاطية، ورومية) التعبير "بنوما" (*pneuma*) تعبير مفتاحي هام بشكل خاص، وهي تقدّم لنا مادة كبيرة تتعلق بالمسألة التي نستكشفها هنا.

أهم المعطيات لفهم بولس لـ"صيرورة المرء مؤمناً" هي موهبة الروح؛ فهو يفترض هذه الحقيقة في كل نقاشاته (انظر رومية ٨:٩؛ غلاطية ٤:٦؛ تسالونيكي الأولى ١:٤-٦؛ فيلبي ٢:١). وفي لاهوته، ترافق هذه الموهبة قبول الكرازة بالمُخلّص المصلوب (انظر غلاطية ٣:١-٥). وهكذا فإن المتجدّدين يصبحون "أوي بنوماتيكوي" (*oi pneumatikoi*)، أو يصير لديهم اختبار روحي. وما يتضمّنه هذا، وهو أمر لم يكن دائماً يُرى من الذين تجددوا من خلاله، هو أن كلمة الإنجيل تعطي محتوى لمقابلتهم الروحية وأسلوب حياتهم اللاحق. وهكذا، وتنميماً لرجاء العهد القديم، فإن الكنيسة مجتمع كاريزماتي ناتج عن إعطاء الروح للجميع وليس للقادة فقط. وهذا ببساطة امتداد للاهوت سفر الأعمال.

كما يتضح أن موهبة الروح ليست ظاهرة غير غامضة. الحالات الأكثر جدلاً في الكنيسة لدى بولس كانت (كنيسة كورنثوس وكنائس غلاطية) والتي تتعلق بفهم مغلوط للحياة الممتلئة بالروح. ففي كورنثوس أدى هذا الفهم المغلوط إلى "الخلاعة والانحلال" (*libertinism*)، بينما في غلاطية أدى إلى "الناموسية" (*nomism*).^{٦٥}

وضعت مشاكل كنيسة كورنثوس بولس وجهاً لوجه مع وضع كان يُنظر فيه إلى عمل الروح القدس كتوضيح أقل من المستوى المسيحي المعياري المقبول. فقد فسروا معنى الروحانية بلغة المواهب وممارستها، وخاصة المواهب الأكثر إثارة. ومن المحتمل تماماً أن ظاهرة التكلم بالأسنة كانت صورة من نوبات العرافة التي كانت معروفة وشائعة في الديانات الوثنية في كورنثوس. بل وكانت الحياة الممتلئة بالروح تُرى بأنها الفساد الأخلاقي المتفشي (انظر كورنثوس الأولى ٥). ومن الجدير بالملاحظة في ما يتعلق بالمواهب (وليس الفساد الأخلاقي) أن بولس لا يرفض حقيقة أن الروح القدس

^{٦٤} Paul, 215.

^{٦٥} اتضحت لي هذه المواضيع من خلال David John Lull, *The Spirit in Galatia* (Chico Calif.: Scholar's Press, 1980).

يعمل، ولكنه يدعو إلى فهم أوفى وأعمق للطبيعة الحقيقية لعمل الروح.^{٦٦} وما نراه في كورنثوس هو مواجهة بين الروحانية المسيحية المعيارية الصحيحة والروحانية الأقل من مسيحية. كانت التقوية الكورنثية ترى الروحانية بصفتها آيات ومواهب كاريزماتية؛ بينما رأى بولس أنّ الروحانية السليمة هي المحبة (كورنثوس الأولى ١٣).

أما في غلاطية، فيبدو أن المؤمنين هناك وجدوا الحياة في الروح، كما فهموها هم، غير كافية لحماية من الجسد، ولذلك كانوا مجرّبين بأن يلجأوا إلى الناموس الموسوي كوسيلة لتجنّب الانحلال والخلاعة. وفي هذا الأمر، كان على بولس أن يشير ويؤكد على كفاية الروح القدس كمبدأ أخلاقي، فلا يكون المرء مضطراً للجوء إلى الناموسية. لكن هذا كان يتضمن تطوير فهم كريستولوجي للحياة الممتلئة بالروح.

بولس يعدّد ثمار الروح للغلاطيين بشكلٍ خاص، ويشير إلى أنه "ضد أمثال هذه ليس ناموس" (غلاطية ٥: ٢٣). وأنّ كلمات فريدريك شلييرماخر (Friedrich Schleiermacher) الكلاسيكية "ثمر الروح هي فضائل المسيح" تعبّر بشكلٍ رائع عن النقطة التي يريد بولس إيصالها. فالمسيح هو الذي يعطي محتوىً وجوهراً للثمر، ولذا فالحياة في الروح، إن فُهمت بشكلٍ صحيح، لا يمكن أن تؤدي إلى حياة بحسب الجسد أو حياة بحسب الناموس.^{٦٧}

لتعليم بولس عن الروح القدس تشعبات ونتائج كثيرة على المزيد من التفكير اللاهوتي عن الاختبار المسيحي الشخصي والجماعي، ولكننا سنؤجل تحليل هذه الأمور إلى أن نصل السياق المناسب في البناء اللاهوتي. لكن يمكننا ببساطة أن نخلص إلى القول إنه بالنسبة لهذا الرسول العظيم، يفهم الروح القدس دائماً بشكلٍ أخلاقي، والمحتوى الأخلاقي هو شخصية وطبيعة المسيح. تقدّم كلمات دود (C. H. Dodd) المغزى الحاسم لتعريف بولس الافتراضي عن اختبار الروح القدس مع اختبار المسيح الحال:

^{٦٦} من أجل دراسة تفسيرية مثيرة لكورنثوس الأولى ١٤ تُظهر كيف يسعى بولس لاستبعاد ممارسة التكلم باللسنة بإظهار سمو موهبة النبوة على موهبة الألسنة، انظر Charles D. Isbell, "Glossolalia and Prophetelalia," *Wesleyan Theological Journal* 10 (Spring 1975): 15ff.

^{٦٧} من أجل نقاش تأملي للمواهب من هذا المنظور، انظر H. Ray Dunning, *Fruit of the Spirit* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1983).

أنقذ [هذا الرأي] الفكر المسيحي من اعتناق فهم لأخلاقي ونصف سحري يتعلق باختبار ما فوق الطبيعي في الاختبار البشري، وجعل كل اختبار "روحي" يخضع لامتحان الإعلان التاريخي لله في المسيح.^{٦٨}

خلاصة الحديث هي أن هذا المسح للروايات والتعاليم الكتابية حول اختبار الروح قد دعم بقوة الفكرة التي طُرحت في البداية. يعكس الإعلان الكتابي نموذجًا واضحًا لفهم متطور للاختبار بالإضافة إلى تشديد مُعلن في العهد الجديد على ضرورة وجود إعلانٍ مميزٍ كشرطٍ سابقٍ للعطية الأخروية للروح القدس. نتيجة لهذه الفكرة المفتاحية، فإن كل تفكير لاهوتي عن الروح القدس في الإعلان الكتابي سيأخذ هذه الطبيعة الكريستولوجية بعين الاعتبار ويجدية، ويصرّ على تقييم كل نواحي الاختبار المسيحي بهذا المعيار الأخروي. وحيث أن العمل الفريد للروح القدس، كما يقدّمه العهد الجديد هو التقديس بأوسع وأعمق معانيه، فإن اللاهوت المسيحي عن التقديس سيكون كريستولوجيًا في طبيعته. أو بكلمات أخرى: علم الروح القدس في العهد الجديد هو أُخروي (كريستولوجي) بشكلٍ كامل.

^{٦٨} Romans, 140.

الفصل ٤ ١

عمل الروح القدس

تتضمن الفكرة المُقدّمة في الفصل السابق فهماً تعاونياً (synergistic) لطبيعة العلاقة الإلهية البشرية. هذا بعكس التفسير القائل إن العمل هو من طرفٍ واحد (monergistic) فقط، بحيث يُنظر إلى الروح القدس بأنه الذي يسيطر على أشخاصٍ معينين وينتج فيهم نتائج معينة بشكلٍ آلي تقريباً، بغض النظر عن طبيعة الشخص أو فهمه أو استجابته. وفي مثل هذه الحالات، يصبح البشر كائناتٍ جامدة لا شركاء عاقلين فاعلين في هذه الواقعة. بحسب هذا الرأي التعاوني، هناك "توزيع للعمل" بين الروح القدس والإنسان، وبهذا لا يكون المرء مضطراً لتفسير كل ظاهرة يكمن الروح القدس وراءها، بفهم فوق طبيعي (هذا إن لم يكن سحرياً). اللاهوت الوسلي ملتزم بشكلٍ مميّز نحو هذا المنظور اللاهوتي، ولذا يجب تمييزه عن الفهم الشائع عن عمل الروح من جانب واحد. لكن يجب الملاحظة بانتباه أن هذا "عمل تعاوني بالنعمة"، وليس إنكاراً بيلاجياً (Pelagian) للخطية الأصلية.

يشير نيد ستونهاوس (Ned B. Stonehouse)، العالم الإصلاحى الذي يتفق مع الفكر التعاوني، إلى هذا التمييز ويحاول إثبات أن عمل الروح في سفر الأعمال هو عمل أحادي الجانب. يقول:

كانت معمودية الروح القدس في يوم الخمسين تمثل عملاً أحادياً أخروبياً من المسيح، ومباشراً ومعجزياً كما كانت قيامة يسوع من الموت. فلو أُشيرَ إلى التعاون البشري أو الاستجابة البشرية كعنصر أساسي في جوهر ما حدث، لانمحي المغزى الأساسي ليوم الخمسين أو صار غامضاً.

وفي ذات المقال، كان قد اقترح أن أي فهم بديل سيكون "فيه صبغة بيلاجية"، وهكذا فقد أظهر سوء الفهم النموذجي عند اللاهوتيين المُصلحين للرأي التعاوني كما يُقدّم في السياق الوسلي.^١

يهدف هذا النقاش إلى الإشارة إلى أمرٍ أساسي في اللاهوت الوسلي في تفسيره لعمل الروح القدس. كما أُشيرَ سابقاً، تؤخّذ الخطية الأصلية على محمل الجد، بينما عقيدة النعمة السابقة (prevenient grace)، كهبة عالمية وشخصية، تمنح صفة كون الناس الساقطين أشخاصاً، وهذه

^١ "The Gift of the Spirit," *Westminster Theological Journal* 13, no. 1 (November 1950): 2, 6.

الصفة تشمل الحرية والقدرة على إقامة علاقات حقيقية (لا قسرية)، والعقلانية والشخصية الفردية حتى في المقابلة الإلهية البشرية. ينطوي هذا الاعتقاد على صفات مميزة معينة في الأعمال المختلفة للروح القدس في علاقته مع الروح البشرية.

تقليدياً، تشمل البحوث اللاهوتية عن عمل الروح قسماً يتعلق بعمله في الكون. مع أن هناك إشارة بسيطة وصغيرة جداً لعمل الروح القدس في الخليقة، لكن تركيز الكتاب المقدس هو بشكلٍ رئيسي على العلاقة بين الروح الإلهي والروح البشرية. وفي الحقيقة، لا يوجد سوى مقطع واحد في العهد القديم هو (تكوين ٢:١) حيث يربط رُوّاح (ruach) الله بوضوح بعمل كوني.^٢ وإن كانت هناك إشارات إلى هذه الحقيقة في العهد الجديد، فإن كل ما فعله هو أنها تستخدم رواية الخلق كصورة لعمل الروح القدس في إعادة خلق الروح البشرية.

لذا علينا أن نحصر نقاشنا عن عمل الروح القدس بالأعمال الفريدة التي تؤثر في البشر. سبق أن ناقشنا موضوع عمل الروح القدس في الوحي، ولذا لن نضيف أي تعليقٍ إضافي بشأن هذا الموضوع.^٣ كما قمنا بعملٍ استكشافٍ كاملٍ لفكرة النعمة السابقة (prevenient grace) - التي هي مرادفة لعمل الروح) في علاقتها بالإعلان، ولذا سنتجنب المزيد من النقاش في هذا الأمر أيضاً. سيكون تركيزنا في هذا الفصل على عمل الروح القدس في الخلاص في أوسع معنى له، وسنقوم بتقسيم معالجتنا لهذا الموضوع إلى قسمين رئيسيين: (١) عمل الروح القدس في الإعداد للخلاص، (٢) وعمل الروح القدس في عملية الخلاص.^٤

^٢ انظر Hill, *Greek Words*, 213.

^٣ نحن نشير هنا إلى وحي الأسفار المقدّسة. هذا وقد استخدم جون وسلي (John Wesley) تعبير "الوحي" (*inspiration*) للإشارة إلى عمل الروح القدس العام في الحياة المسيحية. انظر Starkey, *Work of the Holy Spirit*, 17.

^٤ لا يُقصد بالتعبير "عملية" المستخدم هنا أن ننكر اللحظات الحاسمة في عملية الخلاص، ولكننا نقصد شمل كل الظاهرة المتضمنة في تعبير "الخلاص" العام.

الإعداد للخلاص

معظم إشارات العهد الجديد عن الروح القدس تشير إلى عمله في المؤمن.^٥ ومع هذا فهناك إدراك بأن ناحية ما من عمله تتعلق بعالم غير المؤمنين. وقد سبق أن أشرنا إلى ما يتضمنه هذا الأمر من خلال حديثنا عن "النعمة العامة"، ورأينا أن عمل النعمة السابقة (prevenient grace) هو أساس كل صلاح في الناس غير المتجددين، وبأنه أساس كل قوة تمنع انفلات الخطية. سننظر هنا إلى عمل الروح المقصود أنه بشكلٍ خاصٍ يقود إلى الخلاص.

اليقظة^٦

الخطوة الأولى نحو الخلاص هي إدراك الذات، وهذا أمر يخلقه الروح القدس في الإنسان. لكن ما يشدّد عليه اللاهوت الوسلي بشأن هذا الأمر هو أنّ عمل الروح القدس في الإيقاظ هو عمل كوني في مدها. يناقض هذا الموقف انتقائية الفهم الكالفيني الذي يشير ضمناً إلى أن عمل الإيقاظ موجّه للمختارين فقط.^٧

لكن وسلي ليس بيلاجياً (أي لا ينكر الخطية الأصلية) بأي معنى، فهو يرى "الإنسان الطبيعي" خالياً تماماً من أية قدرة للتحويل إلى الله بمبادرة شخصيةٍ منه. ومع هذا فإن "الإنسان الطبيعي" هو

^٥ انظر Purkiser, Taylor, and Taylor, *God, Man, And Salvation*, 430.

^٦ "اليقظة" تعبير يُستخدم في علم اللاهوت للإشارة إلى عمل الروح القدس في إيقاظ أذهان الناس ليدركوا حالتهم الهالكة" (CT 2:341).

^٧ يكمن وراء هذا القول افتراض أننا نشير إلى يقظة هدفها الوحيد هو الخلاص. في التقليد الكالفيني، هناك إشارة إلى ظاهرة تُعرّف بـ"الإيمان المؤقت" عند غير المختارين، ولكنه لا يؤدي إلى الخلاص. لا يمكن دعوة هذا الإيمان باليقظة بالمفهوم الوسلي أو حتى الكالفيني. كتب كالفن (Calvin) فقرة تعكس موقفه بشأن هذا الأمر بوضوح: "هذا العمل الأول للناموس يوجد في الفاسدين أيضاً. فمع أنهم لا يصلون إلى ما يصله أولاد الله، حيث لا يتجددون ويزهرون في إنسانهم الداخلي ثانية بعد انحطاط وفساد أجسادهم، ولكنهم يُصعقون ويُصابون بالذهول عند تعرضهم للرب، ويكونون في بأس شديد. ومع هذا فإن حقيقة أن ضمائرهم تتعرض للضرب من مثل هذه الأمواج تظهر العدل الإلهي؛ لأن الفاسد يرغب دائماً بتجنّب دينونة الله. ومع أن هذه الدينونة لم تُعلن بعد، لكن شهادة الناموس وشهادة ضمائرهم أيقظتهم، ولذا فهم يُظهرون في أنفسهم أنهم يستحقون هذه الدينونة". من كتابه *Institutes 2.7.9*. يمثل كتاب R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (Oxford: Oxford University Press, 1979) دراسة شاملة لظاهرة "الإيمان المؤقت" من وجهة نظر كالفينية.

تجريد منطقي حيث أنه "لا يوجد إنسان يحيا من دون شيءٍ من النعمة المانعة، وكل درجة من النعمة هي درجة من الحياة".^٨ وهكذا فإنَّ عمل الروح الموقِّظ يعمل في حياة كل الناس، لأنه

لا يوجد إنسان في حالة طبيعية فقط، ولا يوجد إنسان يخلو من نعمة الله تمامًا، إلا إن أطفأ الروح. لا يوجد إنسان حي محرومٌ تمامًا مما يُدعى باللغة العامية "الضمير الطبيعي" (natural conscience). ولكن هذا الضمير ليس طبيعيًا، لأن التعبير الأفضل له هو "النعمة المانعة" (preventing grace)، وكل إنسان يملك مقدارًا من هذه النعمة كثر أو قلَّت، ولا تنتظر دعوة إنسان. وكل إنسان، إن عاجلاً أو آجلاً، يملك رغبات صالحة؛ مع أن معظم الناس يخنقون هذه الرغبات قبل أن تضرب جذورها عميقاً في الإنسان أو تنتج أي ثمرٍ جيد. كل إنسان يملك شيئاً من هذا النور، فالبعض يملك شعاعاً ضعيفاً، إن عاجلاً أو آجلاً وبأكثر أو أقل، ينير كل إنسان يأتي إلى العالم. وكل إنسان يشعر بدرجة كبيرة أو بسيطة من عدم الراحة حين يتصرف بعكس نور ضميره، إلا إن كان واحداً من العدد القليل من الناس الذين وسموا ضمائرهم كما بحديد ساخن. لذا لا أحد يرتكب الخطية لأنه ليست لديه أية نعمة، ولكنه يخطئ لأنه لا يستخدم النعمة التي لديه.^٩

من هذا الاقتباس، واضح أن عمل الروح القدس في الإيقاظ يحدث على أعلى مستوى عالمي من خلال الضمير. وقد عرّف وسلي "الضمير" بأنه "القدرة التي بها نعي أفكارنا وكلامنا وأعمالنا، وكذلك كون تلك الأمور جيدة أو غير جيدة، وكذلك كونها صالحة أو غير صالحة؛ وبالتالي كونها تستحق المدح أو التوبيخ".^{١٠} فهو، في جوهره، إدراك ذاتي يتعلّق بأفكارنا حول الصواب والخطأ.

يشير وسلي بوضوح إلى الحقيقة الأساسية حول الضمير بأن محتواه الفكري يكون دائماً مرتبطاً بالمصادر التي وراء ذلك المحتوى. ويؤكد بأن هناك أموراً أساسية عالمياً يميّزها الضمير، إلا إن كان أعمى بسبب آراء وأحكام مسبقة تكوّنت لديه بسبب التعليم، ولكن هذا اعترافٌ ضمنى بعمل التعليم

^٨ Letters 6:239.

^٩ Works 6:512.

^{١٠} Sermon "On Conscience," Works 7:187

المؤثر. ولهذا فهو يعترف بأن هناك تنوعًا في الناحية الفكرية في الضمير تعتمد على "التعليم وآلاف الظروف الأخرى".^{١١}

ويتفق أوزوالد تشامبرز (Oswald Chambers) مع هذا الرأي، إذ يرفض فكرة أن يكون الضمير هو صوت الله، لأنه "لو كان الضمير صوت الله، لكان هو ذاته في كل الناس"، ومن الواضح أنه ليس كذلك.^{١٢}

يمكننا أن نقول إنَّ الضمير رسميًا هو عمل الروح (النعمة السابقة)، ولكن من ناحية المحتوى هو نتيجة الخلفية والخبرة والتعليم. بكلماتٍ أخرى، محتوى الضمير يُعَلَّم. وهكذا فهو يتفق مع الفهم التعاوني لعمل الروح القدس المُقَدَّم سابقًا. نتيجة لهذا فإنه من خلال عمل الروح القدس يُوقَّظ الشخص ليدرك التفاوت بين سلوكه ومعاييرهِ الخاصة بشأن الصواب، وبالتالي فإنه يُحَثُّ للتوفيق بين سلوكه ومعاييرهِ. وهنا نرى ارتباط الإعلان العام باللاهوت، وهو الأمر الذي تمت مناقشته بشكلٍ كامل في الفصل الخامس.

يكن وراء هذا العمل التمهيدي عمل إيقاظٍ أكثر معياريةً يربط هذا العمل بعمل يسوع المسيح بوضوح، تمامًا كما أن عالمية النعمة السابقة مؤسسة على عقيدة شخص المسيح وعمله. يُرى هذا حين نفتح إلى مقطع (يوحنا ١٦: ٨-١١) الذي يتكلم بوضوح عن عمل "المُعِين" في عالم غير المؤمنين. للأسف، معنى هذا المقطع غامض، وهناك اختلاف كبير بين المفسرين حول معناه.^{١٣} لكن هناك فكرتين متبصرتين يمكن التأكيد عليهما: (١) الإشارة الرئيسية هنا هي للذين قتلوا يسوع؛ و(٢) الإشارة هي لشهادة وكراسة الذين سيسكن الروح القدس فيهم. ومن هنا علينا أن نبدأ بتحديد المغزى اللاهوتي لهذا الموضوع والذي يمكن تطبيقه عالميًا.

من المشاكل التي تواجهنا في هذا الأمر معنى ومغزى التعبير "إلينخين" (*elenchein*)، والذي يُترجم إلى "يُبَكِّت"، و"يُقنع"، و"يكشف"، وكلماتٍ أخرى مشابهة. لكن باستخدام مبدأ أنه يجب أن يكون لهذه الكلمة معنى في كل مرة تطبَّق فيها كل هذه المعاني، يبدو أن "يُقنع" هو الخيار الأفضل. وبعد أن أشرنا إلى هذه الأمور، نقترح التفسير التالي.

^{١١} Ibid.

^{١٢} "Conscience," in *The Philosophy of Sin* (London: Simpkins and Marshall, 1949), 61.

^{١٣} يعطى برناباس ليندارس (Barnabas Lindars) أن "يوحنا ضحى بالوضوح من أجل عمل توازنٍ مصطنعٍ للينود." (*The Gospel of John*, in *The New Century Bible Commentary*, New Testament. ed. Matthew Black [Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1981], 500)

من خلال كرازة وشهادة التلاميذ (في الماضي والآن)، يقنع الروح القدس غير المؤمن بخطيته المتعلقة بالمسيح المصلوب. وبهذا فإنه يقنعه بحاجته للخلاص وبأنه في حالة خطية وهالك، وبأن ذلك هو النتيجة المباشرة لرفض المسيح. وكما يشير ويستكوت (B. F. Westcott) مصيباً: "إن عدم الإيمان بالمسيح حين يُعلنُ جذر كل خطية وهذا الجذر يُظهِر طبيعتها".^{١٤} وإعلان الكلمة بحد ذاته لا يُرى فعلاً في ذاته لإيقاظ الخاطي، ولكن الكلمة الحية بالروح والمطبقة بالروح هي الفعالة في عمل ذلك. هذا الأمر وحده يستطيع أن يجعل الإنسان يرى نفسه كخاطي فيصرخ: "ويلٌ لي!"

إن كانت الناحية الأولى من العمل الإقناعي للروح تتعلق بإقناع الإنسان بالحاجة للخلاص، فإن الناحية الثانية تشير إلى مصدر هذا الخلاص: المسيح المصلوب. لاحظنا في عدة مناسبات أن الطريق الذي اختاره يسوع كان حجر عثرة للناس في زمنه. فأن تقول إن الخلاص متاح من خلال الإيمان بإنسان مات كمجرم على صليب، وهو ما دعاه العهد القديم "ملعون" (تثنية ٢١: ٢٣)، كان فضيحة على أعلى مستوى. والقيامة كانت الطريقة التي أظهر الله بها مصادقته على خطة الخلاص هذه. ولو بقي يسوع يُظهِر شخصياً في جسد قيامته لكل الناس فما لا شك فيه أن ذلك كان سيكون كفيلاً لإثبات تلك الطريقة للخلاص؛ ولكنه ذهب إلى الآب، وصار على أتباعه أن يعلنوا الرسالة بأن المصلوب هو مصدر الخلاص. هذا هو البرّ (التبرئة) الذي على الروح القدس أن يُقنع العالم به من خلال الكرازة بالصليب.

أما عمل الإقناع الثالث فيتعلق بمسؤولية الخلاص، وهو أمر راسخ في البناء اللاهوتي للعهد الجديد. الدهر الحاضر تحت سيطرة الشيطان الذي هو "رئيس هذا الدهر" (انظر كورنثوس الثانية ٤: ٤ وأفسس ٢: ٢). ولا يمكن للإنسان أن يُنقذ من سيادة الشيطان إلا حين يهزم هذا الأخير ويُدان. وتشديد العهد الجديد الرئيسي هو أنه في الصليب ربط يسوع القوي ونهب منه أمتعته (متى ٢٩: ١٢ ومرقس ٣: ٢٧)، وصار الآن ممكناً لأتباعه أن ينطلقوا أحراراً وأن يستفيدوا بالإيمان من الدينونة التي تمت على الصليب وأن يجدوا الحرية من العبودية. وهكذا فإنهم لن يخشوا مواجهة الدينونة الآتية لأنهم سبق أن واجهوها (في المسيح) ونالوا البراءة والبرّ (انظر يوحنا ١٢: ٣١-٣٣).

ما هو حاسم في هذا الأمر هو أن عمل الروح في الإيقاظ يتعلق دائماً بيسوع المسيح، وهو أمر يحدث حين يُكْرَز به من شهودٍ على القيامة.

^{١٤} *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1967).

في حديثٍ سابقٍ عن الإنجيل والناموس، لاحظنا أنّ وسلي والعهد الجديد يريان أنّ الناموس هو الوسيلة التي يستخدمها الروح القدس لإتمام هذا الإيقاظ. وقد أظهرنا أنّ هذا المبدأ يتضمن ببساطة أنّ الإنسان يجب أن يسمع الأخبار السيئة قبل أن يكون مستعداً لسماع الأخبار السارة والمفرحة. لا يعني هذا بالضرورة أنه يجب أن يُكرز بناموس موسى (أو أية مجموعة أخرى من القوانين) قبل الإعداد للإنجيل. لكن على أساس المبدأ القائل إن الناموس يتجسد بشكلٍ فريد في يسوع المسيح، فقد رأينا أن الكرازة بالمسيح في العهد الجديد هي كرازة بالناموس والإنجيل بذات الوقت. وبهذا فإن الكرازة بالمسيح هي الوسيلة التي من خلالها يمكن للروح القدس أن يقوم بعمل الإيقاظ بشكلٍ فعّال وطبيعي.

يعبر أوزوالد تشامبرز (Oswald Chambers) عن هذه النقطة من خلال فكرة الضمير. فيقارن بين الضمير والعين فيقول:

تسجّل عين الجسد ما تنظر إليه بدقة. كل ما تفعله العين هو أنها تسجّل، وهذا التسجيل هو بحسب النور الذي يسقط على ما تنظر العين إليه. الضمير عين النفس التي تنظر إلى ما يُعلم عن الله، وطريقة تسجيل الضمير لهذا تعتمد تماماً على النور الذي يُسلط على الله. ربنا يسوع المسيح هو النور الحقيقي الوحيد لله؛ ولذا حين يرى الإنسان يسوع المسيح فإنه لا يحصل على ضميرٍ جديد، ولكنّ نوراً جديداً تماماً يقع على الله، والضمير يسجّل ما يراه، فتكون النتيجة أنه ينزعج جداً بسبب تبيكيت الخطية.¹⁰

ما نتكلم عنه هنا هو ما يُناقش عادةً في اللاهوت تحت عنوان "الدعوة". يميّز أورتون وإيلي (H. Orton Wiley) الدعوة العامة، التي هي التأثير السرّي على ضمائر البشر (من دون الكلمة المُعلنة الموجودة في الكتاب المقدس)، عن الدعوة المباشرة التي تشير إلى ما يحدث من خلال كلمة الله المُعلنة للجنس البشري. ويستمر بالمقارنة ليميّز بين الإعلان العام والإعلان الخاص.

من هذه الناحية ترتبط هذه الفكرة بشكلٍ مباشر بفكرتي الاختيار والتعيين المُسبق. التعيين المُسبق هو قصد الله المنعم الكريم بأن يخلّص الجنس البشري من الهلاك الكامل، أما الاختيار فهو خيار الله ورغبته لكل الناس الذين ينتظر استجابتهم الحرّة وغير القسرية. "المختارون مختارون بقبولهم لشروط الدعوة وليس بقضاء الله المُطلق" (CT 2:334-40).

¹⁰ انظر الحاشية رقم ١٢ سابقاً.

التوبة

حين يُستجاب لعمل الروح في الإيقاظ بشكلٍ صحيح، فإن ذلك يؤدي إلى التوبة. بل في الحقيقة يمكن مساواة عمل الروح في الإيقاظ بالتوبة (انظر النقاش في الأسفل). ومحاولة معالجة هذا الموضوع بشكلٍ مستقلٍ عن موضوع الإيمان هو تشويه له؛ لذا نحتاج أن نشير إلى العلاقة بين هاتين النتيجتين لعمل الروح فينا بينما نقوم باستكشاف معنى التوبة.

عادة ما يُستخدَم التعبير "تاب" (ندم، رجع عن قراره) في العهد القديم للإشارة إلى الله ذاته، وفيه معنى "تغيير المرء لرأيه وموقفه"، أو "قلب المرء لأحكامه السابقة". لا يتردد العهد القديم بوصف الله بمثل هذه التعابير الديناميكية الحيوية. وفي مثل هذا الاستخدام، يمكن أن يكون هذا التعبير محايداً أخلاقياً. ويُعبّر بشكلٍ رئيسي في العهد القديم عن الفكرة المميزة للتوبة كتعبير أخلاقي باستخدام الكلمات "عاد" و"رجع". والاستخدام المتكرر عند الأنبياء لهذه التعابير يُظهر أن هذا الموضوع كان أساسياً في كرازتهم. فقد كان الأنبياء دائماً يدعون إسرائيل للعودة لله، وهذا يستلزم تغيير موقفهم الفكري وسلوكهم. فتشمل فكرة التوبة "تغيير المرء لاتجاه حياته ولشخصيته بشكلٍ كامل، وهذا يتضمن تبني اتجاهها أخلاقياً جديداً في السلوك؛ وهذا الاتجاه هو ترك الخطية والتحول إلى البر".¹¹

يجدّد يوحنا المعمدان الدعوة النبوية للتوبة استعداداً لبزوغ فجر العصر الجديد، وإعلان يسوع لوجود الملكوت يرّد أصداء ذات الدعوة. كانت التوبة عنصراً مركزياً ورئيسياً في إعلان الكنيسة الأولى في كرازتها برسالة العصر الجديد. ويبدو أن فكرة التوبة في سفر الأعمال بشكلٍ خاص تحمل معنى تغيير الموقف الفكري عند الإنسان. ولا شك أنها كانت تتضمن تغييراً جذرياً للفكر حول طبيعة المسيا وملكوته، وهذا ما يتوافق مع الكرازة الأولى بالإنجيل. أما النتيجة المباشرة لهذه الحقيقة فهي فهم جديد للطريق إلى الملكوت، الذي هو الإيمان. وهكذا، فإنه بحسب فهم العهد الجديد، تُعتبر التوبة والإيمان نتيجتين متلازمتين لا تنفصلان.

فالناموس والإنجيل، كوسيلتين في الإيقاظ، هما حقيقتان متلازمتان؛ فبالناموس تأتي معرفة الخطية، وبالإنجيل نحصل على رجاء التحرير. فالإيمان، الذي يُنشئه الإنجيل، يجيب على إحساس الحاجة الذي ينبع من الناموس. هذا يقترح "شكلين" للتوبة: (١) الشكل الأول يقود إلى اليأس، (٢) أما

¹¹ Alan Richardson, "Repent," in *A Theological Word Book of the Bible*, ed. Alan Richardson (New York: Macmillan Co., 1950).

الشكل الثاني فيقود إلى التجديد. يعبر هيندريكوس بيركهوف (Hendrikus Berkhof) بشكل جيد عن هذه الفكرة:

إن معرفة النعمة ومعرفة الخطية تسيران معاً، فكلتاها تفترضان مسبقاً وتعززان إحداهما الأخرى. بدون التوبة تكون كل نوات الإيمان المسيحي ناشزة أو لا صوت لها. عندئذٍ يتحول الإنجيل من رسالة تحرير مدهشة إلى مجرد فكرة بديهية عن النعمة الرخيصة. فإن اخفت التوبة، فإن الدهشة والفرح على نعمة الله المجانية يزولان أيضاً.^{١٧}

كانت العلاقة بين التوبة والإيمان موضوع جدلٍ مستمر في تاريخ المسيحية. في القرون الوسطى، في الفكر الكاثوليكي، كان يتمحور حول سرّ التوبة والاعتراف (penance). أما التركيب الأصلي لهذا السرّ فيشمل الأسف العميق (contrition)، والاعتراف (confession)، والإرضاء والتعويض (satisfaction)، وإعلان الغفران (absolution). لاحقاً، تمّ التأكيد على أن "الأسف الشديد" (الأسف على ارتكاب الخطية) هي فضيلة مسيحية مميزة، ولهذا من المناسب أكثر وصف هذه الناحية من السرّ بـ "الندم - attrition" (الشعور بالأسف بسبب الخوف من العقاب). وقد أعطى مجمع ترنت معنىً إعدادياً للندم.^{١٨} طبعاً، كان هذا مرتبطاً بشكلٍ عميق بفكر الخلاص بالأعمال.

شدّد الفكر اللوثري على العمل الإيقاظي للناموس، ولكنه أصرّ على العلاقة الوثيقة بين الناموس والإنجيل، وبالتالي بين التوبة والإيمان. من المؤكد أن الفكر اللوثري لم يرَ مطلقاً التوبة كعمل يستحق المكافأة. "هذه الانطلاقة من ازدواجية التوبة والإيمان، والتي تقابل بالتوالي 'العمل الغريب' (opus alienum) للناموس، و'العمل الخاص' (opus proprium) للإنجيل في الله ذاته، بقيت الصفة المميزة للوثرية".^{١٩}

أما جون كالفن (John Calvin)، الذي طوّر بشكلٍ متوافق عقيدتي الاختيار والتعيين المُسبق اللتين تأتيان من نظريته الخاصة عن السيادة الإلهية، فيضع الإيمان/التجديد على عتبة الحياة المسيحية، والتوبة كنتيجة للإيمان. وهو لا يترك أي شك لدينا بشأن موقفه هذا:

^{١٧} Christian Faith, 429. لا يعني هذا أننا نتفق تماماً مع فهم بيركهوف الكامل للتوبة.

^{١٨} المرجع السابق، ٤٣٠.

^{١٩} المرجع السابق، ٤٣١.

كون التوبة لا تتبع الإيمان فحسب، ولكنها أيضًا نتيجة لعمل الإيمان، أمر لا يقبل الجدل ... فالذين يعتقدون أن التوبة تسبق الإيمان بدلًا من كونها تتبع منه أو تنتج منه، كالشمر من الشجرة، لم يدركوا قط طبيعتها، وهم يتبنون ذلك الرأي بالاعتماد على أسس غير كافية.^{٢١}

تقود عقيدة "النعمة السابقة" (prevenient grace) الوسولية إلى رأيٍ مختلفٍ بشكلٍ كبيرٍ عن رأي كالفن، ولكن إلى رأي قريب من رأي لوثر في نواحٍ كثيرة. تعريف وسلي للتوبة قريب جدًا من اعتبارها معرفة الذات. في الحقيقة، من الواضح جدًا أن معرفة الذات هي العنصر الأساسي في تفكيره.^{٢١} ولكن التوبة تشمل أيضًا التوقف عن عمل الشر وتعلم عمل ما هو خير، وكل هذا ضروري للخلاص. وبما أن التوبة هي بشكلٍ أساسي معرفة للذات، فإنها يجب أن تكون موجودة في الخاطي وكذلك في المتجدد الذي لم يتقدس كليًا بعد. بالنسبة للخاطي، تشمل التوبة إدراك حقيقة أن خطاياها تجعله غير مقبولٍ لله، ويؤدي هذا الإدراك إلى إحساس بالذنب. أما في ابن الله، فإن التوبة هي معرفة الخطية المتبقية لكن من دون أية دينونة لأنها تتعلق بطبيعته الموروثة. ومع هذا فهي فرصة للحزن طلبًا للنقاوة.^{٢٢}

السؤال الرئيسي الذي يحتاج أن يُعالج هو هل التوبة عملٌ يستحق المكافأة، إذ أنها تساهم بخلاص الإنسان بطريقةٍ أو بأخرى. في الحقيقة، هذا أحد الأسباب الرئيسية لرفض بعض المصلحين للتوبة كـ"حالة نعمة تمهيدية". ولكن عقيدة النعمة السابقة في الفكر الوسلي تؤكد على أن التوبة عمل الروح القدس، ولذا فهي ليست عملاً صالحًا على الإطلاق. يعالج وسلي هذا الموضوع كما يلي:

لا شك أن الله يأمرنا بأن نتوب وأن نأتي بثمارٍ تليق بالتوبة؛ وهو أمر إن أهملناه عن قصدٍ، علينا ألا نتوقع الحصول على التبرير أبدًا؛ ولهذا فإن التوبة والثمار التي تليق بها ضرورية للتبرير بمعنى ما. ولكن الثمار ليست ضرورية بذات معنى

^{٢١} Institutes 3.3.1. ما تزال الكالفيينية الحالية تصر على هذا الترتيب. انظر G. C. Berkouwer, *Sin* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1971), chap. 7.

^{٢٢} Donald G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology* 1:97: "لن نتوب ونترك خطايانا فعلاً إلى أن تتجدد قلوبنا بالروح القدس حين نسمع رسالة الإنجيل".

^{٢٣} *StS* 1:155, 212.

^{٢٤} انظر المرجع السابق ٢:٣٦١-٩٧.

ضرورة الإيمان، أو بذات الدرجة. "ليست ضرورية بذات الدرجة" لأن الثمار ضرورية فقط إن كان لها فرصة للظهور. فيمكن للإنسان أن يتبَرَّر من دونها، كما حدث مع اللص الذي على الصليب ... ولكن يستحيل على الإنسان أن يتبَرَّر من دون الإيمان. وكذلك، فليكن لدى الإنسان الكثير من التوبة أو العديد من الثمار التي تليق بالتوبة، مع أنّ هذه الأمور لا تنفع إلى أن يؤمن. لكن في اللحظة التي يؤمن بها، سواء بهذه الثمار أو بدونها، بتوبة أو بدون توبة، فإنه يتبرر. وهي "بهذا المعنى ليست ضرورية"؛ فالتوبة وثمارها ضروريان بشكلٍ غير مباشر، أي ضروريان لكنهما يأتيان بعد الإيمان، وأما الإيمان فهو ضروري بشكلٍ مباشر للحصول على التبرير. فيبقى الإيمان هو الشرط الوحيد الضروري بشكلٍ مباشر للتبرير.^{٢٢}

بهذه الطريقة المُبدعة، يحافظ وسلي على التشديد الكتابي على الإيمان كالشرط الوحيد للخلاص، وبذات الوقت يحافظ على التشديد الكتابي (المساوي للتشديد السابق) على مكانة التوبة.^{٢٤} وهو مع الفكر اللوثري يحافظ على الوحدة غير المنفصلة للتوبة والإيمان، للناموس والإنجيل، كما رأينا في نقاشنا في الفصل الثاني عشر في شرحنا لعمل المسيح النبوي. هذا يقودنا بشكلٍ مباشر إلى امتلاك هبة الروح القدس: الإيمان.

الإيمان

نقابل هنا أحد أكثر التعابير المسيحية غموضاً، الذي يمكن أن يشير إلى أكثر من معنى. ولكن في علاقته بالخلاص، هناك مَعْنَيان مُحْتَمَلان: (١) الاعتقاد (belief) و(٢) الثقة (trust). سبق أن ناقشنا التفاعل الديناميكي لفكرتي الإيمان هاتين في تحليلنا لعقيدة الإعلان، وراعينا ببساطة الفروقات

^{٢٢} المرجع السابق، ٤٥١-٥٢.

^{٢٤} اقرأ النقاش الذي يقدّمه كولين وليامز (Colin Williams) لهذه النقطة، وهو نقاش يتسم بالبصيرة ويظهر كيف أن وسلي كان يسعى لتجنب طرفي هذه المُعضلة. فيؤكد أن التوبة "إيمان تمهيدي"، أي استجابة للنعمة السابقة، ويقارنها بما يدعو وسلي "إيمان العبد"، في حين أن "الإيمان المُبَرَّر" هو "إيمان الابن". ويختم وليامز حديثه: "لم يغيّر تركيز وسلي المتزايد على الثمر اللائق بالتوبة عقيدة وسلي عن التبرير بالإيمان وحده، لأن هذه الأعمال هي ثمار إيمان التوبة وهبة نعمة الله، وإذ هي لا تجعلنا لائقين بأيّ معنى أخلاقي لنوال الإيمان المُبَرَّر، فإنها ببساطة علامة على استعدادنا للسماح لله بأن يستمر بعمله فينا". (John Wesley's Theology Today, 61-66).

الأساسية بينهما. في الحقيقة، هذان المعنيان متلازمان، ولكن في علاقة الخلاص فإن الإيمان بصفته ثقة هو المعنى السائد.

في ملخص وسلي لـ "عظات كنيسة إنجلترا" (Homilies of the Church of England) حول "عقيدة الخلاص والإيمان والأعمال الحسنة" (The Doctrine of Salvation, Faith, and Good Works)، يُصَادِقُ وسلي على هذه الكلمات:

الإيمان المسيحي والصحيح ليس فقط الإيمان بأن الكتاب المقدس وينود إيماننا صحيحة، ولكن أيضًا أن يكون لدينا ثقة ويقين بأننا سنخلص من الهلاك الأبدي بالمسيح، وهو ما ينتج عنه قلبٌ مُحب لطاعة وصاياه.^{٢٥}

ولهذا الإيمان نتائج من ضمنها وعود الله. كما يقول بولس في (رومية ١٠: ١٧): "إذا الإيمان بالخبر، والخبر بكلمة الله". وهكذا فإن الإيمان استجابة وليس مبادرة بشرية. إنه أمرٌ يخلقه الروح القدس بشكلٍ عامٍ وخاصٍ استجابةً لكلمة الله. الإيمان المُخلص هو الاستجابة للغفران المجاني المقدم.^{٢٦}

من الواضح أن وسلي مطلعٌ بشكلٍ كاملٍ على هذه الصفة الأساسية للإيمان حيث أن تعريفه القياسي للإيمان هو (عبرانيين ١١: ١): "وأما الإيمان فهو الثقة (اليقين والتأكيد) بما يُرجى، والإيقان (الدليل على) بأمورٍ لا تُرى". الإيمان هو اليقين بأن كل ما وعد الله به أو أمره يمكن أن يصير فاعلاً في الحاضر. هذا هو الأساس لـ "فكرته عن" تفاؤل النعمة".

يجب التأكيد هنا، كما يفعل وسلي، على أنّ الإيمان الذي يتبرّر بواسطته المرء لا يجب أن يفهم بأنه عمل صالح أو سبباً يجعلنا مستحقين للقبول. تشير "عظات كنيسة إنجلترا"، التي يقتبسها وسلي، إلى أن هذا الإيمان الذي نتبرّر به

ليس عملنا الخاص. أن نؤمن بالمسيح، أو الإيمان الذي في داخلنا به، يبرّرنا (لأنه لو كان عملنا لكننا نتبرّر بعمل أو فضيلة فينا)، ولكن مع أن لدينا إيماناً ورجاءً ومحبةً فينا ونعمل أعمالاً أخرى أيضاً، فإنّ علينا أن نرفض فكرة أنّ لأي من هذه

^{٢٥} مقتبسة في Albert Outler, ed., *John Wesley* (New York: Oxford University press, 1980), 128. انظر المرجع السابق. "ولذا لا يعلن القديس بولس أي شيء على الإنسان أن يعمل بشأن التبرير إلا الإيمان الحقيقي الحي، الذي هو هبة من الله". (ص ١٢٥).

الأمر فضيلة، سواء للإيمان أو الرجاء أو المحبة أو أية فضيلة أو أعمال أخرى عملناها أو سنعملها أو نستطيع عملها، بحيث تستحق حصولنا على التبرير بسببها.^{٢٧}

يلخص وايلى (Wiley) بعناية كل العناصر التي عالجتها في هذا النقاش عن الإيمان المُخلص أو المُبرّر فيقول:

رأينا أن العنصر الأساسي في الإيمان هو الثقة؛ حيث أن الإيمان المُخلص ثقة شخصية بشخص المُخلص. ويمكننا أن نقول بشأن هذا إنّ المصدر الفعال لهذا الإيمان هو عمل الروح القدس، وإنّ الوسيلة المُستخدمة لهذا هي إعلان الحق بشأن الحاجة للخلاص وإمكانيته (CT 2:367-68).

يبقى هناك أمرٌ آخر تجب الإشارة إليه؛ ففي حين أنّ الإيمان هو وسيلة الدخول إلى الحياة المسيحية، فهو أيضاً عنصرٌ أساسي في استمراريتها. لا يمارس الإنسان الإيمان كحدثٍ معزول، ولكنه يبدأ مشوار الإيمان الذي يمتاز بالاعتماد المستمر على رحمة الله ونعمته. ولهذا يقول بولس في (كولوسي ٢: ٦-٧): "كما قبلتم المسيح يسوع الرب، اسلكوا فيه، متأصلين ومبنيين فيه وموطّدين في الإيمان، كما علّمتم، متفاضلين فيه بالشكر".

عملية الخلاص

حيث أنّ الإيمان هو عطية الله التي تدرك الغفران أو المسامحة أو التبرير، فإن أول عملٍ للروح القدس سنوجّه اهتمامنا إليه هو شهادة الروح القدس على قبولنا. هذه هي طريقة ارتباط التبرير بعمل الروح القدس. أما أعمال الروح القدس الأخرى في الحياة المسيحية فيمكن تلخيصها ضمن موضوع التقديس، الذي تعريفه بحسب الفهم الوسلي المميّز هو أنه "تغيير حقيقي"، بمقابل تعريف التبرير كـ"تغيير نسبي". فالتبرير أمر يعملهُ الله لنا من خلال ابنه، أما التقديس فهو ما يعملهُ فينا بروحه.^{٢٨}

^{٢٧} المرجع السابق، ١٢٧.

^{٢٨} StS 1:119; 2:227, 445-46.

وهكذا يمكننا أن نتكلم عن أعمال الروح القدس "المغيّرة للكيان" كـ "أعمالٍ مُقدّسة"، وندرك المحتوى المسيحي المُميّز لكل واحدٍ من هذه الأعمال كما هو موضَّح في الفصل الأخير من هذا الكتاب. لذا، بالإضافة إلى شهادة الروح القدس، سنناقش التجديد والتقدّيس الكلي (وهو التشديد الذي يمتاز به اللاهوت الوسلي) والنمو في النعمة كنواجٍ مختلفة لعمل التقديس الأوسع.

شهادة الروح القدس

عادة ما يُشار إلى هذا الموضوع بعقيدة يقين الخلاص. إنّه من أكثر العقائد المميّزة في اللاهوت الوسلي، وفي ذات الوقت من أكثرها صعوبة ومحل جدل. يقول وركمان (Workman H. B.) إنّ هذا الموضوع هو "المساهمة الرئيسية التي قدّمتها الحركة الميثودية لحياة وفكر الكنيسة".^{٢٩} ومع هذا فقد تعرض للانتقاد والافتراء. وقد قضى وسلي الكثير من وقته يدافع عن صحة هذه العقيدة ويشرح معناها. والكثير من الجهد الذي بذله كان محاولة ليفهمها هو نفسه.

وسلي نفسه قال إنّ هذه العقيدة "هي إحدى أعظم أجزاء الشهادة التي أعطاهها الله للميثوديين ليقدموها للعالم. فبركته المميزة عليهم، ومن خلال البحث في الكتاب المقدس وبتثبيت اختبار أولاده، تمت استعادة هذا الحق الإنجيلي الذي كان شبه ضائع أو منسي لسنين كثيرة".^{٣٠} ما الذي كان السيد وسلي يعنيه بـ "شهادة الروح"؟ في عظيته حول هذا الموضوع، الملقاتين (أو المكتوبتين) اللتين بينهما حوالي عشرين سنة، عرّف شهادة الروح كما يلي:

شهادة الروح القدس هي الانطباع الداخلي على النفس التي بها يشهد روح الله لروحي بأنّي ابنٌ لله؛ وبأنّ يسوع المسيح أحببني وبذل نفسه لأجلي؛ وبأنّ كل خطاياي قد مُحيت، وبأنّي تصالحت مع الله.^{٣١}

كانت كلتا هاتين العظمتين تفسيرًا لرومية ٨: ١٦، التي بدت الأساس الرئيسي لعقيدته هذه: "الروح نفسه أيضًا يشهد لأرواحنا أننا أولاد الله". لكن إذ يوجد مثل هذا الدعم الكتابي الواضح لهذه العقيدة، لماذا واجه مثل هذه المقاومة بسبب هذه العقيدة؟ كما يشير تصريحه المُقتبس في الأعلى، ظهرت هذه الفكرة على مسرح الفكر الإنجيلي كـ "عقيدة جديدة" لم يسبق أن سمع بها إلا القليلون. وفي الحقيقة،

^{٢٩} A New History of Methodism (London: Hodder and Stoughton, 1909), 19.

^{٣٠} StS 2:343-44.

^{٣١} المرجع السابق، ٢٠٨:١، ٣٤٥:٢.

حين واجه جون وسلي هذه الفكرة بين الموارفيين (Moravians) في البداية، وخاصة عند بيتر بوهلر (Peter Bohler)، كانت لديه ردة الفعل نفسها، إذ يقول: "كنتُ مندهشًا جدًا، ونظرتُ إليها كإنجيلٍ جديد".^{٣٢} يقترح ساغدين (Sugden) باختصار سببين لاختفاء هذه الحقيقة من المسرح الديني؛ فقد حجبها تعليم الكنيسة الكاثوليكية للأسرار، وبالغ الصوفيون فيها.

وقد تكلم مجمع ترنت (The Council of Trent) ضد أية شهادة مباشرة من الروح القدس للمؤمن الفرد بشأن خلاصه الحالي وقبول الله له. لذا يستنتج واتكين-جونز (Watkin-Jones) بأن "الأفكار الكاثوليكية عن الخلاص بواسطة الفضيلة ونعمة الأسرار والامتحان لا يمكن أن تقود إلى استنتاجٍ آخر".^{٣٣}

بعد أن قام واتكين-جونز (Watkin-Jones) بعملٍ مسحٍ لإظهار هل كان في القرنين السادس عشر والسابع عشر في إنجلترا منَ علَموا بأن اليقين أمر ممكن بشكلٍ مباشر لكل المؤمنين، أشار إلى أنه "مما لا شك فيه أن الموقف اللاهوتي لكنيسة إنجلترا في القرن الثامن عشر كان معارضًا لهذه العقيدة". وهو يعزو هذا إلى تأثير الكالفينية التي "لم تقبل فكرة أن يكون 'يقين الخلاص' كامتياز لكل المؤمنين".^{٣٤}

كان على وسلي أن يدافع عن إيمانه أمام هاتين التهمتين الكبيرتين. أولاً، كان يُعتَقَد أن مثل هذه الأعمال المباشرة من الروح القدس محدودة بشكلٍ كبير بالعصر الرسولي، وبأنها لم تُعطَ إلا لعددٍ منتهى قليل من الناس. وبكلماتٍ أخرى، كان يقين الخلاص هبة فوق طبيعية. لكن وسلي في مواجهته لهذا الاعتراض كان يصرّ باستمرار على أن هذا امتياز المؤمنين العاديين، وبأنه أمرٌ متاح للجميع. ولذا كان يستشهد باختبار كثيرين من معاصريه.

أما التهمة الثانية فبلا شك كانت أخطر وأكثر جديةً. فقد اتُّهم بالحمااس الزائد (الدرجة التعصّب والتطرّف). فادعاء شهادة مباشرة من الروح القدس يمكن أن تقود إلى مبالغات مختلفة، وقد يصبح الإنسان خاضعًا لاختلاق التبريرات ولخداع الذات. ونمو علم النفس وتعمُّقه منذ زمن وسلي أعطى دفعًا أعظم لهذا الانتقاد، ويجب إعطاؤه اهتمامًا كافيًا ومناسبًا. يمكن رؤية كيفية استجابة جون وسلي لهذا الانتقاد من خلال المزيد من التحليل لتعليمه.

^{٣٢} Journal 1:475-76.

^{٣٣} Howard Watkin-Jones, *The Holy Spirit from Arminius to Wesley* (London: Epworth Press, 1929), 305.

^{٣٤} المرجع السابق، ٣١٣.

من الهام ملاحظة أن شهادة الروح القدس مرتبطة بشكلٍ مباشرٍ بالترير بالإيمان.^{٣٥} حصل اختبار وسلبي ليقين الخلاص في ٢٤ أيار/مايو ١٧٣٨، في ألديرسغيت (Aldersgate)، حين اختبر ما دعاه "القلب الدافئ بشكلٍ غريب". حدث هذا كذروة مقابلاتٍ لوسلي عبر فترة من الزمن مع المورافيين (Moravians)، وخاصة بيتر بوهلر (Peter Bohler) وسبانغينبيرغ (A. G. Spangenberg).

نتعلم الكثير من مقارنة نقاشاته مع هؤلاء الرجال وكلمات وسلبي في وصف ما حدث له في ألديرسغيت. إن مقابلته مع سبانغينبيرغ المدونة في "يومياته" (Journal) واضحة:

طلبْتُ نصيحةً من السيد سبانغينبيرغ لأجلي، لأجل سلوكي؛ فأجابني بأنه لا يستطيع أن يقول لي شيئاً حتى يسألني سؤالين أو ثلاثة. "هل تعرف نفسك؟ هل لديك شهادة في داخلك؟ هل يشهد روح الله مع روحك أنك ابنُ الله؟" تفاجأت من هذه الأسئلة، ولم أعرف بماذا أجب. لاحظ ذلك، فسألني: "هل تعرف يسوع المسيح؟" صمتُ للحظة ثم قلتُ: "أعرف بأنه مُخلص العالم." فأجابني: "صحيح، ولكن هل تعرف إن كان قد خلَّصك؟" فأجبتُ: "أمل أن يكون قد مات ليخلصني". ثم أضاف: "فهل تعرف نفسك؟" فقلتُ: "أجل". ولكنني أخشى أنها كانت كلمات بلا معنى.^{٣٦}

وفي كلماته التي وصف بها ألديرسغيت، يُظهر خصوصية الإيمان الذي كان مطلوباً في تفحص سبانغينبيرغ:

في المساء، ذهبت عن عدم رغبة إلى جمعية في شارع ألديرسغيت، حيث كان هناك من يقرأ في مقدمة لوثر لرسالة رومية. في الساعة التاسعة إلا ربع، وبينما كان يصف التغيير الذي يعملهُ الله في القلب من خلال الإيمان بالمسيح، شعرت بدفء غريب في قلبي. شعرتُ بأنني أثق فعلاً بالمسيح، بالمسيح فقط، لأجل خلاصي: نلتُ يقيناً بأنه محا خطاياي، وخلصني من ناموس الخطية والموت.^{٣٧}

^{٣٥} يقول واتكين-جونز (Watkin-Jones): "في نظام الإيمان الميثودي، تمثل عقيدة شهادة الروح القدس نتيجة طبيعية لعقيدة الخلاص بالإيمان". (ص ٣١٩).

^{٣٦} Journal 1:151.

^{٣٧} المرجع السابق، ٤٧٥-٧٦.

وفي عظته الثانية عن "شهادة الروح"، ربما كان يشير إلى هذا الحدث حين قال: "الروح نفسه شهد لروحي أنني ابنُ الله، وأعطاني الدليل، فصرختُ فوراً: 'يا آبا الآب'!"^{٣٨}

هذا يوضِّح أنّ وسلي انتقل من إيمانٍ غامضٍ وعمامٍ إلى إيمانٍ شخصيٍ فردي. أو يمكن أن نقول إنَّ اختباره شمل تحولاً من فهم عقليٍ للإيمان (المُصادقة الفكرية) إلى الثقة. وبشأن هذا التحول يقول كاثون (Cannon): "فلاحظ أنه في لحظة إيمانه (الذي تغير في طبيعته وعمله عن "إيمانه" السابق) حدث تغيير جذري في فكر وسلي حول التبرير".^{٣٩}

علاوة على ذلك، يبدو أنه حدث تغيير في التشديد على فكرة التبرير. فقبل اختبار ألدريسغيت، كان تشديد وسلي على الأعمال كوسيلة للقبول أمام الله. ليس سبب ذلك أنه لم يكن يعرف عن عقيدة التبرير بالإيمان، ولكنه كان مشوّشاً شيئاً ما بشأن فاعلية الإيمان وحده. وفي مراجعة له لحياته الدينية كتبها كمقدمة لأحداث ٢٤ أيار/مايو ١٧٣٨، تكلم عن بعض التعزيات المحسوسة التي كانت مقدماتٍ لحياة الإيمان، ولكنه مع هذا يقول: "(لم تكن لديّ) شهادة الروح القدس لروحي، بل ولم يكن ممكناً أن تكون لديّ؛ لأنني لم أكن أسعى لها بالإيمان، إذ كنتُ أسعى لها بأعمال الناموس".^{٤٠}

والمزيد من التوضيح مهمٌ هنا. فقد تعلم وسلي من بيتر بوهلر (Peter Bohler) عن مركزية المسيح بالنسبة للإيمان المُخلص. ولذا نتعرف هنا إلى ما دعونه سابقاً "المبدأ التجسدي" (incarnational principle) كأمر أساسي في العقيدة المسيحية عن الروح القدس. ويظهر هذا الموضوع ثانيةً هنا في علاقته مع الإيمان الذي يؤدي إلى التبرير.

وبعد النظر إلى كل هذه الملخصات، نستطيع أن نرى صحة ملخص بيتس (A. S. Yates):

اليقين، كما فهمه وسلي، هو يقين الخلاص؛ فالخلاص المبني على التبرير بالإيمان فقط؛ ليس إيماناً غامضاً عامّاً، ولكن إيماناً شخصياً مركزه المسيح الذي "أحبني وبذل نفسه لأجلي".^{٤١}

إذاً شهادة الروح ليست انطباعاً عامّاً من حيث لا ندري، لا أساس له في أي شيء موضوعي. فهي مرتبطة بشكلٍ مباشر بوعده الله الضمني في يسوع المسيح وهو أنّ الله يحبني وأرسل ابنه ليكون

^{٣٨} StS 2:350.

^{٣٩} *Theology of John Wesley*, 74.

^{٤٠} *Journal* 1:470-71.

^{٤١} *The Doctrine of Assurance* (London: Epworth Press, 1952), 59.

ذبيحة كفارية عن خطايائي. من ناحية فعلية، شهادة الروح القدس تمثل يقيناً بمحبة الله لي في وضعي الذي أنا فيه. ومن هذا اليقين الناتج عن هذا الحدث التاريخي، أحصل على فوائد هذا الحدث في لحظة الإيمان الاختباري، وهنا ينتج (والوضع النموذجي هو أن ينتج) يقين فوري يعتمد على أمانة الله بأن الكفارة التي تشمل العالم هي لفائدتي الآن. يؤكد وسلي بإصرار على أن هذا اليقين هو أكثر من مجرد تحرير نفسي؛ إذ هو تفاعلٌ فوق طبيعي للروح الإلهي مع الروح البشري، وهو عملٌ يفوق إمكانية الشرح. وهنا، كما في غيرها من العقائد المُبهمة، يصر وسلي على حقيقة هذه العقيدة وصحتها، ولكنه يعترف بعدم القدرة على شرح أسلوبها وكيفيةها.

وحتى نجيب أخيراً عن تهمة الحماس الزائد عند وسلي، علينا أن نلاحظ المحاذير والاحتياطات التي قررها وسلي ضد هذا الانحراف. فقد أصّر على أن الشهادة الحقيقية يجب أن تُمتحن بمعايير عديدة: فيجب أن تكون مسبقة بالتوبة، والتي بدورها يجب أن تُتبع بـ"تغيير أخلاقي واسع وعظيم". فيجب لعلامات الفرح والمحبة والطاعة لناмос الله أن تتبع التوبة. يمكن لهذه الأمور أن تكون موجودة من دون وجود الشهادة، ولكن إن كانت هذه الأمور غير موجودة فإنه لا يمكن للشهادة أن تكون موجودة".^{٤٢}

يبدو أن وسلي في عظاته يميّز بين ثلاثة مستويات من الشهادة: (١) هناك استنتاج من الدليل التجريبي. فحين يكون ثمر الروح موجوداً في الحياة مع وجود ظواهر مسيحية مميزة أخرى يمكن ملاحظتها، فإنه يمكن للمرء أن يستنتج منطقياً أن ذلك الإنسان مُخلص. (٢) وهناك شهادة أرواحنا. تشير هذه الشهادة إلى الحقائق الداخلية الخاصة تماماً، والتي ندركها بشكلٍ كامل وقاطع تماماً كإدراكنا أن الشمس تشرق. هذا "ضمير خالٍ من اللوم نحو الله" (انظر أعمال ١٦:٢٤). (٣) وهناك شهادة الروح القدس المباشرة، ولها الأولوية على الشهادات السابقتين، وهذه هي الناحية التي يهتم وسلي بأن يدافع عنها. وهو يؤكد على أنّ جعل اليقين يعتمد على الثمر هو عودةٌ إلى التبرير بالأعمال.^{٤٣}

تُدعى الشهادات الأولى والثانية عادةً بـ"الشهادة غير المباشرة"، بينما الشهادة الثالثة هي الشهادة الفعلية، وهي تدعى بـ"الشهادة المباشرة". ومع هذا فإنّ وسلي يصرّ على أن الشهادات الأولى والثانية

^{٤٢} StS 1:211-16.

^{٤٣} Lindstrom, *Wesley and Sanctification*, 115.

هما أيضًا عمل الروح القدس. "إنه هو الذي لا يعمل كل شيء صالح فينا فقط، ولكنه أيضًا يشرق بنوره على عمله، ويظهر بوضوح ما عمله".^{٤٤}
كما يؤيدّ وسلي أسبقية الشهادة المباشرة بشكل منطقي:

شهادة روح الله فينا يجب أن تسبق شهادة روحنا، إن أخذنا بالاعتبار طبيعة سير الأمور بشكلٍ طبيعي. يجب أن نكون قديسين في قلوبنا وفي حياتنا قبل أن نستطيع إدراك أننا كذلك فعلاً؛ أي قبل أن ننال شهادة روحنا على أننا مقدّسون داخليًا وخارجيًا. ولكن يجب أن نحب الله قبل أن نصبح مقدّسين، إذ إن محبته هي جذر القداسة. ولا يمكننا أن نحب الله إلا حين نعرف أنه هو يحبنا ... ولا يمكننا أن نعرف محبته الغافرة لنا إلا حين يشهد روحه بذلك إلى روحنا. لذا، حيث أن شهادة روحه هذه يجب أن تسبق محبة الله وكل قداسة، فإنه بالتالي يجب أن تسبق إدراكنا الداخلي أو شهادة روحنا بشأن محبة الله وكل قداسة.^{٤٥}

من الأمور الهامة التي ميّز وسلي بينها "يقين الخلاص" و"يقين الإيمان". ففي رسالة أرسلها وسلي إلى آرثر بيدفورد (Arthur Bedford) في ٤ آب/أغسطس ١٧٣٨، يقول وسلي: "اليقين الوحيد الذي أتكلم عنه لا أدعوه بيقين الخلاص، ولكنني أدعوه (مثل الكتاب المقدس) بيقين الإيمان ... وأعتقد أن كلمات الكتاب المقدس دائماً هي الأفضل".^{٤٦}

هذا أكثر من مجرد خلافٍ على معاني الكلمات. فقد فهم كلٌّ من بيدفورد ووسلي أن تعبير "يقين الخلاص" يعني معرفة أننا "سنثبت" في حالة الخلاص، بينما كان وسلي يريد أن نقول بأن لدينا شهادة الروح بأننا "الآن" في حالة الخلاص.^{٤٧}

كان جون كالفن (John Calvin) يتمسك بموقف أن المؤمن يمكن أن يكون متيقناً ليس فقط من خلاصه الحالي، ولكن أيضًا من ثباته واستمراره في الإيمان حتى النهاية. طبعًا هذا الموقف هو نتيجة طبيعية للاعتقاد بالأمان الأبدي (eternal security). يعبر كالفيني معاصر عن هذه الفكرة بالقول:

^{٤٤} S&S 1:208.

^{٤٥} المرجع السابق، ٢١١-١٥.

^{٤٦} Letters 1:255.

^{٤٧} A. S. Yates, *Doctrine of Assurance*, 61, 133-34.

"ليس هذا إنكارًا أنه بسبب العناد واستغلال النعمة قد يسقط المؤمنون بشكلٍ متكرر، ولكنهم لن يسقطوا خارج مجال النعمة".^{٤٨}

أخيرًا، علينا أن نلاحظ أن فهم وسلي لهذا التعليم الكتابي قد مرَّ بتحسيناتٍ هامةٍ عبر الزمن تحت تأثير الاختبار والخبرة. وبهذا فإن أفكاره الناضجة كانت نتيجةً لعمليةٍ تطوُّرٍ. في البداية، كان يرفض حقيقة الإيمان المُخلَّص أو قبول الله للذين لم يختبروا تأكيدًا داخليًا لهما. وقد كان هذا أساس تقييم مسيحيته قبل اختبار شارع ألدريسيغيت (Aldersgate) على أنها أقل من اختبارٍ مُخلَّص. لكن إذ تأمل باختبارٍ مؤمنين كثيرين، سمح بشيءٍ من الاستثناءات. فيقول في رسالةٍ مؤرخة في ٢٨ آذار/مارس ١٧٦٨: "لسنين كثيرة لم أكن أعتقد أن إدراك القبول أمرٌ أساسي للإيمان المُبرَّر".^{٤٩}

يمكن للقارئ أن يرى سبب ظهور بعض مفاهيمه المميزة بالإضافة إلى احترامه للاختبار في صياغة فهمه للحياة المسيحية بكلماته التي تمثِّل ملخصًا رائعًا لهذه النقطة. فكان في سن الخامسة والثمانين حين كتب:

قبل خمسين عامًا تقريبًا، حين بدأ الوعاظ، الذين يُعرفون بالميثوديين، يعطون بتلك العقيدة الكتابية العظيمة، عقيدة الخلاص بالإيمان، لم يكونوا يميِّزون بشكلٍ كافٍ الفرق بين عبد الله وابن الله. فلم يكونوا يفهمون جيدًا أنه حتى "الذي يتَّقِي الله ويعمل البر هو مقبولٌ عنده". نتيجةً لهذا، كانوا يميلون لزرع الحزن في قلوبٍ لم يضع الله فيها الحزن؛ إذ كانوا دائمًا يسألون الذين يتَّقون الله ويخافون: "هل أنت متأكد من أن خطاياك قد غُفرت؟" وإذا كان أحدهم يجيب ب"لا"، كانوا يجيبونه: "إِذَا فَأَنْتَ ابْنُ للشيطان". كلا، ليست هذه النتيجة الطبيعية. كان يمكن أن يقال (وهو الشيء الوحيد الذي يمكن قوله بشكلٍ لائقٍ ومناسبٍ): "ها أنتَ عبدٌ فقط، ولستَ ابنًا لله. إنَّ لديك سبب وجيه يجعلك تسبِّح الله، وهو أنه دعاكَ لخدمته الكريمة الشريفة".^{٥٠}

^{٤٨} Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology* 1:236.

^{٤٩} *Letters* 5:359.

^{٥٠} *Works* 7:199.

ومع هذا، لم يتوقف عن الاعتقاد بأن هذا اختبارٌ يجب أن يسعى كل المؤمنين له. كتب في عام ١٧٦٨: "إن إدراك الإنسان أنه في رضى الله ... هو الامتياز الاعتيادي للمؤمنين الذين يخافون الله ويعملون البر."^١

اخترنا أن نقدّم هذا الموضوع من ناحية تاريخية، حيث أنّ كل الوسليين الذين حاولوا صياغته بطريقة نظامية كل ما عملوه هو أنهم كزروا تحليلات وسلي. كما أنه يبدو أنّ وسلي قد عالج معظم المواضيع النظامية. ومع هذا فإننا سنحاول تقديم ملخصٍ في الختام.

أشرنا إلى أن شهادة الروح، كما فهمها وسلي، تتعلق بالمبدأ التجسدي (incarnational principle) الذي وضّحناه سابقاً كمبدأ مؤثر في تصوير العهد الجديد لعمل الروح القدس. وقد لاحظنا الارتباط الثابت، المتأصل في اللاهوت الوسلي، بين الديانة والأخلاق. فلا يمكن لأية علاقة صوفية أن تغطي كل المتطلبات الأخلاقية للتلمذة. والتمييز بين يقين الخلاص ويقين الإيمان يشير إلى الطبيعة التعاونية للفكر الوسلي. كما رأينا أهمية إثبات الاختبار للتصريحات العقائدية، ورغبته الناتجة من تلك الفكرة، بأن يطوّر آراءه في ضوء الاختبار حين لا تكون هناك مساومة على أي تعليم كتابي واضح، وهذا منهج من المهم أن يؤخذ بعين الاعتبار حين ننظر تحليلاتنا الإضافية الأخرى. وعلاوة على ذلك (مع أننا لم نعالج هذا الأمر في المسح، حيث أن وسلي لم يتكلم عنه بوضوح وصراحة)، حيث أن شهادة الروح امتياز عام متاح لكل المؤمنين، فإنه من الواضح، كما يشير وركمان (H. B. Workman)، أن "عقيدة اليقين عند وسلي كانت بالضرورة تتبع نظرية أرمينية عن الكفارة."^٢

التجديد

"التجديد" صورة مجازية مأخوذة من مجال علم الأحياء للإشارة إلى "التغيير الحقيقي" الذي يعمله الروح القدس في بداية الحياة المسيحية. لا يردُّ هذا التعبير في العهد الجديد إلا مرتين. يشير في متى ٢٨:١٩ إلى التجديد الكوني، وأما في تيطس ٥:٣ فيستخدم هذا التعبير مرتبطاً بالمعمودية للإشارة إلى العمل المُجدد للروح القدس. على كل حال، يُعبّر عن الفكرة التي يُراد نقلها من هذه الصورة المجازية في عدة مقاطع تستخدم صورة الولادة ثانية (انظر يعقوب ٢:١؛ بطرس الأولى ٢:٣؛ والحديث مع نيقوديموس في يوحنا ٣).

^١ Letters 5:235.

^٢ History of Methodism, 34

يميّز وسلي في عظته "الامتياز العظيم للمولودين من الله" (The Great Privilege of Those That Are Born of God) بوضوح ما بين التجديد والتبرير، بينما يقوم بذات الوقت بتبيان العلاقة بينهما:

فمع أن التبرير والولادة الجديدة يحدثان في وقتٍ واحدٍ وهما حدثان غير منفصلين، فإنهما يُميزان الواحد عن الآخر بسهولة، فيظهر أن لهما طبيعتين مختلفتين كثيرًا. فيتضمن التبرير تغييرًا نسبيًا فقط، بينما الولادة الجديدة تتضمن تغييرًا حقيقيًا. إن الله بتبريره لنا يعمل شيئًا لأجلنا، ولكنه في ولادتنا ثانية يعمل العمل فينا. الأمر السابق يغيّر علاقتنا الخارجية بالله، حتى أننا نصير أولادًا بعد أن كنا أعداء؛ وأما بالأمر الثاني فتغير أرواحنا، فبعد أن كنا خطأً نصبح قديسين. فالعمل الأول يعيدنا إلى حظوة وقبول الله، وأما الثاني فيعيدنا إلى صورة الله. الأول محوٌ لذنوب الخطية، وأما الثاني فهو إزالة لقوتها؛ حتى أنهما عملان لهما طبيعتان مختلفتان مع أنهما يحدثان في ذات الوقت.^{٥٣}

في النهاية، الشرح الوافي لهذه الصورة المجازية أمر مستحيل، كما يلمح يسوع في تعليقه لنقوديموس: "الريح تهب حيث تشاء وتسمع صوتها، لكنك لا تعلم من أين تأتي، ولا إلى أين تذهب؛ هكذا كل من وُلِد من الروح" (يوحنا ٣: ٨). وعلى أساس هذا المقطع، أشار جون وسلي إلى أنه "توقّع شرح فلسفي دقيق لكيفية حدوث هذا"، هو توقّع لأكثر مما يجب. وهنا يؤكد على الحقيقة، ولكنه يعترف بأن الطريقة والكيفية أمر لا يدركه.^{٥٤}

ومع هذا، فإن لاحظنا عدم كفاية هذه الصورة، يمكننا استخدام تعريف سيكولوجي للحصول على مزيد من الفهم والبصيرة بشأن طبيعة التجديد. يعطينا أولين كيرتس (Olin A. Curtis) تعريفًا سيكولوجيًا ممتازًا: "التجديد هو إعادة التوجيه الرئيسية في حياة الدوافع في كل حياة الإنسان من خلال عمل الروح القدس الفاعل وحضوره الدائم، فيكون الدافع الأسمى هو الولاء ليسوع المسيح".^{٥٥} هذا

^{٥٣} StS 1:299-300.

^{٥٤} المرجع السابق ٢:٢٣١.

^{٥٥} *The Christian Faith* (New York: Eaton and Mains, 1905), 365.

يرتبط بشكل جميل مع تعريف ألن ريتشاردسون (Alan Richardson) للتوبة المُشار إليه سابقًا بكونها تمثل "تغيير المرء لاتجاه حياته ولشخصيته بشكل كامل".^{٥٦}

حين يحدث هذا فإن الإنسان يصبح "خليقة جديدة ... في المسيح" (٢كورنثوس ٥: ١٧). يكون الإنسان بهذا اختبر تغيرًا جذريًا في اتجاه كل كيانه، وقلبًا كاملًا للقيَم، حتى أن ما كان يحبه أصبح الآن يكرهه، والعكس صحيح أيضًا. تتضمن الحياة الجديدة في التجديد موتًا عن الطريقة القديمة في الحياة وتبني طريقة جديدة. ومثل هذا التحول لقيَم الإنسان غير ممكن إلا من خلال قوة الروح القدس.

والتجديد مرتبط جدًا بصورة "التبني" المجازية. يساوي وسلي بين "الولادة من الروح" وامتلاك "روح التبني".^{٥٧} يمكن اعتبار التبني الناحية الاجتماعية من الحياة الجديدة مع الرب. يقول وايلي (Wiley) إن هذا التعبير يشير إلى "عمل إنسانٍ في ضم أولادٍ لم يُولدوا له إلى بيته وعائلته بصفته له" (CT 2:429). نستطيع أن نشير ثانية إلى تعريف كيرتس (O. A. Curtis): "التبني" تعبير قانوني استعاره القديس بولس من القانون الروماني للتعبير عن الناحية الاجتماعية من التحول إلى الرب، حيث أن الخاطي المُخلص لا يتبرَّر ويتجدَّد فحسب، ولكنه في الواقع يُضمَّن إلى عائلة الله ليستمتع بالشركة فيها وليشارك في مصيرها أيضًا.^{٥٨} وهكذا فإن التجديد يدشَّن علاقة بين المؤمن والله تُدعى "البنوة".

يشير هيلموت بيركهاردت (Helmut Burkhardt) إلى هذه البنوة بصفته أمر وجودي اختباري.^{٥٩} من المناسب التكلُّم عن الحياة الجديدة التي تأتي إلى الوجود كأمر وجودي اختباري فقط إن لم نفهم هذه الفكرة كاختبار وجودي جوهرى مادي. إن الفهم الوجودي العلاقي، الذي أشرنا إليه في نقاشنا لصورة الله (*imago Dei*) يسمح لنا بقبول تغيير حقيقي في الولادة الثانية كأمر وجودي اختباري في طبيعته.

من الواضح أن بيركهاردت لا يقبل هذا الشرط؛ فهو يقع ضحية لنتيجة التفكير بلغة الاختبار الوجودي الجوهرى المادي، ولذا فهو يستنتج أن "البنوة أمر يدوم ولا يمكن إلغاؤه بعكس الصداقة مثلًا. إنَّ البنوة تصريح يتعلق بالكيونة".^{٦٠} تتضح مغالطة هذه الفكرة فورًا، وهي تكمن وراء الكالفينية الشائعة

^{٥٦} Theology, 31.

^{٥٧} StS 1:283.

^{٥٨} Christian Faith, 367.

^{٥٩} The Biblical Doctrine of Regeneration, trans. O. R. Johnston (Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 1978).

^{٦٠} المرجع السابق، ٣٠.

التي تؤكد ثبات القديسين بعبارة "حين يصبح الإنسان أبناً، فإنه يستمر كذلك"، مؤكدةً أن الذي وُلد لا يمكن إلغاء ولادته فيما بعد. هذا الاستنتاج مقبول فقط إن ترك المرء فهم الصور المجازية المتعلقة بهذا الأمر بكونها علاقات.

عادة ما كان يُربط بين التجديد والمعمودية. هناك علاقة بينهما سنؤجل النقاش بشأنها، ولكن يمكن أن نشير هنا ببساطة إلى أنه مع أن العهد الجديد لا يعلم التجديد بالمعمودية، لكن طقس المعمودية رمزٌ لعطية الروح القدس التي تؤدي إلى الولادة الجديدة. ويمكن القيام بالمعمودية من دون أن تُرافق بالضرورة بالتجديد، وبهذا فإنها ليست علامة معصومة من الخطأ على أن التجديد قد حدث في الإنسان.

يوجّه السيد وسلي الكثير من الانتباه إلى علامات الولادة الجديدة. فيشير إلى أن النتيجة الأولى لعمل الروح القدس هذا هي إعطاء الله للمتجدد قدرة على تجنب الخطية. ويؤكد على أنه حتى الأطفال في المسيح "هم كاملون حيث أنهم لا يرتكبون الخطية".^{٦١} طبعاً الخطية التي يشير إليها هي "التعدي الإرادي على ناموسٍ معروفٍ من الله".^{٦١} هذا هو الثمر المباشر للإيمان. أما العلامة الثانية فهي الرجاء، وهو ما يربطه بالشهادة المباشرة وغير المباشرة للروح القدس. وأما الثالثة، فهي أعظم العلامات، وهي أن محبة الله تنسكب في قلب الذي تجدد. باختصار، إنه الإيمان والرجاء والمحبة.^{٦٢} بالنسبة لوسلي، التجديد هو اللحظة الأولى في التقديس، أو ما يمكن دعوته "التقديس الأولي". هذا واضح من عدة تصريحات قياسية له، بما في ذلك التصريح المقتبس في أوائل هذا الجزء. ففي عظة له عن التجديد، يعرف الولادة الثانية بأنها

التغيير العظيم الذي يعملهُ الله في النفس حين يأتي بها إلى الحياة؛ حين يقيّمها من موت الخطية إلى حياة البرّ. إنه التغيير الذي يجريه روح الله القدير في كل النفس حين "تُخلَق من جديد في المسيح يسوع"؛ حين تتجدد على صورة الله "في البرّ وقداسة الحق"؛ حين تتحول من محبة العالم إلى محبة الله؛ وحين يتحوّل الكبرياء إلى تواضع؛ والحماس إلى حُلم؛ والكره والحسد والخبث إلى إخلاصٍ ولطفٍ ومحبة نزيهة لكل الجنس البشري.^{٦٣}

^{٦١} Works 11:375; 12:239.

^{٦٢} StS 2:285-94.

^{٦٣} المرجع السابق، ٢٣٤.

ولاحقاً في ذات العظة يميّز الولادة الجديدة عن التقديس، ولكنه يشير بوضوح إلى أنه تمييزٌ بين عمل لحظي وعمل مستمر. ويقول للذين جعلوا من التجديد عملاً مستمراً (أمثال وليم لو [William Law]):

لا شك أن هذا (العمل المستمر) ينطبق على التقديس، أما بالنسبة للتجديد، أو الولادة الثانية، فهو لا ينطبق عليه. التجديد جزء من التقديس، وليس كل التقديس؛ فهو البوابة والمدخل إليه. حين تُؤلّد ثانية، فإن تقديسنا، أي قداستنا الداخلية والخارجية، تبدأ، ومن ذلك الحين فصاعداً "تنمو (بالتدرج) في كل شيء إلى ذلك الذي هو الرأس، المسيح".^{٦١}

وما يعملهُ وسلي باستمرار هو أنه يطبّق تعريفه العام عن التقديس على التجديد مظهرًا أنه يفهم التجديد على أنه تعبير خاص عن عمل الروح القدس في إرجاع الإنسان إلى صورة الله، وهو تغييرٌ حقيقي يتضمن القداسة الحقيقية. فهناك نوعٌ واحدٌ من القداسة الموجودة بدرجاتٍ مختلفة في كل مرحلةٍ من مراحل الحياة المسيحية. وهو يوضّح هذا الأمر في عظته "الصبر" (On Patience-1788). يقول إن التقديس الكلي

لا يتضمن نوعًا جديدًا من القداسة، ويجب ألا يعتقد أحدٌ بذلك. فمن لحظة حصولنا على التبرير إلى لحظة تسليم أرواحنا لله، تبقى المحبة إتمامًا للناموس ... المحبة هي ملخّص وجوهر التقديس المسيحي؛ وهي نوع المحبة الوحيد الذي يوجد، لكن بدرجاتٍ مختلفة، في المؤمنين الذين يقسمهم الرسول يوحنا إلى "الأولاد، الأحداث، الآباء". إن الفرق بين أي اثنين يكمن في درجة المحبة.^{٦٥}

من هذه المراجع يبدو واضحًا أنّ وسلي ساوى بين التجديد والعمل الأول للنعمة المُقدّسة في النفس. فمع أنه عمل مكتمل في تلك اللحظة، ولكنه كان مختلفًا من ناحيةٍ نوعيةٍ عن عمل النعمة التالي. لم يستخدم وسلي تعبير "التقديس الأولي" (*initial sanctification*) للإشارة إلى هذه الناحية

^{٦١} المرجع السابق، ٢٤٠.

^{٦٥} Works 6:488.

من التجديد؛ فقد ظهرت هذه التعابير وسط الذين أتوا بعده لمواجهة التعليم اللاهوتي الذي ساوى بين التجديد والتقديس من دون أي تعليق أو توضيح.^{٦٦}

من غير الواضح مَنْ كان أول مَنْ صاغ هذا التعبير، ولكن المساواة بين التجديد وبداية التقديس أمر مؤكّد عليه وسط الممثلين البارزين للحركة الوسولية. يذكر ريتشارد واتسون (Richard Watson) مكُونات الفداء الأولي بأنها "التبرير والتبني والتجديد وشهادة الروح القدس"، ولكنه لا يشمل "التقديس الأولي" بين مكُوناته. وهو يؤكّد على وجوب التمييز بين حالة التجديد وحالة القداسة الكاملة والكلية. ويؤكّد وبلسون هوجو (Wilson T. Hogue - 1916) على أنّ "عمل الروح القدس في التقديس يبدأ في التجديد ويتم بدرجة كبيرة فيه. في هذا الاختبار، تُؤلّد حياة جديدة في النفس، وكذلك حياة المحبة المقدّسة". ويؤكّد أيضًا على أننا "لا نوكّد أكثر مما يجب على حقيقة أن التقديس يبدأ في عمل التجديد".^{٦٧}

في أوائل ظهور فكرة التقديس الأولي في القرن التاسع عشر، كان هذا التعبير يُستخدَم بطريقةٍ فيها شيء من الغموض بينما كانت حركة القداسة الأمريكية تسعى لصقل تعاليم وسلي عن عقيدة التقديس. من دون شك أنّ هذا الغموض هو الذي قاد ويلبر دايتون (Wilber T. Dayton) لملاحظة أنه مع أنّ من الواضح أنه يجب التمييز بين "التقديس الأولي" و"التقديس الكلي"، لكنه "ليس من السهل تحديد مدى وطبيعة" التقديس "الأولي"، وهو يعترف بأنه "ليس الجميع راضين" بالتفسير الذي يبدو أنه صار معيارياً^{٦٨} (انظر في الأسفل).

يميل واتسون (Watson) إلى التركيز على التقديس التدريجي. أما بوب (W. B. Pope) فقد وضّح أنه يفهم التقديس الكلي بأنه "في الواقع والاختبار تكميل حالة التجديد".^{٦٩} وأما ثوماس رالستون

^{٦٦} John L. Peters, *Christian Perfection and American Methodism* (New York: Abingdon Press, 1956), 150 ff.

^{٦٧} توجد هذه الإشارات في *Great* في *Leading Wesleyan Thinkers*, vol. 3 of *Holiness Classics*, ed. A. F. Harper (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1985), 25, 308, 309.

^{٦٨} "Initial Salvation and Its Concomitants," in *The Word and the Doctrine: Studies in Contemporary Wesleyan-Arminian Theology*, comp. Kenneth E. Geiger (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1965), 208-9.

^{٦٩} *Compendium* 3:89.

(Thomas N. Ralston) فيؤكد بكل وضوح على أن "التقديس في حالته الأولية مرادف للتجديد"، وبهذا فإن الكمال المسيحي هو "التجديد الذي يبلغ النضوج".^{٧٠}

نرى أن هذه الإشارات توضح ميل الفكر الوسلي التي أدت إلى وضع المدافعين عن "البركة الثانية" لعقيدة التقديس الأولي. وعمل فوستر (R. S. Foster) يُظهر الغموض الذي صاحب هذا الانتقال في الفكر. فيفترق فوستر بين موقفين يرى كلاهما إمكانية الحصول على التقديس الكلي في هذه الحياة، ولكن أحدهما يشدد على النضوج وعلى كون التقديس الكلي عملية تتطلب وقتاً، ويشدد على أن التقديس الكلي "لا يتميّز إلا في كونه نقطة أو مرحلة في التجديد"؛ بينما يشدد الموقف الآخر على أن التقديس الكلي "عمل مباشر أو لحظي، وهو اختبار متميّز دائماً تقريباً، ويُقال من خلال الروح القدس بالإيمان"، وهو يختلف عن التجديد "في النوع والدرجة".^{٧١}

أما أي موقف يعتنقه فوستر فهو أمر غير واضح تماماً، لكن ترتيب الحجج والأسلوب الذي يقدم به الرأيين يشيران إلى دعمه للموقف الثاني. فإن كان يقترح أنّ حالة التقديس مختلفة في النوع وكذلك في الدرجة عن حالة التجديد، فإنه بهذا يعتقد رأياً شبيهاً برأي وسلي في مقطع كتبه في وقت متأخر في حياته:

لكن أليس الإنسان الذي يتجدد يُعتبر طفلاً كاملاً؟ وهل التقديس شيء آخر غير نمو ونضوج ذلك الإنسان؟ حين تتجدد النفس، فإن كل عناصر القداسة تُعطى لها، أو يمكن القول إن كل النعم بلا استثناء تُزرع فيها، وكمال هذه النعم هو التقديس الكلي؛ لذا نصرّ على أنّ التقديس الكلي لا يحدث في التجديد لأنّ النعم لا تكون كاملة في التجديد. ومع أنّ كل عناصر القداسة تُعطى في التجديد، لكن بقايا الخطية الداخلية لا تفنى، وهذا يعني غياب التقديس الكامل، الذي حين يحدث يطرد كل خطية. التجديد بهذا المعنى تقديس أولي، فله ذات طبيعة التقديس، وهو التقديس حين ينمو ويكتمل.^{٧٢}

^{٧٠} *Elements of Divinity* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1924), 460 ff.

^{٧١} *Christian Purity* (New York: Eaton and Mains, 1897), 56-57.

^{٧٢} المرجع السابق، ١٠٩. يمكن لهذا أن يكون تلخيصاً جيداً لعظة وسلي "الصبر" ("On Patience," sec. 10,) (Works 6:488-90).

في مصادر أخرى يتم التمييز بين التجديد والتقدس الأولي مما يؤدي إلى جعل عمل التقديس ليس استمرارًا لعمل الروح في التجديد. يظهر هذا في الاقتباس التالي الذي يُعرّف فيه التجديد بأنه إعطاء حياة روحية للنفس البشرية، بحيث يعطي الله قدرات الطبيعة الجديدة وصفاتها وأعمالها وينظّمها ويفعلها. إنه التحول من الموت إلى الحياة، ومن سلطان الخطية إلى سيادة النعمة، وهو استعادة الحياة الروحية التي فُقدت بالسقوط.^{٧٣}

ويرى الفصل بينهما بشكل أكثر وضوحًا في كلمات بيك (J. T. Peck) الذي يميّز بشكلٍ جذري بين "الحياة" و"القداسة": "كما أن الحياة الطبيعية وحالة الكيان الحي أمران مختلفان، هكذا الحياة الروحية والحالة الأخلاقية للأحياء روحياً أمران يتميز واحداهما عن الآخر أيضاً". إنهما "أمران يتميّز أحدهما عن الآخر تمامًا، مثل تميّز الحقيقة عن صفتها، والشيء عن الطرف الذي يمكن أن يكون فيه هذا الشيء".^{٧٤}

يُعتبر هذا الرأي، الذي صار الموقف المعياري في حركة القداسة في أمريكا، التقديس الأولي مصاحبًا للتبرير، الذي يطهر من الذنب والفساد الناتج عن الخطايا الفعلية التي يكون الخاطئ مسؤولاً عنها. كما يشير وإيلي إلى هذه اللحظة الأولية بأنها "تقديس جزئي" إذا ما قورن بـ"الكلي". وفي (التقديس) الكلي، يتطهر المؤمن من الفساد الموروث (CT 2:480-81). ويشير ريتشارد تايلور (Richard S. Taylor) إلى أنّ التجديد والتقدس الأولي تغييران حقيقيان يقعان ضمن موضوع "التقديس" الواسع، ويعرّف "تطهير" الفساد المكتسب بأنه تقديس أولي من ناحية سلوكية؛ فمثلاً،

^{٧٣} J. A. Wood, *Perfect Love* (Chicago: Christian Witness Co., 1880), 17.

^{٧٤} مقتبس في Wiley, CT 2:471. ويظهر وإيلي ذات الغموض الذي يُرى في كلمات وود (Wood). فهو يصرّ على أنه يجب تعريف التجديد على أنه "إعطاء حياة بالروح لنفس ميتة في الذنوب والخطايا"، ويرفض اعتبار التجديد والتقدس الأولي أمرًا واحدًا، ولكنه يسلم بحقيقة أن التقديس الأولي مرافق ومصاحب للتجديد (ص ١٠٧، ٤١٣). غير أن هذا يبدو في نزاع شيئًا ما مع تصريحات أخرى له مثل "التجديد، كما رأينا، هي إعطاء حياة مقدسة في طبيعتها" (ص ٤٤٦) وانظر أيضًا صفحا: ٤٢٣. ويقول عن التجديد أيضًا إنه "تغيير أخلاقي" (ص ٤٢٦). وبحسب التعابير الوسلية، هذا هو التقديس. ربما يعود سبب هذا النزاع إلى حقيقة أن وإيلي يبدو أنه لا يعتبر التقديس تغييرًا أخلاقيًا لكن تطهيرًا، وهو صورة مجازية لا تتضمن درجات. ستكون لدينا الفرصة للتكلم عن مشكلة تعابير القداسة لاحقًا.

"العادات القديمة تتلاشى، والمفردات المستخدمة في الحديث تتغير، وطرق التفكير تنقلب". يبدو أن هذه الكلمات تجسّد ما يشير إليه وسلي بـ"القداسة الخارجية" التي تبدأ في الولادة الثانية.^{٧٥} إن كان المرء يشدّد على النتائج الإيجابية للولادة الثانية، مثل ثمر الروح، فإنه يكون أقدر على رؤية كيفية سعي عمل الروح التقديسي للتحرك نحو إكمال العمل الذي بدأه في الإنسان حتى في النعمة السابقة (prevenient grace).^{٧٦} يميل حصر التشديد على الناحية السلبية في التقديس (التي هي التطهير من الخطية) إلى فقدان هذه الاستمرارية، مع أنه لا يمكن للمرء أن يستثني هذه الناحية من عمل الروح من لاهوت الحياة المسيحية. وفي ضوء هذه الاعتبارات، يبدو أننا الآن مستعدون للانتقال مباشرة إلى مناقشة موضوع التقديس الكلي (entire sanctification).

التقديس الكلي^{٧٧}

نقصد بـ"التبدير" إعلان النعمة الإلهية (النعمة كموقف) الذي يعيد الخاطئ إلى علاقة سليمة مع الله من خلال الغفران والمسامحة؛ وأما بـ"التجديد" فنقصد عمل الروح القدس (النعمة كقوة) الذي يجعل الخاطئ حيًا بالنسبة لله؛ ونقصد بـ"التقديس الكلي" عمل الروح القدس في المؤمن الذي يختصر ويكمل عمله في البر" (وسلي، انظر رومية ٩: ٢٨)، ويحرّر من كل خطية، ويخلق علاقةً بالله يمكن أن يُشار إليها بالكمال.

يحتاج كل مصطلح وعبارة في هذه التعريفات المقترحة توضيحًا وتحديدًا. نقصد بالتقديس الكلي مرحلة خاصة تُرى كاستمرارية لعمل التقديس الأوسع في حياة المؤمن. وإذا أردنا تحديد التقديس الكلي، فإنه ذات ما قاله بولس في (تسالونيكى الأولى ٥: ٢٣): "وإله السلام نفسه يقدّسكم بالتمام، ولتُحفظ روحيكم ونفسكم وجسدكم كاملةً بلا لوم عند مجيء ربنا يسوع المسيح". المقصود بتعبير "بالتمام" هو

^{٧٥} A. Elwood Sanner, Richard S. Taylor, *Exploring Christian Holiness* 3:139-41؛ انظر أيضًا "Initial Sanctification," in *Beacon Dictionary of Theology*, ed. Richard S. Taylor (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1983).

^{٧٦} انظر H. Ray Dunning, *Fruit of the Spirit* لإظهار كيف يمكن توضيح هذا الأمر.

^{٧٧} ما كُتب عن هذا الموضوع كثيرٌ جدًّا، وهناك مواضيع تفسيرية ونفسية كثيرة بلا حدود قد تم استكشافها بشأن هذا الموضوع. لكن حيث أن هذا الكتاب كتاب لاهوت نظامي وليس كتابًا عن التقديس، مع أنه يلعب دورًا هامًا فيه، فإن علينا ألا نتوقع معالجة لكل الأمور المتعلقة بموضوع التقديس الكلي. يحتاج القارئ أن يرجع إلى تلك الكتب الكثيرة ليرى مواضيع أخرى كثيرة تُناقش هناك لم تُذكر هنا أو تم التعرّض لها تعرّضًا بسيطًا فقط.

الشمول (انظر الفصل الحادي عشر). فلا يُقصد بهذا التعبير كمالاً يستبعد مزيداً من النمو، وهذا ما يشدّد عليه وسلي مصيباً: "لا يوجد كمال من ناحية الدرجة ... بحيث لا يسمح بالازدياد المستمر".^{٧٨} في هذا الجزء من نقاشنا للتقديس الكلي (وخاصةً لاحقاً)، نريد أن نحصر أنفسنا في مسألتين هامتين: (١) هل التقديس الكلي أمرٌ ممكن؟ (٢) وكيف يمكن للمرء أن يطلبه أو يحصل عليه؟ وفي معالجتنا لمسألة إمكانية اختبار التقديس الكلي في هذه الحياة، علينا أولاً أن ندرك أنه لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال بطريقة عقلية بمعزلٍ عن مجموعة مترابطة من المواضيع الأخرى. باختصار، لا يمكن استكشاف هذا الموضوع بشكلٍ وافٍ إلا كأحد مكونات اللاهوت النظامي. وتُستكشف هذه المواضيع ذات الصلة إما بشكلٍ واضحٍ ومباشرٍ أو تُفترض ضمناً في كل الكتب والبحوث اللاهوتية التي تعالج هذا الموضوع. ومن بين الأمور الشديدة الصلة عقيدة الخطية، ومعنى الكفارة، وطبيعة الإنسان، ومعنى النعمة، والمعنى المقصود من فكرة الكمال. لقد سبق أن أعطينا شيئاً من الاهتمام لكل هذه الأفكار عدا آخر فكرتين، وعلى الطالب أن يطّلع على النواحي الأخرى لهذا الطرح اللاهوتي في دراسته لهذا الموضوع.

هناك مفهومان رئيسيان للنعمة في تاريخ الفكر المسيحي. المفهوم الأول، وربما الأقدم، يرى النعمة كقوةٍ للشفاء. يظهر هذا الفهم باكراً جداً في كلمات أغناطيوس الأنطاكي (Ignatius of Antioch)، الذي يشير إلى الإفخارستيا بأنها "علاج الفناء". ولكن تشديد أغسطينوس هو الذي صار الرأي المعياري المقبول في تعبد الكنيسة الكاثوليكية في القرون الوسطى. فقد صارت النعمة تُرى كمادةٍ أو جوهرٍ ذي طبيعة روحية يُسكب في الشخص من خلال الأسرار. ويظهر حضور النعمة من خلال القدرة على القيام بأعمالٍ صالحةٍ.

أما مارتن لوثر، فبالإضافة إلى الإصلاحات اللاهوتية الكثيرة التي قدّمها، بدّل هذا المفهوم بالنظر إلى النعمة كموقف من الله الذي به يقبل الخاطئ ويغفر له من دون أن يكون فيه أي استحقاقٍ لذلك. وإذ ترك لوثر فكرة النعمة كشفاء، وركّز أكثر على فكرة التبرير في علاقته بالنعمة، فقد ضعفت عقيدة لوثر عن التقديس كثيراً، وأدّت إلى رؤيةٍ غير واضحة للحياة المسيحية تمتاز بالتذبذب بين النصر والهزيمة، وبين الابتهاج واليأس.

يمكن ملاحظة، كما هو متوقّع، أنّ وسلي بمنهجيته الوسطية (*via media*) في التعامل مع اللاهوت، استطاع أن يقبل هذين الرأيين عن النعمة، مقدّماً بالتالي توازناً بين التبرير (النعمة بصفحتها

^{٧٨} StS 2:156.

موقف) والتقدّيس (النعمة بصفقتها شفاء). في نقاش هارالد ليندستروم (Harald Lindstrom) للمنظور اللاهوتي عند وسلي، يلاحظ هذه الفروقات ويشير قائلاً:

الفساد الأساسي في الإنسان الطبيعي ... مصوّر كمرضى، والخلص كالإرجاع إلى الصحة [الشفاء]. لا بد للفكرة الدينية التي تقبل مثل هذا الرأي عن الخطيئة أن ترتبط بفكرة التقديس.^{٧٩}

ننوي استكشاف موضوع الكمال بملاحظة الطرق المختلفة التي فُسِّر بها (أو التي يمكن أن يُفسَّر بها) التقديس، مع ما تتضمنه هذه التفسيرات من ناحية إمكانية اختبار التقديس الكلي. يبدو أن هناك أربع طرق رئيسية لتفسير التقديس، مع إمكانية شيء من التداخل فيما بينها. وهذه الطرق هي: (١) بلغة الشريعة، (٢) وبلغة المحبة، (٣) وبلغة تحوُّل الكيان، (٤) وباللغة الطقسية أو الشعائرية. وقد ظهرت عدة تفسيرات للقداسة تمتزج بها هذه النواحي الأربعة في تاريخ الفكر المسيحي عن الحياة المسيحية. هناك نقاط انتقال فعّالة بين هذه الطرق الأربعة، ولا شك أن نسبة أية طريقة واحدة في تفسير الحياة المسيحية لمفكّر معين هو فرطٌ في تبسيط الأمر. ولكن رؤية ما يتضمنه كل واحدٍ من هذه التفاسير سيعطينا القدرة على رؤية بعض الأمور المتعلقة بإمكانية اختبار التقديس الكلي في هذا الوجود المحدود.^{٨٠}

كان أول شرح لعقيدة التقديس هو أنه "تحوُّلٌ للكيان". وقد كان هذا الفكر موجوداً بشكلٍ كبير بين عالمي اللاهوت في الكنيسة الشرقية (إيريناوس [Irenaeus] وأثناسيوس [Athanasius]) في نظرية الفداء الواقعية الاختبارية. كانت هذه النظرية تتضمن تأليهاً للطبيعة البشرية من ناحية الخلود. سبق أن أشرنا إلى مشاكل هذه الطريقة في صياغة التغيير الحقيقي إذا فُهمت بالمعنى اليوناني للتأليه (apotheosis)، ولكن ليس ضرورياً أن تُفسَّر هذه النظرة بهذه الطريقة. على أي حال، البناء الشكلي لهذه الطريقة في النظر إلى الأمر هو ما يهنا هنا، وليس المحتوى. كان إيريناوس يعتقد ويعلم بأن

^{٧٩} Wesley and Sanctification, 43.

^{٨٠} ما أحاول أن أفضله في المادة التالية هو تقديم تحليل نظامي للأفكار بالاعتماد على أبحاث بول باسيت (Paul Bassett) الذي عمله في كتاب *Exploring Christian Holiness*, vol. 2، الذي يمثل عملاً رائداً، وهو الوحيد الموجود من نوعه بحسب معرفتي. يسعى الدكتور باسيت إلى تتبع تاريخ فكرة التقديس الكلي كأمرٍ مختلف عن "الكمال المسيحي" كأمرٍ نموذجي. يمكن للطالب الجاد أن يتجنب التكلّف الذي قد تدل عليه استنتاجاتي بقراءة كتاب باسيت مع هذا الجزء من الكتاب.

هذا التحول هو عمل الروح القدس الذي يُنال في المعمودية، وهو يتضمن أن مقدارًا معينًا من الكمال يُعطى في هذه الحياة بالإضافة إلى "التأليه" الأخروي الأسمى. "ولذا، ما نراه في إيريناوس هو ما نراه في العهد الجديد من توتر بين المختبر 'الآن'، وما هو 'ليس بعد'... ويعود الفضل إلى موهبة الروح القدس من الأب بابنه في كوننا الآن نعرف الروح في ملئه، وبأننا الآن صرنا كاملين كجزء من عمل عربون الله العظيم".^{٥١} يُفسر إيريناوس هذا الشفاء للطبيعة البشرية كإرجاع للإنسان إلى صورة الله (*imago Dei*).

أما فكرة الكمال كمحبة فتظهر عند أقدم الآباء، ويعبر عنها بكل وضوح كليمنديس الإسكندري (Clement of Alexandria). وشخصية "المسيحي الغنوسي" (Christian Gnostic) عنده هي إنسان يحب الله بكل قلبه ونفسه وفكره وقوته، وقريبه بنفسه. تقليديًا، كان يُقال إن كليمنديس استعار فضيلة "اللامبالاة" أو "اللاعاطفة" الرواقية كنموذج للحياة المسيحية الأسمى. لكن هذه الفكرة تناقض بعض أوصافه الأخرى مثل مركزية المحبة، وبالتالي يُشكك بكون هذا التفسير مقبولًا. لكن من المحتمل على الأقل أن كليمنديس يتكلم عن "غياب العاطفة" بالمفهوم الأفلاطوني (السقراطي) وليس الرواقي. وفي كتاب *Phaedo*، يقول سقراط إن الفيلسوف هو الإنسان الفاضل الحقيقي الوحيد لأنه يحب الفضائل ويسعى لها من أجل ذاتها وليس بسبب أي دافع ثانوي آخر. تقارب هذه الفكرة وصف كليمنديس للعلاقة المسيحية النموذجية مع الله. في كتاب *Stromata* لكليمنديس، يقول:

هل يمكن أن نفترض أنه إن سأل أحدهم الغنوسي المسيحي أن يختار بين معرفة الله والخلص الأبدي؛ على افتراض أنه يمكن الفصل بين هذين الأمرين (اللذين هما في الحقيقة متطابقان تمامًا)، فإنه من دون أي تردد يختار معرفة الله إذ يرى أن ذلك هو الإيمان الذي يرتقي من المحبة إلى المعرفة المرغوبة لأجل ذاتها. هذا هو الشكل الأول لعمل الخير عند الإنسان الناضج، حين لا يُعمل الخير لأجل مكسب ما لذلك الإنسان، ولكن لأنه يرى أنه من الصواب عمله؛ وتصبح الطاقة المبذولة في عمل كل الأشياء صالحة في ذاتها؛ فلا تكون صالحة في بعض الأمور وغير صالحة في أمور أخرى؛ ولكنها تصبح عبارة عن عادة عمل الصلاح ليس لأجل المجد أو

^{٥١} المرجع السابق، ٥٠.

السمعة (كما يقول الفلاسفة)، ولا لأجل مكافأة من الناس أو الله؛ ولكن لتصير الحياة على صورة الرب وشبهه.^{٨٢}

وبهذا فإنّ الغنوسي الحقيقي يتّصف بمحبة لله من أجل ذاته وليس لأجل منافع يعطيها. وهذه محبة تستبعد كل محبة أخرى. وبهذا فإنّ الكمال في المحبة أمر ممكن في الحاضر.^{٨٣} لكننا نرى بعض التعديلات الفريدة والمميّزة لهذه الأفكار في كتب أغسطينوس. ترك أغسطينوس للكنيسة ميراثاً مزدوجاً بشأن الخطية. فإذ استخدم الإطار الفكري للأفلاطونية الجديدة (Neoplatonism)، عرّف الخطية بأنها "المحبة المنحرفة". وقد وفّرت نظرية أفلوطين (Plotinus) في علم الوجود (ontology) حلاً فكرياً لمشكلة الشر، حيث رأى الشر ليس كائناً، متجنباً بهذا ثنائية المانوية (Manichaeism). تتضمّن فكرة أغسطينوس هذه مقياس الوجود مع الله، الكائن بذاته كمصدر لكل أصلٍ ومختلط بما هو ليس كيان بدرجاتٍ مختلفة كمن يتحرّك أبعد من أصل الوجود. ويتحدّد مكان الإنسان على هذا السُلّم بحسب محبته؛ فإن كان يحب الأشياء أو الذات، فإن هذه خطية إذ أن الله هو الوحيد الذي يستحق المحبة. وبهذا تكون المحبة الكاملة لله حرية من الخطية. وبحسب هذا النموذج الفكري فإنّ التقديس الكلي أمر ممكن نظرياً.

ويتكلم أغسطينوس بشكلٍ جميل عن كيف يسكب الروح القدس في القلب البشري محبة لله كعملٍ نعمة، فيقول: "توكّد على أنّ الإرادة البشرية تتلقى معونة إلهية في سعيها للبر، فيُنال الروح القدس الذي يخلق في ذهنه متعة وحبّاً لذلك الصلاح الأسمى الذي لا يتغير، الذي هو الله".^{٨٤} لكن حتى على هذا الأساس، يرفض أغسطينوس بقوة فكرة أن يكون هناك إنسان حرّاً من الخطية في هذه الحياة. وهو يبني رأيه هذا على مجموعة من المقاطع الكتابية التي تشدّد على انتشار خطية الإنسان في العالم كله، ويستنتج قائلاً: "حيث أنّ ... هذه المقاطع لا يمكن أن تكون غير صادقة، فإنه من الواضح، بالنسبة لي، أنه مهما كان مقدار البر أو درجته التي ننسبها بشكلٍ محدود للحياة

^{٨٢} Bk. 4, chap. 18.

^{٨٣} في البداية، كان وسلي مندهشاً بصورة كليمنس عن المسيحي الكامل (Journal 5:197)، ولكن في عام ١٧٧٤، انتقد "لامبالاة" نموذجية كليمنس، فقال: "لم أعد أعجب بهذا الوصف كما كنتُ سابقاً" (Works 12:297-98). وإن كان تفسيره صحيحاً، فإن وسلي لم يُخدع بالضرورة، ولكنه وجد دعماً قوياً لما أدركه.

^{٨٤} On The Spirit and the Letter, chap. 5.

الحاضرة، فإنه لا يوجد إنسانٌ حيٌّ حرٌّ تمامًا من الخطية".^{٨٥} ولكن حتى مع رفضه لهذه الفكرة، يؤكد على إمكانية اختبار برٍّ كاملٍ حيث أن البر عمل الله، ومن يستطيع أن يضع حدًا لقوة الله؟ ولكنه يقدم تفسيرًا عقليًا جيدًا لعدم محبة الإنسان المحدود لله بشكلٍ كامل، وستظهر أهمية هذا التفسير في نقاشاتٍ لاحقةٍ لنا. وحبته مبنية على افتراض أن هناك علاقة بين المحبة والمعرفة أو الرؤيا. فكلما ازدادت معرفتنا الله، ازدادت محبتنا له؛ لكن حيث أن معرفتنا الحالية ناقصة ("تنظر الآن في مرآة في لغز" [كورنثوس الأولى ١٣: ١٢])، فإن محبتنا ناقصة أيضًا. وحيث أننا لن نملك معرفة كاملة تمامًا إلى أن نختبر الرؤيا السعيدة، فإن كمال المحبة ينتظر هذه الحقيقة الأخروية.

هناك رأيٌ آخر في تعليم أغسطينوس عن الخطية يثير مشكلةً من نوعٍ آخر. فإذا تأثر أغسطينوس جزئيًا باختباره الشخصي وكذلك باهتمامه بنظرة بولس بأن الوصايا تُلخّص بوصية واحدة هي "لا تشتهه"، عرّف الخطية بأنها الشهوة، وخاصة الرغبة الجنسية. إن قُبِل هذا الرأي عن الخطية، فإنه لا يمكن للكائنات البشرية أن يحصلوا على الحرية من الخطية في هذه الحياة.

لكن هناك عوامل أخرى معقدة في جدالاته مع البيلاجية (Pelagianism) تتعلق بهذا التفسير الذي يؤثر على نقاشنا. كانت البيلاجية ترى الخطية كمكوّنات صغيرة، فتعرّف بأنها تعديت طوعية لوصايا وأوامر معينة. وبهذا فقد كانت إمكانية اختيار عدم ارتكاب الخطية بيد إرادة الإنسان. وهكذا فإن الحرية من الخطية، حين يُفسّر الناموس بهذا المعنى، تكون إمكانية سهلة نسبيًا. لاحظ أغسطينوس هذا "الكمال السهل"، فردّ عليه بنظرته عن الخطية بصفتها "شهوة". وباعتبار الخطية شهوة، فإنه بهذا يشير إلى أن التوافق "الداخلي" مع الناموس هو محور هذا الموضوع. في حين أن التوافق الخارجي ممكن من خلال إرادة وقوة الإنسان فقط، فإن التوافق الداخلي غير ممكن إلا من خلال النعمة. يقول أغسطينوس بهذا الشأن:

فإن من يعمل ما يأمر الناموس به، من دون مساعدة روح النعمة، فإنه يعمل ذلك بالخوف من العقوبة، وليس بمحبة البر. وفي نظر الله ليست هذه مشيئته، مع أنه أمام الناس يظهر هذا العمل بأنه تتميم مشيئة الله؛ والذين يحفظون الناموس بهذه الطريقة مذنبون بذلك إذ يعرف الله أنهم كانوا يفضلون ارتكاب الخطية لو لم تكن هناك عقوبة لخطيتهم.^{٨٦}

^{٨٥} المرجع السابق، الفصل ١٣.

^{٨٦} المرجع السابق، الفصل ١٤.

وقبل أن نقدّم نظرة مختصرة إلى فكر توما الأكويني (Thomas Aquinas) ومن ثمّ المصلحين، علينا أن نشير إلى أنه في بدايات الفكر المسيحي، كان التفسير الطقسي للتقديس بارزاً جداً. فكما يشير بول باسيت (Paul Bassett)، فإنه من البداية كان ملء الروح القدس (التقديس) يرتبط بالمعمودية، وخاصة بالجزء الثاني من طقس المعمودية الذي كان يتمّ بالمرسح بالزيت. وقد فصل الجزء الثاني عن طقس المعمودية الأولي، وصار معروفاً بسرّ "التثبيت".

في البداية، كان هذا الطقس يُرى كرمزٍ تصبح فيه الحقيقة واقعاً في الحياة، ولكن مع مرور الوقت دخلت النظرة السرّانية (sacramentarian) - التي ترى نوعاً من العمل فوق الطبيعي، وربما السحري، في الأمور) إلى الطقوس، وصارت الطقوس تُرى كأنها تعمل بشكلٍ مستقل، وبأنها هي بذاتها الاختبار المطلوب في الحياة. فالطقس، الذي كان بلا شك يصاحب الحقيقة في البداية، صار يميل لأن يكون الهدف بحد ذاته. ويقترح باسيت أنّ إحدى أعظم مساهمات مكاريوس المصري (Macarius the Egyptian) - الذي كان عظيم التأثير على وسلي) إصراره على أن التقديس عملٌ نعمةٍ اختباري حياتي، وليس مجرد طقس.

وحين نأتي إلى توما الأكويني (Thomas Aquinas) نجد تحليلاً رائعاً للتقديس بصفته "محبّة". ليس لدينا متسع هنا، ولا يوافق قصدنا في هذا الفصل، أن نعرض لسياق تعليم توما الأكويني. لكن يمكننا ببساطة أن نشير إلى أنه تكلم عن ثلاثة أنواعٍ من الكمال: (١) هناك كمالٌ هو أن نحب الله بسبب كل الاستحقاق الذي فيه. وهذه الدرجة من المحبة ممكنة لله فقط، إذ أنه الوحيد الذي يعرف ذاته أو يدركها بهذه الدرجة من الكفاية. (٢) وإذ يتفق مع أغسطينوس، يشير إلى درجة من المحبة لله بسبب كل ما فينا من استحقاق. ولكن حيث أن قدرتنا الكاملة لن تتوفر لنا إلا في الحياة الأخرى، فإنّ هذه الدرجة من المحبة غير ممكنة في الحاضر. (٣) ولكن هناك نوعٌ ثالث من الكمال يستبعد كل شيءٍ يُعارض دافع المحبة لله. وهذا النوع الثالث من الكمال 'ممكن في هذه الحياة بطريقتين': في إزالة أي شيءٍ عن الإرادة 'لا يتوافق مع المحبة، أي الخطية المميّنة، وكذلك في رفض الإرادة لأي شيءٍ يمنع ميل النفس إلى الله من أن يكون ميلاً كاملاً.^{٨٧} ليس هذا كمال العمل، ولكنه كمال النية والميل.^{٨٨}

^{٨٧} Bassett, *Exploring Christian Holiness* 2:137-38.

^{٨٨} من الهام أن نتذكر أن كل هذا الأمر يطبّقها الأكويني على التبرير، وبالتالي فإنها تفقد معناها الإنجيلي الحقيقي.

قام لاهوتيو الإصلاح بتغيير دقيق وهام لفكرة التقديس، إذ مالوا لتفسيرها في ضوء مشكلة الإيمان والأعمال في علاقتها بالناموس. فمثلاً، تكلم لوثر كثيرًا عن المحبة، ولكنَّ منظوره كان دائمًا متأثرًا بالجدالات المتعلقة بالتبرير والنابعة من مفهوم الناموس وقصده. فكان التقديس يُرى على أنه القيام بأعمالٍ صالحة، وهو أمرٌ يعقب التبرير كتعبير عن الإيمان.

ولكن لتفسير التقديس بهذه الطريقة مآزق وأخطار عديدة تتعلق بمسألة إمكانية التحرُّر من الخطية في هذه الحياة. فإنَّ فُسْرَ الناموس والطبيعة البشرية بطريقة بيلاجية، فلن تكون هناك مشكلة، ولكن المصلحين تبعوا أغسطينوس في فهمهم لعقيدة الخطية الأصلية، وطَبَّقوا الناموس بكل مطالبه الداخلية. ويُظهر شرح كالفن للوصايا العشر كيف فُسِّرَ الناموس بأعمق مطالبه الروحية. في ضوء هذا، استطاع كالفن أن يحث قُرَّاءه بالقول: "علينا ألا نخاف من الناموس أو أن نتجنب تعليمه، فقط لأنه يطلب نقاوة أكثر صرامةً مما نستطيع أن نحققه بينما نجول حاملين أجسادنا كسجن لنا."^{٨٩}

وكالفن مثل أغسطينوس، فهو يرفض فكرة أنَّ أي شخصٍ يمكن أن يحقِّق البر الكامل في هذه الحياة ضمن هذه المفاهيم. يقول: "إن فَتَشْنَا في كل الماضي، فإننا سنرى أنه لا أحد من القديسين اللابسين جسد الموت قد حقَّق هدف المحبة بمعنى أنه أحب الله 'بكل قلبه وكل فكره وكل نفسه وكل قوته'. وأقول علاوةً على ذلك بأنه ولا واحد منهم لم يكن مبتليًا بالشهوة والرغبة بما هو خطية."^{٩٠} وبالنظر إلى طرق تفسير التقديس قبل وسلي فإننا نحتاج ملاحظة نقطة أخرى أيضًا. يقَدِّم أغسطينوس ولوثر وكالفن فكرة التقديس الكامل في هذه الحياة من ناحية الحساب؛ فمع أن الخاطئ نفسه لا يتغيَّر بشكلٍ كامل، لكن برَّ المسيح الكامل محسوبٌ له، ولهذا فهو يُعتَبَر (من ناحية وضعه) كاملاً في نظر الله. ومع أنَّ هذه الفكرة لا تتضمن أية طقوس، لكننا نعتقد أن هذا الرأي يقع ضمن موضوع القداسة الطقسية التي لا ينتج عنها تغيير حقيقي، ولكنها تشمل عمليةً تحدث خارج الشخص، فلا تؤدي بالضرورة إلى حدوث تغيير أخلاقي. وعلى هذا الأساس استطاع لوثر أن يؤكِّد موقفه التقليدي بأنَّ المؤمن خاطئٌ ومبرَّر بذات الوقت (*simul justus et peccator*).

^{٨٩} Institutes 2.7.13. يمكن إساءة فهم هذه المقاطع فتُفهم بأنها تشير إلى أنَّ الجسد، كجوهر مادي، شرير في ذاته.

يقَدِّم بول باسيت (Paul Bassett) أسبابًا لاستحالة نسبة هذا الموقف لكالفن. انظر *Exploring Christian*

Holiness, vol. 2

^{٩٠} Institutes 2.7.5.

نستطيع الآن أن نقدّم بعض الملاحظات العامة جدًّا التي نعترف بأنه يعوزها الدقة، ولكن يمكن أن تكون مفيدة في انتقالنا إلى وسلي. ومن هذه الملاحظات أنّ الفكر الكاثوليكي كان يميل إلى تفسير التقديس بمعنى المحبة؛ وأنّ الفكر البروتستانتي كان يميل لرؤية التقديس من منظور علاقته بالشرعية، بينما كان الفكر الشرقي يميل للتكلم عن تغيير الكيان. لكن بسبب ميل وسلي نحو الجمع بين الآراء وبسبب بصيرته اللاهوتية نستطيع أن نفهم بشكل أفضل الآن كيف يُقال إنّ آراء وسلي كانت جمعًا لمبدأ التقديس في الكاثوليكية ومبدأ النعمة عند البروتستانت (Cell). ولكن علينا أن نضيف إلى هذا أن الجمع الفكري عنده شمل فكر الكنيسة الشرقية، وجعل منه جزءًا أصيلًا في فهمه للحياة المسيحية.

واضعين هذه الخلفية في أذهاننا، وإذ نقرأ دليل وسلي عن التقديس، أي كتاب *A Plain Account of Christian Perfection*، فإننا نستطيع أن نفهم أكثر من اين يبدأ والى اين يتّجه. فبدائيةً يلاحظ وسلي أن موقفه يختلف عن موقف أخوته في جوابه الإيجابي على سؤال: "هل لنا أن نتوقع الخلاص من كل خطية قبل أن نكون على شفير الموت؟" وتعمد هذه الثقة على أساس رباعي اكتشفه في الكتاب المقدس: (١) هناك مقاطع كتابية تعد بهذا (مثل مزمو ١٣٠:٨؛ حزقيال ٣٦:٢٥، ٢٩؛ كورنثوس الثانية ٧:١؛ تثنية ٣٠:٦؛ يوحنا الأولى ٣:٨؛ أفسس ٥:٢٥-٢٧؛ رومية ٨:٣-٤). (٢) هناك صلوات لأجل التقديس الكلي مثل (يوحنا ١٧:٢٠-٢٣، وأفسس ٣:١٤-١٩، وتسالونيكي الأولى ٥:٢٣). (٣) هناك أوامر بالكمال (متى ٥:٤٨؛ ٢٢:٣٧، ٣٩). (٤) هناك أمثلة لأناس في الكتاب المقدس يدعوهم الوحي بالكاملين.

لم يتأثر موقف وسلي بتفسير مقاطع معينة والتي قد لا تحتوي القيمة التي ينسبها وسلي إليها؛ ومع هذا فإن فحوى تفكيره يبقى سليمًا. والمبدأ الذي ينطلق منه يرتبط مباشرة بفهمه للإيمان بأنه "النقّة بما يُرجى والإيقان بأمرٍ لا تُرى" (عبرانيين ١١:١). سبق أن رأينا أن مغزى هذا التعريف مرتبط بوجود وعد إلهي. فمع أنّ الوعود واضحة، فإنّ الأوامر والصلوات والأمثلة هي عبارة عن "وعدٍ مبطنّة". فإنّ وعد الله بحرية من الخطية (الكمال) بوضوح أو بشكلٍ ضمني في كلمته، فيمكن أن نتيقن من أنّ هذا أمرٌ ممكن ضمن القوة الإلهية. نرى هنا أساس "تقاولية النعمة" التي عند وسلي. ليست هذه تقاولية بالقدرة أو الإمكانية البشريتين ولكن بالنعمة فوق الطبيعية التي تُرى كشفاءً وإعطاء قدرة.

^{١١} كتاب *A Plain Account of Christian Perfection* مترجم إلى اللغة العربية بعنوان "كونوا كاملين"، ترجمة رجا نوبصر، منشورات ينبوع الحياة، صفحة ٤٣ في الكتاب باللغة الإنجليزية، و صفحة ٥٢ في النسخة العربية.

علاوةً على ذلك، إن كان الكتاب المقدس يتكلم عن إمكانية الكمال، فيجب أن نفهم نوعية الكمال الذي يتكلم عنه حتى لا نجعل الكتاب المقدس يتناقض مع ذاته؛ فبحسب رأي وسلي، كل تعليم كتابي خاضعٌ للتحقق من صحته بالاختبار. وهنا نراه يشق طريقه عبر الأسئلة الشائكة المتضمنة في المسح السابق للطرق المختلفة التي يُفسر بها التقديس. فإن كان الكمال يعني حفظ الناموس بكل متطلباته العميقة والكثيرة، فإن هذا الكمال ليس ممكناً. وإن كانت المحبة لا تكون كاملة إلا بالرؤية السعيدة، فإن هذا الكمال لن يتحقق إلا في الأبدية. ونستطيع هنا أن نرى المغزى العميق للاكتشافات التي اكتشفها في كتب جيرمي تايلور (Jeremy Taylor)، واثوماس أ كيمبيس (Thomas a Kempis)، ووليم لو (William Law) التأميلية التعبدية. وباختصار، اكتشف مركزية "طهارة النية والقصد" والطبيعة الداخلية للديانة الحقيقية. قال: "لقد رأيت أنه عندما تكون بساطة النية (القصد أو السريرة) ونقاوة المحبة بنفس الصورة في كل ما نتكلم أو نعمل، وتكون أيضاً رغبةً مهيمنة على كل طباعنا، فإنها تكون في الواقع 'أجنحة النفس' التي بدونها لا يمكن للنفس أن ترتقي إلى جبل الله".^{٩٢}

ثم كرّس نفسه لمهمة إعطاء محتوى لهذه الفكرة النموذجية من الكتاب المقدس. أول وأهم اكتشاف له لمعنى التقديس هو أنه تجديد الإنسان على صورة الله. ولكون التجسيد الوحيد لهذه الصورة منذ السقوط هو المسيح، فإنه يمكن للمرء أن يتكلم عن هذا الهدف كأخذ شبه المسيح. ولكن مما نراه في الكتاب المقدس أيضاً، فإنه يمكن تلخيص هذه الفكرة بتعبير "المحبة"، والتي تجد أفضل تعبير لها بما يدعوه يسوع بالوصية الأولى والعظمى: "تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك ومن كل قدرتك"، والوصية الثانية هي "تحب قريبك كنفسك" (مرقس ١٢: ٣٠-٣١). وأما من ناحية سلبية، فإن الكمال يتضمّن غياب الخطية، والذي قصد به الخطية الداخلية مثل الكبرياء، والإرادة الذاتية، ومحبة العالم، والغضب، والعناد، والميول الأخرى التي تناقض "الفكر الذي في المسيح يسوع أيضاً" (فيلبي ٥: ٢).^{٩٣}

يمكن استخدام صيغ مختلفة لتوضيح التطور من الكاثوليكية عبر لوثر إلى وسلي كتكليف للعلاقة بين الإيمان والمحبة. فبالنسبة للاهوت الكاثوليكي، متبعاً توما الإكويني (Aquinas Thomas)، فإن ترتيب الحياة المسيحية يمكن وصفه بأنه "إيمان تشكّله المحبة". ولكن لوثر رفض هذه الصيغة لأنها

^{٩٢} المرجع السابق، في الكتاب بالإنجليزية ٩-١٠، وصحة ١٠ في النسخة العربية.

^{٩٣} المرجع السابق، في الكتاب بالإنجليزية ١١، ٢٨، ٤١، ١٢، ١٧، ٢٩. (الصفحات في النسخة العربية هي ١١-١٢،

٣٢-٣٣، ٤١، ١٢، ١٩). انظر أيضاً عظته "الخطية في المؤمنين" (Sin in Believers).

تجعل التقديس يسبق التبرير، واستبدالها بصيغة "الإيمان الذي يشكّله المسيح". وأما وسلي، وبسبب اهتماماته بالنواحي الأخلاقية، فقد تبنى صيغة بولس "الإيمان العامل بالمحبة" (غلاطية ٦:٥). وقد كان يعتقد أن هذا يجمع بين تشديده على الإيمان كأساس الحياة المسيحية، وتشديده على أن المحبة هي إظهار تلك الحياة.

وبسبب فهم وسلي لصورة الله (*imago Dei*) بصفتها المحبة، فإنه يرى الحياة المسيحية كعملية نموّ في المحبة تسير جزئياً عبر مراحل يمكن تحديدها. فتُزرَع المحبة من لحظة التجديد، ومن ذلك الوقت فصاعداً هناك نمو تدريجي لا يعرف نهاية، ولا حتى بالموت. ولكن هناك لحظة أو نقطة في تلك العملية يمكن دعوتها "المحبة الكاملة" أو "التقديس الكلي"، وهي محبة كاملة بمعنى أنها نقيّة لا يشترك بها شيء آخر غير الله. ووصف وسلي للمحبة الكاملة يؤكّد على قول جون بيتر (John Peter) بأنّ أنسب تعبير لمفهوم وسلي عن التقديس الكلي هو "الطرد"، أو "المحبة التي تطرد الخطية"، فهي "محبة تُبعد الخطية؛ وتملاً القلب وتسيطر على كل قدرات النفس... فطالما تسيطر المحبة على كل القلب، فأى مكان يبقى للخطية بعد ذلك؟"^{٩٤}

من هذا المسح الوصفي، يمكننا أن نرى بوضوح أنّ وسلي فسّر التقديس بأنه محبة (مثل الأكويني)، وكتغيّر في الذات والكيان (مثل آباء الكنيسة الشرقية)، ولكنه كان يرى هذا دائماً في سياق التبرير بالنعمة من خلال الإيمان (مثل المُصلّحين). فاندمجت كل هذه المنهجيات في فهم لاهوتي فريد تعامل بجدية مع حالة السقوط في الطبيعة البشرية وقوة الله بالإضافة إلى التعليم الكتابي لمبدأ الكمال. بسبب كل هذه المؤهلات والأوصاف، استطاع وسلي أن يعلن للعالم بأنه "حيث كثرت الخطية ازدادت النعمة جداً" (رومية ٢٠:٥).

والآن سننظر إلى السؤال الثاني: "كيف يمكن للمرء أن يطلب التقديس الكلي أو يحصل عليه؟" الكثير من تاريخ لاهوت الحياة المسيحية لا يعالج هذه المسألة، ويعود السبب جزئياً إلى التأكيد المتفاوت على إمكانية التقديس الكلي. وحين يُعالج عادة، يُرى بأنه يُحصل عليه بالأعمال الحسنة و/أو التدريب، لكن هذه المنهجية عادة ما تكون ضمن سياق شكلٍ من أشكال التبرير بالأعمال. لذا فإننا نتوجه إلى السيد وسلي مباشرة لرؤية تعليمه بشأن الطريقة التي على المرء أن يُعدّ نفسه بها لعمل الروح في جعل الإنسان كاملاً. وعلينا أن نتذكر باستمرار أنّ وسلي كان دائماً وبشكلٍ ثابتٍ يرى التقديس في

^{٩٤} *StS* 2:448, 457; Peters, *American Methodism*, 59

سياق التبرير بالإيمان. لهذا فإن قداسة الإنسان، بغض النظر عن درجتها، ليست هي أساس قبوله أمام الله.^{٩٥}

ومع أن وسلي لم يقدم مخطئاً إن أتبع يقود بشكلٍ آلي إلى اختبار التقديس الكلي، لكنه يتكلم عن ثلاثة عوامل تُعد الإنسان للوقت الذي فيه الله، بحريته السيادية، "يعمل عملاً كبيراً وسريعاً في البر" (انظر رومية ٩: ٢٨).

العامل الأول هو التوبة.^{٩٦} تختلف هذه التوبة عن التوبة التي تسبق التبرير، فهي لا تكون مصحوبة بشعورٍ بالذنب ولكن بمعرفةٍ للذات بشأن وجود الخطية الباقية في الطبيعة الداخلية ذات الميول. تشابه هذه التوبة التوبة الأولى في كون معرفة الذات هي العنصر الرئيسي فيهما. وتشمل هذه التوبة أيضاً إدراك المرء لعجزه الكامل عن تحرير نفسه من الخطية الداخلية.

أما العامل الثاني فهو الإماتة (*mortification*).^{٩٧} من الواضح أن هذه عملية تعاونية مشتركة (بين الله والإنسان)، وهو البعد التدريجي لعمل التقديس. من هنا، يمكن الوصول إلى وصف فهم وسلي كثير الاستخدام وهو بأن التقديس عمل تدريجي وفوري في ذات الوقت:

قد يحتضر إنسان ما لبعض الوقت، ولكنه لا يموت إلى أن تنفصل النفس عن الجسد وتبدأ الحياة الأبدية. بالطريقة نفسها يحتضر الإنسان في الخطية لبعض الوقت، إلا أنه ليس ميتاً عن الخطية بعد إلى أن تنفصل الخطية عن نفسه، وفي تلك اللحظة يحيا حياة المحبة الكاملة. وكما أن التغيير قد حصل عندما مات الجسد، إلا أنه من نوعٍ مختلف وهو أعظم بصورةٍ مطلقة من أي تغيير عرفناه من قبل، وإلى أن تأتي هذه اللحظة فإنه من المستحيل أن نتخيلها. إن التغيير الذي يحصل عندما تموت النفس عن الخطية هو من نوعٍ مختلفٍ وأعظم بصورةٍ مطلقة من أي تغييرٍ آخر سابق ومن أي شيء يمكن تخيله، إلى أن يختبر الشخص نفسه هذا التغيير. ومع ذلك فهو يستمر في النمو في النعمة وفي معرفة المسيح وفي

^{٩٥} التكلم عن درجاتٍ في القداسة أمرٌ ممكن بحسب مفهوم وسلي، ولا ترفض هذه الفكرة سوى القداسة الطقسية. ولكن

القداسة الطقسية لا تتضمن تغييراً حقيقياً، ولذا فهي لا تتناسب مع تعريف وسلي العام للتقديس كتغيير أخلاقي.

^{٩٦} انظر عظة وسلي "توبة المؤمنين" (*The Repentance of Believers*) في *St.S 2:379ff.*

^{٩٧} *A Plain Account*: في النسخة الإنكليزية صفحة ٤٢، وفي النسخة العربية صفحة ٥١

المحبة وفي التغيير إلى صورة الله. وسوف يفعل ذلك ليس فقط حتى الموت، بل وفي كل الأبدية!^{٩٨}

ويجب الانتباه إلى أن تشديد وسلي، الذي يتعذر تبسيطه، على كون التقديس أمرًا أخلاقيًا بشكلٍ جوهريٍّ، يمكّنه من التمسك بثباتٍ وتوافقٍ بالناحية التطورية في عملية التقديس إلى لحظة الوصول إلى الخلاص الكامل. لكن حين يُفسّر التقديس بمعنى طّقسي، فإنه لا يكون هناك مجال للتقديس التدريجي، إذ لا يوجد ما يُدعى بدرجاتٍ في البقاوة الطّقسية. فالبقاوة الكاملة تحدث في لحظة القيام بالطقس، وهي فاعلةٌ بشكلٍ كاملٍ في تلك اللحظة وإلى الأبد.

أما العامل الثالث فهو الإيمان. ويطابق هذا العنصر التعريف الثاني للتوبة المذكور سابقًا. فالإيمان هنا ثقةٌ بوعود الله بالتحريم من الخطية الداخلية. فإذا عرفنا أننا لا نستطيع أن نحرّر أنفسنا من الفساد المتأصل في طبيعتنا (الذي يتصف بكونه محبة غير مكتملة أو منحرفة)، فإننا ننتظر بصبرٍ عمل الله فينا. الإيمان هو الجواب على لحظة اختبار التقديس. فكما قال وسلي، إن لم يكن هناك تحرير لحظي من بذرة الخطية (محبة الذات)، فلن يكون هناك تقديس كلي.

كما أنّ الإيمان كان أساس اعتقاده أنه يمكن للإنسان أن يتوقع حدوث عمل الله في بداية حياته المسيحية. في بداية خدمته واختباره كان يشعر بأنه قبل الموت بفترة قصيرة، وبعد فترة نضوج طويلة، يمكن للإنسان أن يتوقع الحصول على التقديس الكلي. ولكن تغيير موقفه هذا واضح في كتابه *A Plain Account* حيث يقول: "أخي (Charles) وأنا تمسكنا بما يلي: (١) الكمال المسيحي هو تلك المحبة لله وللقرّيب والتي تتضمن الخلاص من كل خطية. (٢) الكمال يُقبل بالإيمان فقط. (٣) الكمال يُعطى بصورة فورية في لحظة واحدة، (٤) علينا أن نتوقّع ليس عند الموت بل في كل لحظة، فالآن هو وقتٌ مقبول، والآن هو يوم خلاص."^{٩٩}

في القرن التالي للنهضة الوسلية، ظهر تفسيرٌ مختلفٌ جدًا للتقديس الكلي. وهذا التفسير الجديد مرتبطٌ باسم السيدة فيبي بالمر (Mrs. Phoebe Palmer). كانت السيدة بالمر زوجة طبيبٍ من مدينة نيويورك، وقد كانت تسافر بشكلٍ كبيرٍ مع زوجها في أشهر الصيف ككارزة علمانية، وصارت قائدًا بارزًا في دوائر حركة القداسة، وخاصة بين مجموعات النساء. ومع بداية قيادتها لـ"اجتماعات الثلاثاء

^{٩٨} في الإنجليزية صفحة ٦٢، وفي النسخة العربية ص ٧٦-٧٧.

^{٩٩} كتاب *A Plain Account* مترجم إلى العربية بعنوان "كونوا كاملين". في الإنجليزية صفحة ٥٠، وفي النسخة العربية ص ٦١-٦٢.

للتشجيع على القداسة" (Tuesday Meeting for the Promotion of Holiness)، كان نجاحها في قيادة الناس لاختبار التقديس الكلي عظيمًا بشكلٍ غير اعتيادي وقد استمر حتى وفاتها عام ١٨٧٤. لقد كانت مساهمة السيدة بالمر الفريدة في لاهوت القداسة في "تعايير المذبح" (altar phraseology) الشهيرة. ففي رسالة لها بتاريخ ١٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٨٤٩، تشرح كيف وصلت إلى هذا الموقف، الذي يشهد كاتب سيرتها على أصالته:

إنّ توضيحاتها، للعمليات الإلهية والبشرية في التقديس الكلي في حياة التلميذ المسيحي المأخوذة من مذبح المُحرقات الإسرائيلي والعبادات والطقوس المرتبطة بها، هي أصيلة، إن لم يكن من ناحية اكتشافها، فهي أصيلة من ناحية تطبيقها المميّز في القرن الحالي.^{١٠٠}

وتوضّح السيدة بالمر أنها كانت تبحث عن دعم كتابي لاعتقادها بأن واجب الإنسان هو أن يؤمن بأنه نال التقديس بعد أن يكون قد وُفيّ بشروط التكريس. وقد كان تركيزها منصبًا على (عبرانيين ١٠:١٢) التي شعرت أنها تعطيها أساس القول بأن "واجب المؤمن هو أن يؤمن أن التقدم قد قُدِّست حين وُضعت على المذبح". وقد صارت هذه المنهجية أداةً في يد السيدة بالمر لاختصار الفترة الزمنية الفاصلة بين التجديد والتقديس الكلي، وبهذه المنهجية قادت كثيرين لأن يعلنوا نوالهم التقديس الكلي في مرحلة مبكرة في اختبارهم المسيحي. وهناك خطوات بسيطة لذلك: أولاً، الوفاء بالشروط التي يمكن تلخيصها بـ "تقديم ذاتي ذبيحة حياة لله بالمسيح، واضعًا كل ما أعرفه ولا أعرفه على المذبح الذي يقدّس القربان"؛ وثانيًا، الإيمان بأن الله سيتمّم وعده.^{١٠١}

ويلخّص ويتلي (Wheatley) نشاطاتها باستخدام هذه المنهجية كما يلي:

كانت السيدة بالمر في حملاتها الكرازية في الأماكن المختلفة تشهد ... بأن النفوس يمكن أن توقظ وتبهر وتقدّس كليًا في غضون أيام أو ساعاتٍ قليلة. وفي أحد

^{١٠٠} Richard Wheatly, *The Life and Letters of Mrs. Phoebe Palmer* (New York: Palmer and Hughes, 1884), 532.

^{١٠١} المرجع السابق، ٣٧-٥٣٧.

أعمالها، تروي اختبار إنسانٍ تبرَّر وتقدَّس كلياً ودُعي للكراسة بالإنجيل في غضون ثلاثة أيام.^{١٠٢}

كانت هناك أسئلة جادة وخطيرة أثارها معاصروها بشأن هذه المنهجية الجديدة. وقد كان الاعتراض الرئيسي على منهجيتها يتعلق بشهادة الروح القدس. فقد كانت السيدة بالمر تؤكد على أنَّ ادعاء الشخص بامتلاكه شهادة الروح قبل أن يكون متأكدًا من قبول الله للذبيحة هو "أمر يعتمد على المعرفة، وطبعًا لا يتطلب إيمان". وقد نفت منتقدوها الانتباه إلى خطر الافتراض وعدم الحق في الاعتراف الذي لا تصاحبه شهادة الروح القدس داخليًا ومن ناحية الثمر الأخلاقي. وربما أخطر مشكلة في هذه التفسير هو تعريف التقديس بلغة طقسية، وهو ما يفتح المجال لأخطار عملية كثيرة.^{١٠٣}

في ضوء الأمور التي تم التمييز بينها في هذا النقاش، سيكون من المفيد أن نجمع بعض الأمور معًا من خلال تحليل لغة "التقديس". نستطيع عمل هذا من خلال تصنيفٍ للتعبير مستخدمين صورة مبسطة لفلسفة اللغة المعاصرة، أي أننا نسعى لتحديد "السياقات اللغوية" (نستخدم هذا التعبير للإشارة إلى ما دعاه لودويغ ويتغينستين [Ludwig Wittgenstein] بـ"ألعاب اللغة"، الذي لا يُقصد به التلاعب باستخدام الكلمات، ولكن يُقصد به إدراك أن التعبير ذاته يكون له معانٍ مختلفة حين يُستخدم في سياقات مختلفة. فمثلًا، للتعبير "غسل" في مجال المال والأعمال معنى مختلف عن المعنى المستخدم في أعمال البيت) التي عادةً ما تُستخدم فيها التعبيرات المختلفة في الحديث عن التقديس الكلي. ونستطيع هنا تحديد أربع فئات مختلفة على الأقل في هذا المجال. فتصنيف التعبيرات بصفقتها "طقسية" (ceremonial) يتضمن أن هذا هو السياق اللغوي الذي ظهر فيه هذا التعبير أصلًا. لا يعني هذا استبعاد احتمالية استخدام هذا التعبير بمعنى مكيف ومطوّر في سياقاتٍ لغوية أخرى. فمن الواضح أنَّ

^{١٠٢} المرجع السابق، ٥٣١. انظر تحليل وليم ريتهاوس (W. M. Greathouse) في كتاب Bassett and Greathouse, *Exploring Christian Holiness* 2:299 ff. لأجل رؤية التوصل لهذه الاستنتاجات ذاتها.

^{١٠٣} انظر H. Ray Dunning, "Sanctification – Ceremony or Ethics?" *Preacher's Magazine* 55, (September, October, November, 1979) no. 1. يقدّم ميلدريد بانغز واينكوب (Mildred Bangs Wynkoop) نقدًا قويًا ومدعمًا لهذه المنهجية المقترحة: "لا شيء في الكتاب المقدس يدعم المعنى المُعطى للتقديس الكلي اليوم. ففي محاولة السيدة فيبي بالمر (وهي إحد ألمع أعضاء حركة القداسة في بداياتها في أمريكا) لتوضيح فكرة لاهوتية أوجدت بغير قصدٍ صيغةً شوّشت وأربكت الذين يطلبون الله والحياة معه منذ ذلك الوقت. ليست هي من تلام، ولكن نحن الذين نلام لإيجاد لاهوتٍ كتابي" من تعبيرٍ مفيد في ظرف معين خاص فقط. (A Theology of Love: The Dynamic of Wesleyanism [Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1972], 189

هذا ما كان حزقيال الكاهن يفعله حين كان يتكلم عن "تطهير" الله لشعبه من "عبادة الأصنام" التي هي فكرة "أخلاقية" (ethical) تتضمن معنى النجاسة والدنس. وإما يُستخدَم التعبير "دَنَس" (وهو عكس الطهارة والنقاوة) كتعبير طقسي، أو يُستخدَم بمعنى مجازي بشكلٍ كامل. وسنستخدم التعبير "ديناميكي" (dynamic) للإشارة إلى التقديس من ناحية "العامل الإلهي" الذي يُنجز التقديس في الإنسان، والتعبير "بنوي" (structural) للإشارة إلى التعابير التي تتكلم عن بناء وشكل الاختبار من دون أي اهتمام خاص بمحتوى هذا التركيب.

اللغة البنوية	اللغة الطقسية	اللغة الأخلاقية	اللغة الديناميكية
البركة الثانية	التطهير	المحبة الكاملة	المعمودية في الروح القدس
عمل النعمة الثاني	نقاوة القلب	"الفكر الذي كان في المسيح" "التجدُّد على صورة الله" الكمال المسيحي	ملاء الروح القدس

وبإلقاء نظرةٍ سريعةٍ على هذا التصنيف، سيكون من الواضح أن وسلي استخدم التعابير الأخلاقية بشكلٍ حصريٍّ تقريبًا. ومع أنه لم يقلل من قيمة عمل الروح القدس أو يتجنب فكرة التطهير من الخطية، لكن مما لا شك فيه أنه كان دائمًا يعتقد أنه من الواجب تعريف وتوضيح اللغة التي تتكلم عن عمل الروح القدس، في حين أن اللغة الأخلاقية، وخاصة التي تكمن أفكارًا كريستولوجية وراءها، هي معرّفة في ذاتها. يُظهر دانيال ستيل (Daniel Steele) إدراكًا تاريخيًا وبصيرة لاهوتية في اهتمام وسلي بالتعابير المستخدمة وحرصه على استخدام المناسب منها. ففي جوابٍ لستيل عن سؤالٍ طُرِح عليه، قال إنَّ وسلي استخدم ستة وعشرين تعبيرًا للإشارة إلى اختبار التقديس.

أما تعبيراً "معمودية الروح" (أو "بالروح" أو "في الروح")، و"ملاء الروح" فهي عبارات لم يستخدمها، ربما لأنها تتضمن ملأً عاطفيًا ذات طبيعة مؤقتة، ولأنها لا تصل إلى جذور الطبيعة الأخلاقية.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Steele's Answers (Chicago: Christian Witness Co., 1912), 130-31.

علاوة على ذلك، لأن طبيعة اللغة الطقسية لا تستلزم بالضرورة محتوى أخلاقي، فإنها دائماً تحتاج لتوضيح وتعريف. كما أنّ مثل هذه اللغة معرّضة لخطر أن تُفهم بأنها تتكلم عن أمرٍ لا يتعلق بالناحية الأخلاقية، بسبب طبيعتها كأمرٍ غير تجريبي أو اختباري. ولذا فقد كان وسلي دائماً يفسّر ويفهم اللغة الطقسية بمعنى أخلاقي.^{١٠٥} والاستنتاج الذي نتوصل إليه من كل هذا الحدث هو أنّ أفضل طريقة للحديث عن التقديس الكلي في المفهوم الوسلي هو بالتكلم عنه بلغة كريستولوجية (أي في ضوء عقيدة شخص المسيح وعمله).

وبدءاً من جون فليتشر (John Fletcher) وجوزيف بينسون (Joseph Benson)، بدأ خلفاء وسلي يستخدمون لغة الروح القدس أكثر. ومع أنّ وسلي لم يكن مرتاحاً لهذا، لكنه لم يعتبر تعليم فليتشر مناقضاً لتعليمه.^{١٠٦}

ويبدو أن اللغة الطقسية صارت أبرز طريقة استخدمها آدم كلارك (Adam Clarke) وخلفاؤه في حركة القداسة الأمريكية، ونتيجة لهذا صارت لهذا التعليم طبيعة مختلفة عن طبيعة تعليم وسلي. يقول وليم جريتهاوس (W. M. Greathouse) عن كلارك: "يشمل عمل الروح المُقدّس خلاصنا الكامل، ولكن الأمر المقصود به دائماً هو طهارة القلب. هذه هي نقطة تركيز كلارك التي لا تتغيّر".^{١٠٧} وقد أدى اهتمام كلارك الكثير جداً بهذا السياق اللغوي إلى الاقتباس الكثير لتصريحه في كتابه *Christian Theology*:

لا يوجد مقطعٌ في الكتاب المقدس يوجّهنا لطلب القداسة بشكلٍ تدريجي (gradatim) إذ علينا أن نأتي إلى الله للحصول على تطهير فوري وكامل من كل خطية كما هو الحال في مجيئنا إليه لأجل الغفران الفوري الكامل. فالغفران التدريجي (seriatim) والتطهير التدريجي (gradatim) أمران لا يعلّمهما الكتاب المُقدّس.^{١٠٨}

^{١٠٥} انظر Wynkoop, *Theology of Love*, 252-53. يعالج الفصل الثالث عشر من كتاب واينكوب هذا الموضوع، وخاصة تعابير "التطهير" التي صارت كلمات لها طابع وبصمة في حركة القداسة في القرن التاسع عشر. انظر النقاش التالي، ولاحظ استخدام وايلي (Wiley) للغة الطقسية فقط في الفصل الذي يتحدث فيه عن التقديس الكلي في كتابه. (CT, vol. 2).

^{١٠٦} انظر Bassett and Greathouse, *Exploring Christian Holiness* 2:240.

^{١٠٧} المرجع السابق، ٢٤٧.

^{١٠٨} (New York: T. Mason and G. Lane, 1840), 207-8.

النمو في النعمة

يمكن للغة أن تكون ذات تأثير سحري يسبي العقل، كما رأينا للتو. ومن أوضح الأماكن التي يمكن رؤية هذا الأمر به هو النقاشات اللاهوتية عن النمو الروحي أو النضوج. والنمو، حين يُطبَّق على الحياة الروحية، هو تعبير مجازي مأخوذ من مجال علم الحياة. وحين لا تُدرك الطبيعة المجازية لهذا التعبير، ولا يُستخدَم كصورة للنمو الروحي، فإن ذلك يؤدي إلى تطبيق تصوير غير مناسب مطلقًا. فالنمو الطبيعي هو ببساطة نتيجة عوامل طبيعية تمامًا وغير إرادية ولا يتضمن تغييرًا حقيقيًا. ولذا فإن صور التطور الشخصي مناسبة أكثر لتوضيح فكرة النمو.

إن نتيجة تطبيق التوضيحات غير الشخصية على الحياة الشخصية ليس غير مفيد بأية ناحية عملية فحسب، ولكنه أيضًا يخلق ما دعاه ميلدريد بانغز واينكوب (Mildred Bangs Wynkoop) بـ"فجوة المصادقية" (credibility gap).^{١٠٩} وهذه الفجوة هي الكائنة بين العقيدة والحياة التي تؤدي في النهاية إلى الشك بحقيقة إمكانية تطبيق التحاليل اللاهوتية.

وعلاوةً على ذلك، وكما لاحظنا في القسم الأخير، فإنه حين يُفسَّر التقديس بلغة الأفكار الطقسية فقط (تطهير)، فإنه سيكون من غير الملائم مطلقًا التكلم عن تطوُّر حقيقي، وكذلك فإن النقاشات حول هذا الأمر ضمن هذا السياق من دون ملاحظة الطبيعة المجازية للغة المُستخدَمة ستؤدي إلى تقديم نظرية غير قابلة للتطبيق حقًا عن النمو الروحي، وستترك الانطباع أنه لا يوجد تطوُّر حقيقي في الحياة المسيحية بعد لحظة التقديس الكلي. وعلى هذا الأساس يمكن التمييز بين التقديس التدريجي أو التطوُّري والنمو في النعمة. لكن في ضوء تعريف وسلي للتقديس بأنه تغيير حقيقي، فإن التطوُّر الحقيقي الذي يتصف به الناس لا الأشياء هو الذي يتمُّ متطلبات هذا التعريف.

وما نقترحه هنا هو صورة مُبسَّطة للتطور الشخصي الذي نؤمن أنه مناسب كمُخطِّط لفهم عملية النمو في النعمة. التطور الحقيقي يشمل: (١) النية، (٢) الهدف، (٣) والمناسبة.

عادةً ما تنمو النباتات والحيوانات نحو النضوج الجسماني من خلال وجودها في البيئة المناسبة. ولكن البيئة وحدها غير كافية لخلق النمو في الروح البشرية؛ فيجب أن يكون هناك بعدٌ داخلي من الرغبة أو الالتزام أو النية. لاهوتيًا، نرى أنَّ هذا الدافع يُعطى بعمل الروح القدس في الإيقاظ والتوبة. وقد سبق أن رأينا أن الإيقاظ يحدث حين يدرك الإنسان التناقض الموجود بين حالته الحالية وحالة مثالية تواجهه. أما التوبة فهي الاستجابة البشرية الممكنة من خلال النعمة السابقة لهذا الإيقاظ التي

^{١٠٩} *Theology of Love*, chap. 3.

تتضمن خطاباتٍ تعكس نيةً أو هدفاً بأن يصبح الإنسان مشابهاً لهذه الحالة المثالية. وللتوبة معانٍ سلبية وإيجابية؛ فهي تضمن تحولاً عما لا ينسجم مع الحالة المثالية، وتحوّلاً إلى ما يجسّد هذه الحالة المثالية أو يمثّلها. وهذا هو ثمر التوبة. أما التجديد، الذي يحدث بعد التوبة، فيُعرّف سيكولوجياً بأنه تغييرٌ في اتجاه بنية القيم عند الإنسان، وهذا يتضمن تغيير اتجاه النية بشكلٍ دراماتيكي عند الإنسان. تعطي كلمات غوردون ألبورت (Gordon Allport) فكرةً متبصرة بشأن تغيير الاتجاه من منظور عالم النفس:

يحدث أحياناً أن مركز تنظيم الشخصية نفسه يتغيّر فجأةً، ومن الواضح أنّ هذا يحدث من دون إنذارٍ مُسبق. ففوة دافعة معينة، آتية ربما من موت حبيب، أو من مرضٍ، أو تحوّل ديني، أو حتى من أستاذٍ، أو كتاب قد تؤدي إلى تغييرٍ في الاتجاه.^{١١٠}

كثيراً ما أصرت كتب القداسة على أنّ النمو في النعمة يتسارع بعد لحظة التقديس الكلي. عادةً ما شرح هذا الاعتقاد بلغةٍ مجازية مأخوذة من عالم الأحياء، وقد قاد الفهم الشائع إلى استنتاجاتٍ لا يمكن أن تكون عملية. على كل حال، حقيقة هذا الخلاف تظهر في موضوع "النية". فلأسف، يعكس اختبار كثيرين كلمات روبرت روبنسون (Robert Robinson): "جانحون للتيهان" (من ترنيمة "تعال، أيها النبع" [Come, Thou Fount]), أو كما كان وسلي يميل لدعوة هذا الأمر بالمحبة المختلطة وغير النقية. ولكن بإنهاء حالة الإزدواجية في الفكر وطرد كل محبة لأي شيء غير الله، حتى يحب الإنسان الله بكل قلبه ونفسه وذهنه وقوته، فإنه يكون قد حقّق نقاوة القلب، التي قال عنها سورين كيركيغارد (Søren Kierkegaard) إنها "الرغبة بشيءٍ واحدٍ فقط". وهكذا فإنه من الطبيعي أنّ الذي نيته أو رغبته أو التزامه مركّزة على ما هو مثالي يصبح أكثر شبيهاً لما هو مثالي.

أما المؤمنون المترخون الكسالي المعتدون بأنفسهم الراضون بما هم فيه فلا يمكن لهم إلا أن يركدوا في حالة حياة ساكنة. فقط الذي مثل بولس "يسعى نحو الغرض" هو الذي يحقّق التطور الديناميكي الذي يجب أن يتصف به المسيحي الطبيعي. ونتعلم الكثير من ذلك المقطع (فيلبي ١٢:٣-١٦) الذي فيه يدّعي بولس الكمال أو النضوج بشكلٍ غير مباشر (الآية ١٥)، إذ يقول إنه "يسعى" نحو تحقيق الكمال أو النضوج الذي أنكر تحقيقه بشكلٍ مباشر وبكل صراحة.

^{١١٠} *Becoming*, 87

ولكن أعظم درجات القصد تكون منتشرة وبلا فاعلية إن كانت تخلو من التوجيه. من هنا تظهر أهمية وجود هدف أو قصد.. فحتى قراءة سطحية للعهد الجديد تجعل من تحديد هذا الوضع المثالي أمرًا واضحًا، وهذا الوضع المثالي هو شخصية المسيح. فالرب يسوع المسيح هو مقياس النضوج الروحي، لذا يتكلم بولس عن نضوج الكنيسة واصفًا إياه بأنه "وحدانية الإيمان ومعرفة ابن الله، إلى إنسان كامل، إلى قياس قامة ملء المسيح" (أفسس ٤: ١٣).

يقترح هذا المقطع عنصرين هامين في النضوج الروحي، والسياق الأوسع يقدّم لنا عنصرًا ثالثًا. أولًا، إن صورة النضوج على شبه المسيح تقدّم لنا النضوج كأمر جماعي مشترك في طبيعته؛ فقد كان بولس يتكلم عن الكنيسة. فمع أن النمو أمر شخصي، فإنه ليس أمرًا فرديًا، إذ أنه يحدث في الوضع الطبيعي في سياق جماعة الإيمان. وسُئِرَى هذه الحقيقة بشكلٍ أوسع وأكمل في الفصل المتعلق بالكنيسة في هذا الكتاب.

ثانيًا، نرى في هذا المقطع عنصر المعرفة. إن انتشار هذه الفكرة في العهد الجديد مثيرٌ جدًا، وهو تعبيري واضح لعنصر الهدف الذي نتكلم عنه هنا (انظر بطرس الثانية ٣: ١٨؛ فيلبي ١: ٩؛ الخ). ليست المعرفة نتيجةً للنمو، ولكنها متطلبٌ سابق له. إن "معرفة ربنا ومخلصنا يسوع المسيح" هي التي تُعطي محتوى ومعنى لفهمنا، حتى يصبح لدينا توجُّه. ويجب عدم المساواة بين المعرفة والنضوج، إنما يجب اعتبارها عنصرًا لازمًا لتحقيق النضوج.

يستطيع التحليل النفسي أن يحدّد اختلالات الشخصية بصفاتها انحراف عن الشخصية الطبيعية. ومن دون وجود فكرةٍ عن ماهية ما هو طبيعي، يكون من المستحيل ملاحظة ومعرفة هذه الانحرافات أو تحقيق شخصية طبيعية. في العالم الروحي، معايير ما هو طبيعي ليست مأخوذة من معدّل ما يُرى، ولكن من الواحد الطبيعي بشكلٍ كامل ووحيد، وبقية الناس جميعًا هم أقل من الطبيعة البشرية الكاملة.

أما العنصر الثالث في النمو والمُقترح في السياق الأوسع لمقطع أفسس المذكور فهو حتّ بولس: "أن تخلعوا من جهة التصرف السابق الإنسان العتيق الفاسد بحسب شهوات الغرور، وتتجدّدوا بروح ذهنكم، وتلبسوا الإنسان الجديد المخلوق بحسب الله في البر وقداسة الحق" (أفسس ٤: ٢٢-٢٤).

يشير "الإنسان العتيق" (أو القديم) هنا إلى الحياة قبل التجديد، ويشمل السلوك وحالة الكيان الكامنة وراء السلوك. والثلاث مرات التي استخدم بها بولس هذه الصورة المجازية (رومية ٦: ٦؛

كولوسي ٣:٩؛ أفسس ٤:١٩-٢٥) حين تُقرأ في سياقها لا يمكن أن تسمح بمعنىً منطقيّ آخر.^{١١١} بحثٌ بولس قراءه على أن يطرحوا كل ما كان له علاقة بحياتهم القديمة من ناحية الكينونة والأعمال، وأن يلبسوا الحياة الجديدة التي تجد محتواها في شخصية المسيح.

النضوج الروحي سلبي وإيجابي؛ إنه التخلص من كل ما يخالف فكر المسيح، وإضافة الفضائل التي تُرى في شخص المُخلص. وأقوى وأوضح مقطع يجسد هذه الحقيقة ويشير إلى أنّ العامل الديناميكي في هذه العملية هو الروح القدس هو (كورنثوس الثانية ٣:١٨): "ونحن جميعًا ناظرين مجد (صورة) الرب [في وجه يسوع المسيح] بوجهٍ مكشوفٍ كما في مرآة نتغير إلى تلك الصورة عينها من مجدٍ (صورة) إلى مجدٍ (صورة)، كما من الرب الروح".

يمكن توضيح أول عاملين في النمو الروحي بملاحظة ما أشار ماسلو (A. H. Maslow) إليه بدوافع العجز والنمو. فتدعو دوافع العجز إلى تقليل التوتر واستعادة التوازن. يمكن أن تتوافق هذه الدوافع مع الحافز الذي يكمن وراء التوبة والذي يقود إلى موقف الواجب والالتزام. ولكن حين يكون الحافز دائمًا هو الخوف أو الشعور بالذنب، فإنه لا يؤدي إلى حياة روحية سليمة وصحيحة. لذا على المرء بعد ذلك أن ينتقل إلى حوافز النمو. تحافظ (ولا تستبعد) حوافز النمو على التوتر بالنسبة للأهداف البعيدة الصعبة والتي كثيرًا ما يستحيل تحقيقها. تميّز صفة دوافع النمو هذه صيرورة (وتغير حالة) البشر عن صيرورة الحيوانات، وصيرورة الكبار عن صيرورة الأطفال الرضع. فدوافع النمو تُنتج ما يدعوه ألبورت (Allport) "الصيرورة المُوجّهة". يعلّق ألبورت على هذين النوعين من الحوافز (أو الدافع) بالتالي:

نقصد بدوافع النمو سيطرة المثاليات على عملية التطور. وهذا يتعلق بالأهداف بعيدة المدى والقيم الذاتية وأنظمة الاهتمام الشاملة... فكون شخصٍ معينٍ يعمل أعمالاً معينة ويمتتع عن أخرى لأنه يخاف من عقاب الله هو تقليد ساخر لاختبار معظم المتدينين، الذين ضمايرهم ترتبط بالمحبة أكثر من الخوف. كما يتم تبني طريقة حياة تتطلب تدريبًا وانضباطًا ومحبة واحترامًا، وكل هذه الأمور يختبرها المتدين كالتزامات حيوية. فإن رأينا في شخصية معينة أن الخوف من العقاب الإلهي هو

^{١١١} انظر J. Kenneth Grider, "The Meaning of 'Old Man,'" *Nazarene Preacher*, February 1972, 15 ff. من أجل تفسير حريص لا يمكن نحضه (بحسب رأي كاتب هذا الكتاب) لهذه المقاطع الذي يحاول إثبات هذا الفهم لها.

الدافع الوحيد لعمل ما هو صواب، فإننا نستطيع أن نتيقن من أننا أمام ضمير طفولي في حالة من التطور المكبوح.^{١١٢}

أما العنصر الثالث الذي اقترحنا كونه ضروريًا لأجل النمو في النعمة فهو المناسبة. فالتطور الحقيقي لا يحدث في فراغ، ولكن في مواجهة مع ظروف تستدعي التجاوب في ضوء ما هو مثالي. فإن نما إنسان في الإيمان، فإن ذلك يكون في الحصول على وعود الله في حالات معينة؛ وإن نما إنسان في المحبة، فإن ذلك يكون في محبته لشخص أو مجموعة أشخاص، وليس كزيادة في كمية مجردة غير عملية. فالتغيير الأخلاقي الحقيقي ينتج من مقابلة تتطلب قرارًا. فإن كانت نيتي قوية، فإنني أقرر أن يكون سلوكي على أساس الصورة التي أريد أن أصبح عليها، وبالتالي أصبح ذلك الشخص بمعنى حقيقي. وبهذا فإن ما هو مثالي يصبح واقعًا فعليًا أكثر فأكثر. ونتيجة التفاعل بين التدريب والجدد البشريين من جهة والنعمة الإلهية من جهة أخرى، فإن توافر عناصر النمو الأساسية يؤدي إلى المزيد من مشابهة صورة الله كما نراها في شخص يسوع المسيح. إننا نتغير من درجة في امتلاكنا لشبه المسيح إلى درجة أخرى فيه.

الروح القدس كهبة أخروية

الناحية الأخيرة في عمل الروح القدس التي سننظر إليها هي تعليم يمتاز به بولس. وفحوى هذا التعليم هو أن الروح الذي يسكن كل المؤمنين يعطيهم يقين الخلاص النهائي، أو قيامتهم. فالذي أقام المسيح من الأموات سيحيي أجسادكم المائتة أيضًا بروحه الساكن فيكم (رومية ٨: ١١). لاحظ مرة أخرى العلاقة بين يسوع والروح. إن إدراك أن قوة الروح القدس هي قوة قيامة يأتي من معرفة أنها ذات القوة التي أقامت يسوع من القبر. وهذا سبب آخر لدعوة الروح القدس بروح المسيح.

ويعتمد بولس على هذه الفكرة ويتوسع بها متكلمًا عن الروح القدس بصفته "باكورة" القيامة الأخيرة أو "ضمانتها" أو "عربونها" (رومية ٨: ٢٣؛ كورنثوس الثانية ١: ٢٢؛ ٥: ٥؛ أفسس ١: ١٣-١٤). لدينا هنا تعبير آخر لفكرة أساسية في لاهوت العهد الجديد وهي: التوتر بين الإسخاتولوجي المُدرَك والإسخاتولوجي المستقبلي. فالمستقبل اقتحم الحاضر، ولكنه لم يُدرَك بشكلٍ كاملٍ بعد، إذ أن هذا ينتظر الإتمام النهائي.

^{١١٢} *Becoming*, 68, 72-73.

لقد كانت قيامة المسيح أكثر من مجرد حدث معزول انتصر فيه إنسانٌ على الموت؛ إذ أنها كانت موت الدهر القديم وولادة الدهر الحالي. لذا فإن يكون الإنسان في المسيح أو في الروح (وهما أمران مترادفان، كما رأينا) معناه أنه في الدهر الآتي وأنه يشارك في قوته.

يشير جورج إيدون لاد (G. Eldon Ladd) إلى أنّ "موت المسيح وقيامته لم يكونا مجرد حدثين في التاريخ الماضي، ولكنهما حدثان مستقبليان أيضًا". ولكن في محاولته لإعطاء هذين الحدثين معنى موضوعي تاريخي فقط، يفوته أحد تعاليم بولس الأساسية. فمحاولاته في إظهار أن بولس لا يعلم أن الحياة المسيحية تتضمن "اختبارًا ذاتيًا" تفشل في رؤيتها للحقيقة الواضحة (في كتابات بولس على الأقل) بأنّ هناك اختبارًا ذاتيًا للدهر الآتي عند المؤمن في الحاضر. وفي الحقيقة، إن تشديد بولس على هذا الأمر يستلزم بعدًا وجوديًا اختباريًا في الحياة المسيحية بحيث يرى التقديس بمعناه الواسع.^{١١٣} إن الاختبار الحالي للروح هو اختبار لقوة القيامة. هذا ما تتضمنه عبارة بولس "أقيمُ معه" (كولوسي ١٢:٢). يصف جيمس ستيوارت (James S. Stewart) هذه الحقيقة هكذا:

هذه الحياة التي تتدفق من المسيح إلى الإنسان أمر مختلف تمامًا عما يُختبر على المستوى الطبيعي فقط. إنها مختلفة، ليس فقط بالدرجة، ولكن بالنوع أيضًا. إنها "حياة جديدة بالنوع" (*kainotas zoas*)، فهي ذات نوعية فوق طبيعية. "هناك خليفة جديدة" - وليس المقصود بها زيادة القوة التي يمتلكها الإنسان فقط، ولكن هناك ظهور مفاجئ لعنصر جديد أصلي "حين يأتي الإنسان ليكون في المسيح". فإنه بذلك يبدأ يحيا في عالم حياة يسوع ما بعد القيامة.^{١١٤}

يقودنا هذا إلى ملاحظة أنّ الخلاص النهائي يرى بلغة القيامة. فالرجاء المستقبلي، ضمن السياق الكتابي للخليفة، لا ينبئ بوجود خالٍ من الجسد. وفي الحقيقة، لن يكون هذا مقبولاً للعقل العبري. فحتى تكون الحياة المستقبلية رجاءً حقيقيًا يجب أن تشمل فداءً كاملاً للجسد (رومية ٨: ٢٣) من خلال القيامة من الأموات. وقد أعلن مارتن لوثر (Martin Luther)، في عظة له في موسم عيد الفصح، هذا الإيمان:

^{١١٣} *Theology*, chap. 34.

^{١١٤} *Man in Christ*, 193.

حتى نقوم في اليوم الأخير في الجسد، أي بلحمنا ودمنا، إلى الحياة الأخيرة، فيجب أن نكون قد حصلنا سابقًا على قيامة روحية هنا على الأرض. فكلمات بولس في رومية ١١:٨ تشير إلى أن الله الذي أيقظ أرواحنا وبرّرنا وخلّصنا روحياً لن ينسى الجسد أو البناء أو الخيمة الذي كانت الروح تقطنه. فإن قامت الروح في هذه الحياة من الخطية والموت، فإنّ الخيمة، أو ثوب اللحم والدم الفاسد المائت، يجب أن تُقام أيضاً؛ فيجب أن يخرج من الأرض، حيث أنه مسكن الروح المُخلّصة والمُقامة، حتى يتحد الاثنان معاً في الحياة الأبدية.^{١١٥}

^{١١٥} *Compend*, 239.

الفصل ١٥

التقديس: التجديد على صورة الله

يتكلم العهد الجديد وجون وسلي بصوتٍ واحدٍ معلّنين أنّ قصد الفداء العظيم هو إعادة الإنسان إلى صورة الله؛ إذ أنّ هذا هو "قصد الدين".^١ ويعرّف وسلي الخلاص بأنه "تجديد نفوسنا على صورة الله".^٢ إنّ هدف عملية التقديس من بدايتها في الولادة الجديدة، وفي "كمال المحبة" في التقديس الكلي، وفي تطورها ونموها نحو الخلاص النهائي هو إعادة الإنسان إلى القصد الأصلي له.^٣ وكما يشير ليندستروم (Lindstrom) مصيباً، هذا هو "أوسع وأنسب استخدام لكلمة تقديس".^٤

لم يختلف هذا المفهوم لمعنى التقديس من المشهد اللاهوتي باكتمال العهد الجديد ليكتشفه جون وسلي في القرن الثامن عشر؛ إذ يمكن رؤيته عند المفسرين العظماء للحياة المسيحية منذ اكتمال العهد الجديد وإلى وسلي. وقد لفتت ملاحظتنا المختصرة عن تاريخ الفكر المسيحي حول التقديس الانتباه إلى انتشار هذا المفهوم في التعليم المسيحي الكلاسيكي عن التقديس. لكن الموضوع الأساسي هنا هو ليس هل كانت هذه هي الطريقة المناسبة للحديث عن جوهر التقديس، ولكن (١) ما دلالة أو معنى "الصورة" (*imago*) التي يُدعى الإنسان إليها، (٢) وكيف ولأية درجة يمكن إعادة هذه الصورة.^٥ في البداية، علينا أن نحرص على ملاحظة أن هناك ناحية إيجابية وناحية سلبية في هذا الهدف العظيم للخلاص. الجانب الإيجابي هو سكب المحبة، وأما الجانب السلبي فهو استئصال الخطية. ويصرّ بوب (W. B. Pope) على أنّ ربط هذين العنصرين معاً هو أمر يمتاز به اللاهوت الميثودي.^٦

^١ *StS* 2:223-24.

^٢ *Works* 8:47.

^٣ انظر *StS* 2:445 ff. و *Works* 6:509.

^٤ *Wesley and Sanctification*, 123.

^٥ نحن هنا نسير عمداً بعكس الاتجاه الذي سلكه أدب القداسة في القرن التاسع عشر بتوجيه اهتمامنا الرئيسي إلى جوهر التقديس بدلاً من هيكلته وشكله. من أجل توضيح الفرق بين هذين الاتجاهين ومغزى العلاقة بينهما، انظر Staples, "Sanctification and Selfhood," 3 ff. و Wynkoop, *Theology of Love*, chaps 15 and 16. اللغة التي تستخدمها هي "الجوهر" و "الطرف"، وهي تقول إنها لغة وسلي وتعابيره.

^٦ *Compendium* 3:97

حين يُشدّد على الجانب الإيجابي، فإنّ استمرارية الحياة المسيحية من بدايتها في الولادة الجديدة إلى الخلاص النهائي يتّضح بأفضل صورة. وحين يُشدّد على الجانب السلبي فإنّ فكرة الاختبار اللحظي المباشر للتقديس الكلي يصبح أكثر وضوحًا. لا يعني هذا أنه لا توجد لحظة محدّدة لاختبار التقديس الكلي في هذين الجانبين، ولكن الفكرة هي أنّ تلك اللحظة تلاحظ حين يُحكى عن الاختبار من ناحية أكثر مما تلاحظ في الناحية الأخرى. وتُرى طبيعة الخطية المُستأصلة والدعم لهذه الفكرة في كلمات هارالد ليندستروم (Harald Lindstrom):

حين يقارن وسلي من هذا المنظور (القداسة كمحبة) مرحلة التبرير والولادة الثانية بمرحلة التقديس الكلي، فإنّ الفرق بينهما هو بالدرجة فقط؛ إذ أن نوعية الحياة في التقديس الكلي هي ذات نوعية الحياة في الولادة الجديدة.

ويُرى التقديس الكلي بوضوح أكثر كمرحلةٍ مميّزة أسمى ومختلفة عن الولادة الثانية حين ننظر إلى الكمال كتحرير من الخطية. فالتقديس الكلي يعني محبةً لا تتوافق أو تتسجم مع الخطية. إنها محبة غير مختلطة بالخطية، محبة نقية. كانت القداسة (قبل الحصول على اختبار التقديس الكلي) مختلطة بشوائب الميول الخاطئة التي أثّرت بالنفس. لكن بعد اختبار التقديس الكلي فإنه لم يعد هناك "أي خليط من المشاعر المضادة، فلم يعد هناك إلا السلام والانسجام".

[من عظة وسلي "On Patience"]^٧

وفي التجدّد على صورة الله، وهو القصد العظيم لله وراء عملية الخلاص، على المرء أن يأخذ في اعتباره الجانبين السلبي والإيجابي. ولهذا فإننا نبدأ بمسألة الخطية وإمكانية استئصالها من قلب المؤمن.

استئصال السلبي

كما لاحظنا في الفصل السابق في حديثنا عن السياقات اللغوية للقداسة، فإنه يمكن للغة أن تكون مربكة. ينطبق هذا الأمر على الخطية أيضًا. ونتيجة لذلك ظهر الكثير من التشويش، وتم نشر أفكار لغوية ولاهوتية غير وافية وتعيق الفهم اللاهوتي الصحيح، وقد ساهمت أيضًا في "فجوة المصادقية" (Wynkoop).

^٧ Wesley and Sanctification, 142.

ناقشنا في الفصل التاسع موضوع الخطية بشكلٍ شامل، ويجب أخذ ذلك النقاش بعين الاعتبار في نقاشاتنا الحالية. أوضحنا هناك أنه يجب تعريف الخطية من ناحية علاقتها بصورة الله، فنكون فشل الإنسان في الوصول إلى قصد حياته، ألا وهو الوجود في علاقة سليمة مع الله. هذا يعني أن الخطية انحراف للوجود البشري الكامل، والتي في جوهرها غياب القداسة. وكما تشير ميلدريد بانغز واينكوب (Mildred Bangs Wynkoop) بشكلٍ صارمٍ: "ليست القداسة هي نقيض الخطية (بذلك الترتيب)، لكن الخطية هي نقيض القداسة؛ إذ أن القداسة سبقت الخطية وهي إيجابية. فليست القداسة بصفتها 'غياب الخطية' تعريفاً يقابل تعريف الخطية بصفتها غياب القداسة".^٨

إن فهم الخطية بأنها محبة ناقصة أو منحرفة يعطي أساساً فكرياً للتفكير اللاهوتي بشأن "ترتيب الخلاص" (*ordo salutis*). ففي الخاطي، تملك الخطية (انظر رومية ٥: ٢١؛ ٦: ١٢)؛ بمعنى أنها تعبر بحرية (إلا بعمل النعمة السابقة داخلياً أو بضغط المجتمع خارجياً) عن هذه المحبة المنحرفة القصد أو عن هذا التمركز حول الذات. وبهذا يكون الإنسان تحت قوة الخطية ومستعبداً لها. في التبرير، يُعالج ذنب هذه الخطية (الغفران، المُسامحة)، وفي التجديد تُكسر قوتها.

إنه يكسر قوة الخطية المُبطّلة،

إنه يُطلق السجين حرّاً.

— تشارلز وسلي (Charles Wesley)

ولكن تبقى في المؤمن كينونة الخطية.^٩ ويجد وسلي ثلاثة أمورٍ تدعم قوله إنه مع أنّ الخطية لم تعد تملك، لكنها تبقى في المتجدد.

يجد وسلي الدعم الأول في الكتاب المقدس. وهنا موضوع الصراع بين الجسد والروح هو الموضوع الحاسم الهام. "في الحقيقة، هذه النقطة الهامة بأنّ هناك مبدئين متضادين في المؤمنين،

^٨ *Theology of Love*, 152.

^٩ Sermon "On Sin in Believers," *StS* 2:373.

الطبيعة والنعمة، الجسد والروح، تُرى في كل رسائل بولس، بل وفي كل الكتاب المقدس.^{١٠} هذا يعني أن تفسير استخدام بولس لكلمة "جسد" (*sarx*) بشكلٍ سليم هام جدًا لفهم طبيعة الخطية التي تبقى.^{١١} ويجد الدعم الثاني في الاختبار. فقد قاده بحثه إلى التأكيد على أن الاختبار العالمي للمؤمنين هو أنهم لا يتحررون بشكلٍ كاملٍ من كل خطية في "عمل النعمة الأول". ومع أن ذلك قد لا يظهر في المراحل الأولى من الفرح بالإيمان الجديد، فإن وجوده سيطفو على السطح في النهاية.

أما الدعم الثالث فيوجد في قوانين الإيمان. فكل قوانين الإيمان التاريخية من كل التقاليد والاتجاهات اللاهوتية تتكلم عن بقاء الخطية في المؤمنين. ولكن وسلي يجد في هذا الأمر دعمًا أقل مما يفترض، إذ أن تصريحات قوانين الإيمان عادة ما تعرّف الخطية الباقية بأنها الشهوة والميل للخطية. ومن دراستنا السابقة لأغسطينوس، تعلمنا أنه إن فسّرت الخطية بهذه الطريقة، فإن الخطية تبقى في كل البشر حتى النهاية. وفي الحقيقة هذا ما تؤكد عليه معظم قوانين الإيمان.^{١٢} وبهذا يبقى السؤال الهام المتعلق بطبيعة الخطية.

أولاً، علينا أن نشير إلى أن الخطية ليست مادية في طبيعتها، أي أنها ليست جوهرًا روحيًا أو مادة روحية. أنهم وسلي، حتى من مفسّري كتاباته المتعاطفين معه، بأنه يرى الخطية بهذا المعنى. فيقول إدوارد ساغدين (Edward H. Sugden) في ملاحظاته التحريرية على عظة "الكمال المسيحي" (Christian Perfection) بأنه

هو وكثيرين من أتباع وسلي تشوّشوا بعض الشيء من فكرة أن الذهن الجسداني شيء في الإنسان يمكن إزالته، مثل سنّ يسبّب ألمًا أو ورمًا سرطانيًا، أو مثل قدرة أو دنس يمكن غسله، أو كبقعة حبرٍ أو وسخٍ على الجسم.^{١٣}

^{١٠} المرجع السابق، ٣٦٧.

^{١١} انظر Dennis F. Kinlaw, "Sin in Believers: The Biblical Evidence," in *The Word and the Doctrine*, comp. Kenneth E. Geiger (Kansas City: Beacon Hill Press, 1965), 119 ff. نقاش متبصر مفيد حول المصادر الكتابية لفكرة وجود الخطية في المؤمنين.

^{١٢} انظر Harry E. Jessop, *Foundations of Doctrine* (Chicago: Chicago Evangelistic Institute, 1944), 14-15.

^{١٣} *S&S* 2:148.

وميلدريد بانغز واينكوب (Mildred Bangs Wynkoop)، وهي تابعة أمينة لفكر وسلي، تعتقد أنه علق بهذا الفخ لأنه "استخدم اللغة العقائدية للإصلاح".¹⁴ ولكن بالنسبة للكاتب الحالي يبدو أن هذه الأحكام لم تأخذ الاستخدام المجازي للغة بعين الاعتبار. فوسلي مثل بولس في استخدامه الكثير للغة المجازية عند التكلم عن الخطية؛ وإن لم يلاحظ هذا الأمر، وفهمت التعبيرات المجازية بشكلٍ حرفي، فإنه يتكوّن لدى المرء الانطباع بأن الخطية شيء. ولكن حين يحدّد وسلي طبيعة هذه الخطية الباقية، فإنه يشير دائماً إلى أنها موقف أو ميل "يخالف الفكر الذي كان في المسيح يسوع". وإن أراد أحدٌ تعريفاً ذا معنى للخطية الداخلية، فهذا هو التعريف. ولكنها ليست شيئاً، كما سنرى في الأسفل.

ثانياً، ليس من الكافي أن نعرّف الخطية في ضوء القداسة الطقسية، وهذا ما يتضمّنه فعلياً تصريح ساغدين (Sugden) الأخير في اقتباسه السابق. وكما كان الحال بالنسبة للحديث بلغة القداسة، هكذا الأمر مع الخطية أيضاً، إذ يمكن للغة الطقسية أن تؤدي إلى فهم خاطئ. إنّ تعابير "التطهير" و"النقاوة" و"الدينس" وأشباهها كلها تعابير كتابية سليمة، ولكن السياق اللغوي الذي تنشأ منه بشكلٍ ثابت يعبر عن وسيلة طقسية للتطهير. وقد يؤدي هذا إلى فهم أن التقديس يتضمّن تطهيراً طقسياً من النجاسة كاختبار داخلي فائق (بالمعنى الكانتي "نسبة إلى كانت") لا يستلزم بالضرورة تغييراً أخلاقياً. ومن خلال التعبيرات التي كان وسلي يستخدمها في الحديث عن التقديس، كان يوضّح أن فهمه الأساسي للخطية هو أنها محبة منحرفة غير كاملة، ولذا فإنه حين تُستخدَم اللغة الطقسية يجب أن تُفهم بشكلٍ يتناسب مع السياق. وهنا تظهر المغالطة الأساسية، والموجودة في العالم كله تقريباً في المعالجات المعاصرة لهذا الموضوع، وهي البدء بتعريف قاموسيّ لتوضيح حجة لاهوتية. إن استخراج تعريف لتعابير القداسة من القاموس طريق يؤدي بشكلٍ شبه مؤكّد إلى فقدان المنظور الكتابي. وإذ يتعامل مؤلفو القواميس مع اشتقاق التعبيرات بشكلٍ جادّ، فإنهم دائماً يفسّرون لغة التقديس من مصدرها الطقسي الأصلي.

لكن حين ننظر إلى أوصاف وسلي للخطية في المؤمنين، فإنه من الواضح أن الخطية تتضمّن مواقف أو ميولاً تخالف الفكر الذي كان في المسيح، والتي تعني مواقف وميولاً تخالف الوصيتين العظيمين بحبة الله والقريب بشكلٍ كاملٍ. وحيث أن هاتين الوصيتين تشكّلان جوهر التقديس الكامل، فإنّ أي نقصٍ في حفظهما يُنشئ فشلاً في إصابة الهدف، أو خطيةً.

¹⁴ *Theology of Love*, 153.

هناك قوائم تمثل السمات الجسدية، والتي منها عواطف النعمة، الحسد، الخبث، الغضب، المزاج غير اللطيف، العاطفة المسيئة، الكبرياء، انتفاخ الروح، العناد والتشبُّث بالرأي، محبة العالم، شهوانية الجنس، عبادة الأصنام، العاطفة غير المكبوحه، التخمينات الشريرة، الكره، المرارة، البغض والضعف، الرغبة بالانتقام والثأر، الاشتهااء، النقاش غير الوديع، النكد. وحين نفحص الدافع وراء كل واحدة من هذه السمات، فإنه يمكننا تحديد ثلاثة دوافع رئيسية: (١) هناك تسبُّد للذات بمقابل السيادة الإلهية. إن تخلى إنسان عن عرش حياته تمامًا، وجرَّد نفسه من كل حقوقه، وسلَّم هذه الأمور لله، فإنه لن تكون هناك مشاعر ترغب بالدفاع عن النفس حين يُتعدى على "حدوده"، حيث أن "حدي" هو "حد" الله الآن. لكن إن لم يحدث هذا، فإن مشاعر الدفاعية هذه تظهر على شكل غضبٍ أو غيرةٍ أو ردِّ فعلٍ آخر لتعرض الإنسان للتعدي. (٢) كما أن هناك دافع إشباع الذات، أي الميل لإشباع رغبات النفس بطريقة لا تأتي بالمجد لله، ولمعاملة الآخرين كأشياء، أو للانتفاخ بسبب الإحساس بالأهمية الذاتية. (٣) وهناك أيضًا ميول التمحوّر حول الذات في علاقة الإنسان مع إنسانٍ آخر، مثلما يرى في الشهوة والرغبة بالانتقام والثأر.

كل هذه الأمور تتعلق بالمعنى الذي يعطيه بولس للكلمة "ساركس" (*sarx*) والمستخدم بمعناه الأخلاقي المُميّز. لا يشير الجسد إلى "الجسم" أو الشهوات الطبيعية في هذا السياق. يشير ريتشارد هاورد إلى أن

إدراكنا بأنّ التعبير "جسد" ذو دلالة وصفية (وهو ما نربطه عادة بصفة اسم) يساعدنا في فهمه بشكلٍ أفضل. فحين يكون الحديث عن أمورٍ عملية، فإنه يُستخدم كصفة، من دون ذكر الموصوف، الذي لا يُذكر بشكلٍ مباشر، ولكن يُفهم من السياق. ولذا عليك أن تسأل: "ما الذي تصفه كلمة 'جسد'؟"

ثم يستنتج بأنه "في الواقع حين يحيا إنسان حسب الجسد (كاتا ساركا [*kata sarka*])، فإنه إنما يحيا بحسب ذاته".^{١٥} وما تتضمنه هذه الحقيقة بوضوح هي أنه حين يستخدم التعبير "جسدي"

^{١٥} Richard E. Howard, *Newness of Life: A Study in the Thought of Paul* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1975, 29, 33). يشير جون نايت (John A. Knight) إلى أن الخطية "الأصلية" هي "حالة زائفة من التمحوّر حول الذات". *In His Likeness* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1976), 64. كما يشير ميرنى هاريس (Merne A. Harris) وريتشارد تايلور (Richard S. Taylor) إليها بصفتها "مركز محبة الذات الوثنية المزروع في عمق الذات كالعيب العرقي الموروث. يمكننا أن ندعوها ميلاً لعبادة

(carnal, fleshly) فإنه يشير إلى المواقف أو الميول أو السلوك التي بشكلٍ أساسي ذات سلطة ذاتية. فتكون حالة الإنسان أنه إما يتصرف بحسب سيادة الذات أو أنه يشعر بميول للتصرف تحت سيادتها. السمات الجسدية، مثل الغضب أو الغيرة، تحتاج أن تخضع لتحليل وافٍ. فهناك غضب جسدي يمكن تمييزه عن الغضب الذي يُدعى أحياناً "غضب بار" (righteous indignation). فغضب يسوع على الصيارفة في الهيكل كان غيراً منه على الاستخدام السليم لبيت الله، وليس نوبة غضب تعكس غياب المحبة. وإن كانت القداسة هي شبه المسيح، فإن هذا يساعدنا على إدراك أنها ليست وجوداً رقيقاً لا انفعال فيه، إذ يمكن أن تظهر بطرقٍ عنيفة وقوية. ولكن هناك وسائل تجريبية عملية قليلة للتمييز بين هذين النوعين من الغضب أو الغيرة، وهو تمييز لا يمكن معرفته بشكلٍ حقيقي إلا بطريقة شخصية سرية. ربما يفسر هذا جواب وسلي في كتاب Plain Account على السؤال: "ما هو الدليل المنطقي؟ كيف يمكننا أن نعرف بشكلٍ مؤكدٍ أنّ شخصاً ما قد خلُص من كل خطية؟" حيث أجاب: "لا نستطيع أن نعرف بالتأكيد فيما إذا كان إنسان قد خلُص (أو حتى تبرّر)، ما لم يمنحنا الله حسب مسرته إمكانية تمييز الأرواح المعجزية".¹¹

في ضوء هذا النقاش، نستطيع أن نرى أن ميلدريد بانغز واينكوب (Mildred Bangs Wynkoop) كانت مصيبة في تعريفها للخطية بأنها "محبة مركزها الذات"، وهو مركز غير صحيح، بينما القداسة "محبة لها مركز صحيح وحقيقي، يسوع المسيح ربنا".¹²

الأصنام، والذات هي الإله البديل... وأعظم تهديد لها هو الله، ولهذا فهو، بقصد أو بغير قصد، أعظم موضوع يُحاد عنه. يقول بولس إن هذه الطبيعة بشكلٍ أساسي 'عداوة لله، إذ ليس هو خاضعاً لناмос الله، لأنه أيضاً لا يستطيع' (رومية ٧:٨). ولكن هذه العداوة سببها عبادة الذات، الفكر والاهتمام الجسديين، أي الاهتمام (phroneo) أو الميل المركّز على الذات ومصالحها". (The Dual Nature of Sin," in *The Word and the Doctrine*, comp. Kenneth E. Geiger [Kansas City: Beacon Hill Press, 1965], 108). إن تعليق هاررد على السمة الوصفية للجسد تبرز حقيقة أن "الجسدية" (carnality) ليست تعبيراً كتابياً. فهذه الكلمة اسم، ولكنها تُستخدم بشكلٍ وصفي لوصف أشخاص أو سلوكٍ أو ميول. ولذا على المرء أن يتكلم عن "الذهن أو الاهتمام الجسدي" فقط، وليس عن "الجسدية" كما لو أنها شيء يوجد في داخل الإنسان.

¹¹ صفحة ٥٧ في الكتاب بالإنجليزية، و ٧٠ في النسخة العربية، (كونوا كاملين، ترجمة رجا نوبصر، منشورات ينبوع الحياة).

¹² *Theology of Love*, 158.

نستطيع الآن أن نعرف بأكثر وضوحٍ ما قصده وسلي حين استخدم تعابير مجازية مثل "الخطية الداخلية" أو "بذرة الخطية" أو "جذر الخطية". يجب ألا تُفهم هذه الأمور كأنها تشير إلى شيء موجود في داخل الشخص، ولكن كحالةٍ من المحبة غير المنظمة التي لا تركز على الله بشكلٍ كامل. هذه هي الحالة التي تنتج مشاعر العجز التي هي إحدى نواحي توبة المؤمنين، والتي تؤدي إلى الاستنتاج (الذي يعبر عنه وسلي بكل وضوح) بأن هذه المشكلة لا يمكن معالجتها إلا بنعمة الله التي تقوم بتحرير فوري لحظي للإنسان بصريةٍ حاسمة. يعبر وسلي عن هذه الفكرة بوضوح قائلاً:

مع أننا نسهر ونصلي كثيراً، لكننا لا نستطيع تطهير قلوبنا أو أيدينا. من المؤكد أننا لا نستطيع أن نعمل ذلك حتى يُسرّ الله بأن يتكلم إلى قلوبنا ثانية: "اطهر"؛ فقط حينئذٍ يطهر البرص. فقط حينئذٍ يُدمر الجذر الشرير، الذهن الجسدي، ولا تعود الخطية الداخلية موجودة فيما بعد. لكن إن لم يكن هناك مثل هذا التغيير الثاني، وإن لم يكن هناك تحرير مباشر ولحظي بعد التبرير، وإن لم يكن هناك سوى عملٍ تدريجي لله (ولا أحد ينكر حقيقة العمل التدريجي)، فحينئذٍ علينا أن نكون مكتفين راضين، قدر ما نستطيع، بأن نبقي مملوءين بالخطية حتى الموت؛ وإن كان الأمر كذلك فعلياً أن نبقي مذنبين حتى الموت، مستحقين دائماً التأديب والعقاب".¹⁸

التشديد على الناحية الإيجابية

ننتقل الآن إلى الناحية الإيجابية في عمل الخلاص الكامل، حيث يُسرّ بصفته تجديد الإنسان على صورة الله. هذه الناحية تركز انتباهنا على الحياة المسيحية الكلية في استمراريتها، ولذا تصبح مراحل الحياة المسيحية أقل وضوحاً. يصيغ ليندستروم (Lindstrom) هذه النقطة بشكلٍ جيد:

فما هو إذاً، بحسب هذا الرأي (أنّ الكمال هو المحبة الكاملة)، الفرق بين الولادة الجديدة والتقديس الكامل؟ فالمحبة قد زُرعت في قلب الإنسان في الولادة الجديدة، ومنذ تلك اللحظة فصاعداً يكون هناك تطوّر تدريجي. ويُعتقد أنّ هذا التطوّر التدريجي يستمر حتى بعد مرحلة التقديس الكامل وحتى لحظة الموت، بل وبعد

¹⁸ Sermon "The Repentance of Believers," in *StS* 2:390-91. لو أن وسلي عاش في القرنين التاسع عشر

والعشرين لاندش وصُغق لرؤية أتباعه ينكرون أن هناك عملاً تدريجياً في التقديس.

الموت أيضاً. لهذا يعتقد وسلي بأنه لا يوجد كمال في الدرجات، أي لا يوجد اكتمال وانتهاء للتطور. وبهذا يبدو أن الفرق بين الولادة الجديدة والتقديس الكلي ليس أكثر من فرق في الدرجة في عملية تطوّر مستمر. لكن إن كان الأمر كذلك، فكيف تُوصَف هاتان المرحلتان كمرحلتين مميزتين في الحياة المسيحية؟¹⁹

هدفنا في هذا القسم أن نركّز على هذه الرؤيا الأوسع لكل قصد الله في الخلاص الذي يتحقق في الولادة الجديدة والتقديس الكلي والتقديس المستمر (النمو في النعمة). يبدأ هذا النمو في بداية الحياة الروحية، ويستمر (بحسب الوضع المثالي) متقدّماً بلا انقطاع عبر كل الوجود المحدود. ولذا على المرء ألا يسأل: "في أي مرحلة يحدث هذا في الحياة المسيحية؟" فهو أمر يحدث من البداية ويستمر بلا توقّف.

في نقاشنا لفكرة الخطية في الفصل التاسع من الكتاب، قمنا باستكشاف ما تتضمنه فكرة الله لهذه العقيدة. وقد اقترحنا هنا أن القيام بعمل تفسيرٍ لاهوتي للمقاطع الكتابية المتعلقة بالموضوع سيدلّ على أنه يمكنه تعريف "الصورة" (*imago*) من خلال علاقة رباعية: مع الله، مع الآخرين، مع الأرض، مع الذات. وقد وصفنا هذه العلاقات في حالة الكمال بأنها حرية نحو الله، وحرية نحو الإنسان الآخر، وحرية من الأرض، وحرية من سيطرة الذات وسيادتها. وقد تعرّضت هذه العلاقة للتلف بالسقوط، ولذا فإنّ الإنسان بحاجة لإصلاح هذه العلاقات واستعادتها من خلال عملية الفداء.

تشكّل هذه العلاقات ما تشير إليه الكلمة العبرية "شلوم" (سلام). فهذه الكلمة تعني أكثر من مجرد غياب النزاع. إنها تتضمن انسجام الإنسان مع نفسه ومع الطبيعة ومع عالم الناس، ومن الواضح أنها تتضمن انسجامه مع الله أيضاً. ويصف إلمر مارتنز (Elmer Martens) حالة الكمال بشكلٍ جميل فيقول: "ولكن في عدن، كما توضح الأصحاحات الافتتاحية في سفر التكوين، يوجد الكمال. فالإنسان في انسجام مع الله، وآدم وحواء لا يخجل أحدهما من الآخر؛ ويعيشان بانسجام مع الحيوانات. ولم تكن حاجتهما فقط هي التي تُسدّد، ولكن رغباتهما أيضاً. هذه هي الحالة الكاملة".²⁰ وبهذا فإنّ الكلمة شلوم هي أفضل كلمة تصف الحالة في عدن قبل السقوط؛ وهي أيضاً التعبير الذي يشمل الاتجاه الذي يسير فيه قصد أعمال الله الفدائية. فهو يرغب بتحويل حالة التشتت والنقص الحالية إلى شفاء وكمال. إن القداسة هي الكمال، وهي تتجسد في "شلوم" خطة الله الجميلة لشعبه.

¹⁹ Wesley and Sanctification, 141.

²⁰ God's Design, 28.

من الواضح أن هناك علاقةً هرميةً بين هذه العلاقات، بحيث تكون علاقة الإنسان بالله هي الأساسية والتي تحدّد العلاقات الأخرى. ولكن كل علاقة معروفة بشكلٍ مرتبط مع العلاقات الأخرى، ولذا لا يمكن فصلها بشكلٍ متكلفٍ إلى أربع حقائق منفصلة غير مرتبطة فيما بينها. ومع هذا يمكن تحليل هذه العلاقات بشكلٍ متتابع لأغراض النقاش، ولكن يجب أن يكون هناك تداخل بينها أو تأثير تراكمي مشترك.

حين تعيد التوبة والإيمان الإنسان إلى نعمة وحظوة الله، فإنّ قصد الله هو أن يأتي بالإنسان إلى القصد الذي حدّده له والذي أحبطته الخطية لفترة طويلة. ونحن نعتقد أن هذا القصد متجسّد في صورة الله. فليست صورة الله ما كان الإنسان عليه فقط، ولكنها أيضًا ما يريد الله للإنسان أن يكونه. وهكذا، فإنه في عملية الخلاص، يقبل الله الإنسان كما هو، وفي تلك اللحظة يبدأ عملية تحويله إلى نوعية الإنسان الذي يريده أن يكون عليها. يوصف عمل النعمة هذا بشكلٍ مختصر بتعبير "التقديس".

فما هي إمكانية النعمة بهذا الشأن؟ قد قمنا بمعالجة هذه المسألة في نقاشٍ سابق حين تكلمنا عن الطرق المختلفة التي نُظِر بها إلى التقديس في تاريخ الفكر المسيحي. وقد لاحظنا أن أحد التفاسير الرئيسية كان يرى "الصورة" (*imago*) بطرقٍ قانونية شرعية. وبهذا فقد كانت عملية التقديس تُرى على أنها القيام بأعمالٍ صالحة؛ وبأن هذه الأعمال الصالحة، التي تشكّل التقديس، يُحكّم عليها في ضوء توافقها مع الناموس. ولكن حين تُقاس أعمال الإنسان المفدي بناموس الله وبحسب أسمى ما يتوقّعه من الإنسان، فإنه دائماً سيكون هناك نقصٌ. يعبر جون كالفن (John Calvin) عن هذه الفكرة:

لا يوجد عمل يقوم به القديسون إن حُكِم عليه إلا ويستحق الخزي مكافأةً له ...
وحيث أننا لن نحصل على الكمال طالما نحن في هذا الجسد، وحيث أنّ الناموس يعلن الموت والدينونة على الذين لا يحافظون على برٍّ كامل بالأعمال، فإنه سيكون له دائماً أسسٌ يشتكي بها علينا ويدرنا، إلا إنّ واجهته نعمة الله، وبالغفران المُستمر للخطايا برأتنا مما يشتكي به علينا.^{٢١}

ويحتوي كتاب كالفن (*Institutes*) على بعض المقاطع الجميلة التي تصف التقدم في تقديس المؤمن الذي يسعى لتحقيق حياة مسيحية طبيعية. تأمل بهذا التأكيد:

^{٢١} *Institutes* 3.14.10.

نعترف بأنه من خلال تشقُّع بَرِّ المسيح يصلحنا الله لنفسه، وبغفران الخطايا المجاني يحسبنا أبرارًا، وبأنَّ إحسانه يعمل مع رحمته هذه حتى أنه بروحه القدوس يسكن فينا، وبقوته تُمات شهوات أجسادنا أكثر وأكثر؛ حتى أننا نتقدَّس فعلاً، أي نُكرِّس للرب بنقاوة حقيقية في الحياة، وتتشكَّل قلوبنا لتصبح طائعة للناموس.^{٢٢}

ولكنه كان دائم الحرص في الحديث عن هذه الأمور بأنه لا يمكن للإنسان أن يتقدس بالكامل قبل الموت. فحينئذٍ فقط ينتهي النقص والتقصير (اللذان هما خطية) في حفظ ناموس الله. يتفق جون وسلي مع هذا الرأي حين يكون محصورًا في سياق حفظ ناموس الله. فيقول في كتابه *Plain Account* مجيبًا عن السؤال: "ولكن ألسنا في أشياء كثيرة نعثر جميعنا؟" بأننا من ناحية نفعل هذا حقًا، وبأننا "نعثر وسنعثر ما دمنا موجودين في الجسد".^{٢٣}

ولكن وسلي اكتشف في الكتاب المقدس ومصادر تأملية أخرى طريقةً أخرى (غير الناموس) لتفسير علاقة الإنسان بالله. وقد بدأ بعملية الاكتشاف هذه بإرشاد جيرمي تايلور (Jeremy Taylor)، واثوماس أ. كيمبيس (Thomas a Kempis)، ووليم لو (William Law). فقد تعلم من هؤلاء أنَّ جوهر التقوى شيء داخلي ويتعلق بالنية والرغبة. وقد كانت عبارة "نقاوة النية" هي العبارة التي استخدمها في التكلم عما تعلمه من جيرمي تايلور. وقد مهَّد هذا الطريق إلى إدراكه أنه مع أنَّ الإنسان لا يمكن أن يُرجع إلى صورة الله بأي معنى قانوني أو حين تُفسَّر صورة الله في ضوء علاقتها بحفظ الناموس، لكن يمكن للإنسان أن يرتبط بشكلٍ كاملٍ بالله من خلال المحبة. وباختصار، فقد اكتشف حقيقة تأكيد بولس على أنَّ "المحبة تكميل الناموس" (رومية ١٣: ١٠)، وبأنَّ المحبة هي علاقة انفتاح مع الله.

ولهذا، حين كان يُسأل عن معنى "الكمال المسيحي" أو "التقديس الكلي"، كان دائمًا يجيب بأنه "محبة الله بكل القلب والنفس والعقل والقوة"، و"محبة قريبنا كأنفسنا". ومع أننا في حالتنا الساقطة لا نستطيع تحقيق مستوى كمال العمل والعودة إلى صورة الله بمجدها الخالي من أية شائبة، فإنه يمكننا بالنعمة أن نكون في علاقةٍ كاملةٍ معه من خلال "قوة العاطفة الجديدة الطارئة" (ثوماس شالمرز

^{٢٢} المرجع السابق، ٩.

^{٢٣} صفحة ٨٢ في الكتاب باللغة الإنجليزية، وصفحة ١٠١ في النسخة العربية، (كونوا كاملين، ترجمة رجا نويصر، منشورات ينبوع الحياة).

[Thomas Chalmers]]. ومن تلك المرحلة، يمكن للإنسان أن يسعى لعكس طبيعة الله في طبيعته وشخصيته بشكلٍ أكمل إلى أن يُرى جمال المسيح بشكلٍ أكثر في حياته ومن خلالها. ونحن نقترح أنّ صورة الله، بصفاتها "حرية نحو الله"، تُستعاد في هذه العلاقة من المحبة التي تُفهم كافتتاحٍ كامل نحو الآب السماوي. ويمكننا أن نلاحظ باختصار ثلاث نتائج لهذا التفسير. أولاً، إنه يتضمن فكرة أنّ الإنسان يستمتع بمحضر الرب. وقد نستخدم تشبيهاً ضعيفاً هنا، ولكنه مفيد، وهو أن حميمية علاقة المحبة يمكن أن تُرى بالفرح الذي قد يحصل عليه الإنسان من وجوده في محضر شخصٍ آخرٍ محبوبٍ جداً. لا حاجة للكثير من الكلام، فالتواجد معه كافٍ للحصول على إحساس عميق بالعلاقة. ربما هذه هي الفكرة التي كانت في وسلي حين كان يستخدم "ثلاثية" بولس كالطريقة الطبيعية لإعطاء محتوى لمعنى التقديس الكلي أو المحبة المُكمّلة: الفرغ دائماً، والصلاة بلا توقُّف، والشكر في كل شيء (تسالونيكى الأولى ١٦:٥-١٨).

ثانياً، تقتضي محبة الله الطاعة الكاملة. كما قال يسوع لتلاميذه: "إن كنتم تحبونني فاحفظوا وصاياي" (يوحنا ١٤:١٥). ويمكن لتشبيهه آخر، بالرغم من وجود بعض نقاط الضعف فيه، أن يساعدنا في فهم هذا البعد. فالعلاقة النموذجية بين الوالد وابنه، بالرغم من أنها تحتوي عناصر لا توجد في العلاقة الإلهية البشرية، لكن يوجد بين هاتين العلاقتين نقاط تشابه. فالوالد النموذجي يسعى دائماً لخير الابن، وبالمقابل فإنّ الابن النموذجي يحب والده ويحترمه ولديه ثقة بأنّ مطالبه ليست نزوية أو عشوائية. قد تعكس هذه الصورة علاقة المحبة السليمة بين الخالق والمخلوق. المبادرة والتصميم في هذه العلاقة هي من ناحية الله، لكن حين يُدرك بوضوح أن محبة "الأغابي" هي أصل العلاقة من ناحية الله، فإن الاستجابة المناسبة من الإنسان هي المحبة. كما قال يوحنا: "تحنُّ نحبه لأنه هو أحبُّنا أولاً"، ثم يضيف: "فإنّ هذه هي محبة الله، أن نحفظ وصاياه، ووصاياه ليست ثقيلة" (يوحنا الأولى ٤:١٩؛ ٣:٥). بسبب المحبة، فإنّ الحياة المسيحية ليست كحكم بالسجن المؤبد، ولكنها كفرح ابنٍ يعمل مشيئة أبيه بكل حماسٍ وبهجة.

ثالثاً، من الواضح أنّ ثمار الروح القدس هي تعبيراتٌ عديدة للمحبة. تعود صفة الوحدوية في الثمر (إذ أنّ التعبير المستخدم يرد في صيغة المفرد وليس في صيغة الجمع) إلى حقيقة أنّ الثمر يتدفق مثل نبعٍ من مصدرٍ واحدٍ.^{٢٤} إنّ الفرح والسلام وطول الأناة والوداعة والصلاح والأمانة واللطف

^{٢٤} انظر Wesley's Notes, Gal. 5:22.

والعفة (غلاطية ٥: ٢٢-٢٣) كلها أمور توجد في حياة المؤمن من بداية الحياة المسيحية لأنَّ المحبة موجودة منذ البداية. استمع إلى وصف وسلي للتجديد:

هناك تغيير عظيم يحدث في نفوسنا حين نُؤلَّد في الروح، كالتغيير الذي حدث في أجسادنا حين وُلدنا من امرأة. ففي تلك الساعة يحدث تغيير عام من طبيعة الخطيئة الداخلية إلى القداسة الداخلية. ويحدث تغيير من محبة المخلوق إلى محبة الخالق؛ ومن محبة العالم إلى محبة الله. وتتحول الرغبات والشهوات الأرضية، مثل شهوة الجسد وشهوة العيون وتعظم المعيشة، بلحظة بقوة الله العظيمة إلى رغبات سماوية... والكبرياء والعجرفة تتحولان إلى تواضع القلب؛ وكذلك الغضب، بكل عواطفه الهائجة غير المُسيطر عليها، إلى هدوءٍ وحلمٍ ووداعةٍ ولطف. باختصار، يترك الفكر الأرضي الشهواني الشرير مكانه ليحل محله "الفكر الذي كان في المسيح يسوع".^{٢٥}

يبدو أنَّ هذا الوصف المتقد لا يترك مجالاً لمزيد من النمو، وكذلك عدم وجود حاجة لمزيد من عمل النعمة. لكن كما رأينا في قسمٍ سابقٍ من هذا الفصل، فإنَّ اختبار وسلي ومشاهدته لاختبارات الآخرين أظهر أن الحرارة في بداية الحياة الجديدة في المسيح، والتي تغمر المتجدد حديثاً ببركاتها، قد تخدعه بجعله يعتقد أنه لم تعد هناك خطيئة، أي أنَّ المحبة الكاملة هي التي تبقى بعد الخلاص الأولي. ولكن مع الزمن، فإنَّ الاختبار يُظهر الحالة التالية، التي يحلُّها في ذات العظة التي اقتُبس منها للتو:

كان متواضعاً، ولكن ليس بالكامل؛ فقد كان تواضعه مختلطاً بالكبرياء. كان حليماً، ولكن كثيراً ما كان هذا الحلم يُقاطع بالغضب أو بمشاعر مضطربة هائجة. وكثيراً ما ضعفت محبته لله بمحبته لمخلوقٍ ما؛ ربما بمحبة قريبه، أو بظنون شريرة أو بفكرٍ معين، هذا إن لم يكن بالغضب، وكل هذه أمور تعارض المحبة.

ولكن وسلي يقول إنه بعد لحظة اختبار التقديس الكلي تصبح محبة الإنسان "غير مختلطة" (انظر عظة "On Patience"). وسمة عدم الاختلاط هذه هي التي قادته للتكلم بشكلٍ مستمرٍّ عن الكمال بلغة الوصية الأولى.

^{٢٥} Works 6:488.

إنَّ وصف الحث الكتابي (بحسب موسى ويسوع) على محبة الله بمحبة كاملة غير منقسمة ليس أمراً يسهل عمله بدقة. ربما هذا هو أحد الأسباب لتعبير الفكر البروتستانتى عن عدم الراحة تجاه المحبة المباشرة لله، وتحويلها إلى محبة القريب.^{٢٦} وبعض الترانيم المسيحية الرائجة قد حوّلت محبة الله إلى مجرد عواطف واصفةً العلاقة الإلهية البشرية بأوصاف شبه جسدية لا تليق بالخالق السامي المتسيّد.

نعتقد أن فكرة الانفتاح الكامل طريقة مثمرة للتعبير عن إعادة العلاقة مع الله، والتي تُلخّص بالحالة النموذجية للمحبة الكاملة. كما أن هناك معنى يتحقّق فيه هذا الهدف حين تختبر محبة الإنسان لله تحوّلاً من خدمة الله لأجل البركات والمنافع التي يمنحها (بل وحتى لتجنب نتائج رفضه) إلى خدمة ومحبة الله لأجل شخصه، لأنه هو الوحيد الذي يستحق.

حرية نحو الآخر. ننتقل الآن إلى العلاقة الثانية التي اقترحنا أنها تتشكّل عنصراً في "صورة الله" (imago Dei). تأتي هذه العلاقة من الحرية الأولى. لاحظنا في رواية سفر التكوين كيف أن عدم وجود الثياب كان يرمز للانفتاح الذي تتصف به علاقة المحبة بين أول زوجين. وكذلك فقد أدى فقد الانفتاح إلى تغطية الجسد بالثياب. ومن المثير أن غريغوريوس النيسى (Gregory of Nyssa)، الذي كان له تأثير عظيم على جون وسلي، يعتبر الجلود التي اكتسى بها آدم وحواء رمزاً للخضية الأصلية.^{٢٧}

إنَّ تحليل بول باسيت (Paul Bassett) لطقوس المعمودية القديمة ودلالاتها اللاهوتية تربط هذا السرّ بشكلٍ وثيق بقبول الروح القدس، وبالتالي بالتقديس. كما أنه يشير إلى أنّ طقس ما قبل المعمودية كان يشمل خلع ثوب المرشّح للمعمودية. ومع أنّ بول باسيت يفسّر هذا العمل الرمزي بأنه إشارة إلى مجيء الإنسان إلى الحياة الأرضية عارياً، وبأنه سيتركها بتلك الصورة، وبالتالي فهو يشير إلى رفض خيارات العالم، لكن يمكن تفسيره أيضاً بربطه بفكرة الانفتاح. والثياب النظيفة التي كان المعتمد يرتديها فيما بعدُ يمكن أن تشير بشكلٍ واضح ومفهوم إلى علاقةٍ جديدةٍ تخلو من أية حيلة أو عدم استقامة في التعامل مع أخيه المؤمن الذي يدخل الآن في علاقةٍ معه.^{٢٨}

^{٢٦} انظر Gene Outka, *Agape: An Ethical Analysis* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1972), 8 n. 2.

^{٢٧} R. S. Brightman, "Gregory of Nyssa and John Wesley in Theological Dialogue on the Christian Life" (Ph.D. diss., Boston University, 1969).

^{٢٨} *Exploring Christian Holiness* 2:41 ff.

تأتي بنا هذه الأفكار إلى الجوانب المشتركة والجماعية في التقديس. للأسف، الكثير من التعليم في حركة القداسة المعاصرة يركّز على الناحية الفردية، ولكن الإيمان الكتابي هو جماعي تمامًا. ويعطينا العهد القديم خلفية هذا الفهم؛ فأهداف الذبائح داخل العهد (انظر النقاش حول هذا الموضوع في الفصل الخاص بالكفارة) تُبرز حقيقة أنّ الإنسان يدخل في علاقة مع الله بصيرورته جزءًا من شعب إسرائيل. فالإنسان يدخل إلى العهد بصيرورته جزءًا من جماعة العهد. أما الناحية الثانية لهذه الحقيقة فترى في المساواة بين الطرد من الجماعة وفقدان العلاقة المُخَصَّصة مع الله.

وهناك معتقد خاطئ عند البعض أن مبدأ التكافل والجماعة في ديانة العهد القديم قد توقّف بإقامة العهد الجديد في يسوع المسيح. ومع أنه ظهر تشديد أكثر في خدمة الأنبياء، مثل إرميا وحزقيال، على المسؤولية الفردية، لكن مبدأ تكافل الأشخاص داخل العهد لم يترك ليحلّ محله فكرة الجماعة المؤلفة من أفرادٍ مميزين لا يرتبطون بعضهم ببعض إلا خارجيًا. فالطبيعة الجماعية للإيمان العبري تؤثر على عقيدة الكنيسة في العهد الجديد، كما يُظهر مسح سريع لكتابات العهد الجديد بوضوح.

وقد رأينا هذه الحقيقة بشكلٍ أكمل بالنظر إلى فوائد العهد الجديد في يسوع المسيح، وعلينا هنا أن نتكلم عن دور الروح القدس. تأسس شعب العهد القديم بالدم، الذين كانوا جزءًا من شعب إسرائيل إن لم يكن بالولادة فمن خلال معمودية المهتدين الجُدد. أما شعب الله الجديد، إسرائيل الجديدة، الكنيسة، فقد تأسس بالروح القدس. إحدى الحقائق الرئيسية التي يسعى لوقفا لتوضيحها في سفر الأعمال هي حقيقة أن موهبة الروح القدس تُوجد حقيقة جديدة هي جسدٌ مشتركٌ موحّدٌ أتى إلى الوجود بملء روح المسيح. ليست هبة الروح هبةً فردية تُنال بمعزلٍ عن الجماعة، لكنها هبة شخصية تخلق ارتباطًا بالأشخاص الآخرين المملوءين بالروح.

تُظهر هذه الحقيقة أهمية يوم الخمسين ودلالته. أولاً، إن الرأي التقليدي القائل إنه يجب اعتبار هذا اليوم هو يوم ولادة الكنيسة هو رأي سليم من ناحية تفسيرية. وقد شعر بعض كتّاب حركة القداسة بنوعٍ من الضغط لترك هذا الموقف لأنهم يعتقدون أنه يتعارض بطريقةٍ ما مع الموقف القائل إنّ التلاميذ نالوا عمل التقديس الكلي في ذلك الانسكاب الأولي للروح القدس.¹⁹ لكن إن لاحظنا أنّ لعمل الروح المُقدّس هذا البعد الجماعي الاتحادي، وأنّ جزءًا من معنى التقديس هو تجديد الإنسان على صورة الله في علاقاته مع الآخرين، فإنه لن يكون هناك أي تعارض بين هذين الموقفين.

¹⁹ انظر Charles W. Carter, *The Person and Ministry of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Baker

الصورة التي أعطاها لوقا للكنيسة الأولى هي تصوير لكنيسة مُقدَّسة مُقامة بملء الروح القدس. إنها أكثر من مجرد مجموعة أفرادٍ مُقدَّسين بشكلٍ فردي ويستمتعون بشركةٍ لها شيء من الطبيعة الاجتماعية. فما نراه هنا هو ارتباط أفرادٍ مملوءين بالروح في وحدةٍ عضوية عميقة من المحبة أوجدها "الروح الموجد للجماعة الواحدة" الذي يسكن فيهم. كما يمكن الإشارة أيضًا إلى أننا نلاحظ في هذا الأمر استجابة صلاة يسوع الكهنوتية من أجل أتباعه بأن يُقدَّسهم الله "ليكونوا واحدًا" (يوحنا ١٧: ٢٢).

إنَّ القيامَ بمرحٍ لاختبارات هؤلاء المسيحيين الأوائل سيعلِن بوضوح الأبعاد الاتحادية لعمل الروح المُقدَّس والتي تتحقَّق في جسد المسيح. فقد كانت هناك وحدةٌ محبة تتصف بالانفتاح الكامل مع كل ما ينتج عن ذلك من تأثيرٍ على العلاقات بين الأشخاص. يوضِّح هذا الدلالة الكئيبة لحادثة حنانيا وسفيرة. فقد كانت حادثتهما أول كسرٍ لذلك الانفتاح الذي يجب أن تُوجده القداسة حين تتحقَّق تمامًا في الجسد. وربما السبب الذي لأجله حصلت هذه الحادثة على مثل هذه المعالجة الرهيبة هو أنها أتمت الانفتاح بالكذب والخداع، ولأنَّ قوة الكنيسة قَلَّتْ لأنَّ طبيعة شبه المسيح فيها قد فقدت بريقها ووضوحها. تظهر كلمات بولس بأنَّ حنانيا "كذَّب على الروح القدس" (أعمال ٥: ٣) كيف أنَّ العلاقات الأفقية والعمودية في الواقع الروحي مرتبطة بقوة.

وهناك أمورٌ تتضمنها هذه الناحية من "الصورة" (*imago*) حين تتجدَّد بعمل الروح المُقدَّس. أولًا، إنَّ جوهر القداسة في العلاقات الشخصية هو الصدق والإخلاص. ففي صلاة الرسول بولس إلى كنيسة فيلبي قال: "... لكي تكونوا مخلصين وبلا عثرة إلى يوم المسيح" (فيلبي ١: ١٠). وقد كان جون وسلي مستعدًا أن يساوي ما بين التقديس الكلي والإخلاص، وخاصة إن أُعطي تعبير الإخلاص كل ما يتضمينه العهد الجديد بشأن هذا التعبير. قال: "إن كنت تعني بتلك الكلمة (الإخلاص) امتلاء القلب بالمحبة، والتخلص من الكبرياء والغضب والشهوة وحب الذات، والتمتع بالفرح الدائم، والصلاة بلا انقطاع، والشكر في كل شيء، فالمعنى واحد، لكنني أعتقد أن قلةً تستخدم 'الإخلاص' بهذا المعنى".^{٢٠}

ثانيًا، إنَّ عمل الروح القدس الكامل في جسد المؤمنين المسيحيين مشروط بانفتاح المؤمنين بعضهم نحو بعضٍ. وهنا تظهر دلالة كلمات يسوع: "فإن قَدَّمت قربانك إلى المذبح وهناك تذكرت أن لأخيك شيئًا عليك، فاترك هناك قربانك قدام المذبح واذهب أولاً اصطلح مع أخيك، وحينئذٍ تعال وقدم قربانك" (متى ٥: ٢٣-٢٤).

^{٢٠} Plain Account, 84 (كونوا كاملين، ترجمة رجا نويصر، منشورات يذوع الحياة، ١٠٤).

ثالثاً، إنَّ المحبة في علاقتها مع القريب الذي هو خارج الجماعة تعني الخدمة وطلب خيره. والتعارض الذي يُرى أحياناً بين التجديد الشخصي من جهة، والعمل والارتباط الاجتماعيين هو تعارض غير حقيقي من جهة أخرى. ومن وجهة النظر الكتابية، لا يمكن الفصل بين هذين الأمرين بشكلٍ جذري كامل.

يعبّر بولس عن هذه الحقيقة بالكلمات التالية: "لا يطلب أحدٌ ما هو لنفسه، بل كل واحدٍ ما هو للآخر" (كورنثوس الأولى ١٠: ٢٤). وهذا يثير السؤال الذي وجّهه الناموسي ليسوع: "مَن هو قريبي؟" (لوقا ١٠: ٢٩). وقد كان لجواب يسوع آثار بعيدة المدى. فأولاً، لم يجب يسوع على السؤال بشكلٍ مباشر، ولكنه تكلم بمثل السامري الصالح. وفي الحقيقة، عالج المثل موضوعاً آخر هو: "أيهم يثبت أنه قريب" الرجال صاحب الحاجة (العدد ٣٦)؟ وكما يقول بول رامزي (Paul Ramsey):

يخبرنا هذا المثل شيئاً عن محبة القريب ولا يخبرنا أي شيء عن القريب. ما يطلبه المثل هو أن يراجع السائل وجهة نظره، معيداً في البداية صياغة سؤاله ساعياً لمعرفة حق القريب الذي عليه بدلاً من طلبه أي شيء من قريبه.^{٣١}

الأمر الثاني الذي يتضمّن المثل هو أنّ محبتنا للقريب لا تُحدّد بشيء يتصف به القريب. فجواب يسوع لا يعرف من يكون القريب، لأنه إن عمل ذلك، فإن المحبة تكون محدودة في الذين ينطبق عليهم التعريف فقط. وهكذا فإنَّ المحبة تجد في كل إنسان قريباً بغض النظر عن حالته أو أية صفات مميزة أخرى. وبهذا فإنَّ محبة القريب تحمل طبيعة محبة الأغابي أكثر من حملها لطبيعة محبة الإيروس. باختصار، هذا هو نوع المحبة النزيهة غير الأنانية التي كانت وراء وصية يسوع في متى ٤٨: ٥: "فكونوا أنتم كاملين كما أن أباكم الذي في السماوات هو كامل".

يتضمن البعد الثالث في "الصورة" (imago) الحرية من الأرض. أُعطي الإنسان، في حالته التي خُلِق بها في الأصل، السيادة على بقية العالم المخلوق. يبدو أنّ هذه السيادة كانت مرتبطة بشكلٍ مباشر بطاعة الإنسان نفسه لسيادة الخالق. لكن بتمرد الإنسان على الله، تمردت الأرض على الإنسان، وفقدت العلاقة السليمة بينهما؛ فلم يعد الإنسان حرّاً من الأرض. يعطينا أغسطينوس تحليلاً عميقاً لحالة الإنسان الحالية ضمن هذا البعد حين أشار إلى أنّ علينا أن نحب الله ونستخدم الأشياء، ولكننا في الواقع نميل لمحبة الأشياء واستخدام الله.

^{٣١} Christian Ethics, 93.

يمكننا أن نرى معنى التقديس ودلالته بصفته استعادة العلاقة السليمة بالأرض باستكشاف تعليم العهد الجديد حول موضوع الممتلكات أو الغنى أو الثروة. كل هذه الأمور هي من إنتاج الأرض. ومن المثير كم يملأ هذا الموضوع صفحات الكتاب المقدس، وخاصة في العهد الجديد. لماذا يعطي الكتاب المقدس مثل هذا الاهتمام لهذه المسألة؟ لا شك أنّ لوك جونسون (Luke T. Johnson) يعطينا مع جواب هذا السؤال تحليلاً له؛ إذ يقول: "إنّ الطريقة التي بها نستخدم الأشياء المادية ونملكها ونحصل عليها ترمز إلى مواقفنا وتعبّر عنها وتمثّل استجابتنا نحو أنفسنا والعالم حولنا والناس الآخرين، وأهم الكل، الله".^{٣٢} وباختصار، إنها تشير إلى كل العلاقات التي كنا نتكلم عنها، أي أنها يُنظر إليها بتركيز في هذا الموضوع، حيث أنها مرتبطة فيما بينها، كما لاحظنا في البداية.

وقد تكلم يسوع بشكلٍ واسع عن مسألة الممتلكات؛ فقد خصّص يسوع جزءاً كبيراً من العظة على الجبل لمعالجة مسألة "الكنز" (متى ٦: ١٩-٣٤). إن الهدف الرئيسي لهذه الأقوال هو أن "تطلب منا أن نحرّر أنفسنا من الاهتمامات التي تربطنا بالعالم".^{٣٣} وبهذا فإنّ الاعتماد على الثروة أمر مضاد ومعارض للإيمان.

إنّ الحرية من مثل هذا الاعتماد يجعل هناك إمكانية للحرية الجزرية الكاملة نحو الله. وفي تحليل متبصر، يظهر لوك جونسون كيف ترتبط الأملاك بقوة مع نظرتي لنفسي، وكيف أن إعطاء هوية للنفس من خلال ارتباطها بالأشياء بدلاً من العلاقة بالله هو ليس فقط عبادة أوثان، ولكنه أيضاً مدمّر للذات لأنه انحرافٌ أساسيٌّ للقيم. يقول:

إنّ الصعوبة الحقيقية في الممتلكات تكمن في ما تعنيه هذه الممتلكات لنا. إنّ السرّ الحقيقي في هذه الممتلكات هو كيفية ارتباطها بهويتنا وقيمنا كبشر. تتعلق الخطية الأساسية في موضوع الممتلكات بالتشويش المقصود بين الكينونة والامتلاك.^{٣٤}

بالنظر إلى مقاطع كثيرة في الأناجيل، يمكن الاستنتاج بشكلٍ مفهوم أن يسوع أدان الغنى لذاته ودافع عن الفقر كشيء صالح في ذاته. ولكن هذا يوقع يسوع ببعض التناقضات المثيرة؛ فكما يشير رودولف شناكينبيرغ (Rudolf Schnackenburg)، سمح يسوع لنفسه بأن يكون ضيف رجل غني (لوقا

^{٣٢} *Sharing Possessions* (Philadelphia: Fortress Press, 1981), 40.

^{٣٣} Rudolf Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament* (New York: Seabury Press, 1965), 99.

^{٣٤} انظر الحاشية السفلية رقم ٣٢.

٣٦:٧؛ ١٤:١)، وعادة ما قبل ضيافة أختي بيت عنيا الميسورتى الحال (لوقا ١٠: ٣٨-٤٢؛ يوحنا ١٠:١١ وما يليها؛ ١٠:١٢ وما يليها)، ودعم النساء مما يملكه (لوقا ٨:٣).^{٣٥}

ومع هذا فقد طلب من الشاب الغني أن يبيع كل أملاكه (متى ١٩: ١٦-٢٧؛ مرقس ١٠: ١٧-٢٨) ليُرث ملكوت السماوات. يعلّق وسلي على هذه الحادثة فيقول: "الذي يرى قلوب البشر رأى أنّ هناك حاجة في هذه الحالة الخاصة، حالة الحاكم الشاب، لأن يفعل ذلك. ولكنه لم يضع هذا الأمر كقاعدة عامة لكل البشر في كل الأجيال التالية".^{٣٦}

إن المساواة بين الفقير والبار، وهو اقتراح البعض بأنه تعليم الكتاب المقدس، هي أمر غريب في أحسن الأحوال. وبالنسبة للمقاطع التي تبدو أنها تتضمن هذه الحقيقة (مثل قصة الغني ولعازر في لوقا ١٦)، يتكلم شناكينبيرغ شارحًا:

الأفكار اليهودية عن العقاب هي التي حدّدت لهذه القصة شكلها. من المفترض بشكلٍ مؤكّد أن الفقير الذي يُنكّم عنه في هذه القصة ذو طبيعة أخلاقية تناسب الدخول إلى ملكوت الله. والنظرة الاقتصادية المادية الصرفة نظرة غريبة بالنسبة لليهودية، فلا يمكن لفقير بعيدٍ عن الله أن ينال مكانًا في الدهر الآتي، فقط بسبب فقره. بل إنّ يسوع رفض هذه الفكرة بوضوح حين جعل عمل إرادة الله شرط الدخول إلى ملكوت الله.^{٣٧}

ويشير وسلي بإقناع إلى أنه من الصعب أن نكون في حالةٍ فقيرٍ كاملٍ، وبذات الوقت نطيع حتّ بولس: "لا تكونوا مديونين لأحدٍ بشيء" (رومية ١٣: ٨)، ولا أن نستطيع تسديد احتياجات بيوتنا، وهو أمرٌ إن لم نفعله تكون أشر من غير المؤمنين" وننكر الإيمان (تيموثاوس الأولى ٨: ٥).^{٣٨}

ونتيجة لهذه الملاحظات، لا يمكننا إلا أن نستنتج أنّ امتلاك الأملاك والمال بهذه الطريقة لا يمكن أن يكون عائقًا، فالعائق هو فقط الثروة التي تُملّك كما أنها آلهة. وأما دفاع يسوع عن الفقر فإنما

^{٣٥} *Moral Teaching*, 125.

^{٣٦} *Works* 5:370.

^{٣٧} *Moral Teaching*, 128-29.

^{٣٨} *Works* 5:366-67.

يشير إلى أنه "اعتبر الفقر حرية لله وشرطاً ضرورياً للتكريس الكامل لله".^{٤٩} وبالمقابل، فإنّ وسلي يتكلم عن الغنى كقيود تربط الإنسان بالأرض.^{٤٠}

وينادي وسلي للذين امتلكوا الغنى من دون السعي له (مثله) بسياسةٍ ثلاثيةٍ لتجنّب انحراف الأولويات الذي ينتج عن الانشغال غير السليم بالثروة: "إذ تكسب، بالمعنى الصحيح، كل ما تستطيع، وتوفّر كل ما تستطيع؛ فبالرغم من الطبيعة والعادة والحيلة العالمية، أعطِ كل ما تستطيع".^{٤١} إن كان للإنسان الشجاعة لاتباع هذه النصيحة فإنه سيظهر أنه في الحقيقة حرٌّ من الأرض، أي من الممتلكات الأرضية.

الحرية من سيطرة الذات. لاحظنا كيف أنّ كلّ واحدٍ من الأبعاد الثلاثة الأخرى في "الصورة" (*imago*) يتأثر بعلاقته بالذات، وينحرف حين يتدخل الإنسان جاعلاً من نفسه سيد وجوده. والخطية، في جوهرها، وثنيةٌ لأنها ترفع الذات المحدودة المخلوقة إلى مركزٍ لا يحقّ لأحدٍ غير الخالق. لهذا السبب فإنّ أكثر أعمال النعمة حسماً وتأثيراً في الحياة البشرية تتعلق بموضوع سيادة الذات. وهذا هو ما يقصده وسلي حين يتكلم عن "جذر الخطية" أو "بذرة الخطية". وهو باستخدامه لهذه التعبيرات لا يشير إلى جوهرٍ أو مادةٍ معينة في الإنسان، ولكنه يشير إلى انحراف في السلطة يحدث حين لا تكون محبة الله هي الدافع المسيطر في القلب البشري.

إنّ تجديد الإنسان على صورة الله يتضمن علاقةً سليمةً مع الذات. وليس المقصود بذلك إفناء الذات، كما تريد بعض الديانات الشرقية، ولكن المقصود هو إخضاع الذات لسلطة الله حتى لا تتأثر محبة الله والقريب بشكلٍ غير سليم بالمصلحة الذاتية، وحتى لا يتعامل الإنسان مع الأرض كوسيلةٍ لإشباع الرغبات فقط.

وهذا يثير مسألة محبة الذات السليمة أو غير السليمة. لقد أجهدت هذه المسألة أذهان علماء الأخلاق المسيحيين واللاهوتيين لقرونٍ طويلة، وقد صار موضوع نقاشٍ كثير في القرن الحالي.^{٤٢}

^{٤٩} Schnackenburg, *Moral Teaching*, 126-27.

^{٤٠} Works 5:370.

^{٤١} المرجع السابق، 9:7.

^{٤٢} انظر Oliver O'Donovan, *The Problem of Self-love in St. Augustine* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980)؛ و Bruce Narramore, *You're Someone*؛ و Outka, *Agape*, chap. 2؛ و Robert H. Schuller, *Self-esteem*؛ و *Special* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978)؛ و Paul Ramsey, *Christian Ethics*, 295-306؛ و (Waco, Tex.: Word Publishing Co., 1982)

والعلاقة المتجددة بالذات التي تنتج عن عمل الروح المُقدَّس تشبه كثيرًا العلاقة بالأرض. وكما أنَّ امتلاك المال والأموال أمر لا يجب رفضه لذاته، هكذا الأمر أيضًا مع الذات حول كون المرء يسعى لأن يكون رب حياته أو لا. لا يعني هذا أن يكره الإنسان نفسه أو أن تكون لديه نظرة دونية إلى نفسه. بل في الحقيقة، العلاقة السليمة بالنفس هي الوسيلة لتحقيق نظرة سليمة نفسيًا للذات. يشكّل القبول الذاتي عنصرًا هامًا في الصحة العقلية. ونحن نشدّد على أن مفهوم العهد الجديد للتبرير بالإيمان هو أسلم أساس من أجل قبول سليم للذات. فإن كان الله يقبلني "كما أنا"، فإنّ هذا أعمق وأهم سبب يجعلني أقبل نفسي.^{٤٣}

ويشير بروس نارامور (Bruce Narramore) إلى معوّقات معينة لقبول الذات تدعم هذا الرأي. المعوّق الأول هو الافتراض أن "علي أن أصل إلى مستوى مُعيّن من النضوج أو الموقف أو الإنجاز من أجل حصولي على القبول".^{٤٤} هذا هو الموقف الذي ينتجه لاهوت برّ الأعمال. أما برّ الإيمان فيرفض هذا الموقف بكامله، ويصرّ على أن قبول الله لا يعتمد على استحقاقنا.

لكن مسألة محبة الذات مسألة أكثر شيوعًا وتأثيرًا من مسألة قبول الذات. إن قلنا مع أغسطينوس إنّ وصية محبة الله والقريب تشمل وصية محبة ذواتنا فإننا نكون في خطر عادةً ما يقع الناس به، وهو أنهم بقولهم هذا يقتربون من تعريف العهد الجديد للخطية. وربما يكون بول رامزي (Paul Ramsey) محقًا في قوله إنه "لا يوجد خطأ أكثر سوءًا وخطرًا من السماح لمحبة الذات، بوقفها على أساس الأخلاق المسيحية، أن تكون جزءًا أساسيًا من الالتزام المسيحي".^{٤٥}

George F. Thomas, *Christian Ethics and Moral Philosophy* (New York: Charles Scribner's and Sons, 1955), 55-58. ولقراءة انتقاد يتسم بالبصيرة من كارر انظر Richard E. Howard, "Egocentric Evangelism," *Wesleyan Theological Journal* 21, no. 1 (Spring 1986).

^{٤٢} في نقاش ثاقب البصيرة، يظهر دونالد بيلي (Donald M. Baillie) كيف أن إنكار فكرة الخطية وعدم إدراك حقيقة الغفران الإلهي لا يترك للإنسان المعاصر مجالًا للتعامل مع فشله وإحباطاته الأخلاقية، فيما الإيمان بهذه الحقائق يشكّل أساسًا نفسيًا سليمًا للتعامل مع هذا الفشل وهذه الإحباطات. ويلخص نقطته: "أحاول أن أظهر للإنسان 'العصري'، بلغته التي يفهمها، أن الإحساس بالخطية ضد الله وبالغفران الإلهي، بدلًا من كونه أمرًا مرضيًا أو غير عملي، هو السر الأسمى لتحقيق الحياة الكاملة السليمة، وهو يؤدي إليها أكثر من البديل الأخلاقي الذي يقدمه عصر علماني" (*God Was in Christ*, 160-67).

^{٤٤} "You're Someone Special, 85-86.

^{٤٥} *Christian Ethics*, 101.

ولكن هل من الممكن تنقية المحبة للآخر لدرجة إزالة محبة الذات تمامًا؟ من الواضح أنّ هذا أمر غير ممكن، ويبدو أنّ هذا ما تتضمنه وصية يسوع: "تحب قريبك كنفسك" (متى ١٩: ١٩). ولكن هناك فرقًا بين طلب الإنسان لخيرهِ كالاختبار الأول وبين السماح لمحبة الإنسان لذاته أن تكون نموذجًا لمحبة القريب. ونحن نعتزف بكل وضوح بأن فكرة الإرجاع لصورة الله تتضمن إحساسًا حقيقيًا بإدراك الذات. ومع هذا فهناك فرق كبير بين سعي الإنسان لتحقيق أهدافه الخاصة من جهة، والحصول على الشبع بشكلٍ غير مباشر كنتيجة لطلب "ملكوت الله أولاً" (متى ٦: ٣٣) من جهة أخرى، وهو ما يتضمن محبة كاملة غير منقسمة لله ومحبة للقريب نزيهة تخلو من أي دوافع أنانية".^{٤٦}

الأخلاقيات المسيحية

غالبًا ما يُعالج موضوع الأخلاقيات المسيحية كشيء إضافي إلى اللاهوت المسيحي، فلا يكون جزءًا أساسيًا من مواضيع اللاهوت النظامي. وأما في اللاهوت الواسلي فإنّ التركيز على الجانب الأخلاقي موجود في الهيكلية الشاملة له، حيث أن التقديس، وهو موضوع لا يمكن فصله عن كل الاعتبارات اللاهوتية، هو أمرٌ أخلاقي بشكلٍ كامل.^{٤٧}

لكن التقديس وكذلك الأخلاقيات المسيحية هما أمر يخص شعب الله بشكلٍ خاص. هل يعني هذا تحديدًا لما هو عالمي شامل؟ ليس من ناحية ما هو مثالي ونموذجي في فكر الله لكل الناس. لكن علينا أن نلاحظ أنّ كلمة الله تعلن بوضوح حالةً مثالية نموذجية مُلزم بها المُكرسون فقط ولا يسعى لها سوى المُقدّسين. وفي نقاشنا لعقيدة الخلق، قدّمنا أخلاقياتٍ تتعلق بالخلق تنطبق على الجميع إذ أنها تعكس بناء الطبيعة البشرية وتكوينها. وهذه الأخلاقيات ملزمة لكل الناس، حيث أنّ تعدي هذا المعيار الأخلاقي تعدّ لطبيعة المرء، كما أنه إلى حدٍّ ما مدمرٌ للذات.

^{٤٦} يشير جورج ثوماس (George F. Thomas) في كتابه *Christian Ethics* إلى أن "علينا أن نميّز بين محبة الذات ومحبة الخير. ففي محبة الذات يكون اهتمام النفس بذاتها؛ وتكون رغبته أن تتال ما تريد وأن تلتصق بحياتها الفردية قدر الإمكان. وأما في محبة الخير فإنّ النفس تسعى لتجاوز نفسها بتكريس ذاتها لملكوت الله بصفته الخير الأعظم، وتكون مستعدة للتخلي عن أي شيء، حتى الحياة ذاتها، من أجل ذلك الهدف.

هذا يوضّح كيف يمكن لإنسانٍ معيّن أن يكون مهتمًا بملكوت الله من دون محبة نفسه... إن مبدأ "الحياة في الجسد" هو محبة الذات التي تهدف للحصول على رغباتها، وأما مبدأ الحياة "في الروح" فهو محبة الله والقريب التي تؤدي إلى الارتقاء فوق الذات". (صفحة ٥٧).

^{٤٧} هذا يوضّح إصرارنا في نقاشاتٍ سابقة على الطبيعة الأخلاقية للتقديس بمقابل التفسير الطقسي له.

والأخلاقيات المسيحية، حين تُفهم كإظهارٍ لصورة الله (imago Dei)، هي امتداد لأخلاقيات الخلق نحو تحقيق الشخصية الكاملة. هذا يعني أنها بالمعنى الديني الكامل أخلاقيات تعزّز بشريّة الإنسان ولا تحرفها. وعلاوة على ذلك، يتضمن هذا الفهم الاستنتاج المُسر بأن مثاليات الله لا تجرّد الطبيعة البشرية من بشريتها أو تحرفها عنها. ولذا فالقداسة، كحقيقة أخلاقية، لا تجعل الإنسان أقلّ بشريّةً، ولكن العكس هو الصحيح.

قدّم بول تيليخ (Paul Tillich)، في تغييره لمفاهيم وتعريفات استخدمها عمانوئيل كانت (Immanuel Kant) في محاولته الكلاسيكية في مفهوم "التنوير" (Enlightenment) لرفض كل سلطة، فكرة ثاقبةً بشأن هذه الحقيقة. فقد كان عمانوئيل كانت يشعر بأنه حين يتم التعبير الكامل عن شخصية المرء، فإنه يجب أن تقوم الذات بتشريع القواعد الأخلاقية. هذا هو ما يُعرّف بـ"حكم الذات" (autonomy). وإن كانت قواعد السلوك هذه من وضع شخصٍ آخر أو الله، فإنها ستزج الكرامة التي تستحقها الكائنات العاقلة. هذا يعني أنّ عمانوئيل كانت يرفض الأخلاقيات التي يضعها الله أيضًا.

يؤكد تيليخ على أنّ الصراع بين حكم الذات (autonomy) وحكم الله (theonomy) الذي أثاره عمانوئيل كانت هو مجرد سوء فهم. فحيث أنّ الله هو "عمق" كيان الإنسان، فإنّ حكم الذات وحكم الله ليسا في صراعٍ أحدهما مع الآخر. ففي اعتراف الإنسان بقوانين الله، هو في الحقيقة يؤكد على شخصيته وطبيعته الحقيقية الأصيلة. وبهذا، فإنّ الأخلاقيات الإلهية، مع أنها ليست ذاتية بالمعنى الكانتي، فإنها تهدف إلى ربط الإنسان بذاته الحقيقية، حيث أنّ هذه العلاقة لا تحدث إلا حين يكون الإنسان في علاقة مع الله بصفته أساس وجوده وكيانه. وفي سياق الاقتراحات النظامية التي أشرنا إليها، فإنّ هذه هي دلالة العلاقات المختلفة ضمن فكرة "صورة الله" (imago).

يقترح هذا التفسير للأخلاقيات المسيحية أنها تتخذ شكلًا معيّنًا، لا يمكن تفصيله بطريقة نظرية من الكتاب المقدس، إذ ما يمكن عمله هو التوصل إليه بالاستنتاج فقط. إنّ مثل هذا النموذج الفكري، كغيره مما يستعيره علم اللاهوت، مُشتق من الفلسفة. وبلغت الأخلاقيات الفلسفية، الأخلاقيات المسيحية غائية في طبيعتها وبنائها. هذا يعني أنّ الحياة التي يُحث على عيشها تجد شرعيتها في القصد والغاية اللذين تسعى لتحقيقهما.^{٤٨} والقصد هنا ببساطة هو التجديد على صورة الله؛ أو حيث أنّ الصورة

^{٤٨} إن النقد الذي عادة ما يُوجّه إلى الأخلاقيات الغائية والذي يقترح أنّ "الغاية تبرّر الوسيلة" هو انتقاد سطحي وغير هام. والقول إنّ مثل هذا الانتقاد يُفقد هذا الأسلوب في النظرية الأخلاقية شرعيته هو قول يتجاهل ما تتضمنه الغاية أو القصد. ويمكن رؤية وهمية هذا الهجوم بالنظر إلى تناقضه في ذاته. فإن افترضنا أنّ قصد نظرية أخلاقية معينة هو الصدق

البشرية للطبيعة الإلهية هي يسوع المسيح، فإنه يمكن استبدال تعبير صورة الله بـ"شبه المسيح". ويتم تعريف معايير هذه الغاية من خلال أربع علاقات تُوضَّح في الجزء الأول من هذا الفصل، التي حين تُؤخَذ معًا تشمل كل النواحي التي تسعى النظرية الأخلاقية لمعالجتها. كما أنها تظهر شمول فكرة المحبة كتعريفٍ أو بندٍ أخلاقي وكفايتها.

والآن نريد أن نظهر باختصار كيف أنّ البديلين الآخرين لهذه المنهجية، واللذان يُقدَّمان أحيانًا كنموذج للأخلاقيات المسيحية، هما بديلان لا يفيان بالحاجة ولا يتوافقان مع المعطيات. المنهجية الأولى، والتي عادةً ما يُدافع عنها بطريقة بسيطة جدًا، تُعرَف بالمنهجية الحياتية السلوكية (casuistry). وتمثّل هذه المنهجية محاولة لإعطاء قواعد لكل وضع يمكن تخيله.^{٤٩}

تسعى هذه الطريقة في صياغة الأخلاقيات لتحديد قواعد من الكتاب المقدس للسلوك، ثم تُطبَّق هذه القواعد بطريقة حرفية على الحياة المعاصرة. إنّ نقاط ضعف هذه المنهجية عديدة. أولاً، تفشل هذه النظرية في ملاحظة أنه في حين أنّ هناك وصايا مُحدَّدة كثيرة في العهد الجديد يمكن استنباطها واستخدامها من دون أي تطوير أو تعديل، فإنّ معظم الوصايا والمطالب ترتبط في طبيعتها بمناسبة معينة، وهي تفترض وضعًا تاريخيًا يمكن أن يتكرَّر ويمكن ألا يتكرَّر في العالم المعاصر. ويؤدي عدم ملاحظة هذه الطبيعة المشروطة لوصايا كتابية كثيرة إلى فرض قاعدة أو قانون على وضعٍ مختلفٍ تمامًا، مما يؤدي إلى نتيجة غير مسيحية أو مسيحية غير حقيقية.^{٥٠}

والاستقامة، فإنه سيكون من السخف أن يُقال إن المبدأ الغائي يسمح بسلوك غير مستقيم كوسيلة لتحقيق القصد، الذي هو الاستقامة! وكذلك، إن كان شبه المسيح هو غاية الأخلاقيات المسيحية، فإنّ تحقيق مثل هذا الهدف يستبعد كل سلوكٍ غير أخلاقي ويحدّد جذر الوسائل المفيدة والنافعة لتحقيق ما هو مثالي. الأخلاقيات الغائية أكثر من منهجية تقدّم قواعد وقوانين تحمي ضد اللاأخلاقية، حيث أنّ القواعد والقوانين تسمح دائمًا بوجود ثغرات، وأما منهجية الأخلاقيات الغائية فلا تسمح بمثل هذه الثغرات.

^{٤٩} يُستخدَم هذا التعبير (السلوكي الحياتي [casuistry]) أيضًا للإشارة إلى أي تطبيق لمبدأ أخلاقي عام على حالاتٍ مُحدَّدة. وبهذا فإنّ كل نقاشٍ أخلاقي عملي هو سلوكي حياتي بهذا المعنى. ولكننا نستخدم هذا التعبير بالمعنى الكلاسيكي له الذي يُعرَف في النص.

^{٥٠} انظر النقاش الذي يرد في جمهورية أفلاطون (*Republic*) بين سقراط (Socrates) وسيفالوس (Cephalus)، حيث يقترح سيفالوس تعريفًا بسيطًا للحياة الصالحة. يظهر سقراط أنّ أتباع هذا التعريف في كل الحالات يمكن أن يؤدي إلى عملٍ سيئٍ أخلاقيًا، وبالتالي يُبطل الصلاح. لاهوتيًا، من الحالات التي يمكن رؤية هذا الموقف فيها هو انشغال بعض المؤمنين المحافظين بمنع بولس لتكلم المرأة في الكنيسة الوارد في كورنثوس الأولى ١٤:٣٤. فهم يأخذون وضعًا ضمن

المشكلة الثانية في المنهجية السلوكية الحياتية في صياغة الأخلاقيات هي أنها محدودة بشكل كبير جدًا؛ إذ لا تستطيع معالجة مواضيع تظهر في وضع جديد. إنَّ الطريقة المناسبة للتعامل مع الوصايا الكتابية هي السعي لمعرفة المبدأ اللاهوتي الكامن وراء الوصية. بالنسبة لبعض الوصايا، تجد المبدأ الكامن وزاها قريبًا من السطح، ولكن في أخرى يمكن أن يكون عميقًا ويتطلب الكثير من الدراسة التفسيرية الحريصة والحذرة. هذه المبادئ تنطبق عالميًا، ونريد هنا أن نُظهر أن المرء سيجد كل مبدأ من هذه المبادئ يشدّد على علاقة أو أكثر من العلاقات الأربعة التي تُوَلَّف "صورة الله" (*imago Dei*).

وآخرون أكدوا على أنَّ الأخلاق المسيحية بشكلٍ أساسيٍّ خُلقيّةٌ إلزاميةٌ (deontological) في شكلها. تتمحور هذه النظرية الأخلاقية حول الناموس والالتزام والواجب. والصورة الكلاسيكية لهذه الطريقة في الأخلاقيات الفلسفية تُرى في عمل عمانوئيل كانت (Immanuel Kant). وحيث أننا نتعامل هنا مع وصايا إلهية، فإنه يُدعى أنَّ الأخلاقيات المسيحية تتناسب مع هذه الصورة أو النظرية. مع أنه لا خلاف على أنَّ العنصر الأدبي جزءٌ من الأخلاقيات المسيحية، لكن ليس من الواضح أنه الصفة المُحدّدة فيها. إنَّ معالجة هذا السؤال تثير القضايا التي كانت محل جدلٍ في العصور الوسطى بين أصحاب النظرية الاسمية (nominalists) وأصحاب النظرية الإرادية (voluntarists). وإذ يعتبر أصحاب النظرية الإرادية إرادة الله أمرًا أساسيًا، فإنهم يدعمون شكل الخلق الإلزامي (deontological) للأخلاقيات الكتابية. لكننا في نقاشنا لموضوع الخلق الإلزامي (في الفصل السادس من الكتاب) رأينا كيف أنَّ وسلي رفض هذا الجدل لأنه عقيم وغير مثمر، ولأجل الناحية العملية رفض ما يقوله أصحاب النظرية الإرادية. فبحسب فهمه للناموس (انظر الفصل الثاني عشر)، وضَّح أن الناموس صورة للطبيعة الإلهية. وإذا أقرَّ إنسانٌ أنَّ الناموس صورةٌ للطبيعة الإلهية، فإنه بالتالي لا يكون عشوائيًا ولكنه يكون ذا قصدٍ. يمكن أن يسأل أحدهم: "لماذا يتم نشر تعليم هذا الناموس؟" والجواب هو أبعد من "لأن الله قاله". وإن كان عنصر القصد موجودًا في الناموس، فإنَّ الجواب يصبح ذا طبيعة غائبية. وقد سبق أن رأينا في نقاشنا السابق الغاية من الناموس، وهي غاية تتناسب بشكلٍ جميل مع هذا الاقتراح بشأن بنية الأخلاقيات المسيحية.

ظروفٍ تاريخية معيَّنة ويحاولون جعله أمرًا يُطبَّق عالميًا وفي كل الأوقات، وبالتالي يصطدمون بمبادئ أكثر مركزيةً في العهد الجديد.

تاريخياً، استخدمت حركة القداسة هذه المنهجيات الثلاثة في التعامل مع الأخلاقيات، ولكن أكثر المحاولات الوافية في تبرير أسلوب حياة القداسة استخدمت شكلاً من أشكال المنهجية الغائية في فهم الأخلاقيات المسيحية. تأمل بما تتضمنه نصيحة سوزانا وسلي (Susanna Wesley) الأخلاقية لأولادها: "كل ما يُضعف تفكيرك وقدرتك على التفكير السليم، وكل ما يشوّه حساسية ضميرك، وكل ما يقلل إحساسك بالله أو ينزع المتعة بالأمور الروحية، وكل ما يزيد من سلطة جسدك على ذهنك، فإن ذلك بالنسبة لله خطية".^{٥١}

كان في فكر وسلي، في تشكيله لجمعياته، تعريف الدين التالي: "عادة مستمرة مسيطرة للنفس، وتجديد لأذهاننا على صورة الله، واسترجاع للصورة الإلهية، وتمائل قلبنا المتزايد الهادئ لصورة فادينا الأقدس".^{٥٢} وحين صاغ قواعد لهذه الجمعيات، أخذ من كتاب *Primitive Christianity* وليم كيف (William Cave)، الذي كان دراسة لأخلاق الكنيسة في القرون الأولى. وقد كان انجذاب وسلي للمسيحية الأبائية كنموذج الإيمان السليم غير المشوّه سبباً جعل اعتناقه لأخلاق هذه الفترة لنفسه ولشعبه أمراً طبيعياً. ولكن الاعتبار الرئيسي هو أنّ القواعد والمنهجيات التي أخذها من سجل وليم كيف كانت تُرى كوسيلة تدييرية لتحقيق هذه "العادة المسيطرة على الذهن" وهذا "الاسترجاع الكامل للصورة الإلهية". وحيث أنّ وسلي كان يستطيع أن يتكلم بشكلٍ ذي معنى عن وسيلة التقديس، وقد تكلم فعلاً عنها، فإنّ مثل هذا التفسير ينسجم تماماً مع فهمه اللاهوتي.

من المؤكد أنّ وسلي لا يقترح أنه يمكن استخدام قواعده كمعيار للتقييم القانوني لعلاقة الإنسان بالله، ولكنها أدوات للحثّ المستمر على الإدراك الكامل للصورة الإلهية.^{٥٣} وقد صاغ المشرف العام جيمس شابمان (James Chapman) ومُحرّر مجلة *Herald of Holiness* د. شيلبي كورلت (D. Shelby Corlett) نظرية أخلاقية غائية مبسطة لكن سليمة سعياً لتبرير المعايير الطائفية لجمهور الكنيسة وشرحها.^{٥٤}

^{٥١} انظر H. Ray Dunning, "Nazarene Ethics as Seen in a Historical, Theological, and Sociological Context" (Ph.D. diss., Vanderbilt University, 1969). انظر الفصل الرابع.

^{٥٢} انظر Peters, *American Methodism*, 65.

^{٥٣} انظر H. Ray Dunning, "Ethics in a Wesleyan Context," *Wesleyan Theological Journal* 5, no. I (Spring 1970): 3 ff.

فقد رأى شابمان نفسه، كمشرّف عام، يقف بين جيلين، كباني جسور، ليوضّح ويبرّر أساليب مؤسّسي الكنيسة للجيل الجديد من الناصريين. وهذا ينطبق بشكلٍ خاص على معايير الكنيسة. وقد تكلم معالجًا هذه المشكلة في مقالاتٍ لاهوت وفي "صندوق الأسئلة" (Question Box)، وهو عمودٌ في صحيفة كان يكتب فيه بشكلٍ متقطّع من العام ١٩٢٣ وحتى ١٩٤٨.

كانت فكرة شابمان حول السلوك المسيحي مبنية على هرميةٍ للقيم، التي إن رُفِضت فإنّ كل البناء سينهار. وبهذا فإنّ هذا السلوك يوضّح في سياق القداسة كتكريسٍ كليٍّ لله والتزامٍ كامل نحو تحقيق الكمال في الحياة. فإن لم يكن المرء ملتزمًا بالوصول إلى الغاية، فإن حججه ستفقد قوتها وقدرتها على الإقناع.

ويُعبر عن سُلّم القيم هذا بوضوح معطيًا بصيرةً في تقييم طبيعة مبادئ السلوك: فأولاً، هناك أمور يجب جعلها في المُقدّمة، وهي الممارسات الدينية مثل الصلاة وأعمال الرحمة والمحبة. المستوى الثاني في الأهمية هو المساعي الفكرية التي من ضمنها "الإصغاء بانتباهٍ للمحاضرات". أما المكانة الثالثة فأعطيت للجسد، أي الاهتمام به ليبقى في وضعٍ سليمٍ صحيًا. ورابعًا تأتي الحياة الاجتماعية، حيث يجب إعطاء الأولوية للأصدقاء الجيدين.

لدينا هنا نظرية أخلاقية واضحة لتحقيق الذات، الاتجاه الرئيسي لها هو في تنظيم الشخص كأملاً حول مبادئ أساسية معينة ليدرك الشخص مقاصده السامية المُقدّسة. وقد رأى شابمان في مبادئ الكنيسة تدبيرًا يحمي ضد أي شيء يمنع تحقيق القصد، ويقود نحو النشاطات التي تساعد على تفعيله. أما الدكتور شيلبي كورليت، فقد حاول كُحْرَر أن يعالج أي وضعٍ له علاقة بضمير الكنيسة، وقد سعى لدعم موقف الكنيسة وقادتها في كل المسائل. ويمكن للمرء أن يرى بوضوح اتجاهات الكنيسة بدراسة مقالاته.

يمكن تلخيص منهجية كورلت بالنسبة لمعالجته للموقف الأخلاقي للكنيسة بكلمة "ملاءمة" أو "نفع" (expediency)، وهي فكرة تعتمد بشكلٍ رئيسي على (كورنثوس الأولى ٦: ١٢): "كل شيء يحلُّ لي، ولكن ما كل شيء ينفع (يلتزم)" (الترجمة العربية المشتركة). وهو يشير إلى أنّ العلاقة بين الدين والأخلاق تتضمن أكثر من بُعدٍ واحدٍ. فطبعًا هناك نواحٍ يجب فيها "وجود خطٍ واضح تمامًا للتمييز بين

^{١٤} عمل هذان الرجلان في فترة كانت كنيسة الناصري تمر بفترة انتقالية من ناحية انضمام أعضاء كثيرين للكنيسة لم تكن لديهم أية خلفية كنسية، وكذلك ظهور الجيل الثاني الذي كانت لديه شكوك بصحة "القوانين العامة" (General Rules) في الكنيسة. انظر "Dunning, "Nazarene Ethics".

بياض ما هو صحيح وسواد ما هو خاطئ". وهناك نواحٍ أخرى تقع ضمن فئة "غير النافع" أو "غير المفيد".

تقع الفئة الأخيرة ضمن الأمور القانونية التي لا تميّز المؤمن المسيحي عن غير المؤمن، ولكنها تشمل مسألة الضمير والنور الشخصي. وقد لا تتوفر أسباب منطقية عقلية لدعم هذا النوع من القناعات، ولكنها ليست قناعات غير عقلية. والطريق الذي يسلكه المؤمن على هذا الأساس "يجب أن يُنظر إليه كأمرٍ خاصٍّ لأنه الطريق الأكثر إرضاءً لضميره الشخصي، ولمجد الله في حياته الشخصية". ولذا فإنّ معايير السلوك هذه يجب ألا تُفرض بعشوائية واعتباطية على الآخرين.

ويقول كورلت إن "القوانين العامة" لكنيسة الناصري مبنية على هذا المبدأ. فلا تهدف هذه القوانين لتحديد من هو المؤمن الحقيقي، ولكنها توضّح نوعية الحياة "التي تناسب الله" من وجهة نظر الكنيسة.^{٥٥}

وهناك أمر آخر يتضمنه تفسير الأخلاقيات في ضوء "صورة الله" (*imago Dei*) كما هي موضحة هنا، وهو أنّ الأخلاقيات الاجتماعية جزء أصيل في الفهم الوسلي للأخلاقيات. تستلزم العلاقة الثانية جهداً مكرّساً لحفظ كلام الرب: "فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم، افعلوا هكذا أنتم أيضاً بهم" (متى ١٢: ٧). يتجاوز هذا الأمر الأخوة، مع أنها يمكن أن تكون التركيز الأساسي لمثالية الانفتاح.^{٥٦} وبالنسبة لعلاقة المؤمن بالذين هم خارج الإيمان، تدعو هذه الوصية بذل جهودٍ لضمان تحقيق العدل والمساواة والوصول إلى نوعية حياة لا تعوق الحفاظ على الشخصية، وليس فقط الوجود الجسدي.

لا ندعي أننا هنا قمنا بتقديم نظرية أخلاقية مسيحية كاملة، ولكن ما عملنا هو أننا أوضحنا الخطوط الأساسية لنظرية أخلاقية تنبثق منطقياً من بنية كتاب اللاهوت النظامي هذا وافتراضاته. وأما توضيح كل ما تتضمنه هذه الملاحظات المنهجية فإنها تتطلب كتاباً كاملاً.

^{٥٥} نقاشات شابمان وكورلت هذه مأخوذة بشكلٍ رئيسي من "Dunning, "Nazarene Ethics"

^{٥٦} انظر Ladd, *Theology*, 280-81.

الفصل ١٦

شركة القديسين

مواضيع قليلة فقط جذبت اهتمام اللاهوتيين المعاصرين أكثر من عقيدة الكنيسة. هناك على الأقل سببان يمكن اقتراحهما لهذا الاهتمام. السبب الأول هو الميل المسكوني الذي يعمّ التيار العام في الفكر اللاهوتي. فنتيجةً للإدراك المؤلم لحقيقة انقسام العالم المسيحي وتشرذمه، وعدم تحقيق نموذجية الوحدة التي صلى يسوع في صلاته الكهنوتية من أجلها (يوحنا ١٧)، سعى قادة الكنيسة لإيجاد حلّ لهذه المشكلة بالسعي لتحديد طبيعة الكنيسة. ونأمل أن يقدّم ذلك السعي أساس شفاء جسد المسيح.^١

أما السبب الثاني فهو نفعي براغماتي. فقد صار كثيرون مصابين بالحيرة بشأن الكنيسة المؤسساتية، وحتى الذين لم يشاركوا في هذا التشاؤم متحيرين من فشل الكنيسة في إظهار نجاح حقيقي له أهميته في علاقتها مع العالم، إما من ناحية كرازية، أو في التأثير بالمجتمع نحو العدل والبر. ولهذا فقد خضعت الكنيسة للفحص الدقيق في محاولة لتشخيص مصدر هذا الضعف.^٢

^١ انظر Colin Williams, *The Church*, vol. 4 in *New Directions in Theology Today* (Philadelphia: Westminster Press, 1968)، و Colin Williams, *John Wesley's Theology Today*، الذي يحتوي فصلاً عن الكنيسة؛ و Paul Minear, ed., *The Nature of the Unity We Seek*, Official Report of the North American Conference on Faith and Order (St. Louis: Bethany Press, 1958)؛ و Stephen Charles Neill, *The Church and Christian Union* (New York: Oxford University Press, 1968). تظهر هذه الاهتمامات بوضوح في كلمات اللاهوتي الكاثوليكي المعاصر هانز كونغ (Hans Kung, *The Church* [New York: Sheed and Ward, 1967]: "لا تنبع المجهودات المسكونية من الاعتقاد بصحة كل الأديان وتساويها، وهو ما يتناسب مع عصرنا الحديث، ولكنها تنبع من إدراكٍ جديدٍ برغبة الله بأن يكون الكل واحداً". (صفحة xii). لا يعني هذا أنه ليست للطوائف أية قيمة، كما سيُظهر نقاشنا التالي.

^٢ انظر سلسلة أعمال هاورد سنيدير (Howard Snyder) التي تم نشر جميعها من InterVarsity Press of Downers Grove, Ill.: *The Community of the King* (1977)؛ و *The Problem of Wineskins* (1975)؛ و *Liberating the Church* (1980)؛ و *The Radical Wesley and Patterns for Church Renewal* (1980)؛ و Frank R. Tillapaugh, *The Church Unleashed* (Ventura, Calif.: Regal Books, 1982)؛ و D. Elton Trueblood, *The Incendiary Fellowship* (New York: Harper and Row, Publishers,

والصعوبة الرئيسية في صياغة عقيدة لاهوتية للكنيسة هي الامتزاج المعقد لعوامل تاريخية واجتماعية ومؤسسية مع العامل اللاهوتي. ومن المستحيل التحدث عن الكنيسة من دون التطرق إلى عوامل طارئة بالنسبة لجوهر "الكنيسة". كما قال جون وسلي (John Wesley): "لا يوجد كلمة أكثر غموضاً من كلمة 'الكنيسة' في اللغة الإنجليزية".^٢ سيكون جهدنا في هذا الفصل محاولة تعريف العنصر اللاهوتي المميز للكنيسة، ولكننا بذات الوقت سنأخذ في اعتبارنا العوامل الأخرى التي يجب النظر إليها في الوضع المعاصر الراهن.

بينما نسعى لمعالجة هذا الموضوع، ونتبع منهجيتنا بانسجام وثبات، علينا أولاً أن ننظر إلى المادة الكتابية. وإذ نتبع هذه النقطة، فإن المكان الذي علينا أن نبدأ منه هو الطبيعة الجماعية المشتركة للإيمان الكتابي. قابلنا هذه الفكرة بشكل متكرر في نقاشاتٍ سابقةٍ لنا. فرأينا كيف أن طبيعة الوجود الإنساني الاجتماعي أمر فطري وطبيعي لهذا المخلوق الذي صنَّع على صورة الله. وأظهرنا أن هيكليّة البشرية، كما تعرّفها كلمة الله، هي الترابط بين البشر. النتيجة المنطقية لهذا هي أن عمل الخلاص سيوجد مجتمعاً يمثل تحقيقاً لهذا الجوهر المخلوق.

تُرى هذه الحقيقة بوضوح في العهد القديم، حيث معنى "الخلاص" هو أن يصبح المرء جزءاً من شعب إسرائيل. هذه أقرب فكرة لاهوتية نجدها في التدبير القديم لما يُدعى في المفردات المسيحية الحديثة بـ"مُخلص". وبالتالي فإن فكرة "الهلاك" تتضمن معنى الطرد من الجماعة. ينطبق ذات الأمر في العهد الجديد على الصور التي نراها للكنيسة الأولى في سفر الأعمال وفي تعاليم الرسائل؛ إذ ليس هناك ما يُدعى "مؤمنون مستقلون". حين يصبح أحد مؤمناً، كان يُضم إلى جماعة الكنيسة من خلال طقس المعمودية. وكما رأينا في نقاشٍ سابق، فإن الروح القدس هو مَنْ أوجد هذه الجماعة. من الواضح أنه لم يكن أمراً يمكن تصوّره بالنسبة لأولئك المؤمنين الأوائل أن يتكلموا عن الخلاص بأي معنى آخر أو طريقة أخرى.

ولفت ديفيد ريد (David H. C. Read) الانتباه إلى غرابة احتواء قانون الإيمان الرسولي على عبارة "أؤمن بشركة القديسين". ولا يُحتمل أن يوجد في أي بيان إيمان آخر لمؤسسة معينة أن يحتوي على تأكيدٍ شبيهٍ به. وهو يشير إلى وجود "مجتمع الأرض المسطحة" (Flat Earth Society)، وهو

Langdon B. Gilkey, *How the Church Can Minister to the World Without Losing Itself* (1967)

(New York: Harper and Row, Publishers, 1964).

^٢ "Of the Church," in *Works* 6:392.

موجود للتأكيد على الاعتقاد بأن الأرض مسطحة، ولكن يا لغرابية أن تعلن لهم "أومن بمجتمع الأرض المسطحة". تبرز هذه الفكرة المتبصرة المثيرة أهمية ومركزية الطبيعة الجماعية للإيمان المسيحي حين تفهم الكنيسة نفسها كتابيًا. وقد أعلن وسلي عقليته الكتابية تمامًا بقوله: "المسيحية جوهرًا ديانة اجتماعية، وتحولها إلى ديانة انعزالية وفردية هو في الحقيقة تدمير لها".⁴

من الهام أن نفهم معنى الحرف "ب" أو "قي" في عبارة "أومن بشركة القديسين"؛ إذ هذا هو المعنى الأقرب في اليونانية والإنجليزية. يُفسر هذا الحرف بشكل خاطئ إن فهم من العبارة أن الإيمان بالكنيسة هو وسيلة الخلاص. لا تعني هذه العبارة أن هناك شيئًا غير الله يمثل موضوعًا مناسبًا للإيمان. ومن الهام ملاحظة أن هذا التأكيد يرد دائمًا في سياق الحديث عن الإيمان بالروح القدس، وبهذا فإن ما يعنيه الإيمان بالكنيسة هو الإيمان بالله الروح بصفته "جامع" شعب الله.

وإحدى النواحي الأخرى في اللاهوت الكتابي فكرة شعب الله. تتجاوز هذه الفكرة النقطة السابقة، حيث أنها تشير إلى فكرة رسالة أو مهمة معينة أمام هذا الشعب. وهذا يقودنا للحديث عن فكرة "الاختيار".

تُعرّف عقيدة الاختيار الكتابية في العهد القديم. والفهم اللاهوتي الذي يُعبر عنه في العهد القديم يؤثر بنظرة العهد الجديد. تتطور هذه الفكرة بالارتباط مع حقيقة اختيار إسرائيل كشعب الله. وهناك علينا أن نميز التفسير المعياري عن الفهم المنحرف الشائع لهذه العقيدة الذي يمكن اكتشافه في المادة الكتابية. فإذ أساءت إسرائيل فهم طبيعة اختيارها وقصده، كثيرًا ما اعتقدت أن هذا يتضمن تفوقها على الشعوب الأخرى، وبأنها حصلت على امتياز خاص كأمة خاصة. وقد تم تعزيز هذا الاعتقاد عندها من خلال الاستنتاج الخاطئ بأن اختيارها كان ثابتًا لا يمكن الرجوع عنه، وبالتالي فهي حاصلة على ضمان غير مشروط.⁵

كان اختيار إسرائيل للقيام بمسؤولية ولم يكن مجرد امتياز. كان القصد من اختيارهم هو القيام بمهمة وتأدية رسالة. يقول فريزين (Vriezen): "في إسرائيل سعى الله لجذب العالم. إسرائيل هي

⁴ StS 1:381-82. انظر *The Christian Faith* (Nashville: Abingdon Press, 1956), 133.

⁵ يتكلم فريزين (Th. C. Vriezen) حول هذه النقطة قائلًا: "للأسف، بعض اللاهوتيين المسيحيين، بغض النظر عن شدة محاربتهم لمخاطر الفكرة المغلوطة عن الاختيار في الكنيسة، لا يبتعدون حتى الآن، كنتيجة للرومانسية الدينية، عن دعم اليهود في تجربة اعتقادهم بأنهم متفوقون على الشعوب الأخرى! وقد زاد تأسيس دولة إسرائيل، بشكل خاص، هذا الخطر." من *An Outline of Old Testament Theology* (Wageningen, Holland: H. Veenman and Zonen, 1958), 76 n. 2.

نقطة انطلاق هجوم الله على العالم". وفي ضوء هذا يقدم تصريحاً دقيقاً عن المعنى الكتابي للاختيار فيقول: "المعنى الأول والأهم للاختيار هو أن شخصاً يُدعى لمهمة، ويعين للقيام بها".^٦

يظهر أقوى وأوضح تعبير لحق الاختيار في العهد القديم في إشعيا ٤٠-٥٥، حيث يرتبط الاختيار بإسرائيل بصفتها عبد أو خادم يهوه.^٧ وفي إشعيا ٤٣:١٠، يتكلم الرب قائلاً: "أنتم شهودي". والطريقة التي ستم بها هذه الشهادة هي من خلال الألم البدلي الذي به سيؤتى بكثيرين إلى البر. نرى هنا الاختيار والإرسالية أمرين مرتبطين بقوة، كما نرى توضيحاً لطبيعة الإرسالية.

لمعاني هذه المقاطع اللاهوتية تأثير كبير على مفهوم العهد الجديد للكنيسة. تحدّد هذه المقاطع مسبقاً طبيعة العامل الذي يجب أن ينجز مهمة الشهادة، إذ يجب أن يجسد ذلك العامل جوهر الخدمة. وسنرى لاحقاً كيف يتجسد هذا الحق ويُفعل في عمل يسوع المسيح، ثم يُنقل إلى شعبه.

هذه العلاقة بين رسالة الاختيار وطبيعته تتضح أكثر في العهد الجديد. فهناك نجد توضيحاً أكثر لطريقة قيام الكنيسة بعملها وإتمامها لرسالتها. يوضّح بولس هذا الأمر في سلسلة أفكار الاختيار في رومية ٨:٢٨-٢٩. القصد النهائي لاختيار الله لشعبه (وتعيينه) هو أن يكونوا مشابهيين صورة ابنه". يقودنا هذه التصريح المختصر عن عقيدة الاختيار الكتابية إلى أن نستنتج أنّ الفهم الكتابي للكنيسة عملي وظيفي؛ فقد تم اختيار شعب الله للقيام بمهمة. محتفظين بهذا الاكتشاف الأولي في أذهاننا، علينا الآن أن نتحول إلى الصور المجازية المُقدّمة في العهد الجديد عن الكنيسة من أجل التوصل إلى أية معاني أعمق وأكثر.

صور الكنيسة في العهد الجديد

قبل أن ننظر إلى الصور الكثيرة التي نستطيع أن نراها في العهد الجديد للكنيسة،^٨ نحتاج أن نتكلم عن طبيعة الصور المجازية بشكلٍ عام في علاقتها مع هذا الموضوع.

^٦ المرجع السابق ٧٦ و١٦٧.

^٧ George A. F. Knight, *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*, in *International Theological Commentary*, ed. George A. F. Knight and Frederick Carlson Holmgren (Nashville: Abingdon Press, 1965; rev. ed., Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1984)

^٨ حُدّد بول مينيار [Philadelphia: Westminster Press, 1960] ٩٧ صورة رئيسية وغير رئيسية في العهد الجديد تشير إلى الكنيسة.

هناك صعوبة مزدوجة في السعي لفهم صور الكنيسة. الصعوبة الأولى مشكلة تفسيرية تتعلق بالانتقال من "الأفق" الكتابي إلى "الأفق" المعاصر.⁹ فعلى المستوى الحرفي، أو الفكري تحديداً، هناك حاجة الدخول إلى عالم العهد الجديد الفكري من أجل تجنّب فرض نماذج فكرية معاصرة على العقلية القديمة. ودائمًا نكون معرّضين لإجبار الكتاب المقدس على التفكير مثلنا، بدلاً من أن نبذل مجهودًا كبيرًا في التفكير كما يفكر الكتاب المقدّس. وعندئذٍ تبدأ المرحلة الثانية من المهمة التفسيرية إلى الصورة، وهي جعل المنظور الفكري القديم مفهومًا وممكن الاستيعاب للإنسان المعاصر. هذه هي المشكلة التي يدعوها بول مينيار (Paul Minear) "عدم الاستمرارية المطلقة بين فكر العهد الجديد وفكرنا".¹⁰

أما الصعوبة الثانية فتكمن في طبيعة الصور المجازية المُستخدمة. فبالإضافة إلى مشكلة التمييز بين المعاني الحرفية والمجازية، وذلك إن كان هذا ممكنًا، تكون لدينا المشكلة التي تثيرها طبيعة الصور. ويتضمن التعبير نفسه فكرة أنّ هذه الصورة هي من صنع المخيلة والتصوّر. ومرة أخرى، يظهر الموضوع التفسيري. فحتى ندخل إلى عالم خيال إنسان العهد الجديد، علينا أولاً أن نلاحظ "التغيّرات في بنية الخيال" (كما يقول مينيار) التي حدثت خلال التسعة عشر قرنًا ما بين زمن العهد الجديد واليوم. يصف مينيار الوضع الذي يبرز لدينا هنا كما يلي:

نادراً ما تكون تلك الصورة عن الكنيسة ابتكارًا ذكيًا لشخصٍ ما من أجل أن تتناسب مقاصده. فقد ظهرت تلك الصور من أصل مشترك للصور التي تم حفظها من مجتمع حي خلال ذلك الزمن. فيفترض استخدام هذه الصور في ذهنية حيّة مشتركة. وإذ ظهرت هذه الصور من إحساس مشترك، فإنها تتكلم أيضًا عن إحساس مشترك. وفي هذه الصور يظهر خيال الجماعة ويتغذى. وإذ تنتقل هذه الصورة إلى مجتمع آخر حيث عمليات التصوّر والتخيل مختلفة، فإنها تعجز عن التكلم بوضوحها وقوتها الأصليين؛ ولهذا فإنها عادة ما تتطلب تحويلاً وتغييرًا في الخيال الجماعي.¹¹

⁹ Thiselton, *Two Horizons*.

¹⁰ *Images*, 17.

¹¹ المرجع السابق.

كما أن الصور نفسها تنقل رؤيةً لحقيقة لا يمكن أن يُعبّر عنها بشكلٍ كاملٍ بالأفكار العقلية. فهذه الصور بُعدٌ تأثيريٌ ويُعد عقلياً.^{١٣} ويقترح روبرت مولهولاند (M. Robert Mulholland)، بشأن صور الكنيسة في العهد الجديد، بأن هذه الصور "تمثل صوري أدبي، أي صوراً كلامية تعمل كنوافذ إلى الحقيقة المختلفة بشكلٍ جذري في نظرة العالم التي عادة ما تعمل فيها الكلمات".^{١٤} بكلماتٍ أخرى، تصبح الصور نوافذ كلامية تُظهر الحقيقة وتنقل رؤية وجودية كينونية.

كما يؤكد مولهولاند على أن المشاركة في حياة الكنيسة، وهي مشاركة في نظام الكينونة الجديد الذي أسسه الله من خلال يسوع المسيح الذي يتم تفعيله بعمل الروح القدس في الكنيسة، أمر جوهري لاستيعاب الرؤية التي تُقلّ رمزياً من خلال الصور الكلامية. وتحليل مينياري يدعم هذا القول بقوله إنَّ

الصور ... لا تظهر عادة من بصيرة حادة الذكاء أو لسان ذكي لفردٍ واحد، لأنه حتى أعظم الشعراء يعتمدون على تقليدٍ شعري. وغالباً ما تكون هذه الصور ملكاً لمجتمع أنتج تفاعله عبر القرون مع حقيقةٍ معينة ذخيرةً كبيرة وشاملة من الصور الفعالة المؤثرة.^{١٤}

وفي حين أنه يجب استخراج رؤية الحقيقة بالاختبار والتجربة، سنحاول هنا تعريف الأفكار اللاهوتية الفكرية المتبصرة كما توجد في بعض الصور الرئيسية عن الكنيسة.

^{١٣} انظر M. Robert Mulholland, Jr., "The Church in the Epistles," in *The Church*, ed. Melvin E. Dieter and Daniel N. Berg (Anderson, Ind.: Warner Press, 1984) من أجل نقاش لهذه الجوانب وللقول إن اللاهوت الوسلي فيه قوة يمكن تكييفها بشكلٍ فريدٍ للتوافق مع هذا البُعد المزدوج.

^{١٤} المرجع السابق، ٩٣.

^{١٤} *Images*, 23. توضح كلمات مولهولاند هذا الأمر بشكلٍ رائع: "ببساطة، تشبه الصور العدسات الفكرية للتجربة البشرية التي بها نرى بعدم وضوح الحقيقة العظيمة لنظام الكينونة الجديدة التي تدخل باستمرار إلى التاريخ بصفتها الكنيسة." من "Church in the Epistles," 103.

إسرائيل الجديدة

إن أكثر صورة مجازية مُستخدمة في العهد الجديد هي أن الكنيسة هي "إسرائيل الجديدة"، مع أنه ليس معبراً عن هذه الفكرة بصراحة وبدقة بهذه الطريقة.^{١٥} ما تتضمنه هذه الحقيقة هو أن الكنيسة تمثل استمرارية وعدم استمرارية لإسرائيل القديمة. أما المقاطع الرئيسية التي تشير إلى التمييز بينهما فهي بطرس الأولى ١٠-٩:٢ ("وأما أنتم فجنس مختار وكهنوت ملوكي، أمة مقدسة شعب اقتناء، لكي تجربوا بفضائل الذي دعاكم من الظلمة إلى نوره العجيب، الذين قبلاً لم تكونوا شعباً، وأما الآن فأنتم شعب الله، الذين كنتم غير مرحومين، وأما الآن فمرحومون")، ورومية ٩:٢٥-٢٦ (كما يقول في هوشع أيضاً: "سأدعو الذي ليس شعبي شعبي، والتي ليست محبوبة محبوبة، ويكون في الموضع الذي قيل لهم فيه: لستم شعبي، أنه هناك يُدعون أبناء الله الحي").

هذان المقطعان، بالإضافة إلى مقاطع أخرى كثيرة، يشددان على جِدَّة شعب الله في العهد الجديد، وفي كلتا الحالتين، فإنَّ شعب الله الجديد مرتبط بشعب الله "القديم". ولهذا فإنَّ مبنيا محق من ناحية، ومخطئ بشكل كبير من ناحية أخرى بقوله: "لم يلجأ بولس لاستخدام فكرة وجود 'إسرائيلين'، الجديدة والقديمة، أو المزيفة والحقيقية".^{١٦}

يظهر التمييز بين "المزيفة والحقيقية" في إشعيا ٥٦-٦٦. كما أنَّ التمييز بين "إسرائيل الجديدة" و"إسرائيل القديمة" واضح من طريقة إقامة الكنيسة بالمقارنة مع طريقة إقامة إسرائيل. فقد أتيا كلاهما إلى الوجود بعمل الله، لكن واحدة مُوجَّهة إلى حياة قومية، وهي ما تعطيها مركزها الموحد، بينما الأخرى من دون أية ميزات قومية، وقد أقامها الروح القدس. إنَّ حقيقة أنَّ الاختيار هو الذي يقيم كلاً من إسرائيل والكنيسة كشعبٍ لله هي الحقيقة الكامنة وراء الاستمرارية بينهما. كما يُقترح أنه يمكن التوصل إلى طبيعة الكنيسة من معنى اختيار إسرائيل، كما أُشير في نقاشٍ سابقٍ عن الاختيار.

يشير كولين وليامز (Colin Williams) إلى أنَّ الاستمرارية هي التي قُصدت بوضوح بصورة شجرة الزيتون التي استخدمها بولس في رومية ١١؛ إذ تكلم عن شجرة واحدة. ولكن العملية الجراحية التي تُجرى للشجرة جذرية وحاسمة في قطعها لبعض الأغصان وتطعيم أغصانٍ أخرى، حتى أنَّ

^{١٥} في دراسة بول مينيار (Paul Minear) الهامة للصور العديدة للكنيسة في العهد الجديد، مع أنه لا يذكر هذه التسمية (إسرائيل) بالضبط، ولكن قوة هذه الصور الرئيسية مُوضحة من خلال هذه الفكرة. وستفاعل مع إحدى أطروحاته ضمن هذا الموضوع لاحقاً.

^{١٦} المرجع السابق ٧٢.

موضوع عدم الاستمرارية أيضاً واضح. "تُقطع أغصان إسرائيل الميتة من الشجرة، ويمثل تطعيم الأمم في الشجرة تغييراً كبيراً في شكل الشجرة. هذا أقل ما يمكن قوله!"^{١٧} تمثل طبيعة الاستمرارية وعدم الاستمرارية تضاداً جذرياً كاملاً للمنطلق الفكري الأساسي في اللاهوت التبديري القائل إنَّ هناك قصداً مزدوجاً عند الله "معبراً عنه في إقامة شعبين يحافظان على تميزهما الواحد عن الآخر إلى الأبد."^{١٨} ولكن التمييز بين إسرائيل والكنيسة، وهو ما يؤمن به كثيرون من المسيحيين المحافظين، لا يصمد أمام امتحان التفسير الكتابي (انظر الملحق الأول). هناك شعبٌ واحدٌ لله استمراريته مرتبطة بشكلٍ مباشرٍ بمقاصد الله الفدائية.

إن الاستمرارية بين شعب الله القديم وشعبه الجديد استمرارية لاهوتية تتبع من الوعد الذي أعطاه الرب لإبراهيم. كانت دعوة الله لهذا الأب تتضمن تعهداً من الله بأنه "وتبارك فيك جميع قبائل الأرض" (تكوين ١٢: ٣). وبهذا فإنَّ الخدمة والرسالة وتشكّلان جذر اختيار الله الأولي لأبي المؤمنين الأماناء. وفي عملية إتمام هذه الرسالة والقيام بها، كانت هناك عوامل تاريخية وخالصية مترتبة معاً. فقد اتخذ شعب الله في البداية شكل دولة نظام حكمها ديني إلهي (theocracy)، تطوّرت مع الزمن لتصبح ملكية بمطالبة ومبادرة من الشعب لا من الله. وقد كَيّف الله نفسه لهذه التطوّرات السياسية التي أعطت الصياغات اللاهوتية لديانة شعب إسرائيل شكلها.^{١٩} وفي وقتٍ مبكّرٍ من فترة الحكم الملكي برزت فكرة الهيكل؛ ومع أن الهيكل لم يكن فكرة الله، كما هو الحال بالنسبة للملكية نفسها، لكنه صار عنصراً مؤثراً في فهمهم اللاهوتي.

لكن للأسف أن هذه الملامح العرضية وغير الأساسية في إيمان إسرائيل، مع أنها قامت بعمل تأثير في شكل لاهوتها، صارت أهدافاً بحدّ ذاتها. فقد كانت إسرائيل مشغولة ومهتمة، في جزءٍ كبيرٍ من تاريخها، بحياتها القومية ونجاحها السياسي أكثر من المعنى اللاهوتي الكامن وراء وجودها. وحين اجتمع هذان الأمران (الاهتمام بحياتها القومية ونجاحها السياسي) بغير حق، عملا على تشويه القصد

^{١٧} *The Church*, 59.

^{١٨} Daniel P. Fuller, "The Hermeneutics of Dispensationalism" (Th.D. diss., Northern Baptist Theological Seminary, 1957), 25, quoted in Hans K. LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1983), 10.

^{١٩} لا يظهر "اللاهوت الداودي"، بما في ذلك الرجاء المسياني، إلا من سياق ملكي؛ ولهذا فإنَّ هذه الناحية من الأخرويات العبرية قد تشكّلت بشكلٍ خاص بقيام المملكة والتحول من الحكم الديني الإلهي إلى الحكم الملكي. اللاهوت الواسلي بشكلٍ خاص مكَيّف للتعامل مع طبيعة التفاعل الإلهي البشري الذي تتضمنه هذه الحقيقة.

من اختيارها بشكل كامل. فرفض عاموس للفكرة الشائعة عن يوم الرب (عاموس ٥: ١٨-٢٧) وعظة إرميا في الهيكل (إرميا ٧ و ٢٦) يمثلان شهادتين قويتين على هذا الانحراف. وفي النهاية، كان لجعل الملامح العرضية لديانة إسرائيل أمرًا أساسيًا دورًا في تدمير المملكة الشمالية أولاً، ثم في تدمير المملكة الجنوبية، أدى في النهاية إلى رفض المسيح، الذي تحدى مؤسستهم المتمحورة حول الذات بمبدأ: "فإن من أراد أن يُخلص نفسه يهلكها، ومن يهلك نفسه من أجلي يجدها" (متى ١٦: ٢٥). وإذا رفضوا أن يسلكوا طريق الخدمة، فقد فقدوا مكانهم ومكانتهم من خلال محاولتهم الحفاظ عليهما.

ويمكن رؤية ذات هذا النموذج العام في إسرائيل الجديدة. فالعناصر المؤسسية لحياتها كانت متأثرة بظروف تاريخية واجتماعية. وحين صارت هذه الهيكلية هدفًا بحد ذاته، وحين صار بقاؤها واستمراريتها أهم أمر لديها، تراجعت الرسالة الحقيقية، أو اختفت تمامًا. ويحتوي تاريخ الكنيسة على أدلة كثيرة على هذه الحقيقة المحزنة. وستكون هناك حاجة لقول المزيد عن هذا الأمر لاحقًا.

وتتوافق مع آليات تفاعل العوامل الاجتماعية واللاهوتية حركة تاريخ فدائي يعكس جهود الله في تحقيق أهدافه الخلاصية في العالم. في البداية، كان هناك حلم بأن تستطيع أمة إسرائيل أن تصبح ملكوت الله. لكن إذ صار تحقيق هذا الحلم النموذجي أقل احتمالًا أكثر فأكثر، صار هناك تحول من الأمة إلى البقية في داخل تلك الأمة. حدث هذا التحول في المملكة الشمالية من خلال خدمتي إيليا وأليشع،^{٢٠} بينما حدث هذا من خلال إشعياء في المملكة الجنوبية خلال القرن الثامن قبل الميلاد. وقد ضاقت هذه الحركة أكثر لتركز فيما بعد على شخص واحد تم الرسالة التي في الأصل دُعيت إسرائيل لإتمامها. فمن ناحية عملية وظيفية، كان يسوع الناصري هو إسرائيل (والكنيسة) في شخص واحد. ومن تلك اللحظة فصاعدًا، توسع المنظور ثانية ليشمل كل الذين استجابوا إلى دعوة الله في يسوع المسيح. فتعيينه لاثني عشر رجلًا كان علامة واضحة على أنه كان يبقّي إسرائيل الله ببعد جديد. فقد كان القصد من طبيعة خدمته، كالعبد المتألم، هو إعطاء إسرائيل الجديدة، التي ستستمر بهذه الخدمة في العالم، طبيعتها. وبهذا فإن الكنيسة مدعوة لتكون شعب الله الخادم. لكن بترك الكنيسة لما يتضمنه نموذج إنكار الذات إلى نموذج خدمة الذات، فإنها تتوقف عن أن تكون شعب الله.

^{٢٠} انظر H. L. Ellison, *The Prophets of Israel* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing

Co., 1969).

الطريقة التي يستخدم بها كُتَّاب العهد الجديد اللغة، التي إن أخذت حرفياً تنطبق على إسرائيل، تُظهر أنهم كانوا يفكرون بالكنيسة لاهوتياً وليس بصفتها كياناً اجتماعياً. وفي الجو الدفاعي لرسالة غلاطية، يشير بولس إلى أن "إسرائيل الله" (١٦:٦) هم الذين يتجاوزون التمييز الذي أوجده الختان.

جسد المسيح

إحدى الصور المجازية التي شغلت اهتماماً لاهوتياً كثيراً هي إشارة بولس إلى الكنيسة بصفتها جسد المسيح. وقد فهمت هذه الصورة بطرقٍ عديدة أدت فعلياً في بعض الأحيان إلى تشويه طبيعة الكنيسة.

إحدى الصعوبات التي تواجه تفسير هذه الصورة بشكلٍ سليم هي مشكلة التحديد الدقيق لما قصده بولس بالتعبير "جسد"، حيث أنه يحمل عدة معانٍ. فقد تكون له معانٍ مادية، أو قد يكون منبثقاً من الاستخدام الرواقي، كما هو الحال في تعبير "الجسم السياسي" (the body politic). لكن حتى مع الغموض الذي يلف هذا التعبير، يبدو واضحاً أنه يشير إلى حقيقة أن "المسيح المُقام يجمع تلاميذه إلى نفسه من خلال دعوته لهم بأن يكملوا في التاريخ عمل حياته المتجسدة. إنهم جسده لقيام بعمله في العالم".^{٢١} وبهذا تكون هذه الصورة المجازية أيضاً عملية وظيفية وترتبط بشكلٍ قوي بفكرة الرسالة، كما هو الحال مع الفكرة السابقة التي تم فحصها. يعرِّز ألن ريتشاردسون (Alan Richardson) هذا الاستنتاج بالقول: "وهكذا فإن الكنيسة وسيلة عمل المسيح في العالم؛ فهي يداه ورجلاه، فمه وصوته".^{٢٢} هنا تكمن دلالة العبارة المعروفة بأن الكنيسة هي "امتداد التجسد". لا يمكن لهذا الجسد أن يشير إلى الكنيسة المؤسسية (الكنيسة الكاثوليكية أو أية كنيسة أخرى)، وكأن الجسد محصورٌ فيها فقط. فالمسيح هو الرأس والكنيسة هي الجسد وستكون في عملية اكتمالٍ مستمرة (أفسس ٤: ١١-١٦). لا يعني هذا أنه يمكن افتراض الاستمرارية والارتباط غير المنقطعين للكنيسة المؤسسية مع جسد المسيح. فكما يقول وليامز (Williams): "هناك استمرارية لوعود المسيح (الكلمة) واستمرارية لرموز وعده (الأسرار)، ولكن حياة الكنيسة بصفتها شركة المؤمنين تعتمد على التجديد المُستمر".^{٢٣} بكلماتٍ أخرى، الكنيسة حدثٌ مرتبطٌ بشكلٍ مباشر بعمل الرسالة.

^{٢١} Williams, *The Church*, 62.

^{٢٢} *Theology*, 256.

^{٢٣} *The Church*, 62.

إكليسيا

ذات الحق الذي يُرى في الصورتين المجازيتين، اللتين تم النظر إليهما، مُتضمّن أيضًا في الكلمة "إكليسيا" (*ekklesia*)، وهو التعبير الأساسي الذي اختاره العهد الجديد للإشارة إلى جماعة المؤمنين الجديدة المدعوة إلى الوجود بالروح القدس من خلال المسيح. وترتبط هذه الكلمة بتعبير العهد القديم العبري "قَهْل"، الذي كان يُستخدم للإشارة إلى شعب إسرائيل، الذي، كما رأينا، دُعي إلى الوجود ليكون ممثلًا لله أمام الأمم.

كان هذا التعبير اليوناني يشير بالأصل إلى تجمّع سياسي للدول المُكوّنة من مدينة واحدة التي كانت تُدعى لقصدٍ معيّن. كما يشير هذا التعبير إلى الاستمرارية المباشرة مع إسرائيل القديمة.^{٢٤} يتفق هذا التحليل مع تطوّر رئيسي في التفكير المعاصر عن الكنيسة الذي يرغب بالتكلم عن الكنيسة بصفقتها "حدث". فالكنيسة تحدث في اللحظات التي تتّم فيها القصد الذي لأجله قد دُعيّت. تمثّل كلمات روبرت أدولفس (Robert Adolphs) هذا الرأي بشكلٍ وافٍ:

إنّ أي نظام فكري ... ذا طبيعةٍ ساكنةٍ، هو جوهريًا غير كافٍ. فيجب أن تُرى الكنيسة أول وقيل كل شيء بصفقتها "حدث" وليس كجوهٍ كاملٍ الآن، أو كيانٍ قد حصل على كل أملاكه، إن جاز التعبير. الكنيسة حدث مستمر يتم تحقيقه في التاريخ ومن خلال الناس. إن الشعب المدعو ليكون معًا تحت المسيح الرأس (أفسس ١: ٩) هو في جوهره الكنيسة. ليست الكنيسة شيئًا يوقّع ويُختّم عليه ويُسلم إلينا من الله؛ لكنها، بالنسبة لكل الذين ينتمون لهذه الكنيسة، مهمة مستمرة.^{٢٥}

^{٢٤} روبرت نيلسون (J. Robert Nelson, *The Realm of Redemption* [London: Epworth Press, 1957], 6, ff.) و جوزيف كوليسون (Joseph E. Coleson, "Covenant Community in the Old Testament," in *The Church*, ed. Melvin E. Dieter and Daniel N. Berg [Anderson, Ind.: Warner Press, 1984]) يلتفتون الانتباه إلى حقيقة أن هذه التعبيرات تحمل دلالة لاهوتية نشأتها منها فقط حين يدعو السياق لهذا الاشتقاق. فليست هذه التعبيرات تعبير تقنية بالمعنى الأضيق للكلمة.

^{٢٥} مُقتبس في Williams, *The Church*, 22-23. مؤلّفو كتاب *God, Man, and Salvation* أيضًا يفسّرون الكنيسة كحدثٍ، ولكنهم يفسّرونها أيضًا كشيءٍ يتضمن "الإدراك العميق عند لشعب المُخلص لمحضر الله في أي وقت". ومع أنهم يقدّمون فكرة "الإرسانية"، لكنهم لا يجعلونها مركزية كما تفعل التفسيرات المعاصرة. انظر الصفحات ٥٦٢-٥٦٣ في الكتاب.

نستطيع في هذه المرحلة أن نعطي تعريفاً مؤقتاً للكنيسة بصفاتها مجتمع الناس الذي دُعي إلى الوجود من الله لأجل إتمام رسالته الفدائية في العالم. وفي ضوء المعاني الكاملة لصور الكنيسة في العهد الجديد مع خلفية العهد القديم لها، نستطيع أن نتكلم عن الكنيسة بصفاتها المجتمع المُخْلِص والمُخْلِص. يتوصل نيوتون فلو (R. Newton Flew) إلى ذات الاستنتاج في قوله: "الكنيسة، أولاً، موضوع العمل الآن، ثم أداة أو وسيلة تحقيق قصد الله الخلاصي للجنس البشري".^{٢٦} هذا يعني أن الكنيسة تُرى كصاحبة كيانٍ ووظيفة.

تشير الناحية الوظيفية للكنيسة إلى طبيعتها الرسولية (انظر لاحقاً). فيجب أن تكون، كما يقول بيركهوف (H. Berkhof): "حدثاً - جسراً". لكن، كما يشير، فإن الكنيسة الشاهدة الخادمة لا يمكن أن توجد بهذا الوضع إلا بالانقياد بالروح.

لا يمكنها أن تعطي إلا بالمقدار الذي تأخذ به. لا يمكنها أن تكون الجسر بين الإله قاطع العهد وعالمه إن لم تكن هي نفسها راسخة في الضفة الأولى. فعلاقتها الأولى هي بالرب، وهذه العلاقة هي المصدر المُلهِم والمحتوى والمقياس لتوجُّهها نحو العالم.^{٢٧}

الملكوت والكنيسة

موضوع علاقة الكنيسة بملكوت الله موضوع هام في تطوير عقيدة الكنيسة. في العصور الوسطى، بدءاً بأغسطينوس، كان يُساوى بين الاثنين بشكلٍ عامٍّ، مما أتى إلى انتصار غير صحيح وغير مشروع للكنيسة المؤسسية. ومع أن الملكوت والكنيسة مرتبطان بقوة، لكنهما ليسا مترادفين. يعتمد هذا النقاش على معالجةٍ سابقةٍ لموضوع الملكوت في الفصل الذي تحدّث عن عمل المسيح، ويجب أن تكون تلك المعالجة في فكرنا. يُفهم الملكوت في الأناجيل الإزائية بصفته حكم الله أو مُلكُهُ بشكلٍ أساسي، وبصفته مكاناً بمعنى ثانويٍّ اشتقائي فقط.^{٢٨} ولا يوجد أي نص في العهد الجديد يساوي فيه بين الملكوت ورعاياه أو يعتبرهما واحداً.

^{٢٦} *Jesus and His Church*, 2nd ed. (London: Epworth Press, 1943), 24.

^{٢٧} *Christian Faith*, 413-14.

^{٢٨} Ladd, *Theology*, 63-64; Flew, *Jesus and His Church*, 20-21.

دخل حُكم الله إلى التاريخ في شخص يسوع المسيح، وهو بمعنى ما مستقل عن الذين أخضعوا أنفسهم له. والكنيسة تتكوّن من الذين يقبلون حكم الله. كما يقول جورج إلدون لاد (George Eldon Ladd): "الملكوت حكم الله؛ وأما الكنيسة فهي مجتمع الناس".^{٢١} ضمن التدبير القديم، كانت إسرائيل شعب الملكوت؛ لكن إذ رفضت حُكم الله في المسيح، أُخذ منها الملكوت وأُعطى لشعبٍ جديد، كما رأينا سابقاً في هذا الفصل.

رسالة الكنيسة هي أن تشهد للملكوت، وهذا يشمل عيش حياة الملكوت. لكن يجب عدم تفسير هذا الكلام بأنه "بناء الملكوت"، حيث أن حُكم الله مؤسس وراسخ، وهو لا يخضع للتأثير البشري. ولكن ما يمكن للإنسان عمله هو الخضوع لسلطته. يمكننا أن نتكلم مُحقين عن بناء الكنيسة، إن كنا نقصد قيادة الناس للاعتراف بسيادة الملك وللمشاركة في حياة الملكوت؛ ولكن حتى في هذا الأمر، علينا أن نعترف أن هذا ليس عملاً بشرياً فقط؛ فقد قال يسوع: "أبني كنيسة" (متى ١٦: ١٨).

والكنيسة، بصفاتها رعايا الملكوت، خاضعة لذات الثنائية التي اكتشفنا وجودها سابقاً في مفهوم العهد الجديد لملكوت الله. فهناك وجود حالي واكتمال مستقبلي. ومن هنا نستطيع التكلم عن الفرق بين الكنيسة المرئية والكنيسة الأخروية، أي الكنيسة كما هي الآن والكنيسة كما ستكون. ومع أن الكنيسة هي التجسيد المرئي الحالي للدهر الآتي، فهي ما تزال تحيا في واقع أن هذا العصر لم يكتمل بعد؛ ولهذا فهي تتطلع إلى كمال لم يتم تحقيقه في الحاضر. ولا يمكن فهم كلمات بولس العظيمة في أفسس ٢٥: ٥-٢٧ عن الكنيسة إلا بمفهوم هذا البُعد المزدوج: "أيها الرجال، أحبوا نساءكم كما أحبّ المسيح أيضاً الكنيسة وأسلم نفسه لأجلها، لكي يقدّسها مطهراً إياها بغسل الماء بالكلمة، لكي يحضرها لنفسه كنيسة مجيدة لا دنس فيها ولا غضن أو شيء من مثل ذلك، بل تكون مقدّسة وبلا عيب". لا يتكلم بولس هنا عن واقع حالي فحسب، بل أيضاً كما يقول وسلي في "ملاحظاته" (Notes) حول هذا العدد، عن التقديم والهيئة الأخيرين لها. يلخّص ويلارد تايلور (Willard Taylor) هذه الفكرة بالطريقة التالية: "سيحدث التقديم النهائي في اليوم الأخير حيث يظهر المسيح، ولكن حتى في الزمن الحالي، هناك عمل يحدث حتى يرى البشر نعمة الله المُدهشة الرائعة".^{٢٢}

^{٢١} Kung, *Theology*, 111. كونغ (Kung) أيضاً يرفض المساواة بين الكنيسة والملكوت. وهو يتكلم بتصريح متزن عن هذا الموضوع يتفق مع رأينا: "لا تسمح رسالة المسيح لا بالمساواة بين الكنيسة وحُكم الله، ولا بعدم وجود علاقة بينهما". من كتاب *The Church*, 94; cf. 88-104.

^{٢٢} "Ephesians," in *Beacon Bible Commentary*, ed. A. F. Harper, 10 vols. (Kansas City: Beacon Hill Press, 1965): 9:244.

نستطيع في هذه المرحلة أن نعطي تعريفاً مؤقتاً للكنيسة بصفاتها مجتمع الناس الذي دُعي إلى الوجود من الله لأجل إتمام رسالته الفدائية في العالم. وفي ضوء المعاني الكاملة لصور الكنيسة في العهد الجديد مع خلفية العهد القديم لها، نستطيع أن نتكلم عن الكنيسة بصفاتها المجتمع المُخْلِص والمُخْلِص. يتوصل نيوتون فلو (R. Newton Flew) إلى ذات الاستنتاج في قوله: "الكنيسة، أولاً، موضوع العمل الآن، ثم أداة أو وسيلة تحقيق قصد الله الخلاصي للجنس البشري".^{٢٦} هذا يعني أن الكنيسة تُرى كصاحبة كيانٍ ووظيفة.

تشير الناحية الوظيفية للكنيسة إلى طبيعتها الرسولية (انظر لاحقاً). فيجب أن تكون، كما يقول بيركهوف (H. Berkhof): "حدثاً - جسراً". لكن، كما يشير، فإن الكنيسة الشاهدة الخادمة لا يمكن أن توجد بهذا الوضع إلا بالانقياد بالروح.

لا يمكنها أن تعطي إلا بالمقدار الذي تأخذ به. لا يمكنها أن تكون الجسر بين الإله قاطع العهد وعالمه إن لم تكن هي نفسها راسخة في الضفة الأولى. فعلاقتها الأولى هي بالرب، وهذه العلاقة هي المصدر الملهم والمحتوى والمقياس لتوجُّهها نحو العالم.^{٢٧}

الملكوت والكنيسة

موضوع علاقة الكنيسة بملكوت الله موضوع هام في تطوير عقيدة الكنيسة. في العصور الوسطى، بدءاً بأغسطينوس، كان يُساوى بين الاثنين بشكلٍ عامٍّ، مما أدى إلى انتصار غير صحيح وغير مشروع للكنيسة المؤسسية. ومع أن الملكوت والكنيسة مرتبطان بقوة، لكنهما ليسا مترادفين. يعتمد هذا النقاش على معالجةٍ سابقةٍ لموضوع الملكوت في الفصل الذي تحدّث عن عمل المسيح، ويجب أن تكون تلك المعالجة في فكرنا. يُفهم الملكوت في الأناجيل الإزائية بصفته حكم الله أو مُلْكُهُ بشكلٍ أساسي، ووصفته مكاناً بمعنى ثانويٍّ اشتقاقي فقط.^{٢٨} ولا يوجد أي نص في العهد الجديد يساوى فيه بين الملكوت ورعاياه أو يعتبرهما واحداً.

^{٢٦} *Jesus and His Church*, 2nd ed. (London: Epworth Press, 1943), 24.

^{٢٧} *Christian Faith*, 413-14.

^{٢٨} Ladd, *Theology*, 63-64; Flew, *Jesus and His Church*, 20-21.

دخل حُكم الله إلى التاريخ في شخص يسوع المسيح، وهو بمعنى ما مستقل عن الذين أخضعوا أنفسهم له. والكنيسة تتكوّن من الذين يقبلون حكم الله. كما يقول جورج إلدون لاد (George Eldon Ladd): "الملكوت حكم الله؛ وأما الكنيسة فهي مجتمع الناس".^{٢١}

ضمن التدبير القديم، كانت إسرائيل شعب الملكوت؛ لكن إذ رفضت حُكم الله في المسيح، أُخذ منها الملكوت وأُعطى لشعبٍ جديد، كما رأينا سابقاً في هذا الفصل.

رسالة الكنيسة هي أن تشهد للملكوت، وهذا يشمل عيش حياة الملكوت. لكن يجب عدم تفسير هذا الكلام بأنه "بناء الملكوت"، حيث أن حُكم الله مؤسس وراسخ، وهو لا يخضع للتأثير البشري. ولكن ما يمكن للإنسان عمله هو الخضوع لسلطته. يمكننا أن نتكلم مُحقين عن بناء الكنيسة، إن كنا نقصد قيادة الناس للاعتراف بسيادة الملك وللمشاركة في حياة الملكوت؛ ولكن حتى في هذا الأمر، علينا أن نعترف أن هذا ليس عملاً بشرياً فقط؛ فقد قال يسوع: "أبني كنيسة" (متى ١٦: ١٨).

والكنيسة، بصفاتها رعايا الملكوت، خاضعة لذات الثنائية التي اكتشفنا وجودها سابقاً في مفهوم العهد الجديد لملكوت الله. فهناك وجود حالي واكتمال مستقبلي. ومن هنا نستطيع التكلم عن الفرق بين الكنيسة المرئية والكنيسة الأخروية، أي الكنيسة كما هي الآن والكنيسة كما ستكون. ومع أن الكنيسة هي التجسيد المرئي الحالي للدهر الآتي، فهي ما تزال تحيا في واقع أن هذا العصر لم يكتمل بعد؛ ولهذا فهي تتطلع إلى كمال لم يتم تحقيقه في الحاضر. ولا يمكن فهم كلمات بولس العظيمة في أفسس ٥: ٢٥-٢٧ عن الكنيسة إلا بمفهوم هذا البُعد المزدوج: "أيها الرجال، أحبوا نساءكم كما أحبّ المسيح أيضاً الكنيسة وأسلم نفسه لأجلها، لكي يقدّسها مطهراً إياها بغسل الماء بالكلمة، لكي يحضرها لنفسه كنيسة مجيدة لا دنس فيها ولا غضن أو شيء من مثل ذلك، بل تكون مقدّسة وبلا عيب". لا يتكلم بولس هنا عن واقع حالي فحسب، بل أيضاً كما يقول وسلي في "ملاحظاته" (Notes) حول هذا العدد، عن التقديم والهيئة الأخيرين لها. يلخّص ويلارد تايلور (Willard Taylor) هذه الفكرة بالطريقة التالية: "سيحدث التقديم النهائي في اليوم الأخير حيث يظهر المسيح، ولكن حتى في الزمن الحالي، هناك عمل يحدث حتى يرى البشر نعمة الله المُدهشة الرائعة".^{٢٢}

^{٢١} Kung, *Theology*, 111. كونغ (Kung) أيضاً يرفض المساواة بين الكنيسة والملكوت. وهو يتكلم بتصريح متزن عن هذا الموضوع يتفق مع رأينا: "لا تسمح رسالة المسيح لا بالمساواة بين الكنيسة وحُكم الله، ولا بعدم وجود علاقة بينهما". من كتاب *The Church*, 94; cf. 88-104.

^{٢٢} "Ephesians," in *Beacon Bible Commentary*, ed. A. F. Harper, 10 vols. (Kansas City: Beacon Hill Press, 1965): 9:244.

هذا هو الوضع الذي يبرّر التكلم عن الكنيسة بصفقتها "مجتمع أخروي". فهي تحيا في الزمن الواقع بين أزمنة. إنها الحاصلة على كل وعود العصر الجديد، التي شكّلت الرجاء الأخروي في العهد القديم، والمنتفعة بهم. إنها ما يُقصد بالبشرية الجديدة في الزمن الآتي. وفي ذات الوقت، فهي تحيا بتوقُّع الاكتمال في اليوم الآخر.

يسمح هذا البعد الأخير بتطبيق لغة "الباكورة" على الكنيسة. فكما أن قيامة المسيح هي باكورة الذين سيُقامون في اليوم الأخير، هكذا أيضًا الكنيسة هي بداية كل الناس الذين سيأتون من المشارق والمغرب ليجلسوا مع إبراهيم وإسحق ويعقوب في وليمة المسيا الأخيرة (متى ٨: ١١).

إن إدراك الفرق بين الملكوت والكنيسة يعطي بديلاً قابلاً للحياة والتطبيق للمنهجية الأفلاطونية في الحديث عن الكنيسة "المرئية" و"غير المرئية"، وهو فرق يُشكّك به كثيرًا اليوم. ومع أن الملكوت يدعو الكنيسة إلى الوجود، لكن في داخل الكنيسة (كجسدٍ مرئيٍّ مكوّنٍ من الناس) يوجد مَنْ لم يخضعوا لحكم الله، ولا يسعون لتمثيل حياة الملكوت. ما حيرَ وأجهد عقول اللاهوتيين عبر القرون هو مشكلة الطبيعة المُختلطة للكنيسة كظاهرةٍ مرئيةٍ من الناس. وكما سنرى في المسح التاريخي التالي، فإن استجاباتٍ كثيرة تم اقتراحها لحل هذه المشكلة.

التطور التاريخي لعلم الكنيسة

يمكن للمرء أن يلاحظ بدايات علم الكنيسة (ecclesiology) كعملٍ مدرّكٍ لذاته في سفر الأعمال. فقبل هذه الفترة من التاريخ، علينا أن نتكلم بأكثر دقة عن "الكنيسة في فكر يسوع".^{٣١} ومع هذا، لم يكن هناك فهم ذاتي عند الكنيسة موضّحًا بشكلٍ كاملٍ حتى حوالي القرن الرابع الميلادي.^{٣٢} ومع هذا يبدو أنه من الضروري ملاحظة الملامح المُميّزة لمجتمع شعب المسيح التي ظهرت في الفترة الأولى، وكذلك مواضيع تلك النقاشات، التي أدت إلى صياغة علم الكنيسة.

تضمّن الاهتمام الأساسي في الجماعات الموصوفة في سفر أعمال الرسل تميّز تلك الجماعات عند مقارنتها بإسرائيل. كما يقول أليكس ديزلي (Alex R. G. Deasley): "تروي بقية سفر الأعمال

^{٣١} Flew, *Jesus and His Church*; Joseph B. Clower, Jr., *The Church in the Thought of Jesus* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1959).

^{٣٢} Paul Bassett, "Western Ecclesiology to About 1700: Part 1," in *The Church*, ed. Melvin E. Dieter and Daniel N. Berg (Anderson, Ind.: Warner Press, 1984), 128; Kelly, *Doctrines*, 190.

(بعد يوم الخمسين) بدرجة كبيرة صراعات مع تعريف تعبير 'إسرائيل'، جزئياً خارج الكنيسة، وجزئياً داخلها أيضاً.^{٢٢} ففي البداية، يبدو أنه لم يكن هناك سوى إدراك بأن الكنيسة قسم أو طائفة من اليهود تمتاز بإيمانها أن يسوع الناصري هو المسيا. لكن عبر مراحل يمكن تمييزها أشار إليها لوقا بوضوح، صار هناك إدراك بأن أتباع "الطريق" يشكّلون نوعاً مختلفاً من المجتمع الديني. لكن، كما رأينا، لم يهجروا فكرة أنهم كانوا استمرارياً لإسرائيل العهد القديم. وبحسب كيلي (J. N. D. Kelly)، هذا هو الافتراض الذي على أساسه ضمت الكنيسة الأولى الأسفار المقدسة العبرية إلى قانون الكتاب المقدس خاصتها. ولو كان هناك انقطاع جذري، كما يدعي أصحاب اللاهوت التديبيري، لكانت النتيجة المنطقية هي رفض هذه الأسفار.^{٢٣}

لاهوتياً، كان هناك في البداية فناعة واختبار بأن هذا المجتمع قد شكّله الروح القدس، وبأنه مسكن الروح. وربما يكون صحيحاً أن الكنيسة كانت موجودة، بمعنى تمهيدي، قبل يوم الخمسين،^{٢٤} ولكن الملامح المميزة لكنيسة العهد الجديد قد صارت واقعاً في تألق يوم الخمسين، بحسب مفهوم لوقا. ولهذا يمكن دعوة يوم الخمسين "يوم ميلاد الكنيسة".^{٢٥} وفي كل مرة كانت موهبة الروح القدس تُعطى بها بعد يوم الخمسين، كانت تلك الموهبة جماعية في طبيعتها، معززة ذات الحقيقة.

ثانياً، من خلال ظروف تدخلت بها العناية الإلهية (الاضطهاد) وإرشاد الروح القدس (انظر أعمال ٢:١٣)، أدرك أتباع الطريق أنهم كانوا مدعوين ليكونوا شهوداً لقيامه المسيح، وبهذا يكونون شهوداً لكل العمل الفدائي الذي أشارت القيامة إليه. كما أنهم أدركوا أن مجال مهمتهم ورسالتهم ومداهما هو العالم كله.

في السنوات التي سبقت زمن أغسطسينوس ومهدت له، ظهر موضوعان رئيسيان في النقاش المتعلق بعلم الكنيسة: يتعلق الأول بقداسة الكنيسة، وأما الآخر فقد كان يتعلق بتكوين الكنيسة من رجال الدين والعلمانيين.

^{٢٢} "The Church in the Book of Acts," in *The Church*, ed. Melvin E. Dieter and Daniel N. Berg (Anderson, Ind.: Warner Press, 1984), 70.

^{٢٣} *Doctrines*, 190.

^{٢٤} انظر K. N. Giles, "The Church in the Gospel of Luke," *Scottish Journal of Theology* 34 (1981): 121-146.

^{٢٥} انظر Deasley, "Church in Acts," 58.

ظهر الموضوع الأول بسبب وضوح "التباين الأخلاقي بين العالم المسيحي الأرضي والملوكوت المكتمل".^{٣٧} وقد نتجت عن هذه المشكلة عدة جدالات إذ أصرت مجموعات من المشددين على السلوك على ضرورة الكمال الروحي للكنيسة. وكانت أول هذه المجموعات هي المونتانية (Montanism) التي تقوّت وتعرّزت بنحول ترتليانوس إليها وإلى موقفيها. وقد زادت الاضطهادات التي ظهرت في القرن الثالث هذه المشكلة، وأعطت قوةً لظهور تفسيرٍ مفاده أن الكنيسة قاعدة تدريبٍ للخطاة بدلاً من كونها جماعة من القديسين.

تحت ضغوط اضطهاد الإمبراطور ديسيوس (Decius)، ارتد كثيرون، ولكن لاحقاً بعد انتهاء تلك الاضطهادات والضيقات، رغبوا بالعودة إلى حظيرة الكنيسة. كان هناك متشدّدون على طرفي نقيض بشأن هذه القضية، كما كان هناك بعض المعتدلين. فمن ناحية، كان هناك النوفاتيانيون (Novationists) الذين كان موقفهم بأنه لا توجد توبة ثانية، وأصرّوا على أن الكنائس التي رحّبت ثانية بالمرتدين (*lapsi*) قد فقدت وضعها بصفتها كنيسة المسيح الحقيقية. كانت هذه الآراء المتشدّدة الصارمة مبنية جزئياً على فهم خاص فيه سوء فهم واضح لمقاطع في سفر العبرانيين (عبرانيين ٤:٦ وما بعدها؛ ٧٦:١٠ وما بعدها؛ انظر H. Orton Wiley, *Epistle to the Hebrews*، من أجل النظر إلى تفسير تحقيقي وافٍ).

كان هناك آخرون أكثر اعتدالاً، مثلما الحال مع كبريانوس (Cyprian). ولكن يبدو أنّ الباب كان مفتوحاً على مصراعيه لهؤلاء المرتدين عند أساقفة مثل كاليكستوس (Callixtus)، الذي صاغ الرأي القائل إن الكنيسة جسد ممتزج. فقد استخدم هذا الأسقف مثل يسوع عن الحنطة والزوان ليدعم فكرته، كما استخدم رمز فُلكٍ نوحٍ بشكلٍ فريد. فالكنيسة، بالنسبة له، مثل الفُلك، تحتوي على السكان الطاهرين والنجسين.

أدت هذه النظريات والآراء المختلفة، وخاصة في الشرق، إلى التمييز بين الكنيسة المرئية وغير المرئية كطريقة لفهم الوضع غير الكامل للكنيسة الحالية. وقد سبق أن رأينا الافتراض الأفلاطوني وراء هذه الفكرة، وأما كيلي (J. N. D. Kelly) فيعزو هذا التمييز إلى مصادر غنوسية.^{٣٨}

أما الموضوع الآخر فهو ليس من دون صلة بالموضوع الأول، حيث أن مسألة قداسة الكنيسة مالت للانتقال من العلمانيين إلى رجال الدين. فلأنّ الأسرار، وخاصة المعمودية، كانت تُعامل بجدية

^{٣٧} Bassett, "Western Ecclesiology: Part 1," 128.

^{٣٨} *Doctrines*, 201-2.

كوسيلة نعمة، وكانت هذه الأسرار تُقدّم من رجال الدين، فقد كان هناك شعورٌ بالإلحاح بشأن طهارة هذه المجموعة. وقد دعا النوفاتيون بشكلٍ خاص إلى رجال دين مُقدّسين، "وبهذا كانوا يقصدون أن الكنيسة هي جماعة الأساقفة المُقدّسين".^{٣٩}

وقد بلغ هذا التطور معلماً ونقطةً بارزين في تعريفات كيريانوس الذي أعلن أن "الأسقف هو الكنيسة، والكنيسة هي الأسقف. وكل من ليس مع الأسقف فهو ليس في الكنيسة". بالنسبة له، الأسقف هو أساس وحدة الكنيسة. الأسقف هو الكنيسة، "والعلمانيون مُلحَقون بجوهر الكنيسة".^{٤٠} أما التقسيم بين رجال الدين (الكهنوت) والعلمانيين، يربط القداسة بالمجموعة الأولى، فقد صاغه لاهوتياً توما الإكويني (Thomas Aquinas). وقد ساد هذا التفسير الكاثوليكي القياسي في العالم المسيحي حتى حركة الإصلاح في القرن السادس عشر.

يلخّص بول باسيت (Paul Bassett) المواقف المتعلقة بعقيدة الكنيسة قبل زمن أغسطينوس كما

يلي:

في القرون الثلاثة التي تبعت يوم الخمسين المسيحي الأول، تحوّلت الكنيسة بالتدريج من كونها مجتمع تائبين فرحين مبتهجين بالغفران إلى مجموعاتٍ من الناس منظمّةٍ بشكلٍ كبير ومُقادّةٍ من رجال الدين تعترف بالعقائد ذاتها.^{٤١}

أما التعبير الأنضج لعقيدة الكنيسة، والذي نما خلال القرون الثلاثة الأولى، فقد ظهر عند أغسطينوس. صيغت آراء أسقف مدينة هيبو (Hippo) في جدالاته مع الدوناتيين (Donatists)، الذين كانوا مجموعة متشدّدة في معتقدهم (انظر النقاش سابقاً). رسّخ أغسطينوس مساواة الكنيسة الحقيقية بالكنيسة الكاثوليكية في زمنه، وأصرّ على أنه لا يوجد خلاص خارج هذه الكنيسة. كان هذا الاستنتاج نتيجة منطقية لتعليمه بأن الكنيسة هي جسد المسيح السري. وقد شرح طبيعة الكنيسة بصفتها "جسداً ممتزجاً"، حيث تتكون من الكنيسة المرئية وغير المرئية. فليس كل الموجودين في الكنيسة الكاثوليكية جزءاً من الكنيسة الحقيقية، لكن كل الذين يؤلّفون الكنيسة المرئية هم ضمن هذه المؤسسة. وقد كان

^{٣٩} Bassett, "Western Ecclesiology: Part 1," 140.

^{٤٠} المرجع السابق، ١٤١.

^{٤١} المرجع السابق، ١٤٤.

يشعر أن "ضلال الدوناتيين ... هو تقسيمهم المؤسسي غير البارح بين الكنيسة الحقيقية والكنيسة الظاهرة، في حين أنّ الله قصد أن يوجد هذان النوعان من الناس جنباً إلى جنب في العالم".^{٤٢} كما ترتبط هذه الآراء بتفسير أغسطينوس للكنيسة بصفقتها مسكن الروح القدس. تكمن جذور هذا المفهوم في العهد الجديد، وقد كان هذا الفهم موجود دائماً في النقاشات المتعلقة بطبيعة الكنيسة وعقيدتها حتى عصره. ففي القرن الميلادي الثاني، كان إيريناوس يعتبر الكنيسة مجال الروح القدس الفريد، وبأن الذين لا يُشاركون في الروح ليسوا في الكنيسة. ولذا فإنّ الذي ليس في الكنيسة لا يشارك في الروح.^{٤٣} وقد أصر ترتليان، قبل أن أصبح مونتانياً، على ذات الأمر أيضاً.

تمسك أغسطينوس بهذا الرأي بقوة ضدّ الدوناتيين، الذين مع أنهم كانوا مستقيمين في العقيدة، لم يستطيعوا أن يكونوا شركاء بالروح لأنهم كانوا انفصاليين، هذا إن لم يكونوا هراطقة؛ فقد مرّقوا ثوب المسيح المنسوج دون خياطة. "الذين لا يحبون الله أو كنيسته ... يقفون خارج الكنيسة؛ فهم غرباء بالنسبة للروح القدس".^{٤٤} وإذ تطوّرت هذه الأفكار على يد لاهوتيين سابقين، صارت أساس الرأي القائل إنّ الكنيسة الكاثوليكية هي المخزن والمصدر الوحيد للنعمة، وبالتالي المصدر الوحيد للخلاص، وهو رأي كان سائداً في زمن الإصلاح البروتستانتي أيضاً.

تضمّنت ثورة مارتن لوثر على نظام "التوبة والتكفير" في الكنيسة الكاثوليكية تغييراً في العقيدة والتعليم السائدين عند الكنيسة. وحيث أنّ أساس أعماله الإصلاحية كان إعادة اكتشافه للإنجيل، فقد عرّف الكنيسة من منطلق الإنجيل. فحيث أنّ الإنجيل يُعلن بالكراسة والأسرار، عرّف الكنيسة بأنها المكان الذي فيه يُكرز بالكلمة بشكلٍ سليم، وتُقدّم الأسرار بشكلٍ صحيح أيضاً. وبهذا فإنّ لوثر يرى الكنيسة كحدث؛ فالكنيسة تحدث أو توجد حين تتواجد الشروط الصحيحة. الكنيسة تُخلق بالكلمة المكروز بها والمعاشة.^{٤٥}

بقي فشل الكنيسة من ناحية الكمال الأخلاقي يؤثر سلبيّاً بلاهوتيّ الإصلاح. خفّفت عقيدة لوثر "بار وخطيئ بذات الوقت" (*simul justus et peccator*) من هذه المشكلة إلى حدّ ما، فيما نجأ كالفن

^{٤٢} Kelly, *Doctrines*, 416. يُعتزض على كل نقاط التمييز هذه من عقيدة أغسطينوس عن التعيين المُسبق والاختيار، ولكنه لم يبذل أي جهدٍ للتوفيق بين الآراء المختلفة الناتجة عن الكنيسة.

^{٤٣} انظر المرجع السابق، ١٩٢.

^{٤٤} Bassett, "Western Ecclesiology: Part 1," 148.

^{٤٥} من أجل مقارنة ذكية وعميقة أصيلة بين رأي لوثر وكالفن، انظر Paul Bassett, "Western Ecclesiology to About 1700: Part 2," 210 ff.

إلى التمييز بين الكنيسة المرئية وغير المرئية. أما معيدو المعمودية (Anabaptists)، الذين كانوا بروتستانت متشددين، فقد أصروا على أن العهد الجديد صور لنا كنيسة نقية، وقد أكدوا على أن "النقاوة الأخلاقية هي قلب تلك القداسة، وبأنّ الجميع تقريباً قبلوا هذا الأمر كصفة للكنيسة الحقيقية". وعلى هذا الأساس، آمنوا بأن الكنيسة "جماعة مكوّنة من المؤمنين فقط، منفصلة عن العالم، وتحمي من تسأل العالم من خلال التدريب والتأديب الصارمين".⁴⁷

بشكل عام، كانت الاختلافات البروتستانتية الأخرى متعلقة بالعوامل الثلاثة: الكلمة، والأسرار، والتأديب، بدرجات مختلفة من التركيز على كل واحد من هذه العوامل. يقودنا هذا إلى القرن الثامن عشر وجون وسلي، الذي يجب إعطاء آرائه اهتماماً خاصاً في كتاب مثل هذا.

مثل مواضيع لاهوتية عديدة أخرى، لم يتكلم وسلي عن أمور تتعلق بعقيدة الكنيسة إلا بمناسبة قليلة. من البداية إلى النهاية، كان وسلي ابناً ذا ولاء لكنيسة إنجلترا، والكثير مما قاله كان نتيجة التوترات التي ظهرت بسبب تشكيل الجمعيات الميثودية وعلاقتها بالكنيسة المؤسسة.⁴⁸ لا شك أنه يمكن التأكيد على أن هذه الآراء التي وضّحها كانت نتيجة وضعه الفريد. ولكن بشكلٍ مساوٍ يمكن أيضاً إظهار أن ما علّمه عن الكنيسة كان مأخوذاً من التزاماته اللاهوتية واسعة المدى.

عبر حياته وخدمته الطويلتين، من الواضح أن فهمه تعرّض للتغيير بحسب ما كان الوضع يتطلبه. لهذا يمكن الاستشهاد بكتابات وسلي لدعم نظريات مختلفة في عقيدة الكنيسة. ولم يُعمل هذا عند النظر إلى هذه العقيدة فحسب، ولكن عند النظر إلى عقائد أخرى أيضاً. على المرء أن يحاول فهم "وسلي ككل".

يقول فرانك بيكر (Frank Baker) إن عدد الآراء الرئيسية التي بدأ أنه يدعمها اثنان:

الرأي الأول هو الرأي القائل بمؤسسة تاريخية من الأساقفة والتقاليد الموروثة، التي خدمتها طبقة كهنوتية فسرت الكتاب المقدس بطريقة صحيحة وقدمت الأسرار بطريقة تحافظ على التقليد القديم لأولئك الذين صاروا أعضاء فيها بالمعمودية. أما الرأي الآخر فهو أن الكنيسة شركة من المؤمنين الذين يشتركون في الاختبار الرسولي لحضور الله الحي والرغبة بالمجيء بالآخرين إلى ذات الاختبار الشخصي.⁴⁹

⁴⁷ المرجع السابق، ٢١٥، و٢١٧.

⁴⁸ Williams, *John Wesley's Theology Today*, appendix, 207 ff.

⁴⁹ *John Wesley and the Church of England* (Nashville: Abingdon Press, 1970), 137.

لكن هذا يبدو منسجماً مع عقلية وسلي ومنهجيته النموذجية، إذ أنه كان يمتاز بالانتقائية الإبداعية في أخذه من كل المصادر التي كانت متوفرة لديه. فكان يقبل الصالح، ويرفض الطالح الفاسد، ويطهر ويوجه كل شيء في ضوء منظوره اللاهوتي، الذي قلنا في هذا الكتاب إنه علم الخلاص الذي يتضمن تركيزاً مزدوجاً على التبرير والتقديس (انظر الفصل الأول من هذا الكتاب). يبدو أن هذا التركيز هو أساس عقيدة وسلي عن الكنيسة أيضاً.^{٤٤}

وإذ استخدم وسلي هذه الفكرة الرئيسية كمنشور، أسقط على هذا المنشور تقليد عقيدة الكنيسة المتعدد الألوان مُحرجاً فهمًا، وإن كان مركبًا، لكنه متوازن. بهذه الطريقة خاطب كيان الكنيسة وعملها، وقد عمل هذا بطريقة متناغمة متوافقة ثابتة.

في زمن وسلي، كان هناك ثلاثة اتجاهات قد ظهرت في عقيدة الكنيسة. فكان هناك الرأي الكاثوليكي الذي يعرف الكنيسة من ناحية الخدمة، وهو ما يمكن دعوته بالتعريف الأفقي. بالنسبة لهذا الرأي، تتضمن الكنيسة الحقيقية الخلافة الرسولية الموجودة في التقليد الذي يمتد من البداية وحتى الزمن الحالي. يشدد هذا الأسلوب على القداسة الموضوعية (لا الذاتية) للكنيسة، وبحسبه يُحافظ على وجود المسيح في الكنيسة من خلال الأسرار.

كما كان هناك التفسير البروتستانتي الكلاسيكي الذي كان يشدد على الكلمة والأسرار كالعناصر المؤجدة للكنيسة. يمكن دعوة هذه المنهجية باللاهوت العمودي الموضوعي الذي يؤكد على ضرورة خلق أو إيجاد الكنيسة من خلال حدث الكرازة بالكلمة. هذه هو التقليد الذي به ميّز المصلحون كنيسة الإصلاح عن التقليد الكاثوليكي.

أما الرأي الثالث فهو موقف الكنيسة الحرة الذي يمكن دعوته بالرأي العمودي الذاتي. يكمن التركيز هنا على الاختبار الشخصي وقداسة المؤمنين، كأفراد، الذين يؤلفون الكنيسة. كل هذه المواقف والآراء تجد مكانها المقبول والمناسب في فكر وسلي.

كما قابل وسلي أربعة أمور شدد عليها وجدت مكاناً وقبولاً بين المجموعات البروتستانتية بدرجات مختلفة من الأهمية. وهذه الأمور الأربعة باختصار هي: الإيمان الحي، والكرازة والوعظ الكتابيين،

^{٤٤} أظهر كلارنس بينس Clarence Bence, "Salvation and the Church," in *The Church*, ed. Melvin E. Dieter and Daniel N. Berg [Anderson, Ind.: Warner Press, 1984] بشكّل قاطع أن هذا ما حدث بالضبط. يقول: "إن أكثر ملمح في عقيدة وسلي عن الكنيسة يلفت النظر وذا صلة هو تركيز هذه العقيدة الخلاصي، وهو تشديد أعطى معظم نواحي فكره وعمله شكلها". ص ٢٩٩.

والأسرار، والتدريب والتأديب. وعادة ما كان أحد هذه الأمور يُعطى أهمية خاصة، بينما يُقلل من أهمية الأمور الثلاثة الأخرى.

تظهر الاقتباسات النموذجية أن كل هذه الأمور موجودة في فكر وسلي بطريقةٍ متزنة، وبالتالي فهي تتجاوز عدم التوازن الموجود عند سابقه من البروتستانت. صادق وسلي على الفقرة الأولى من بنود الإيمان الإنجليكانية:

كنيسة المسيح الظاهرة هي جماعة الأمانة التي فيها يُكرز ويُوعظ بكلمة الله النقية ويتم تقديم الأسرار بشكلٍ سليم بحسب ما رسمه المسيح، وهذه الأمور كلها مطلوبة وضرورية بنفس الدرجة.^{٥٠}

وفي تفسيره لبند الإيمان الإنجليكاني هذا، يشير إلى أن هناك ترجمةً لاتينية رسمية تترجم "الأمانة" إلى "جماعة المؤمنين"، مظهرًا بهذا أنّ هذه إشارة إلى أناسٍ منحهم الله موهبة الإيمان الحي. و"الإيمان الواحد" الذي يتكلم عنه بولس في أفسس ٤: ١-٦، وهو النص الذي استخدمه وسلي لعظته "الكنيسة" (Of the Church)، يُعرّفه بأنه الإيمان "الذي يمكن كل مؤمنٍ مسيحي حقيقي من أن يشهد مع القديس بولس: "فما أحياء الآن في الجسد، فإنما أحياء في الإيمان، إيمان ابن الله الذي أحبني وأسلم نفسه لأجلي".^{٥١}

وفي "تعليقاته التفسيرية على العهد الجديد" (*Explanatory Notes upon the New Testament*) يصف الكنيسة بصفاتها "مجموعة من الناس المدعوين بالإنجيل الذين يُوحّدون بالمسيح بالمعمودية، الذين تحييهم المحبة، ويتحدون بكل أنواع الشركة، ويؤدّبون ويدربون بموت حنانيا وسفيرة" (ملاحظات تفسيرية على أعمال ٥: ١١؛ انظر يهوذا ١٩).

وفي نص عظته "الكنيسة"، يجد في الحث على السلوك "كما يحق للدعوة التي دعيتم بها" (أفسس ٤: ١) أساسًا للتشديد على أهمية الحياة المُدرّبة كأمرٍ أساسي للكنيسة لأنها الكنيسة ولتكون طبيعتها كهويتها.

^{٥٠} مقتبس في Daniel N. Berg, "The Marks of the Church in the Theology of John Wesley," in *The Church*, ed. Melvin E. Dieter and Daniel N. Berg (Anderson, Ind.: Warner Press, 1984), 321. يتضمن البند الثاني من قانون الإيمان الإنجليكاني استبعاد مجموعاتٍ معيَّنة. امتنع وسلي عن استئصال وفصل الآخرين، كما سلاحظ لاحقًا بكل وضوح وحرص.

^{٥١} Works 6:395.

وبهذا فقد دمج وسلي كل العناصر الأربعة، التي تتواجد بدرجاتٍ تركيزٍ مختلفة في الفكر البروتستانتي التقليدي، في تعريفاته للكنيسة. ولكن لا تتساوى هذه العناصر في أهميتها. فيبدو من الواضح أنه إن أراد أحدٌ أن يشير إلى الصفة الأكثر أهمية وحسماً للكنيسة، فإنها ستكون الإيمان الحي. يتم التأكيد على هذا أكثر بتشديده على الروح القدس الذي يسكن، بدرجاتٍ مختلفة من الملء، كل الناس الذين هم جزءٌ من الكنيسة. وبهذا فإن الكنيسة مكوّنة من "كل الأشخاص في العالم الذين دعاهم الله من العالم ... ليكونوا 'جسدًا واحدًا' متحدًا ب'روح واحد'، ولديهم 'إيمان واحد ورجاء واحد ومعمودية واحدة وإله وأب واحدٌ للكل، الذي على الكل وبالكل وفي كلهم"^{٥٢}.

ويُشدد وسلي على مركزية الإيمان الحي من خلال الطريقة التي بها رفض التعريفات التي تستبعد بعض المجموعات والناس لصالح التعريفات التي تضم تلك المجموعات. وكما يشير دانيال بيرغ (Daniel Berg)، فإن رفض وسلي لقبول البند الثاني في قانون الإيمان الإنجليكاني^{٥٣} كان بسبب روحه الكاثوليكية الجامعة. كما أنه لم يقبل اعتبار الكرازة بالكلمة وتقديم الأسرار بشكلٍ صحيح كصفاتٍ للكنيسة، وبالتالي فقد انحرف عن البروتستانتية الكلاسيكية. وأسبابه وراء هذا الموقف واضحة:

لا أجرؤ على أن أستبعد من الكنيسة الكاثوليكية الجامعة كل الكنائس التي فيها عقائد غير كتابية، والتي لا يمكن التأكيد على أنها "كلمة الله النقية"، ويُوَعظ بها أحيانًا أو بشكلٍ متكررٍ جدًا، أو التي لا تُقدّم فيها الأسرار بشكلٍ صحيح. من المؤكد أنه إن كانت الأمور على هذا الشكل، فإن كنيسة روما ليست جزءًا من الكنيسة الكاثوليكية الجامعة، حيث أنه لا يُوعظ فيها ب"كلمة الله النقية"، ولا تُقدّم الأسرار بشكلٍ صحيح فيها. لكن كل الذين لهم "روح واحد، ورجاء واحد، ورب واحد، وإيمان واحد، وإله وأب واحد للكل"، فأنا أستطيع احتمال آرائهم الخاطئة التي يعتنقونها، وكذلك أساليب العبادة الخرافية التي يمارسونها، ويسبب هذه الأمور

^{٥٢} المرجع السابق، ٣٩٥-٩٦.

^{٥٣} نص هذا البند هو: "وكما أن كنائس أورشليم والإسكندرية وأنطاكية أخطأت وضلت، كذلك كنيسة روما أخطأت وضلت؛ ليس في حياتها وكيفية إقامة شعائرها واحتفالاتها الدينية فحسب، ولكن في مواضع الإيمان أيضًا".

التوحيدية فإني لا أتردد في ضمهم إلى حظيرة الكنيسة الكاثوليكية الجامعة، بل ولا يكون لدي أي اعتراض على قبولهم، إن أرادوا، كأعضاء في كنيسة إنجلترا.^{٥٤}

وتعليق ببرغ على هذا الموضوع يظهر القصد منه:

لا يقاوم وسلي الكلمة أو الأسرار في حد ذاتها. لكن ما يخشاه وسلي هو أن تُستخدم صفات الكنيسة بشكلٍ دفاعي مما يؤدي إلى تمزيق وحدة الكنيسة. بالنسبة لوسلي، الوحدة صفة كتابية للكنيسة أكثر أهمية من الكلمة أو الأسرار.^{٥٥}

ويجب أن يُضاف هنا إلى أن هذه الوحدة هي نتاج الإيمان الحي للمؤمن، وهو ما يربطه برباط المحبة مع كل المؤمنين الآخرين. فإن كان جوهر الإيمان الحي هو المحبة، كما يؤكد وسلي دائماً، فإن النتيجة هي روح كاثوليكية جامعة، حيث أن المحبة تُهمل الاختلافات الثانوية البسيطة في الرأي وأساليب العبادة وأنماط إدارة الكنيسة كأمرٍ غير أساسية أو جوهرية، وتعانق كل مؤمنٍ قائله له: "إن كان قلبك مستقيماً كقلبي، فأعطني يدك".^{٥٦}

وقد كان اهتمام وسلي بوحدة الكنيسة هو، جزئياً، مصدر رفضه للانفصال عن كنيسة إنجلترا، وإصراره على أن يكون الميثوديون أمناء لوسائل النعمة التي تقدمها الكنيسة الإنجليكانية (انظر عظته "الذهاب إلى الكنيسة" [On Going to Church]). لكن إن ابتعدت الكنيسة المؤسسة كثيراً عن التقوى الحية، فهل هناك مبرر لاهوتي، وليس مجرد سببٍ تاريخي، لتحفظه حول هذا الأمر؟ يمكن القول إن هذا التبرير اللاهوتي يمكن رؤيته في عقيدة "النعمة السابقة" (prevenient grace). إن الكنيسة المؤسسة، بطوقسها وخدمتها واستمراريتها كجزءٍ من الكنيسة العامة، في الماضي والحاضر، تعطي استقراراً يحمي من تفسخ جسد المسيح. كما أنه من خلال الكنيسة المؤسسة يتم، من بعض النواحي، الحفاظ على القداسة الموضوعية. صحيح أن وسلي لم يكتفِ قط بالقداسة المحسوبة كالدليل والصفة الحقيقيين للكنيسة، ولكنه أصر على القداسة الممنوحة العملية،^{٥٧} ولكن هذه الأجواء والأوضاع الكنسية

^{٥٤} Works 6:397.

^{٥٥} "Marks of the Church," 323.

^{٥٦} أنظر ملوك الثاني ١٥:١٠، وهو نص عظته "الروح الكاثوليكية" "Catholic Spirit" في Works 5:492-504.

^{٥٧} يرفض وسلي تفسير أغسطينوس لقداسة الكنيسة بصفاتها شيئاً محسوباً لها من الرأس، الذي هو المسيح، ويقدم كبديل لفهم أغسطينوس ما يدعوه "السبب الأفسر والأوضح الذي يمكن أن يُقدم" لدعوة الكنيسة "مقدسة": "تُدعى الكنيسة

تعطي سياقًا يمكن للنعمة السابقة أن تعمل فيه مع إمكانية تجديد الكنيسة. أما الانقسام عن الكنيسة فسيزيل إمكانية أن يعمل الذين لديهم إيمان حي كخميرة للتأثير في الجسد الأكبر.^{٥٨} ويقترح ديفيد كوبي (David L. Cubie) أن التوتر في العقيدة الوسلية عن القداسة هو مفتاح الطريقة الذي به كان وسلي يستطيع اعتناق الرأيين معًا بشكل متوازن. يمكن تفسير القداسة بمفهوم الانفصال أو بمفهوم المحبة. التفسير الأول يسير نحو الانقسام، بينما التفسير الآخر يسعى للحفاظ على الشركة. ويظهر كوبي كيف أنّ وسلي نفسه كان قادرًا على قبول التفسيرين من دون أن يفقد أحدهما، ومع أنه "حافظ على موقف الوحدة والانفصال، إلا أنّ الكثيرين من أتباعه لم يكونوا قادرين على عمل هذا". واستنتاج كوبي هو أنّ "الفرق بين وسلي وكثيرين من أتباعه هو أنّ أتباعه فشلوا في إدخال عنصر المحبة في القداسة".^{٥٩}

وهذه ملاحظة أخيرة حول التبرير اللاهوتي لاعتبار وسلي للتدريب كأحد ملامح الكنيسة. يمكن عنصر التقديس ضمن التشديد السوترولوجي (الخلاصي) (انظر النقاش التالي والفصل الأول من هذا الكتاب). وهذا يعني أنه يُشدد على أن تكون الكنيسة مدعوة لتكون مجتمعًا مُقدَّسًا.^{٦٠} يشير بول باسيت (Paul Bassett) إلى أنّ السبب الرئيسي للاختلاف بين لوثر وكالفن في فهم عقيدة الكنيسة هو إعطاء كالفن مكانًا لـ "استخدام ثالث للناموس" (انظر قسم "عمل المسيح النبوي" في الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب). وإذ لم يجد لوثر مكانًا إيجابيًا للناموس في الحياة المسيحية، لم يكن التدريب والتأديب جزءًا من فهم لوثر للكنيسة، وأما رأي كالفن فقد جعله يعطي مكانةً أكثر إيجابية

'مقدّسة' لأنها مُقدّسة فعلاً، وبالتالي لأن كل عضوٍ فيها مُقدّس، لكن بدرجاتٍ مختلفة، كما أن الذي دعاهم قدوس'. من *Works* 6:400.

^{٥٨} يعتقد كولين وليامز (Colin Williams) أن وسلي يوفّق بين رأيين عن الكنيسة (ما يدعوه رأي "التعددية" [multitudinous] ورأي "الجمع" [gathered]) يُسببان نوعًا من التوتر والتفاعل في فكره من خلال فكرة "الكنيسة الصغيرة ضمن الكنيسة" (*ecclesiolae in ecclesia*). فالكنيسة الصغيرة هذه تتألف من "مجموعات صغيرة تطوّعية من المؤمنين يعيشون تحت سلطة الكلمة ويسعون ضمن حياة التدريب أن يكونوا خميرة للقداسة وسط 'الكنيسة الكبيرة' المكوّنة من المُعدّين". من كتاب *John Wesley's Theology Today*, 149.

^{٥٩} "Separation or Unity," in *The Church*, ed. Melvin E. Dieter and Daniel N. Berg (Anderson, Ind.: Warner Press, 1984), 344 ff. كما يمكن ملاحظة ذات هذين الميّلين في أوائل حركة القداسة في أمريكا.

انظر 1. Timothy L. Smith, *Called unto Holiness*, vol. 1.

لعقيدة التقديس وكذلك مكاناً هاماً للتدريب والتأديب في الكنيسة.⁶⁰ يتفق وسلي مع كالفن حول هذا الأمر ضد لوثر، ولهذا فهو يشمل هذا العنصر بشكلٍ دائمٍ ومتناغمٍ في تعليمه عن الكنيسة. يركّز هذا النقاش المختصر على فهم وسلي المُركَّب لكنيونة الكنيسة. أما بالنسبة لعمل الكنيسة، فهو يُنظر إليه أيضاً بذات المنظور الخلاصي. يؤكِّد كولن وليامز (Colin Williams) بأنه بالنسبة لوسلي "الخدمة الإرسالية هي الصفة الأولى والأساسية للكنيسة".⁶¹ أعلن وسلي في رسالة كتبها لأحدهم:

ما هو هدف النظام الكنسي؟ أليس الهدف هو إحضار نفوس من قبضة الشيطان وسلطانه إلى الله، وبناءهم في خوفه ومحبهته؟ إذاً فالنظام ذو قيمة عظيمة حين يكون وسيلة تحقيق هذه الأهداف، فإن لم يكن وسيلة لتحقيقها، فإنه يكون بلا قيمة.⁶²

وهكذا نستطيع أن نختم هذا المسح بملاحظة أنه مع أن هناك ملامح تميّز بها موقف وسلي تأثرت بظروفه الخاصة الفريدة، يبدو أن وسلي قد فهم التشديد المركزي في العهد الجديد الذي اكتشفناه سابقاً في قسم التفسير التحقيقي من هذا الفصل، كما أنه ينطبق على بقية عقائده اللاهوتية الشاملة.

٦٣ صفات الكنيسة

منذ البداية كانت هناك تهديدات على تميّز الكنيسة كان يجب مواجهتها. أتت هذه التحديات من داخل الكنيسة وخارجها. ومن هذه البيئة والجوّ، ظهرت مجهودات لتحديد ميزات الكنيسة الحقيقية مقارنةً بالمتظاهرين المُدّعين. وقد اتخذت هذه الصفات المُقترحة اسم "علامات" أو "إشارات"

⁶⁰ "Western Ecclesiology: Part 2," 211 ff.

⁶¹ Wesley's *Theology Today*, 209.

⁶² مَقْتَبَسَةٌ في Bence, "Salvation and the Church," 304.

⁶³ يمكن الاطلاع على نقاشاتٍ معاصرةٍ لهذا الموضوع في المصادر التالية: Kung, *The Church*؛ و G. C. Berkouwer, *The Church*, trans. James E. Davison (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Jurgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, trans. و Publishing Co., 1976)؛ و Margaret Kohl (New York: Harper and Row, Publishers, 1977)؛ و Emil Brunner, *The Christian Doctrine of the Church, Faith, and Consummation*, trans. David Cairns (Philadelphia: Westminster Press, 1962). أخذ الكثير من الأفكار المتبصرة من هؤلاء الكُتّاب ضُمّنت في النقاش التالي لكن من دون أية إشارة محدّدة إلى ذلك.

الكنيسة.^{٦٤} وقد كانت موجودة بشكلٍ عفوي وغير رسمي حتى في سفر الأعمال، لكن إذ اتخذت شكلاً رسمياً، تبلورت هذه الأوصاف في أربع صفات: الوحدة، والقداسة، والكاثوليكية (الجامعة)، والرسولية. قبل المُصلِحون البروتستانت هذه الصفات التي وردت في قوانين الإيمان، ولكنهم زادوا عليها عنصرَي الكلمة المكرورة بشكلٍ سليم والأسرار (التي تم خفض عددها من سبعة إلى اثنين) المُقدَّمة بشكلٍ صحيح لائق.

لاحظنا العديد من هذه الصفات بالإضافة إلى صفاتٍ أخرى في الروايات الكتابية للكنيسة الأولى ووسط لاهوتيي القرون الثلاثة الأولى. وقد وُضعت هذه الصفات بشكلٍ رسمي لأول مرة في قانون الإيمان القسطنطيني عام ٣٨١ م، الذي ذكرها كما يلي: "واحدة"، "مقدَّسة"، "جامعة"، "رسولية". كانت هذه الصفات في البداية موجودةً كحقيقة، و فقط بشكلٍ تدريجي صارت نظريةً أو تأكيداً عقائدياً يُستخدَم في الدفاع عن الإيمان والمجادلات الدينية. وهكذا، فمع أنّ الدراسة التاريخية هامة، لكن الأمر الأساسي يتعلق بمعنى هذه الصفات كحقيقة لا تتعلق بالمعنى الرسمي المتمحور حول المؤسسة الذي صارت تشير إليه لاحقاً. معنى هذا هو أنّ تشديد وسلبي على الإيمان الحي بصفته العنصر الأساسي في الكنيسة هو تشديد مناسب. فالروح الساكن هو الذي يُوجد هذه الصفات، التي تأتي من الداخل، ولا تُفرض من الخارج. لا تأتي من مؤسَّسة ما أو بسبب الإدارة، ولكنها خليفة الروح القدس.

في ضوء هذا، يتفق معظم اللاهوتيين المعاصرين على أنّ ما يُدعى "علامات الكنيسة" لم تُعد تستطيع أن تعمل بشكلٍ حصري تحديدي. رغم ما يبدو أنّ هذه الصفات ظهرت لأغراضٍ دفاعية، لكن يُلاحظ الآن أنها غامضة أكثر مما يجب ولذا لا يمكن الاستمرار باستخدامها بهذه الطريقة. ومن هنا فإنّ معظم المُعالجات المُعاصرة تميل لاستكشاف هذه الصفات بشكلٍ شاملٍ وبمحاولات جادة لإعادة تفسيرها بمعنى أقل دفاعيةً وأكثر انسجاماً مع نظرة الكنيسة، وهو ما يُشكّل انعكاساً أدق للعهد الجديد. وإذ نتبع هذا الميل في فهم هذه الصفات، علينا أن نعود إلى العهد الجديد لنحدّد ما تعنيه هذه الصفات حين نفسرها بالرجوع إلى مصدرها. يجب أن يُفهم من البداية أن هذا لا يعني بالضرورة اتّباع

^{٦٤} إذ يعكس أورتون وإيلي (H. Orton Wiley) بوضوح نقاشاً بين المدافعين الكاثوليك والمدافعين البروتستانت قديماً، يميّز بين "الصفات" و"العلامات". أما الصفات فهي الأوصاف التي تُعطى للكنيسة في الكتاب المقدس، أما "العلامات" فهي صفاتٌ تحوّلَت إلى امتحاناتٍ يُفترض أن الكنيسة الحقيقية تُعرّف بها. كان هذا هو الموقف الكاثوليكي الذي قُدّم ضد الرأي البروتستنتي. هذا ما يقوله في CT 3:111؛ انظر Berkouwer, *The Church*, 13 ff. لم أجد أحداً يعترف بهذا التمييز في النقاشات المُعاصرة.

نموذج الكنيسة الذي نجده في صفحات العهد الجديد، حيث أنّ كل الأدلة تشير إلى أن مجتمع كنيسة العهد الجديد ليس كاملاً. ومع أنّ هذه قد تكون فكرة مُزعجة، لكن يبقى صحيحاً أنّ ذلك المجتمع الناتج كان مجتمعاً بشرياً بشكلٍ كامل، وهذا بدوره أظهر صفات الوضع النموذجي بشكلٍ أعظم أو أقل. ما نقترحه هنا هو أنّ صفات أو علامات الكنيسة هذه قد أنتجها الإنجيل كنتائج لعمله. وإذ نتبع هذا المبدأ البروتستانتي، نحتاج أن ندرك الارتباط بين المصدر والنتيجة، وبهذه الطريقة نحاول أن نجد طريقنا للتوصل إلى جوهر الكنيسة. لكن علينا دائماً أن ندرك أن الانشغال بجوهر الكنيسة قد يعمينا عن حقائق الكنيسة الحالية المرئية، وبالتالي يقودنا إلى نوع من "الدوسيتية" (Docetism). لا نستطيع أن نتهرب إلى مسالك سهلة أوقعت مجهودات كثيرة في الماضي في الشرك. بطريقةٍ ما، يجب إيجاد توازن بين النموذجية والواقعية. فالكنيسة في واقعها الملموس ليست كما يجب أن تكون مُطلقاً. ولكن ضعف الانسجام مع الوضع النموذجي المُجرّد لا يجعل الكنيسة في وضعها الحالي ليست الكنيسة الحقيقية. وفي محاولة لحل هذه الورطة، سنحتاج أن نُلحِق نقاشنا عن صفات وعلامات الكنيسة بقسم عن الكنيسة كحقيقة اجتماعية ثقافية. وهذا سيقودنا إلى استنتاجاتٍ عملية بشأن الوضع الراهن.

الوحدة

الأساس الموضوعي لوحدة الكنيسة هو ربها. كما يقول بولس: "ربّ واحد، إيمانٌ واحد، المعمودية واحدة" (أفسس ٤:٥). من غير المناسب أو الصحيح أن نقول إن المسيح أسس الكنيسة، أو إنه كان جزءاً من الكنيسة؛ إذ أنه كان الكنيسة.^{٦٥} كل الذين توحّدوا به بالإيمان هم "فيه" (كولوسي ٢:٦-٧، ١٠-١١)، ويشتركون في وحدة شخصه. صورّ كثيرة في العهد الجديد تنقل هذه الفكرة، مثل كون المسيح الكرمة التي تثبت الأغصان بها.

أما الأساس الذاتي الاختباري لوحدة الكنيسة فهو عمل الروح القدس، الذي بدوره يجد جذوره في المسيح. وهكذا، كما يقول جيمس شابمان (James B. Chapman)، "لن يكون المسيح فيّ على خلاف مع المسيح فيك". يرى هذا في سفر الأعمال حيث عمل الروح القدس غير المُعاق هو نتيجة غياب عدم الوحدة أو عدم الانفتاح في داخل جماعة الكنيسة. وناحية "الشركة المسيحية" (koinonia) في الكنيسة تصبح حقيقةً من خلال روح المسيح الساكن الذي به يعترف الجميع أن "يسوع رب" (انظر كورنثوس الثانية ١٣:١٤؛ فيلبي ٢:١؛ كورنثوس الأولى ١:٩).

^{٦٥} انظر Alan Richardson, *Theology*, 310، و *God, Man, and Salvation*, 563-64.

ظهرت مصادر وأسباب عدم الوحدة من البداية، وقد جاهد قادة الكنيسة الأولى ببطولة من أجل الحفاظ على الوضع النموذجي في داخل الكنائس المسيحية الأولى وبين الكنائس المختلفة. كانت هناك حالات قليلة خطيرة جداً، مثلما هو الحال في كورنثوس. ولكن حتى في هذه الحالة لم ينتقص بولس من الوضع الكنسي لكنيسة كورنثوس. فما عمله بولس هو أنه أشار إلى وضعهم كوضع غير مقبول، ودعا للتجديد والتوبة والتصحيح في ضوء الوضع النموذجي الذي يجب أن يسعوا إليه.

ومع تعرُّض وحدة الكنيسة للتهديد من الانفصاليين والهرطقة، ظهرت تفاسير وشروحات أخرى للوحدة ساهمت في تطوُّر عقيدة الكنيسة. وقد لجأ إيريناوس (Irenaeus)، في دفاعه ضد تلك التهديدات، أكثر من مرة إلى وحدة العقيدة الرسولية. ولاحقاً، حين صار من الواضح أنه لا يمكن للانفصاليين أن يعتنقوا عقيدة أورثوذكسيَّة، جُعِلَ أساس الوحدة في الأسقفية. وكما قال كبريانوس (Cyprian)، الكنيسة مؤسَّسة على الأسقف، وهي "متحدة و متماسكة معاً بصمغ تماسك الأساقفة المتبادل".⁶⁶ وقد أدت هذه الفكرة في النهاية إلى تحديد الوحدة بأسقفٍ واحدٍ جلس على كرسي القديس بطرس في روما. وبهذا فقد صار الانتقال إلى المؤسسة كاملاً.

لن يفيد الحديث عن التشعبات الموجودة في الكنيسة الحالية كتتوُّع، ولذا نتكلم عن وحدة في تنوُّع. فهذه حقيقة بديهية تفشل في لمس الوضع الحقيقي. على المرء أن يواجه الواقع ويدعو الكنيسة للتوبة ويسعى لتحديد مصادر الشقوق والتصدُّعات التي تُضعِف شهادة الكنيسة في العالم (يوحنا ١٧). لكن بذات الوقت، علينا أن نوَكِّد بتفاوُل وإيمان: "أومن بشركة القديسين"، ونقصد بهذا الكنيسة الحالية المرئية.

وكذلك، يجب ألا يشلَّ وجود الانقسام الكنيسة فتتجنَّب مسؤولية الإرسالية التي دُعيت إليها. وبالرغم من عدم الرضى بالوضع الحالي للأمور، على كل كنيسة أن تسعى للقيام بالمهمة التي أمامها بحماس. وفي أقسامٍ لاحقة، سنشير إلى بعض المصادر البارزة للانقسام، ونقدِّم حلاً لهذه المشكلة.

الكاثوليكية

أساس كاثوليكية أو عالمية الكنيسة هو عمل المسيح الذي يشمل كل الناس. ليست الكاثوليكية فكرة جغرافية، لكنها تشير إلى مدى الكفارة التي تشمل الكل. يعبر بولس عن هذه الفكرة باختصارٍ

⁶⁶ Kelly, *Doctrines*, 204-5.

بليغ: "ليس يهودي ولا يوناني، ليس عبدٌ ولا حر، ليس ذكر وأنثى لأنكم جميعاً واحدٌ في المسيح يسوع" (غلاطية ٣: ٢٨).

هذا هو أساس رفض الرسول في رومية ١: ١١ للقول إن الله رفض اليهود. إنّ حقيقة أخذ الملكوت من إسرائيل وإعطائه للكنيسة ليس أساساً لمعاداة السامية مطلقاً. فالخلاص الذي يقدّمه الله للعالم في ابنه نافع لليهود أيضاً كما اكتشف بولس من ناحية اختبارية عملية، كما أنّ الكنيسة تضم يهوداً بالإضافة إلى الأمميين. بهذا المعنى، تكون الكاثوليكية جانب آخر من الوحدة. مشكلة هذا التعبير هي ارتباطاته التاريخية. ولكن يجب ألا يحد هذا الأمر رؤيتنا لأهميته ودلالته، إذ رأينا أن الكاثوليكية مأخوذة من الإنجيل نفسه. لا تحتاج الكاثوليكية أن تُبرهن بوجود الكنيسة في كل مكان، فهي نظرة قد توجد في أي مكان وفي كل الأماكن. وبهذا لا تكون الكاثوليكية علامةً أو صفةً خارجية للكنيسة، ولكنها تكون حقيقةً داخلية.

القداسة

سبق أن وجّهنا الكثير من الاهتمام والانتباه إلى هذه العلامة أو الصفة، ولاحظنا عدة محاولات لحل مشكلة عدم القداسة الواضحة في الكنيسة المرثية. وقد رأينا أن جون وسلي أصرّ على أنّ الكنيسة تتصف بالقداسة لأنها قداسة حقيقية عملية، لا محسوبة فقط. يمكن دعم هذه الفكرة إن قبلنا فكرته بأنّ الإيمان الحي هو الصفة الأساسية الحاسمة للكنيسة؛ فكل أولئك الذين لهم مثل هذا الإيمان هم قديسون بدرجةٍ مُعيّنة.

من الواضح أن هناك درجاتٍ من القداسة في جسد المسيح، كما هو الحال بالنسبة للأفراد. فإن كانت الكنيسة تتّم رسالتها مع تحقيق أي قدرٍ من النجاح، فإنه من المؤكد أنه ستكون هناك درجات من القداسة، حيث أنّ الذين ينضمون إلى الكنيسة حديثاً هم "أطفال في المسيح" (كورنثوس الأولى ١٣: ١؛ انظر بطرس الأولى ٢: ٢)، وهؤلاء قديسون بمعنى ما وبدرجةٍ معيّنة. وبالتالي فالوضع النموذجي هو أن تحتوي الكنيسة على خليط من "الأولاد والأحداث والآباء" (انظر يوحنا الأولى ٢: ١٢-١٤)، وهذه التقسيمات هي التي كان وسلي يحب أن يعطيها لمراحل التطور الروحي.

القداسة فعلية ونموذجية. هذا هو أساس مخاطبة جماعات المؤمنين في العهد الجديد بصفاتهم قديسين، وبذات الوقت أساس حثهم على السعي إلى "وحدانية الإيمان ومعرفة ابن الله، إلى إنسان كامل، إلى قياس قامة ملء المسيح" (أفسس ٤: ١٣).

وربما يُفجَم البُعد المؤسسي للكنيسة نفسه إلى الصورة هنا مثل أية صفة أخرى أو ربما أكثر. كثيرون مرتبطون بمؤسسات لا تظهر إلا القليل من السعي للقداسة، هذا إن كان عندها أي سعي للقداسة. ببساطة على المرء أن يلاحظ أن الحدود المُعطاة للكنيسة لا تترادف حدود المؤسسة. وفي ضوء هذه الصفة للكنيسة، يصبح التأديب أو التدريب عنصرًا هامًا في الحديث عن الكنيسة. فمسؤولية الكنيسة أن تحافظ على نقاوتها وتطهر نفسها لتسعى أن تكون شاهدةً خالية من أي عيب بقدر الإمكان، آخذين بعين الاعتبار كونها أواني خزفية. وبالنظر إلى الحالة الراهنة للكنيسة، فإن كل كنيسة أو مجموعة كنائس مترابطة لها الحق وعليها المسؤولية بأن تحدّد معايير أسلوب حياتها من أجل تفعيل فهمها لرسالتها. التسمية المناسبة لعمل الكنيسة هذا هو "ضمير الكنيسة".

وفي القيام بهذه المسؤولية، فإنه يجب أخذ الوصايا الكتابية والفروقات الثقافية في الاعتبار. هذه هي الطريقة الوحيدة التي بها تصبح الكاثوليكية واقعيًا ويتمّ بها تجنّب إعطاء صبغة ثقافة مجتمع معين للكنيسة كلها. كما أنّ كل هذا يجب أن يتم في سياق الإنجيل حتى يرى التأديب أو التدريب كإرشاد للاستجابة إلى هبة نعمة الله المُخلّصة المجانية. هذه هي الطريقة التي بها تتبع قداسة الكنيسة من الإنجيل، كالصفات الأخرى.

الرسولية

حين نحاول استنتاج صفة الكنيسة هذه من الإنجيل، فإن فكرة الوظيفة والعمل تبرز فورًا. كانت مهمة الرسل هي أن يشهدوا لقيامه المسيح (انظر أعمال ٢١:١ وما يليها؛ و٤١:١٠). لكن من الواضح تمامًا أنّ الرسل قد ماتوا، وبأنّ مركزهم لم يُستدَم. إنّ محاولة ترسيخ مصداقية حق الإنجيل بتتبع الخلافة الرسولية المُسلمة عبر سلسلة غير منفصلة من بطرس هي مهمة مستحيلة تاريخية. ببساطة، إنّ مثل هذا الأمر غير موجود. كما أنّ هذا سيكون أمرًا خارجيًا، ولذا فهو ليس كافيًا.

ولذا نستنتج، كما أشار هانز كونغ (Hans Kung)، أنّ الرسولية تشير إلى كل الكنيسة وليس إلى وظيفة معينة داخلها.^{٦٧} تُوجد هذه الصفة في الكنيسة حين يمارس أعضاء الجسد، إذ لديهم قوة الروح، الشهادة الرسولية للإنجيل. لا تُوجد السلطة الرسولية في الاستمرارية التاريخية أو حصرًا في الحق الرسولي، ولكن في حق الإنجيل الذي يُعلن بقوة الروح.

الكلمة والأسرار

حين تُفسَّر الصفات الكاثوليكية للكنيسة بحسب الإنجيل، فإنها تمتزج بشكلٍ متين مع الصفات البروتستانتية. تجيا الكنيسة بالإنجيل، ولذا فإنَّ خلقها والمحافظة عليها واستدامة حياتها كلها أمورٌ تتم من خلال الكلمة المكروز بها والمُطبَّقة بشكلٍ صحيح.

إنَّ فكرة "التطبيق بشكلٍ صحيح" هامة هنا. إنها لا تشير إلى متطلبات شكلية أو طقسية، لكنها تشير إلى طبيعة الاستجابة. وحيث أن الإنجيل يقدِّم المُصالحة والتقدّيس (انظر النقاش حول المعاني والنتائج الكاملة لـ"الإنجيل" في الفصل الخامس)، فإن الاستجابة السليمة المناسبة هي الإيمان والطاعة، بالحفاظ على هذا الترتيب (الإيمان أولاً، ثم الطاعة). ليس الهام هو السماع أو العمل الخارجي بالكلمة، ولكن امتلاك الفوائد التي يقدِّمها المسيح بالإيمان والعيش الإيجابي للدعوة الضمنية للتلمذة.

في البداية، كان التشديد البروتستانتى على أولية الكلمة، مع التشديد على الأسرار بصفتها طريقة لإعلان الكلمة من خلال رمز. ومن هنا كان الوعظ (والكراسة) هو النقطة المركزية للعبادة البروتستانتية. يظَهَر هذا في التصميم المميّز للبناء الذي كان فيه المنبر (الذي يجب أن يُوضَعَ الكتاب المقدّس عليه) يوجد في وسط البناء، وكل صفوف المقاعد مرتبة باتجاهه. لكن بعد ذلك طوّرت كنائس بروتستانتية كثيرة هذا التشديد القديم بعمل تغيير في تصميم البناء مُستخدمين منطقة خاصة مفصولة للمنبر، يُوضَع فيها المنبر في الوسط. يشدّد هذا على أولية الأسرار وأهميتها، وهذه عودة إلى الرأي الكاثوليكي. تحافظ الكنائس الإنجيلية عالمياً تقريباً على وجود المنبر في الوسط لأن هذا يشير إلى مركزية الإنجيل. لكن يجب أن يُحدَّر هؤلاء بأن لا يُهمِلوا الأسرار التي تساعد في الحفاظ على العناصر الداخلية السرية للإنجيل.

يتضمن التشديد على أولوية الكرازة أموراً عمليةً. فهو يتطلب أن يكون الكارز (*keryx*) مؤهلاً من ناحية امتلاكه لمهارات تفسيرية وفهمًا لاهوتياً وتكريساً والتزاماً بدراسة الكلمة. يقول "نظام كنيسة الناصري" عن الخادم: "عليه أن يكون في حالة عطشٍ للمعرفة، خاصةً معرفة كلمة الله" (البند ٤٠١ - ٤). تمت ترجمة "نظام كنيسة الناصري" ونشره من قبل "منشورات ينبوع الحياة".

تأتي العظة من الكتاب المقدّس، وهي تفسير للكتاب المقدّس (وليست رأياً أو اختباراً شخصيين، مع أنّ الاختبار الشخصي نافع كعنصرٍ مُصادقةٍ ضمن العناصر الوسيلة الأربعة التي تكوّن العقيدة)، وتطبيقه لشعب الكنيسة. هذا يعني أنّ العظات التفسيرية هي أفضل أنواع العظات للخدمات الكنسية. يضع هذا مسؤولية على الكنيسة أو مجموعة الكنائس المُرتبطة معاً، لضمان أنّ الشخص الذي سينفذ

هذه الوظيفة يُظهر المواهب والصفات المطلوبة لهذه المهمة. كما أنّ ذلك يتطلب أن يقوم المرء بإعداد نوعي قبل أن يتحمّل مسؤوليات المنبر. وهناك نقاش أوفى عن الأسرار في الفصل التالي.

الكنيسة بصفتها حقيقة اجتماعية ثقافية

حيث أن الكنيسة مجتمعٌ مكونٌ من بشرٍ، فإنه من إلزام أن تتخذ شكلاً يتأثر بالتاريخ. ومن الضروري ألا نخلط بين جوهر الكنيسة وهذا الشكل التاريخي. لكن كما قال هانز كونغ (Hans Kung):

لا يوجد شكلٌ للكنيسة، ولا حتى الشكل الوارد في العهد الجديد، يشمل جوهرها بطريقة تجعل من هذا الشكل أساسياً تماماً بالنسبة للكنيسة. كما لا يوجد شكلٌ للكنيسة، ولا حتى الشكل الوارد في العهد الجديد، يعكس جوهر الكنيسة بشكلٍ كامل وشامل. فنحن لا نلمح الكنيسة الحقيقية إلا حين نميّز ونرى في أشكالها المتغيرة جوهرها المستمر لكن غير المتغير.

ولذا يمكن إيجاد جوهر الكنيسة دائماً في شكلها التاريخي، ويجب فهم الشكل التاريخي دائماً في ضوء جوهرها وبالعودة إليه.^{٦٨}

يمثل هذا الحق نتيجةً لكون الكنيسة مرتئية بالمقارنة مع حقيقة غير مرتئية موجودة شيئاً ما بشكلٍ منفصل عن الأشخاص الذين يشكلونها.

يتكلم بيركهوف (H. Berkhof) عن المنهجية السائدة في التعامل مع عقيدة الكنيسة بأنها "عقائدية بالبداية" (a priori-dogmatic)، وهي طريقة تميل لأن تكون "دوسيتية". يشجّع بيركهوف على اتخاذ منهجية اجتماعية في معالجة مسألة الكنيسة. يقول عن هذه المنهجية إنها "في النهاية ... ستدمج في علم الكنيسة النظامي".^{٦٩} لا نستطيع أن نشير إلا إلى نتيجة أو نتيجتين بعد ملاحظة بعض الأدلة على صحة هذا التصريح.

يُظهر بول باسيت (Paul Bassett) كيف أنه حتى في سفر الأعمال كان كل عنصر تركيبي لحياة الكنيسة مستعاراً من بيئتها المحيطة بها، سواء أكانت يهودية أم وثنية. ويقول باسيت إنه حين

^{٦٨} المرجع السابق، ٦.

^{٦٩} Christian Faith, 344.

صارت الكنيسة مؤسسة مكتملة: "فإنه سواء أكانت الأشكال مستعارة أم لا ... كانت الكنيسة جوهرياً انعكاساً للمجتمع اليوناني الروماني من ناحية الشكل".^{٧٠}

هذا يعني أن كل حركات "الاسترجاع" تضل حين تريد التوحيد بين جوهر الكنيسة وأشكال العبادة أو الهيكليات التنظيمية أو الممارسات التي لها. إنهم يسعون لاستعادة القشور، في حين أن روح الاسترجاع الحقيقية تسعى لاستعادة "البساطة والقوة الروحية المُعلنة في كنيسة العهد الجديد" (نظام كنيسة الناصري، البند ٢٥).

وفي ضوء هذا، فإن كلمات روبرت نيلسون (J. Robert Nelson) تظهر مناسبة: "في ضوء الفرق العميق بين مجتمعي القرن الأول والقرن العشرين، فإنه من الصعب اعتبار الأشكال الأولى مُلزِمةً للكنيسة اليوم".^{٧١}

للتبيعة الوظيفية العملية للكنيسة أولوية على شكل الكنيسة، وهي التي تحدّد الميزات المؤسسية. في الكنيسة الأولى، كانت هناك ممارسات تمّ تبنيها ساعدت في امتداد العمل الإرسالي، وأما الممارسات التي لم تساعد في ذلك فقد تُركت. "كان الشكل هاماً فقط حين قام بعمله".^{٧٢} ومن الأمثلة التي توضّح هذا الأمر بشكل جيد هي ممارسة الملكية الجماعية. ويجب تطبيق ذات المبدأ على تنظيم الكنيسة الأولى؛ فليس هناك نظام كنسي مُعلن، سواء أكان جمهورياً أو أسقفياً أو مشيخياً. ربما تطبيق مبدأ النفعية مناسب في هذا الأمر. فالنظام الذي يحقّق أهداف الكنيسة هو الأفضل في الترتيب الإلهي، طالما أنه منسجم مع تلك الأهداف.

عبر تاريخ الكنيسة، ظهرت طرقٌ عديدة لتحقيق الرسالة من السياق الاجتماعي الثقافي المميّز الذي فيه قامت الكنيسة بتحقيق رسالتها. فمثلاً، الوضع الحدودي في بدايات الولايات المتحدة أدى إلى ظاهرة النهضات (revivalism) واجتماعات المُخيمَات ومقعد التائبين (mourner bench). والشكل الطائفي الأمريكي لحياة الكنيسة، مع كل ضعفاته، نشأ في وضعٍ لم تكن فيه أية كنيسة مؤسسة فاعلة. وطبيعة الطائفية تعكس بأفضل صورة حرية المجتمع الديمقراطي. أما آراء وسلي عن الكنيسة فلا شك أنها كانت مصبوغةً بالوضع الثقافي للكنيسة الحكومية التي ساعدت في قبول الهيكلية الأولى عند الحركة الميثودية.

^{٧٠} "Western Ecclesiology: Part 1," 129-33.

^{٧١} *Realm of Redemption*, 2.

^{٧٢} Bassett, "Western Ecclesiology: Part 1," 129.

في مقال عميق بعنوان "الرسالة غير المتغيرة والمنهجيات المتغيرة" (The Unchanging Message and the Changing Methods), تكلم شابمان (J. B. Chapman) بهذه الكلمات التقدّمية: "الرسالة الجوهرية للإنجيل تبقى ذاتها في كل العصور، وأما أسلوب تقديمها فيتطلب تحديثاً وتكيفاً مع الأزمنة والظروف":^{٧٣}

تتضمن هذه الأفكار تأثيرات واسعة التأثير على الكنيسة بصفقتها جسداً دولياً. ستظهر سياقات ثقافية متنوعة بشكلٍ مشروع في الشكل الذي تتخذه الكنيسة في ذلك السياق. ولذا على المجهودات الإرسالية أن تسعى لجعل الرسالة والنظام منسجمين مع السياق الثقافي المحلي، وأن تتجنب الخلط بين تقديم ثقافة مجتمع آخر وزرعها من جهة، والتبشير من جهة أخرى. ليست هناك ثقافة أعظم من أخرى في جسد المسيح، مع أنه من المؤكد والحتمي أن يتخذ جسد المسيح أشكالاً ثقافية.

استنتاجات

تشير كمية الكتابات الكبيرة عن الكنيسة إلى صعوبة التعامل بشكلٍ وافٍ مع كل المواضيع، وخاصة ضمن نطاقٍ مختصر جداً. ونحن ببساطة نشير إلى ما تتضمنه الدراسات المُستمرة. إن الاهتمام بوحدة العالم المسيحي أمر يستحق الاهتمام، وهو وضع نموذجي رائع. لكن، في هذه الحقبة من التاريخ، فإن الطبيعة المتشذمة للكنيسة والانقسامات العميقة فيها تجعل من الوحدة أكثر حتى من حلمٍ مثالي وخيالي. ومع أنه يجب عدم التوقف عن بذل المجهودات لتحقيق الوحدة، حيث أنه يمكن تحقيق شيء من التقدم، فإنه يبدو أنه من الأحكم التركيز على النواحي الواعدة أكثر بتحقيق رؤيا العهد الجديد لشعب الله.

ويبدو لنا أن الكنيسة المحلية هي أفضل مكان لتكون الكنيسة فيه الكنيسة حقاً. ومن ناحية عملية، مع أن جسد المؤمنين في وضعٍ محدودٍ معين يحتاج وجود علاقاتٍ وارتباطاتٍ لتحمل المسؤوليات الملقاة على عاتقه على مستوى العالم، فإنه من الممكن فعلاً أن يتم التعبير عن صفات الكنيسة بأفضل صورة في هذا السياق. وهنا يكمن أعظم تأثير للتجديد الروحي.

إن كانت هذه الملاحظة صحيحة، فإن أهمية الأسقف (الراعي) المحلي كبيرة جداً. والمراكز التي تربط بين الكنائس لتسهيل عمل الكنيسة الأوسع هامة جداً، ولكنها خطوة أبعد عن الخلايا الحية التي تشكّل جسد المسيح.

^{٧٣} Herald of Holiness, May 24, 1976, 9.

حين يعمل الروح القدس في المجموعة، تنتج وحدة، كما أن الوحدة تمهّد لعمل الروح أيضاً. يمكن للكاتوليكية أن تصبح موجودةً فعلياً وواقعياً مع زوال التعصب الأعمى في العلاقات مع المؤمنين المسيحيين الآخرين. وإن كانت الكاثوليكية، كما أشرنا في قسم سابق في هذا الفصل، موقفاً وليست فكرةً جغرافية، فإنه يمكنها أن توجد حين لا توجد في الكنيسة المحلية حواجز العرقية أو الحالة الاجتماعية، حيث تقبل كل الناس كأخوة، وترسم دائرة قبولٍ حول كل المسيحيين، وبالتالي تستبعد موقف استبعاد البعض، وهو موقف مضاد للمحبة الكاملة. إن تحديد حدود الشركة المسيحية بمبدأ التجانس الثقافي حياذً عن الكاثوليكية الحقيقية.

كما أنّ الطريقة التي سعينا بها إلى تعريف القداسة والرسولية تجعل رؤية مثل هذه الصفات بدرجة كبيرة في جسدٍ معينٍ من المؤمنين أمراً ممكناً. حين تتواجد هذه الصفات وتعمل كنتيجة للكلمة والأسرار، فإنه يمكن للمرء أن يتكلم عن الكنيسة الموجودة في "هذا" المكان، ويرى الكنيسة المرئية وهي تعمل، بصفقتها "شركة القديسين".



الفصل ١٧

وسائط النعمة

لا تكون عقيدة الكنيسة كاملةً إلا حين نمتحن الرموز التي بها يستفيد جسد المؤمنين من تاريخه ومصدر حياته.^١ عادة ما يُشار إلى هذه الرموز بـ"أسرار"، ولكن فكرة وسائط النعمة هي أوسع بكثير من الفهم التقليدي لهذا التعبير. أجهدت المسائل المطروحة هنا عقل الكنيسة منذ البداية، وهي اليوم من بين المواضيع الرئيسية في النقاشات المسكونية. فحتى التقاليد الدينية التي ترفض فكرة الأسرار أو الوسائط، تستخدم أدواتٍ ووسائلٍ يتم بها أو من خلالها نقل النعمة، حتى لو كانت هذه الأدوات فقط الحضور الصامت لمؤمنين آخرين أو كلماتٍ عظة.

إن التكلّم عن "وسائط النعمة" يتطلب منا أن نوضّح كلا التعبيرين. "النعمة" تعبير مسيحي رئيسي هام جدًّا، ولكن في تعريفه شيء من الغموض. فقد يحمل هذا التعبير عدة دلالات، بحسب السياق، ولكن في سياق هذا الفصل سنحصر النظر في معنيين رئيسيين. فقد يشير هذا التعبير إلى موقف الله الذي عادة ما يُوصف بأنه "فضل بلا استحقاق". كما قد يعني إعطاء قدرة أو قوة داخلية لروح الإنسان. ليس هذان المعنيان منفصلين أحدهما عن الآخر، بل في الحقيقة يمكن أن يكون كلا المعنيين ضمن مفهوم وسائط النعمة.

كانت النعمة كقدرة تُرى دائمةً بمفاهيم شبه مادية تحت تأثير الفكر الرواقي. لكن في جدالات أغسطينوس مع بيلاجيوس (Pelagius) صارت النعمة معتقدًا رئيسيًا كنتيجةٍ طبيعيةٍ لعجز الإرادة البشرية على اختيار ما هو صالح. وبشكلٍ عام، كان يُعتقد أن هذه النعمة تُنقل من خلال المعمودية. ومع حلول العصور الوسطى، صارت هذه الناحية من النعمة تُفسَّر كإعطاء قوة للقيام بأعمال صالحة ليكون المرء مرضيًا أمام الله. وعادة ما كانت هذه النعمة تُرى بدرجةٍ أو أخرى كشيء يُنقل بطريقة آلية وغير شخصية:

وكرده فعلٍ على هذه التطورات رفض لوثر هذا المعنى للنعمة، ومال لمفهوم أن النعمة هي موقف الغفران عند الله نحو الخاطئ. بالنسبة للوثر، تشير نعمة الله بشكلٍ أساسي ليس إلى طاقةٍ فوق

^١ تعتمد هذه العبارة على افتراض سيتم تبريره في نقاشٍ لاحق. إنها تدعو إلى الدقة والتحديد بالنسبة لوسائط النعمة الذي هو أضيق بكثير من الاختيار العام غير المُحدّد لله وتعاملاته.

طبيعية أو صفة أو قدرة تُمنَح للنفس البشرية، ولكن إلى التعامل المُحسِن المُنعِمِ اللهُ نفسه بشكلٍ شخصي مع البشر".^٣ ولهذا السبب، كان يعتقد أن الوسيط الأسمى للنعمة هو كلمة الله وليس الأسرار. وفيما يتعلق بالأسرار، فإن الرأي المختلف عن النعمة أدى إلى فكرة مختلفة عن الأسرار.

وما يرتبط بقوة بتفسير العصور الوسطى للنعمة موضوع كيفية فهم الوساطة. فبشكلٍ عام، وكما أشير سابقاً، كانت الفكرة تتضمن عملاً غير شخصي، إذ أن الأسرار تكون فاعلة فقط بمجرد تقديمها (*ex opere operato*). كما أن إيصال النعمة لا يحصل إلا في الكنيسة ومن خلالها، بحسب التعليم الرسمي للكنيسة. "لكن بالمقابل، يجعل لوثر وجود الكنيسة نفسه معتمداً على عمل النعمة الإلهية من خلال كلمة الإنجيل وأسراره، الذي هو قوة الله للخلاص".^٤

وفي عظة لجون وسلي حول "وسائط النعمة" (*The Means of Grace*)، يشير وسلي إلى هذين المعنيين للنعمة، مع أن المقطع الكتابي الهام المُستخدَم يشدّد أكثر على النعمة بصفتها رحمةً.

"بالنعمة أنتم مُخلصون": أنتم مُخلصون من خطاياكم، وبالتالي من ذنب الخطية وقوتها، ومُعادون إلى حظوة وصورة الله، لا لأجل أي أعمال أو فضائل أو استحقاقاتٍ في أنفسكم، لكن بالنعمة المجانية، نعمة الله الخالصة، من خلال استحقاقات الابن الحبيب جداً: وبهذا فإنكم مُخلصون ليس بأية قوة أو حكمة أو قدرة فيكم أو في أي مخلوقٍ آخر، لكن فقط من خلال نعمة أو قوة الروح القدس الذي يعمل كل شيء في الكل".^٤

هناك حاجةٌ إلى النعمة كرحمةٍ لمعالجة ذنب الخطية، ولكن النعمة بصفتها قدرة مطلوبة للتحرير من قوة الخطية. كما يجب ملاحظة أنه ساوى بين المفهوم الثاني للنعمة وعمل الروح القدس الداخلي. اكتشفنا أن الفهم الواسع للعهد الجديد للكفارة يشمل هذين المعنيين للنعمة (التبرير والتقديس)، ولذا نستطيع أن نقول إن الأسرار هي الوساطة التي بها يفعل الروح القدس كفارة المسيح بكل تشعباتها.

في معالجتنا لفكرة "الوساطة"، نستخدم تعبيراً له تاريخ طويل من الاستخدام. سيخدم تعريف وسلي أغراضنا هنا كتعريف وافٍ لتوضيح دلالة هذا التعبير. قال: "أنا أفهم 'وسائط النعمة' كخلافاتٍ

^٣ Philip S. Watson, *The Concept of Grace* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1959), 81.

^٤ المرجع السابق، ٩٥.

^٤ *Works* 5:189

خارجية أو كلمات أو أعمال وضعها الله لهذا القصد، لتكون قنواتٍ طبيعية من خلالها ينقل الله إلى البشر النعمة المانعة أو النعمة المُبرِّرة أو النعمة المُقدَّسة".^٥

وقد تم تبني موقفين متطرفين حول هذا الموضوع. الموقف الأول هو موقف إنكار كل "الواسطة" بشكلٍ كامل، وهذا اتجاه الذين يشدّدون بشكلٍ كبير على الديانة الاختبارية أو الصوفية التقوية. وقد كان وسلي نفسه في البداية متأثراً بهذا الاتجاه، ولكنه عرف بسرعة مخاطر هذه المنهجية. كتب عام ١٧٣٦: "أعتقد أن أقرب صخرة تحطمت عليها سفينة إيماني كانت كتابات الصوفيين التقويين، وأقصد بهذا فقط كل الذين يستخفون بأية واسطةٍ من وسائط نعمة".^٦

وفي عظة وسلي عن "طبيعة الحماس" (The Nature of Enthusiasm)، يعرف وسلي أحد الأنواع المعروفة من "الحماس" (وهو تعبير كان يُقصد به "التعصب وغير المتعقل" في القرن الثامن عشر) بأنه:

حماس الذين يعتقدون أنهم يمكنهم الوصول إلى هدفهم من دون استخدام أية واسطة، من خلال قوة الله المباشرة. إن سمحت العناية الإلهية بعدم توفّر هذه الواسطة، فإنهم لن يكونوا تحت هذه التهمة؛ فالله يستطيع أن يعطي قوته المباشرة، وأحياناً يفعل هذا فعلاً في حالات عدم توفّر هذه الوسائط. لكن الذين يتوقعون هذا حين تكون هذه الوسائط متوفرة، ولا يستخدمونها، فإنهم متحمسون [متعصبون بغير تعقل] حقيقيون.^٧

يبرز هذا الالتزام بوسائط النعمة ومفهومه الواسع لهذه الوسائط في مقطعٍ يقتبسه ألبرت أوتلر (Albert Outler):

أحد مصادر الحماس هو توافر الوصول للهدف من دون واسطة الوصول إليه؛ مثل توقُّع الحصول على المعرفة من دون البحث في الكتاب المُقدَّس أو استشارة أولاد الله، وتوقُّع الحصول على القوة الروحية من دون الصلاة المستمرة، وتوقع النمو في النعمة

^٥ المرجع السابق، ١٨٧.

^٦ مُقتبس في Ole E. Borgen, *John Wesley on the Sacraments: A Theological Study* (Zurich: Publishing House of the United Methodist Church, 1972), 99.

^٧ Works 5:475.

من دون السهر الدائم والامتحان العميق للذات، وتوقع أية بركة من دون سماع كلمة الله في كل فرصة.^٨

أما الموقف المتطرف الثاني تجاه وسائط النعمة فهو جعل الوسيلة غاية بحد ذاتها، واعتبار أن هذه الوسائط فاعلة بمجرد تقديمها. حين يُشار إلى هذا الفهم في علاقته بالأسرار، فإنه يُعرف بالسرانية (sacramentarianism). وقد كان وسلي قلقًا بشأن هذا الانحراف، تمامًا كما كان قلقًا بشأن الصوفية أو "التأملية الساكنة" (quietism). وفي عظته "وسائط النعمة" يتكلم عن موقفه هذا بوضوح:

لهذا نؤكد أن كل واسطة خارجية، مهما كانت، إن كانت من دون روح الله فإنها لن تكون نافعةً مطلقًا، ولا يمكن أن تؤدي بأية درجةٍ كانت إلى معرفة الله أو إلى محبته ... ولذا فإن كل من يتخيّل أن هناك قوة متأصلة كامنة في أية واسطة من وسائط النعمة، فإنه يضل كثيرًا، وهو لا يعرف الكتاب المقدس ولا قوة الله. نحن نعرف أنه لا توجد قوة في الكلمات المنطوقة في الصلاة ذاتها، أو في حروف الكتاب المقدس التي تُقرأ، أو في الصوت المسموع، أو في الخبز والخمر اللذين يتم تناولهما في عشاء الرب؛ ولكن الله هو الوحيد المُعطي كل عطية صالحة، وهو مصدر كل نعمة، وفيه كل القوة التي من خلال أية واسطة من هذه الوسائط تنقل أية بركات إلى نفوسنا.^٩

يبدو أن هناك واسطتي نعمة رئيسيتين يشير وسلي إليهما كأمرين أساسيين في تكوين الكنيسة: الكرازة والوعظ بكلمة الله والأسرار المُقدّمة بشكلٍ صحيح.^{١٠} وهذا يضع وسلي ضمن تقليد الإصلاح بشكلٍ كامل.

^٨ John Wesley, 300.

^٩ Works 5:188.

^{١٠} انظر 95-96 Borgen, Wesley on Sacraments.

الأسرار^{١١}

قدّم القسم السابق خلفية كافية لفهم موقف وسلي المتوسط والمعتدل حول الأسرار، وهو موقف يتبع تقليد كنيسة إنجلترا. يُعرّف السر بأنه "علامة خارجية لنعمة داخلية، ووسيلة نال بها هذه النعمة."^{١٢} كلا هذين الأمرين يوجدان في السر الحقيقي. أما التعابير التقليدية المُستخدمة للإشارة إلى هذه الحقيقة فهي: العلامة أو الرمز (في اللاتينية *signum*) وما يُرمز إليه (في اللاتينية *res*).

يوجد في هذه المفاهيم شيء من الغموض، حيث أنه من ناحية فعلية يوجد معنى مزدوج. فعلاصة السر تقف في الوسط بين مصدر النعمة، الذي هو عمل الله الخلاصي الظاهر في يسوع المسيح، والذي ينال تلك النعمة. يشير السر إلى كلا الاتجاهين في ذات الوقت، ويعمل كفرصة ليختبر بها المتلقي النعمة المُعطاة. أي أن هذه العلامة ترمز إلى المصدر الموضوعي للنعمة والحقيقة الذاتية لتلك النعمة التي صارت فاعلةً في المؤمن.

من الناحية الموضوعية، فإنّ الصفة المميّزة للسر المسيحي مختلفة نوعياً عن فكرة "الكون السراني". فمع أنه صحيح أنّ أي شيء محدود يمكن أن يشير إلى حقيقة "أساس الكينونة" الوجودية، لكن من ناحية لاهوتية، تشكّل هذه الصفة شهادة لله الخالق، بينما السر شهادة لعمل الله الفدائي في التاريخ (*Heilsgeschichte*). هذا هو مضمون تشديد وسلي على أنّ يسوع هو من وضع الأسرار في الإنجيل، وبأنّ محتوى النعمة الداخلية هو يسوع المسيح نفسه وبركاته ونعمه.

تُعطى العلامات من الله للتكليف مع ضعفنا وعدم قدرتنا على فهم الأشياء السماوية والروحية. ولكن هذه العلامات لا يتم اختيارها بشكل عشوائي؛ إذ لها علاقة شبه بالحقيقة الموضوعية المُشار أو الرموز إليها.^{١٣} ربما يمكن التعبير عما قصده وسلي بالعلامات بشكل أفضل بفكرة الرمز، كما اقترح بول تيلليخ (Paul Tillich)، وهو ما ناقشناه سابقاً ضمن موضوع اللغة الدينية. فهناك رموز لغوية ورموز غير لغوية. وتشمل الفئة الثانية من الرموز العلامة التي تشير إلى سرّ معين. وفي هذه اللغة

^{١١} مناقشة كيفية تقديم الأسرار ليست مهمة اللاهوت النظامي؛ فهذا عمل اللاهوت العملي الذي يجب أن يعتمد على عمل اللاهوت النظامي ويسعى لجعل الأسرار شيئاً عملياً لتحقيق الفهم اللاهوتي بأكثر فاعلية ممكنة. وبهذا فإن طريقة المعمودية أو طريقة تقديم العشاء الرباني ليست أمور غير لاهوتية، ولكنها أمور يساهم التفسير اللاهوتي السليم في تحديدها.

^{١٢} *SrS* 1:242.

^{١٣} انظر *Borgen, Wesley on Sacraments*, 52 و *Wesley, Works* 10:188; 7:148.

الاصطلاحية، فإن الرمز ينقل الحقيقة التي يشير إليها ويشترك فيها، وهكذا تصبح له صفة مُقدَّسة في ذاته، طالما أن القصد من ذلك الرمز هو تقديم سرٍّ معين.¹⁴

من الناحية الذاتية الاختبارية، يشير السر إلى الامتلاك الوجودي الاختباري للحدث الخلاصي. فيشير وسلي إلى النعمة الداخلية التي يُرمز إليها بماء المعمودية بطرقٍ عديدة منها: "إعطاء استحقاقات موت المسيح"، أو "الموت عن الخطية"، أو "غسل ذنب الخطية"، أو "التجديد" أو "الميلاد الثاني"، وكلها تعابير تدل على بداية التقديس. يشير خبز وخمر مائدة الشكر بشكلٍ رمزي مجازي إلى جسد المسيح ودمه، وبالتالي فهي تشير إلى الفوائد التي يعطيها موته، والتي تشمل النعمة السابقة والنعمة المُجدِّدة والنعمة المُقدَّسة.

المعمودية

يلف الغموض أصول المعمودية المسيحية. يمكن تتبع الاستخدام الطقسي للماء إلى زمن قديم، وأما الممارسات الشبيهة التي سبقت الممارسة المسيحية الأولى وشكَّلت خلفية لها فهي غير واضحة. يعتقد كثيرون أن أصلها يعود إلى المعمودية اليهودية للمتحولين إليها،¹⁵ ولكن عالمًا واحدًا على الأقل شكَّك بجديَّة بحقيقة أن هذه كانت عادةً منتشرة في ذلك الوقت.¹⁶ ربما على الأرجح أن معمودية يوحنا هي السابقة المباشرة لهذه الممارسة المسيحية.

كان قيام يوحنا بالمعمودية العلامة المرئية على أن التوبة حدثت كإعدادٍ للعصر الجديد الذي كان "قريبًا". كانت معمديته نبويةً في طبيعتها إذ كانت متجذرة في الماضي من خلال علاقة يوحنا بالأنبياء القدماء، وكذلك بالنبوات المتعلقة بانسكابٍ عام للروح القدس في "آخر الأيام". كثيرًا ما كانت هذه النبوات مرتبطة بالماء (انظر إشعياء ١٥:٣٢؛ حزقيال ٢٩:٣٩). كما أنها كانت نبوية في طبيعتها، فتُختبَر في توقُّعٍ لحقيقة اقتراب معمودية "بالروح القدس والنار" (متى ١١:٣؛ لوقا ١٦:٣). يلقي كولمان (Cullmann) ضوءًا على هذا الموضوع في الكلمات التالية:

إذاً فهذا هو العنصر الجديد في المعمودية المسيحية بحسب كرازة يوحنا المعمدان. وهبة المعمودية هذه لا تُمنح من خلال المعمودية اليهودية للمتحوِّل إليها ولا من

¹⁴ أن أخذنا هذه الفكرة بشكلٍ جدي فإن مسألة كيفية التخلُّص من بقايا خدمة الشركة (العشاء الرباني) تصبح مسألة هامة

¹⁵ Oscar Cullmann, *Baptism in the New Testament* (London: SCM Press, 1950), 9

¹⁶ G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1974), 18 ff.

خلال المعمودية يوحنا؛ فهي مرتبطة بشخص المسيح وعمله. وفي أحداث قصة الإنجيل، يفترض انسكاب الروح القدس "على كل بشر" (أعمال ١٧:٢) قيامة المسيح ويعتمد على يوم الخمسين واختباره. نتيجة لهذا فإن المعمودية المسيحية ليست ممكنة إلا بعد أن تدشن الكنيسة كمسكن الروح القدس.^{١٧}

حين خضع يسوع للمعمودية على يدي يوحنا، تجسد العصر الجديد بمعنى حقيقي في شخصه، وأعطيت المعمودية يوحنا دلالةً جديدة. ففي حين أن الجموع اعتمدت من يوحنا كبقية مختارة لانتظار بزوغ العصر الآتي، نال يسوع حلول الروح القدس الموعود به، وارتباط الماء والروح، الذي كان قد صُوّر بلغة مجازية في الأنبياء، تُرجم إلى واقع.^{١٨} وهكذا فإن المعمودية يسوع بشكل خاص، وليس المعمودية يوحنا بشكل عام، هي التي تعطي المفتاح للاستخدام المسيحي المميز لمعمودية الماء.

تتضمن المعمودية في كنيسة العهد الجديد ثلاثة معاني: إنها ترمز إلى (١) التوحد بالمسيح وبمعموديته، (٢) وانضمام المؤمن إلى الكنيسة، (٣) وإلى قبول عطية الروح القدس من المُعتمد.

التوحد بالمسيح. يقترح جون لوسون (John Lawson) أن "المقطع اللاهوتي الرئيسي في العهد الجديد عن المعمودية المُقدَّسة" هو رومية ٤:٦.^{١٩} يتكلم بولس هنا عن الدفن "معه بالمعمودية للموت". ما هي العلاقة والارتباط بين الموت والمعمودية؟ يكمن الارتباط في حقيقة أن المؤمن في المعمودية يشارك بما للمسيح، وكذلك في انتقال معنى موت المسيح إلى المعمودية.

رأينا في قسم سابق أن المعمودية يسوع كانت بشكل رئيسي بمثابة تعيين له للقيام بعمل "العبد المتألم"، وقد أشارت بمعنى نبوي إلى حمله الصليب. كانت المعمودية طقساً خضع له المسيح وتُصَب عينيه الموت. كما يقول رالف مارتن (Ralph P. Martin): "يبدأ الطريق إلى الجلجلة من نهر الأردن".^{٢٠}

^{١٧} Cullmann, *Baptism*, 10.

^{١٨} G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (London: SCM Press, 1951), 34-35.

^{١٩} *Introduction to Christian Doctrine* (Wilmore, Ky.: Francis Asbury Publishing Co., 1980), 166. يتفق رالف مارتن (Ralph P. Martin, *Worship in the Early Church* [Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1974] مع هذا الاقتراح مضيفاً إلى هذا المقطع كولوسي ١٢:٢، قائلاً: "كلا هذين النصين يثبتان المعنى السراني ضمن سياق الموت والقيامة". (ص ١٠٧)

^{٢٠} *Worship*, 92.

ما يقصده بولس هو أن الذي يقول إنه يمكن للإنسان "أن يبقى في الخطية لكي تكثر النعمة" (رومية ٦: ١)، حيث أن الأعمال لا تساهم بشيء في خلاص الإنسان، لا يفهم طبيعة المعمودية المسيحية. فالمعمودية المسيحية في الحقيقة إعلان عن نية المعتمد عن "إماتة" كل شيء في حياته يخالف مشيئة الله أو لا يتوافق مع صورة المسيح. إنها ترمز إلى إماتة الحياة القديمة والمجيء بحياة جديدة في المسيح و"مقامة معه" (انظر رومية ٦: ٤؛ كولوسي ٢: ١٢؛ ١: ٣).

أما المعنيان الآخريان اللذان يُنسبان إلى المعمودية في الكنيسة الأولى فيُشْتَقان من المعنى الأول. فتوحد الشخص مع المسيح يعني أن:

ينضم إلى الكنيسة. الكنيسة هي جسد المسيح، ولذا فكون المرء في المسيح معناه أن يكون جزءاً من جسده. كما يرمز هذا، في ضوء المعنى الثالث (انظر في الأسفل) إلى أن المعمودية تشير إلى إعطاء الروح القدس، والروح القدس هو الذي يبني الكنيسة.

وكطقس تكريس وإدخال، تمثل المعمودية المقابل المسيحي للختان، الذي كان علامة الدخول إلى العهد في التبشير القديم. يستخدم وسلي لغة العهد في إشارته إلى التوازي بين الطقسين الذين يجعلان المرء جزءاً من شعب العهد. يقول عن المعمودية: "إنه السر التكريسي والإدخالي الذي يأتي بنا إلى العهد مع الله".^{٢١}

ويوضّح وسلي العلاقة بالقول: "نحن بالمعمودية نُدخّل إلى الكنيسة، وبالتالي نُجعل أعضاء المسيح، رأس الكنيسة [لاحظ التقابل]. تم إدخال اليهود إلى الكنيسة بالختان، والمسيحيين بالمعمودية".^{٢٢} لكن لغة العهد لا تغطي كل معنى العلاقة بين هذين الطقسين. العهد أمر قانوني، لكنّه بشكلٍ شخصي أمرٌ شخصي، ويشير إلى البعد التالي.

هذا البعد الآخر معنى واضح لمعمودية المؤمن حين تُفسّر كمُشاركة في معمودية المسيح. ففي الأردن حل الروح القدس مرموزاً له بحمامة. وهذا يشير إلى المعنى الثالث.

قبول الروح. في عدة أمثلة في العهد الجديد، تُرافق هبة الروح القدس القيام بطقس المعمودية (أعمال ٢: ٣٨؛ ١٠: ٤٤-٤٨). إن ممارسة المعمودية المسيحية بعد يوم الخمسين فقط أمرٌ هام جداً وذو دلالة. لكن هناك تنوع في شكل هذا الطقس يُرى في الأمثلة المدونة في سفر أعمال الرسل من أجل منع إعطاء شكلٍ موحّدٍ لهذا الطقس. وكما يستنتج رالف مارتن (Ralph P. Martin) مصيباً:

^{٢١} Works 10:188. انظر أيضاً الصفحات ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤-٩٥ في ذات المرجع.

^{٢٢} المرجع السابق، ١٩١.

"ليست هناك عملية آلية أو صيغة سحرية تضمن إعطاء الروح أو تتضمن أن كل الذين اعتمدوا بالماء نالوا بالضرورة المقابل الروحي لها الذي هو المعمودية الروح".^{٢٣} (انظر أعمال الرسل ٨: ١٢-٢٤؛ ١٧: ٩-١٨؛ ١٩: ٥-٦ لرؤية التنوع في ممارسة هذا الطقس وما يرافقه من ظواهر.) لاحقًا، كما أظهر بول باسيت (Paul Bassett)،^{٢٤} بدأت ممارسة لطقوس أخرى لإدخال المسيحي إلى العهد تتعلق بهبة الروح القدس، حتى أن المعمودية لم تُعد تُرى كالحديث المميّز الذي يشير إلى إعطاء الروح.^{٢٥}

يؤكد جون وسلي بشكلٍ خاص على هذه الناحية في تشديد العهد الجديد على ما يدعوه "الميلاد الثاني"، أو "النعمة المُجدّدة". وحيث أنّ هذا عمل مميز يقوم به الروح، فإنه يُشار إلى عمل الروح القدس في تجديد روح الإنسان من خلال هذا الطقس. يعبرُ وسلي عن هذه الفكرة كما يلي: "إن مصطلحات التجديد والولادة الجديدة والولادة من الله ... تعبّر دائمًا عن عمل داخلي للروح القدس، تمثّل المعمودية العلامة الخارجية له".^{٢٦}

وإن كنا نتذكر أن وسلي يعرف السر بأنه علامة خارجية ونعمة داخلية، فإنه سيكون من الواضح أنه يجب توافر هذين العنصرين ليكون الطقس فاعلاً أو صحيحاً كسرّاً. ومع أنّ العلامة الخارجية ليست آلية، لكنه يصرّ على أنها الوسيلة الاعتيادية التي حدّدها الله لتتم بها ولادة الروح، ويجب عدم رفضها بتسرّع أو لامبالاة. ولكنه لم يجعل من المعمودية أمرًا أساسياً جوهرياً، وهذا ما يتضح في ملاحظته بأنه "ولا حتى المعمودية [مهما كان أسلوب القيام بها] ضرورةً للخلاص" ... فلو كانت ضرورة للخلاص لكان كل عضوٍ في جماعة الكويكرز (Quakers) مداناً هالكاً، وهو ما لا أستطيع الإيمان به مطلقاً".^{٢٧}

ومن الطريقة التي يشير بها وسلي إلى فهم العهد الجديد يصبح واضحاً أنه يرى أن المعمودية تشمل التبرير والتقديس. ويظهر كولمان (Cullmann) أن كلا هذين الأمرين (الذين يُوصفان في

^{٢٣} *Worship*, 99-100.

^{٢٤} *Exploring Christian Holiness*, vol. 2.

^{٢٥} وكذلك كيلي (Kelly, *Doctrines*, 207).

^{٢٦} *Letters* 4:38; *StS* 1:300, 303. بلخّص بورغن (Borgen) موقف وسلي بوضوح: "الأساس الوحيد الذي عليه يمكن لأية واسطة نعمة أن تحصل على أية أهمية هو كون الله يعمل في الوسائط التي وضعها ومن خلالها". من *Wesley On Sacraments*, 134.

^{٢٧} *Letters* 3:36. انظر *StS* 2:242.

العهد الجديد بأنيهما "غفران الخطايا" و"إعطاء الروح") كانا على علاقة وثيقة أحدهما مع الآخر في نظرة العهد الجديد للمعمودية.^{٢٨} يتم اختبار "إعطاء الروح" بالولادة الجديدة كبداية للتقديس، أو كاللحظة الأولى في عملية مستمرة يُحافظ عليها وتُستدام من خلال وسائط نعمة أخرى، بما فيها العشاء الرباني.

معمودية الأطفال

ليست هناك إشارة مُحدّدة تمامًا إلى ممارسة معمودية الأطفال في العهد الجديد.^{٢٩} لكن هذا الطقس ظهر في وقتٍ مبكّرٍ جدًا في الطقوس المسيحية، وصار ممارسة شائعة في القرن الميلادي الثالث.^{٣٠} وليست هناك سوى مواضيع قليلة أخرى دار حولها جدل حاد وساخن مثل هذا الموضوع. إن فهم أحد أن تعريف وسلي للسّر يشير إلى نقل نعمة داخلية من خلال الطقس، فيبدو أن هذا التعريف سيُرفض. لكن وسلي يؤكد بوضوح على التزامه بهذه الممارسة ويسعى لدعمها من "الكتاب المقدس، والمنطق وممارستها القديمة وفي كل العالم".^{٣١}

يبدو أن حجته الرئيسية مبنية على فكرة العهد. والافتراض الأساسي هنا هو استمرارية العهد "الإنجيلي" الذي قُطِع مع إبراهيم والعهد الجديد في المسيح. فكما أن الأطفال كانوا يُختنون وبهذا يؤتى بهم إلى العهد بفوائده، وامتيازاته، وواجباته، هكذا أيضًا المعمودية تؤدي إلى ذات النتيجة. "حين أزيل ختم الختان القديم، حل محله ختم المعمودية؛ إذ عيّن ربنا رسمًا إيجابيًا ليخلف رسمًا إيجابيًا آخر".^{٣٢} وهو يضم كل الفوائد والبركات التي تم ذكرها في الأعلى ضمن ما هو ممنوح في معمودية الأطفال، بما في ذلك "إزالة ذنب الخطية الأصلية، وتطعيمنا في المسيح، جعلنا أعضاء لجسده".^{٣٣} باختصار، كان وسلي في الواقع يؤمن بأن الطفل "يُولد ثانية" من خلال واسطة المعمودية.^{٣٤}

^{٢٨} *Baptism*, 13-15.

^{٢٩} يقول نيلسون (Nelson) في كتابه *Realm of Redemption*: "لا شك أن العهد الجديد لم يقل شيئًا بوضوح عن تعميد الأطفال الصغار". ولكن كولمان (Cullmann) أشار إلى أن هذا الرأي ليس جازمًا، حيث أن الدليل على أن أولاد الآباء المؤمنين قد تعمّدوا حين كبروا أضعف. (في كتابه *Baptism*). ويتكلم وسلي في نفس الاتجاه، بطريقة لافتة للنظر قائلاً إنه كون العهد الجديد لا يحتوي على أية إشارة على أن النساء اعتمدن، يعني رفض إجراء هذا الطقس للنساء، وطبعًا لا يمكن قبول هذه الفكرة. في *Works* 10:196-97.

^{٣٠} Kelly, *Doctrines*, 207

^{٣١} *Works* 10:193.

^{٣٢} المرجع السابق، ١٩٤.

^{٣٣} المرجع السابق، ١٩٨.

يرفض وسلي الاعتراض القائل بوجوب وجود إدراكٍ واعٍ تمامًا للاستفادة من عمل المسيح. تمت صياغة هذا الموقف من قِبَل كالفن (Calvin)، وقد استخدمه كارل بارث (Karl Barth) في القرن العشرين لرفض المعمودية الأطفال بقوة وثبات.^{٢٥} لكن بحسب رأي وسلي، كما كان الأطفال يدخلون إلى علاقة العهد من خلال الختان، هكذا أيضًا يدخلون إليها في المعمودية.

قد يُفسَّر هذا الموقف بكون المعمودية هي الوسطة "الاعتيادية" (وهو تعبير شدّد وسلي عليه) التي بها يمكن للطفل الحصول على النعمة السابقة، التي مع ذلك يمكن أن تكون فاعلة من دون المعمودية، إذ حتى الكبار يمكن أن يُولدوا ثانية من دون استخدام ماء المعمودية. لكن هذه ليست الطريقة الاعتيادية لحدوث هذا. هذا يضع مسؤولية عظيمة على المسؤولين عن الطفل لِيَنمُوا النعمة الممنوحة للطفل، حيث أنه يمكن لنعمة المعمودية أن تُفقد.^{٢٦} يمكن أن يكون هذا هو الاستنتاج الوحيد لأرمينية وسلي بمقابل التعليم الكاثوليكي القائل بأن لمعمودية الأطفال "علامة لا يمكن محوها"، أو عقيدة الثبات الكالفينية. وهكذا، فإنّ التعليم المبكّر عنصرٌ هام في المسؤولية الملقاة على عاتق الآباء. وبشأن الفساد المتأصل الذي يؤمن وسلي بأنه لا يزول بمعمودية الأطفال، يتكلم عن قيمة التعليم في معالجته:

الكتاب المقدس والمنطق والتجربة يشهدون معًا بأنه بما أن فساد الطبيعة أمرٌ سابق لتعليمنا، فإن علينا أن نسعى ونهتم بإبطال هذا الفساد بأبكر وقتٍ ممكن. إن ميل الطبيعة هو في الاتجاه الخاطئ، والقصد من التعليم هو تصحيح ذلك الاتجاه. القصد من هذا هو أن يتم تحويل ذلك الإنسان بنعمة الله من رغبات الذات والكبرياء والغضب والانتقام ومحبة العالم إلى الخضوع والتواضع والحلم ومحبة الله.^{٢٧}

ورغم المخاطرة بأن نتكلم كلامًا غير عقلي مُبسّط أكثر مما يجب، نقترح بأن الصعوبة عند كثيرين من خلفاء وسلي، ذوي الميل الإنجيلي أكثر في التعامل مع التعاليم المتعلقة بالمعمودية، تأتي جزئيًا من بيئة ثقافية مختلفة تأثرت بعدة عوامل. ففي حين أنّ وسلي عمل في سياق كنيسة مؤسسة

^{٢٥} انظر 2:238 StS. يقول: "إن عدم فهمنا لكيف يمكن حدوث هذا في الأطفال ليس اعتراضًا ذا قيمة كبيرة؛ إذ أننا لا نستطيع فهم كيفية حدوث هذا حتى في الذين هم أكبر سنًا".

^{٢٥} Cullmann, *Baptism*, 23 ff.

^{٢٦} انظر "Serious Thoughts Concerning Godfathers and Godmothers," in *Works* 10:506-9

^{٢٧} *Works* 13:476.

وراسخة، فإنّ الوضع الحالي في معظم مناطق العالم يعكس شكلاً طائفيًا لبناء الكنيسة، مع عدم وجود الإحساس بالوحدة بسبب هذا الوضع من الانقسام والتشرؤم. كما أن هناك تأثير حركة التنوير (Enlightenment) والفردية الأمريكية التي رفعت الفرد ليكون بؤرة المعنى والاهتمام، حتى أن الأبعاد الجماعية للوجود البشري تبدو غير حقيقية. وقد ساهم هذا بشكلٍ كبير في فقدان الوعي بأهمية الكنيسة في تشكيل الحياة المسيحية، وهو الوعي الذي كان لدى وسلي بقوة.

وهناك تأثير إضافي غيرٍ بشكلٍ جذري في الفهم الذي كان شائعًا في أيام وسلي بشأن التجديد الديني وهو ظهور حركة النهضات الأمريكية (Revivalism). فالتشديد على الاختبار المثير المحمّل بالعواطف والمتمحور حول الإرادة، الذي يؤدي إلى تغيير واضح ومفاجئ، أدى إلى التقليل من شأن الأسرار. فقد كان يُنظر إلى التشديد على الديانة السرائية في مثل هذه الأجواء بنوعٍ من عدم الاستحسان إذ تُرى بأنها أقل إخلاصًا وأصالة. لا يمكن الشك بحقيقة التحول الديني الجذري، ولكن يجب إدراك أن شكل هذا التحول الديني والتعبير عنه يتأثران بالتقافة المحيطة.

يثير كل هذا مسألة إمكانية استعادة فهم العهد الجديد للمعمودية أو آراء وسلي الصحيحة كتابيًا. أولًا، يمكننا أن نتذكر مبدأ أكدنا عليه ووضعناه في الجزء الأول من هذا القسم حول عمل الروح القدس. وهذا المبدأ هو أن فكرة الاختبار تتخذ شكلها من خلال الفهم. وقد رأينا أن جون فليتشر (John Fletcher) وآراء علم النفس الحديث تدعم هذا المبدأ. على هذا الأساس، يبدو أنه من الممكن الانتقال، بطرقٍ محدودة معينة، نحو رأي أكثر انسجامًا مع العهد الجديد بشأن المعمودية. فبالتعلم والإرشاد، قد يرى الناس أهمية اختبار ما يعطيه المسيح من خلال الأسرار التي وضعها الله.

وكذلك يمكن إعطاء المعمودية الأطفال شرعية حقيقية إن نُظر إليها كإدخالٍ للطفل إلى جماعة العهد مع وجود التزام من الكنيسة بالمساعدة في إرشاد الطفل لتربيته "بتأديب الرب وإنذاره" (أفسس ٤:٦). وفي الحقيقة، يمكن لهذا العمل أن يمنع فقدان الأطفال من الكنيسة من خلال عدم كون شعب الكنيسة مجرد متفرجين إلى أن يختبر الطفل التجديد وهو كبير. ومن ناحية لاهوتية أكثر، هناك أساس متين لمعمودية الأطفال كطقس يشهد لحقيقة النعمة السابقة (prevenient grace). فالنعمة التي تتدفق من الصليب لكل البشر توصلها الجماعة إلى ذلك الطفل. ليس المقصود أن هذه النعمة لم تكن فاعلةً سابقًا، ولكن المعمودية هي الوسطة الطبيعية الاعتيادية لإعلان وظهور تلك النعمة التي تشمل كل العالم. وحتى إن فسّرت المعمودية الكبار كشهادة تابعة لنعمة داخلية تم نوالها سابقًا، فإن نموذج

معمودية الأطفال يبقى مناسبًا: فهي شهادة لـ "غطاء من الدم" موجود أصلاً، ولتدابير عهدية للخلاص.^{٣٨}

العشاء الرباني^{٣٩}

إن كانت المعمودية هي السر الذي يُدخل الإنسان إلى الكنيسة، ويشير إلى توحد الإنسان بالمسيح، فإنَّ العشاء الرباني هو السر الذي يمثّل الاحتفال باستمرارية هذه العلاقة والعمل على إدامتها. يُشار إلى هذا السر بعدة مصطلحاتٍ وتسميات منها "الإفخارستيا" (أي "الشكر")، و"الشركة المقدّسة" و"العشاء الرباني".

والإفخارستيا، مثل المعمودية، ليس واسطةً غامضةً غير مُحدّدة المعالم لنقل ما هو إلهي إلى الإدراك البشري، ولكنه واسطةٌ تستعيد الحوادث التاريخية التي تشكل "التاريخ الفدائي" (*Heilsgeschichte*) للإيمان المسيحي وتعرّز دلالاته. ومن المتفق عليه عمومًا أن هذا السر ينبثق

^{٣٨} إن بند الإيمان المتعلق بالمعمودية الموجود في "تظام كنيسة الناصري"، مع أنه لا ينطوي على انسجامٍ داخلي، لكنه يسمح لمثل هذا التفسير بسبب طقس "التكريس" و"المعمودية" المزدوج.

^{٣٩} بطريقة مختلفة عن أي مكانٍ آخر في هذا الكتاب، فإننا هنا نسعى إلى تقديم عرضٍ عادلٍ لآراء جون وسلي كدراسة تاريخية بدرجةٍ أو بأخرى. يبدو أن هذه أفضل منهجية كنقطة بداية، على الأقل، لتطوير لاهوتٍ لسر العشاء الرباني من منظورٍ وسلي، وهي مهمة لسنا قادرين في هذا الوقت على أن نعطيها الوقت والجهد اللذين تحتاجهما. نحنُ نعتمد هنا بشكلٍ كبير على كتاب بورغن (Borgen) الذي عنوانه *Wesley on Sacraments*. فرانك بيكر (Farnk Baker)، وهو أحد اللاهوتيين ذوي الخبرة في وسلي، إن لم يكن القائد في هذا المجال، ينصح بكتاب بورغن كعملٍ فاق كل الأعمال الأخرى في هذه الناحية. هذا ما يتكلم عنه في مقاله "Unfolding John Wesley," *Quarterly Review* 1, no. 1 (Fall 1980). وهناك نقطة هامة يجب الإشارة إليها هنا، وهي نقطة تظهر في حديث ألبرت أوتلر (Albert Outler) بأنه "في مجال لاهوت الأسرار، كان وسلي مستعدًا بكل بساطةٍ للأخذ من أبيه وأخيه شارلز (Charles) ودانيال بريفنت (Daniel Brevint) وآخرين." (John Wesley, 307). يستخدم بورغن كتابات بريفنت كثيرًا. فقد كان قد كتب كثيرًا بعنوان "السر والذبيحة المسيحيين" (*The Christian Sacrament and Sacrifice*) الذي وضعه وسلي كتمهيدٍ لترانيمه حول العشاء الرباني (*Hymns on the Lord's Supper*)، ويقول إن هذه الكتيب يمثّل آراء وسلي. ونقطة بورغن الرئيسية هي أن ميراث وسلي السراني قد تم استبداله بشكلٍ كبير بالكلمة والتجديد باستقلالية عن المعمودية. ويؤكد بأن كتبًا كثيرة، بشكلٍ عامٍّ (١) فشلت في أخذ كل فكر وسلي بعين الاعتبار، (٢) أو أنها مالت لاستخدام ما قاله لدعم أفكارٍ غير ناضجةٍ ومفترضةٍ سابقًا، (٣) أو أنها لم تفهم بشكلٍ كافٍ أهمية مفهوم وسلي لـ "الترتيب للخلاص" (*ordo salutis*) بالنسبة للاهوت من الأسرار.

من العشاء الأخير الذي أكله يسوع مع تلاميذه، وعادة ما يُعتبر عشاء الفصح.⁴⁴ وبهذا يصير العشاء الرباني المقابل للمسيحي للفصح اليهودي.

يُشتق معنى العشاء الرباني من هذا الحدث. فقد أشار يسوع إلى جسده ودمه بالخبز والخمر، وأعلن أنه بذلك يفتح العهد الجديد مع كل ما يقدّمه ذلك العهد. وهكذا فإن العشاء الرباني هو إحدى الوسائط التي بها يتم إيصال بركات عمل المسيح إلى المتناولين،⁴⁵ كما أنه يعمل كواسطة لحضور المسيح نفسه. بعد هذه الملاحظات المختصرة التلخيصية، نحتاج الآن أن نستكشف العلاقة بين "الرمز" و"المرموز إليه".

العلاقة بين "الرمز" و"المرموز إليه". هناك أربعة تفاسير كلاسيكية لهذه العلاقة: الاستحالة (transubstantiation - الفهم الكاثوليكي)، والحلول (consubstantiation - الفهم اللوثري)، والحضور الروحي (الفهم الكالفيني والإصلاحية)، والفهم التذكاري (الفهم الزوينجلي). بالنسبة للاستحالة، تعود جذورها إلى زمن قديم جداً، حيث أخذت كلمات الرب "هذا هو جسدي" بحرفية. بسبب هذا فإن الفكر الكاثوليكي يرى كل الآراء البروتستانتية كأراءٍ تضعف حقيقة السر، ولذا تم رفض كل تلك الآراء في مجمع ترنت.

بحسب هذا التفسير، فإنه من خلال كلمات التكريس على فم الكاهن يحدث تحوّل جوهري وحقيقي ومادي للخبز والخمر إلى جسد ودم المسيح. لإعلان كلمات التكريس قوة سرية تعمل على تحويل عناصر المائدة (الخبز والخمر).

يتم تجنّب فظاظة هذا الرأي حين يُدرك أن هناك عملاً فوق طبيعي دقيقاً في السر. تعتمد هذه العقيدة على التمييز بين الجوهر وصفات الجوهر. فالصفات هي تلك التي تُختبر عملياً ومادياً، بينما الجوهر الكامن وراء تلك الصفات يفوق ما يتم اختباره مادياً بشكلٍ كبير. وهذا التعليم يؤكد على أنه مع أن المواد تحافظ على خصائص الخبز والخمر، لكن الجوهر هو الذي يتحوّل. أما الدفاع عن هذا

⁴⁴ هناك جدل كثير حول هذا الموضوع بين علماء الكتاب المقدّس. لا يمكن ربط الترتيب الزمني لحوادث الأناجيل الأربعة معاً بسهولة، ولذا فهناك صعوبة كبيرة في تحديد إن كان هذا العشاء هو عشاء الفصح فعلاً أم لا (انظر Jeremias, *Eucharistic Words of Jesus*, et al.). لكن هناك قبول عام بأن هناك علاقة نموذجية بين الفصح والعشاء الرباني.

انظر تصريح بولس في كورنثوس الأولى ٧:٥.

⁴⁵ قال وسلي: "أظهرت عموماً: (١) أن العشاء الرباني قد رسمه الله كواسطةٍ يُنقل بها للناس إما النعمة المانعة أو المُبرّرة أو المُقدّسة بحسب ضرورتها العديدة.

الموقف فهو الكلمة "هو" والإصرار على أن هذا هو التعبير الحاسم في ضمان "الحضور الحقيقي" وفي ضمان اتفاق "الرمز" و"المرموز إليه".

ينفق وسلي مع المُصلِحين البروتستانت في رفضه لهذا التفسير بقوة. بنده السابع عشر، المأخوذ من "بنود إيمان الكنيسة الأنجليكانية التسعة والثلاثين" يقول: "الاستحالة، أي تحول مادة الخبز والخمر في العشاء الرباني، أمر لا يمكن إثباته بالأسفار المُقدَّسة، بل هو أمرٌ يناقض كلمات الكتاب المقدس الواضحة، ويُفسد طبيعة السر، ويعطي فرصة للكثير من الخرافات".^{٤٢}

وفي مقالته "التأمل يهدوء في البابوية" (Popery Calmly Considered) يرد على هذه العقيدة

كما يلي:

نجيب: لا يمكن استنتاج مثل هذا التغيير للخبز إلى جسد المسيح من كلماته: "هذا هو جسدي". فهو لا يقول: "هذا يتحول إلى جسدي"، ولكن "هذا هو جسدي"؛ التي إن أُخذت حرفياً فإنها تثبت أن جوهر الخبز هو جسد المسيح. ولكن يجب عدم فهم هذه الكلمات بهذه الحرفية، وهذا واضح من كلمات القديس بولس الذي يدعو الخبز "خبزاً" ليس فقط قبل تكريسه ولكن بعده أيضاً (كورنثوس الأولى ١٠: ١٧؛ ١١: ٢٦-٢٨). وهنا نرى أن ما دُعي جسده كان في ذات الوقت خبزاً. ولهذا فإن الآباء يدعون هذه العناصر بـ"صور جسد المسيح ودمه، أو رموزهما أو رسمهما".^{٤٣}

رفض لوثر التعليم الكاثوليكي، لكن إذ كان يرغب بالتعامل بجديّة مع كلمات تكريس العناصر، صاغ نظرية بديلة عن "الحضور الحقيقي" يُشار إليها بـ"الحلول" (Consubstantiation). يرفض لوثر التمييز الأرسطوطاليسي (الذي تم نقله عبر توما الأكويني) بين الجوهر والحدث الظاهر، ويؤكّد، بشكلٍ لا يمكن إثباته بالعقل والمنطق، على أنّ جسد ودم المسيح حاضران فعلاً في الخبز والخمر. وكلمات لوثر نفسه توضّح موقفه حول هذا الأمر:

حين لا أفهم كيف يمكن للخبز أن يكون جسد المسيح، فإنني أستأسر فهمي وأخضعه للمسيح، وإذ أتمسك بكلماته ببساطة، فإنني سأؤمن بقوة ليس فقط بأنّ جسد المسيح في الخبز، ولكن بأنّ الخبز هو جسد المسيح حقاً... لكن ماذا لو أنّ الفلاسفة لم

^{٤٢} مُقتَبَس في Borgen, Wesley on Sacraments, 58.

^{٤٣} Works 10:151.

يستوعبوا هذه الحقيقة؟ الروح القدس أعظم من أرسطو ... وهكذا، فإن ما ينطبق على المسيح ينطبق على الأسرار أيضاً. ليس من الضروري أن تتغير الطبيعة البشرية قبل أن تصبح المسكن المادي لله، وقبل أن يُوجد الله ضمن تغيّرات الطبيعة البشرية. كلا الطبيعتين موجودتان بالكامل، ولذا يمكن القول: "هذا الإنسان هو الله؛" أو "هذا الإله إنسان".^{٤٤}

يجد لوثر تفسيراً لهذا الرأي في عقيدة "كلية وجود المسيح"، أو "تقل الصفات". يظهر هذا في الكلمات الواردة في الاقتباس السابق: "هذا الإنسان هو الله"، و "هذا الإله إنسان". وبهذا يمكننا أن نتكلم عن كلية وجود الجسد والدم والخبز والخمر.

وهكذا فقد حافظ لوثر على حضور جسدي حقيقي لجسد المسيح في الخبز، تماماً كما كانت عقيدة الاستحالة تصد فعله. ومع هذا فهناك تحولٌ بارز في الاتجاه؛ فبالنسبة للكاثوليك، حضور المسيح حقيقي مادي في السر معطياً النعمة للمتناول. ولكن لوثر يرفض هذه الفكرة ويستبدل فكرة فاعلية السر بمجرد تقديمه (*ex opere operato*) بفكرة إنجيلية. وتعريفه للسر يظهر هذا التغيير، فالسر عنده يتألف من علامة خارجية ووعده من الله. أما العلامة أو الرمز فهي إعلانٌ بالصور لكلمة الإنجيل تُقبل بالإيمان. وهكذا فإن حضور المسيح ليس آلياً، ولكنه يُفعل من خلال امتلاك المتناول لوعود الله بالإيمان.

ففي حين أن وسلي كان صريحاً تماماً في رفضه للاستحالة، يشير إلى أن الحلول تعليم مختلف قليلاً، ولكنه يرفض أي حضور "جسدي" أو "محلّي"، وكذلك عقيدة "كلية الوجود" الجسدي.^{٤٥} إنه أقرب في رأيه إلى الموقف المُصلحي (الكالفيني) الذي يتكلم عن "الحضور الروحي".

تقدّم كلمات الأسدير هيرون (Alasdair Heron) مفتاحاً لمغادرة كالفن للحلبة التي دار فيها الجدل بين لوثر وروما:

البحث العلمي الحكيم مع إحساسٍ حي بجوهر الموضوع أطلقاه من فخ الحرفية المُبسّطة ومن إغراءات العقلانية السطحية، وأعطياه الحرية لمعالجة المسائل من جديد من ناحية تأثيراتها اللاهوتية والعملية.^{٤٦}

^{٤٤} مُقتبس في Alasdair I. C. Heron, *Table and Tradition* (Philadelphia: Westminster Press, 1983).

111-112.

^{٤٥} المرجع السابق، ١٢٤.

يرفض كالفن فكرة "الحضور الجسدي المادي" على أساس رفضه لفكرة "نقل الصفات". فجسد المسيح، أو طبيعته البشرية، موجود في السماء، ولذا لا يمكن أن يكون حاضرًا بشكلٍ مادي وجسدي في عناصر السر. إنَّ تعليم الحضور المادي في عناصر سرّ الشكر يحوّل طبيعة يسوع البشرية إلى شيءٍ آخر غير المشهود له في العهد الجديد، فهو كلمة الله الذي صار جسدًا في يسوع المسيح الإنسان البشري بشكلٍ محدّد، فتجسّد وصُلب وقام وصعد إلى السماء.^{٤٧}

بالنسبة لكالفن، فإنّ جوهر الموضوع يتعلق بالكيفية التي بها. وقرّ الله البركات لنا من خلال ابنه نمتلكها. لا يتم هذا من خلال الحضور الجسدي في السر، ولكن من خلال روح الله العامل في جو الإيمان خالقًا اتحادًا بالمسيح. يقول: "تؤدي الأسرار عملها فقط حين تكون مصحوبة بعمل الروح القدس، السيد الداخلي، الذي قوّته فقط هي التي تخترق القلب وتثير المشاعر وتسمح للأسرار بأن تدخل إلى نفوسنا". وهذا يتفق مع تعريفه للسر: "لذا يبدو لي أن التعريف البسيط والمناسب للسر هو أنه علامة خارجية يختم بها الروح على ضمائنا بوعودٍ نابعةٍ من نيةٍ طيبةٍ نحونا من أجل دعم ضعف إيماننا، وحتى نحن بدورنا نشهد بتقوانا نحوه".^{٤٨}

باختصار، عندما يتم تناول السر بشكلٍ صحيح، فإنّ الرمز يحتوي على الحقيقة المرموز إليها حين تُدرك بالإيمان. يؤكّد بورغن (Borgen) على أنه مع أنّ هناك تشابهات بين كالفن ووسلي، فإنّ وسلي لا يتفق مع صياغات كالفن. يقول بورغن إنّ كالفن

يشدّد على أهمية حضور جسد المسيح بمعنى "السلطان والقوة" اللتين يتم نقلهما من خلال الروح القدس، بينما وسلي يشدّد على حضور المسيح في ألوهيته؛ ففي الحقيقة يكون كل الثالوث حاضرًا وعاملًا، مانحًا كل الناس بركات التجسّد والصلب والقيامة. إنّ هذا التشديد هو على الوحدة لا على تحديد العنصر العامل.^{٤٩}

يجب التسليم بأن هذا الفرق دقيق جدًا، ولكنه حاسم، كما سنرى. هذا هو الخط الفاصل الذي يمكن وسلي من تجنب مشاكل تفسير الحضور الحقيقي بمعنى مادي جسدي.

^{٤٧} المرجع السابق، ١٢٦.

^{٤٧} Institutes 4.14.9.

^{٤٨} المرجع السابق، ١.

^{٤٩} Borgen, *Wesley On Sacraments*, 67-68.

وهناك رأي مختلف كثيرًا عن الآراء السابقة التي تم مسحها، وهو الموقف المنسوب إلى هولدرينغ زوينجلي (Huldreich Zwingli)، والذي يُشار إليه بالنظرية "التذكارية" (memorialist) أو "الذكرى". تشرب المُصلِح زوينجلي من روح العلوم الإنسانية أكثر من لوثر، ومن تقوى العصور الوسطى واللاهوت المدرسي (scholastic) أقل من لوثر،^{٥٠} وبهذا فقد كان أكثر شدةً في ابتعاده عن الآراء التقليدية.

كان زوينجلي يعتقد بفكرة "التذكر" (remembrance). فبعكس القُداس الكاثوليكي الذي كان يُرى بمثابة "ذبيحة"، كان زوينجلي يؤمن بأن كمال الموت التاريخي للمسيح يستبعد صحة إعادة الذبيحة. ولذا شعر بأنه من المناسب أكثر المشاركة في "تذكُر" ذلك الحدث. وقد وجد دعمًا كتابيًا لرأيه في كلمات التكريس: "اصنعوا هذا لذكري" (لوقا ٢٢: ١٩؛ كورنثوس الأولى ١١: ٢٤-٢٥). وبهذا فقد صار السر حدثًا ذاتيًا شخصيًا.

وأما "الأكل والشرب" من جسد ودم المسيح فقد جُرد من أي معنى حرفي وفُسر كعمل إيمان روحي. وقد استبدل زوينجلي تشديد لوثر على "هو" (هذا هو جسدي) في كلمات تكريس عناصر السر بفكرة "يرمز إلى". فالخبز رمزٌ للجسد، والخمر رمزٌ للدم، وكل ذلك العمل يرمز إلى إيماننا في يسوع المسيح الذي نُبح لأجلنا. وهكذا فإن هذا السر ذكرى لحدثٍ ماضٍ. أشير في بعض الأحيان إلى هذا الرأي بعقيدة "الغياب الحقيقي" (real absence).

مع أنّ مفردات وسلبي تحتوي على التعبير "تذكاري"، أو ما شابهه، لكن لا يمكن رؤية السر عنده كطقسٍ فارغٍ يمكن أن يقل معناه من خلال تكرار حدوثه. من المُفترَض الآن أن يكون واضحًا أن الاختلافات بين هذه الآراء تعتمد بشكلٍ كبير على تفسير كلمات التكريس: "هذا هو جسدي". كيف يفسّر وسلبي هذا المقطع الهام؟ يمكن تعلّم الكثير من تعليقه على متى ٢٦: ٢٦ و٢٨:

هذا الخبز، أنه يشير إلى جسدي أو يمثله، بحسب الأسلوب الذي كان مستخدمًا عند كُتّاب الكتاب المُفْتَس. هكذا تُفهم تكوين ١٢: ٤٠: "الثلاثة القضبان هي ثلاثة أيام". وهكذا تُفهم غلاطية ٤: ٢٤، حيث كان بولس يتكلم عن سارة وهاجر قائلاً: "لأن هاتين هما العهدان". وكذلك بالنسبة للنموذج الأعظم لدينا، حيث يقول الله عن حمل الفصح في خروج ١٢: ١١: "هر فصحٌ للرب". والآن، إذ كان المسيح يأتي بالشركة

^{٥٠} Heron, *Table and Tradition*, 115.

المقدّسة بدلاً من الفصح، فهو يتبع أسلوب العهد القديم مستخدماً ذات التعبيرات التي كان اليهود يميلون لاستخدامها في الاحتفال بالفصح ... هذا هو رمز دمي الذي به يُصنَع العهد أو الميثاق الجديد.

وهكذا فإنّ وسلي يرفض بوضوح أي نوع من التفسير الحرفي لكلمات تكريس عناصر السرّ. وبهذا فهو يتفق مع الرأي المُصلحي والرأي الزوينجلي في هذه النقطة. وهو يتكلم عن تناول "رموز جسد ودم المسيح"،^{٥١} بدلاً من تناول "جسد ودم" المسيح. وحين سئِل عن سبب عدم قبوله للمعنى الحرفي للكلمات، أجاب: "(١) لأنه من السخف الواضح أن تفترض أن المسيح يتكلم عما يمسكه بيده باعتباره الجسد الطبيعي ... (٢) يمكن شرح معنى 'هذا هو جسدي' باستخدام مقاطع كتابية أخرى حيث تُستخدَم طرقٌ حديثٌ شبيهة بصيغة الحديث هنا".^{٥٢} وهو يفهم أن "طرق الحديث المُستخدمة" تشير إلى عمل السرّ لا إلى طبيعته. وفي مراسلاته مع أمه، تتضح آرائه. فقد كتبت أمه كجوابٍ على شرحه لآراء صديقٍ له حول هذا السرّ:

يبدو لي أن الشاب الذي ذكرته على حق بشأن الحضور الحقيقي للمسيح في السرّ. أنا أعترف أنني لم أفهم "الحضور الحقيقي" بشكلٍ أفضل مما عبّر عنه هذا الشاب بطريقة جميلة، بأن "طبيعة المسيح الإلهية حاضرةً بطريقةً ساميةً لتمنح، بعمل الروح القدس، بركات موته لمتناولين مُستحقين". وإذ يمنح الحضور الإلهي لربنا فضائل واستحقاقات الكفارة العظيمة لكل مؤمن حقيقي، فإنه يجعل الخبز المُكرّس أكثر من مُجرّد رمزٍ لجسد المسيح؛ حيث أنه بعمله هذا ننال ليس فقط الرمز، ولكن ننال معه أيضاً الرموز إليه، أي كل بركات تجسّده وآلامه! لكن كيفما بدا هذا السرّ الإلهي لآخرين، فإنه بالنسبة لي مليء بالغموض. فمن يستطيع تفسير عمل روح الله، أو تحدّد طريقة عمله في روح الإنسان، إما حين ينير الفهم أو يثير الإرادة أو يثبتها، وحين ينظّم المشاعر ويهدئها من دون أن يتعدى على حرية الإنسان؟

ويرد وسلي على هذه الرسالة بعد حوالي أسبوع:

^{٥١} Works 7:147.

^{٥٢} المرجع السابق ٢٧٨:٩.

هناك أمرٌ واحدٌ إن أخذته في الاعتبار، يكون كافيًا لجعلي أوافق على رأيه أو رأيك بخصوص السرِّ المقدَّس، وهو أننا لا نستطيع أن نقبل فكرة وجود طبيعة المسيح البشرية في السرِّ من دون أن نسمح بفكرة الاستحالة أو الحلول. وأما حقيقة أن الوهيته متحدة بالمؤمنين المُستحقين فقط، فهو أمرٌ أومن به بقوة، مع أن كيفية تلك الوحدة سرٌّ بالنسبة لي.^{٥٣}

ومع أن لغة التناقض الظاهري غير موجودة هنا، لكننا نجد هنا ذات الملامح التي نجدها في المعتقدات المسيحية الأخرى التي تنطوي على تناقضٍ ظاهري. يؤكد وسلبي على الحقيقة، ولكنه يعترف بعدم فهمه لطبيعة وكيفية حدوث هذه الحقيقة.

عمل العشاء الرباني

في مقطع أُخذ من دانيال بريفنت (Daniel Brevint) استخدمه وسلبي كتعبير عن اعتقاده هو أيضًا، يُشار بوضوح إلى ثلاث نواحٍ للعشاء الرباني كسرٌّ:

السبب الرئيسي لرسم العشاء الرباني كسرٌّ هو (١) ليمثل آلام المسيح التي هي حدث ماضي، ولهذا فهو تذكاري؛ (٢) ولنقل الثمار الأولى لهذه الآلام في النعم الحالية؛ وهكذا فإنه يكون واسطةً؛ (٣) وللتأكيد لنا على المجد الآتي، ولهذا فهو تعهدٌ وضمآن لا يعتريه خطأ.^{٥٤}

تذكرُ الكفارة. تُعطى هذه الناحية مصداقيتها، كما رأى زوينجلي، من كلمات يسوع في تكريس السرِّ: "اصنعوا هذا لذكري". ولكن وسلبي يذهب إلى ما وراء مستوى مجرد الذكرى، ويفسِّره على أنه "دراما فعّالة للعبادة يشترك فيها المؤمن والروح القدس بنشاط".^{٥٥}

هذا يجعل من السرِّ عملَ عبادةٍ حقيقي يُدخل العابد بشكلٍ بديلي إلى آلام المسيح، ويقود إلى إدراكِ محبة الله التي هي نبع كل شيء. وفي ذلك الوقت، يمثّل هذا السرِّ واقعًا حاليًا. كما قال أغسطينوس (Augustine): "هذا السر، إن تم تناوله بشكلٍ سليم، يجعل ما يمثّله واقعًا في حياتنا

^{٥٣} مُقتبس في Borgen, *Wesley on Sacraments*, 63.

^{٥٤} مُقتبس في المرجع السابق، ٨٦.

^{٥٥} المرجع السابق، ٨٨.

لاستخدامنا كما لو أنه قد حدث حديثاً".^{٥٦} الكثير من لاهوت وسلي. عن كسر الخبز موجوداً في ترانيمه، وإحدى ترانيمه تتقل الفكرة التالية:

يا رئيس الحياة المذبوح عن الخطاة،

امنحنا الشركة معك،

فنشارك في ألمك بسرور،

ونشارك في عذابك المميت،

استرجع الآن ساعة موتك.

من المؤكد أنه يسمع الصلاة الآن:

الإيمان يقدّم المصلوب!

ها هو الحمل المجروح يظهر

مطعونةً قدماه ويداه وجنبه،

رجاؤنا معلق على شجرة هنا،

معلق وينزف حتى الموت لأجلي!

هذا الفهم مؤسس بشكلٍ راسخٍ على فهم العهد القديم للسر. فلم يكن التذکر في العهد القديم مجرد استرجاع عقلي، ولكنه كان استعادة وضعٍ ماضٍ اختفى. معنى التذکر هو جعل التذکر حاضرةً وفعلية. كان هذا هو أساس الاحتفال بوليمة الفصح، التي بحسب خروج ١٤:١٢ قد رُسمت "تذكراً". هذا يعني أن كل مُشارك في البوليمة، بتذكره التحرير من مصر، صار مدرکاً أنه هو نفسه صار موضوع العمل الفدائي، بغض النظر عن عدد السنوات التي مرت منذ الحدث التاريخي. فحين تكون المسألة مسألة التاريخ الفدائي، فإن الماضي يكون معاصراً.^{٥٧}

تطبيق الكفارة. يهيئ مفهوم "التذکر" عند وسلي قلب العابد لعملٍ آخر لهذا السر، وهو نقل ما يظهره. فقد يصبح هذا السر هو الوسيلة التي بها تُمنح بركات المسيح للناس بحسب حاجاتهم.

^{٥٦} وُجد في أحد مصادر بريفنت (Brevint)، وهو مُقتبس في 89-90. Borgen, Wesley on Sacraments.

^{٥٧} انظر Oscar Cullmann and F. J. Leenhardt, *Essays on the Lord's Supper*, trans. J. G. Davies (Atlanta: John Knox Press, 1972), 61-62؛ وأيضاً William M. Greathouse and H. Ray Dunning, *Introduction to Wesleyan Theology* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1982), 109-110.

بالنسبة لوسلي، فإن تعبير "الشركة" (communion) يتجاوز المعنى السري للشركة، ولكنه يُفهم إيجابياً بمعنى "يُوصِل" (communicate). يقول في عظته حول "وسائط النعمة":

وكون هذا السرّ واسطةً اعتياديةً لنوال نعمة الله فهو أمر ظاهر من كلمات الرسول بولس التي ترد في الأصحاح السابق: "كأس البركة التي نباركها، أليس هي شركة (أو "إيصال") دم المسيح؟ الخبزُ الذي نكسره، أليس هو شركة جسد المسيح؟" (كورنثوس الأولى ١٠: ١٦). أليس الأكل من ذلك الخبز والشرب من تلك الكأس الوسطة الخارجية المرئية التي بها ينقل الله إلى نفوسنا تلك النعمة الروحية وذلك البر والسلام والفرح في الروح القدس، التي هي أمور تم شراؤها بجسد المسيح الذي كُسِرَ مرةً واحدةً فقط، وبدم المسيح الذي سَفِكَ عِنا مرةً واحدةً فقط؟^{٥٨}

يبدو أنّ هذا هو مركز لاهوت وسلي عن سرّ الإفخارستيا. إنه لا يدعي أنه يشرح سرّ هذا السرّ، ولكنه يعترف بشهادة الاختبار. فليس في هذا السرّ حضور ساكن ولا إيصال آلي، ولكن ما يحدث فيه هو الحصول على بركات وفوائد عمل المسيح الكفاري في ناحيته المنتهية والمكتملة وناحيته المستمرة. بالنسبة للناحية المستمرة، ينطبق عليها تعليق وسلي على عبرانيين ٧: ٢٥: "مات مرةً واحدةً، ولكنه يتشَفَعُ بشكلٍ مستمرٍ؛ وكذلك تعليقه على تسالونيكي الأولى ١: ١٠: "افتدانا مرةً، ولكنه يحرّرنا باستمرار، وسينقذ كل المؤمنين من الغضب، السخط الأبدي الذي سيأتي على الأشرار".

للعشاء الرباني في ضوء هذا الفهم دلالة مزدوجة: (١) فقد يعمل كفريضة مغيرة تأتي بالشخص إلى الإيمان. فقد رفض وسلي "الجمود" الذي يرفض أن يشارك بالسرّ كواسطة للنعمة إلا في حالة توفّر الإيمان الكامل. هذه الوسائط قنوات تؤدي للحصول على هذا النوع من الإيمان. الكلمات التالية من "يومياته" (Journal) توضح هذا الأمر:

فماذا يجب أن نستنتج من هذه الحقيقة التي لا يمكن إنكارها بأن الذي لم يكن له إيمان حصل على إيمان في مشاركته بالعشاء الرباني؟ (١) نستنتج أن هذه الأسرار وسائط نعمة، أي أنها فرائض خارجية يتم بها عادةً نقل نعمة داخلية إلى الإنسان، وبها يُعطى الإيمان المُخْلِص إلى الذين لم يكن لهم هذا الإيمان سابقاً؛ (٢) وأنّ أحد

^{٥٨} StS 1:252-53.

هذه الوسائط هو العشاء الرباني؛ (٣) وأنّ الذي ليس لديه هذا الإيمان يجب أن ينتظره في استخدام واسطة النعمة هذه والواسطة الأخرى اللتين رسمهما الله.^٩

وكذلك (٢) الحضور والمشاركة في الأسرار أداة للنمو المستمر بالقداسة، وهو ما يتكلم وسلي عنه كثيرًا. ليس الخلاص اختبَارًا يحدث مرةً واحدة وينتهي، ولكنه علاقة حية تحتاج اهتمامًا دائمًا ومستمرًا. وهكذا فإنّ العشاء الرباني فريضة مغيّرة تأتي بالشخص إلى الإيمان وتثبّته. وهكذا فإنّ هذا السرّ يعمل ضمن الفروع الرئيسية لنعمة الله التي تعمل ضمن التشديد الخلاصي في اللاهوت الوسلي: النعمة المانعة، والنعمة المُبرّرة، والنعمة المُقدّسة؛ ولهذا فهي تشدّد على منح نعمة الله الحي بكل فروعها بشكلٍ مستمر، كما أنها تشير إلى "المرموز إليه" لا العلامة الخارجية.^{١٠}

يمثّل سرّ الإفخارستيا عونًا للإيمان ووسيلةً للقداسة. وبالنسبة للقداسة، فإنّ كلمات وسلي عن الشخص الذي ينال بقضةً تمثّل ملخصًا مناسبًا:

وإذ كان مدرِكًا تمامًا لحق تلك الكلمة "بدوني لا تستطيعون أن تعملوا شيئًا"، وبالتالي مُدرِكًا للحاجة التي كانت لديه بأن يشرب من الله كل لحظة، استمر يوميًا في ممارسة كل فرائض الله، وهي قنوات النعمة للإنسان التي رسمها الله: فاستمر في "عقيدة الرسل" أو التعليم، نائلًا طعام روحه بكل قلبه؛ واستمر في "كسر الخبز"، الذي وجدّ أنه شركة جسد المسيح؛ واستمر في "الصلوات" والتسابيح المرفوعة من الكنيسة العظيمة. وهكذا فإنّ هذا الشخص "نما في النعمة" يوميًا، ناميًا في القوة في معرفة الله ومحبته.^{١١}

ولكن تفسير "الشركة" (communion) بصفقتها "نقل" (communication) لا يُبطل فكرة الشركة. وفي الحقيقة، إن الشركة مع المسيح ناحية أساسية في السرّ. ولكن بالإضافة إلى ذلك، فإنّ السرّ يشمل شركة بين أعضاء الكنيسة أيضًا. فمع أنّ هبة عطية الخلاص المرموز إليها بالعناصر تُعطى لكل واحدٍ بشكلٍ فردي، لكنها لا تشير إلى فردية انعزالية وانفصالية. وكلمات طقس السرّ تصوّر هذه الميزة: "دعونا لا ننسى أننا واحد على المائدة مع الرب" (نظام كنيسة الناصري، البند ٨٠٢).

^٩ Vol. 2, p. 315.

^{١٠} Borgen, *Wesley on Sacraments*, 198.

^{١١} StS 1:97.

تمتد هذه الوحدة أو الوجدانية عبر المكان والزمان. إنها تشمل المؤمنين من كل المِلل والطوائف ومن كل سن. ليس من الصعب كثيرًا أن نعترف بالوحدة مع إبراهيم وإسحق ويعقوب وبولس، إذ هي الوحدة المصوّرة لنا في الكرمة والأغصان؛ ولكن من الأكثر صعوبة أن نختبر المعنى التوحيدي للإفخارستيا في زمننا وعالمنا اليوم. ومع هذا، فإنّ هذا ما يدعونا إليه الاحتفال بهذا السرّ.

الفقرة التالية من أولين (Aulen) تقدّم المعاني البارزة الهامة لهذا الحق الكتابي:

ولهذا فإنّ العشاء الرباني هو سرّ الوحدة المسيحية، مع أنّ الاختلافات في النظريات والممارسات المتعلقة به سببت الانقسامات داخل الكنيسة. الوحدة موجودة لأنّ العشاء الرباني هو شركة مع المسيح. مهما كانت الطريقة التي بها يفكر الناس أو يتكلمون أو يعملون، فإنّ العشاء الرباني يبقى سرّ الشركة والوحدة المسيحيين. ولكن هذه الصفة في العشاء الرباني تتضمن في ذات الوقت التزامًا كبيرًا على الكنيسة بأن تُظهر هذه الوحدة في حياتها.^{١٢}

كضمانٍ للمجد الآتي وتأكيدٍ عليه. هذه هي الناحية الثالثة من العشاء الرباني التي تَعْلِن أنّ للسرّ ماضيًا وحاضرًا، وكذلك بُعدًا مستقبليًا.^{١٣} يُؤكّد على هذه الناحية بما قاله بولس في كلمات التكريس: "فإنكم كلما أكلتم هذا الخبز، وشربتم هذه الكأس، تُخبرون بموت الرب إلى أن يجيء" (كورنثوس الأولى ١١: ٢٦).

وكما أنّ السرّ يشير (يرمز) إلى أساس قبولنا أمام الله ويطمئننا بشأن علاقتنا الحاضرة به، فإنه أيضًا يضمن حقنا بأن نرث مع القديسين. إنه ضمان رجائنا بالسماء.

الإفخارستيا حدثٌ نبوي يؤكّل في توقُّع وانتظارٍ لوليمة أخروية هي عشاء عرس الخروف. تتبرّر إحدى ترانيم وسلّي على هذه الحقيقة:

أفلن يأخذ مفدييه
فهو مات ليجعلنا مُلكًا له
ليجعلنا روحًا واحدًا معه

^{١٢} Faith of the Christian Church, 352.

^{١٣} من أجل الاطلاع على دراسةٍ وافيةٍ للبعد الأخروي للإفخارستيا في ضوء التطورات الحديثة في علم الأخريات في اللاهوت الكتابي واللاهوت النظامي، انظر Geoffrey Wainwright, *Eucharist and Eschatology* (New York: Oxford University Press, 1981)

لحمًا من لحمه وعظمًا من عظامه؟

من المؤكد أنه سيفعل، هكذا تجيب قلوبنا

وقد أعطانا هنا علامة

وهو يحثنا على أن نلتقيه على الجبل

وأن نحفظ وليمة العرس في السماء.

يُوصَفُ سرا المعمودية والعشاء الرباني بأنهما "ضمان" على أن الله سيَتَمَّ وعده.¹⁴ لكن في السياق الأرميني لوسلي، فإنه يجب رؤية هذا الأمر كاتفاقية عهدٍ تتضمن نتيجة أتت عن تفاعل الطرفين. فهناك إمكانية للسقوط من النعمة، ولكن السرّ هو تعهُدٌ من الله بأنه سيحفظ كلمته. إنه ختم العهد الذي يشير إلى صحته وأصلته. "المعمودية ختم الدخول، كما كان الختان. وأما العشاء الرباني فهو ختم التأكيد والتثبيت".¹⁵

العشاء الرباني بصفته ذبيحة

رأينا كيف أن الإفخارستيا، كسرًا، له عمل ثلاثي. فهو "تذكار" و"واسطة نعمة" و"ضمان السماء". ولكن في المصادر التي يعامل وسلي فكرها كما لو أنه فكره، فإنّ العشاء الرباني يُوصَفُ كذبيحة. تشير هذه الفكرة فورًا شبح القداس، الذي في اللاهوت الكاثوليكي يُفهم كتقديم ذبيحة حقيقية، حيث أنّ القداس هو تكرارٌ لذات ما قدّمه يسوع في الجلجثة. رفض لوتر هذه الفكرة بقوة بسبب إنكارها الضمني لكمال عمل المسيح وإكتماله وبسبب إضافة بعض المتطلبات الأخرى للخلاص غير الإيمان. لا شك أن وسلي أيضًا رفض فكرة الذبيحة هذه لأسباب ذاتها. ففي تعليقه على عبرانيين ١٥:١٠ يشير إلى أن كاتب الرسالة "يصف العهد الجديد بأنه مكتمل تمامًا، وبأنّ كل بركاته مؤمنة لنا بذبيحة المسيح الواحدة، التي تجعل كل الذبائح التكفيرية الأخرى، وأية إعادة لذبيحة، لا حاجة لها". فلا يزال الخطية إلا ذبيحة المسيح الواحدة. إذًا، فما المقصود بالعشاء الرباني كذبيحة؟

رأينا في نقاشنا للعمل الكهنوتي للمسيح أنّ هناك دلالةً مزدوجةً لهذا العمل في اللاهوت الوسلي؛ فهناك الناحية المكتملة المتجسّدة في الصليب التاريخي، وهناك الناحية المستمرة أو غير المكتملة المُمثلة بعمل المسيح الشفاعي عن يمين الأب. وبهذا فإنّ عمل المسيح الكفاري مستمر. فبمعنى ما،

¹⁴ انظر Works 10:188.

¹⁵ Borgen, *Wesley on Sacraments*, 220.

يقدم رئيس الكهنة العظيم باستمرار، من خلال عمله، نفسه كذبيحة للأب، ليس كتكرار لتقديمه الأول لنفسه، ولكن كرمزٍ للفاعلية المستمرة للكفارة. تجسد ترنيمةً وسلية هذه الحقيقة:

إنه يموت الآن لأجلنا،
فدبيحته الكاملة الكافية
تبقى أبدية كالحمل،
فتبقى في كل زمان ومكان كما هي،
تصل للجميع بذات الطريقة،
ومزيتها المخصصة لا تنتهي أبدًا.

المقصود هنا هو "إعلان" و"إظهار" موت المسيح، وليس "تقديم" عناصر الخبز والخمر. ويحدث هذا في تناول الفعلي للعناصر بالأكل والشرب. يظهر هذا في عظته حول "وسائط النعمة" (The Means of Grace):

"فإنكم كلما أكلتم هذا الخبز وشربتم هذه الكأس تُخبرون بموت الرب إلى أن يجيء"
(كورنثوس الأولى ١١: ٢٣ وما يليها): إنكم بتناولكم تُظهرون موت الرب بالرموز
ذاتها المرئية أمام الله والملائكة والبشر؛ وتُظهرون تذكركم المهيب لموته إلى أن يأتي
على سحاب السماء.^{٦٦}

وهناك كلمات قالها برفينت (Brevint)، وتبناها وسلي، توضّح بشكلٍ جيد العلاقة بين الكفارة النهائية المكتملة ودالاتها المستمرة:

ومع هذا، فإنّ هذه الذبيحة، التي حرفيًا لا تُقدم إلا مرةً واحدةً، يجب أن تُقدم كل يوم
بتذكّرٍ فيه ولاء وامتنان. هذا ما دعاه الرسول بالإخبار بموت الرب؛ فكما يُخبر
بموته ويُظهر أمام عيني الله أبيه، هكذا أيضًا يجب أن يُظهر أمام عيون الناس.^{٦٧}

القصد من السرّ هو إظهار تقدمه الابن كأساس قبولنا المستمر أمام الله. إنّ الأكل والشرب
يدخلان المُشارك المُتناول إلى آلام المسيح، وبالتالي فإنهما يمكّنانه من المشاركة في النعمة المُقدّمة

^{٦٦} S&S 1:251-52.

^{٦٧} مقتبس في Borgen, Wesley on Sacraments, 241.

للناس من خلال ذبيحته الكفارية، بما في ذلك الاشتراك في الدخول إلى عرشِ الله. وهكذا فإنَّ العشاء كذبيحة وثيق الصلة بعمله كواسطة نعمة.

يشدّد هذا الفهم على الفاعلية الحالية للكفارة، وهكذا يعكس تشديد وسلي المتكرّر على العلاقة الهامة مع الله والمُحافظ عليها بشكلٍ مستمر والمبنية على النعمة الحالية، التي تتدفق من ذبيحة المسيح الكفارية على الصليب. إنَّ ذبيحته فعالة في وجود الإنسان "الآن". ولهذا، فإنَّ هناك فرقاً حاسماً بين ذبيحة المسيح "الصانعة" الخلاص، وذبيحته الشفافية المستمرة كأساس ونبع منافع الكفارة والحصول عليها الآن وفي كل مكان.

وعلى العكس من الرأي الكاثوليكي القائل إنَّ الكاهن يقدّم الذبيحة الكفارية لله في الإفخارستيا، فإنه بالنسبة لوسلي المسيح هو الذي يقدّم نفسه. كما تقول كلمات برفنت: "يقدم رينا، بذبيحة نفسه الأزلية الأبدية تلك، نفسه عنا في الشركة المقدّسة، بطريقة فريدة".^{٦٨}

تعتمد هذه الفكرة بالكامل على صور العهد القديم الغنية. فكما أنّ هارون، بتوحيده بإسرائيل، كان يحمل الشعب معه إلى محضر الله، هكذا يعمل هارون الأعظم، رئيس الكهنة الأزلي. "وبا لها من تعزية لنا أنه في كل مرة نتكلم بها إلى الله، يحمل رئيس كهنة اعترافنا العظيم أسماء كل إسرائيل على صدره، أمام الرب، كتذكاري، مقدّماً إياهم إلى الله".^{٦٩}

في نقاشنا عن الذبيحة في القسم المتعلق بعمل المسيح الكهنوتي، أشرنا إلى أنّ الفهم الصحيح لوضع الأيدي على رأس الذبيحة هو أنه كان يرمز إلى تقديم العابد لنفسه إلى الله. وهنا تأتي عقيدة التقديس الوسولية إلى الصورة. في إشارة وسلي إلى اختباره في كتابه *Plain Account*، يقول:

وفوراً قرّرت أن أكرّس لله كل حياتي وكل أفكارِي وكل كلامي وكل أعمالِي، مُقتنعاً بالكامل بأنه لم يكن هناك وسيط؛ وبأن كلَّ جزءٍ من حياتي (وليس فقط بعض أجزاء حياتي) يجب أن يكون إما ذبيحةً لله، أو لنفسي وبالتالي لإبليس.^{٧٠}

كانت هذه بداية سعيه في القداسة. تتجسّد ذات الحقيقة في عظمته "الكمال المسيحي"

:(Christian Perfection)

^{٦٨} مُقتبس في المرجع السابق، ٢٦٦.

^{٦٩} Wesley's Notes on the Old Testament on Exod. 28:15.

^{٧٠} Works 11:366.

كانوا "مُقَدَّسين بالكامل" ... و"أحبوا الرب إلههم بكل قلوبهم وأذهانهم ونفوسهم وقوتهم" ... و"قَدِّموا" باستمرار نفوسهم وأجسادهم "ذبيحة مُقَدَّسة مرضية لله؛" ولذلك "فرحوا كل حين، وصلوا بلا انقطاع، وشكروا في كل شيء؛". نؤمن بأن هذا، وليس أي شيء آخر، هو التقديس الكتابي.^{٧١}

أظهرنا سابقاً أن المحتوى الإيجابي للتقديس هو محبة الله والناس؛ وبأن الوجه الآخر للتقديس هو تقديم الذات ذبيحة، والموت عن الخطية، والصليب مع المسيح. هذان الأمران في علاقة أحدهما بالآخر بمثابة الناحية الإيجابية والناحية السلبية لذات الشيء؛ فإذا ينمو الإنسان في النعمة، فإنه يموت أكثر وأكثر عن الخطية. المحبة تُقدِّم من خلال السرِّ، فتعمل كواسطة نعمة، معطية المؤمن قدرة على تقديم نفسه لله. وهكذا، وكما أشرنا في بداية هذا الفصل، فإن النعمة بصفاتها رحمةً والنعمة بصفاتها قدرةً معطاة تتداخلان في كل لاهوت وسلي عن الأسرار.

وهكذا فإنَّ هناك صفة مزدوجة للعشاء الرباني كذبيحة. فهو يرمز إلى المسيح الذي يقدِّم نفسه أمام الله ونحن معه (لاحظ فكرة التمثيل هنا)، وكذلك يرمز إلى الكنيسة التي تقدِّم ذبيحة المسيح على الأرض كذكرى لموته الخلاصي الذي نخلص به:

جسده المسحوق والممزَّق يقدِّمه الله؛

وفي تلك الذكرى العزيزة يُظهِر

أسماء أسباط إسرائيل منقوشة:

الآب يعرف كل أسمائنا، ويقرأها على صدر هاروننا.

يقرأها بينما نحن في الأسفل،

قدِّموا موت مخلصنا،

اعملوا كما أمرنا يسوع،

ارمزوا لجسده ودمه

أظهِروه في ذلك الطقس التذكري

قدِّموا الحمل لله.

الله وحده المجد!

^{٧١} المرجع السابق ٥٢٦:٦

الجزء السادس

الملاحق



المُلْحَق الأول

علم الأخرويات الافتراضي

أشرنا في متن هذا الكتاب إلى أنه فعليًا كل عقيدة لها ناحيةٌ أخروية. هذا يعكس الحقيقة التي اكتشفتها الدراسات اللاهوتية الأكثر حداثةً، وهي أنّ الاسخاتولوجي (علم الأخرويات) ليس إضافةً خجولة للعمل اللاهوتي، ولكنه جزءٌ متأصل في الرسالة الكتابية. ولكن القارئ الحريص لاحظ أننا لم نتجاوز تأكيد الإيمان في هذا البعد في أي واحدٍ من تلك النقاشات، ولكننا مارسنا الكثير من التحفظ الواعي. من السهل جدًا أن يتجاوز المرء حدود "ما هو مكتوب" إلى عالم التخمينات. والفضول غير العادي في العقل البشري يدفعنا بطريقةٍ لا تقاوم تقريبًا في ذلك الاتجاه. أما في اللاهوت الوسلي فمعالجة المسائل الافتراضية (التخمينية) بطريقةٍ تتجاوز المعاني والمتضمنات المتعلقة بعلم الخلاص أمر غير مناسب وغير سليم. كما أنّ كتابة لاهوتٍ نظامي في سياق كنيسة الناصري، كما يفعل الكاتب الحالي، يفرض ذات التحفظ. فبند الإيمان الذي يتكلم عن المواضيع الاسخاتولوجية ذات الهدف الواضح المُحدّد يرفض الخوض في ما وراء التأكيدات المركزية للحقائق الاسخاتولوجية. تاريخيًا، رفضت كنيسة الناصري أن تُلزم أعضائها باعتناق أي رأي معيّن حول هذا الأمر. لهذه الأسباب، اخترنا أن نعالج هذا الموضوع في ملحقٍ من أجل التأكيد على ثانوية هذا الموضوع بالنسبة للاهتمامات الخلاصية، وكشيءٍ إضافي بالنسبة لمواضيع الإيمان الكتابي الأساسية. فلا يوجد أي أمر في الأخرويات الافتراضية يُمكن أن يكون امتحانًا للأرثوذكسية في الإيمان. عبّر وسلي نفسه عن هذه الحقيقة في رسالة لكريستوفر هوبير (Christopher Hopper) قائلاً:

أخي الحبيب، لم أتكلّم في كنيسة برادفورد (Bradford) بشيءٍ عن نهاية العالم، ولا عن رأيي الخاص، ولكن ما قلته هو: أن بينجيليوس (Bengelius) تكلم عن ذلك الأمر كراهية الخاص، إذ لم يقل إن العالم سينتهي في العام ١٨٣٦، ولكن حكم المسيح الألفي سيبدأ في ذلك العام. ليس لدي رأي بشأن هذا الأمر، ولا يمكنني أن



المُلْحَق الأول

علم الأخرويات الافتراضي

أشرنا في متن هذا الكتاب إلى أنه فعليًا كل عقيدة لها ناحيةٌ أخروية. هذا يعكس الحقيقة التي اكتشفتها الدراسات اللاهوتية الأكثر حداثةً، وهي أنّ الاسخاتولوجي (علم الأخرويات) ليس إضافةً خجولة للعمل اللاهوتي، ولكنه جزءٌ متأصل في الرسالة الكتابية. ولكن القارئ الحريص لاحظ أننا لم نتجاوز تأكيد الإيمان في هذا البعد في أي واحدٍ من تلك النقاشات، ولكننا مارسنا الكثير من التحفظ الواعي. من السهل جدًا أن يتجاوز المرء حدود "ما هو مكتوب" إلى عالم التخمينات. والفضول غير العادي في العقل البشري يدفعنا بطريقةٍ لا تقاوم تقريبًا في ذلك الاتجاه. أما في اللاهوت الوسلي فمعالجة المسائل الافتراضية (التخمينية) بطريقةٍ تتجاوز المعاني والمضمّنات المتعلقة بعلم الخلاص أمر غير مناسب وغير سليم. كما أنّ كتابة لاهوتٍ نظامي في سياق كنيسة الناصري، كما يفعل الكاتب الحالي، يفرض ذات التحفظ. فبند الإيمان الذي يتكلم عن المواضيع الاسخاتولوجية ذات الهدف الواضح المُحدّد يرفض الخوض في ما وراء التأكيدات المركزية للحقائق الاسخاتولوجية. تاريخيًا، رفضت كنيسة الناصري أن تُلزم أعضائها باعتناق أي رأي معيّن حول هذا الأمر. لهذه الأسباب، اخترنا أن نعالج هذا الموضوع في مُلْحَق من أجل التأكيد على ثانوية هذا الموضوع بالنسبة للاهتمامات الخلاصية، وكشيء إضافي بالنسبة لمواضيع الإيمان الكتابي الأساسية. فلا يوجد أي أمر في الأخرويات الافتراضية يُمكن أن يكون امتحانًا للأرثوذكسية في الإيمان. عبّر وسلي نفسه عن هذه الحقيقة في رسالة لكريستوفر هوبير (Christopher Hopper) قائلاً:

أخي الحبيب، لم أتكلّم في كنيسة برادفورد (Bradford) بشيءٍ عن نهاية العالم، ولا عن رأيي الخاص، ولكن ما قلته هو: أن بينغيلوس (Bengelius) تكلم عن ذلك الأمر كراهية الخاص، إذ لم يقل إن العالم سينتهي في العام ١٨٣٦، ولكن حكم المسيح الأنفي سيبدأ في ذلك العام. ليس لدي رأي بشأن هذا الأمر، ولا يمكنني أن

أقرّر شيئاً بشأن هذا على الإطلاق. إن هذه الحسابات هي فوق قدرتي ورؤيتي. أمامي أمرٌ واحدٌ لأعمله وهو أن أخلّص نفسي والذين يسمعونني.^١

كما شاركت المراحل الأولى من حركة القداسة بهذا التصميم أيضاً، بأن تتجنّب المواضيع الثانوية التي تخلق الانقسامات. فبيدأ هيلز (A. M. Hills) فصله عن "الأمر الأخيرة" بالكلمات: "كانت عقيدة الملك الألفي 'مكدرًا حقيقياً في إسرائيل'".^٢ و"الرابطة القومية للقداسة" (National Holiness Association) في بداية القرن العشرين "رفضت كل الذين جعلوا ... ما قبل الألفية ... 'هوايتهم'، وكذلك 'لسنوات ... منعت مناقشة المواضيع' التي تثير الانشقاق"، مثل الشفاء الإلهي أو المجيء الثاني، على منابر اجتماعات المُخيمَات أو المؤتمرات أو في أعمدة دورية 'الشهادة المسيحية' (Christian Witness)."^٣

أهداف هذا الملحق هي: استكشاف بعض المسائل المتعلقة بهذا الموضوع، والتي صارت موضوع انشغالٍ رئيسي عند المسيحيين المحافظين المعاصرين؛ والقيام بعملية مسح لتاريخ علم الأخرويات الافتراضي من أجل التأكيد على بطلان وعدم نفع الجزم بشأن مثل هذه الأمور؛ ولفت الانتباه إلى الفرضيات غير الوسلية الأكثر انتشاراً وسط الإنجيليين اليوم، حتى، على الأقل، نستطيع كوسليين أن نتجنب المواقف المناقضة لذاتها، حتى في تخميناتنا حول المستقبل.

تفسير المقاطع الكتابية الأخروية

في نقاشنا لموضوع السلطة الكتابية، برهنا على أن أي نظرية لأحدٍ ما عن الكتاب المقدس ليست هي الأمر الهام، ولكن الهام فعلاً هو كيفية تفسيره للكتاب المقدس. وهذا المبدأ ذاته ينطبق بشكلٍ أكبر، إن أمكن، حين يتعلق الأمر بالمقاطع الكتابية التي تشير إلى نهاية الزمن. وباختصار، فإنّ مسألة علم التفسير أمر أساسي في دراسة علم الأمور الأخيرة. وحتى هال ليندسي (Hal Lindsey)، "رئيس كهنة" التفسير الشعبي للنبوات اليوم، يتفق مع هذه الفكرة. فهو يشير إلى أن "القضية الحقيقية بين الرأيين اللاألفي وقبل الألفي هي إن كان يجب تفسير النبوة بشكلٍ حرفي أو مجازي".^٤ مشكلة هذه

^١ Works 12:319.

^٢ Fundamental Christian Theology 2:339.

^٣ Timothy L. Smith, Called unto Holiness 1:35, 127.

^٤ The Late Great Planet Earth (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970), 165.

العبارة هي أنها تبيسط الخيارات أكثر مما يجب، حيث أن هاتين الطريقتين ليستا شاملتين لكل الطرق، بل وفي الحقيقة قد لا تكونان أهم الطرق أو الخيارات.

وكذلك، في مسحنا المطول للعلاقة بين العهدين بحثاً عن مفتاح لمعرفة أفضل منهجية للتفسير الكتابي، اكتشفنا أن ما كان يشير إليه العهد الجديد من تحقيق للعهد القديم لا يمكن أخذه بشكل حرفي، وإلا فإن ادعاءه بالتحقيق يكون مجرداً من الصحة والمصادقية. واكتشفنا أن الكنيسة بصوت واحد أصرت منذ البداية على أنه إن أخذ العهد القديم بشكل حرفي فإنه لا يمكن أن يكون جزءاً من الكتاب المقدس المسيحي؛ وبالتالي لا يكون كتاباً مسيحياً. لهذا السبب سعى مفسرو الكتاب المقدس منذ القرن الميلادي الثاني فصاعداً لإيجاد منهجية وقاعدة تفسير أكثر كفاءة وكفاية. يعبر وليم دالتون (William J. Dalton) عن أهمية هذا الأمر بطريقة واضحة:

لم يكن لدى أنبياء العهد القديم صورة ذهنية للمستقبل حين أنذروا سامعيهم بشأن دينونة الله القادمة وخلصه. فلو كان لديهم مثل هذه الصورة الذهنية، لأمكن اتهامهم بشكل متكرر بالكذب والزيف... النبوات التي تُقال باسم الله تتم بطريقة الله: ليس الله مُلزمًا بحرفية كلمة النبي؛ فالحدث نفسه هو الذي يعلن معنى الكلمة.

وينطبق الأمر حين ننقل إلى العهد الجديد: "فالحدث الذي ما زال مخفياً سيعلم المعنى الكامل لكلمات العهد الجديد".^٥

هذا يعني أن "التحقيق" (أو "التتيم") أمر استدلالي لاحق معقد كثيراً وغني. ويصبح هذا الأمر فقيراً حين يُفسر بصفته علاقة متصلبة بين الإنباء بحدوث وتحقيق ذلك الحدث. يسوع نفسه وسع موضوع التحقيق إلى ما وراء تلك العلاقة في حديثه مع التلميذين الياثسين اللذين كانا على طريق عمواس، كما يدون لنا لوقا ٢٤. فقد أشار المقام من بين الأموات إلى حديث الناموس والأنبياء والمزامير (الكتابات) عنه، شاملاً بهذا كل قانون العهد القديم بكماله الثلاثي.

وهكذا، فإن "الإتمام" أو "التحقيق" (fulfillment) تحمل فكرة "الإتمام بالكامل" (filling full) بدلالة أعمق من الفكرة الأصلية. إنها تتضمن سكب خمر جديدة في زقاق عتيقة كثيراً ما تنفجر، أي أنها تتجاوز المعنى الحرفي الأصلي بكثير. فلا يمكن للمرء أن يحدد الشكل والاتجاهات التي سيتخذها الإتمام.

^٥ *Aspects of New Testament Eschatology* (Perth, Australia: University of Western Australia Press, 1968), 3.

صاغ أغسطينوس قبل فترة زمنية طويلة مفهومه لعلم الأخريات. وقد أقر مبدأ بشأن المُستقبل الذي تتكلم عنه كلمة الله: "تؤمن بأن كل هذه الأمور ستتحقق، ولكن كيف أو بأي ترتيب، فهو أمر لا يمكن للفهم البشري. أن يعلّم لنا بشكلٍ كامل، إذ لا يمكن إلا لاختبار الأحداث نفسها أن يعطينا فهمًا لذلك" (City of God 20.30). وفي حديثه عن أحاديث بولس الاسخاتولوجية في تسالونيكي الثانية ١١-١:٢، يقول: "سبب دعوة ما يعمل ضد المسيح بآيات وعجائب كاذبة"، أمرٌ على الأرجح سنعرفه حين يأتي زمن حدوثها نفسه" (المرجع السابق، ١٩). أما بشأن القيامة الأخيرة فهو يشير إلى أن "الطريقة التي ستحدث بها تلك القيامة لا نستطيع الآن إلا أن نخمن بشأنها بشكلٍ غير فعال، فلن نفهمها إلا حين تتم" (المرجع السابق، ٢٠).

يقول وسلي في تعليقه على متى ١٧:٢-١٨، الذي يقترح أن قتل هيرودس للأطفال كان إتمامًا لإرميا ١٥:٣١ (الذي يشير إلى بكاء راحيل في قبرها على سكان يهوذا المُبعدين إلى السبي البابلي، وبالتالي لا علاقة حرفية له بعمل هيرودس البشع): "إن أي مقطع للكتاب المقدس، سواء أكان نبويًا أو تاريخيًا أو شعريًا هو بلغة العهد الجديد يتحقق حين يحدث حدثٌ يمكن تكييف المقطع الكتابي معه بشكلٍ أفضل ومناسب أكثر". هذا يؤكد بوضوح بالطبيعة العملية الاختبارية اللاحقة لموضوع "التتيم". يدعم أورتون وإيلي (H. Orton Wiley) هذا الموقف بشكلٍ فعلي في حديثه عما يدعوه "قانون التحفظ النبوي" (the law of prophetic reserve): "يعطينا الكتاب المقدس ما يكفي لتزويد الكنيسة برجاءٍ مجيد؛ ولكن لا يمكن شرح الأحداث إلى أن تدخل النبوة مجال التاريخ، فنشاهد هذه الأحداث إذ تظهر بوضوح في علاقاتها التاريخية" (CT 3:307).

نتجت هذه المبادئ التفسيرية من طبيعة المقاطع الأخروية في الكتاب المقدس. فحين يُصوّر المُستقبل، بما في ذلك توقعات نهاية الزمن، فإن جذور ذلك التصور تكون متأصلةً في الحاضر التاريخي. بل إن هذا ينطبق حتى على الكتابات الرؤيوية التي تسعى عن قصد ووعي إلى الإنباء بذروة التاريخ.^٦ إننا لا نقرأ تاريخًا مكتوبًا سابقًا على شكلٍ تقريرٍ كما لو أن الكاتب (أو المتكلم) كان شاهد عيانٍ لأزمةٍ وأحداثٍ لا علاقة لها بيومه؛ ولكنه يقدّم النهاية كذروة الأحداث التي هو وقرآؤه مغمورون تمامًا فيها. ومهما كان مقدار الإبهام في حديثه وإشاراته، فإن معرفةً شاملة كافية بالأزمة التي يحيا فيها يمكن أن توضح أنّ حديثه مأخوذ من اختبارٍ تاريخي.

^٦ انظر النقاش حول طبيعة النحل (Pseudonymity) في الكتابات الرؤيوية في Leon Morris, *Apocalyptic*

ولهذا فإنّ كاتب سفر دانيال يصف ضد- الله العظيم بأنه أنطيوخوس الرابع (إبيفانوس)، وإنّ بطريقةٍ يكتنفها الغموض؛ وكاتب سفر الرؤيا يصف ضدّ المسيح باستخدام شخصية نيرون. وإذ لم تتحقّق النهاية كما وصفها، فإنّ هذه الأوصاف انتقلت إلى مخزن النبوات كالحقائق التي لم تتم بعد، وصارت مخططاتٍ للنهاية الفعلية للدهر. لهذا من غير النافع أن نتعامل مع هذه الأوصاف كتقارير مرويّة، ونحاول استخدامها لنحدّد مسبقًا ما تتنبأً عنه بالضبط من ناحية الأشخاص أو البلاد أو أي أمر آخر. باختصارٍ، قد تكون هناك تحقيقات قبل نهائية، سابقةً للتميم النهائي الكامل.

يعبّر كرانفيلد (C. E. B. Cranfield) عن هذا الموقف بشكلٍ كلاسيكي في تعليقاته على إنباء يسوع بسقوط أورشليم في مرقس ١٣. ويقترح كرانفيلد أنه في نظر يسوع يمتزج التاريخي بالأخروي، وبأنّ الحدث الأخروي الأخير يُرى من خلال "شفافية" التاريخ القريب. تعبّر هذه الطريقة بالنظر إلى المُستقبل عن الرأي القائل بأنه "في أزمنة التاريخ تُرى ظلال الأمور الأخروية. وإن جاز التعبير، فإنّ الدينونات الإلهية في التاريخ عبارة عن بروفات للدينونة الأخيرة، وبأنّ التجسّدت المتعاقبة لضعف المسيح هي ظلال للتركيز الأعظم لتمرّد إبليس قبل النهاية".^٧

كان لدى بولس بعض الأمور المُحدّدة جدًا ليقولها عن النهاية في رسائله المُبكرة، وخاصة تسالونيكى الثانية. ومن اللافت للنظر أنه حدّد ثلاثة أمورٍ يجب أن تحدث قبل أن يأتي المُنتهى (ارتداد عظيم، إزالة القوة المانعة، ظهور ضد المسيح)، كلها لم تحدث بعدُ بالرغم من قول البعض إنه لا توجد نبوات تبقى غير متحقّقة. ومع هذا فإنّ تصريح غانثير بورنكام (Gunther Bornkamm) حول تعاليم بولس الأخروية هو في صلب الموضوع ويُظهر كيف أنه حتى أوضح تعاليم بولس لا تقدّم معرفةً تقريرية عن النهاية كما لو أنها تاريخ:

أثرت اللغة والأفكار الرؤيوية بعمق بلاهوت بولس وكذلك لاهوت الكنيسة الأولى، ولكنهما تغيّرا بشكلٍ كبيرٍ هناك. فهو لا يستخدم التخمينات والتصويرات والأفكار الرؤيوية، بل إنه يرفضها بوضوح (تسالونيكى الأولى ١:٥ وما يليها)، وكقاعدة، فإنّ هذا التأثير يحدث بشكلٍ مُشّتت من غير تماسك. وأكثر الأشياء جدّةً بشكلٍ أساسي

^٧ Ladd, *Theology*, انظر أيضًا "St. Mark 13," *Scottish Journal of Theology* 6 (1953): 297-300

في تعليم بولس عن الأخرويات هو بصيرته بأن إرسال يسوع، وموته على الصليب، وقيامته كلها تشكّل نقطة التحول في التاريخ.^٨

أقوى حجة ضد إمكانية تحديد التتميم هي كلمات الرب يسوع نفسه. ففي مرقس ١٣:٣٢ ومثى ٢٤:٣٦، أعلن أنه لا أحد يعرف يوم عودته أو ساعتها، ولا حتى الابن. وقد أشار أحدهم إلى أنّ تصريح يسوع هذا هو أكثر تصريح يتعرض للتجاهل، إذ إنّ كثيرين يصرون على السعي لتحديد ما يدعونه "علامات الأزمنة". يجب ملاحظة أنّ هذه العبارة لا تُستخدَم إلا مرة واحدة في الكتاب المقدس (متى ١٦:٣)، حيث تشير لا إلى شيء يوشك على الحدوث، ولكن إلى شيء قد حدث أصلاً، وهو أنّ الملكوت قد دخل التاريخ في شخص يسوع المسيح.^٩

من المقالات الممتازة حول مبادئ تفسير المقاطع الكتابية الأخروية مقال كتبه اللاهوتي الكاثوليكي البارز كارل راهنر (Karl Rahner).^{١٠} ففي هذا المقال المتبصّر، يقدّم راهنر عدة أطروحات. سنقوم بتلخيص الأطروحات الخمسة الهامة التي أعتقد بأنّ أكثرية علماء اللاهوت والكتاب المقدس سيتفقون معها (عدا طبعاً الملتزمين بافتراضات اللاهوت التدبيرية التي سيشار إليها لاحقاً).

الافتراض الكامن وراء هذه الأطروحات هو أنه بما أنّ التأكيدات المتعلقة بالأمر الأخرية تخص حقيقة مختلفة عن مواضيع المعرفة الأخرى، فإنّ هناك حاجة إلى طريقة خاصة للمعرفة، وبالتالي مبادئ تفسير خاصة. فليس الفرق هو أن النظرة العالمية لحقبة كتابة الكتاب المقدس مختلفة عن نظرة اليوم فحسب، فلا يحتاج المرء إلا لربط هاتين النظرتين؛ إذ إنّنا نتعامل مع وضع فريد. وتحاول هذه الأطروحات الاتفاق مع الحاجة حول كيف يجب شرح مثل هذه التأكيدات المميّزة.

الأطروحة الأولى. على الفهم المسيحي للإيمان وتعبيره أن يتضمن علم أخرويات يؤثر فعلاً بالمستقبل، أي الذي سيأتي، بالمعنى الطبيعي الاختباري لكلمة زمن. هذا يؤكّد على ما يدعى أحياناً "علم الأخرويات الواقعي أو المتحقّق" (realistic eschatology). وهو يرفض بوضوح الرأي الوجودي الذي ينادي به رودولف بولتمان (Rudolf Bultmann). فبحسب تفسيره، فإن معنى الأخروي عند بولتمان ينتقل من "الأشياء الأخيرة" إلى "الأشياء الأسمى"، ويشير إلى اللحظة الحالية التي بها يحدّد

^٨ Paul, trans. D. M. G. Stalker (New York: Harper and Row, Publishers, 1971), 199.

^٩ انظر Anthony A. Hoekema, *Bible and the Future*, chap. 11، للاطلاع على نقاشٍ ممتازٍ موسّع حول هذه النقطة.

^{١٠} "The Hermeneutics of Eschatological Assertions," in *Theological Investigations* 4:323-46.

القرار المُتخذ وجود المرء. ومن هنا أتى عنوان كتاب بولتمان "حضور الأبدية" (The Presence of Eternity)، وهو يزيل كل الأبعاد الزمنية من التأكيدات الاسخاتولوجية.

الأطروحة الثانية. يؤكّد الفهم المسيحي لله أنّ علم الله الكلي يشمل معرفته لأحداث المُستقبل والنتيجة هي أنه حيث أنّ هذه الأحداث هي أحداثٌ بشرية، فإنها، من ناحية المبدأ، لا تستبعد إمكانية إصلها بطريقةٍ قابلة للفهم. تثير هذه الأطروحة مسألة ذكرناها في نقاشٍ سابق، ألا وهي أنّ معرفة الله السابقة يجب أن تتضمن علاقة متناقضة ظاهرياً بين مثل هذه المعرفة المُسبقة والحرية البشرية، وهي علاقة تفوق القدرة البشرية على صياغة شرح منطقي عقلي من دون فقدٍ حقيقةٍ أو أخرى. ما يؤكّد راهنر عليه هو أنه لا يمكن للمرء أن يقرّر كمبدأً بديهي بأن المُستقبل أمر لا يمكن معرفته. لكنه يعمل ذلك بترك طبيعة ومحدوديات هذه المعرفة الممكنة مفتوحة. علينا ألا نتكلم عما يستطيع الله عمله، لكن عما يعمل في الحقيقة. ومبادئ التفسير تأتي مما يعمله لا مما يستطيع عمله.

الأطروحة الثالثة. يُشكّل مجال التأكيدات الاسخاتولوجية (الأخروية)، وبالتالي مبادئ تفسيرها، بالوحدة الجدلية لعبارتين تحدّدان هذا المجال. تقول العبارة الأولى: "من المؤكّد، بالاعتماد على الكتاب المقدس، أنّ الله لم يعلن للإنسان يوم النهاية". هذا يعني أنّ التأكيدات الأخروية الصحيحة تأتي بالأمور الأخروية إلى الحاضر من دون فقد طبيعة السرّ الذي هو أمر أساسي وجوهري فيها. وكلمات راهنر وافيةٌ في التعبير عن هذا الأمر ببساطة:

لذا يمكن القول إنه حين يكون لدينا توقُّع أو إنباءٍ يقدّم محتوياته كتقريرٍ منتظر لمشاهدٍ للحدث المُستقبلي، تقرير عن حدثٍ في التاريخ البشري ينفي عن نفسه صفة السرّ المُطلق، وبالتالي يجرد الحدث الأخروي من عنصر اختفائه، فإنّ ذلك التقرير يمثّل رؤياً مُزيّفة، أو أنّ تأكيداً أخرورياً صحيحاً وحقيقياً قد أُسيء فهمه كجزء من الأدب الرؤوي بسبب أسلوبه وشكله الرؤويين. ولهذا فإنّ علينا أن نبحث كيفية إمكانية أن يجلب المُستقبل تأكيداً أخرورياً إلى الحاضر بطريقة تحافظ على طبيعة اختفاء مُعيّنة حين يتعلق الأمر بتهديدٍ على وجودنا أو وعدٍ له.

أما المبدأ الثاني الذي يحدّد مجال التأكيدات الأخروية فهو تاريخية الإنسان الحقيقية والجوهرية. فالإنسان يحيا من الماضي نحو المُستقبل، وكلا هذين الأمرين حقيقيان. وهذا يقود إلى الأطروحة التالية.

الأطروحة الرابعة. معرفة المستقبل هي معرفة مستقبل الحاضر، وإلا فإنّ التتميم سيبقى غريباً وغامضاً. وللتعبير عن هذه الفكرة بطريقة لاهوتية أكثر، فإنّ

النهاية التي تأتي بالفرد والبشرية والعالم عموماً إلى خاتمتها هي إتمام البداية التي أنت بالمسيح (المقام)، وليس أكثر من ذلك. وهذه الذروة الأخيرة، باعتبارها نهاية كل التاريخ، لا تتبع من حدث آخر ما زال سيأتي؛ فالبداية، التي هي المسيح، هي القانون الوحيد والكافي للنهاية، وهكذا فإنّ الإتمام يحتوي في كل شيء الميزات التي في البداية.

ومع أنّ راهنر لا يناقش هذه النقطة، لكن هذه هي الحقيقة التي تجعل الادعاء بأنّ سفر الرؤيا سفر رؤيوي غير صحيح. يحتوي سفر الرؤيا على بعض الميزات الأدبية التي تخص الأدب الرؤيوي، ولكنه لاهوتياً بعيد ومنفصل عن هذا النوع الأدبي. يستمد الأدب الرؤيوي حياته من النهاية، ولكن الحركة إلى النهاية، الموصوفة بشكل رمزي في سفر الرؤيا، تتضمن الوصول إلى ذروة انتصارٍ قد تم تحقيقه أصلاً في منتصف التاريخ، كما هو مصوّر في الأصحاح الرابع. فلا يستطيع أحد أن يفتح الكتاب المغلّق بسبعة أختام إلا الحمل ليبدأ بهذا بعمل دينونة العالم.

الأطروحة الخامسة. بالاعتماد على الأطروحات السابقة، وخاصة الادعاء المزدوج في الأطروحة الثالثة، فإنه يمكننا على الأقل أن نفترض أن معرفة الإنسان للمستقبل الآتي، وحتى معرفته التي نالها بالإعلان، محصورة بالتوقعات التي يمكن معرفتها براءة اختباره الأخروي الحالي. ليس علم الأمور الأخيرة رؤية سابقة لأحداث ستأتي لاحقاً، وقد كان هذا الرأي الأساسي للأسفار الرؤيوية الكاذبة المنحولة مقارنةً بالنبوة الحقيقية... لكن علم الأمور الأخيرة يتطلع للأمام إلى تتميم مُحدّد لوجودٍ حاضرٍ في وضع اسخاتولوجي". وكبيان تلخيصي، يقول راهنر إن "استخلاص المستقبل من الحاضر هو علم الأخرويات، وأما إدخال المستقبل إلى الحاضر فهو أدب رؤيوي".

تم توضيح الأطروحة الخامسة ببساطة في المقال الشهير الذي كتبه ماكويكين (J. R. McQuilkin)، الذي عنوانه: "هذا ما أعرفه".¹¹ بعد مروره بوادٍ سحيق من الشك، وصل أخيراً إلى موقف مختلف تماماً عن موقفه ومنهجيته السابقين، الذي يصفه كما يلي: "خضت في المستقبل محاولاً أن أكتب تاريخاً بتفصيلٍ دقيق قبل الوقت، مثل أي تلميذ أو أستاذ جيد للنبوة". ولكنه توصل إلى أن

¹¹ Action, Nov. 1, 1956, 3 ff.

ما يقوله الكتاب المُقدَّس عن النبوة "ليس للاستخدام الذي صار شائعاً اليوم". وبعد دراسةٍ شاملةٍ للمقاطع النبوية في العهد الجديد، توصل إلى الاستنتاج بأن "دراسة نبوات الكتاب المُقدَّس يجب أن تكون بشكلٍ أساسيٍ بقصدين: دراسة النبوات التي تحقَّقت من أجل تثبيت إيماننا، ودراسة النبوات غير المتحققة بعدُ من أجل التأثير في مسلكنا".

مُلاحَقة المُلك الألفي

يمكن التأكيد على أن الموضوع الأخروي الأساسي هو ملكوت الله. فكيفية رؤية المرء للملكوت تحدّد بدرجةٍ كبيرةٍ نظريته لعلم الأمور الأخيرة. يعلن أوتو ويبر (Otto Weber) أن "ملكوت الله هو مركز كل الأشواق والتوقعات المسيحية، وهو يشمل كل ما يجب قوله عنه بالتفصيل".^{١٢} إن نُظِر إلى الملكوت كحقيقةٍ حاضرةٍ حاليةٍ فقط، فستكون النتيجة "علم أخريات متحقِّق (realized eschatology)" (C. H. Dodd). لكن إن نُظِر إليه كحقيقةٍ مستقبليةٍ فقط، فإن النتيجة ستكون "علم أخريات ثابت (consistent eschatology)" (J. Weiss). لكن كما لاحظنا في متن هذا الكتاب، فإن أوفى رأي يرى الملكوت كأمر حاضر ومستقبلي. فمع أن حُكم المسيح قد دخل التاريخ بطريقةٍ فريدةٍ في شخص يسوع المسيح وعمله، لكن ذروته تنتظر تدخلًا مستقبليًا. وعادة ما يتم تطوير فكرة المُلك الألفي كفرعٍ من لاهوت الملكوت، وهكذا يصبح أحد المواضيع الرئيسية في علم الأخريات التخميني. وهذا هو السبب الدافع وراء تتبع تطوُّر الفكر الألفي كتعليم تخميني بشيء من التفصيل.

الفكر الألفي في القرن الميلادي الثاني

يبدو أنه منذ البداية كان ثمة تشديد مزدوج في العقيدة المسيحية للأمور الأخيرة. ففي حين كانت العقيدة المسيحية تشدّد على حقيقة الخلاص الحاضر واكتماله، فقد كانت أيضًا توجّه المؤمنين إلى أحداثٍ أخرويةٍ معينة في المُستقبل. وهكذا فإن الرجاء المسيحي، كما يقدّمه كُتّاب الكتاب المُقدَّس، كان إدراك السعادة والغبطة في هذا الزمن، وكذلك إدراك وجود سعادة وغبطة آتيتين؛ وقد كان يُنظر إلى

^{١٢} *Foundations of Dogmatics*, trans. Darrell L. Gruder (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1983), 2:675.

النهاية الأخيرة واقعيًا كسلسلةٍ من الأحداث التي سببها الله على مسرح التاريخ. ويمكن لهذا التشديد المزدوج أن يضعف عند التشديد على أحد شقّيه دون الآخر.

كانت هناك أربعة أحداثٍ رئيسيةٍ في التوقعات الأخروية في اللاهوت المسيحي في القرن الميلادي الثاني: عودة المسيح (الذي كان يُعرّف بالباروسيا - parousia)، والقيامة، والدينونة، والنهاية الكارثية لنظام العالم الحالي. ولكن حدثت عدة تطوّرات خلال هذا القرن.

أكد المدافعون عن الإيمان المسيحي، في مواجهة هجومات الناقدين اليهود، على أنّ نبوة العهد القديم تتكلم عن مجيء مزدوج للمسيح. وهم يصرّون على أنه بالإضافة إلى مجيء المسيح متواضعًا في تجسّده، فإنه سيأتي ثانيةً في المجد مع الجند الملائكي حين يُقام الأموات، أبرارًا وأشرارًا (انظر Justin Martyr's *First Apology*, 50-52).

ومع مرور الزمن، ظهر هناك فهم تخطيطي للتاريخ مشابه جدًا لما في الأدب الرؤيوي، مدّعيًا أنه يقدّم مفتاحًا لزمن المجيء الثاني. ويعتقد "برنابا" (Barnabas) أنّ قصة الخليفة تعطي هذا المفتاح. فأيام الخلق الستة تمثّل ستة آلاف سنة (بالاعتماد على كلمات بطرس الثانية ٨:٣). وهذه الفترة الزمنية توشك على الانتهاء. ومعنى قول أنّ الله استراح في اليوم السابع هو أنّ المسيح سيظهر ثانية في بداية الألف السابعة ليخلع الأثيم عن عرشه ويدين الأشرار ويغيّر الشمس والقمر والنجوم (انظر *Letters*, 15).

ومن هذه البيئة ظهرت التعاليم الألفية في القرن الميلادي الثاني. والفكر الألفي (Millenarianism أو chiliasm) هو عقيدة وجود قيامتين بالاعتماد على رؤيا ٢٠. القيامة الأولى هي قيامة الموتى الأبرار التي ستحدث في وقت المجيء الثاني للمسيح، وأما القيامة الثانية فهي قيامة الأبرار والأشرار في نهاية الدهر. وبين هاتين القيامتين سيكون هناك حكمٌ شخصيٌ لمسيح لألف سنة على الأرض المُجدّدة.

يؤكّد وليم باركلي (William Barclay) على أنّ هذه العقيدة كانت منتشرةً بشكلٍ خاص في أجزاء الكنيسة التي أخذت المسيحية من مصادر يهودية، وبأنّ هذا هو المفتاح لأصل هذه العقيدة، أي بعض المعتقدات اليهودية عن العصر المسماني التي كانت سائدة بعد عام ١٠٠ قبل الميلاد. فقبل هذا الزمن، كان الاعتقاد الشائع والعام هو أنّ الملكوت حين يتأسّس سيكون أبدياً. لكن من عام ١٠٠ قبل الميلاد فصاعدًا، كان ثمة تغييرٌ أحدثته التشاؤم المتزايد بشأن العالم. وهنا ظهرت فكرة أنه سيكون للمسيا حكم محدود على هذه الأرض، وبعد حكم المسيا ذاك، ستأتي النهاية الأخيرة. وما يعتقده

باركلي هو أنّ هذه الفكرة هي المصدر الكامن وراء رؤيا ٢٠، وبأنها أساس هذا التفسير الذي ظهر في القرن الميلادي الثاني.^{١٣} هذا يعني أنّ هذه الفكرة تتفق مع التوقّعات اليهودية الأرضية. كان أول ظهور للفكر الألفي في نظام سيرينثوس (Cerinthus)، الغنوسي الذي كان معاصرًا وخصمًا ليوحنا الرسول الذي هاجمه الرسول برسائلته الأولى. ولا يظهر هذا الفكر في كتابات الآباء الرسوليّين إلا في كتابات برنابا وفي "الراعي" لهرماس، وفي كتابات بابياس (Papias - الذي كان تعليمه عن الملك الألفي خشنًا فقط). ويبرهن وليم بيرت بوب (William Burt Pope) على أنّ هذا التعليم لم يكن الإيمان المقبول عند الكنيسة، كما يظهر من حقيقة غيابه في قوانين الإيمان.^{١٤} وتعتبر الفترة الواقعة بين السنة ١٥٠ و ٢٥٠ عصر ازدهار الفكر الألفي.

وقد صار هذا المُعتقد عامًا جدًا في النصف الثاني من القرن الميلادي الثاني، حتى أنّ يوستين الشهيد (Justin Martyr) أعلنه بصفته عقيدة الجميع عدا الغنوسيين (Dialogue with Trypho,) (chaps. 80-81). ومع هذا، فإنّ إيريناوس (Irenaeus) يتكلم عن كاثوليكين صالحين قاوموا هذا التعليم. يبدو أنّ الفرق بين هاتين المجموعتين فرق في مبادئ التفسير، حيث أنّ الذين اتبعوا الفكر الألفي تبعوا التفسير الحرفي لنبوء العهد القديم، وكثيرًا ما قدّموا تفاسير مادية جدًا. يشير يوسابيوس (Eusebius) إلى أسقفٍ كان يعلم عن "ملكٍ ألقى يسوده الرفاه والرخاء الجسديين على الأرض".^{١٥} لكن كثيرين من علماء المدرسة الإسكندرية (انظر الملحق الثاني)، ممن كانوا يميلون إلى التفسير المجازي، مثل كليمنس (Clement) وأوريجانوس (Origen)، رفضوا هذه الفكرة باعتبارها تافهة.

صياغة أغسطينوس لهذه العقيدة

كان أغسطينوس هو الذي عمل تغييرًا في الوضع، وقدّم بديلاً صار الموقف التقليدي للكنيسة الرسمية منذ ذلك الوقت وإلى الآن.

أولاً، رفض أغسطينوس كل الجهود التي تُبدّل لتحديد تاريخ نهاية العالم ولربط ذلك الحدث بتطوّرات ملموسة وبحوادث تاريخية مُحدّدة. فقد كانت ثمة محاولات لعمل ذلك، وكانت إحداها إحصاء الاضطهادات. وقد اتخذت هذه النظرية أساسها ومفتاحها في ضربات مصر العشر، واعتبار حدث البحر الأحمر نموذجًا للاضطهاد الأخير أو الحادي عشر، الذي فيه سيتبع ضدّ المسيح الكنيسة،

^{١٣} Revelation of John 2:238 ff.

^{١٤} Compendium 3:396.

^{١٥} مُقتبس في Barclay, Revelation of John 2:243.

لتكون النهاية هلاكه هو . يقول أغسطينوس: "لا أعتقد أنه كان يُرمزُ نبويًا للاضطهادات بما حدث في مصر، مهما بدت مقارنة الذين اعتقدوا ذلك جميلة ومُدِعة، إذ لم يعملوا تلك المُقارَنة بالروح النبوية، لكن بتخمينات العقل البشري، التي أحيانًا تقدّم الحق، ولكن في أحيانٍ أخرى تضل وتخطئ". كما أنّ هناك صعوبة في تحديد أي اضطهادات يجب أن تُحسب ضمن الاضطهادات العشر، وكل الجهود التي تسعى لتحديد الاضطهادات التي يجب عَدّها لا تأخذ بالاعتبار كل الاضطهادات؛ ومثل هذا النظام لا يناسب التاريخ (City of God 18.52). من المثير كيف أن التاريخ يعيد نفسه، كما يُرى مثلاً في الطريقة التي يحاول بها معلّمو النبوات أن يجعلوا التاريخ يناسب النموذج السباعي للكنائس السبعة في سفر الرؤيا، التي يقولون إنها تمثّل سبعة عصورٍ تؤدي إلى النهاية. لكن المشكلة هي أنّ تاريخ الكنيسة لا يناسب أي واحدٍ من هذه النماذج.

المحاولة الثانية، والأكثر انتشارًا، هي محاولة تعتمد على فكرة أنه ستكون هناك سلسلة من الممالك التي ستتبعها نهاية العالم. ويمكن إيجاد المصدر اليهودي لهذه الفكرة في سفر دانيال، حيث تصف صور ورؤى دانيال مملكة رابعة انقلبت ليحل محلها ملكوت الله (الحجر المقطوع من الجبل). وقد انتشر اعتقاد شبيه بهذا الاعتقاد في ثقافات أخرى أيضًا. وقد كان هناك اعتقاد شائع الانتشار بأن روما هي المملكة الرابعة والأخيرة، وبأنه حين تسقط تحدث نهاية العالم. ولهذا حدث رعبٌ عظيم حين سقطت روما بيد جيش القوطيين الغربيين تحت قيادة الملك أَلاريك (Alaric) عام ٤١٠ م.

وردًا على الذين حاولوا تحديد التاريخ الدقيق لنهاية العالم، وربط تطورات ملموسة وأحداث تاريخية مثل "سقوط روما"، أعلن أغسطينوس أنّ مثل هذا السؤال غير سليم. وأشار إلى أنّ المسيح نفسه قال لتلاميذه: "ليس لكم أن تعرفوا الأزمنة والأوقات التي جعلها الأب في سلطانه" (أعمال ١: ٧). واستمر أغسطينوس بالقول: "ولذا فإنّ محاولتنا أن نحسب بدقة عدد السنوات الباقية لهذا العالم محاولةٌ باطلة، إذ نسمع من فم الحق بأنه ليس لنا أن نعرف هذا" (City of God 18.53).

لكن الغريب هو أنه يبدو أن أغسطينوس قبل فكرة الألفيات السبع بالاعتماد على أيام الخليقة السبعة، ولكنه طوّر فكرة "المُلك الألفي" بطريقة كبيرة، كما سنرى الآن.

أما إعادة الصياغة الرئيسية الثانية التي قام بها في علم الأخرويات فقد كانت في تفسير فكرة الألف بطريفة روحية، والتي كانت تتضمن تفسير ملكوت الله كأمرٍ روحي وحاضر، لا كشيء أرضي ومستقبلي. أما المكان التقليدي الذي يُرى فيه هذا التغيير فهو في "الكتاب العشرين" من كتابه "مدينة الله" (City of God).

وقد كانت نقطة البداية عنده رفضه لمُلك ألفى "جسدي ومادي". ويقول إنه لم يكن ليرفض فكرة الألف سنة الحرفية لو أنّ أفراس القديسين في ذلك "السبت" كانت روحية ونتيجة لحضور الله. ويعترف بأنه كان سابقاً يعتقد ذلك الرأي. ولكنه مع هذا يقترح فهماً مختلفاً بشكلٍ كبير وهام لـ "الألف سنة" (رؤيا ٢٠: ٢-٧).

أما المدخل إلى رأيه فهو تفسيره لـ "القيامة الأولى" المشار إليها في رؤيا ٥: ٢٠-٦. فيقول أغسطينوس إنّ هذه القيامة تخص النفوس، وليس الجسد. فنفس الناس "أموات في الخطايا والذنوب" (أفسس ١: ٢) وتحتاج للحياة. وهكذا، فإنّ هذه النفوس تتجدّد في القيامة الروحية. "ولذا، كما أنّ هناك عمليتي تجديد ... - التجديد الأول بحسب الإيمان ويحدث في الحياة الحالية من خلال المعمودية، بينما التجديد الآخر حسب الجسد، وسيتم هذا التجديد بإزالة فساد وفناء الأجساد من خلال الدينونة الأخيرة - هكذا أيضاً هناك قيامتان؛" القيامة الأولى روحية، بينما الثانية للجسد.

وهذا يهيئ الطريق لتفسيره لرؤيا ١٠: ١-١٠. ففي ضوء حقيقة أن الكتاب المقدس يستخدم فكرة "الألف" بطريقة رمزية في أماكن أخرى، فإنه لا يوجد أي سبب للشك بأنها غير مستخدمة بهذه الطريقة هنا. ولهذا فإنّ الكاتب "استخدم الألف سنة كفترة تساوي كل الفترة الزمنية لهذا العالم، مُستخدماً رقم الكمال هذا للإشارة إلى ملء الزمن". ونتيجة هذه "الروحنة" للنص، يُفسّر طرح الشيطان إلى الهاوية بحصره في قلوب الأشرار "الذين قلوبهم عميقة في حقدّها على كنيسة الله؛ ليس لأنّ إبليس لم يكن هناك سابقاً، ولكن يُقال إنه يُطرح هناك لأنه حين يُمنع من إيذاء المؤمنين، فإنه يمتلك الأشرار بطريقة أقوى". ومن هنا يقدّم أغسطينوس تعريفه للملكوت بصفته أمر معادل للكنيسة، حيث خلال هذه الألف سنة (كل عصر الكنيسة) يملك القديسون مع المسيح. كما يقول: "ولهذا، فإنه حتى في الوقت الحاضر، الكنيسة هي ملكوت المسيح وملكوت السماوات. وبهذا فإنه حتى في الوقت الحاضر يملك قديسوه معه، ولو أنّ ذلك بطريقة مختلفة عن طريقة ملكهم في الحياة الأخرى".

وإطلاق إبليس بعد الزمن الحاضر سيكون من أجل هلاكه النهائي وهو "مُعَيّد" وبنفس الوقت "محلول". وقد كان أغسطينوس يؤمن، على عكس مبادئه، بأنه خلال فترة حلّه ستكون هناك فترة مكوّنة من ثلاث سنوات ونصف من الاضطهاد الشديد تسبق "ملك القديسين الأبدى".

يقول جورج إدون لاد (G. Eldon Ladd): "طردت عقيدة أغسطينوس عن مدينة الله التفسيرات الألفية للملكوت، من مجال اللاهوت العقائدي الكاثوليكي".¹⁶ وخلال العصور الوسطى، أدى اعتبار أنّ الكنيسة هي الملكوت، إلى استبعاد التخمينات الألفية. ولم يغيّر المُصلِحون البروتستانت هذه الفكرة، إذ عرّفوا الملكوت بـ"الكنيسة غير المرئية"، وكذلك بحكم الله في قلوب المؤمنين، وبالتالي اعتبروه حقيقةً حاضرة.

الفكر الألفي الحديث

من الواضح أنّ الفترة المعاصرة للتخمينات الألفية بدأت بعمل جوهان ألبرخت بينغل (Johann Albrecht Bengel - 1687-1752). ويُدعى بينغل بـ"أبي الفكر قبل الألفي الحديث" (Father of modern premillennialism) بسبب تنبؤه بحدوث المجيء الثاني في عام 1836 (انظر الإشارة السابقة الذكر في رسالة لوسلي).

وقد ظهرت ثلاثة أنواعٍ من الفكر الألفي في القرن الثامن عشر: (1) كان هناك النمط "المجيبني" (Adventist) ضمن الفكر قبل الألفي، والذي يتميز بفكرة أنّ الكنيسة ستكون كاملة عند المجيء الثاني. (2) أما النمط الثاني ضمن الفكر قبل الألفي فهو نمط "الكيزويك" (Keswick)، الذي يمثله جوزيف سيس (Joseph A. Seiss). والناحية المميّزة في هذا الرأي هي أنّ الكنيسة ستكون غير كاملة وقت المجيء الثاني، أي أنّ عمل الخلاص سيستمر خلال الملك الألفي. يبدو أنّ هذا الرأي كان الممهّد للفكر التبديري المعاصر. (3) ظهر الفكر بعد الألفي، الذي كان امتداداً للفكر الأغسطيني بهذا الشأن. أما الشخص المرتبط بأصل هذا الرأي فهو دانيال ويتبي (Daniel Whitby - 1638-1726). بحسب هذه النظرية، فإنّ الكرازة بالإنجيل ستقود إلى "العصر الذهبي" (الذي هو الملك الألفي عند أصحاب هذا الرأي) الذي سيُتبع بالمجيء الثاني. وبهذا فإنّ هذا التعليم يتفق مع النمط الأول في كون الكنيسة كاملة في المجيء الثاني.

كثيرون من القادة الأوائل في حركة القداسة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين اعتنقوا الرأي الثالث. وقد كان هيلز (A. M. Hills) مناصرًا قويًا لهذا الموقف، كما كان فينحاس بريزي (P. F. Bresee) أيضًا. وقد كان دانيال ستيل (Daniel Steele) أيضًا مدافعًا قويًا عن هذا الفكر. وقد كان هناك تفاعل عظيم بأنّ الكرازة بالقداسة يمكن أن تُحوّل "مدن أمريكا إلى جنة الرب". لكن التغيير

¹⁶ *Crucial Questions About the Kingdom of God* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1952), 24-25.

في الجو الذي تسبَّب به الكساد العظيم (Great Depression) في أمريكا والحرابين العالميتين، والذي أدى إلى ضعف الليبرالية، أدى أيضًا إلى تحول المحافظين من ميلهم للفكر بعد الألفي إلى الفكر قبل الألفي. وعمليًا، كل الذين يؤمنون بالملك الألفي يؤمنون بشكلٍ معيّن من أشكال الفكر قبل الألفي.

نقطة ضعف الملك الألفي

خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر بدأ "الفهم المُرِيح" للملك الألفي بالظهور. ولكن، كيف يمكن للمرء أن يفسّر ظهور الأشرار الذين تعرّضوا للضلال إذ دعاهم إبليس للانضمام إليه في نهاية حكم المسيح لألف سنة؟

وقد تمّ اقتراح عدة حلول غريبة خلال القرن السابع عشر، فاقترح نثنائيل هومز (Nathaniel Homes) في كتاب له بعنوان "إعلان سفر الرؤيا" (*Revelation Revealed*) نشره عام ١٦٥٣، أنّ الذين نجوا من دمار الأرض بالنار سيُجعلون مثل آدم، بما في ذلك إمكانية سقوطهم. وهذه الإمكانية ستتحقّق فعلاً، وسيُخدعون من إبليس. أما توماس بيرنت (Thomas Burnet, *Sacred Theory of the Earth*, 1681) فقد قدّم أكثر الحلول غرابية. يقول:

يبدو أنه من المحتمل أنه سيوجد جنسان بشريان في الأرض المستقبلية مختلفان أحدهما عن الآخر بشكلٍ كبير ... الجنس الأول مولود من السماء، هم أولاد الله والقيامة، الذين هم القديسون الحقيقيون وورثة الملك الألفي؛ أما الجنس الآخر، فهو المولود من الأرض، هم أولاد الأرض، الذين وُلدوا من طين الأرض وحرارة الشمس، كما كانت المخلوقات المتوحّشة في البداية. وأنا أعتقد أنّ الجنس أو النسل الثاني من البشر هو الذي يشير إليه النبي بالاسمين المُختلفين جوج وماجوج. (مُقتبس في (Wiley, CT 3:275).

وهناك رأيٌ آخر يقول إنّ جوج وماجوج (الأشرار) سيكونون مؤلّفين من الأشرار المُقامين الذين سيقومون لأجل هذه الدينونة.

وفي زمننا، جدّد كُتَيْب صغير بقلم آرثر لويس (Arthur H. Lewis) بعنوان "الناحية الغامضة في الملك الألفي" (*The Dark Side of the Millennium*) التهمة بأنّ هذه المسألة هي في الحقيقة الضعف الذي يُبطل كل المحاولات لتفسير مقطع رؤيا ١٠:٢٠-١١ على أنه يشير إلى حكم أرضي جسدي للمسيح.

وبعكس الفكر الألفي في القرن السابع عشر، فإنّ معتنقي الفكر الألفي المعاصرون يصوّرون هذه الفترة من الحكم الأرضي كمجتمعٍ يحتوي على خليطٍ من القديسين والخطاة. يستبعد هذا الرأي ضرورة التفسير الغريبة كما كانت هذه الحركة تتطلب، ويقدم شرحاً سهلاً نسبياً لقيام جوج وماجوج، حيث أنّ الأشرار الذين كانوا أحياء هم الذين استجابوا لضلال الشيطان. ولويس (Lewis)، وهو يعمل ضمن إطار افتراضات مبادئ التفسير التي تؤدي إلى تخميناتٍ ألفية بشكلٍ واضح، يشكك بالفكرة السائدة بأنّ الملك الألفي هو الزمن الآتي. فيقول لويس بأنّ تحليلاً لما يُدعى "نصوص الملكوت" في العهدين القديم والجديد يُظهر أنه لا يوجد دعمٌ مطلقاً لفكرة المجتمع الخليط في الملك الألفي. ومن المصادفة هنا أنّ فكرة المجتمع الخليط تتضمن أفكاراً جديرة بالملاحظة، إحداهما أنّ العالم سيكون معسكراً مسلحاً، ولكن لا يحمل فيه الأسلحة غير المؤمنين الذي يحرسون بقية السكان ويضبطونهم "بعضاً من حديد". أقل ما يمكننا قوله هو أنّ هذه فكرة غريبة عجيبة.

والموقف الذي يشعر لويس أنّ المرء يُقاد إليه من خلال الدليل التفسيري هو "اللاألفية" (amillennialism) التقليدية. لكنه يقول إنّ هذا خطأ في التسمية، حيث يتضمن أنه لن يكون هناك ملك ألفي. ولذا يفضّل استخدام تعبير "الملك الألفي الحالي" (present-day millennium) لينقل فكرة أن هناك ملكاً ألفياً حقيقياً يمتد من المجيء الأول للمسيح إلى مجيئه الثاني. ويصرّ على أنه بهذا يحافظ على المعنى الحرفي. طبعاً هذا نزاعٌ يتعلق بمعاني الكلمات المُستخدمة، حيث أنه يعرّف بدقة ما علّمه وما يزال علّمه الموقف اللاألفي الكلاسيكي. وما يواجهه المرء في هذا المجهود النبيل هو محاولة لرؤية عدم كفاءة نظرية مُعيّنة من دون رفض الافتراضات الكامنة وراء هذه النظرية. والطريقة الوحيدة لتجنب الاستنتاجات غير المُرضية لتقديم نظريات هي بترك نقطة البداية والبحث عن منهجية تفسيرية أكثر كفاءة، كما أشير في القسم الأول من هذا المُلحق.

على الأقل علينا أن نبقي في فكرنا كلمات شابمان (J. B. Chapman). ففي تقديمه للموقف قبل الألفي قال: "لا يمكن القول إنّ الفكر الألفي هو محك الأرثوذكسية، كما يقال عن حق بشأن ألوهية المسيح والولادة الروحية".¹⁷

علم الأخرويات التدبيري¹⁸

¹⁷ مقتبس في Hills, *Fundamental Christian Theology* 2:340.

خلال القرن التاسع عشر، ظهر نظامٌ لاهوتي يُعرَف بـ"التدبيرية" أو "الدهرية" (dispensationalism)، الذي كان يحتوي على علم أخرويات جديد تمامًا يتضمن ملامح غريبة كثيرة.^{١٩} ولسبب ما صار هذا الاتجاه منتشرًا جدًا وسط المسيحيين المحافظين، وخاصة بين غير العلماء، حتى أنه ادعى الأرثوذكسية وسط مجموعاتٍ كبيرة من العلمانيين والخدم. لكن لا يوجد عالم وسلي يعرفه الكاتب الحالي ممن يعتقدون هذا الموقف اللاهوتي؛ بل إنَّ بعض المواد المكتوبة من قبل علماء وسليين تتكلم بوضوح ضد هذا الفكر.^{٢٠} ومع هذا فقد بقي هذا الفكر اللاهوتي راسخًا. لهذا السبب، فإنه في كتاب ملتزم باللاهوت الوسلي يحتاج هذا الفكر أن يعطى اهتمامًا وانتباهًا خاصين، لأنَّ الافتراضات اللاهوتية الأساسية الكامنة وراء التدبيرية تضاد اللاهوت الوسلي والتفسير الكتابي السليم أيضًا.

مفتاح هذا النظام الأخروي، وهو أكثر نواحي هذا التعليم شعبيةً، هو فكرة الملكوت.^{٢١} يتم التمييز هنا بين "ملكوت الله" الذي يشير إلى سلطان الله على كل الكون، و"ملكوت السموات" الذي يشير إلى الحكم الإلهي حين يُنظر إليه كحكمٍ محدودٍ أو أرضي.^{٢٢} ويُفهم التعبير الثاني بأنه ملكوت

^{١٨} عدد الدراسات التحليلية للتدبيرية لا يُعد ولا يُحصى. ومقدار ما كُتب من أشخاص اعتنقوا تعاليم التدبيرية كبير جدًا، لكن من خلال الدراسة الحريصة وجدوا أنها خاطئة. من الدراسات القوية التي ترفض الفرضيات الأساسية للتدبيرية: George Eldon Ladd, *The Blessed Hope* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Clarence Bass, *The Backgrounds to Dispensationalism* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1956)؛ و George L. Murray, *Millennial Studies* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1960)؛ و Hoekema, *Bible and the Future*؛ وانظر أيضًا H. Ray Dunning, "Biblical Interpretation and Wesleyan Theology," *Wesleyan Theological Journal* 9 (Spring 1974).

^{١٩} انظر H. Ray Dunning, "Dispensationalism," in *Beacon Dictionary of Theology*, ed. Richard S. Taylor (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1983).

^{٢٠} Purkiser, *Exploring Our Christian Faith*, 424-25.

^{٢١} إذ إن الكتاب الحالي هو كتاب لاهوت نظامي، فإنه يمكن في الحقيقة البدء في أية نقطة مُحدَّدة، ولكننا اخترنا هذه النقطة بسبب علاقتها بعلم الأخرويات.

^{٢٢} ليس هناك تبرير تفسيري مطلقًا لمثل هذا التمييز. فالمقاطع المتوازية في الأناجيل الإزائية حيث الحديث عن الملكوت تُظهر أنَّ هذين التعبيرين يُستخدمان كتعبيرين مترادفين. فإذا كان متى يكتب إلى يهود وضمن سياق يهودي، فقد تجنب استخدام الاسم الإلهي حيث أن استخدامه عادةً ما يُرَّجَع لليهود الحساسين.

يهودي أو مادي أو أرضي. وهذا هو الملكوت الذي قَدَّمه يسوع لليهود؛ ليس مملكةً روحيةً، ولكن استرجاع فعلي لعرش داود.

لكن حين رفض اليهود الملكوت، كان يجب تأجيل تأسيس الملكوت إلى وقتٍ مستقبلي، حيث أن نوبات العهد القديم يجب أن تتم حرفياً. وفي فترة تأجيل الملكوت يقع "عصر الكنيسة"، وهو ليس الملكوت الذي كان الله يقصده، ولكنه "ترتيب ثانٍ".

وفي نهاية عصر الكنيسة، سيؤخذ المؤمنون المسيحيون من العالم باختطافٍ سريٍّ ليستأنف الله قصده بتأسيس مملكة يهودية أرضية. وبعد حدوث هذا الاختطاف، تأتي فترة ضيقة مكوّنة من سبع سنين، وهي "وقت ضيق يعقوب" (إرميا ٧:٣٠). وبعد ذلك يأتي الملك الألفي الذي فيه تتحقّق نوبات العهد القديم بعصرٍ ذهبي بشكلٍ حرفي.

فكرة الاختطاف فكرة كتابية. وحين يقول بولس في تسالونيكي الأولى ٤:١٧: "ثم نحن الأحياء الباقين سنُخطف جميعاً معهم في السحب لملاقاة الرب في الهواء"، فهو يعبر عن هذه الفكرة. تستخدم ترجمة الفولغاتا للكلمة "تُخطف" الكلمة اللاتينية *rapio*، والتي منها يؤخذ التعبير الإنجليزي *rapture* (اختطاف). وأما فكرة اختطاف "سري" فهي موضوع آخر، بل وحتى التدبيرين اليقظين يعترفون بأنها افتراض يُؤتى به إلى الكتاب المقدس، وليس فكرة يتم التوصل إليها من عملية التفسير التحقيقي.^{٢٣}

تعود فكرة الاختطاف السري إلى القرن التاسع عشر (١٨٣٠) كنتيجة لرؤيا فتاة اسكتلندية اسمها مارغريت ماكدونالد (Margaret MacDonald).^{٢٤} ومن تلك اللحظة السعيدة صار الاختطاف السري تعليماً مُطلقاً عند داربي (J. N. Darby) و"أخوة بلايموث" (Plymouth Brethern)، ومن هنا صارت عقيدة واسعة الانتشار.

حدّد تشارلز رايري (Charles Ryrie)، وهو ممثّل قيادي معاصر لهذا النظام اللاهوتي، ثلاثة مبادئ أساسية بالنسبة للتدبيرية: (١) معتنق التدبيرية يميّز بين إسرائيل والكنيسة. (٢) يُولد هذا التمييز بين إسرائيل والكنيسة من نظامٍ تفسيري عادة ما يُدعى بالتفسير الحرفي. وهكذا، فإنّ الناحية

^{٢٣} انظر Walter Scott, *Exposition of the Revelation of Jesus Christ* (London: Pickering and Inglis, n.d.), 117.

^{٢٤} Dave MacPherson, *The Great Rapture Hoax* (Fletcher, N.C.: New Puritan Library, 1983).

47ff. انظر أيضاً Ladd, *Blessed Hope*.

الثانية الأساسية في التدبيرية هي موضوع التفسير الواضح والمباشر. (٣) أما الناحية الثالثة فهي تتعلق بقصد الله في العالم. قصد الله الأسمى أوسع من الخلاص؛ إنه مجد الله.^{٢٥} من هذا المسح المختصر وغير الكامل، نستطيع أن نكتشف عددًا من العيوب اللاهوتية الأساسية التي تؤدي إلى نوع غريب من المخططات الأخرىية.

أولاً، إنه نظام يعتمد على نظرة كالفينية لعهد مع إسرائيل غير مشروط ولا يمكن خرقه. يؤدي هذا إلى تمييز أبدي بين إسرائيل والكنيسة جوهري جدًا لمُخطَّط أحداث نهاية الزمن الذي يشمل خلاص اليهود وإعادتهم إلى الأرض، وإعادة بناء الهيكل. ولكن كل هذه الأفكار تتغاضى تمامًا عن تعاليم الأنبياء من القرن الثامن قبل الميلاد فصاعدًا وكذلك تصريحات العهد الجديد الواضحة الجازمة بأن مثل هذه الفروقات تتلاشى بالمسيح، كما تتغاضى عن الطريقة التي بها تتحقق هذه النبوات القومية. والتكلم عن خلاص شعب ككل هو افتراض ملأئم للكاليفينية يتجاهل الحرية البشرية لصالح القدرية. وما الضمان على أن الاستجابة ستكون مختلفة عن استجابتهم عند المجيء الأول؟ لا يجب أن يؤخذ كلامي كترويج لـ"ضد السامية"، لكن كإدراك بأن بولس أكد بوضوح في رومية ٩-١١ على أن اليهود سيخلصون على نفس الأسس التي بها يخلص الآخرون جميعًا من دون تمييز، ومن دون أن يكون للأمر علاقة بالأصل القومي.

ثانيًا، إنها تتبنى الفكرة الشائعة عن "المملكة"، والتي شغلت أذهان العامة في العهد القديم، التي حاول أنبياء القرن الثامن وخلفاؤهم بكل شجاعة أن يهدموها. ويمكن الإضافة إلى أنهم لم يحققوا إلا القليل من النجاح (انظر سفر يونان). وفي القرون الميلادية الأولى دخلت المسيحية في جدالٍ مستمر مع اليهودية حول إن كانت إسرائيل الروحية (الكنيسة) أو إسرائيل المادية الجسدية (اليهود) هي استمرارية لموسى والأنبياء. لكن كما تشير التدبيرية المعاصرة، فإنه يجب الاستسلام من دون خوض المعركة لحقيقة أن الكنيسة فترة معترضة وسط خطط الله لإسرائيل.

ثالثًا، تتبنى التدبيرية مبدأً تفسيريًا رفضته الكنيسة من البداية مصرّةً على أن ذلك المبدأ يلغي كون العهد القديم كتابًا مسيحيًا. لكن هذه الفكرة ليست هامة بالنسبة للتدبيريين، حيث أنهم يؤكدون (مع مارسيون في القرن الثاني، ورودولف بولتمان [Rudolf Bultmann] في القرن العشرين، وكل الغنوسيين بينهما) على أن العهد القديم ليس كتابًا مسيحيًا، ولكنه يتكلم عن الوعود المعطاة لليهود والتي

^{٢٥} *Dispensationalism Today.*

ستتحقق حرفياً ومادياً. من المؤكد أن دونالد بلوش (Donald Bloesch) على حق في قوله إن هذا الرأي "لا يمكن الدفاع عنه مطلقاً في ضوء تعريف العهد الجديد للكنيسة بأنها إسرائيل الحقيقية".^{٢٦} رابعاً، إنها تفترض أن مصير الكنيسة محتوم من البداية، وهو الفشل. وبدلاً من أن ينتهي عصر الكنيسة بصرخة مجدٍ وهتاف، فإنه سينتهي بأنيين؛ ويتضمن هذا الفشل أن عملها الكرازي قد تعرّض للتضليل، حيث أنها بحسب خطة الله، لا يمكن أن تتجح. قال لويس سيبري شيفر (Lewis Sperry Chafer)، وهو لاهوتي نظامي قديم في هذه الحركة: "لو أن برنامج الله ونواحيه المستقبلية كانت معروفة بشكلٍ أفضل، لما عمل المسيحيون الكثير من الأعمال التي قاموا بها. فالله لم يعط أمراً بجلب العالم إليه، والمحاولات التي يُقام بها على أساس هذه الفكرة النموذجية ليست مشفوعة بساطانه".^{٢٧} وحول هذه النقطة يقول لويتسشر (L. L. Loetscher): "بفلسفة التاريخ الغربية هذه، بشكلٍ رئيسي، أغلقت التدبيرية على الكنيسة وأبعدتها عن خدمة العالم".^{٢٨}

لا عجب أن العلماء المسيحيين أصدروا أحكاماً سلبية قاسية على كل هذا النظام. يقول جون ويك باومان (John Wick Bowman) عن النظام التدبيري كما يظهر في ملاحظاته على "نسخة سكوفيلد" (Scofield Bible) المشهورة للكتاب المقدس ذات التأثير الكبير: "ربما يمثل هذا الكتاب أخطر هرطقة موجودة في الدوائر المسيحية".^{٢٩} يعبر جيمس بار (James Barr)، في انتقادٍ لاذع، عن تقديره وإعجابه بإبداع النظام التدبيري، مشيراً إليه بأنه "إنجاز رائع للخيال الأسطوري". ثم يضيف:

لكن مهما كان ما يُقال عن إبداعه، حين يُعتبر تصريحاً لحق لاهوتي مسيحي ... فإنه يصعب الشك أن العقيدة التدبيرية هرطوقية، ويجب أن تُحسب كذلك، إن كان للتعبير "هرطقة" أي معنى. فإن لم تكن التدبيرية هرطقة، فليست هناك أية هرطقة.^{٣٠}

^{٢٦} *Essentials of Evangelical Theology* 2:195.

^{٢٧} *Systematic Theology* (Dallas: Dallas Seminary Press, 1947-48), 4:261.

^{٢٨} مصدر غير معروف.

^{٢٩} "Dispensationalism," *Interpretation* 10, no. 2 (April 1956) 10.

سلسلة بعنوان "الكتاب المقدس والديانات المعاصرة" (The Bible and Modern Religions).

^{٣٠} *Fundamentalism* (Philadelphia: Westminster press, 1978), 195, 196.

الدرس الأخير والنهائي من كل هذا هو أنه لا يمكن لعلم الأخرويات الإفتراضي إلا أن يخلق الانقسامات في جسد المسيح. إن حقيقة المجيء الثاني للمسيح واكتمال الملكوت والمسكن الأبدي للقديسين كلها حقائق ثمينة في الإيمان مؤسّسة بشكلٍ راسخ على كلمة الله؛ ولكن لا تعود لهذه العقائد أهمية ودلالة حين تُصبح موضوع تقديم نظريات تسعى للتمعن في الأسرار التي تفوق وضع المعرفة الحالية لدينا، أو تسعى لبناء أنظمةٍ تصوّر التاريخ مسبقاً. لا شك أنّ للمرء الحرية بأن يدخل في تخميناتٍ متوافقة مع اعتقاداته اللاهوتية ومع أفضل تفسيرٍ كتابي مبني على البحث اللغوي والتاريخي؛ ولكن لا يجب أن تصبح هذه الإفتراضات انشغالاً يُبعد المرء عن الكرازة بالإنجيل بأن الله قد حقّق انتصاراً حاسماً على الخطية والشيطان في الدهر الحالي، ولذا يمكنه أن يخلّص من كل خطية في هذه الحياة؛ أو العيش على فضولٍ مَرضي لا يجعل الحقائق الأخروية حافزاً على القداسة؛ أو أن يكون جازماً جدّاً حول الأمور الإفتراضية لدرجة تهديد وحدة الكنيسة.



المُلْحَق الثاني

مبادئ علم التفسير

تعطي الدراسة الكتابية والتاريخية والنظامية لمبادئ علم التفسير خلفية وتفسيرًا للقول إن مبادئ التفسير اللاهوتي للنص هي الطريقة المناسبة للاتفاق مع سلطة الكتاب المقدس، وكذلك الخطوة الأساسية التي لا غنى عنها في العملية التفسيرية.

والفرضية التي نبني عليها فكرتنا هنا هي أن استخدام العهد الجديد للعهد القديم يقدّم أكثر المفاتيح فعالية للوصول إلى نظرية تفسيرية وافية. وهكذا، فإننا نركّز على هذا الموضوع في المسح القادم بقصد شرح مبدأ تفسيري عام بالاعتماد على الأدلة الموجودة.

في ضوء هذه الأطروحة، نقترح أن أفضل أسلوب للتعامل مع هذا الموضوع هو بالبدء بالسؤال الأساسي في العهد الجديد، وهو: "من هو يسوع؟" أثّر هذا السؤال عند تلاميذه بموته وقيامته. فقد شكّلت هذه الأحداث ذروة حوادث كانت مخالفة لتوقعاتهم المسبقة، ولذا كان عليهم أن يبدأوا عملية إعادة توجيه لاهوتية. وللإجابة عن هذا السؤال، سعى أتباع يسوع الأوائل، الذين كانوا بالدرجة الأولى يهودًا في خلفياتهم، إلى الحصول على أجوبة في كتبهم المقدّسة، أي في العهد القديم.

وفورًا، وَضَعَ هذا التوجُّه الأسفار المقدّسة في قلب إيمان العهد الجديد، وقد كانت الطريقة التي فهمت بها الكنيسة الأولى معناها مُجسّدة في إعلان (kerygma) رسالتها. هذه هي النقطة التي منها يجب أن يبدأ المرء دراسة إيمان كنيسة العهد الجديد، بحسب رأي دود (C. H. Dodd)، الذي قام بعملٍ حاسم في فصل هذا الإعلان المركزي عن ما عمله الله من خلال ابنه.

اكتشف دود من عظات سفر الأعمال وكراتة بولس عدة عناصر تتكرّر باستمرار، وبالتالي تُولف الكراتة (kerygma). وأحد العناصر الأساسية في هذه الرسالة هو أن كل ما حدث كان "حسب الكتب". وكأمثلة على هذا، انظر كلمات بطرس في أعمال ٣: ٢٤: "وجميع الأنبياء أيضًا من صموئيل فما بعده، جميع الذين تكلموا سبقوا وأنبأوا بهذه الأيام؛ وكلام بولس في رومية ١: ١-٢: "...

إنجيل الله الذي سبق فوجد به بأبيائه في الكتب المُقدَّسة". باختصار، "إن موت وقيامه المسيح تحقيقٌ هامٌ جدًا للنبوَّة".^١

من أين نشأت هذه القناعة؟ مؤخرًا، اقترح ناقدون حديثون من مدرسة دراسات كتابية تُعرف بـ"النقد الشكلي" (*formgeschichte*) أن الأناجيل ظهرت نتيجة قيام الكنيسة بتحليل لاهوتي نابع من وضعها (*sitz im leben*). ويسوع الذي نراه مصوَّرًا في الأناجيل إنما هو الصورة التي قدَّمها هؤلاء اللاهوتيون من أجل التعبير عن فهمهم المسيحي الذاتي. يقترح هذا الكثير من عدم المصادقية اللاهوتية. لكن من دون أن نقضي وقتًا نشير فيه إلى الانتقادات العديدة لهذا الموقف، نود أن نقول إننا نقف مع العلماء الذين يؤمنون أن "يسوع نفسه كان بالنسبة للمسيحيين الأوائل مصدر قناعاتهم الأساسية والمُخطَّط الإرشادي لتفسيرهم للعهد القديم".^٢ يؤمن هذا الموقف بالمصادقية التاريخية للأناجيل، وبأن كل كلمة أشير إلى خروجها من فم يسوع تمثل تعليمه الحقيقي فعلاً، حتى لو لم تكن بالضرورة تقريرًا حرفيًا. ولهذا، يجب أن تكون الأناجيل نقطة بداية دراستنا تعاليم يسوع.

من المفيد أن نلاحظ أن استخدام يسوع للكتاب المقدس (العهد القديم) كان في معظمه يواجه بنوع من العمى الروحي غير القادر على التفسير السليم للدليل الموجود أمامهم والمراجع الكتابية التي استخدمها بشكلٍ حصري للإشارة إلى آلامه. هذان العنصران مرتبطان معًا بشكلٍ متكامل.

كان تلاميذ يسوع، مثل معظم اليهود في زمنهم، قد قرأوا المقاطع المسيانية عند الآباء بموقفٍ قومي. وكان هذا أمرًا محتومًا إن أُخذت النصوص المسيانية بمعزلٍ عن النمط الكلي والعام لتعليم الأنبياء، حيث أن هذه النصوص صوّرت ملكًا داويًا سيحكم على مملكةٍ أُعيد بناؤها.^٣ نتيجة لهذا، حين بدأت حياة يسوع تتخذ هيئة عبد الرب المتألم (انظر إشعياء ٤٢: ١-٧؛ ٤٩: ١-٦؛ ٥٠: ٤-٩؛ ٥٢: ١٣-١٢)، تحير التلاميذ جدًا. ويظهر عجزهم في فهم معنى ما كان يحدث بوضوح في متى ٢١: ٢٣-٢١ (قارن مع مرقس ٨: ٣١-٣٣). كان يسوع قد تعرض لأزمة في خدمته، إذ بعد حماسٍ

^١ C. H. Dodd, *Apostolic Preaching*; Idem, *According to the Scripture* (New York: Charles Scribner's Sons, 1963).

^٢ Longenecker, *Christology*, 9. D. M. Baillie, *God Was in Christ*, chaps. 1-2; Alan Richardson, *Theology*, 125; Dodd, *According to the Scripture*; Bright, *Kingdom of God*, 209.

^٣ خلال فترة ما بين العهدين، كان هناك تكثيف في التوقعات المسيانية، وقد صار "المسيا" يُرى أكثر وأكثر كشخصية عسكرية وسياسية. انظر D. S. Russell, *Between the Testaments* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1960).

شديد من الجموع لمملكة قومية لهم حفزه إطعام الخمسة آلاف،⁴ رفض رغبات الجموع بمسما سياسيا، وعرض عليهم منافع روحية في حديثه عن خبز الحياة (يوحنا ٦). وبعد هذا الحديث، تفرقت الجموع الكبيرة بعيداً عنه، وتحوّل إلى الذين كانوا قريبين منه في محاولة لإعداد أذهانهم للمحن التي ستأتي عليهم؛ فتكلم بصراحة بأنه: "... ينبغي أن يذهب إلى أورشليم، ويتألم كثيراً... ويُقتل، وفي اليوم الثالث يقوم" (متى ١٦: ٢١). وفي احتجاجات بطرس على قوله هذا، سمع يسوع الصوت ذاته الذي سمعه في البرية، محاولاً أن يبعده عن مهمته التي اختارها الله له، وأجاب بالطريقة ذاتها: "اذهب عني يا شيطان" (ع. ٢٣). يرمز عجز بطرس في الاستيعاب إلى عمق المهمة الحقيقية ليسوع الذي استمر كحجاب على أذهان تلاميذه حتى أُلقت القيامة نوراً جديداً على فهمهم (انظر يوحنا ٢: ٢٢).

هذه هي خلفية لجوء يسوع للاستشهاد بالكتاب المقدس، ليؤكد على أنّ الطريق الذي سلكه هو الطريق الحقيقي. وربما نستطيع اعتبار لوقا ٢٤: ٢٥-٢٧ المقطع المركزي لهذا الأمر. كان المسافران إلى عمواس في حالة من اليأس بسبب توقّعاتهم التي لم تتحقّق، وقالوا بحزنٍ لذلك "الغريب": "ونحنُ كنا نرجو أنه هو المُزِمع أن يفدي إسرائيل" (العدد ٢١). فقد استنتجوا أن آمالهم لم تتحقّق، وبأنها ما تزال فارغة.^٥

ولكن عما هم زال حين "ابتدأ" (يسوع) من موسى ومن جميع الأنبياء يفسرّ لهما الأمور المختصة به في جميع الكتب" (العدد ٢٧). وتكرّر الأمر ذاته في الأصحاح ذاته خلال مقابلة يسوع مع مجموعة التلاميذ المجتمعين. فذكّرهم بشكلٍ خاص بتعليمه الذي قدّمه لهم بينما كان ما يزال معهم، ثم أشار إلى الكتاب المقدس في تقسيمه العبري الثلاثي - الناموس والأنبياء والمزامير (الكتابات) - بصفته المتحقّق فيه (العدد ٤٤). وكانت النتيجة أنه "حينئذٍ فتح ذهنهم ليفهموا الكتب" (العدد ٤٥).

في العشاء الأخير، إذ كان يسوع يتوقّع خيانتَه وموتَه الوشيكين، تكلم عن إتمام الكتاب المقدس في هذين الأمرين (متى ٢٦: ٢٤)؛ وفي مشهد الخيانة الفعلي في البستان، وبخّ بطرس على محاولته الدفاع عنه بالكلمات التالية: "كيف تكمل الكتب أنه هكذا ينبغي أن يكون؟" (متى ٢٦: ٥٤؛ قارن مع العدد ٥٦)؛ وحتى إشارته إلى المزمور ٢٢: ٢٣ في علاقته بمثل الرفض، الذي من المؤكد والضروري أنه كان يفكّر بألمه (انظر متى ٤٢: ٢١ ومرقس ١٠: ١٢-١١).

⁴ هذه هي المعجزة الوحيدة التي ترد في الأناجيل الأربعة، وهذا يُظهر دورها المركزي في خدمة يسوع.
^٥ يجب ملاحظة دلالة التعبيرين "تحققت" و"فارغة" في علاقتهما بالتعبير "أمل" (أو "رجاء") بشكلٍ حريص.

ويحتوي الإنجيل الرابع على إشاراتٍ عديدة إلى مقاطع كتابية كشهادة على أصل يسوع الإلهي، ولكنها مع هذا تحافظ على النمط ذاته الذي يُرى في مقاطع الأنجيل الإزائية. وفي بعض الحالات كان عمى اليهود الناتج عن عدم إيمانهم هو ما يمنعهم من إدراك يسوع على حقيقته. ويُلخّص هذا الوضع في يوحنا ٣٩:٥-٤٠: "تفحصون الكتب المُقدّسة، حاسبين أن لكم فيها الحياة الأبدية، هي تشهد لي، ولكنكم لا تريدون أن تجيئوا إليّ لتكون لكم الحياة" (الترجمة العربية المُشتركة - لاحظ الصيغة الإثباتية في الفعل "تفحصون"، وهي تُفضّل على صيغة الأمر بحسب ترجمة فاندايك - البستاني). يمكن ترتيب مواد هذه الروايات لتحقيق قصد الكاتب، لكن من المؤكد أنها "مؤسّسة على حجج يسوع نفسه".¹

علينا أن نشدّد، ولاحقًا نشرح بتوسع، على فكرة أنّ كل هذه المقاطع تركّز على نواحي الألم في عمل يسوع. لو كان هناك إتمام حرفي للنبوة بحسب أسلوب التفسير المعاصر (ليسوع)، لما كانت هناك مشكلة. ولكن العمى، عن القصد الحقيقي للكتاب المقدس الذي كان سائدًا في ذلك الوقت بين الأصدقاء والأعداء يعني بشكلٍ حاسم أنه كانت ثمة حاجة لإعادة توجيه الفهم. لا يمكن لهذا أن يحدث من خلال ترجمة أفضل، إذ أنه لن يحدث إلا باتخاذ موقف مختلف تمامًا عند البحث عن المعنى الذي به تمثّل هذه الدراما كشف قصد الله الفدائي.

هذه هي النقطة التي يسعى بولس لتوضيحها في مقارنته بين العهد القديم والعهد الجديد في كورنثوس الثانية ٣. فمثلّ الحجاب الذي كان يخفي المجد الزائل على وجه موسى عن الشعب في وقت إعطاء الناموس، ما يزال هناك حجاب على وجه (ذهن) العبري الذي يقرأ الكتاب المقدس في المجمع، "... حتى اليوم ذلك البرقع نفسه عند قراءة العهد العتيق باقي غير منكشف الذي يُبطل في المسيح، لكن حتى اليوم حين يُقرأ موسى البرقع موضوع على قلوبهم، ولكن عندما يرجع إلى الرب يُرْفَع البرقع" (كورنثوس الثانية ٣: ١٤-١٦). بلغة تقنية حديثة نقول إنّ المسيح صار "منهجًا تفسيريًا جديدًا" على الكنيسة أن تقرأ العهد القديم به.

إعادة توجيه هذه لعملية التفسير هي ما امتاز به وعَاطَ العهد الجديد، وفي ضوءه أعلنوا بوضوح أن عمل الله في المسيح كان "بحسب الكتب".

نريد الآن أن نتوسع في معنى حقيقة أنّ استشهاد يسوع بالكتاب المقدس كان أمرًا محصورًا تقريبًا بالآلام. وتكمن أهمية هذه الحقيقة في ضرورة إظهار يسوع، في مواجهته للتوقعات الشائعة آنذاك، في

¹ Raymond E. Brown, *Gospel According to John 1-12*, 228.

كون هذه الناحية بالذات من خدمته هي التي شكَّلت إتمام الكتب المُقدَّسة. وتسعى الصفحات التالية إلى توضيح كيفية تجسيد خدمة يسوع، بصورة مجملية، بوحي وإدراك ذاتيين لإعادة التفسير هذا. ومن دون الخوض في تفاصيل كثيرة، فإنه حيث أنّ هذه النقطة هي إحدى أكثر النقاط التي يُخاض بها في دراسات العهد الجديد، فإنّ علينا ببساطة أن نبدأ بالقول إنّ تلك التوقعات الشائعة لفادٍ آتٍ (سواء أكان يُدعى المسيا أو أي شيء آخر) كانت توقعات قومية وعسكرية. تجنّب يسوع في حياته هذه المعاني عن وعي، وفضّل بدلاً عن ذلك عمل عبد الرب، وهي شخصية تظهر في النصف الثاني من سفر إشعياء. كتب جون برايت (John Bright) عن "العبد" في إشعياء هذه الكلمات التي صارت كلاسيكية في موضوعها:

وتظهر هناك أمامنا أغرب شخصية، شخصية لا سلسلة نسبٍ ولا نسل لها في إسرائيل، شخصية مُحَمَّلة بالآثام، حتى أنه لا إسرائيل ولا نحنُ نعرف ما علينا أن نعمل معه؛ إنها شخصية "عبد الرب المتألم". وربما يكون من العدل أن نقول إنّه بالرغم من نبل أفكار النبي، فإنه لم يقدّم شيئاً جديداً في جوهره ... وأما "العبد المتألم" فهو شيء فريدٌ تماماً.^٧

وتتفق البحوث الجديدة جيداً على أنّ "شخصية العبد تتحدّ كل ما قاله يسوع وعمله من لحظة معموديته إلى لحظة موته على الصليب".^٨ والآن نتحوّل إلى تحليل خدمة يسوع في ضوء هذه الأفكار.

المعمودية والتجربة. فسّرت معمودية يسوع بطرقٍ مختلفة كثيرة. ولكن يجب رؤية المعنى الأساسي من الدور الذي لعبته في خدمته كلها. من هذا المنظور، نرى معمودية يسوع كخدمة الرسامة التي بها تم إعطاؤه مركز "العبد" ومهمته. أما الكلمات التي أتت من السماء، كما يدوّنها مرقس ١١:١، فهي: "أنت ابني الحبيب الذي به سررت". وهذه الكلمات مزيج من مقطعين من العهد القديم (مزمر ٧٠:٢ وإشعياء ٤٢:١)، وهي تكوّن معاً صيغة رسامة للمسيا العبد.

وقد أشار يسوع في وقتٍ لاحقٍ في خدمته إلى عمله باستخدام فكرة "المعمودية": "وعليّ أن أقبل معمودية الآلام، وما أضيّق صدري حتى تتم!" (لوقا ١٢:٥٠ - الترجمة العربية المُشتركة). من الواضح أنه يشير إلى آلامه، واستخدامه لرمز المعمودية يدعم التفسير القائل إنّ معمديته من يوحنا

^٧ Kingdom of God, 146.

^٨ Wright and Fuller, Acts of God, 277.

كانت حدثاً نوبياً يشير إلى الصليب. في ضوء هذا، تصبح تجارب يسوع في البرية جزءاً أساسياً من قبوله لعمل "العبد". فقد كانت كل تجربة، بطريقتها الخاصة، محاولة لتحويل يسوع عن دوره الذي قبله أو عُيِّنَ له في نهر الأردن.⁹

إطعام الخمسة آلاف والتجلي. سبق أن اقترحنا أنّ إطعام الخمسة آلاف والحديث عن خبز الحياة كان نقطة التحول في خدمة يسوع. نستطيع الآن أن نرى بوضوح أكثر كيف أنّ هذا الحدث كان يتضمن نزاعاً بين خدمته المرسومة له من الله من جهة والآمال الشعبية من جهة أخرى. ومن الهام واللافت للنظر أنّ حدثين مرتبطين بقوة تبعاً هذه الأزمة مباشرة. فإذ تحول إلى تلاميذه الأقرين، أخذهم بعيداً عن مشاهد أعماله العظيمة إلى مكانٍ منعزل في الريف قرب قيصرية فيلبس. وهناك امتحن استنتاجاتهم ووجد أنهم وصلوا للاعتقاد بأنه المسيح (المسيح) (متى ١٦: ١٣-٢٠). وصارت مهمته الآن أن يحاول ربط إيمانهم بفهم سليم لمسيحانيته بلغة "العبد المتألم".

وهكذا يأتي دور الحدث الثاني: التجلي. ظهر يسوع، بعد تغيير هيئته أمام بطرس ويعقوب ويوحنا، مع موسى وإيليا. يمثل موسى الناموس، بينما يمثل إيليا الأنبياء. وكل هذا المشهد يرمز إلى الحق بأنّ الناموس والأنبياء يصادقون على هذا التحول غير المتوقع في الرجاء المسيحاني. وإذ نظر بطرس إلى هذا الاختبار من منظورٍ لاحق، أعلن أهمية هذا الاختبار في حياته: "ونحن سمعنا هذا الصوت مُقبلاً من السماء إذ كنا معه في الجبل المقدّس، وعندنا الكلمة النبوية وهي أثبتت" (بطرس الثانية ١: ١٨-١٩). الصوت الذي أعلن أنّ هذه هي مهمة يسوع يعلن الآن مزيداً من الموافقة والمُصادقة على أعماله وتعاليمه، وقد أعطت تلك المقابلة الروحية مزيداً من اليقين للتلاميذ بشأن المُصادقة الإلهية على يسوع.

وباختصار، كما يعبر جون برايت عن هذه الحقيقة بشكلٍ جيد: "نسب يسوع لنفسه الأفكار المسيحانية، ولكنه غير أفكارهم جميعاً وحولها بفكرة الألم".¹⁰ وهكذا، يمكننا بهذا الفهم أن نرى بشكلٍ عام دلالة ادعاء يسوع والكنيسة الأولى بأنه كان إتمام النبوات.

لكن القضية التي كانت أمام المسيحيين الأوائل هي: "إن تمّ يسوع تلك النبوة (نبوة العبد)، فهل تألم كالمسيح (المسيا)؟" رفض خصوم المسيحية هذا، ولذا كان على اللاهوتيين المسيحيين تقديم دفاعٍ

⁹ انظر James S. Stewart, *The Life and Teaching of Jesus Christ* (New York: Abingdon Press, n.d.), 40-45

¹⁰ *Kingdom of God*, 207.

كتابي لهذا المعتقد الرئيسي في إيمانهم، وهو أنّ على المسيا أن يتألم. ولعمل ذلك، كانوا "على الأرجح معتمدين على استخدام إشعيا ٥٣ لأجل هذه الغاية، مع أن هناك القليل من الارتباطات اللفظية الفعلية".^{١١}

يقترح ليندارس (Lindars) بأنه ربما كانت المادة الكتابية تتضمن ثلاث مراحل من التطور، مظهرة الاهتمام اللاهوتي على ثلاثة مستويات. أولاً، كان هناك الاهتمام اللاهوتي الأساسي "بصياغة عقيدة عن الكفارة"، أي شرح عمل يسوع ببذله: "نفسه فديةً عن كثيرين" (مرقس ١٠: ٤٥). بهذه الطريقة، يعطي المسيحيون لأنفسهم الجواب على السؤال المتعلق بالقصد من موت يسوع. ثم "هناك ثانيًا القضية الدفاعية المتعلقة بألم المسيح في علاقته بالمسيحانية النظرية، حيث يدافع المسيحيون عن موقفهم ضد النقد الذي يرفض إعطاء يسوع لقب "المسيا" بسبب موته، وهو اللغز الذي قمنا باستكشافه لتوّنا. وبسبب هذين الهدفين، أصبح إشعيا ٥٣ هامًا ومركزيًا جدًا. ولكن طبيعة لجوئهم إلى هذا المقطع الكتابي واستخدامهم له فريدة. يقول إف. إف. بروس (F. F. Bruce):

لا يتعلق الأمر باقتباس مباشر أو تعابير لفظية مشابهة لما في "أغاني العبد" (Songs Servant) (وخاصة الأغنية الرابعة) في كلمات يسوع، بقدر ما يتعلق بحقيقة أنّ رؤيته لخدمة حياته المتوّجة بالألم والموت هي أمرٌ ينبئ به العهد القديم أكثر من أي شيء آخر.^{١٢}

ولكن كُتّاب العهد الجديد يتجاوزون هذا المبدأ التفسيري العام، ويحدّدون في حالات عديدة أين تحدث تلك التتميمات، أو كما يقول ليندارس: "هناك ميل لاستخدام النبوة لأهدافٍ جانبية".^{١٣} أي أنّ هناك أيضًا نواحي من حدث المسيح قد سبق الإنباء بها بطريقةٍ ما في مقاطع معينة في الكتاب

^{١١} Barnabas Lindars, *New Testament Apologetics* (London: SCM Press, 1961), 81.

^{١٢} *New Testament Development of Old Testament Themes* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1968), 30. انظر أيضًا Lindars, *Apologetics*, 77، حيث يقول: "مع أن الاقتباسات الفعلية من هذا الأصحاح الشهير ليست كثيرة في العهد الجديد، لكن التلميحات إليه مغروسة عميقًا في عمل كل الكُتّاب الرئيسيين حتى أنه من المؤكد أنّ هذا أمر يعود لفكر الكنيسة في أول مراحلها".

^{١٣} مع أنه قد تكون هناك أسباب للشك في هذا التطور التاريخي الثلاثي، لكنه على الأقل يلفت الانتباه لطرق عديدة في استخدام العهد القديم في أسفار العهد الجديد.

المقدس وكذلك في الاتجاه العام في مقاطع كتابية عظيمة معينة. وهنا تظهر بعض أصعب المشكلات لشرح كيفية استخدام العهد الجديد لمقاطع العهد القديم.

وهذا الإجراء بارز جداً، على سبيل المثال في إنجيل متى. من الواضح أنّ هذا الإنجيل يعود في أصله إلى فرع من المسيحيين الأوائل يشكل مجموعة من المسيحيين اليهود الناطقين باليونانية، وهذا يفرض على الكاتب أن يظهر علاقة وثيقة بين يسوع والكتابات المقدّسة عند اليهود. هذا يشرح سبب تركيزه الشديد على الإشارة إلى التتيم. والصيغة المميّزة التي تتكرّر حوالي عشر مرات في الإنجيل هي "لكي يتم".¹⁴

من الواضح أنّ بعض الاقتباسات من العهد القديم قد نُزعت من سياقاتها الأصلية، وطُبّقت بطريقة غريبة بالنسبة لأصلها التاريخي. لنلاحظ بعض الأمثلة لتوضيح هذه الفكرة والتشديد عليها. متى ٢٣:١ اقتباس من الترجمة السبعينية لإشعيا، ١٤:٧¹⁵ في السياق الأصلي لنص العهد القديم، نرى محاولة إشعيا لإقناع الملك آحاز بعدم اللجوء إلى أشور لطلب المساعدة ضد التحالف الآرامي الإسرائيلي. وقد كان هذا العدد بمثابة تهديد لآحاز. بأنه إن أصرّ على الطريق الذي اختاره، فإنّ النتيجة ستكون دماراً، وسيحدث هذا سريعاً. وفي الحقيقة، سيحدث ذلك قبل أن يصل طفل، كان في بطن أمه في وقت حديث النبي، إلى سن الفطام. وحتى لو كانت هذه نبوة مسيحانية،¹⁶ فإنّ هذا المقطع، كما يؤكد جورج آدم سميث (George Adam Smith) بإقناع وقوة، يتكلم عن طفل يُولّد في ذلك الزمن، وبالتالي فإنّ له إشارة تاريخية معينة لا يمكن لأحدٍ لديه أيّ حسّ بمعنى اللغة أن ينكرها. ولكن في هذا الجزء من نقاشنا، لن نسعى لشرح كيفية حل هذه المشكلة؛ فكل ما نعمله هنا هو الإشارة إلى الحاجة لفهم المشكلة وإلى الشكل الذي تتخذه تلك المشكلة.

¹⁴ تم القيام بدراساتٍ عديدة لهذه الاقتباسات من مناظير مختلفة. وأحد المنهجيات الشائعة يقوم باستكشاف مشكلة النص الذي يقتبسه كُتّاب الكتاب المقدّس، إن كان من النص الماسوري (Masoretic Text) أو نص السبعينية، أو أي نص آخر؛ حيث أن هناك بعض المشاكل في الربط اللفظي بين الاقتباسات ونصوص العهد القديم. انظر Krister Stendahl, *The School of St. Matthew* (Philadelphia: Fortress Press, 1968) و Robert Horton Gundry, *The*

Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel (Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1967)

¹⁵ من أجل نقاشٍ واعيٍّ ومحاظٍ وعميقٍ لدلالة تعبير "عذراء" في الترجمات المختلفة، انظر *Beacon Bible Commentary*, vol. 4 (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1966), 57, note by w. T. Purkiser.

¹⁶ *Expositor's Bible*, 25 vols. (New York: A. C. Armstrong and Son, 1903), 115-18.

الاقتباس الثاني في متى (١٥:٢) مأخوذٌ من هوشع ١١: ١. يطبَّق متى هذه الكلمات على هروب يوسف ومريم إلى مصر للنجاة من سيف هيرودس. ما يشير هوشع إليه هو عمل الله في تحرير إسرائيل من العبودية المصرية في وقت الخروج.

وفي حالة قتل هيرودس للأطفال، فإن متى ١٧:٢-١٨ يقتبس إرميا ١٥:٣١ كنبوة تحققت بطريقة ما في هذه الأحداث المأساوية. ولكن مقطع إرميا يصوِّر بطريقة نبوية راحيل في قبرها الذي قرب الرامة وهي تبكي على إجلاء الإسرائيليين إلى بابل.

بل الاتفاق أضعف في الحالة الرابعة (متى ٢٣:٢)، حيث لا يوجد أي ارتباط لفظي. يبدو أن أساس المقارنة هو تشابه لفظ كلمة "عصن" (نيتصر) العبرية بالاسم "ناصرى". لكن من الواضح أن النص الأصلي (إشعيا ١١:١) مقطع مسيحاني واضح من الطراز الأول.

ومع أنه ليس كل استشهادات متى بالعهد القديم تخلق مشاكل حاسمة في التفسير، لكن معظمها يحتاج لتفسير سبب تطبيقها غير الحرفي. وتُرى المشكلة في أكثر أشكالها المتطرفة عند النظر إلى المنهجية التي يمثلها رودلف بولتمان (Rudolf Bultmann). فبعد تحليله لكثير من مقاطع العهد الجديد التي يُدعى فيها إتمام النبوة، بما في ذلك المقاطع التي أشرنا إليها للتو، يشير: "صار التكلم عن مثل هذا النوع من النبوة وتتميم النبوة أمرًا مستحيلًا في عصر يُنظر فيه إلى العهد القديم كوثيقة تاريخية ويُفسَّر بحسب منهجية علم التاريخ الحديث".^{١٧}

وفي الحقيقة، إن لم يكن ادعاء العهد الجديد مبنياً بشكلٍ أساسي على نوعٍ من "اللتيم الحرفي"، أو لم يكن إنجاز توقع معين بحيث تكون الأحداث المُتنبأ بها "عرض دمي سبق ترتيبه" (C. H. Dodd)، فكيف سنفهمه ونتعامل معه؟ هذا هو موضوع اهتمامنا الذي سنعالجه أولاً. وبعد ذلك سنكون قادرين على رؤية أن لهذا الموضوع تأثيرات على موضوعي وحي الكتاب المقدس وسلطته.

نفتتح أن نقوم بمناقشة هذا الموضوع بالقيام أولاً بتتبع تاريخ "حجج النبوات"؛ معطين اهتماماً خاصاً بالقرون الثاني والسادس عشر والثامن عشر. وسيكون من الهام رؤية الطريقة التي أثر بها قيام حركة النقد التاريخي في الطريقة التي تُعالج بها هذه المشكلة وعلى شكل الحلول المُقدَّمة لها. وأخيراً، سنحاول تقديم أفضل الحلول المعاصرة، بالإضافة لتقديمنا حل توصلنا إليه شخصياً.

^{١٧} "Prophecy and Fulfillment," in *Essays on Old Testament Hermeneutics*, ed. Claus Westermann (Richmond, Va.: John Knox Press, 1963), 52.

الدفاع عن الإيمان باستخدام النبوات

سنقدّم في هذا القسم مسحاَ للطرق العديدة التي حاولت الكنيسة بها تقديم تفسيرٍ لعلاقة العهد القديم بالإيمان بالمسيح. سيتضمن هذا المسح تركيزًا، كما أُشيرَ في الفقرة السابقة، على القرون الثاني والسادس عشر والثامن عشر. الفترة الأولى والأخيرة هامتان وتُعتبران عمومًا القرنين "الدفاعيين" في اللاهوت المسيحي. وقد حَدَثَ الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر، وقد كان هذا الحدث هامًا في تاريخ مبادئ علم التفسير. القصد من هذه المنهجية التاريخية هو إظهار كيف صارت الكنيسة مع المشكلة المشار إليها في القسم السابق، وكيف أنها وصلت إلى طرقٍ تفسيرٍ عديدة لم تقدّم حلًا للمشكلة. تهيبُ هذه المعالجة المسرح لتقديم اقتراحاتٍ إيجابية في القسم التالي من هذا الفصل. إحدى أهم الفوائد العظيمة لدراسة التقليد هي تعرّفنا على الآبار القديمة التي جفّت.

القرن الثاني

إذ ننظر إلى القرن الثاني، فإنّ هناك أمرين يجب أن نتذكرهما لتقييم العمل التفسيري للمسيحيين في هذا الوقت بشكلٍ مناسب. أولاً، وكما هو معروفٌ بشكلٍ شائع، فإنّ الانتقال من الكتابات القانونية إلى مقالاتٍ وخطبٍ هؤلاء الرجال المعروفين بالآباء الرسولين،¹⁸ يشبه الانتقال من غرفة مليئة بالنور إلى ظلال المساء. وتقييم فارار (F. W. Farrar) لهم مُنصِف: "ليس مجددهم وعظمتهم في معظمهما مجد العقل والذكاء وعظمتهما، ولكنهما مجد البر والإيمان وعظمتهما".¹⁹ ولهذه الفكرة المتبصرة فائدتان، فهي تنبّر على صفة الوحي لوثائق العهد الجديد، بالإضافة إلى أنها تلفت انتباهنا إلى عدم كفاءة هؤلاء الرجال العظماء كمُعَلِّمين لمنهجية التفسير.

أما الناحية الأخرى التي عادةً ما يتم تجاهلها فتتعلق بالمصادر التي كانوا يستخدمونها. كان كتابهم المقدّس هو العهد القديم في ترجمة يونانية (الترجمة السبعينية)؛ والأمر الهام هنا هو أنّ العهد الجديد لم يكن بين أيديهم، وذلك لأنه لم يكن قد تم جمعه بشكلٍ نهائي بعد. كثيرون يعتقدون، مُخطئين، أنه صار هناك عهد جديد مكتمل فجأة ثم أتى عليهم من السماء بكل ما فيه، عند نهاية ما يُدعى بالعصر الرسولي. بينما الحقيقة هي أنه لم يتم جمعه عبر فترةٍ من الزمن فحسب، ولكن كانت

¹⁸ وهم كليمنس الروماني، وأغناطيوس، والديداخي، ورسالة برنابا، والراعي لهرماس، ورسالة إلى ديونيتوس (Diognetus)، وبوليكاريوس.

¹⁹ History, 164.

هناك مشكلة قانونية أسفاره، التي لم تنته إلا في القرن الرابع.^{٢٠} ومع أن بعض وثائق العهد الجديد كانت متوفرة عند آباء الكنيسة، فإنَّ الكثيرين منهم أظهروا معرفةً بعددٍ محدود من القائمة الموجودة لدينا.^{٢١}

من دلالات النقطة الأخيرة، وهي دلالة هامة جدًا، حقيقة أنه لم يكن لديهم أمثلة مطوّلة لمبادئ تفسير العهد الجديد، كما كان ممارسًا في الكتابات القانونية، وبالتالي فقد كانوا متروكين أمام خيار استخدام منهجيات التفسير التي كانت شائعة ومنتشرة في العالم في ذلك الزمن. فاستخدموا منهجيات تفسير كانت "درجة كبيرة منهجيات من المدارس اليهودية"، بما في ذلك التفسير المجازي في التقليد اليهودي الذي تطوّر في الإسكندرية بمصر، وكان ممثله الكلاسيكي فيلو (Philo) الإسكندري.^{٢٢}

إنَّ عيش فيلو في بيئة الإسكندرية الجامعة لثقافات مختلفة جعله يسعى لجسّر الهوة بين ميراثه اليهودي والثقافة الهلينية التي ازدهرت في هذا المركز الفكري العظيم. ولإنجاز هذه المهمة، حاول فيلو أن يُظهر أن أفكار الفلسفة اليونانية كانت موجودة قبلاً وأصلًا في كتابات موسى. وقد أظهر هذا من خلال التفسير المجازي لنص العهد القديم. وقد كان هذا يتضمن إزالة أي عنصر من النص يبدو كريبًا للعقل الهليني بتفسيره على أنه رمزٌ لحقيقة أعمق، وكذلك بنسبة أفكار فلسفية إلى موسى. وبهذا فقد كان يبحث عن معاني مخفية تحت المعنى الحرفي، وكان المعنى الحرفي عنده "البوابة أو نقطة البداية في للتوصل إلى المعنى الحقيقي الذي يجب أن يُبحث عنه على مستوى أعمق".^{٢٣}

وعموماً، باستخدام طريقة التفسير المجازي، رأى الآباء الرسوليون المسيح والكنيسة في كل العهد القديم. يلخّص فارار (Farrar) هذه الفكرة كما يلي:

كان التفسير المجازي منهجية مألوفة أصلاً وسط اليهود، وكما أن الإسكندريين تبنوه ليجدوا في موسى إنباءً بالفلسفة اليونانية، هكذا أيضاً الآباء الرسوليون، قبل الصياغة

^{٢٠} يبدو أن الخطوة الأخيرة قد تم أخذها في رسالة أثناسيوس لعيد الفصح عام ٣٦٧ م. انظر E. J. Goodspeed, "Canon," in *Encyclopedia of Religion*, ed. Vergilius Ferm (New York: Philosophical Library, 1945).

^{٢١} Farrar, *History*, 171 ff.

^{٢٢} المرجع السابق، ١٦٤-١٦٥؛ و Sydney G. Sowers, *The Hermeneutics of Philo and Hebrews* (Zurich: Eva-Verlag, 1965), 18.

^{٢٣} E. C. Blackman, *Biblical Interpretation* (Philadelphia: Westminster press, 1957), 83.

النهائية الكاملة لقانون العهد الجديد، انساقوا إلى هذه المنهجية لجعل العهد القديم شاهداً مباشراً للحق المسيحي.^{٢٤}

لكن المشكلة التي واجهها المسيحيون الأوائل في استخدام العهد القديم، كمصدرهم للكتابات المقدسة، هي أنّ وثائقه كانت يهودية في طبيعتها؛ وإذ كان من الواضح جداً أنّ وعوده معطاة لليهود، فإنّ الكثيرين من المسيحيين غير المتعلمين كانوا محتارين في فهم علاقتهم بالعهد القديم.^{٢٥} إحدى المنهجيات التي كانت مُستخدمة هي بالأخذ بحرفية الكتاب المقدس، كما عمل الأبيونيون (Ebionites)، فحافظوا على الصحة والاستخدام الأبديين للموسوية.^{٢٦} أما المنهجية الأخرى، والتي تبناها مارسيون (Marcion)، فهي رفض العهد القديم بشكلٍ كامل لاعتباره لا يصلح للإيمان المسيحي وغير نافع له. أما التقليد المسيحي الرئيسي فقد أصرّ على وحدة الإيمان المسيحي-العبري، وسعى لاستخدام الكتاب المقدس اليهودي لأهدافه وحاجاته.

من بين كتابات الآباء الرسولين "رسالة برنابا" (*Epistle of Barnabas*)، التي تتشكّل مثلاً بارزاً لهذا الصراع الساعي لإعطاء العهد القديم طبيعة مسيحية. يؤكّد كاتب هذه الرسالة على أنّ العهد مع إسرائيل كُسِر إلى الأبد حين توجّه الشعب إلى الأصنام وطرح موسى لوجي الحجارة مُحطّماً إياهما. يقول: "كُسِر عهدهم حتى يُختم عهد يسوع، المحبوب، في قلوبنا بالرجاء الذي يعطيه الإيمان به".^{٢٧} ويقترح كاتب الرسالة أنّ جزءاً من العهد القديم يشير إلى إسرائيل، وجزءاً منه يشير "إلينا"، ويقصد بهذا كنيسة العهد الجديد.^{٢٨} ومع هذا، فهو لا يقَدِّم أي مبدأ يمكن تمييز هذين المعنيين به.^{٢٩}

^{٢٤} History, 166-67.

^{٢٥} "Introduction," in *The Apostolic Fathers*, vol. 1 of *The Fathers of the Church*, ed. Ludwig Schoff, 72 vols. (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1962), 188. وقد قيل إنّ "المعركة الحقيقية في القرن الثاني كانت تتمحور حول وضع العهد القديم." من F. C. Burkett, *Church and Gnosis*, quoted in Kelly, *Doctrines*, 68.

^{٢٦} Farrar, *History*, 164. كان الأبيونيون مسيحيين من أصل يهودي معروفين بشكلٍ رئيسي بهرطقتهم المتعلقة بعقيدة المسيح، حيث أنكروا أنّ للمسيح طبيعة إلهية جوهرية على أساس افتراضاتهم اليهودية. انظر Kelly, *Doctrines*, 139-40. وموقفهم حول الصحة الأبديّة للموسوية المعتمد على التفسير الحرفي عملياً مشابه للحركة التدبيرية المعاصرة (انظر الملحق الأول في الكتاب).

^{٢٧} 5.2.

^{٢٨} المرجع السابق.

وعومًا، كانت منهجيته الأساسية تقديم تفسير مجازي على أساس الادعاء بامتلاك بصيرة خاصة (غنوسيس - gnosis) يدعوها "موهبة تعليم فطرية".^{٣٠} ويشير فارار (Farrar): "الملح الوحيد لمبدأ تفسيري الذي يظهره (في رسالته) هو إيجاد ما يمكن أن يشير إلى المسيح أو المسيحية في كل العهد القديم".^{٣١}

وكما هو الحال في كلِّ تفسير مجازي، فإن المعنى الحرفي والتاريخي للنص يلعب نسبيًا دورًا ثانويًا إذ يعطي الصدارة للحقائق الروحية. وبحسب كيلى (Kelly)، كان برنابا يشعر أن "خطأ اليهود الفادح هو أن يسمحوا لأنفسهم بأن يُخدعوا بالمعنى الحرفي للكتاب المقدس".^{٣٢}

وقد بلغت الحجج على صحة المسيحية على أساس النبوات ذروتها عند يوستين الشهيد (Justin Martyr)، الذي كانت كتاباته دفاعية بشكل رئيسي. كان يوستين يفكر بنوعين من القراء: السلطات المدنية واليهود. فكانت "دفاعياته" (*Apologies*) مُوجَّهة إلى السلطات المدنية، بينما كان "حوار مع تريفو" (*Dialogue with Trypho*) موجَّهًا إلى اليهود. كان القصد من "حوار مع تريفو" هو أن يظهر من النبوة العبرية أنَّ المسيحية، بحسب قصد الله، أخذت مكان اليهودية، وبأنَّ اليهود والأمم لا يمكن أن يخلصوا إلا بصيرورتهم مسيحيين".^{٣٣} لكن حتى في "دفاعه الأول" (*First Apology*)، الذي كان موجَّهًا إلى المجتمع العلماني، بنى قضيته جزئيًا على استخدام النبوات، وقد شكَّلت هذه الحجة حوالي ثلث هذا البحث. لم يكن قصده الأساسي ترسيخ حقيقة وحي العهد القديم، ولكن إظهار أنه قد سبق التكلم عن يسوع وعمله وكنيسته في كتاباتٍ معيَّنة، ولذا لا بدَّ أنَّ لهذه الأشياء أصلًا إلهيًا. ولكن استخدامه الرئيسي للنبوة في الوضع الطبيعي كان في حديثه للقراء المتديَّنين (اليهود).

ويوستين مثل برنابا، إذ يؤمن بأنَّ القصد الأساسي من العهد القديم هو أن يكون للمسيحيين، وهو يبرهن على فكرته بالاستخدام غير المضبوط للتفسير المجازي، وبالتالي، كما يقول فارار (Farrar)، "إذ

^{٣٠} لدينا هنا شيء من التشابه مع مبدأ "تفصيل الكلمة" التديبيري (تيموثاوس ٢: ١٥)، إلا في كون مبدأ الحركة التديبيرية يُطبَّق على العهد الجديد، في حين أنَّ رسالة برنابا تتكلم عن العهد القديم.

^{٣١} *Epistle of Barnabas* 9.17.

^{٣٢} *History*, 168.

^{٣٣} Kelly, *Doctrines*, 661.

^{٣٤} A. C. McGiffert, Jr., *History of Christian Thought*, 2 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1950), 1:97.

سار [يوستين] في خطوات الرابينيين اليهود، أنكر الحقائق التاريخية الواضحة".^{٢٤} ويوستين مثل برنابا في فهمه بأن هذا التفسير تفسير باطني؛ أي أنه نتيجة معرفة آتية من نعمة روحية خاصة. ويثبت يوستين تفسيره بتوجيه الانتباه إلى السخافات التي تنتج من التفسير الحرفي التام.^{٢٥}

وهناك مثل غريب جداً لتطبيق المنهجية المجازية في التفسير عند يوستين الشهيد يظهر في الفصول ٨٩-٩٠ من مقالته "حوار مع تريفو" (*Dialogue with Trypho*). يعترف تريفو بأن اليهود ينتظرون مجيء المسيح، ولكنه يصرّ على يوستين أن يقدّم له دليلاً على أنه كان على المسيح أن يتألم على الصليب، وهو موت يضعه تحت لعنة بحسب تثنية ٢١: ٢٣. ويجيب يوستين بأن "موسى كان أول من أظهر هذه اللعنة الواضحة على المسيح من خلال الأعمال الرمزية التي قام بها". ويشير، كما يمكن لأي شخص له بصيرة أن يرى، إلى تلك الحادثة خلال معركة إسرائيل مع العماليقين حين بسط موسى يديه على شكل صليب. يقول يوستين: "في الحقيقة، لم ينتصر الشعب لأنّ موسى صلى، ولكن، بينما كان اسم يسوع على جبهة المعركة، رسم موسى علامة الصليب".

كان إيريناوس (Irenaeus) لاهوتياً كتابياً أكثر من يوستين، ولكن مع هذا فإنّ مبادئ التفسير عنده لا تحتوي على كل ما نرغب بوجوده. ولأجل أغراضنا هنا، لا نحتاج إلا لأنّ ننتبه إلى ملاحظة اقتبس بها كيلي (J. N. D. Kelly) من إيريناوس ما فحواه: "كانت النبوة، بطبيعتها، غامضة ومُلفِزة"، و "هي تشير بطريقة إلهية إلى أحداثٍ لا يمكن رسمها بدقة إلا بعد حدوثها تاريخياً".^{٢٦} هذه بصيرة عميقة فعلاً. (انظر المُلْحَق الأول).

في نهاية القرن الميلادي الثاني، أو الجزء الأول من القرن الثالث، أُعطيت مبادئ التفسير المجازي صياغة علمية من خلال أوريجانوس، أول مفسّر تحقيقي حقيقي للكتاب المقدس.^{٢٧} وقد صارت "مستويات المعنى الثلاثة" التي لاحظها أوريجانوس في الكتاب المقدس^{٢٨} راسخة في الكنيسة كالموقف الرسمي عندها حتى الإصلاح. أوريجانوس أيضاً يؤكد على أنّ العهد القديم كتاب نبوة تحققت في المسيح، ولكنه يشير ببصيرة عميقة إلى كيف أنّ اليهود والهرطقة قد مُنعوا من الفهم الصحيح للعهد القديم لأنهم نظروا إليه بحرفية. ومن الأفكار المتبصرة الأخرى لأوريجانوس، والتي لها

^{٢٤} History, 173.

^{٢٥} Dialogue with Trypho, 112.

^{٢٦} Doctrines, 68.

^{٢٧} Blackman, Interpretation, 95.

^{٢٨} المعنى التاريخي أو الحرفي، والمعنى الأخلاقي، والمعنى الصوفي أو الروحي.

تأثير في الموضوع محل النقاش هنا، فكرة أنّ نمط المعرفة عند الأنبياء مختلف عن نمطها عند الرسل، لأنّ الأنبياء فكروا وتأمّلوا بأسرار التجسّد قبل تحقّق هذه الأسرار.³⁹

بعد هذا المسح السريع، يمكننا أن نقدّم بعض الملاحظات عن مبادئ التفسير عند آباء القرن الثاني. أولاً، والأهم، لم يتردّدوا مطلقاً في التأكيد على استمرارية العهد القديم والحركة الجديدة التي يعود أصلها إلى يسوع الناصري. أعلنوا أنهم خلفاء لإسرائيل في مقاصد الله؛ كما أعلنوا أنّ العهد الجديد تفوّق على القديم في علاقة من الوحدة العضوية. وقد كان الأساس اللاهوتي الذي أعطى شرعيةً لمثل هذه الأقوال هو وحدة الله، التي منها انبثقت حقيقة استمرارية العهدين، أو كما يقول كيلى (J. N. D. Kelly)، كانوا "راسخين في الحقيقة التي أشار إليها ثيوفيلوس (Theophilus) الأنطاكي ... بأنّ الأنبياء والبشّيرين كانوا ينلقون الوحي من روح واحد هو ذات الروح".⁴⁰

وعلاوةً على ذلك، لم يستطع الآباء أن يفكروا بـ"تتميم حرفي للنبوات" إلا بالكثير من التفسير. كانت ممارستهم تشير إلى أنه من الأفضل القول: "تتحقّق النبوات حرفياً حين يتم تفسيرها مجازياً". وقد أشرنا إلى تشديدهم المتكرّر على عجز الفهم الحرفي للعهد القديم وقصوره. وقد كان أوضح جواب لديهم على هذه المشكلة هو التفسير المجازي.

يصعب تعريف التفسير المجازي بدقة، ولكن الصفة العامة له، والتي تبدو موجودة في كل حالة، هي عدم إعطاء اعتبارٍ للتاريخ. إنه:

دائمًا غير تاريخي، وعادة ما يكون ضدّ التاريخ. لا يأتي هذا التفسير إلى الكتاب المقدّس بقصد رؤية نموذجٍ لإعلان تاريخي، ولكن كمصدرٍ لكلامٍ قياسي بشكلٍ مطلق يمكن أن يلبّي أية متطلبات أو حاجاتٍ حالية.⁴¹

والنتيجة التي تلازم هذا الرأي غير التاريخي للنص هي النظرة الميكانيكية الآلية للوحي التي لا تقيم اعتباراً يُذكر لعامل التأليف البشري للكتاب المقدّس. "بالنسبة للمفسّر المجازي، فإنّ الشخصيات البشرية التي تأتي الكلمة من خلالها تصبح نكراتٍ مجهولة الهوية، غير مناسبة إلا كأدواتٍ يستخدمها معطي الأقوال النبوية الإلهي".⁴² هذا يعني أنّ المنهجية التفسيرية المطلوبة عند مثل هذا الفهم هي

³⁹ Kelly, *Doctrines*, 69.

⁴⁰ المرجع السابق.

⁴¹ Vawter, *Biblical Inspiration*, 32.

⁴² المرجع السابق.

منهجية ذاتية تمامًا، "منكرةً الدخول إلى الأذهان التي من خلالها أتت كلمات الكتاب المُقدَّس، والتي فيها تمت صياغة هذه الكلمات".^{٤٣} وفي حين أنه يمكن للمرء أن يمتدح اهتمامات المُفسِّر المجازي، وهي أن يجعل النصوص القديمة نصوصًا معاصرة، لكن عليه أن يوبَّخ استخفاف ذلك المُفسِّر بالمعنى الحرفي التاريخي للنص المُقدَّس.

وحتى في هذه الفترة المبكرة، كانت مقاومة التفسير المجازي بارزة في مدرسة أنطاكية في سوريا. ففي هذه المدرسة، وعلى النقيض من المدرسة الإسكندرية، كان التركيز على التفسير الحرفي، وكان ممثلو هذه المدرسة "متحدين في الاعتقاد بأن التفسير المجازي وسيلة لا يُعتمد عليها، وفي الحقيقة غير شرعية، في تفسير الكتاب المقدس".^{٤٤}

وقد أدت ردة الفعل الشديدة هذه إلى تطرُّف في تحديد العنصر النبوي في العهد القديم. تحليل كيلي (J. N. D. Kelly) التالي لموقف ثيودور المبسوسطي (Theodore of Mopsuestia) مفيد:

ثيودور، مثلاً، رفض رؤية النصوص المقبولة تقليدياً مثل هوشع ١:١١ وما يليها؛ ميخا ١:٤-٣؛ ١:٥ وما يليها؛ حجي ٩:٢؛ زكريا ١٢:١١-١٤؛ ١٠:١٢؛ ملاخي ١:١؛ ٥:٤ وما يليها، كمقاطع مسيحية بشكلٍ مباشر؛ إذ أنها لم تتناسب مع معايير الصارمة، كما أنَّ سياقاتها توفِّر (بحسب اعتقاده) شرحاً تاريخياً مقبولاً تماماً. كما أنه أنقص من عدد المزامير التي تتكلم نبوياً عن التجسُّد والكنيسة إلى أربعة مزامير (٢، ٨، ٤٥، ١١٠). أما بالنسبة للمزامير الأخرى (مثل ٢١، ٢، ٦٩، ٢٢) والتي طبَّقت على المُخلَّص إما من الكُتَّاب الرسولين أو من المُخلَّص نفسه، فقد قال إنَّ هذه المزامير سمحت بمثل هذا الاستخدام لها لأنَّ كاتب المزمور كان في أزمة روحية شبيهة. ومع هذا، فإنه كان مستعداً للتسليم بأنَّ بعض المزامير (مثل ١٦، ٥٥، ٨٩)، والنبوات (مثل يوثيل ٢:٢٨ وما يليها، وعاموس ٩:١١، وزكريا ٩:٩، وملاخي ١:٣)، مع أنها ليست مسيحية أن عُوِّلت بحرفية، لكن يمكن تفسيرها

^{٤٣} المرجع السابق.

^{٤٤} Kelly, *Doctrines*, 76 و Blackman, *Interpretation*, 103-6؛ من الشخصيات القيادية في هذه المدرسة يوحنا فم الذهب، وديودور (Diodore)، وThodore of Mopsuestia).

كـمـسـيـحـانـيـة سبب كونها نماذج أو أنماطاً وجدت تـمـيـمـها الحـقـيـقـي في الإعلـان
المسيحي.^{٤٥}

يقدّم المقطع السابق شكلاً آخر لعلم التفسير تم التشديد عليه كثيراً في الحاضر، وهو "دراسة النماذج والرموز" (typology). يصرّ الكثير من العلماء الحديثين على أنّ الآباء كانوا يستخدمون هذا النوع من التفسير، إن لم يكن بدلاً من التفسير المجازي، فعلى الأقلّ بالإضافة إليه.^{٤٦} ولكننا سنوجّل مناقشة هذه المنهجية في التفسير لقسم لاحق حيث سنحتاج أن ننظر إليه بكلّ جدية. أما هدفنا بإظهار المشاكل في طرق التفسير ومبادئه الهادفة للوصول لمعنى الأقوال النبوية في القرن الثاني فقد تم إنجازه.

القرن السادس عشر

قدّم إصلاح القرن السادس عشر تطوّرين بارزين في الاستخدام المسيحي للعهد القديم. يتعلّق التطوّر الأول بقانون الكتاب المقدس. تم الجزم بشأن القائمة اليهودية للأسفار القانونية في مجمع يمينا (Jamina) حوالي عام ٩٠ م. ولكن الكنيسة المسيحية في الغرب استمرت بقبول بعض الكتابات الأخرى المعروفة بالأبوكريفا كجزء من قانون العهد القديم. شكّك مارتن لوثر (Martin Luther) والمصلّحون الآخرون بهذه الكتابات، جزئياً بسبب اعتماد بعض العقائد الكاثوليكية عليها، ولذا رفضوا هذه الأسفار كغير قانونية، أي ليست ذات سلطة في صياغة العقيدة وفي التعليم.

ومع أن مجمع ترنت الكاثوليكي (Trent - ١٥٤٥-٦٣) أعلن معظم الأبوكريفا كأسفار قانونية، ونطق بالحرّم الكنسي على كل من ينكر هذا الوضع لها، فإنّ المسيحية البروتستانتية استمرت بالتأكيد على قبولها للقانون اليهودي القديم المكوّن من أربعة وعشرين سفرًا (التي تقابل التسعة والثلاثين سفرًا في العربية والإنجليزية). وهكذا، فإنه حين يشير لاهوتي بروتستانتني إلى أسفار العهد القديم، فإنّ ما لديه هو مجال أضيّق مما لدى اللاهوتي الكاثوليكي.^{٤٧}

^{٤٥} Kelly, *Doctrines*, 77-78؛ انظر أيضًا Blackman, *Interpretation*, 103.

^{٤٦} Jean Danielou, *Origen* (New York: Sheed and Ward, 1955)؛ و Hanson, *Allegory and Event*؛ و G. W. H. Lampe and K. S. Woollcombe, *Essays on Typology* (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1957).

^{٤٧} Gerald A. Larue, *Old Testament Life and Literature* (Boston: Allyn and Bacon, 1968).

لكن الموضوع الأكثر أهمية لدراستنا هنا هو أفكار مارتن لوثر التفسيرية. أولاً، رفض لوثر بقوة منهجية التفسير المجازي عند الآباء. "إنّ تفاسير أوريجانوس المجازية ليست سوى نفاية"، و"التفاسير المجازية تخمينات فارغة ونفاية" اقتباسات تمثّل ردة فعله النموذجية. ويمكن رؤية إدراكه للإفراط الذي يمكن أن تؤدي إليه هذه المنهجية في تشبيهه الشهير للتفسير المجازي بعاهرة جميلة أثبتت أنها مغرية للناس الكسالى.^{٤٨} لكنّ هناك تصريحاً منه أكثر اعتدالاً يقدّم فيه بعض التقييم الإيجابي يُرى في محاضراته لإشعياء (١٥٢٧-٣٠):

على المرء أن يفكّر كثيرًا، وبشكلٍ مهيب، عن التاريخ، ولكن قليلاً فقط عن المجاز. يجب أن تستخدم المجاز كزهرة، من أجل توضيح العظة لا من أجل تقويتها ... لا يثبت المجاز العقيدة، ولكنه كاللون، يمكنه أن يضيف إليها.

كما رفض لوثر المعنى الرباعي للكتاب المقدس، وهو ما كان فكرة تفسيرية مقبولة في ذلك الزمن: (١) المعنى الحرفي؛ (٢) والمعنى المجازي؛ (٣) والمعنى الأخلاقي (tropology)؛ (٤) والمعنى التمثيلي (analogy) أو الأخرى. وبمقابل تعدّد المعنى، أعلن لوثر أنّ "المعنى الحرفي للكتاب المقدس وحده هو كل جوهر الإيمان واللاهوت المسيحي"، وأشار قائلاً: "لاحظتُ أن كل الهرطقات والضلالات لم تنشأ من تصريحات الكتاب المقدّس الصريحة، ولكنها تنشأ عند تجاهل وضوح تلك التصريحات واتباع الناس للحجج المدرسية (Scholastic) التي تقدّمها أذهانهم".^{٤٩} كان هذا الموقف نتيجة لفكرته الأساسية بأنّ كل إنسان كاهن لنفسه، ولذا يمكنه أن يقرأ الكتاب المقدس بنفسه من دون الحاجة إلى "جيل" تفسيرية معقدة، كما يدعوها. وقد أكّد على أنه يجب فهم الكتاب المقدس من الجميع، وبأنّ المؤمنين العاديين يجب أن يستطيعوا استخدامه وبأنهم قادرون على نوال "الكلمة" من خلاله.^{٥٠}

^{٤٨} اقتباسات من Farrar, *History*, 328.

^{٤٩} Heinrich Bornkamm, *Luther and the Old Testament*, trans. Erich W. and Ruth C. Gritsch (Philadelphia: Fortress Press, 1969), 89; Farrar, *History*, 327 ff.; Blackman, *Interpretation*, 118-19; Alan Richardson, *Apologetics*, 183-84.

^{٥٠} انظر Blackman, *Interpretation*, 118. يعلّق فارار (Farrar): "لم تكن هناك فكرة وجد لوثر من الصعب المحافظة والتأكيد عليها بأمانة تامة ويقظة أكثر من هذا الحق غير القابل للإبطال بالحكم الشخصي للإنسان. فقد تعرّض للتجربة بقوة بسبب كثرة الآراء الشخصية". من كتابه *History*, 330.

كان تشديد لوثر على المعنى الحرفي، الذي كان يفضّل أن يدعوه بالمعنى القواعدي النحوي، يتضمن أكثر من مجرد "تفسير الحقائق التاريخية". فقد فهم المعنى الحرفي بأنه "المعنى الحرفي النبوي"، الذي يبدو أنّ معناه هو وجوب أخذ المعنى الحرفي بجديّة، وقد كان يعتقد أنّ ذلك المعنى يقدّم معنى "روحياً" أيضاً. تُرى نتائج هذا الفهم في تصريح بلاكمان (Blackman):

على خلاف الحركة المدرسية (Scholasticism)، تخلى لوثر عن فكرة أنّ للكتاب المقدّس أكثر من معنى. ومع ذلك فإنه لم يرفض تماماً المعنى الروحي ولا المنهجية المجازية. لكن ما عمله لوثر، بتشديد جديد، هو ربط المعنيين الحرفي والروحي بقوة أكبر معاً.^{٥١}

ما كان لوثر يقاومه فعلاً في التفسير المجازي عند الحركة المدرسية هو فرضها لعقيدة كنسية على الكتاب المقدّس من خلال هذه المنهجية في التفسير. ولهذا اقترح مبدأ يمكن ضبط التفسير المجازي به، يتضمّن هذا المبدأ معياراً موضوعياً يمكن تطبيقه من أجل تجنّب الذاتية غير المضبوطة. رأى لوثر بوضوح أنه إن تمسك المرء بالتفسير القواعدي التاريخي بقوة، فإنه سيكون من الصعب اعتبار العهد القديم كتاباً مسيحياً. ومن هذه المجموعة المُعدّدة والمُرَكّبة من المشاكل، قدّم عبارة "معيار الإيمان" (analogy of faith)، وهو تعبير موجود في رومية ٦:١٢ (في اليونانية *analogia*)، وقد قصد به ببساطة أنه يجب تفسير كل الكتاب المقدّس، بما في ذلك العهد القديم، بمعيار الإيمان المُخلّص بالمسيح.^{٥٢}

هذه الفكرة بجوهرها مبدأً تفسيري وحكمّ لاهوتيان. تتضمّن هذه الفكرة اكتشاف مبادئ أو حقائق "داخل الكتاب المقدس نفسه" يمكن بها تفسير كل الكتاب المقدس. إنه أكثر من مجرد مقارنة نصّ بنص. ومن ناحية فعلية، فإنّ مقارنة النصوص بعضها ببعض، بحسب تعبير فارار (Farrar)، هي في الحقيقة ربط ما يتشابه في الكتاب المقدس معاً، وليس "معيار الإيمان".^{٥٣} وهذا المبدأ، في أفضل تعبير له، أكثر من مجرد تفسير مقاطع غامضة باستخدام مقاطع واضحة، مع أنّ هذا الأمر جزء من ذلك المبدأ.

^{٥١} *Interpretation*, 120.

^{٥٢} Alan Richardson, *Apologetics*, 184.

^{٥٣} *History*, 337.

ومع أنّ جون وسلي (John Wesley) ليس أحد مُصلحي القرن السادس عشر، لكن شرحه لهذه القاعدة مفيد:

يعبّر القديس بطرس عنها، "كأقوال الله" بالمعنى العام لها، بحسب مُخطّط العقيدة العظيم المُقدّم فيها، والذي يضم الخطية الأصلية، والتبرير بالإيمان، والخلاص الحاضر والداخلي. هناك تشابه رائع بين كل هذه العقائد، وارتباط قويّ ومتين بين بنود ذلك الإيمان "المُسلم مرةً للقديسين". ولذا فإنّ كل بند يدور حوله أي شك يجب أن يتمّ تحديده بهذه القاعدة؛ وكل مقطع كتابي غير واضح يجب أن يفسّر بحسب هذه الحقائق العظيمة التي تملأ كل الكتاب المقدس. (تعليق على رومية ١٢:٦).

بالنسبة للوثر، فإنّ القصد العام والشامل للكتاب المقدّس هو إعلان المسيح. هذا هو معنى عبارته *Christus Regnum Scriptura* (المسيح ملك الكتاب المقدس). ولهذا، فإنه يمكن إيجاد المسيح في أي مكان في الكتاب المقدّس، وأي تفسير، بما في ذلك التفسير المجازي، شرعيّ وصحيح إن كان يتمحور حول المسيح، وأما أي تفسير مجازي آخر فهو غير شرعيّ أو صحيح. يلخّص تحليل ألن ريتشاردسون (Alan Richardson) قصد لوثر ونقاط الضعف الرئيسية في هذه المنهجية الجديدة:

لا شك أنّ لوثر آمن بأنه بتقديمه لمفهوم مسيحي ولاهوتي كامل للتفسير لتوضيح المعاني الروحية في السجل التاريخي كان يُبطل كل ذاتية وفرض الأفكار الشخصية في التفسير اللاهوتي للكتاب المقدس. لدينا هنا توضيح جميل لطبيعة التناقض الظاهري في كل مفاهيم التفسير، التي مع أنها تظهر بأنها تقدّم طريقة مشروعة وموضوعية تمامًا للنظر إلى الأمور من وجهة نظر الذين ينظرون من خلال هذه المفاهيم، تظهر لآخرين، يستخدمون مفاهيم تفسيرية أخرى، ذاتية واعتباطية بلا قواعد. ولهذا، عادة ما يُعترض بالقول بأنّ منهجية لوثر في التفسير الكتابي والتفسير التحقيقي منهجية ذاتية تمامًا، إذ تعتمد على اختبار الدراماتيكي المثير للخلاص والتبرير.^{٤٤}

^{٤٤} *Apologetics*, 184-85

والأهمية الحقيقية لمساهمة لوثر هي فكرة ضرورة وجود معيارٍ تفسيري يتم من خلاله قراءة كامل الكتاب المُقدَّس، ومهمة اللاهوتي الكتابي أن يحدِّد هذا المبدأ الهام والأساسي.

القرن الثامن عشر

كان للوضع الدفاعي في القرن الثامن عشر شكل مختلف عن الحقبات السابقة. وقد كان الخصم الرئيسي للديانة المُعلَّنة في هذا الوقت هو الديانة الطبيعية. كان هذا عصر العقلانية التي كان مبدأها الرئيسي هو وجوب عدم قبول أي شيء بصفته صحيحاً إن كان لا يتوافق مع قوانين المنطق والعقل. هذا يستبعد كل العناصر فوق الطبيعية من الديانة، بما في ذلك الإعلان، وخاصة إن كان الدين يتكلم عن حقائق تفوق المنطق. وباختصار، فإن معنى الديانة الطبيعية هو "بساطة تلك المعتقدات الدينية التي يبرِّرها العقل والموجودة في الأديان عموماً".^{٥٥} ومع أن الكثيرين من رجالات الكنيسة يصادقون على هذا الموقف، لكن أحد أشكال الديانة الطبيعية، "الربوبية" (diesm)، يمثل مقاومة واضحة للمسيحية.

قدّم المدافعون المسيحيون ضد هذه الهجومات براهين ملموسة للإيمان تمثلت بالمعجزات والنبوات. كانت هناك هبّات نشاطٍ في هذه الجدالات أبرزت مرة أخرى مشكلة التتميم الحرفي للنبوة، الذي لاحظناه في كل فترةٍ من الفترات التي حللناها. في عام ١٧٢٢، نشر وليم ويستون (William Whiston) كتاباً له يؤكِّد فيه على دور نبوات العهد القديم في إثبات أن يسوع هو المسيح وإثبات الأصل الإلهي للمسيحية. ولكنه لاحظ في بعض الحالات ضعفاً في المقابلة بين النبوة وما يقال عنه تتميمًا. وقد كان حلّه لهذه المشكلة هو أن يتهم اليهود بإفساد نص العهد القديم عن قصد، ولهذا حاول استعادة النص الحقيقي للأصل. كانت هذه فكرة استخدمها سابقاً يوستين الشهيد (Justin Martyr) أيضاً. كان عنوان كتاب ويستون: "مقالة لاستعادة النص الأصلي للعهد القديم لتفسير الاقتباسات التي ترد في العهد الجديد" (*An Essay Toward Restoring the True Text of the Old Testament*) (and for Vindicating the Citations Made Thence in the New Testament).

وقد كان عمل ويستون سبباً في دفع أنتوني كولينز (Anthony Collins) لكتابة جواب على رأي ويستون في كتابين مختلفين كانا يبدوان بأنهما يقدِّمان دعماً لحجة النبوة، ولكن في الحقيقة كان القصد

^{٥٥} Edward Carpenter, "The Bible in the Eighteenth Century," in *The Church's Use of the Bible*, ed. by D. E. Nineham (London: SPCK, 1963).

منهما هو هدم حجة النبوة. ففي كتابه *Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion*، الذي نُشر عام ١٧٢٤، يؤكِّد على أنّ البرهان الحاسم الوحيد للمسيحية هو البرهان النبوي. لكنه يشير إلى أنّ "عدم التوافق بين النبوة والإتمام الذي أشار إليه وينستون في بعض الحالات ينطبق على كل حال حين يتم تفسير النبوة حرفياً"، ولهذا فإنّ الاستعادة المقترحة من وينستون للنص لا تعالج هذه المشكلة بشكلٍ وافٍ.^{٥٦} كتب كولنز (Collins):

ولذا فإنه من المدمر جداً للمسيحية أن تفترض أنّ الحجة المبنية على التفسير الرمزي النموذجي [صورة قديمة يقابلها حقيقة جديدة] أو المجازي حجة ضعيفة فقط حماسية، فقد كان الرسل دائماً يلجأون لتقديم الحجج والدلائل النبوية باستخدام أسلوب التفسير الذي كان مُستخدماً في المدارس قديماً؛ فمن الواضح تماماً أنّ الإنجيل مؤسس في كل نواحيه على التفسير الرمزي والمجازي؛ فالرسل في معظم الحالات، إن لم يكن في كلها، كانوا يستخدمون التفسيرين الرمزي والمجازي في التفسير. ولو افترضنا أنه من المفروض أنّ الرسل كانوا دائماً يقدمون حججاً باستخدام القواعد المُستخدمة في كليات اليوم، فإنّ أسفار العهدين الجديد والقديم ستكون في حالة من عدم التوافق، وستكون الصعوبات التي أمام الكنيسة صعبة الحل. يقول الدكتور أليكس (Allix) إنّ كل من يدعو نفسه مسيحياً يجب أن ينتبه إلى الطريقة التي ينكر بها قوة وسلطة تلك الطريقة التقليدية في التفسير التي كانت مقبولة عند الكنيسة اليهودية قديماً.^{٥٧}

وكما نرى هنا، فقد أنكر أنه يمكن لأي تحقيق حرفي أو تاريخي للنبوات أن يكون صحيحاً؛ ولذا يجب فهم هذا الإتمام بطريقة مجازية. كما يعلّق ماكغيفيرت (McGiffert): "صار هذا الكتاب هجوماً عنيفاً على دليل النبوات، حيث أنه لا يمكن التعامل بجديّة مع المنهجية المجازية في التفسير، كما أنه لم يكن القصد من هذه المجازية أن تحظى بمثل هذه المعاملة".^{٥٨} وفي كتابٍ لاحقٍ (١٧٢٧) بعنوان

^{٥٦} A. C. McGiffert, Jr., *Protestant Thought Before Kant* (London: Duckworth and Co., 1919),

216-17. التشديد مضاف.

^{٥٧} مقتبس في 107-8 Carpenter, "Bible in Eighteenth Century," للأسف، لم يكن متوفراً لدي إلا واحد من هذه المصادر الأصلية، ولذا كان علي أن أعتد على أعمال وكتب ثانوية.

^{٥٨} *Protestant Thought*, 217.

The Scheme of Literal Prophecy Considered، هاجم كولينز حجة النبوة بكلِّ وضوحٍ وبشكلٍ مباشرٍ.

من الواضح أنَّ هذا الجدل أثار اهتمامًا واسعًا. وكولينز نفسه يشير إلى أكثر من ثلاثين جوابًا على عمله الأول، وأحد هذه الأجوبة القوية كان جواب من توماس شيرلوك (Thomas Sherlok - 1678-1761) في كتابه *The Use and Intent of Prophecy in the Several Ages of the World* (1725). فيقَدِّم شيرلوك تطويرًا بارزًا في طريقة تقديم الحجة. فكان من السهل إيجاد نقاط ضعفٍ، كما حدث مع كولينز، في حجة النبوة إن كانت تلك الحجة تقول: "كل النبوات القديمة أشارت إلى يسوع المسيح ووصفته بوضوح". ولذا من الأفضل صياغة الحجة كما يلي: "كل الإشارات التي أعطها الله للأبء عن خلاصه المقصود تُرى بشكلٍ كاملٍ بمجيء المسيح". ويعلِّق كاربنتر (Carpenter) محقًا بقوله: "إنَّ الفرق بين التصريحين دقيق، ولكنه هام جدًا".^٩ لا يمكن إثبات أنَّ وسلي تأثر بتصريح شيرلوك، ومع هذا فقد اعتنق ذات الموقف في ذات الفترة. ففي ملاحظاته على متى ١٧:٢-١٨، يعلِّق على عبارة "حينئذٍ تم"، بالقول: "إنَّ مقطع الكتاب المقدس، سواء أكان نبويًا أو تاريخيًا أو شعريًا، هو في لغة العهد الجديد يتم حين يحدث حدثٌ ما يمكن توفيقه بشكلٍ جيد مع النص الأصلي".

ومرة أخرى يصبح من الواضح أنَّ القراءة الحرفية للكتاب المقدس في هذا السياق تؤدي إلى طريقٍ مسدود؛ ويبدو أنَّ الخيار المقبول الآخر هو التفسير المجازي مع كل نقاط ضعفه. ولكن تطوُّرًا كان يجري حتى في هذا القرن أدى في النهاية إلى طريقةٍ أكثر فائدةً في النظر إلى الأمور، وهي طريقةٍ أكثر توافقًا مع الحقائق ومع الرأي الكتابي الحقيقي.

حتى الآن، كان التشديد على التحقيق الحرفي لكلمات الكتاب المُقدَّس، وقد قاد هذا بصورة حتمية إلى التفسير المجازي. أما طريقة التفسير الجديدة المتبصرة فقد اقترحت أنَّ الكتاب المُقدَّس يركِّز على الأحداث لا على الكلمات، وبأنَّ الأمر الهام هو إتمام "التاريخ". ويبدو أنَّ أب هذا التطور هو عالم الكتاب المقدس الشهير جوهان ألبرخت بينغل (Johann Albrecht Bengel)، مُعلِّم جون وسلي في التفسير التحقيقي للكتاب المقدس.^{١٠} كان هذا الفهم ثوريًا جدًا ومناسبًا تمامًا للحقائق التي نجدها في

^٩ Carpenter, "Bible in Eighteenth Century."

^{١٠} Otto A. Piper, "Heilsgeschichte," in *Encyclopedia of Religion*, ed. Vergilius Ferm (New York: Philosophical Library, 1945), 330.

الكتاب المقدس، كما كان مؤثرًا جدًا في مبادئ التفسير المعاصرة، حتى أننا سنكرّس القسم التالي لتطوّر هذه الأفكار.

بزوغ المنظور التاريخي

لاحظنا أنّ الانتقاد الرئيسي المُوجّه ضدّ التفسير المجازي هو عدم احترامه للتاريخ. ولكن إن لوحظت الافتراضات الكامنة وراء ظهوره، فإنه يمكن فهم هذه المنهجية بشكل أفضل، وحتى تقديرها. يقول جيمس الكسندر (James N. S. Alexander): "عادة ما يكون لدى المفسرين المجازيين أنبل الدوافع وأكرمها، حتى حين يستنتجون باستمرار أمورًا تافهة".^{٦١}

نشأ التفسير المجازي أصلًا من القناعة بأنّ وثائق قديمة معيّنة أُوحيَ بها، ولذا فإنها مناسبة للزمن الحاضر. لكن حيث أنّ هذه الكتابات كانت متأثرة بظروفها وأوضاعها الأصلية، فإنها تكون مُعرّضة لرفضٍ خطير إلا إن أمكن إعادة تفسيرها. ولهذا دُعي التفسير المجازي ليجد معاني مخفية تحت الحرف ووراءه، بحيث تنطبق تلك المعاني على الوضع الحالي.^{٦٢}

وهناك سبب آخر وراء التفسير المجازي هو فكرة الوحي الحرفي. فإن تم إملأ كلمات الكتاب المقدس حرفيًا من الله، فإنه ستكون لكل كلمةٍ فيه أهمية خاصة. ومع أنّ هذه الاهتمامات تستحق التقدير، فإننا نريد أن نعلن عدم موافقتنا على هذه المنهجية لأسباب كامنة في نقاشنا. فقراءة أفكارٍ معاصرة من دون فطنة وتمييز في كتاباتٍ قديمة هي، كما يصوّرها بيتر بيرغر (Peter Berger) بحيوية، "اغتناب للمواد التاريخية".^{٦٣}

وحتى في الكنيسة الأولى، اكتُشف مبكرًا أنّ التفسير المجازي كان أداة فعالة في يد صاحب الهرطقة، تمامًا كما أنها أداة فعالة في يد الأرثوذكسي. ولهذا فقد طلب الآباء الأوائل، الذين من أبرزهم في هذا الأمر إيريناوس وترتليان، أن يتم تفسير الكتاب المقدس بحسب "معيار الإيمان" (rule of faith)، أي تعليم الإيمان الكاثوليكي ذي السلطة. وفي الحقيقة، الصعوبة الناتجة من مشاكل التفسير الكتابي هي التي أدت إلى ظهور تعليم الكنيسة الكاثوليكية القائل بأولية الكنيسة على الكتاب المقدس.

^{٦١} "The Interpretation of Scripture in the Ante-Nicene Period," *Interpretation* 12 (1958), 272ff.

^{٦٢} Sowers, *Hermeneutics*, 11-14.

^{٦٣} *A Rumor of Angels* (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1970), 83.

بالإضافة إلى هذا الاهتمام العملي الذي أُشير إليه للتو، ظهر أيضًا في هذه الأوقات اعتراض تفسيري على المنهجية المجازية. وقد كان هذا الاعتراض أو المقاومة يتركز في مدرسة أنطاكية اللاهوتية التي كان فيها رجالٌ مثل ديودور (Diodore)، ويوحنا فم الذهب (John Chrysostom)، وبشكلٍ خاص ثيودور المبسوطي (Theodore of Mopsuestia). ليس هؤلاء الرجال معروفين بشكلٍ واسع اليوم، ولكن كانت لديهم أفكار متبصرة هامة ومفيدة بشأن مشكلة منهجية التفسير. وقد كان ثيودور، وهو أوضح مثال على التفسير غير المجازي، يصرّ على التعامل مع نص العهد القديم بطريقة لا تتكر حقيقته التاريخية.

يجب قراءة العهد القديم بشكلٍ أساسي كرواية لأعمال الله الرحيمة المتجسّدة في تاريخ إسرائيل. وتكمن الأهمية القصوى لذلك التاريخ في كون قصد الله منه تقديم الإطار لعمل الله الكريم في المسيح، والذي به يُبلّغ إلى عصر جديد إذ صار خلاص الله متوقفاً على مستوى العالم.^{٦٤}

وتوافقاً مع مبادئه في التشديد على التفسير التحقيقي الحرفي والتاريخي للكتاب المقدس، فقد انفصل ثيودور بشكلٍ جذري عن التقليد الكنسي في موضوع تفسير العهد القديم. "لم يقرأ أفكار العهد الجديد في العهد القديم. ولم يجد العهد القديم مليئاً في كل صفحة من صفحاته بنبوات عن المسيح والكنيسة، كما كان الحال مع أوريجانوس أو أغسطينوس، مثلاً".^{٦٥} ويؤكد على أنّ رأيه هذا حافظ على أساس تاريخي للنبوة، وعظّم التدبير المسيحي باعتباره الذي حوّل أسمى الصور في العهد القديم إلى حقيقة ثابتة.^{٦٦}

كانت المدرسة الإسكندرية قد دافعت جزئياً عن استخدامها للتفسير المجازي باللجوء إلى ممارسة بولس لهذا التفسير، وخاصة كما يظهر في غلاطية ٤: ٢١-٣١. ومع أنّ الرسول يستخدم الكلمة

^{٦٤} M. F. Wiles, "Theodore of Mopsuestia," in *Cambridge History of the Bible*, ed. P. R. Ackroyd and C. F. Evans (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 1:508. انظر Gilbert, *Interpretation of the Bible* (New York: Macmillan Co., 1908), 132-45 الذي يقول: "لم أجد عند ثيودور ولا حالة تفسير مجازي واحدة". ص ١٣٨.

^{٦٥} Gilbert, *Interpretation*, 138. يقول جيلبرت إنّ هذه النقطة "تمثّل تشابه أسلوبه مع التفسير العلمي الحديث"، وإنّ "منهجيته كانت قريبة جداً من منهجية يسوع، لكن دون المعرفة التي كانت لدى يسوع عن الحقيقة".

^{٦٦} James D. Smart, *The Interpretation of Scripture* (Philadelphia: Westminster Press, 1961)

مُقتبس في Swete, *Dictionary of Christian Biography*

"*allegoreo*" في النص (في العدد ٢٤، بحسب ترجمة فاندايك - البستاني: "رمز")، لكن الأنطاكيين يصرون على أنّ هناك فرقاً بين ما فعله بولس وما كان الإسكندريون يعملونه. "يؤمن الرسول بحقيقة الأحداث التي يصفها، وهو يستخدمها كأمثلة في حديثه. وأما الإسكندريون فيجردون الرواية الكتابية كاملةً من حقيقتها".^{٦٧} والأنطاكيون يقولون إنّ المبدأ السليم للتفسير هو "الثيوريا" (*theoria* - النظرية)، وليس "الأليغوريا" (*allegoria* - المجاز)، والذي يقصدون به معنى للكتاب المقدس أعمق أو أسمى من المعنى الحرفي أو التاريخي، ولكنه مؤسس برسوخ وقوة على حرفية النص.^{٦٨}

ولذا، كما يقول جيلبرت (Gilbert): "وأخيراً هبط التفسير التحقيقي من السحاب، ووقف بقدمين راسختين على الأرض. فأول مرة صار هناك جهدٌ كاملٌ جديٌّ ومصمّمٌ على اكتشاف ما قصده كُتّاب الكتاب المقدس".^{٦٩} لكن للأسف، فقد تغلبت المنهجية القديمة التقليدية، أي التفسير المجازي، على هذا التطور الواعد، الذي ضاع من ذاكرة الكنيسة.

لكن بالرغم من الاستخدام المستمر والواسع للتفسير المجازي في الكنيسة كوسيلة لترسيخ الوحدة بين العهدين القديم والجديد، فإنّ هذا التفسير غير وافٍ تمامًا كمبدأ تفسير سليم. وقد وجّه جيمس سمارت (James D. Smart) الضربة القاضية والأخيرة للتفسير المجازي بقوله:

التفسير المجازي وسيلة لاكتشاف معنى غير موجود في الواقع. ولهذا إن لم يكن ممكناً إيجاد الإنجيل المسيحي في العهد القديم من دون التفسير المجازي، فإنّ معنى هذا هو أنّ الإنجيل ليس موجوداً في العهد القديم، ولكن يجب إدخاله إليه من خارجه".^{٧٠}

ولم تحدث انطلاقة حقيقية في النظرة التاريخية في التفسير إلا في منتصف القرن الثامن عشر. وقد حدث هذا، كما أشير في القسم السابق، جزئياً من خلال تأثير بينغل (J. A. Bengel).^{٧١} أما الذي أخذ اقتراحات بينغل وطوّرها واستخدم لأول مرة تعبير "التاريخ المُقدّس" (*Heilsgeschichte*)،

^{٦٧} مُقتبس في 276، Alexander, "Interpretaion,"

^{٦٨} المرجع السابق.

^{٦٩} *Interpretation*, 135.

^{٧٠} *Interpretation*, 132.

^{٧١} يجب أن نتذكر، من أجل القصد الكامن وراء هذه الدراسة، بأن وسلي ترجم عملياً أسلوب ومبادئ بينغل (الواردة في كتابه *Gnomon*) في التفسير في تمهيد "تعليقاته" (*Notes*)، في البند السابع.

والذي أصبح صيغة معروفة في البحوث الحديثة والمعاصرة، فهو فون هوفمان (J. C. K. von Hofmann).

يقترح بينغل في تمهيد كتابه *Gnomon* أنّ المهمة الرئيسية للتفسير هي استعادة الوضع التاريخي للنص، ثم ترك النص يتكلم إلى القارئ من ذلك الوضع الأصلي كما تكلم للقارئ الأصلي الذي لم يحتج الكثير من المساعدات في التفسير. فالنص الأصلي عند القارئ كان واضحاً له. نرى هنا تجسّداً للاقتراح الذي بدأ مع كتاب فون هوفمان.

يمثّل فون هوفمان إحدى الشخصيات التي دُفنت في التاريخ والتي لم تكن معروفة عند معاصريها من العلماء، أو عند اللاحقين منهم. وقد كان أحد الأسباب الكامنة وراء هذا هو موقفه الذي كان في الوسط بين العقلانية من ناحية وبين الأرثوذكسية المتطرفة من ناحية ثانية. ولهذا فقد كان يُنظر إليه بارتياحٍ من الجهتين.

وقد كانت فكرة "التاريخ المقدّس" هي مساهمة فون هوفمان الفريدة. آمن هوفمان بأن هناك وحدة عضوية في الكتاب المقدس، وبوجود "ارتباط داخلي بين النبوة والتاريخ". هذا يعني أنه لا بد من وجود ارتباط "عضوي" بين المجال الذي تمت فيه النبوة وظروف تحقيقها. كان هذا ابتعاداً بارزاً عن الآراء التقليدية الموجودة التي شددت على أنّ كلمات النبوة هي أقوال موحى بها من الله لا تناسب الوقت الذي قيلت فيه إلا مُصادفةً. ويعكس الرأي التقليدي، سعى فون هوفمان لإيجاد النبوة "بشكلٍ رئيسي في الأحداث التاريخية، وليس فقط بشكلٍ ثانوي في الكلام التفسيري عند الأنبياء".

وهكذا، كان فون هوفمان مثل بينغل قبله، في "تركه تماماً لفكرة الوحي الآلي" (mechanical inspiration). فإن كان الإعلان يحدث بشكلٍ رئيسي في الأحداث، وهذه الأحداث تُفهم بطريقةً ديناميكية، فإنه لا تعود هناك ضرورة للتفسير المجازي. وكل مرحلة من مراحل التاريخ الكتابي تحمل بذرة تطوّر مستقبلي، ولهذا فهي تشير إلى مرحلةٍ لاحقة في قصد الله، وبشكلٍ نهائي إلى إتمامها في المجيئين الأول والثاني ليسوع المسيح.^{٧٢} وبدلاً من الحديث عن إتمام كلمات، فإننا نتكلم هنا عن إتمام وتحقيق أحداث. يساعد انتقاد رودولف بولتمان (Rudolf Bultmann) في عرض النتائج والمعاني الحقيقية لفكرة فون هوفمان حول تلك الأمور:

^{٧٢} Otto A. Piper, "J. C. K. von Hofmann," *Encyclopedia of Religion*, ed. Vergilius Ferm (New York: Philosophical Library, 1945).

هذا أمر مختلف كلياً عن ما يقوله الرأي التقليدي بأن النبوة تصبح مفهومةً من إتمامها، بحيث يظهر نور مفاجئ لمعنى سري لكلماتٍ كانت تعني شيئاً آخر في سياقها.^{٧٣}

ويقدّم لنا تحليل كريستن بروس (Christian Preus) ملخّصاً يعطي استنارة بشأن رأي فون هوفمان:

في تطوير هوفمان لهذه الأطروحة، فإنه يظهر كيف أنّ الأحداث المحورية الرئيسية في تاريخ العهد القديم تنسجم مع عملية التاريخ المقدّس بطريقة حيوية، وفي ذات الوقت، وبسبب طبيعة عدم الكمال فيها، تُنبئ بإتمام كامل في المستقبل. إنّ امتحان تاريخ العهد القديم على هذا الأساس يُظهر الضرورة الجوهرية للنبوة في عمل الفداء، ويعيد النبوة وإتمامها إلى مكانهما المركزي الذي كانتا تتمتعان به في الكنيسة الرسولية. لقد كانت تلك هي المرة الأولى في تاريخ التفسير الكتابي التي يُطبّق فيها رأي عضوي للتاريخ على مشاكل التفسير الاستقصائي بطريقة منمّطة.^{٧٤}

يقف عمل فون هوفمان على النقيض من تفسيرين آخرين ظهرا في زمنه، لا يعامل كلاهما التاريخ بشكلٍ جدي. فعلى اليمين كان هناك عمل إيرنست ويلهيلم هينغستبرغ (Ernst Wilhelm Hengstenberg - 1802-1869)، وهو لاهوتي لوثيري ألماني محافظ جداً؛ وعلى اليسار كان شرح فريدريك شليرماخر (Friedrich Schleiermacher - 1768-1834)، أبي اللاهوت (الليبرالي) المعاصر ومعلّم فون هوفمان.

عمل شليرماخر تحت تأثير المثالية الفلسفية، التي كانت تميل إلى التشديد على حقيقة عالم الأفكار غير التاريخي (الكليات - universals) الذي تسكنه الأفكار المطلقة بمقابل عدم الواقعية النسبية للمجال التاريخي (الجزئيات - particulars) الذي تسوده الأمور الطارئة. باستخدام شليرماخر لهذا التمييز، فإنه يفرّق بين نوعين من التوقعات النبوية. النوع الأول من هذه التوقعات النبوية هو "التنبؤ الخاص"، والذي يشير إلى أحداثٍ مُحدّدة، وبالتالي فهو "فرضي" (hypothetical) أو طارئ.

^{٧٣} "Prophecy and Fulfillment," 56. انتقاد بولتمان الذي يعقب حديثه في هذا الاقتباس، سطحي جداً لدرجة السخف.

^{٧٤} "The Contemporary Relevance of von Hofmann's Hermeneutical Principles," *Interpretation* 4 (1950): 311 ff.

أما النوع الآخر من التوقعات النبوية فهو "شرح الكليات"، ولذا فإن لهذا النوع قيمة مُطلقة. وهذا النوع الثاني من التوقعات هو الفئة الأساسية التي تقع ضمنها النبوات المسيحانية، وهي تتضمن بُعداً طارئاً، وبُعداً جوهرياً. يمثل البعد الأول القشرة، بينما يمثل البعد الثاني النواة. "ليست التأكيدات الفردية سوى ثوبٍ خارجي، ولذا يبقى دائماً من غير المؤكّد إن كانت هذه النقطة تتعلق بالنبوة نفسها أو لا". قول المسيح بأنه إتمام النبوة ينطوي على دالّتين؛ فهو "قصد" النبوة من النوع الأول من خلال إخباره مسبقاً بنهاية المؤسسات اليهودية، و"قصد" النبوة من النوع الثاني بمعنى أنّ النبوة الجوهريّة قد تمت الآن تماماً".^{٧٥} وقد كان هذا الرأي مؤثّراً جداً.

وقد طوّر هينغستبرغ، الذي على النقيض من شليرماخر لاهوتياً، أطروحةً شبيهة. ميّز هينغستبرغ بين "الحقائق العامة"، وهي التي تمثّل الاهتمامات الرئيسية عند الأنبياء، والجزئيات الطارئة المُستخدمة "من أجل التشديد على عظمة الفكرة ذاتها".^{٧٦} لكن بدلاً من جعل المسيح هدف تاريخ العهد القديم، جعله هينغستبرغ محتوى العهد القديم، وهو أمر غير تاريخي، ولذا فقد لجأ للتفسير المجازي. أحد المكاسب الرئيسية للتطوّر الذي يمثّله عمل فون هوفمان هو الاعتراف بالسياق التاريخي للمادة الكتابية. إذ يرى الأنبياء الآن رجالاً عملهم الأساسي هو إعلان كلمة الله لزمّهم، وليس كرائيين يصفون أحداث المستقبل التي لا علاقة لها بزمّهم. عملياً، يتفق معظم البحث العلمي المعاصر مع كُتّاب كتاب *Exploring the Old Testament* في قولهم:

يُستقّ تعبير "نبي" من الكلمة اليونانية "بروفيتيس" (*prophetes*)، التي تعني "شخصاً يتكلم نيابةً عن آخر". ... الفكرة الحديثة عن النبي بأنه "الذي يتنبأ بالمستقبل" أو "يخبر بالمستقبل سابقاً" مبنية على حقيقة أنّ النبي قديماً كان أحياناً ينبئ بأحداثٍ مستقبلية من خلال الوحي الإلهي. ولكن هذا العمل لا يمثّل سوى ناحية واحدة من خدمته؛ فالعمل الأساسي للنبي هو "الإخبار بكلمة الله" (*forthtelling*)، وليس "الإخبار مُسبقاً" (*foretelling*).^{٧٧}

^{٧٥} *The Christian Faith* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1960), par. 103.3, 446-48.

^{٧٦} Bervard Childs, "Prophecy and Fulfillment," *Interpretation* 12 (1958): 260-61.

^{٧٧} W. T. Purkiser, ed., *Exploring the Old Testament* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1955), 287-88.

وحتى الإخبار المُسبق للأحداث، المُشار إليه في هذا السياق، هو أمر وثيق الصلة بالمُستمعين الأصليين للنبي، حيث أنه يتكلم عن مستقبلهم هم. كما أن تنبؤاتهم ذات طبيعة أخلاقية بشكل غير قابل للتغيير، ولذا فهي طارئة مشروطة. ومعنى هذا هو أن تحقيق دينونة معينة أو بركة ما، بحسب القضية التي يتحدث النبي عنها، يعتمد على الاستجابة الأخلاقية للناس. ولذا فإن التنبؤ بالمستقبل بتحديد اتجاه التاريخ ليس أمرًا مقصودًا هنا. يتكلم جوردون أوكستوبي (Gurdon C. Oxtoby) عن هذه الظاهرة واصفًا إياها بـ"التنبؤ المشروط".^{٧٨}

للأسف، فإن في وسط المسيحيين العلمانيين عمومًا تسود الفكرة الأولى وغير الصحيحة عن النبوة.^{٧٩} هذه الفكرة، مع كثرة الكتابات التدييرية التي تُبنى في مُعظمها على فرضية غير تاريخية، تمثّل حصنًا فعالاً ضدّ الفهم الصحيح للموقف الكتابي.

علم تفسير الرموز

Typology

نتيجة لهذا الفهم التاريخي الجديد للكتاب المقدس، بدأ علماء التفسير يتحدثون عن منهجية جديدة للتفسير تُدعى "علم تفسير الرموز". ومع أن استخدام النماذج والرموز في التفسير التحقيقي ليس بالأمر الجديد، إلا أن هذه المنهجية، بشكل خاص، جديدة. كان "علم تفسير الرموز" القديم لا يهتم بالتاريخ، مثل التفسير المجازي، مع أنه كان في الحقيقة نوعًا من أنواع التفسير المجازي.^{٨٠} لا يسعى علم تفسير الرموز الحديث إلى تحديد العلاقة بين الماضي والمستقبل، أو بين الظلال وإتمامها، ولكن بين الأرضي والسماوي، وبين الظل والحقيقة.^{٨١}

^{٧٨} Prediction and Fulfillment in the Bible (Philadelphia: Westminster Press, 1966), 77-78.

^{٧٩} انظر Lampe and Woolcombe, Typology, 9-14.

^{٨٠} لاحظ مثلًا تفسيرات النماذج المجازية في حواشي "نسخة سكوفيلد للكتاب المقدس" (Scofield Bible). يعرف سكوفيلد النموذج بأنه "توضيح إلهي مقصود لحقيقة معينة". انظر تعليقاته على تكوين ١٦:١، حيث، يُشار إلى "النور الأكبر"، الذي هو الشمس، بأنه نموذج للمسيح. هذا مثال واضح للنقد المعياري بأن التدييرية تعامل النبوة بحرفية والتاريخ كمجاز.

^{٨١} Lampe and Woolcombe, "Reasonableness of Typology," in Typology, 33. "ضمن هذا النوع من علم النماذج يقع التقابل المُفترَض الذي كان شائعًا في الكنيسة عند الآباء بين خيط القرمز الذي دلّته راحاب في أريحا الذي

باختصار، فإنَّ الفرق بين المجاز وتفسير الرموز هو أنه في المجاز يُعامل النص كمجرد رمزٍ لحقائق روحية، بحيث لا يلعب المعنى التاريخي الحرفي إلا دورًا ثانويًا نسبيًا، هذا إن كان له أي دور على الإطلاق.^{٨٢} وأما علم تفسير الرموز، فمن مبادئه فكرة أنَّ أحداث وشخصيات العهد القديم كانت نماذج ورموز، أي أنها صوّرت سابقًا وأنبأت بأحداث وشخصيات العهد الجديد. أي أنَّ من يتبع علم تفسير الرموز يتعامل مع التاريخ بجديّة.^{٨٣}

نشأ "تفسير الرموز الجديد"، كما سندعوه لتمييزه عن تفسير الرموز الذي لا يقيم اعتبارًا للتاريخ، كاستجابةٍ لظهور اهتمام معاصر واسع الانتشار بوحدة الكتاب المقدس. فقد أدى ظهور النقد التاريخي، بتشديده على الطبيعة التاريخية لوثائق الكتاب المقدس المختلفة وبالتالي تنوعها، إلى إضعاف الآراء الأقدم عن وحدة الكتاب المقدس والمبنية على التفسير المجازي وتفسير الرموز غير التاريخي. لكن كما يؤكد لامب (Lampe) وولكومب (Woollcombe)، فإنه بتجديد التشديد على استمرارية الكتاب المقدس ككل، "عاد تفسير الرموز ليأخذ مكانه".^{٨٤}

يعتمد علم تفسير الرموز الجديد بشكلٍ راسخ على النظرة النبوية للتاريخ. باختصار، هذا يتضمن القناعة النبوية بأنَّ الله مسيطر على التاريخ، وهو يتمم مشيئته خاصة بما يتعلق بتاريخ الشعب المختار. يعطي الوحي لهؤلاء الأنبياء بصيرة بشأن المعنى الداخلي في حياة هؤلاء الناس، فيكونون بالتالي قادرين على تفسير تلك الأحداث وإعلان نتائجها. طبعًا، لهذه الإعلانات النبوية بُعد أخروي، ولكنها مرتبطة بشكلٍ أساسي بزمانهم وظروفهم.

والتاريخ الكتابي، كما يُرى من خلال الرؤيا النبوية، يمثل نمطًا أو إيقاعًا متكررًا، ولذا تمثل الأحداث المُفسّرة سابقًا نموذجًا لأحداثٍ لاحقة؛ والقوى التي كانت تعمل في الحدث الأول تصبح كذروة في الحدث الثاني، فيكون هناك علاقة تشابه بين الحدثين، فيُشار إلى الحدث الثاني كإتمام لحدث سابق كان يمثل كنموذجٍ له.

كان علامةً على الخلاص والنجاة، وبين دم المسيح الذي هو علامة خلاص الجنس البشري. من الواضح أنَّ التوازي هنا بين النموذج وإتمامه المُفترض مُصطنع وغير حقيقي".

^{٨٢} أساس التفسير المجازي هو "فكرة أن الكتاب المقدس كتاب عظيم واحد يحتوي على أقوال وألغاز، وبأنه كتاب ضخم يحتوي على أسرار على القارئ أن يجد المفاتيح والطرق لفهما". من *Lampe and Woollcombe, Typology*, 31.

^{٨٣} Kelly, *Doctrines*, 70-71.

^{٨٤} *Typology*, 18؛ و Alan Richardson, *Apologetics*, 192. من أجل ملخص لبعض العوامل التي حفزت

تجديد الاهتمام بوحدة الكتاب المقدس، انظر 3. *Smart, Interpretation*.

حين يُطَبَّق هذا الرأي على العهد الجديد، يبدو أنه تصبح هناك علاقة بين أحداثٍ مُعَيَّنة في العهد القديم والأحداث التي تشكّل الإنجيل. يعبر آلن ريتشاردسون (Alan Richardson) عن هذه الحقيقة كما يلي:

وهكذا يرى أنّ إتمام النبوة يتضمن أكثر من مجرد إتمام كلماتٍ وتنبؤات؛ فهو يتضمن إتمام التاريخ، أي التأكيد على الفهم النبوي للتاريخ في الأحداث التي يدونها العهد الجديد أو يُفسرها لنا.^{٨٥}

يتضمن هذا التحقيق أو الإتمام إظهار وتوضيح ما كان مخفياً وضمناً في نموذج الأحداث التاريخية السابقة. هناك تقابل حقيقي في الأحداث التاريخية سببه تكرار إيقاع العمل الإلهي. لكن يجب أن يلاحظ في هذا الشأن أنّ المفسرين بحسب منهجية تفسير الرموز الجديد حريصون على إنكار أنّ تفسيرهم يتضمن رأياً دورياً (cyclical) للتاريخ. كان هذا الفهم سائداً قديماً في اليونان وعالم الشرق، بالإضافة إلى الحضارة الكنعانية التي واجهها شعب إسرائيل في فلسطين. ولكن الرأي الكتابي للتاريخ خطي في طبيعته ولا يسمح بتكرارٍ كوني للأحداث.^{٨٦} بحسب وجهة النظر القائلة بأنّ التاريخ دوائر كونية، يتكرر حدوث كل الأحداث في دائرة متكررة، ولذا يتكرر حدوث الحدث الفعلي نفسه. هذا هو الأساس الذي يعتمد جيرهارد فون راد في اقتراحه القائل بأنّ علينا أن نرى الأفكار الأساسية للتفسير الرمزي في فكرة التكرار بشكلٍ أقلّ عما في فكرة التقابل. "في الحالة الأولى، يكتسب ما هو أرضي شرعيته من خلال مقابلته للسمائي؛ ولكن في الحالة الأخرى فإنّ علاقة التقابل هي علاقة رمزية: فالحدث الأولي البدائي نموذج ورمز للحدث النهائي".^{٨٧}

ولذا يستنتج لامب (Lampe) وولكومب (Woolcombe) بأن علم تفسير الرموز

راسخ في وجهة نظرٍ معيّنة للتاريخ التي لا شك أنّ كُتّاب العهد الجديد اعتنقوها، والتي لا يمكن للمسيحيين الذين يعتقدون بسلطة الكتاب المقدس أن يرفضوها. بحسب هذا الرأي، يمكن تسمية "الرمز" أو "النموذج" بلغة الآباء "سراً"، لكنه "سرٌّ"

^{٨٥} *Apologetics*, 188.

^{٨٦} يبدو للكاتب الحالي أن سفر الجامعة يدافع عن وجهة النظر الكتابية عن التاريخ في مواجهة وجهة النظر الدورية المعتمدة على روتين الطبيعة مع تشاؤميته القائلة بشأن الحياة البشرية.

^{٨٧} "Typology," in *Essays on Old Testament Hermeneutics*, ed. Claus Westermann (Richmond, Va.: John Knox Press, 1963), 20.

بالمعنى المُستخدَم في العهد الجديد للكلمة. إنه سرٌّ في مشورة الله أُعلن في المسيح؛
إنه عنصر في قصد الله المخفي الذي ظهر في تكميمه.^{٨٨}

يجد المفسرون المعتنقون للتفسير الجديد للرموز هذا النوع من العمل التفسيري موجودًا أصلاً في العهد القديم في نظرة الأنبياء إلى المُستقبل حيث يرون أنه سيكون هناك تكرر أو جمعٌ لأحداثٍ هامة سابقة في التاريخ المُقدَّس. فمثلاً، يتكلم إشعياء وعاموس عن عودة الفردوس (إشعياء ٦٠: ١١-٨؛ عاموس ٩: ١٣)؛ ويتوقع هوشع تكرر فترة البرية (٢٠-١٦: ٢)؛ ويتطلع إشعياء إلى عودة داود القديم إلى أورشليم (إشعياء ٢١: ١-٢٦)؛ وكثيراً ما نشعر بشوقهم إلى خروج جديد. "إنَّ ما يراه النبي هو نمط العمل الإلهي، وليس تكرر الحدث التاريخي الخارجي؛ فبالنسبة له، كما للفكر الإسرائيلي ككل، يظهر العمل الإلهي في الأحداث الحقيقية للتاريخ".^{٨٩}

لكن الأمر أكثر من مُجرد أحداث منفصلة تمثل رموزاً ونماذج؛ فالعهد القديم ككل يظهر نمط الخلاص الإلهي في تكرر مواضيع الموت والقيامة والإفناء (أو على الأقل الخطر والكوارث) المتبوع بالإرجاع والعلاج. يتوقَّع هذا النمط، بطريقة رمزية ومن خلال النماذج السابقة، الخلاص الذي تم إنجازه من خلال مجيء مسيح الله الذي تكلمت عنه الأنبياء. ولذا، ويكلمات ألان ريتشاردسون (Alan Richardson)، "كان الأنبياء قادرين على تمييز الأهمية الداخلية للأحداث التي تمت في أيامهم بطريقة جعلتهم يدركون، وإن كان بشكلٍ ضعيف، نمط عملية الخلاص في التاريخ".^{٩٠}

لهذا الرأي الكثير من الأمور التي تستحق المديح. فالجدية التي يعامل بها التاريخ مقارنة بالتفسير المجازي صحيحة. وفي الحقيقة، يقدِّم لنا هذا الأمر بعض الأفكار المتبصرة الرائعة بشأن التفسير الحالي للكتابات الأخرى، بما في ذلك سفر الرؤيا الذي يتعرض للكثير من إساءة الاستخدام. وكل النبوءات الأخرى في الكتاب المقدس، فإنَّ هذا السفر الأخير في الكتاب المُقدَّس متجذَّر أيضاً في أحداث أيام كتابته. فالرسول، من خلال بصيرة الروح القدس، يستطيع اختلاق المعاني الكونية للأحداث، ورؤية أنّ هناك قوات تعمل ستساعد في النهاية في تسريع الوصول إلى ذروة هذا العصر. وتؤلِّد شدة تفاعل هذه القوى لديه إحساساً بالسرعة والإلحاح، فيرى النزاع الذي سينهي الزمن قريباً. ويوصَف الصراع والأحداث الكونية ونتيجة كل ذلك بلغةٍ رمزية تشير إلى ظروف الكاتب

^{٨٨} Typology, 29.

^{٨٩} المرجع السابق، ٢٦-٢٧؛ انظر 19-20 "Typology," von Rad.

^{٩٠} Apologetics, 190-91؛ انظر 27-28 Lampe and Woollcombe, Typology.

وقراءه. ولذا ليس ممكناً استخدام هذه المقاطع الكتابية من أجل الحصول على مُخطَّطٍ لأحداثِ المُستقبلِ بأي نوعٍ من التحديد المُفصَّل. ولكن من الممكن رؤية علاقة شَبَّه بين عمل الله في أزمنة أواخر القرن الميلادي الأول وبين النهاية الأخيرة لتاريخ العالم حيث ستتحقق كل مقاصد الله تماماً في النهاية.^{٩١}

هذا هو الوضع الذي يمكن تشبيهه كل عصر باليوم الأخير، كما كان الوعَّاظُ الأنبياء يعملون بشكلٍ مثابر. وهيكلية القوى ذاتها، إن فُهمت كصورة تمثيلية، موجودة بدرجاتٍ مختلفةٍ الشدة، وبالتالي يمكن رؤيتها بوضوح. المأساة هي أن أنبياء هذه الأيام الأخيرة يقومون بربط إيجابى بين ما في الكتاب وأحداثٍ تاريخية، ولذا يفقدون المصادقية (كما أنهم كثيراً ما يجعلون الرسالة الكتابية تفقد مصداقيتها) إذ يتحرك التاريخ إلى الأمام، ويفشل ما قاموا به من ربط مع الكتاب وتحديدٍ لتحقيق نبواته.

ولكن لننُجِدْ إلى سؤالنا الرئيسي: هل علم تفسير الرموز، كما يُفسَّر هنا، وافٍ كمبدأ تفسيرى، أم أن فيه نقاط ضعف ونقص تحتاج إصلاحاً؟ يبدو أن لامب (Lampe) وولكومب (Woolcombe)، وهما الممثلان الرئيسيان لهذه المنهجية في التفسير، يُظهران بعض عدم الراحة إن استُخدمت هذه المنهجية بشكلٍ سليم في عصر "ما بعد النقد". فهما يسألان نفسيهما إن كان يمكن اكتشاف أي معيارٍ للتمييز بين التفسير الرمزي الصحيح والمُبَرَّر من جهة التفسير التحقيقي من ناحية، وبين الممارسة غير المبررة للبراعة الشخصية غير المضبوطة من ناحية أخرى.

في الحقيقة، هذه المنهجية عرضةٌ لعدة انتقادات. انتُقد علم التفسير المجازي عند لامب وولكومب لنظريتهما بأنَّ هناك "إيقاعاً متكرراً في التاريخ الماضي". فهذا يشير إلى إيقاع غير شخصي في الأحداث نفسها، ولذا يمكن تفسيرها كأكثر قليلاً من "ناموس هيراقليطس" (Heraclitus) حول تكرار حدوث الأشياء. يؤكِّد سمارت (Smart) مُحَقِّقاً على أنه من الأفضل جدًّا التكلم عن أمانة الله الظاهرة في توجُّه شخصي للتاريخ. فيقول إنَّ أمانة الله:

هي التي تخرج نمطاً من التشابه في العهد القديم. فكانت قصة الخروج تُروى في كل جيل لتذكير الإسرائيليين أنَّ إلههم إله يحرر شعبه بطريقة مُدهِشة بالرغم من كل الإعاقات، وذلك من أجل خلق توفُّعٍ تحريريٍّ أو خلاصٍ جديد.... ولهذا فالتشابه والربط بين أحداث الماضي وأحداث المُستقبل المتوقَّعة ليسا بكون الماضي ظللاً

^{٩١} انظر Alan Richardson, *Apologetics*, 199. هذا الرأي مطوَّر بشكلٍ سليم في Hoekema, *Bible and the*

Future

للمستقبل، ولكنهما ببساطة تعبير لثقة النبي بأنه أمانة الله لطبيعته تُظهِر في أحداث التاريخ حيث أنه رب العالم وتاريخه.¹¹

ومع أن هذا النقد ينطوي على عنصر مراوغة، إلا أنه يلفت الانتباه إلى رأي أكثر حيوية حول التاريخ مع المحافظة على التشديد الكتابي على النشاط الشخصي لله في تاريخ شعبه. وفي الحقيقة، فإنّ التفاعل بين الله وإسرائيل يعكس أنماطاً معينة تعتمد على طبيعة الله، لا على قوى الطبيعة العمياء، التي تحدث بشكلٍ متكرّر وتجد أسمى تعبير لها في حدث المسيح والتأثيرات التي تأتي من هذا الحدث. وعلى أساس هذا الفهم، انتقد سمارت كل منهجية التفسير الرمزي بصفتها مُصطنعة جداً. ويبدو في الحقيقة أنه يقول إنّ معتقّي التفسير الرمزي لا يعاملون الفكرة الكتابية بتتيمم النبوات بشكلٍ جدي بما يكفي، ولكنهم يقدّمون منهجيتهم كابتكارٍ تفسيري اكتشفت الكنيسة به تشابهاً بين إيمانهم الجديد والعهد القديم من أجل استقاء بعض السلطة من الأسفار المقدّسة اليهودية. فقد كان معنى التتيمم هو اكتمال عمل الله في المسيح، وهو ما شهد العهد القديم عليه. حين تكلم يسوع عن العهد الجديد في علاقته بالفصح،

لم يكن مهتمًا بتفسير الصور القديمة أو التأكيد عليها، ولكنه كان مهتمًا بترسيخ علاقة جديدة بين الله والإنسان تكتمل فيها بفرح كل آمال الذين خدموا الله قبله. ولذا يكفي أن ندرك أن عمل المسيح الخلاصي في حياته وفي كنيسته هو إكمال لفاء قد بدأ في العهد القديم.¹²

ومع أنه صحيح أن "علم تفسير الرموز الجديد" يتعامل بجدية مع السياق التاريخي للمقاطع الكتابية التي تمثّل رموزًا، لكن يبدو أنه يضيف المعنى الرمزي إلى المعنى التاريخي. وإن تذكرنا أنّ المعنى التاريخي لأي نص يتحدّد بسياقه، وبأنّ السياق ليس محصورًا بالضرورة بالسياق المباشر، فإنه يمكن رؤية أنّ السياق الكامل للعهد القديم الذي يحتاج توضيح معناه التاريخي الكامل يشمل حياة وموت وقيامه يسوع المسيح وولادة الكنيسة. وبهذا، فإنّ قراءة العهد القديم في ضوء العهد الجديد تؤدي

¹¹ Interpretation, 102.

¹² المرجع السابق، 112.

إلى رؤية العهد القديم في سياقه التاريخي الكامل. "لا يوجد معنى تاريخي ومعنى رمزي، ولكن فقط مستويات مختلفة من المعنى الذي يتصف بكونه تاريخياً ولاهوتياً".^{٩٤} بعد هذه الخلفية، نقترح الآن ما نعتقد أنه مبدأ تفسيري وافٍ به نصف ما يقوله العهد الجديد، وهو يعطينا طريقة صحيحة وسليمة في تفسير النص الكتابي لاستخدامه بشكل مشروع وصحيح في التفكير اللاهوتي.

نحو مبدأ لاهوتي في التفسير

أظهر بحثنا ضرورة التوصل إلى مبدأ تفسيري وافٍ إن أراد المرء أن يعالج مسألة العلاقة بين العهدين بطريقة لا تفسد الإيمان المسيحي. وقد لاحظنا الرفض المستمر عند الكنيسة للقراءة الحرفية للعهد القديم، حيث أن قراءته بحرفية تؤدي إلى تلك النتيجة غير المرغوب بها.^{٩٥} وقد جرت محاولات عديدة لتقديم منهجيات بديلة، بعضها يظهر عدم كفاءتها بوضوح، بينما منهجيات أخرى تختلط فيها نقاط القوة مع نقاط الضعف. ونقصد في هذا القسم تقديم مبدأ تفسيري نعتقد أنه يمثل وجهة النظر الكتابية ويقدم حلاً لل صعوبات الرئيسية في الموضوع قيد النقاش. كما سيظهر هذا المبدأ طبيعة سلطة الكتاب المقدس في العمل اللاهوتي.

تنشأ المشكلة الرئيسية التي أشرنا إليها من عدم وجود توافق بين استخدام العهد الجديد لبعض مقاطع العهد القديم التي يُقال بأنها تمت في المسيح، والمعنى الأصلي لهذه المقاطع، وهي مشكلة لا يمكن تجاهلها. وقد كانت إحدى المحاولات المؤثرة لمعالجة هذه المشكلة اقتراحاً قدمه ريندل هاريس (Rendel Harris) بعنوان "الشهادات" (Testimonies).

^{٩٤} المرجع السابق، ١١٧.

^{٩٥} انظر إلى تصريح ثوماس ولستون (Thomas Woolston)، وهو أحد معاصري جون وسلي، الذي كان مشاركاً في هذا الجدل في القرن الثامن عشر. يقول في نهاية حجة: "لا أستطيع إلا أن أفكر بالاعتماد على ما قيل بأنه يوجد ما يكفي من التشجيع على السعي وراء المعنى المجازي والروحي للناموس والأنبياء وترك تفسيراتنا الحرفية التي تمثّل موت تلك الشهادات للمسيح؛ فليس بولس وحيداً في القول إن الحرف يقتل، إذ كثيراً ما ينهنا الآباء القديماء ضد المعنى الحرفي للمقاطع الكتابية لئلا نكون السبب في موت تلك المقاطع". من *The Old Apology for the Truth of the Christian Religion, Against the Jew and Gentiles Revived* (London: John Torbuck, 1732), 302-82.

وكان تأكيد هذه الدراسة هو على أن المسيحيين الأوائل استخدموا مجموعات من النصوص التي تم جمعها في كُتبيات. نال هذا الاقتراح شعبيةً كبيرةً لسنواتٍ كثيرة. لكن لم يوجد أي دليل يدعم هذه الفكرة، فلم يبقَ أي من هذه "الشهادات"، هذا إن وُجدت في الأصل. لاحقًا ترك العلماء هذه النظرية، ولكن اكتشاف مخطوطات البحر الميت أعادت الاهتمام بنظرية هاريس، لأنه تم اكتشاف أن مثل هذه الشهادات قد كانت مُستخدمةً فعلاً من يهود ذلك الزمن.

يلق أليجرو (J. N. Allegro) على اكتشافات قمران فيقول:

لا شك أن لدينا في هذه الوثائق مجموعة شهادات من النوع الذي سبق اقتراحه على فم بيركيت (Burkitt)، وريندل هاريس (Rendel Harris)، وآخرين وُجدوا في الكنيسة الأولى. تضمنت مجموعة الأسفار المُقدَّسة خاصتنا اهتمامًا بضم شهادتين كانتا مُستخدمتين من الكنيسة الأولى حول يسوع. للشهادة الأولى المُقتبسة أهمية خاصة في كونها تُظهر نوع الاقتباس المُركَّب المُمثل بشكلٍ جيد في العهد الجديد.⁹¹

لكن حتى وإن قُبِل هذا الاقتراح كإقتراح مشروع، يبقى أن ما لدينا ليس حلاً حقيقياً، ولكن ما لدينا هو فقط طريقة لدفع المشكلة خطوة إلى الخلف. قد يفسر هذا الاقتراح الطريقة التي وضع فيها المدافعون عن الإيمان المسيحي للنصوص الكتابية في الأماكن التي توجد بها، ولكنها لا تشرح سبب ضم هذه النصوص في تلك الكُتبيات أصلاً. طبعا، لو لم يكن هناك سوى ارتباط كلامي بين نص العهد القديم وإتمام العهد الجديد المُدعى، فإن هذا الحل سيكون مرضياً، ولكنه لن يكون مُقنعاً.⁹² وهناك جواب مقنع ومقبول أكثر اقترحه دود (C. H. Dodd). في الحقيقة، فرضية دود مبنية على اقتراحات هاريس وهي امتداد لتلك الاقتراحات، وهي تصف المشكلة التي أثرناها بدقة.

من خلال قيام دود بتحليل لمقاطع العهد القديم المُستخدمة من كُتاب العهد الجديد، اكتشف أنه كانت هناك أجزاء معينة من العهد القديم (الشهادات - "Testimonia") استخدمها كاتبان على الأقل. يؤكد دود بأن هذا الاستخدام من أكثر من شخص يشير إلى تقليد سبق الأسفار القانونية كان الجميع

⁹¹ مُقتبس في E. F. Osborn, *Word and History* (Melbourne, Australia: Jonker Printing Pty., 1971), 8.

⁹² يمكن للمرء أن يرى ما يشبه هذا النوع من العلاقة في نسخ الكتب المُقدس التي تحتوي على حواشي شواهد، فهي تعتمد على التشابه اللفظي لا المحتوى أو العلاقة السياقية.

إلى رؤية العهد القديم في سياقه التاريخي الكامل. "لا يوجد معنى تاريخي ومعنى رمزي، ولكن فقط مستويات مختلفة من المعنى الذي يتصف بكونه تاريخياً ولاهوتياً".^{٩٤} بعد هذه الخلفية، نقتراح الآن ما نعتقد أنه مبدأ تفسيري وافٍ به نصف ما يقوله العهد الجديد، وهو يعطينا طريقة صحيحة وسليمة في تفسير النص الكتابي لاستخدامه بشكل مشروع وصحيح في التفكير اللاهوتي.

نحو مبدأ لاهوتي في التفسير

أظهر بحثنا ضرورة التوصل إلى مبدأ تفسيري وافٍ إن أراد المرء أن يعالج مسألة العلاقة بين العهدين بطريقة لا تفسد الإيمان المسيحي. وقد لاحظنا الرفض المستمر عند الكنيسة للقراءة الحرفية للعهد القديم، حيث أن قراءته بحرفية تؤدي إلى تلك النتيجة غير المرغوب بها.^{٩٥} وقد جرت محاولات عديدة لتقديم منهجيات بديلة، بعضها يظهر عدم كفاءتها بوضوح، بينما منهجيات أخرى تختلط فيها نقاط القوة مع نقاط الضعف. ونقصد في هذا القسم تقديم مبدأ تفسيري نعتقد أنه يمثل وجهة النظر الكتابية ويقدم حلاً لل صعوبات الرئيسية في الموضوع قيد النقاش. كما سيظهر هذا المبدأ طبيعة سلطة الكتاب المقدس في العمل اللاهوتي.

تنشأ المشكلة الرئيسية التي أشرنا إليها من عدم وجود توافق بين استخدام العهد الجديد لبعض مقاطع العهد القديم التي يُقال بأنها تمت في المسيح، والمعنى الأصلي لهذه المقاطع، وهي مشكلة لا يمكن تجاهلها. وقد كانت إحدى المحاولات المؤثرة لمعالجة هذه المشكلة اقتراحاً قدمه ريندل هاريس (Rendel Harris) بعنوان "الشهادات" (Testimonies).

^{٩٤} المرجع السابق، ١١٧.

^{٩٥} انظر إلى تصريح ثوماس ولستون (Thomas Woolston)، وهو أحد معاصري جون وسلي، الذي كان مشاركاً في هذا الجدل في القرن الثامن عشر. يقول في نهاية حجته: "لا أستطيع إلا أن أفكر بالاعتماد على ما قيل بأنه يوجد ما يكفي من التشجيع على السعي وراء المعنى المجازي والروحي للناموس والأنبياء وترك تفسيراتنا الحرفية التي تمثل موت تلك الشهادات للمسيح؛ فليس بولس وحيداً في القول إن الحرف يقتل، إذ كثيراً ما ينبهنا الآباء القدماء ضد المعنى الحرفي للمقاطع الكتابية لئلا نكون السبب في موت تلك المقاطع". من *The Old Apology for the Truth of the Christian Religion, Against the Jew and Gentiles Revived* (London: John Torbeck, 1732), 302-82.

وكان تأكيد هذه الدراسة هو على أنّ المسيحيين الأوائل استخدموا مجموعاتٍ من النصوص التي تم جمعها في كُتُبَات. نال هذا الاقتراح شعبيةً كبيرةً لسنواتٍ كثيرة. لكن لم يوجد أي دليل يدعم هذه الفكرة، فلم يبق أي من هذه "الشهادات"، هذا إن وُجِدَت في الأصل. لاحقاً ترك العلماء هذه النظرية، ولكن اكتشاف مخطوطات البحر الميت أعادت الاهتمام بنظرية هاريس، لأنه تم اكتشاف أنّ مثل هذه الشهادات قد كانت مُستخدمةً فعلاً من يهود ذلك الزمن.

يلق أليجرو (J. N. Allegro) على اكتشافات قمران فيقول:

لا شك أنّ لدينا في هذه الوثائق مجموعة شهادات من النوع الذي سبق اقتراحه على فم بيركيت (Burkitt)، وريندل هاريس (Rendel Harris)، وآخرين وُجِدوا في الكنيسة الأولى. تضمّنت مجموعة الأسفار المُقدَّسة خاصتنا اهتماماً بضم شهادتين كانتا مُستخدمتين من الكنيسة الأولى حول يسوع. للشهادة الأولى المُقتبسة أهمية خاصة في كونها تُظهر نوع الاقتباس المُركَّب المُتملّ بشكلٍ جيد في العهد الجديد.⁹⁷

لكن حتى وإن قُبِلَ هذا الاقتراح كإقتراح مشروع، يبقى أنّ ما لدينا ليس حلاً حقيقياً، ولكن ما لدينا هو فقط طريقة لدفع المشكلة خطوة إلى الخلف. قد يفسّر هذا الاقتراح الطريقة التي وضع فيها المدافعون عن الإيمان المسيحي للنصوص الكتابية في الأماكن التي توجد بها، ولكنها لا تشرح سبب ضم هذه النصوص في تلك الكُتُبَات أصلاً. طبعاً، لو لم يكن هناك سوى ارتباط كلامي بين نص العهد القديم وإتمام العهد الجديد المدعى، فإنّ هذا الحل سيكون مرضياً، ولكنه لن يكون مُقنعاً.⁹⁸ وهناك جواب مقنع ومقبول أكثر اقترحه دود (C. H. Dodd). في الحقيقة، فرضية دود مبنية على اقتراحات هاريس وهي امتداد لتلك الاقتراحات، وهي تصف المشكلة التي أثرناها بدقة.

من خلال قيام دود بتحليلٍ لمقاطع العهد القديم المُستخدمة من كُتَاب العهد الجديد، اكتشف أنه كانت هناك أجزاء معينة من العهد القديم (الشهادات - "Testimonia") استخدمها كاتبان على الأقل. يؤكّد دود بأنّ هذا الاستخدام من أكثر من شخص يشير إلى تقليد سبق الأسفار القانونية كان الجميع

⁹⁷ مُقتبس في E. F. Osborn, *Word and History* (Melbourne, Australia: Jonker Printing Pty., 1971), 8.

⁹⁸ يمكن للمرء أن يرى ما يشبه هذا النوع من العلاقة في نسخ الكتب المُقدَّسة التي تحتوي على حواشي شواهد، فهي تعتمد على التشابه اللفظي لا المحتوى أو العلاقة السياقية.

يأخذون منه ويعتمدون عليه. لم يكن هذا التقليد مكتوبًا، كما سبق هاريس واقتراح، ولكنه كان تقليدًا شفويًا.

سيكون من المفيد أن نقتبس مُلخَّص دود نفسه لاكتشافاته في ارتباطها بالمنهجية التفسيرية للكتاب المسيحيين الأوائل:

كانت هذه المنهجية تشمل اختيار مقاطع كبيرة من أسفار العهد القديم، وخاصة من إشعياء، وإرميا، وبعض الأنبياء الصغار، ومن المزامير. كانت هذه الأجزاء تُفهم كوحدات كاملة معًا، وأما الآيات أو الجمل التي كانت تُقْتَبَس فكانت فقط مؤشرات إلى السياقات الأصلية الكاملة، ولم تكن تلك الآيات هي الشهادات ذاتها.. وفي ذات الوقت، فإنه كان يمكن الإشارة إلى جملٍ منفصلة من أجزاء أخرى لتوضيح أو شرح معنى الجزء الرئيسي الذي يُشار إليه. وأما في المقاطع الأساسية فإنَّ السياق الكامل هو المقصود، وهو أساس الحجة التي يقدِّمها كاتب العهد الجديد.^{٩٨}

كانت كل وحدة من وحدات الكتاب المقدس تمثِّل نمطًا معينًا من التفكير، أو حبكةً، مع أنها قد تشير إلى أوضاعٍ مختلفة. وأما هذا النمط فهو أنَّ انتصار الله يأتي من خلال الألم أو الدينونة، أو أنه تابع لهما. وحيث أنَّ الأنبياء كانوا يطبِّقون هذه الفكرة بثبات وتوافقٍ على إسرائيل، وليس على المسيح المنتظر، فقد واجهت هذه الفكرة صدمةً مميزةً بالاكتشاف أنَّ المسيح المنتظر أيضًا يجب أن يتبع هذا النمط في تنميته لعمله.

وإذ كانت مقاطع معينة تتبع هذا النمط، فقد صارت المقاطع مراجع قياسية عند الكارزين والوعاظ المسيحيين الأوائل.^{٩٩} وضمن هذه المقاطع الكبيرة: كانت هناك عبارات معينة كانت لها أهمية خاصة بسبب وجود تشابه لفظي كبير بينها وبين أحداث معينة في حياة المسيح.^{١٠٠} وحقبة أنَّ النص كان يشير إلى اتجاه آخر من ناحية لفظية لم تكن مهمة، لأن تلك الآيات كانت مُجرَّد آياتٍ تمثِّل نمط تفكيرٍ كان يمكن تطبيقه على يسوع وكنيسته بشكلٍ مباشرٍ وحرفي. وبهذا فإنَّ الإتيان لم يكن حرفيًا أو

^{٩٨} According to the Scripture, 126.

^{٩٩} يمكن لهذه الظاهرة أن تفسر أيضًا الغموض الذي يُظهره بعض كُتَّاب الكتاب المقدَّس في إشارتهم إلى المقاطع التي يقتبسونها. انظر مثلًا عبرانيين ٦:٢.

^{١٠٠} بحسب شرح دود، فإنَّ هذا يفسر استخدام إرميا ١٥:٣١ في متى ١٧:٢-١٨، وهي مشكلة سبق لنا أن أشرنا إليها. يأتي هذا العدد من سياقٍ أوسع (إرميا ٣١:١٠-٣٤)، يُظهر الحكمة التي تحقَّقت، في هذه الحالة، من قبل إسرائيل الجديدة.

الْيَاء، ولا مجازيًا، ولكنه كان لاهوتيًا، أي أن اللاهوت الذي علّمه الأنبياء (والأقسام الأخرى في الكتاب المقدّس) تم في المسيح.

يمكننا أن نجد هذا المبدأ التفسيري اللاهوتي فاعلاً، بأبعادٍ إضافية، في كل العهد القديم. حلّ إشعياء الأورشليمي وضع شعب بلده الحبيب يهوذا، ورأى أن أسلوب حياتهم لا يمكن أن يؤدي إلا إلى دينونة الله، فأعلن النتيجة في ١٧:٧-٢٠: "يجلب الرب عليك وعلى شعبك وعلى بيت أبيك أياماً لم تأت منذ يوم اعتزال أفرام عن يهوذا، أي ملك أشور. ويكون في ذلك اليوم أن الرب يصفر للذباب الذي في أقصى مصر وللنحل الذي في أرض أشور، فتأتي وتحلّ جميعها في الأودية الخربة وفي شقوق الصخور وفي كل غاب الشوك وفي كل المراعي. في ذلك اليوم يحلق السيد بموسى مستأجرة في عبر النهر بملك أشور الرأس وشعر الرجلين وتنزع اللحية أيضاً".

لاحظ أن الدينونة الوشيكة تُرى بأنها ستأتي على يد الإمبراطورية السائدة في ذلك الزمن، وهي أشور. بعد سنوات، وحين أتت النهاية فعلاً، لم تكن أشور هي أداة الله في تلك الدينونة، ولكن بابل. فهل يُفقد هذا الأمر بطريقة ما مصداقية ما أعلنه إشعياء؟ بالتأكيد لا! فقد كان يعلن رؤيا لاهوتية أساسها فهمه لطبيعة الله والخطية البشرية، وقد كان هناك تتميم لاهوتي اختلف قليلاً عن تفاصيل معينة حدّدها إشعياء، ولكنها كانت فعلاً إتماماً لكلماته.

وعلاوةً على ذلك، فكل حدثٍ إعلاني صار مصدرًا لتفسيرٍ أو إعادة تفسيرٍ لاهوتيين لأحداثٍ سابقة بحيث يُقال إنَّ الحدث السابق تم في اللاحق. لفت بوير (J. A. Bewer) قبل بضعة سنوات النظر إلى هذه الحقيقة في الإعلان أن نتيجة "الإعلان التقدّمي" هي "تفسير تقدّمي":

بقي ما دوّن كما دوّن حتى بعد أن تقدّم الإعلان وتطوّر، ولكن ذات الكلمات أصبحت تُقرأ وتُفهم بطريقة جديدة. البصيرة الأعمق إلى الحق والممنوحة من خلال الإعلان الأسمى رأت في ما دوّن سابقاً أكثر مما رأى الكُتّاب الأصليون وقُراءهم أو سامعهم الأصليون.^{١١١}

^{١١١} 89 (1942): *Anglican Theological Review* 24 "Progressive Interpretation". هذه الإشارة لا تعني قبولاً واضحاً للإعلان التقدّمي، حيث أنّ لهذا الموقف بعض الصعوبات الخطيرة الجادة. تفسير الإعلان التقدّمي بمعنى أنّ الأجزاء الأولى من الكتاب المقدس كانت تمهيدية وإعدادية، وبالتالي لا تعود تحتفظ إلا بقيمة تاريخية حين تعقبه إعلانات أسمى، يجعل أجزاء من الكتاب المقدس كأنها مجرد كتابات قديمة تثير الاهتمام لكنها مجردة من أية سلطة. نحن نقترح

وأوضح صورة توضيحية لهذه الفكرة هو تفسير قصة الآباء في ضوء الخروج. ومن الواضح تمامًا أنّ حياة الآباء كُتِبَ عنها من منظور الخلاص العظيم، ولذا فقد قُدِّمَت اختباراتهم كأمرٍ إعدادية وتمهيدية لذلك الحدث. وقد تحقّق مسار وقصد حياتهم واكتمل في الخروج.

وبشكلٍ مشابه لحدث الخروج، صار حدث المسيح نقطة التركيز الذي في ضوءه تُرى الأحداث السابقة وتفسيراتها ويُعاد تفسيرها. وما يحدث هنا ليس تزييفًا، ولكن فهمًا جديدًا منبثقًا من الحدث الإعلاني المسيحي الذي من خلاله أُعيد تفسير الرجاء المسياني. كما أُعيد تفسير إسرائيل العهد القديم بشكلٍ جذري من خلال إسرائيل العهد الجديد. وصار واضحًا أنّ الأمر ليس ببساطة تقديم رسالة الله لغير الإسرائيليين من خلال اليهود، كما يُرى من صورة الخلاص العالمي في العهد القديم، ولكن الأمر هو أنّ إسرائيل الحقيقية مكوّنة من أمم ويهود، من دون أن يكون لليهود أية أولوية.

يزوّدنا استخدام هذا الفهم بمبادئ تفسيرية نستطيع بها أن نقول إنّ لاهوت العهد القديم مُتمّم في لاهوت العهد الجديد. ليس المقصود هنا لاهوت الأنبياء فقط، ولكن لاهوت كل الكتاب المقدس العبري، أي العهد القديم.

بقبول الرأي الذي ننادي به، والتشديد على البُعد اللاهوتي، فإننا نجعل كامل العهد القديم ذا سلطة للكراسة المسيحية،^{١٠٢} ونقدّم تفسيرًا للفهم المركزي الذي كان لدى الكنيسة الأولى بأنّ أعمال الله في المسيح كانت "بحسب الكتب".

بجعل هذا الموقف مبدأً عامًا يمكن تطبيقه على كل الكتاب المقدس، كما اقترح في البداية، فإنه يصبح لدينا معيار نستطيع به تحديد العنصر الفكري ذي السلطة في الكتاب المقدس، وهو العنصر اللاهوتي.

في هذا الملحق موقفًا يعطي سلطانًا لكل الكتاب المقدس، وهو رأي محافظ أكثر من رأي الإعلان التقدمي* كما هو معرّف في الأعلى. وعلى كل حال، يعترف هذا الموقف بسمو وتفوق إعلان المسيح، بسبب طبيعته التتميمية.
^{١٠٢} هذه هي فكرة برايت (Bright) في كتابه العظيم *Authority of the Old Testament*، الذي يعتمد هذا النقاش عليه بقوة.

المراجع المُقتبسة

المقالات

- Aalen, S. "Glory, Honor." In *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 2. Edited by Colin Brown. Translated from *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. 3 vols. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1975.
- Alexander, James N. S. "The Interpretation of Scripture in the Ante-Nicene Period." *Interpretation* 12 (1958).
- Baker, Frank. "Unfolding John Wesley." *Quarterly Review* 1, no. 1 (Fall 1980).
- Barr, James. "Revelation." In *Hastings Dictionary of the Bible*, edited by James Hastings. Rev. ed. By Frederick C. Grant and H. H. Rowley. New York: Charles Scribner's Sons, 1963.
- Bassett, Paul M. "The Holiness Movement and the Protestant Principle." *Wesleyan Theological Journal* 18, no. 1 (spring 1983).
- . "Western Ecclesiology to About 1700: Part 1." In *The Church*, edited by Melvin E. Dieter and Daniel N. Berg. Wesleyan Theological Perspectives Series, vol. 4. Anderson, Ind.: Warner Press, 1984.
- . "Western Ecclesiology to About 1700: Part 2." In *The Church*. See above.
- Bence, Clarence. "Salvation and the Church" In *The Church*. See Bassett.
- Berg, Daniel N. "The Marks of the Church in the Theology of John Wesley." In *the Church*. See Bassett.
- Betteridge, Walter. "Glory." In *International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 2. Edited by James Orr. 6 vols. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1949.
- Bewer, J. A. "Progressive Interpretation." *Anglican Theological Review* 24 (1942).
- Blackman, E. C. "Sanctification." In *Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 4. Edited by George Buttrick. 4 vols. New York: Abingdon Press, 1962.

- Bowman, John Wick. "Despensionalism." *Interpretation* 10, no. 2 (April 1956).
- Brockington, L. H. "Presence." In *A Theological Word Book of the Bible*, edited by Alan Richardson. New York: Macmillan Co., 1950.
- Bultmann, Rudolf. "Prophecy and Fulfillment." In *Essays on Old Testament Hermeneutics*, edited by Claus Westermann. Richmond, Va.: John Knox Press, 1963.
- Carpenter, Edward. "The Bible in the Eighteenth Century." In *The Church's Use of the Bible*, edited by D. E. Nineham. London: SPCK, 1963.
- Childs, Brevard. "Prophecy and Fulfillment." *Interpretation* 12 (1958).
- Coleson, Joseph E. "Covenant Community in the Old Testament." In *The Church*. See Bassett.
- Cranfield, C. E. B. "St. Mark 13." *Scottish Journal of Theology* 6 (1953).
- Cubie, David L. "Separation or Unity." In *The Church*. See Bassett.
- Cushman, Robert. "Faith and Reason." In *A companion to the Study of St. Augustine*, edited by Roy W. Battenhouse. New York: Oxford University Press, 1956.
- Davies, G. Horton. "Glory." In *Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 2. See Blackman.
- Dayton, Wilber T. "Initial Sanctification and Its Concomitants." In *The Word and the Doctrine: Studies in Contemporary Wesleyan-Arminian Theology*, Compiled by Kenneth E. Geiger. Kansas City: Beacon Hill Press, 1965.
- Deasley, Alex R. CG. "Entire Sanctification and the Baptism with the Holy Spirit: Perspectives on the Biblical View of the Relationship." *Wesleyan Theological Journal* 14, no. 1 (Spring 1979).
- . "The Church in the Book of Acts." In *The Church*. See Bassett.
- Denney, James. "2 Corinthians." In *Expositor's Bible*, edited by W. Robertson Nicoll. 25 vols. New York: A. C. Armstrong and Sons, 1903.
- Dinkler, Eric. "Myth." In *Handbook of Christian Theology*, edited by Marvin Halverson and Arther A. Cohen. Meridian Books. Cleveland: World Publishing Co., 1958.

- Dunning, H. Ray. "Biblical Interpretation and Wesleyan Theology." *Wesleyan Theological Journal* 9 (Spring 1974).
- . "Dispensationalism." In *Beacon Dictionary of Theology*, edited by Richard S. Taylor. Kansas City : Beacon Hill Press of Kansas City, 1983.
- . "Ethics in a Wesleyan Context." *Wesleyan Theological Journal* 5, no. 1 (spring 1970).
- . "Sanctification-Ceremony or Ethics?" *Preacher's Magazine* 55, no. 1 (September, October, November, 1979).
- Ellis, E. Earle. "Christ and Spirit in 1 Corinthians." In *Christ and Spirit in The New Testament*, Edited by Barnabas Lindars and Stephen S. Smalley. Cambridge: Cambridge University Press, 1973
- Ferm, Vergilius. "Philosophy of Religion." In *Encyclopedia of Religion*, edited by Vergilius Ferm. New York: Philosophical Library, 1945.
- "Genesis and the Babylonian Inscriptions." In *A Commentary on the Holy Bible*, edited by J. R. Dummelow. New York: Macmillan Co., 1936.
- Gibson, A. Boyce. "The Two Ideas of God." In *Philosophy of Religion*, edited by John E. Smith. New York: Macmillan Co., 1965.
- Giles, K. N. "The Church in the Gospel of Luke." *Scottish Journal of theology* 34 (1981).
- Gilkey, Langdon B. "Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language." *Journal of Religion* (July 1961).
- Goodspeed, E. J. "Canon." In *Encyclopedia of Religion*. See Ferm.
- Grave, S.A. "Reid, Thomas." *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7. Edited by Paul Edwards. New York: Macmillan Co. and Free Press, 1967.
- Gray, G. B. "Sacrifice." In *A Theological Word Book of the Bible*. See Brockington.
- Greathouse, W. M. "Sanctification and Christus Victor Motif in Wesleyan Theology." *Wesleyan Theological Journal* 7, no. 1 (Spring 1972).

- Grider, J. Kenneth. "The Meaning of 'Old Man.'" *Nazarene Preacher*, February 1972.
- Hamilton, Victor P. "Recent Studies in Leviticus and Their Contribution to a Further Understanding of Wesleyan Theology." In *A Spectrum of Thought*, edited by Michael Peterson. Wilmore, Ky.: Asbury Publishing Co., 1982.
- Harris, Merne A., and Taylor, Richard S. "The Dual Nature of Sin." In *The Word and Doctrine*. See Dayton.
- Harvey, Van A. "Myth." In *A Handbook of Theological Terms*. New York: Macmillan Co., 1964.
- Howard, Richard E. "Egocentric Evangelism." *Wesleyan Theological Journal* 21, no. 1 (Spring 1986).
- "Introduction," in *The Apostolic Fathers*. Vol. 1 of *The Fathers of the Church*. Edited by Ludwig Schoff. 72 vols. Washington, D.C.: Catholic University Press, 1962.
- Isbell, Charles D. "Glossolalia and Propheteialia." *Wesleyan Theological Journal* 10 (Spring 1975).
- . "The Origins of Prophetic Frenzy and Ecstatic Utterances in the Old Testament World." *Wesleyan Theological Journal* 11 (Spring 1976).
- Jones, Rufus M. "Mysticism (Christian, NT)" *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Edited by James Hastings. 13 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1917.
- . "Mysticism (Introductory)." *Encyclopedia of Religion and Ethics*. See above.
- Kevan, E. F. "Genesis" In *The New Bible Commentary*, edited by F. Davidson. 2nd ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1960.
- Kinlaw, Dennis F. "Sin in Believers: The Biblical Evidence." In *The Word and the Doctrine*. See Dayton.
- Lampe, G.W. H. "The Holy Spirit in the Writings of St Luke." In *Studies in the Gospels*, edited by D. E. Nineham. Oxford: Blackwell, 1955.
- Lane, A. N. S. "Christology Beyond Chalcedon." In *Christ the Lord*, edited by H. H. Rowdon. Downers Grove, Ill.: Intervarsity Press, 1982.

- Lewis, C. S. "On Obstinacy in Belief." In *The World's Last Night*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, n.d.
- Line, John. "Systematic Theology." In *Encyclopedia of Religion*. See Ferm.
- Lofthouse, W. F. "The Holy Spirit in the Acts and the Fourth Gospel." *Expository Times* 52, no. 9 (1940-41).
- Luther, Martin. "On the Bondage of the Will." In *Library of Christian Classics*, vol. 17. Edited by E. Gordon Rupp. Philadelphia: Westminster Press, 1957.
- McFadyen, J. E. "Zechariah." In *Abingdon Bible Commentary*, edited by F. C. Eiselen. New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1929.
- McQuilkin, J. R. "This I Know." *Action*, Nov. 1, 1956.
- Milgrom, Jacob. "Sacrifice." In *Interpreter's Dictionary of the Bible*, suppl. Vol. Edited by Keith Crim. Nashville: Abingdon, 1976.
- Mulholland, M. Robert, Jr. "The Church in the Apistles." In *The Church*. See Bassett.
- Outler, Albert. "The Place of Wesley in the Christian Tradition." In *The Place of Wesley in the Christian Tradition*, edited by Kenneth E. Rowe. Metuchen, N.J.: Scarecrow Press, 1976.
- Piper, Otto A. "Heilsgeschichte." In *Encyclopedia of Religion*. See Ferm.
- . "J. C. K. von Hoffman." In *Encyclopedia of Religion*. See Ferm.
- . "Knowledge." In *Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 3. See Blackman.
- Preus, Christian. "The Contemporary Relevance of von Hofmann's Hermeneutical Principles." *Interpretation* 4 (1950).
- Richardson, Alan. "Repent." In *A Theological Word Book of the Bible*. See Brockington.
- Rorty, Richard. "Relation, Internal and External." In *Encyclopedia of Philosophy*, vols. 7 and 8. See Grave.
- Sanner, A. Elwood. "Initial Sanctification." In *Beacon Dictionary of Theology*. See Dunning.
- Schmitz, E.D. "Knowledge." *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3. See Aalen.
- Shelton, R. Larry. "A Covenant Concept Atonement." *Wesleyan Theological Journal* 19, no.1 (Spring 1984).

- . "John Wesley's Approach to Scripture in Historical Perspective." *Wesleyan Theological Journal* 16, no. 1 (Spring 1981).
- Snaith, Norman H. "Righteousness." In *A Theological Word Book of the Bible*. See Brockington.
- Sproul, R. C. "Right Now Counts Forever." In *The Necessity of Systematic Theology*, edited by John Jefferson Davis. Grand Rapids: Baker Book House, 1980.
- Staples, Rob L. "Sanctification and Selfhood." *Wesleyan Theological Journal* 7, no. 1 (Spring 1972).
- Stendhal, Krister. "Biblical Theology." In *Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 1. See Blackman.
- . "Method in the Study of Biblical Theology." *The Bible in Modern Scholarship*. Edited by J. Philip Hyatt. Nashville: Abingdon Press, 1965.
- Stonehouse, Ned B. "The Gift of the Spirit." *Westminster Theological Journal* 13, no. 1 (November 1950).
- Taylor, Richard S. "A Theology of Missions." In *Ministering to the Millions*. Kansas City: Nazarene Publishing House, 1971.
- Taylor, Willard H. "The Baptism with the Holy Spirit: Promise of Grace or Judgment?." *Wesleyan Theological Journal* 12 (Spring 1977).
- . "Justification." In *Beacon Dictionary of Theology*. See Dunning.
- Thomas, George F. "The Method and Structure of Tillich's Theology." In *The Theology of Paul Tillich*, edited by Charles W. Kegley and Robert W. Bretall. New York: Macmillan Co., 1964.
- Thompson, W. Ralph. "Facing Objections Raised Against Biblical Inerrancy." *Wesleyan Theological Journal* 3, no. 1 (Spring 1968).
- Tillich, Paul. "The Meaning and Justification of Religious Belief." In *Religious Experience and Truth*, edited by Sidney Hook. New York: New York University Press, 1961.
- . "Reply to Interpretation and Criticism." In *The Theology of Paul Tillich*. See Thomas.
- Von Rad, Gerhard. "Doxa." In *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2. Edited by Gerhard Kittel. Translated and Edited by Geoffrey W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1964.

- . "Typology." In *Essays on Old Testament Hermeneutics*. See Bultmann. Wiles, M. F. "Theodore of Mopsuestia." In *Cambridge History of the Bible*, vol. 1. Edited by P. R. Ackroyd and C. F. Evans. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Wood, Arthur Skevington. "The Contribution of John Wesley to the Theology of Grace." In *Grace Unlimited*, edited by Clark H. Pinnock. Minneapolis: Bethany Fellowship, 1975.

الكتب

- Achtemeier, Paul J. *The Inspiration of Scripture*. Philadelphia: Westminster Press, 1980.
- Allport, Gordon. *Becoming*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1955.
- Althaus, Paul. *The Theology of Martin Luther*. Translated by Robert C. Schultz. Philadelphia: Fortress Press, 1966.
- Anderson, Bernhard W. *Creation Versus Chaos*. New York: Association Press, 1967; Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- . *Out of the Depths*. Philadelphia: Westminster Press, 1983.
- Anderson, Ray S. *On Being Human*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1982.
- Athanasius. *De Incarnatione Verbi Dei* (The Incarnation of the Word of God). London: Religious Tract Society, n. d.
- Aulén, Gustav. *Christus Victor*. Translated by A. G. Herbert. New York: Macmillan Co. 1961.
- . *The Faith of the Christian Church*. Translated by Eric H. Wahlstrom. Philadelphia: Fortress Press, 1960.
- Ayer, A. J. *Language, Truth, and Logic*. New York: Dover Publications, n.d.
- Baab, Otto J. *The Theology of the Old Testament*. New York: Abingdon Press, 1949.
- Baillie, Donald M. *God Was in Christ*. London: Faber and Faber, 1961.

- . *The Theology of the Sacraments*. New York: Charles Scribner's Sons, 1957.
- Baillie, John. *The Idea of Revelation in Recent Thought*. New York: Columbia University Press, 1965.
- . *Our Knowledge of God*. New York: Charles Scribner's Sons, 1962.
- Baker, Frank. *John Wesley and the Church of England*. Nashville: Abingdon Press, 1970.
- Barclay, William. *Daily Study Bible: Gospel of John*, vol. 1. Philadelphia: Westminster Press, 1956.
- . *Daily Study Bible: The Revelation of John*. 2 vols. Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- . *The Promise of the Spirit*. Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- Barr, James. *Fundamentalism*. Philadelphia: Westminster Press, 1978.
- . *Old and New in Interpretation*. New York: Harper and Row, Publishers, 1966.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Edited by G. W. Bromiley and T. E. Torrance. Edinburgh: T. and T. Clark, 1957.
- . *Dogmatics in Outline*. Translated by G. T. Thomas. London: SCM Press, 1960.
- Barth, Markus. *Was Christ's Death a Sacrifice?* Edinburgh: Oliver and Boyd, 1961.
- Basic Writings of St. Augustine*. Edited by Whitney J. Oates. 2 vols. New York: Random House Publishers, 1948.
- Basic Writings of St. Thomas Aquinas*. Edited by Anton C. Pegis. 2 vols. New York: Random House Publishers, 1945.
- Bass, Clarence. *The Backgrounds to Dispensationalism*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1960.
- Bassett, Paul M., and Greathouse, William M. *Exploring Christian Holiness*. Vol. 2, *The Historical Development*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1985.
- Beasley-Murray, G. R. *Baptism in the New Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1974.
- Berger, Peter. *A Rumor of Angels*. Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1970.

- Berkhof, Hendrikus. *The Christian Faith*. Translated by Sierd Woudstra. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1980.
- Berkhof, Louis. *The History of Christian Doctrines*. Grand Rapids: Baker Book House, 1976.
- Berkouwer, G. C. *The Church*. Translated by James E. Davidson. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1976.
- . *Man: The Image of God*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1962.
- . *Sin*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1971.
- Bicknell, E. J. *The Christian Idea of Sin and Original sin*. New York: Longmans, Green, and Co., 1923.
- Blackman, E. C. *Biblical Interpretation*. Philadelphia: Westminster Press, 1957.
- Bloesch, Donald G. *Essentials of Evangelical Theology*. 2 vols. San Francisco: Harper and Row, Publishers, 1978.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Creation and Fall*. New York: Macmillan Co., 1967.
- Borgen, Ole E. *John Wesley on the Sacraments: A Theological Study*. Zurich: Publishing House of the United Methodist Church, 1972.
- Bornkamm, Gunther. *Paul*. Translated by D. M. G. Stalker. New York: Harper and Row, Publishers, 1971.
- Bornkamm, Heinrich. *Luther and the Old Testament*. Translated by Erich W. and Ruth C. Gritsch. Philadelphia: Fortress Press, 1969.
- Bowman, John Wick. *The Intention of Jesus*. Philadelphia: Westminster Press, 1943.
- Bretall, Robert, ed. *A Kierkegard Anthology*. New York: Modern Library, 1946.
- Bright, John. *The Authority of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Book House, 1975.
- . *The Kingdom of God*. New York: Abingdon Press, 1953.
- Brown, Raymond E. *The Gospel According to John 1-12*. Vol. 29 of the Anchor Bible, edited by William Foxwell Albright and David Noel Freedman. 38. vols. Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1966.

- Brown, William Adams. *Christian Theology in Outline*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1912.
- Bruce, F. F. *New Testament Development of Old Testament Themes*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1968.
- Brueggemann, Walter. *Tradition for Crisis: A Study in Hosea*. Atlanta: John Knox Press, 1968.
- Bruner, Frederick Dale. *A Theology of the Holy Spirit*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1970.
- Brunner, Emil. *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*. Translated by Olive Wyon. Philadelphia: Westminster Press, 1952.
- . *The Christian Doctrine of the Church, Faith, and the Consummation*. Translated by David Cairns. Philadelphia: Westminster Press, 1962.
- . *Man in Revolt: A Christian Anthropology*. Translated by Olive Wyon. New York: Charles Scribner's Sons, 1939.
- . *Revelation and Reason*. Translated by Olive Wyon. Philadelphia: Westminster Press, 1946.
- . *Truth as Encounter*. Philadelphia: Westminster Press, 1964.
- Brunner, Emile, and Barth, Karl. *Natural Theology*. Edited by John Baillie. London: Geoffrey Bles; Centenary Press, 1946.
- Bultmann, Rudolf et al. *Kerygma and Myth*. Edited by Hans Werner Bartsch. New York: Harper and Bros., Publishers, 1961.
- Burkhardt, Helmut. *The Biblical Doctrine of Regeneration*. Translated by O. R. Johnston. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1978.
- Burnaby, John. *Is the Bible Inspired?* London: Duckworth and Co., 1949.
- Burrows, Millar. *Outline of Bible Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1956.
- Cairns, David. *The Image of God in Man*. New York: Philosophical Library, Xerox Copied in 1978.
- Calvin, John. *A Compend of the Institutes of the Christian Religion*. Edited by Hugh T. Kerr. Philadelphia: Westminster Press, 1964.
- . *Institutes of the Christian Religion*. Translated by Henry Beveridge. London: James Clarke and Co., 1949.

- Canon, William Ragsdale. *The Theology of John Wesley*. New York: Abingdon Press, 1946.
- Carter, Charles W. *The Person and the Ministry of the Holy Spirit*. Grand Rapids: Baker Book House, 1974.
- Cell, George Croft. *The Rediscovery of John Wesley*. New York: Henry Holt and Co., 1935.
- Chafer, Lewis Sperry. *Systematic Theology*. Vol. 4, of 4 vols. Dallas: Dallas Seminary Press, 1947-48.
- Chambers, Oswald. *The Philosophy of Sin*. London: Simpkins and Marshall, 1949.
- Chapman, James B. *A Christian: What it Means to be One*. Rev. ed. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1967.
- Chiles, Robert. *Theological Transition in American Methodism: 1790-1925*. New York: Abingdon Press, 1965.
- Clark, Gordon H., ed. *Selections from Hellenistic Philosophy*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1940.
- Clarke, Adam. *Christian Theology*. New York: T. Mason and G. Lane, 1840.
- Clarke, William Newton. *An Outline of Christian Theology*. New York: Charles Scribner's Sons, 1922.
- Clower, Joseph P., Jr. *The Church in the Thought of Jesus*. Richmond, Va.: John Knox Press, 1959.
- Cole, R. Alan. *Exodus*. In *The Tyndale Old Testament Commentary*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1973.
- Coplestone, Frederick. *A History of Philosophy*. Vol. 1, pt. 2; vol. 2, pt. 1. Garden City, N. Y.: Doubleday and Co., Image Books, 1962.
- Craigie, Peter C. *The Problem of War in the Old Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1978.
- Cullman, Oscar. *Baptism in the New Testament*. London: SCM Press, 1950.
- . *The Christology of the New Testament*. Philadelphia: Westminster Press, 1959.
- Cullman, Oscar and Leenhardt, F. J. *Essays on the Lord's Supper*. Translated by J. G. Davies. Atlanta: John Knox Press, 1972.

- Culpepper, Robert. *Interpreting the Atonement*. Grand Rapids: Wm: B. Eerdmans Publishing Co., 1966.
- Cunliffe-Jones, H. *The Authority of the Biblical Revelation*. London: James Clarke and Co., 1945.
- Curtis, Olin A. *The Christian Faith*. New York: Eaton and Mains, 1905.
- Dalton, William J. *Aspects of New Testament Eschatology*. Perth, Australia: University of Western Australia Press, 1968.
- Danielou, Jean. *Origen*. New York: Sheed and Ward, 1955.
- Davies, W. D. *Paul and Rabbinic Judaism*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Davis, John James. *Moses and the Gods of Egypt*. Grand Rapids: Baker Book House, 1971.
- Dentan, R. C. *Preface to Old Testament Theology*. New York: Seabury Press, 1963.
- Deschner, John. *Wesley's Christology: An Interpretation*. Dallas: Southern Methodist University Press, 1960.
- Dillenberger, John. *God Hidden and Revealed*. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1953.
- . Ed. *Martin Luther*. Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1961.
- Dillenberger, John, and Welch, Claude. *Protestant Christianity*. New York: Charles Scribner's Sons, 1954.
- Dillistone, F. W. *Jesus Christ and His Cross*. Philadelphia: Westminster Press, 1953.
- Dodd, C. H. *According to the Scripture*. New York: Charles Scribner's Sons, 1963.
- . *The Apostolic Preaching*. New York: Harper and Bros., Publishers, 1962.
- . *The Epistle of Paul to the Romans*. London: Collier, 1959.
- . *Gospel and Law*. New York: Columbia University Press, 1951.
- Dowey, Edward A., Jr. *The Knowledge of God in Calvin's Theology*. New York: Columbia University Press, n. d.
- Downing, F. Gerald. *Has Christianity a Revelation?* Philadelphia: Westminster Press, 1964.
- Dunn, James D. G. *Baptism in the Holy Spirit*. Philadelphia: Westminster Press, 1970.

- Dunning, H. Ray. *Fruit of the Spirit*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1983.
- . *Search the Scriptures*. New Testament vol. 15, *General Epistles*. Kansas City: Nazarene Publishing House, 1960.
- Earle, Ralph. *The Gospel of Mark*. In *The Evangelical Commentary*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1957.
- Ebeling, Gerhard. *Word and Faith*. Philadelphia: Fortress Press, 1963.
- Eichrodt, Walther. *Theology of the Old Testament*. 3 vols. Philadelphia: Westminster Press, 1961.
- Ellison, H. L. *The Prophets of Israel*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1969.
- Farley, Edward. *The Transcendence of God*. Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- Farmer, H. H. *The World and God*. London: Fontana Library, 1963.
- Farrar, F. W. *History of Interpretation*. Grand Rapids: Baker Book House, 1961.
- Fee, Gordon D., and Stuart, Douglas. *How to Read the Bible for All Its Worth*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1982.
- Ferré, Nels F. S. *The Christian Understanding of God*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1979.
- Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*. Translated by George Eliot. Torchbooks/Cloister Library. New York: Harper and Bros., Publishers, 1957.
- Fletcher, John. *The Works of John Fletcher*. 4 vols. Salem, Ohio: Schmul Publishers, 1974.
- Flew, R. Newton. *The Idea of Perfection in Christian Theology*. London: Oxford University Press, 1934.
- . *Jesus and His Church*. 2nd ed. London: Epworth Press, 1943.
- Fortman, Edmund J. *The Triune God*. Philadelphia: Westminster Press, 1972.
- Foster, R. S. *Christian Purity*. New York: Eaton and Mains, 1897.
- Frank, Eric. *Philosophical Understanding and Religious Truth*. London: Epworth Press, 1953.
- Gilbert, G. H. *Interpretation of the Bible*. New York: Macmillan Co., 1908.

- Gilkey, Langdon B. *How the Church Can Minister to the World Without Losing Itself*. New York: Harper and Row, Publishers, 1964.
- . *Maker of Heaven and Earth*. Garden City, N. Y.: Doubleday and Co., 1959.
- Gould, J. Glenn. *The Precious Blood of Christ*. Kansas City: Beacon Hill Press, 1960.
- Grave, S. A. *The Scottish Philosophy of Common Sense*. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- Gray, George Buchanan. *Sacrifice in the Old Testament*. New York: Katav Publishing House, 1971.
- Greathouse, William M. *From the Apostles to Wesley: Christian Perfection in Historical Perspective*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1979.
- . *Search the Scriptures*. New Testament Vol. 5, Acts. Kansas City: Beacon Hill Press, 1954.
- Greathouse, William M., and Dunning, H. Ray. *An Introduction to Wesleyan Tehology*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1982.
- Gundry, Robert Horton. *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1967.
- Hall, Dougals John. *Imging God*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986.
- Hampshire, Stuart. *Thought and Action*. New York: Viking Press, 1960.
- Hanson, R. P. C. *Allegory and Event*. Richmond, Va.: John Knox Press, 1959.
- Hasel, Gerhard. *Old Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1972.
- Hatt, Harold E. *Encountering Truth*. Nashville: Abingdon Press, 1966.
- Heidel, Alexander. *The Babylonian Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- Hendry, George S. *The Holy Spirit in Christian Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1965.
- Hepburn, Ronald. *Christianity and Paradox*. New York: Pegasus Press, 1968.

- Heron, Alasdair I. C. A. *Century of Protestant Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1965.
- . *The Holy spirit*. Philadelphia: Westminster Press, 1983.
- . *Table and Tradition*. Philadelphia: Westminster Press, 1983.
- Heschel, Abraham J. *The Prophets*, New York: Harper and Row, Publishers, 1962.
- Hickm, John. *Evil and the God of Love*. New York: Harper and Row, Publishers, 1966.
- Hill, David. *Greek Words and Hebrew Meanings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Hills, A. M. *Fundamental Christian Theology*. 2 vols. Pasadena, Calif.: C. J. Kinne, 1931.
- Hirsch, Samuel Raphael. *The Pentateuch*. London: L. Honig and Sons, 1967.
- Hoekema, Anthony A. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1979.
- Holmes, Arthur F. *The Conours of a World View*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1983.
- . *The Idea of a Christian College*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1975.
- Hook, Sidney, ed., *Religious Experience and Truth*. New York: New York University Press, 1961.
- Howard, Richard E. *Newness of Life: A Study in the Thought of Paul*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1975.
- Hull, J. H. E. *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles*. Cleveland: World Publishing Co., 1968.
- Hunter, A. M. *The Gospel According to Paul*. Philadelphia: Westminster Press, 1966.
- Hyatt, J. Philip. *Exodus*. In *The New Century Bible Commentary*, Old Testament edited by Ronald E. Clements. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1971.
- . *The Heritage of Biblical Faith*. St. Louis: Bethany Press, 1964.
- Jacob, Edmund. *Theology of the Old Testament*. New York: Harper and Row, Publishers, 1958.

- Jeremias, Joachim. *The Eucharistic Words of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press, 1966.
- , *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*. Translated by John Bowden. New York: Charles Scribner's Sons, 1971.
- Jessop, Harry E. *Foundations of Doctrine*. Chicago: Chicago Evangelistic Institute, 1944.
- Johnson, Luke T. *Sharing Possessions*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.
- Johnson, Robert K. *Evangelicals at an Impasse*. Atlanta: John Knox Press, 1979.
- Jones, E. Stanley. *The Way to Power and Poise*. New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1949.
- Jones, W. T. *Kant and the 19th Century*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975.
- . *The 20th Century to Wittgenstein and Sartre*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1965.
- Kantonen, T. A. *The Theology of Evangelism*. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1954.
- Kaufman, Gordon. *Systematic Theology*. New York: Charles Scribner's Sons, 1968.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. San Francisco: Harper and Row, Publishers, 1968.
- . *The Athanasian Creed*. New York: Harper and Row, Publishers, 1964.
- Kendall, R. T. *Calvin and English Calvinism to 1649*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Kerr, Hugh T., ed. *A Compend of Luther's Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1974.
- Kierkegaard, Søren. *Philosophical Fragments*. Translated by David F. Swenson. Oxford and New York: Oxford University Press, 1936.
- Knight, George A. F. *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah. 40-55*, in *International Theological Commentary*. Edited by George A. F. Knight and Frederick Carlson Holmgren.

- Nashville: Abingdon Press, 1965. Rev. ed.: Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1984.
- . *Theology as Narration*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1976.
- Knight, John A. *In His Likeness*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1976.
- Kohler, Ludwig. *Old Testament Theology*. Translated by A. S. Todd. Philadelphia: Westminster Press, 1953.
- Kung, Hans. *The Church*. New York: Sheed and Ward, 1977.
- Ladd, G. Eldon. *The Blessed Hope*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1956.
- . *Crucial Questions About the Kingdom of God*. . Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1952.
- . *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1974.
- Lampe, G. W. H. *The Seal of the Spirit*. London: SCM Press, 1951.
- Lampe, G. W. H., and Woolcombe, K. S. *Essays on Typology*. Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1957.
- LaRondelle, Hans K. *The Israel of God in Prophecy*. Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1983.
- Larue, Gerald A. *Old Testament Life and Literature*. Boston: Allyn and Bacon, 1968.
- Lawson, John. *Introduction to Christian Doctrine*. Wilmore, Ky.: Francis Asbury Publishing Co., 1980.
- Leff, Gordon. *Medieval Thought*. Chicago: Quadrangle Books, 1959.
- Lewis, C. S. *Miracles*. New York: Macmillan Co., 1947.
- Lindars, Barnabas. *The Gospel of John*. In *The New Century Bible Commentary*. New Testament edited by Mathew Black. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1981.
- . *New Testament Apologetics*. London: SCM Press, 1961.
- Lindsell, Harold. *The Battle for the Bible*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1976.
- Lindsey, Hal. *The Late Great Planet Earth*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1973.

- Lindström, Harald. *Wesley and Sanctification: A Study in the Doctrine of Salvation*. Wilmore, Ky.: Francis Asbury Publishing Co., n. d.
- Lonergan, Bernard. *The Way to Nicea*. Translated by Conn O'Donovan. Philadelphia: Westminster Press, 1976.
- Longenecker, Richard. *The Christology of Early Jewish Christianity*. Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1970.
- Lull, David John. *The Spirit in Galatia*. Chico, Calif.: Scholar's Press, 1980.
- McDonald, H. D. *Theories of Revelation: An Historical Study, 1700-1960*. Grand Rapids: Baker Book House, 1979.
- McGiffert, A. C., Jr. *The God of the Early Christians*. New York: Charles Scribner's Sons, 1924.
- . *History of Christian Thought*. 2 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1950.
- . *Protestant Thought Before Kant*. London: Duckworth and Co., 1919.
- . *The Rise of Modern Religious Ideas*. New York: Macmillan Co., 1915.
- MacGregor, Geddes. *He Who Lets Us Be*. New York: Macmillan Co., 1915.
- McIntyre, John. *The Christian Doctrine of History*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1957.
- McKinley, O. Glenn. *Where Two Creeds Meet*. Kansas City: Beacon Hill Press, 1959.
- Mackintosh, Hugh Ross. *The Doctrine of the Person of Christ*. New York: Charles Scribner's Sons, 1915.
- Macmurray, John. *Persons in Relation*. London: Faber and Faber, 1961.
- . *The Self as Agent*. London: Faber and Faber, 1966.
- MacPherson, Dave. *The Great Rapture Hoax*. Fletcher, N. C.: New Puritan Library, 1983.
- Macquarrie, John. *God and Secularity*. Vol. 3 of *New Directions in Theology Today*. Philadelphia: Westminster Press, 1967.
- . *Principles of Christian Theology*. New York: Charles Scribner's Sons, 1966.
- Manson, T.W. *The Servant-Messiah*. Grand Rapids: Baker Book House, 1977.

- Marsden, George M. *Fundamentalism and American Culture*. New York: Oxford University Press, 1980.
- Marshall, I. Howard. *Biblical Inspiration*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1982.
- Martens, Elmer. *God's Design*. Grand Rapids: Baker Book House, 1981.
- Martin, Ralph P. *Reconciliation*. Atlanta: John Knox Press, 1981.
- . *Worship in the Early Church*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1974.
- Micklem, Nathaniel. *The Doctrine of Our Redemption*. New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1953.
- Micks, Marianne H. *Introduction to Theology*. New York: Seabury Press, 1967.
- Miley, John. *Systematic Theology*. New York: Eaton and Mains, 1894.
- Miner, Paul. *Images of the Church in the New Testament*. Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- , ed. *The Nature of the Unity We Seek*. St. Louis: Bethany Press, 1958.
- Moltmann, Jurgen. *The Church in the Power of the Spirit*. Translated by Margaret Kohl. New York: Harper and Row, Publishers, 1977.
- Moody, Dale. *Spirit of the Living God*. Philadelphia: Westminster Press, 1968.
- . *The Word of Truth: A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1981.
- Morgan, G. Campbell. *The Practice of Prayer*. Westwood, N. J.: Fleming H. Revell Co., 1960.
- Morris, Leon. *Apocalyptic*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1972.
- . *The Apostolic Preaching of the Cross*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1972.
- Moule, C.F.D. *The Origin of Christology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Mowinckel, Sigmund. *He That Cometh*. New York: Abingdon Press, n.d.
- Murray, George L. *Millennial Studies*. Grand Rapids: Baker Book House, 1948.

- Narramore, Bruce. *You're Someone Special*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978.
- Neill, Stephen Charles. *The Church and Christian Union*. New York: Oxford University Press, 1968.
- Nelson, J. Robert. *The Realm of Redemption*. London: Epworth Press, 1957.
- Neve, J. L. *History of Christian Thought*. 2 vols. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1946.
- Niebuhr, H. Richard. *The Meaning of Revelation*. New York: Macmillan Co., 1962.
- Niebuhr, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man*. 2 vols. London: Nisbet and Co. 1946.
- Niesel, Wilhelm. *The Theology of Calvin*. Translated by Harold Knight. Philadelphia: Westminster Press, 1956.
- Norris, R. A., Jr. *God and World in Early Christian Theology*. New York: Seabury Press, 1965.
- O'Donvon, Oliver. *The Problem of self-Love in St. Augustine*. New Heaven Conn.: Yale University Press, 1980.
- Osborn, E. F. *Word and History*. Melbourne, Australia: Jonker Printing Pty., 1971.
- Outka, Gene. *Agape: An Ethical Analysis*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1972.
- Outler, Albert C, trans. "Creed of Chalcedon." In *Creeds of the Churches*, edited by John H. Leith. Rev. ed. Atlanta: John Knox Press, 1977.
- , ed. *John Wesley*. New York: Oxford University Press, 1980.
- Oxtoby, Gurdon C. *Prediction and Fulfillment in the Bible*. Philadelphia: Westminster Press, 1966.
- Pannenberg, Wolfhart. *Jesus-God and Man*. Translated by Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe. Philadelphia: Westminster Press, 1977.
- Pelikan, Jaroslav. *The Emergence of Catholic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press. 1973.
- Peters, John L. *Christian Perfection and American Methodism*. New York: Abingdon Press, 1956.

- Pittenger, Norman. *The Divine Triunity*. Philadelphia: United Church Press, 1977.
- Polman, A. D. R. *The Word of God According to St. Augustine*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1961.
- Polyani, Michael. *Personal knowledge*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Pope, William Burt. *A Compendium of Christian Theology*. 3 vols. London: Wesleyan Conference Office, 1880.
- Purkiser, W. T. *Exploring Christian Holiness*. Vol. 1, *The Biblical Foundations*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1983.
- , ed. *Exploring Our Christian Faith*. Rev. ed. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1978.
- , ed. *Exploring the Old Testament*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1955.
- Purkiser, W. T., Taylor, Richard S.; and Taylor, Willard H. *God, Man, and Salvation*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1977.
- Rahner, Karl. *Theological Investigations*. Vols. 2 and 4. Baltimore: Helicon Press, 1966.
- Rall, H. F. *The Meaning of God*. Nashville: Abingdon-Cokesbury Press, 1925.
- Ralston, Thomas N. *Elements of Divinity*. New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1924.
- Ramsdell, Edward T. *The Christian Perspective*. New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1950.
- Ramsey, A. M. *The Glory of God And Transfiguration of Christ*. London: Longmans, Green and Co., 1949.
- . *The Resurrection of Christ*. Philadelphia: Westminster Press, 1946.
- Ramsey, Paul. *Basic Christian Ethics*. New York: Charles Scribner's Sons, 1950.
- Rattenbury, J. Ernest. *The Evangelical Doctrines of Charles Wesley's Hymns*. London: Epworth Press, 1941.
- Read, David H. C. *The Christian Faith*. Nashville: Abingdon Press, 1956.
- Richardson, Alan. *The Bible in the Age of Science*. Philadelphia: Westminster Press, 1961.

- . *Christian Apologetics*. New York: Harper and Bros., Publishers, 1944.
- . *Creeds in the Making*. London: Macmillan and Co., 1969.
- . *An Introduction to the Theology of the New Testament*, New York: Harper and Bros., Publishers, 1958.
- Richardson, Cyril. *The Doctrine of Trinity*. New York: Abingdon Press, 1958.
- Ridderbos, Herman N. *Paul: An Outline of His Theology*. Translated by John Richard de Witt. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1975.
- Robinson, William. *The Devil and God*. Nashville: Abingdon-Cokesbury Press, 1945.
- Rogers, Jack. *Confessions of a Conservative Evangelical*. Philadelphia: Westminster Press, 1974.
- , ed. *Biblical Authority*. Waco, Tex.: Word Books, Publisher, 1977.
- Rogers, Jack, and Mckim, Donald K. *The Authority and Interpretation of the Bible*. San Francisco: Harper and Row, Publishers, 1979.
- Rowe, Kenneth E., ed. *The Place of Wesley in the Christian Tradition*. Metuchen, N.J.: Scarecrow Press, 1976.
- Rowley, H. H. *The Meaning of Sacrifice in the Old Testament*. John Rylands Library Bulletin, vol. 33, no. 1 (September 1950).
- Rusch, William G., ed. And trans. *The Trinitarian Controversy*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. New York: Simon and Schuster, a Clarion Book, 1967.
- Russel, D. S. *Between the Testaments*. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1960.
- Ryrie, Charles C. *Dispensationalism Today*. Chicago: Moody Press, 1965.
- Sandeen, Ernest R. *The Roots of Fundamentalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1960.
- . *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. Translated by John Oman. New York: Harper and Row, Publishers, 1958.
- Schnackenburg, Rudolf. *The Moral Teaching of the New Testament*. New York: Seabury Press, 1965.

- Schuller, Robert H. *Self-esteem*. Waco, Tex.: Word Publishing Co., 1982.
- Scott, R. B. Y. *Proverbs, Ecclesiastes*. Vol. 18 in *The Anchor Bible*, edited by William Foxwell Albright and David Noel Freedman. Garden City, N. Y.: Doubleday and Co., 1965.
- Scott, Walter. *Exposition of the Revelation of Jesus Christ*. London: Pickering and Inglis, n. d.
- Seeburg, Reinhold. *Textbook of the History of Doctrines*. Translated by Charles E. Hay. 2 vols. In 1. Grand Rapids: Baker Book House, 1964.
- Sellers, R. V. *The Council of Chalcedon*. London: SPCK, 1961.
- . *Two Ancient Christologies*. London: SPCK, 1954.
- Shedd, Russell Phillip. *Man in Community*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans publishing Co., 1964.
- Smart, James, D. *The Interpretation of Scripture*. Philadelphia: Westminster Press, 1961.
- Smith, C. Ryder. *The Bible Doctrine of Man*. London: Epworth Press, 1951.
- . *The Bible Doctrine of Sin*. London: Epworth Press, 1953.
- Smith, Huston. *The Religions of man*. New York: Harper and Row, Publishers, 1965.
- Smith, John E. *The Analogy of Experience*. New York: Harper and Row, Publishers, 1973.
- Smith, Temothy L. *Called Unto Holiness*. Vol. 1, *The Story of the Nazarenes: The Formative Years*. Kansas City: Nazarene Publishing House, 1962.
- Snaith, Norman H. *The Distinctive Ideas of the Old Testament*. London: Epworth Press, 1944.
- Snyder, Howard. *The Community of the King*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1977.
- . *Liberating the Church*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1983.
- . *The Problem of Wineskins*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1975.
- . *The Radical Wesley and Patterns for Church Renewal*. Downers Grove, Ill.: Intervarsity Press, 1980.

- Sowners, Sydney G. *The Hermeneutics of Philo and Hebrews*. Zurich: Eva-Verlag, 1965.
- Spurrier, William A. *Guide to the Christian Faith*. New York: Charles Scribner's Sons, 1952.
- Starkey, Lycurgus M., Jr. *The Work of the Holy Spirit*. Nashville: Abingdon Press, 1962.
- Steele, Daniel. *The Gospel of the Comforter*. Apollo, Pa.: West Publishing Co., n. d.
- . *Steele's Answers*. Chicago: Christian Witness Co., 1912.
- Stendahl, Krister. *The School of St. Matthew*. Philadelphia: Fortress Press, 1968.
- Stewart, James S. *The Life and Teaching of Jesus Christ*. New York: Abingdon Press, n.d.
- . *A Man in Christ*. New York: Harper and Row, Publishers, n.d.
- Swete, Henry Barklay. *The Holy Spirit in the New Testament*. Grand Rapids: Baker Book House, 1964.
- Taylor, A. E. *Plato: The Man and His Work*. Cleveland and New York: World Publishing Co., 1964.
- Taylor, Richard S. *Biblical Authority and Christian Faith*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1980.
- . *Exploring Christian Holiness*. Vol. 3, *The Theological Formulation*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1985.
- . *A Right Conception of Sin*. Kansas City: Nazarene Publishing House, 1939.
- , ed. *Leading Wesleyan Thinkers*. Vol. 3 of *Great Holiness Classics*. Edited by A. F. Harper. 6 vols. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1985.
- Taylor, Vincent. *Atonement in New Testament Teaching*. London: Epworth Press, 1963.
- . *Forgiveness and Reconciliation*. New York: Macmillan Co., 1960.
- . *Jesus and His Sacrifice*. London: Macmillan Co., 1937.
- Taylor, Willard. "Ephesians." In *Beacon Bible Commentary*, vol. 9. Edited by A. S. Harper. 10 vols. Kansas City: Beacon Hill Press, 1965.
- Temple, William. *Nature, Man, and God*. London: Macmillan and Co., 1935.

- Thielicke, Helmut. *The Evangelical Faith*. Vol. 1. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1974.
- Thiselton, Anthony C. *The Two Horizons*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1980.
- Thomas, George F. *Christian Ethics and Moral Philosophy*. New York: Charles Scribner's Sons, 1955.
- Tillapaugh, Frank R. *The Church Unleashed*. Ventura, Calif: Regal Books, 1982.
- Tillich, Paul. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- . *Dynamics of Faith*. New York: Harper and Row, Publishers, 1957.
- . *Systematic Theology*. 3 vols. In 1. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- . *Theology of Culture*. London: Oxford University Press, 1968.
- Torrance, T. F. *Calvin's Doctrine of Man*. London: Lutterworth Press, 1952.
- . *Reality and Evangelical Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1982.
- Travis, Stephen. H. *Christian Hope and Future*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1980.
- Trueblood, D. Elton. *The Incendiary Fellowship*. New York: Harper and Row, Publishers, 1967.
- . *Philosophy of Religion*. New York: Harper and Row, Publishers, 1957.
- Vawter, Bruce. *Biblical Inspiration*. Philadelphia: Westminster Press, 1972.
- von Balthasar, Hans Urs. *A Theological Anthropology*. New York: Sheed and Ward, 1967.
- von Rad, Gerhard. *Genesis*. Philadelphia: Westminster Press, 1961.
- Vriezen, Th. C. *An Outline of Old Testament Theology*. Wageningen, Holland: H Veenman and Zonen, 1958.
- Wainwright, Geoffery. *Eucharist and Eschatology*. New York: Oxford University Press, 1981.
- Watkin-Jones, Howard. *The Holy Spirit from Arminius to Wesley*. London: Epworth Press, 1929.

- Watson, Philip S. *The Concept of Grace*. Philadelphia: Muhlenburg Press, 1959.
- Watson, Richard. *Theological Institutes*. New York: Lane and Tippett, 1848.
- Webber, Robert E. *The Secular Saint*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1974.
- Weber Otto. *Foundations of Dogmatics*. Translated by Darrell L. Gruder. Vol. 2. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1983.
- Wesley, John. *Explanatory Notes Upon the New Testament*. London: Epworth Press, 1954.
- . *The Journal of John Wesley*, A. M. Edited by Nehemiah Curnock. 8 vols. London: Epworth Press, 1949.
- . *Letters of the Reverend John Wesley*. Edited by John Telford. 8 vols. London: Epworth Press, 1931.
- . *A Plain Account of Christian Perfection*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1966.
- . *Standard Sermons*. Edited by E. H. Sugden. 2 vols. London: Epworth Press, 1961.
- . *Works of John Wesley*. 3rd ed. 14 vols. London: Wesleyan Methodist Book Room, 1872. Reprint, Kansas City: Beacon Hill of Kansas City, 1978.
- Westcott, B. F. *The Gospel According to John*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1967.
- Westermann, Claus. *Blessing in the Bible and the Church*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- Whale, J. S. *Christian Doctrine*. London: Cambridge University Press, 1960.
- Wheatley, Richard. *The Life and Letters of Mrs. Phoebe Palmer*. New York: Palmer and Hughes, 1884.
- White, Stephen. S. *Essential Christian Beliefs*. Kansas City: Beacon Hill Press, n.d.
- Wiles, Maurice F. *What is Theology?* New York: Oxford University Press, 1976.
- Wiley, H. Orton. *Christian Theology*. 3 vols. Kansas City: Beacon Hill Press, 1940-43.

- . *God Has the Answer*. Kansas City: Beacon Hill Press, 1956.
- Wiley, H. Orton, and Culbertson, Paul T. *Introduction to Christian Theology*. Kansas City: Beacon Hill Press, 1946.
- Williams, Colin W. *The Church*. Vol. 4 in *New Directions in Theology Today*. Philadelphia: Westminster Press, 1968.
- . *John Wesley's Theology Today*. New York: Abingdon Press, 1960.
- Wilson, John Cook. *Statement and Inference*. Edited by A. S. L. Farquharson. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Windelband, Wilhelm. *A History of Philosophy*. 2 vols. Torchbook ed. New York: Harper and Bros., Publishers, 1958.
- Winward, Stephen. *A Guide to the Prophets*. Atlanta: John Knox Press, 1976.
- Wolfson, H. A. *The Philosophy of the Church Fathers*. Vol. 1. Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- Wood, J. A. *Perfect Love*. Chicago: Christian witness Co., 1880.
- Wood, Laurence W. *Pentecostal Grace*. Wilmore, Ky.: Francis Asbury Publishing Co., 1980.
- Woolston, Thomas. *The Old Apology for the Truth of the Christian Religion, Against the Jew and Gentiles Revived*. London: John Torbuck, 1732.
- Workman, H. B. *A New History of Methodism*. London: Hodder and Stoughton, 1909.
- Wright, G. Ernest. *The Old Testament Against Its Environment*. Chicago: Henry Regnery Co., 1950.
- Wright, G. Ernest, and Fuller, Reginald H. *The Book of the Acts of God*. Anchor Books. Garden City, N. Y.: Doubleday and Co., 1960.
- Wynkoop, Mildred Bangs. *The Foundations of Wesleyan-Arminian Theology*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1967.
- . *A Theology of Love: The Dynamic of Wesleyanism*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1972.
- Yates, A. S. *The Doctrine of Assurance*. London: Epworth Press, 1952.
- Yates, J. E. *The Spirit and the Kingdom*. London: Epworth Press, 1963.
- Yoder, Perry B. *Toward Understanding the Bible*. Newton Kans.: Faith and Life Press, 1978.
- Young, Francis M. *Sacrifice and the Death of Christ*. Philadelphia: Westminster Press, 1975.

Young, Norman. *Creator, Creation, and Faith*. Philadelphia: Westminster Press, 1976.

مواد غير منشورة

- Brightman, R. S. "Gregory of Nyssa and John Wesley in Theological Dialogue on the Christian Life." Ph.D. diss., Boston University, 1969.
- Dunning, H. Ray. "Nazarene Ethics as Seen in a Historical, Theological, and Sociological Context." Ph.D. diss., Vanderbilt University, 1969.
- Knight, John Allan. "The Theology of John Fletcher." Ph.D. diss., Vanderbilt University, 1966.
- Renshaw, John Rutherford. "The Atonement in the Theology of John and Charles Wesley." Ph.D. diss., Boston University, 1965.
- Rogers, Charles Allen. "The Concept of Prevenient Grace in the Theology of John Wesley." Ph.D. diss., Duke University, 1967.

فهرس المصطلحات اللاهوتية

- إبراهيم والتبرير، ص ٣٥٨
- التكيف (كالفن) (Accomodation)، ص ١١٨، ١٤٣
- الخطية الفعلية، ص ٢٩٣، ٣٠٧، ٣١٢
- الكفاية، ص ١٠٤ (حاشية)
- التبني، ص ٣٥٢-٣٥٣، ٤٦٢، و تعليم التبني (Adoptionism)، (أنظر أيضًا التوحيد الديناميكي ص ٢٢٣-٢٢٤)
- أغابي، ص ٢٠٢، ٣٠٤، وتتاقض مع (eros) كل أنواع المحبة الأخرى. ص ٣٠٤
- الدهر الآتي، ص ١٨٤
- عصر الحلول الإلهي (Age of Immanence)، ص ١٢٠-١٢١
- المدرسة الإسكندرية، ص ٦٣٣، و علم المسيح ص ٣٣٦
- التفسير المجازي، ص ٧٤ و ٦٣٣-٦٣٤،
- المجاز، ص ٣٣٤، تعريف الجاز ص ٦٣٨
- تعبير المذبح (Altar phraseology)، ص ٤٨١
- اللاألفية، ص ٥٩٨-٦٠٢
- التشابه الكينوني (Analogia entis)، ص ١٢٧-١٢٨
- تشابه الإيمان (Analogia fides)، ص ١٢٨
- معيار الإيمان (Analogy of faith)، ص ٦٢٧
- النظرة الإنجيلكانية إلى الكنيسة، ص ٥٤١
- البشرية اللاشخصية (Anhypostasia)، ص ٣٣٨-٣٤٠
- مشاعر الله الإنسانية (Anthropopathism)، ص ١٩٥
- تناقض المبادئ (Antinomy)، ص ١٢٤
- المدرسة الإنطاكية، ص ٦٣٣، وعلم المسيح ص ٣٣٦
- القلق، ص ٢٥٦
- ثنائية سفر الرؤية (Apocalyptic dualism)، ص ٣٩٨
- المدافعون عن الإيمان، عن الكلمة ص ٢٢٤-٢٢٦
- قانون الإيمان الرسولي، ص ١٩٧، ٢٠٨، ٤١٧، ٥٢٢
- الآباء الرسوليون، ص ٥٠ (حاشية ٥٨)، و ص ٦١٨-٦٢٠
- التقليد الرسولي، ص ٨٢
- التأليه (Apotheosis)، ص ٤٧١
- الآريوسية، ص ٢٢٣، ٢٢٥-٢٢٧، والأبولينارية (Apollinarianism) ص ٣٣٦

- علم الإنسان الأرسطوطاليسي، ص ٣٣٦
- عسا (asah)، ص ٢٥١
- الذاتية (Aseity)، ص ٢٠٨، ٢٠٩
- اليقين (أنظر شهادة الروح القدس)
- علم الفلك: ص ٢٥٤
- قانون الإيمان الأثناسي، ص ٢١٨، ٢٣٣-٢٤١
- الكفارة، (فواندها ص ٣٤٣-٣٤٤، و ٣٤٩-٣٦٣)؛ (الطبيعة المشتركة للكفارة ص ٣٦٣)؛ (يوم الكفارة ص ٣٧٠-٣٧١)؛ (النظرية الحكومية ص ٣٤٨)؛ (الكفارة المحدودة ص ٤٠٢)؛ (نظرية التأثير الأخلاقي ص ٣٦٣-٣٦٤)؛ (النظرية الجزائية ص ٣٤٧-٣٤٨)؛ (نظرية القدية ص ٣٤٦-٣٤٧)؛ (نظريات الإرضاء ص ٣٤٧-٣٤٨).
- صفات الله، (الصفات الكتابية ص ٢١٢-٢١٥)؛ (تصنيف صفات الله ص ٢٠٦-٢١٥).
- السلطة، (السلطة العقلية ص ٦٦-٦٧)؛ (السلطة الوجودية، ص ٦١-٦٢)؛ (طبيعة السلطة، ص ٥٨، و ٦٠-٦١).
- اليقظة (Awakening)، ص ٤٤٣-٤٤٧، و (الحاشية ص ٤٤٣).
- منحة الخلق البابلية، ص ٢٤٨
- المعمودية، ص ٥٦٢-٥٦٩، (المعمودية كارتباط مع المسيح، ص ٥٦٣؛ المعمودية الأطفال، ص ٥٦٦-٥٦٨ و ص ٣٠٩؛ المعمودية كإضمام الى الكنيسة، ص ٥٦٤-٥٦٥؛ المعمودية يوحنا المعمدان تسبق المعمودية المسيحية، ص ٥٦٢-٥٦٣؛ المعمودية لقبول عطية الروح القدس، ص ٥٦٤)
- بارا (bara)، ص ٢٥١
- برنابا، رسالة، ص ٥٩٦، و ص ٦٢٠-٦٢١
- الكتاب المقدس (سلطته، ص ٥٩-٦٦؛ ومصدره، ص ٥٧-٥٨؛ عصمة الكتاب المقدس، ص ٦٢-٦٥؛ الكتاب المقدس كإعلان، ص ١٨٤-١٨٥؛ الكتاب المقدس كتفسير لاهوتي، ص ٥٨؛ الكتاب المقدس كمعيار لاهوتي، ص ٤٥-٤٦).
- اللغة الكتابية: ص ٧٣
- براهمان (Brahman)، ص ١٣٧
- الحركة التجريبية البريطانية (British empiricism)، ص ٩٣-٩٤
- الدعوة، ص ٤٤٦
- الكالفينية، (الكالفينية وإرادة الله، ص ٢٠٤)
- اجتماعات المُخيمات، ص ٥٥٣
- قانون، (قانونية العهد الجديد، ص ٦١٨)
- القانونية، (الحاشية ص ٨٢)
- الآباء الكلدونكيون، (على الثالث، ص ٢٢٩-٢٣٢)
- الذهن الجسدي (Carnal-mindedness أو Carnality)، (حاشية ص ٤٩٨)، و ص ٤٩٩
- المنهجية الحياتية السلوكية (Casuistry)، (حاشية ص ٥١٥)، و ص ٥١٥-٥١٦
- الكاثوليكية، ص ٥٤٨-٥٤٩
- القداسة الطقسية، (حاشية ص ٤٧٩)، و ص ٤٨٢-٤٨٣

قانون الإيمان الخلقيدوني، ص ٣٣٨

الفوضى، (والشر، وكرمز للمياه الهائجة المضطربة ص ٢٦٤-٢٦٥)

القيادة الكاريزماتية، ص ٤١٢-٤١٤

حميد (*hesed*)، ص ٢١٤-٢١٥

الألفية (*Chiliasm*)، ص ٥٩٥-٥٩٧

الأخلاقيات المسيحية، ص ٥١٤-٥٢٠

العلم المسيحي، ص ٢٥٧

المشكلة (الكريستولوجية) أو مشكلة عقيدة المسيح، ص ٣١٨؛ و ص ٣٣٣-٣٣٤

علم أو عقيدة المسيح، ص ٣٣٣-٣٤٢؛ (في العهد الجديد، ص ٣١٧-٣٣٣؛ التناقض الظاهري، ص ٣٤١؛ علم الخلاص،

ص ٣١٣-٣١٤؛ كمقياس لاهوتي، ص ٥١)

خريستوتوكوس (*Christotokos*)، ص ٣٢٧

المسيح ملك الكتاب المقدس (*Christus regnum Scriptura*)، ص ٦٢٨

المسيح المنتصر (*Christus Victor*)، ص ٣٩٨-٤٠٠

الكنيسة: (في أعمال الرسل، ص ٥٣٤-٥٣٥؛ النظرة الأنجليكانية الى الكنيسة، ص ٥٤١؛ الكنيسة كجسد المسيح، ص

٥٣٠-٥٣١؛ الكنيسة الكاثوليكية، ص ٥٤٨-٥٤٩؛ ضمير الكنيسة، ص ٥٤٩-٥٥٠؛ تنظيم الكنيسة، ص ٥٣٧؛ الكنيسة

مُعزفة من خلال الإنجيل، ص ٥٣٨؛ الكنيسة أخروية وتجريبية، ص ٥٣٥-٥٣٦؛ الكنيسة كشركة أخروية، ص ٥٣٥؛ جوهر

وشكل الكنيسة، ص ٥٥١؛ الكنيسة كحدث، ص ٥٣١؛ الكنيسة كامتداد للجسد، ص ٥٣٠-٥٣١؛ الكنيسة كياكورة، ص

٥٣٥؛ الكنيسة كعمل وظيفي، ص ٥٢٤-٥٢٥؛ قداسة الكنيسة، ص ٥٣٦، ٥٤٩؛ الكنيسة وملكويت الله، ص ٥٣٣-٥٣٥؛

صفات الكنيسة، ص ٥٤٥-٥٥١؛ إرسالية الكنيسة، ص ٥٣٤؛ الكنيسة كجسد ممتزج، ص ٥٣٦-٥٣٨؛ الكنيسة إسرائيل

الجديدة، ص ٥٢٧-٥٣٠؛ صور الكنيسة في العهد الجديد، ص ٥٢٤-٥٣٣؛ صور الكنيسة في العهد القديم، ص ٥٣٥؛

الكنيسة كمؤسسة براغماتية، ص ٥٥٢؛ النظرة البروتستانتية للكنيسة، ص ٥٤٠-٥٤١؛ الكنيسة بصفاتها حقيقة اجتماعية

ثقافية، ص ٥٥١-٥٥٣؛ الكنيسة والروح القدس، ص ٥٣٧-٥٣٨؛ الوحدة في الكنيسة، ص ٥٤١-٥٤٢؛ الكنيسة المرئية

وغير المرئية، ص ٥٣٧-٥٣٩)

كنيسة إنجلترا، بنود الإيمان التسعة والثلاثون، ص ٣٤٥ و ص ٥٧١

كنيسة الناصري، في علم الأخرويات، ص ٥٨٧

عقيدة التأصل المتبادل، ص ٢٤٢

التطهير، (الحاشية ص ٤٨٣)

النعمة العامة، ص ٣٠٦

الصفات الممكن توصيلها أو نقلها (*Communicable Attributes*)، ص ٢١٣

نقل الصفات (*Communication of properties*)، ص ٣٣٥؛ تطبيق الأسرار المقدسة، ص ٥٧١-٥٧٣

التثبيث، ص ٤٧٤

الضمير، (الحاشية ص ١٧٧)؛ ص ٤٤٤-٤٤٧؛ ضمير الكنيسة، ص ٥٥٠

مجمع القسطنطينية، (قانون إيمان)، ص ٢٢٠؛ ص ٥٤٦

حلول المسيح في الخبز والخمر (Consubstantiation)، ص ٥٧١-٥٧٢

أمام الله (*Coran Deo*)، ص ٢٠٠

كنيسة كورنثوس، ص ٤٣٨

الشخصية المشتركة (*Corporate Personality*)، ص ٣١١؛ ص ٣٨٥

الحجة الكونية، ص ٣٥٦-٣٥٧

العهد والعقد، ص ٣٦٩-٣٧٠؛ معنى العهد، ص ٣٦٦-٣٦٨

الخليقة؛ (الخلق من العدم، ص ٢٥١-٢٥٧؛ الخليقة بصفتها أخروية، ص ٢٧٧-٢٨٠؛ أخلاقيات الخلق، ص ٢٨٠-٢٨٢؛ الخلق

والشر، ص ٢٦١-٢٦٧؛ المعنى الوجودي للخلق، ص ٢٥٩-٢٦١؛ صلاح الخليقة، ص ٢٥٠-٢٥١؛ الخلق كحدث تاريخي،

ص ٢٤٨؛ الخليقة والتجسد، ص ٢٥٦-٢٥٧؛ روايات الخليقة *للمنصب لظن لبح ليلك الكري*، ص ٢٤٨؛ الروايات التوحيدية،

ص ٢٤٨؛ روايات الخليقة بالمعنى اللاهوتي، ص ٢٤٨؛ الخليقة اللا أسطورية، ص ٢٤٧، الخليقة والهدف، ص ٢٥٦-٢٥٧

٢٥٧؛ الخليقة والخلص، ص ٢٥٤-٢٥٥؛ الخليقة والثالوث، حاشية ص ٢٤٥)

الإيمان حتى الفهم (*Credo ut intelligam*)، ص ٨٧-٩١

قانون إيمان؛ كتعليم كتابي، ص ٨٣-٨٤

الصليب؛ (كصراع مع الشيطان، ص ٣٩٨؛ وكصراع مع الشر، ص ٢٦٥-٢٦٧)

الثقافة، ص ٢٩٢-٢٩٣

داود، عمل المسيح الملكي، ص ٣٩٧-٣٩٨

اللاهوت الداودي، (حاشية ص ٥٢٨)

يوم الرب، ص ٥٢٩

لقائف البحر الميت، ص ٣٢٥ و ٤١٦ و ٤١٩ و ٦٤٤-٦٤٥

لاهوت موت إله، ص ١٩١-١٩٢

الريوية (*Deism*)، ص ١١٨-١١٩

الأخلاقية الإلزامية (*Deontological Ethics*)، ص ٥١٦

الله المحجوب (*Deus velatus*)، ص ١١٧-١١٨

التطور؛ (عناصر في التطور، ص ٤٨٥-٤٨٦)

الديداخي، ص ١٨٤

التدبيرية، ص ٤٠٠ و حاشية ص ٤٠٠؛ ص ٦٠٢-٦٠٧

الدكانية (*Docetism*)، ص ٣٣٣

التعيين المسبق المزدوج (*Double predestination*)، ص ٤٠٢-٤٠٣

كابود (*Doxa*)، ص ١٠٨ مع الحاشية

الثنائية (*Dualism*)، ص ٢٥٢؛ الثنائية في الفلسفة الهيلينية، ص ١١٢

التوحيد الخالص الديناميكي (*Dynamic Monarchianism*)، ص ٢٢٣

المسيحية الشرقية، (التقديس، ص ٣١٧-٣١٨

الديانات الشرقية، ص ٢٥٦-٢٥٧

- الهرطقة الإبيونية، ص ٣٣٣؛ (في التعليم الكتابي، ص ٦١٩-٦٢٠)
- "الكنيسة الصغيرة ضمن الكنيسة" (*ecclesiolae in ecclesia*)، حاشية ص ٥٤٤
- عقيدة الثالوث التدبيرية (Economic Trinity)، ص ٢٣٨-٢٤٣
- إكليسيا (Ekklesia)، ص ٥٣١-٥٣٢
- الاختيار، ص ٤٤٦-٤٤٧؛ و ص ٥٢٣
- التنوير، ص ٨٩
- التقديس الكلي، ص ٤٦٨-٤٨٤؛ (التقديس الكلي كمحبة، ص ٤٦٥؛ إمكانية التقديس الكلي، ص ٤٦٩؛ التقديس الكلي كمحبة غير مُختلطة، ص ٥٠٥)
- أفسس، مجمع، ص ٣٣٩
- الذاتية المعرفية (Epistemological subjectivity)، ص ١٣٨
- إيروس (Eros)، ص ١٧٦ مع الحاشية
- علم أخرويات ثابت، ص ٥٩٥؛ علم أخرويات واقعي، ص ٥٩٢-٥٩٣؛ علم أخرويات متحققة، ص ٤٠٠؛ ص ٥٩٥؛ علم أخرويات والطريقة اللاهوتية، ص ١٣
- الجوهر، حاشية ص ١٤٩
- الولادة الأزلية للابن، ص ٢٢٥-٢٢٦
- السرمدية، ص ٢٠٩
- الإفخارستية (انظر "عشاء الرب")
- الأوطيخية، ص ٣٣٩
- الشر، (تعريف الشر، ص ٢٦١؛ الشر والمحدودية، ص ٢٦٢-٢٦٣؛ الشر الطبيعي والأخلاقي، ص ٢٦٣؛ طبيعة الشر، ص ٢٥٣؛ الشر كتريلي، ص ٢٦٢؛ مشكلة الشر، ص ٢٠٧)
- معنى الوجودي، حاشية ص ٣٠
- حقيقة الوجودية، حاشية ص ١٣٣
- الوجودية الإلحادية، ص ٢٦٠
- الخروج، وموت المسيح، ص ٣٦٤؛ الخروج ونموذج الفداء، ص ٣٥٤
- فاعلية السر بمجرد تقديمه (*ex opere operato*)، ص ٥٢١-٥٢٢، و ص ٥٢٣-٥٢٤
- الاختبار، (الطائفي، ص ٩٥-٩٦؛ كمصدر تأكيدي، ص ٩٤-٩٧؛ معنى الاختبار، ص ٩٢-٩٣؛ كوسيط، ص ٩٣-٩٤؛ طبيعة الاختبار، ص ٤٠٩-٤١٢؛ مصدر العقيدة المسيحية، ص ٩٣؛ للاختبار ناحيتين ذاتية وموضوعية، ص ٤١٠)
- الجنس خارج علاقة الزواج، كخطية، ص ٣٠٤-٣٠٥
- الإيمان، ص ٤٥١-٤٥٣؛ (من أجل التقديس الكلي، ص ٤٨٠؛ كوجودي، حاشية ص ٥٣؛ تتشكل بواسطة المسيح، ص ٤٧٨؛ تتشكل بواسطة المحبة، ص ٤٧٨؛ الإيمان والوعد، ص ٤٥٢؛ الإيمان والإعلان، ص ١٤٢-١٤٣؛ الإيمان العامل بالمحبة، ص ٤٧٨)
- السقوط، ص ٢٩٣-٢٩٦؛ السقوط والإعلان، ص ١٣٩-١٤٠؛ العقل وحالة السقوط، ص ١٣٩-١٤٧
- إطعام الخمسة آلاف، ص ٦١٤

- الشركة مع الله، ص ٣٥٤
- انبثاق الروح من الابن (*filioque*)، ص ٢٤٣؛ ر ص ٤٢٤-٤٢٥
- الخلاص النهائي والقيامة، ص ٤٩٠-٤٩١
- الجسد (*sarx*)، ص ٤٩٨
- الطوفان، ص ٢٦٤-٢٦٥
- النقد الشكلي (*Form criticism*)، ص ٦٠٩
- الإتمام أو التحقيق، ص ٥٨٩
- الأصولية، تعريفها، حاشية ص ٢٧
- كنائس غلاطية، ص ٤٣٨-٤٣٩
- جهنم (*Gehenna*)، ص ٤٠٥
- الإعلان العام، (طبيعة الإعلان العام، ص ١٧٦؛ الإعلان العام: والديانات غير المسيحية، ص ١٧٦؛ والنعمة السابقة، ص ١٧١-١٨٠؛ والخلاص، ص ١٧٨)
- مجد الله، ص ١٠٧؛ مجد الله كعلم الأخرويات، ص ١١١؛ مجد الله كصورة، ص ٢٨٦
- ظاهرة التكلم بالسنة (*Glossolalia*)، حاشية ص ٤٣٨
- الغنوسية، ص (٤١؛ ٨٣-٨٤؛ ١٣٣؛ ٢٥٢؛ ٢٩٩)
- الله، (جدال حول وجوده، ص ٨٨؛ صفات الله، ص ٢٠٠-٢١٥؛ أهميته المركزية في اللاهوت، ص ١٩١-١٩٢؛ الله كخالق، ص ٢٤٥-٢٨٢؛ آية الله، ص ١٩٨-١٩٩؛ الصداقة مع الله، ص ٣٥٣؛ حرية الله، ص ٢٥٨؛ قداسة الله، ص ١٩٥-١٩٧؛ صورة الله، ص ١٦٠-١٦٧؛ غيرة الله، ص ١٩٦؛ أنظر عن ملكوت الله: الله ككائن حي، ص ١٩٤-١٩٥؛ الله كمحبة، ص ١٩٨؛ محبة طبيعة وإرادة الله، ص ٣٧٥-٣٧٦؛ الصفات الطبيعية والأخلاقية، ص ٢٠٦-٢٠٧؛ طبيعة الله في رسالة يوحنا الأولى، ص ٣٥٤؛ تالم الله، ص ٢٠٣؛ الله كشخصي، ص ٢١١-٢١٢؛ الصلاة، كنتيجة لـ، ص ١٧٥؛ الله بصفته حقيقة إجتماعية، ص ٢٩١؛ سيادة الله والإرادة الحرة، ص ٢٦٨-٢٦٩؛ الله الذي لا يسير غوره، حاشية ص ١٢٢؛ وحدانية الله، ص ١٩٧؛ كمال الله، ص ٥٠١؛ غضب الله، ص ١٩٩-٢٠٠، ٣٠١، ٣٨٢-٣٨٣، ٤٠٢-٤٠٣؛
- جوج وماجوج، ص ٦٠١
- الإنجيل، ص ١٨١؛ الإنجيل والناموس، ص ٤٤٦-٤٤٩
- النظرية الحكومية في الكفارة (*Governmental Theory of Atonement*)، ص ٣٤٨
- النعمة، (النمو في النعمة، ص ٤٨٥-٤٨٩؛ مفهوم النعمة، ص ٤٦٩-٤٧٠، و٥٥٧؛ الرأي البيلاجي، ص ٣٠٩-٣١٠)
- التفسير القواعدي التاريخي، ص ٧٣
- التاريخ المقدس (*Heilsgeschichte*)، ص ٣٤، و١٨٣-١٨٤
- الجحيم أو الهاوية، ص ٤٠٣-٤٠٥
- الفلسفة الهيلينية، ص ١١٢-١١٧
- الهرطقات، ص ١٩٣
- علم التفسير، (التفسير وعلم الأخرويات، ص ٥٨٨-٥٩٢؛ التفسير وعلم دراسة رموز الكتاب المقدس، ص ٦٢٤)
- الهندوسية، ص ١٣٦-١٣٧

التاريخ، (التاريخ الدائري، ص ٢٦٠-٢٦١؛ الدلالة الثنائية للتاريخ، ص ٥٨-٥٩؛ معرفة التاريخ، ص ٥٨؛ التاريخ والوحي، ص ٥٧-٥٨، و ٢٥٧-٢٥٨)

القداسة، (القداسة المنسوية، ص ٢٠٠-٢٠١؛ كثنبه المسيح، ص ٤٧٧-٤٧٨؛ قداسة الله والكفارة، ص ٣٧٢؛ القداسة وعبادة الأصنام، ص ٢٠٢؛ مفهوم القداسة، ص ١٩٤-١٩٥، و ٢٠١؛ الصفة الدينية للقداسة، ص ٢٠١؛ القداسة والصدق، ص ٥٠٨)

الروح القدس، (والتبكيث أو الإقناع، ص ٤٤٤-٤٤٦؛ الديموقراطية في الروح القدس، ص ٤٣٧-٤٣٨، و ٤١٤-٤١٥؛ كهبة أخروية، ص ٤٨٩-٤٩٠؛ أخروي في العهد القديم، ص ٤١٥-٤١٦؛ يسكن جميع المؤمنين، ص ٤٣٧؛ الروح القدس ويسوع، ص ٤١٦-٤٢٨؛ الروح القدس والمسيح الملك، ص ٤٣٨؛ وخدمة يسوع، ص ٤٢٠-٤٢٨؛ الروح القدس وتعليم الرسول بولس، ص ٤٣٦-٤٣٩؛ الروح القدس والتقديس، ص ٤٣٩؛ روح يهوه، ص ٤١٢؛ الروح القدس والخادم المتألم، ص ٤٣٨؛ شهادة الروح القدس، ص ٤٥٣-٤٦١)

هوموأوسيا (Homoousia)، (من جوهر واحد) ص ٢٢٨، و ٢٣٠

هيبوستاسيس (Hypostasis)، (وجود فردي) ص ٢٢٢؛ و ٢٣٠-٢٣١

"أنا-أنت" و "أنا-هو" (I-thou and I-it)، ص ١٣٤-١٣٧

التوحد والتمثيل (Identification and representation)، (الكفارة تحفز) ص ٣٨٤

عبادة الأصنام، ص ٢٥٤-٢٥٥

انتقادات الوهم في الدين (Illusionistic critiques of religion)، ص ١٤٢-١٤٣

صورة الله (Image of God)، ص ١٦٠-١٦٧، و ٥٠٥-٥٠٦؛ (صورة الله: والجسد، ص ٢٩٠-٢٩٢؛ غاية التقديس، ص ٤٩٣؛ ك "البر الأصلي"، ص ٢٨٧-٢٨٨؛ بصفتها محبة، ص ٤٧٨؛ الطبيعية والأخلاقية، ص ١٦١-١٦٢؛ والنعمة السابقة، ص ١٦٧-١٧١؛ ك "علاقة"، ص ١٦٤-١٦٥؛ ك "أثر مقدس"، ص ٣٠٧-٣٠٨)

الحلول الإلهي (Immanence)، ص ١٠٧؛ الحلول الإلهي في علاقته مع الإعلان، ص ١١١-١١٣

عدم التغير أو الثبات (Immutability)، ص ٢١١

التجسد، ص ٣٨٧؛ (التجسد: والإعلان، ص ٣١٤-٣١٦؛ الدلالة اللاهوتية للتجسد، ص ٣١٤-٣١٨)

مبدأ التجسد (Incarnational Principle)، ص ١٣٦-١٣٧

معمودية الأطفال، ص ٣٠٩؛ و ٥٦٦-٥٦٩؛ معمودية الأطفال والنعمة السابقة، ص ٥٦٨-٥٧٠

التقديس الأولي: ص ٢٦٢

الوحي، (النظرية الفعالة الديناميكية، ص ٧٢-٧٤؛ نطاق الوحي، ص ٧٤-٧٦؛ حقيقة الوحي، ص ٦٧-٧٠؛ الوحي

التاريخي، ص ٧٢-٧٤؛ معنى الوحي، ص ٦٧؛ أسلوب الوحي، ص ٧٠-٧٤)

العقلانية والإرادية (Intellectualism and voluntarism)، ص ٢٠٤

إسرائيل والملوكوت، ص ٥٣٢-٥٣٣

يمينيا، مجمع، ص ٦٢٥

يسوع المسيح: (معموديته، ص ٣٨٧-٣٨٨، و ٤١٨-٤٢٠؛ المعمودية والتجربة، ص ٦١٣؛ الخالق، ص وحاشية ٢٤٥،

٢٥٠-٢٥١، ٢٥٨؛ الموت وتعريفه، ص ٣٨٨-٣٨٩؛ ألوهية يسوع، ص ٢٢٠-٢٢١؛ تحقيق النضج، ص ٤٨٧؛ يسوع

وإنجيل، ص ١٨١-١٨٢؛ عمل المسيح الملكي، ص ٣٩٧-٤٠٢؛ بصفته موضع للإعلان، ص ١٣٨؛ يسوع بصفته رب،

ص ٣٢٩-٣٣١؛ بصفته المسيا، ص ٣٢٢-٣٢٧؛ المسيح والممتلكات، ص ٣٠٩-٣١٠؛ المسيح بصفته كاهن، ص ٣٩٢-٣٩٤؛ عمل المسيح الكهنوتي، ص ٣٨٢-٣٩٧؛ بصفته نبي، كاهن وملك، ص ٣٨١-٣٨٢؛ عمل المسيح النبوي، ص ٣٧٨-٣٨٢؛ قيامة يسوع المسيح، ص ٤٤٦-٤٤٧، و ٤٨٩؛ بصفته الذبيحة، ص ٣٩٢-٣٩٤؛ بصفته آدم الثاني، ص ٣٨٩، ٣٩٧-٣٩٨؛ فهم يسوع لنفسه، ص ٣٢٠؛ بصفته ابن الإنسان، ص ٣٢٧-٣٢٩؛ والروح القدس، ص ٤١٦-٤٢٩؛ المسيح والروح القدس في تعليم بولس، ص ٤٣٥-٤٣٩؛ تجربة يسوع، ص ٣٣٧، ٣٨٨، ٤٢٠؛ ووحدة الكنيسة، ص ٥٤٧-٥٤٨؛ عمل المسيح لأجلنا، ومعنى ذلك، ص ٣٨٩-٣٩٠)

يوم الخمسين اليوحناوي (Johannine Pentecost)، ص ٤٢٨-٤٢٩

يوحنا المعمدان، ص ٤١٨ و ٤٣٨

الدينونة، ص ٤٠٤

العدل، ص ٤٠٣-٤٠٤؛ والحق، ٢١٣-٢١٤

التبرير: (ص ٣٥٣-٣٥٤، النظرة الكاثوليكية للتبرير، ص ٣٥٥-٣٥٦؛ تعريف التبرير، ص ٤٥٣-٤٥٤؛ التبرير بصفته أخروي، ص ٣٥٧-٣٥٨؛ النظرة البروتستانتية للتبرير، ص ٣٥٦؛ في علاقته مع التقديس، حاشية ص ٤٨؛ النظرة الوسيلية للتبرير، ص ٣٥٧)

كابود (*kabod*)، ص ١٠٧-١٠٨

الكرامة والإعلان (*kerygma*)، ص ١٨٣-١٨٤، ٦٠٩

ملكوت الله، ص ٤٠٠-٤٠٢؛ (الرأي التدييري، ص ٦٠٢-٦٠٣؛ بصفته من العلم الأخروي، ٥٩٥-٥٩٦؛ مفهوم ملكوت الله، ص ٥٣٢-٥٣٣، ٤٠٠)

المعرفة، (وجهة النظر الكتابية، ص ١٢٩-١٣٣؛ المعرفة الوجودية، ص ١٣١-١٣٧؛ معرفة الله، ص ١٢٩-١٣٠؛ المعرفة والإعلان، ص ١٢٩-١٣٧؛ المعرفة العلمية، ص ١٣٢-١٣٧)

معرفة الله، ص ١٢٩؛ (ومعرفة الأفكار الأخرى، ص ١٧٣-١٧٤)

ألعاب اللغة (*Language-games*)، ص ٤٨٢-٤٨٣

المرتدون (*Lapsi*)، ص ٥٣٦

الناموس: (والإنجيل، ص ٤٤٧-٤٤٩؛ بصفته الإنجيل، ص ٣٨١؛ الناموس كتجسدي، ص ٣٧٨-٣٧٩؛ الاستخدام الثالث للناموس، ص ٣٧٩، ص ٥٤٤-٥٤٥)

مُجَنَّد ليو، ص ٣٤٠

عبادة أصنام لغوية (*linguistic idolatry*)، ص ١٢٨

الإيمان الحي، بصفته علامة الكنيسة، ص ٥٤١

اللوعوس، ص ١١٦-١١٧، ٢٢٤-٢٢٥؛ كما يقول فيلو، ص ١١٤؛ معنيان للوعوس، حاشية ص ١١٦-١١٧

العشاء الرباني، ص ٥٦١-٥٦٢، و ٥٦٩-٥٨٤؛ بصفته تطبيق الكفارة، ص ٥٧٧-٥٨٠؛ بصفته تذكر الكفارة، ص ٥٧٦-٥٧٧؛ بصفته تأكيد، ص ٥٧٩؛ بصفته تحوّل، ص ٥٧٨؛ والأخروية، حاشية ص ٥٨٠؛ بصفته مفهوم النعمة، حاشية ص ٥٦١

٥٦١؛ بصفته مفهوم القداسة، ص ٥٧٩، و ٥٨٣؛ بصفته تعهد بمجيء المجد، ص ٥٨٠-٥٨١؛ بصفته ذبيحة، ص ٥٨١-٥٨٤؛ بصفته حضور روحي، ص ٥٧٢-٥٧٣

الهالكون (*Lost*)، المعنى المزدوج، حاشية ص ٤٠٤

- محبة: (محبة الله، ص ٢٠٠-٢٠٩؛ المحبة بصفتها قداسة، ص ٢٠٢؛ المحبة والآلام، ص ٢٠٣؛ المحبة والهيمنة، ص ٢٠٧-٢١٢؛ المحبة والإرادة، ص ٢٠٤-٢٠٥
- مكاربوس المصري، حاشية ص ٤٣٤، و ص ٤٧٤-٤٧٥
- عقيدة الإنسان (انظر علم الإنسان اللاهوتي - theological anthropology)،
- نظام كنيسة الناصري: (عن المعمودية، حاشية ص ٥٦٩؛ عن الكنيسة، ص ٥٥٢-٥٥٣؛ عن المصير النهائي، ص ٤٠٣؛ عن وحي الكتاب المقدس، ص ٧٤؛ عن الخادم، ص ٥٥١؛ عن الصلاة والإيمان، ص ٢٧٦-٢٧٧؛ عن طقوس العشاء الرباني، ص ٥٧٩؛ عن الثالوث، ص ٢٢٠-٢٢١، و ٢٣٨) مارسيون، ص ٦٣٠-٦٤٠
- علامات وصفات الكنيسة، ص ٥٤٦-٥٥٤؛ الكنيسة نتيجة الكرازة، ص ٥٤٧؛ الكنيسة الإنجيلية، ص ٥٤٠-٥٤١
- الزواج: زوجة واحدة، ص ٢٤٩، و ٢٨٠
- النظرية التذكارية (memorialist theory)، ص ٥٧٤
- الرحمة، بصفتها صفة الله، ص ٢١٥
- العصر المسياني، الرجاء المسياني، حاشية ص ٥٢٨
- الموضوعية الميتافيزيقية (metaphysical objectivity)، ص ١٣٨-١٣٩
- الملك الألفي، الألفيون، ص ٥٩٥-٦٠٢؛ بصفته مجتمع مُختلط، ص ٦٠٢؛ نظريات حديثة، ص ٦٠٠-٦٠١؛ مشكلة الأشرار، ص ٦٠١-٦٠٢
- المعجزة، ص ٢٧٠-٢٧٣؛ تعريف المعجزة، ص ٢٧٠؛ المعجزة والقانون الطبيعي، ص ٢٧٠-٢٧١؛ المعجزة والإعلان، ص ٢٧٢
- المودالية (Modalism)، ص ٢٢٢-٢٢٣
- المودالية الهيئية الخالصة (Modalistic Monarchianism)، ص ٢٢٣
- العمل من طرف واحد (monergism)، ص ٤٤١
- التوحيد (أو الإله الواحد)، ص ٢٢١-٢٢٢؛ التوحيد في العهد القديم، ص ١٩٨
- الموتانيون، ص ٥٣٦
- نظرية التأثير الأخلاقي في الكفارة، ص ٣٤٨-٣٤٩
- الإماتة: ص ٤٧٩-٤٨٠
- موسى، ص ٤١٣-٤١٤؛ موسى والمجد، ص ١٠٨-١١٠
- مقعد التائبين (Mourner bench)، ص ٥٥٣-٥٥٤
- سر، ص ١٢٢-١٢٣
- الصوفية، ص ٤١٠-٤١١، و ٥٥٩
- الأسطورة، حاشية ص ١٢٧؛ ص ٢٤٧ مع الحاشية
- الرابطة القومية للقداسة (National Holiness Association)، ص ٥٨٨
- الإنسان الطبيعي، ص ٤٤٤
- الديانات الطبيعية، ص ٦٢٨-٦٢٩

- اللاهوت الطبيعي، توما الاكوينى، ص ١٥٨-١٥٩
- الطبيعة، والإعلان، حاشية ص ٥٧؛ الطبيعة بصفتها مصدر لعلم اللاهوت، ص ٥٦-٥٧
- الطبيعة والنعمة، من المنظور الوسلي، ص ١٦٩
- الإنسان الطبيعي (انظر علم الإنسان اللاهوتي - theological anthropology)
- اللاهوت السلبي (Negative Theology)، ص ١١٣
- الأفلاطونية الجديدة، ص ١١٣-١١٧
- الجدال النسطوري، ص ٣٣٨-٣٣٩
- الولادة الجديدة، تميزها عن التقديس، ص ٤٦٣-٤٦٤
- العهد (الميثاق) الجديد، ص ١٨٤-١٨٥
- لاهوت العهد الجديد، ص ١٨٣
- نيقية، مجمع، ص ٢٢٠-٢٢٩
- الفنائية (nihilism)، ص ٢٥٩-٢٦٠
- النوفاتيون، ص ٥٣٥-٥٣٦
- العهد (الميثاق) القديم، ص ١٨٣
- الإنسان القديم، ص ٤٨٧-٤٨٨
- العهد القديم، بصفته الإنجيلي، ص ١٨٢
- القدرة الكلية، ص ٢١٠
- الحضور الكلي، ص ٢١٠
- المعرفة الكلية، ص ٢١٠-٢١١
- عدم انقسام الأعمال الخارجية للتالوث (*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*)، ص ٢٤٢
- ترتيب المعرفة (Ordo Cognescendi)، ص ١٧٢-١٧٣
- الترتيب الوجودي أو الترتيب الجوهرى (*ordo essendi - order of being or essential order*)، ص ١٧٣
- ترتيب الخلاص (*ordo salutis*)، ص ٤٩٤-٤٩٥
- البر الأصلي، بصفته حرية، ص ٢٨٧؛ وبصفته صورة الله، ٢٨٧-٢٨٨
- الخطية الأصلية، ص ٣٠٧-٣١٢، وحاشية ص ٤٩٨؛ بصفتها فساد الطبيعة، ص ٣٠٥-٣٠٧؛ وبصفتها خسارة العلاقة، ص ٣٠٥-٣٠٧، و ٣٠٩
- أوسيا (*ousia*)، ص ٢٣٠-٢٣٢
- الحلوية (pantheism)، ص ٢٥٥
- عصمة البابا (*Papal infallibility*)، ص ٨٥
- التناقض الظاهري، ص ٤٣-٤٤، و ١٢٥، و ٣٤١-٣٤٢
- تألم الآب (Patripassianism)، ص ٢٠٣، و ٢٢٣
- البيلاجية، ص ٢٩٩، ٣٠٩-٣١٠، و ٤٧٣
- النظرية الجزائية للكفارة (Penal Theory of Atonement)، ص ٣٤٧-٣٤٨

- التوبة، سرّ التوبة، ص ٤٤٩
- يوم الخمسين، ص ٤١٧، ٤١٨، ٤٣١، ٣٣؛ ٤٤١-٤٤٢؛ بصفته ولادة الكنيسة، ص ٥٠٧؛ ٥٣٤-٥٣٥
- شعب الله، ص ٥٢٣
- الكمال بصفته محبة، ص ٤٧١
- التأصل المتبادل (*perichoresis*)، ص ٢٤٢
- شخص (أقنوم)، ص ٢٣٣-٢٣٤؛ معنى الأقنوم، ص ٢١٢
- الفلسفة، في علاقتها مع علم اللاهوت، حاشية ص ٢٨ و٢٩؛ بصفتها مصدر لعلم اللاهوت، ص ٩٠-٩١
- فلسفة الأديان، ص ٢٨-٣١
- "كونوا كاملين" (*Plain Account of Christian Perfection*)، ص ٤٧٦، ٤٨٠، ٤٩٩-٥٠١
- علم الإنسان الأفلاطوني، ص ٣٣٦
- الوحي الحرفي، ص ٧٤-٧٥
- أخوة بلايموث، ص ٦٠٤
- بنوما (*Pneuma*)، ص ٤٣٧
- أملاك (*Possessioins*)، ص ٥١٠
- الصلاة، ص ٢٧٣-٢٧٧؛ الصلاة والإيمان، ص ٢٧٦؛ الصلاة والصوم، ٢٧٦-٢٧٧؛ أشكال الصلاة، ص ٢٧٣
- الكراسة والوعظ، مركزية العبادة عند الإنجيليين، ص ٥٥٠-٥٥١
- التعيين المسبق، ص ٤٤٥-٤٤٦
- النعمة السابقة: ص ٢٠٥، ٣٠٧، ٣٤٤، ٣٤٩-٣٥٠، ٤٤٢، ٤٤٥، ٤٤٤؛ بصفتها معرفية، ص ١٧١؛ والإرادة الحرة، ص ٣٥٠
- ٣٥٠؛ والإعلان العام، ص ١٧١-١٨٠؛ وصورة الله، ص ١٦٧-١٧١؛ ومعمودية الأطفال، ص ٥٦٨؛ والخطية الأصلية، ص ٣٠١-٣٠٥؛ والتوبة، ص ٤٥٠؛ ونظرية الإرضاء، ص ٣٧٦؛ بصفته معيار لاهوتي، ص ٥٠-٥١؛
- وشمولية الكفارة، ص ٣٥٠
- الديانات البدائية، ص ١٧٥
- لاهوت برينستون، حاشية ص ٦٢
- النبوة بصفتها صوفية، ص ٤١٣؛ النبوة بصفتها إخبارية، ص ٦٣٧
- الأنبياء، القرن الثامن، ص ٣٦٠؛ بصفته إخباري، ص ٦٣٧
- البروتستانتي، الهندسة، ص ٥٥٠-٥٥١؛ المصلحين الرئيسيين، ص ٣٦-٣٧، ٢١٨-٢١٩، ٥٤٦؛ سمو الله، ص ١١٨-١٢٠
- ١٢٠؛ السكولاستية، ص ١٢٠-١٢١
- العناية الإلهية، ٢٦٨-٢٧٠؛ العناية الإلهية العامة، ص ٢٦٨؛ مفهوم العناية الإلهية، ص ٢٦٨؛ العناية الإلهية الخاصة، ص ٢٦٨-٢٦٩
- مزامير سليمان، ص ٣٢١-٣٢٢
- نقاوة الدافع، ص ٤٧٧، ٥٠٢-٥٠٣
- "كل من" (*Quicunque Vult*)، ص ٢٣٣
- نظرية الفدية في الكفارة، ص ٣٤٦-٣٤٧

الاختطاف، وسرّ الإختطاف، ص ٦٠٤

"النظرية الواقعية للفداء" (Realistic theory)، ص ٢٢٦-٢٢٨، و ٣١٨

المنطق والعقل، (وحالة السقوط، ص ١٤٠-١٤٧؛ محدوديات العقل، ص ٨٨-٨٩؛ العقل تحضير للإيمان والإعلان، ص ٨٨-٨٩، و ١٤٠-١٤٧)

المُصالحة، ص ٣٥٠-٣٦٣؛ (المصالحة المُكتملة وغير المُكتملة، ص ٣٥٢؛ المصالحة والتبرير، ص ٣٨٣-٣٨٤؛ المصالحة حاضراً ومستقبلاً، ص ٣٥٢)

الفادي أو الولي (غوئيل *go'el*)، ص ٣٥٤

الفداء، ص ٣١٧-٣١٨، و ٣٥٤

التجديد (انظر الولادة الثانية)، ص ٤٦١-٤٦٨؛ التجديد والتبني، ص ٤٦٢-٤٦٣

العلاقة: (واللغة الكتابية، ص ١٤-١٦؛ العلاقة الداخلية والخارجية، ص ١٤-١٥؛ العلاقة الجوهرية أو المادية، ص ١٣-١٤)

الديانة والرأي الشخصي، ص ٣٠-٣١

تاريخ الديانات (Religionsgeschichte)، ص ٣٥

الاختبار الديني، ص ٩٢-٩٣

اللغة الدينية، ص ٢٦، ٩٧، ١٢٤-١٢٦

التوبة، ص ٤٤٨-٤٥١، ٤٨٦؛ التوبة في المؤمن، ص ٤٥٠، و ٤٧٩؛ النظرة الكالفينية للتوبة، ص ٣٧٣-٣٧٤،

وحاشية ص ٤٥٠؛ التوبة والإيمان، ص ٤٤٨-٤٤٩؛ التوبة والمعرفة الذاتية، ص ٤٥٠

التمثيل والتوحد (Identification and representation) في الكفارة الفعالة، ص ٣٨٤

القيامة: القيامة الجسدية، ص ٢٥٧-٢٥٨؛ قيامة الرب يسوع، ص ٤٤٦، و ٤٨٩

الإعلان: (وعقيدة الله، ص ١٠٥-١٠٧؛ الإعلان بصفته أخروي، ص ١٨٧-١٨٨؛ وحالة السقوط، ١٤٠-١٤٧؛

تاريخ الإعلان، ص ١٠٤-١٠٥؛ نمط الإعلان، ص ١٨٢-١٨٣؛ الإعلان والمنطق أو العقل، ص ١٤٠-١٤٧؛ الإعلان

والخلاص، ص ١٠٦ و ١٣٩)

ظاهرة النهضات (revivalism)، ص ٥٥٤-٥٥٥، و ٥٦٧

البر: (كونه صفة إلهية، ص ٢١٣-٢١٤؛ البر الأخلاقي، ص ٣٥٥؛ برّ الله بكونه صالح، ص ٣٥٥؛ مفاهيم البرّ المتعددة،

ص ٣٥٤-٣٥٨؛ البرّ في المزامير، حاشية ص ٣٥٧؛ البرّ بصفته عقلائي، ص ٣٥٧)

رواخ (*Ruach*)، أو "روح"، ص ٤١٢، و ٤٤٢

مبدأ السبت، ص ٢٤٨

النسبيلية، ص ٢٢١

السر، بصفته رمز، ص ٥٦١-٥٦٢؛ تعريف وسلي، ص ٥٦٠؛ بصفته شاهد على عمل الله، ص ٥٦١-٥٦٢

السرانية، ص ٥٦٠

الرقص المُقدّس، حاشية ص ٤١٣

الذبيحة: (والكفارة، ص ٣٦٥-٣٦٦؛ وعمل علاقة عهد، ص ٣٦٧؛ الذبيحة بصفتها تكفيرية، ص ٣٦٨؛ مفهوم الذبيحة، ص

٣٦٦؛ المعنى المزدوج للذبيحة، ص ٣٦٧)

"ساجا" (قصة - *Saga*)، ص ٢٤٧

الخلاص، ص ٢٥٦-٢٥٧؛ الصفة المشتركة للخلاص، ص ٥٢١-٥٢٢؛ عملية الخلاص، ص ٤٥٣-٤٨٩

التوراة السامرية، ص ٣٢٣-٣٢٤

التقديس: (المعنى الطقسي، ص ٣٦١، و ٤٨٢؛ كشركة، ص ٥٠٦؛ تعريف التقديس، ص ٤٥٣-٤٥٤؛

بصفته التلمذة، ص ٣٦٢؛ كتطبيق للناموس، ص ٤٧٥؛ التقديس الكلي، ص ٤٦٨-٤٨٤؛ بصفته محبة، ص ٤٦٥؛

إمكانية التقديس، ص ٤٦٩؛ بصفته محبة غير منقسمة، ص ٥٠٥؛ التقديس التدريجي، ص ٤٨٠؛ التقديس والروح القدس،

ص ٣٦٢، و ٤٣٩؛ كيفية السعي للتقديس، ص ٤٧٨-٤٨٢؛ التقديس المحسوب، ص ٤٧٥-٤٧٦؛ التقديس الأولي، ص

٣٦٢، و ٤٦٤-٤٦٨؛ التقديس الآتي، ص ٤٩٨-٥٠٠؛ تفسير طرق التقديس، ص ٤٧٠؛ التقديس والمسيح يسوع، ص

٣٦٢-٣٦٣؛ التعبير، وعلاقته بالتقديس، ص ٣٦١، وحاشية ص ٤٨؛ التحليل اللغوي للقداسة، ص ٤٨٢-٤٨٤؛ التقديس

بصفته محبة تطرد أو تطرح الخطية، ص ٤٧٨؛ إستخدام في العهد الجديد، ص ٣٦٠-٣٦٣؛ رجاء العهد القديم، ص ٣٦٠؛

التقديس لغة الظاهر الروحية، ص ٤٨٣-٤٨٤؛ الجوانب الإيجابية والسلبية للتقديس، ص ٤٩٤؛ التقديس والممتلكات، ص

٥٠٩؛ التقديس النبوي والأخلاقي، ص ٣٥٩-٣٦٠؛ التقديس في الإصلاحيين، ص ٤٧٥؛ التقديس كمصطلح ديني، ص

٣٥٩؛ التقديس كتجديد على صورة الله، ص ٤٧٧-٤٧٨؛ التقديس كتحوّل كينوني، ص ٤٧٠-٤٧١)

الشیطان، (الشر)، ص ٣٥٣؛ (أصل الشر)، ص ٣٥٤؛ الشيطان والحية، حاشية ص ٢٩٥)

نظريات الإرضاء في الكفارة، ص ٣٤٧-٣٤٨

اختبار الاستنارة الروحية (satori)، ص ٢٣-٢٤، و ص ١٣٦-١٣٧

تيس عزازيل، ص ٣٧٠-٣٧١

نسخة سكوفيلد للكتاب المقدس، ص ٦٠٦

التقليد السري، ص ٨٥

العلمانية، ص ١٩٢

محبة الذات، ص ٥١٢، وحاشية ص ٥١٣

السبعينية، ص ٣٧٠-٣٧١

العبد، أغاني العبد، ص ٦١٣-٦١٧

جلوس المسيح عن يمين الله، ص ٣٩٥

الطبيعة الجنسية (الشهوانية)، بصفته خطية، ص ٢٩٩-٣٠٠

شالوم (سلام)، ص ٥٠١

علامات الأزمنة، ص ٥٩٢

خاطٍ ومُبرَّر بذات الوقت (simul Justus et peccator)، ص ٣٥٥، و ٤٧٦، و ٥٣٨

الخطية، ص ٤٩٥؛ (الفعلية)، ص ٢٩٢؛ الخطية في المؤمنين، ص ٤٩٥-٤٩٦، و ٥٠٤؛ الخطية كمصطلح العهد، ص

٢٨٥-٢٨٦؛ الخطية المتعمدة، ص ٣٧٠؛ الخطية كعصيان، ص ٢٩٨-٢٩٩؛ الخطية مزدوجة في طبيعتها، ص ٣٠٧-٣٠٨؛

الخطية بصفته أنانية أو كبرياء، ص ٢٩٧-٢٩٨، الخطية كاستغلال بيئي، ص ٣٠٤-٣٠٥؛ جوهر الخطية، ص ٢٩٦-

٣٠٠؛ الخطية بصفته عبادة الأصنام، ص ٢٩٨، و ٥١١؛ الخطية غير المتعمدة، ص ٣٦٩-٣٧٠، و ٣٩٥-٣٩٦؛ الخطية

الفطرية، والخطية الساكنة فينا، ص ٣٠٩-٣١٢؛ الخطية في الإنسان، ص ٢٩٣-٣٠٠؛ ذبيحة الخطية، ص ٣٦٩-٣٧٠؛

الخطية في العهد القديم، ص ٣٦٠؛ الخطية بصفته وجودية، ص ٢٩٤-٢٩٥؛

الخطية الأصلية، ص ٣١٢-٣٠٠، وحاشية ص ٤٩٨؛ [والخطية الفعلية، ص ٣١٢-٣٠٧؛ والذنب، ص ٣٠٩؛ والنعمة السابقة، ص ٣٠٧-٣٠٠]؛ الخطية بصفاتها إنحراف، ص ٢٥٧؛ الخطية بصفاتها موضوع ديني، ص ٢٩٤؛ الخطية بصفاتها شهوانية وجنسية، ص ٢٩٩-٣٠٠؛ الخطية بصفاتها جوهرية، ص ٤٩٦؛ إنتقال الخطية، ص ٣١١؛ الخطية بصفاتها كفر، ص ٢٩٦-٢٩٧؛ الخطية بصفاتها عالمية، ص ٣١٠-٣١٢)

الأخلاقيات الاجتماعية، ص ٥١٩-٥٢٠

الكتاب المقدس فقط (Sola Scriptura)، ص ٨٤-٨٦، و ٩٠

ابن الله، والمسيا، ص ٣٣١-٣٣٢

ابن الإنسان، ص ٣٢٧-٣٢٨؛ ابن الإنسان والعبد المتألم، ص ٣٢٨

البنوة، ص ٣٥٢-٣٥٣

الإعلان الخاص، ص ١٨٤-١٨٦؛ الإعلان الخاص بصفته الإنجيل، ص ١٨٠-١٨١؛ الإعلان الخاص في علاقته بالإعلان العام، ص ١٨٧

الروح (انظر "الروح القدس")

النضوج الروحي، ص ٤٨٨-٤٨٩

الخشوعية، ص ٢٢١-٢٢٣

جوهر (Substance)، ص ٢٣٥؛ الجوهر وصفات الله، ص ٢٠٦

العبد المتألم، ص ٣٢٤، و ٣٦٤، و ٥٦٣؛ ومعنى الألم، ص ٢٦٦-٢٦٧؛ والذبيحة، ص ٣٦٧

أقوال العشاء، ص ٣٦٤

الرمز، الرمز المزيف، ص ١٢٩-١٣٠؛ الرمز بصفته لغة دينية، ص ١٢٩-١٣٠

العمل التعاوني مع الروح القدس (Synergism)، ص ٤٤١-٤٤٢

اللاهوت النظامي، ص ٣٣، و ١٨٥؛ (تعريف اللاهوت النظامي، ص ٣٦-٤٤؛ اللاهوت النظامي واللاهوت التاريخي، ص ٣٥-٣٦؛ قاعدة اللاهوت النظامي ص ٤٤-٥٣؛ علم اللاهوت المنظم، ص ١٢-١٣؛ اللاهوت النظامي والفلسفة، ص ١٣-١٤؛ اللاهوت النظامي هو معرفة عقلانية، ص ٤٢-٤٣؛ اللاهوت النظامي والتفسير اللاهوتي، ص ٧٩

الأخلاقيات الغائية (Teleological ethics)، ص ٥١٥ مع الحاشية

الإيمان المؤقت، حاشية ص ٤٤٣

التجربة، تجربة يسوع، ص ٣٣٧، و ٣٨٨-٣٨٩، و ٤١٨-٤١٩

اسم الرب الرباعي الأحرف - (tetragrammton)، ص ١١١

لاهوت الصليب (theologia crucis)، ص ١١٧-١١٨

لاهوت المجد (theologia Gloria)، ص ١١٧

علم الإنسان اللاهوتي، ص ١٤٩، و ١٧٠؛ صلاح الإنسان الداخلي، ص ١٧٠-١٧١

التفسير التحقيقي اللاهوتي، ص ٧٨-٧٩

المنهجية اللاهوتية، ص ٩٨-٩٩

علم اللاهوت: (علم اللاهوت والكنيسة، ص ٦ و ٩٩؛ تعريفه، ص ٩ و ٢٣؛ علم اللاهوت والإيمان، ص ٣٠-٣٢؛ علم اللاهوت والتزييف، ص ٢٦-٢٧؛ طبيعة علم اللاهوت، ص ١٠؛ علم اللاهوت وعلم الوجود، ص ٤٠؛

- علم اللاهوت وفلسفة الدين، ص ٢٨-٣٠؛ علاقة علم اللاهوت بالفلسفة، حاشية ص ٢٩-٣٠؛
علم اللاهوت والدين، ص ٣٠-٣١؛ علم اللاهوت والنص الكتابي، ص ٦)
اللاهوت الكتابي، تعريفه وتاريخه، ص ٣٣
لاهوت التاريخ، حاشية ص ١٧٩
ثيوتوكوس (*Theotokos*)، ص ٣٣٧-٣٣٨
الاستخدام الثالث للناموس، ص ٣٨٠ و ٥٤٤-٥٤٥
الزمن والأبدية، ص ١٩٤، و ٢٠٩-٢١٠
الفساد الكلي، ص ٣١١-٣١٢
برج بابل: ص ٣٠٣
التقليد، كنص مُفسّر، ص ٨٣؛ التقليد كقانون إيمان، ص ٨٤-٨٥؛ التقليد في الغنوسية، ص ٨٥؛ سرّ التقليد، ص ٨٥؛
أهمية التقليد، ص ٨٥-٨٧؛ التقليد خاضع للكتاب المقدّس، ص ٨٧
سمو الله، ص ١٠٧-١٣٠؛ سمو الله والقدرة على معرفة الله، ص ١٠٦؛ سمو الله في علاقته بالإعلان، ص ١١١؛
أفكار عن سمو الله، ص ١٢٤-١٢٥
التجلي، ص ٦١٤-٦١٧
الاستحالة، ص ٥٧١
ترنت، مجمع، ص ٤٤٩، و ٦٢٤؛ عن شهادة الروح القدس، ص ٤٥٤-٤٥٥
الثالوث مُستمد من الإختبار، ص ٩٥؛ الثالوث ضدّ الحلولية والريوبية، ص ٢٤١-٢٤٢؛ الثالوث والإختبار الحيوي للدين، ص
٢١٩-٢٢٠؛ الثالوث والخلص، ص ٢٣٥-٢٣٦
التثليثية (*Tritheism*)، ص ٢٢١-٢٢٢
الحق، بصفته صفة إلهية، ص ٢١٣-٢١٤؛ النظرة اليونانية عن الحق، ص ٢١٤؛ الحق والنعمة السابقة، ص ١٧٣
اجتماع الثلاثاء لنشر تعليم القداسة، ص ٤٧٩-٤٨٠؛
علم تفسير الرموز، ص ٦٣٨-٦٤٣
الاهتمام الأسمى، ص ٢١٢
المجمع الفاتيكاني، ص ٨٤
نقطة وسط (*via media*)، حاشية ص ٤٨-٤٩
طريقة النفي (*via negativa*)، ص ١٢٥-١٢٦
الكفارة البديلية، ص ٣٨٧؛ ٣٨٩-٣٩٠
الموت البديلي، ص ٣٨٩
الألم البديلي، ص ٣٨٧
الولادة العذراوية، ص ٤١٧-٤١٩؛ الولادة العذراوية بصفحتها أخروية، ص ٤١٨-٤١٩
الإرادية والعقلانية (*Intellectualism and voluntarism*)، ص ٢٠٤
المعيار الوسلي، ص ٤٨-٤٩
الرباعي الوسلي (*Wesleyan Quadrilateral*)، ص ٩٨-٩٩

الكنيسة الغربية، بصفتها تفكير قانوني، ص ٣١٧، و ٣٣٤

أدب الحكمة، ص ٢٨٠

شهادة الروح القدس، ص ٤٥٣-٤٦١؛ شهادة الروح القدس وتأكيد الخلاص، ص ٤٥٨-٤٥٩؛ ومعيار الأصالة، ص ٤٥٧؛

شهادة الروح القدس المباشر، ص ٤٥٨؛ شهادة الروح القدس ومبدأ التجسد، ص ٤٦١؛ شهادة الروح القدس غير المباشرة،

ص ٤٥٨؛ شهادة الروح القدس وفيبي بالمر، ص ٤٨١-٤٨٢

الكلمة، والسر المقدس، ص ٥٨٢-٥٨٣؛ الكلمة والروح القدس، ص ٩٨

عقيدة "الكلمة-الجسد" (Word-flesh Christology)، ص ٣٣٥

عقيدة "لكلمة-الإنسان" (Word-man Christology)، ص ٣٣٥

غضب الله، ص ١٩٩-٢٠٠؛ ص ٣٠١؛ ص ٣٨٢-٣٨٣؛ ص ٤٠٣-٤٠٤

يهوه، ص ١١١؛ ص ٣٣٠؛ ص ٤١٢

البوذية الصينية (Zen Buddhism)، ص ٢٤؛ ص ١٣٦-١٣٧؛ ص ٤١١

أنبياء زويكو (Zwickau Prophets)، ص ٩٧-٩٨

دليل شخصيات الكتاب

كما هي مدونة في الفصول

مقدمة

الدكتور ه. راي داننغ
الدكتور ه. أورتون وايلى

تمهيد

أر سي سبرول
جاك روجرز
كارل بارث
ه. أورتون وايلى
بيركايزر
رينهولد نيبور
بول تيليك
هيلموت ثيليكى
بيركوير
ديكارت
بيرتراند رسل
جونز
هيوم
كانت
دو غلاس جون هول
مارتن لوثر

شكر

الدكتور جريتهاوس
الدكتور هال كوثرول
الدكتور كريج كين
الدكتور دون دانينغتون
جو باورز
الدكتور جون نايت
الدكتور بيركايزر
الدكتور أ. إيلوود سانر
الدكتور ريتشارد تايلور

الفصل ١ طبيعة ومدى علم اللاهوت

ماريان ميكس
ريتشارد
ويلارد تايلور
رودولف بولتمان
توماس ريد
جاك روجرز
دونالد ماكيم
هيووم
بايكون
جون ويذرسبون
فيرجيليوس فيرم
بول تيليخ
إدوارد رامزديل
لانجدون جيلكي
جورج توماس
شابمان
وليم برادلي
جون وسلي
جون ديشنر
زاكارييا
ولفجانج جاكوب كريستمان
جوهان فيليب جابلر
باور
هيجل
هينجستينبرغ
كان أو هالر
فون هوفمان
يوليوس ويلهاوزن
دانتان
كريستر ستينداهل
جورج ايلدون لاد
جون براييت
روبرت شيلز
ألكسندر شواينزر
هيلموت ثيلكي
أرنولد توينبي
غوستاف أولين
باسكال
ماتيو أرنولد
جيلكي

ڪٽليف جونز
 اُورتون وايٽي
 جوردون ڪاوفمان
 موريس وايٽز
 فيليب هيات
 اَلبرت اوتلر
 جورج ڪروفٽ سيل
 مايڪل هيرلي
 وليم راجسڊيل ڪانون
 جون فليٽشر
 جون ڊيسشنر
 جِي آير
 ڪارل بارٿ
 تشارلز هوڊج

الفصل ۲ مصادر علم اللاهوت: الكتاب المقدس

بيرنهارڊ اَنڊرسون
 اُورتون وايٽي
 جون مايٽي
 ا. م. هيلز
 هوڊج وورفيلڊ
 شيلٽون
 الدكتور سٽيرنز
 ڪلارڪ بينوڪ
 بروس فوٽر
 جون ڪالفن
 مارتن لوٿر
 جون وِسلِي
 لاري شيلٽون
 ريتشارڊ ٽايلور
 سوريڻ ڪيرڪيجارڊ
 جون فليٽشر
 فوٽر
 جون برنابي
 بول باسيٽ
 اَلن ريتشارڊسون
 هاورد مارشال
 بيٽري يوڊير
 وليم سانڊاي
 هانسون
 ڪولين وليمز

الفصل ٣ مصادر علم اللاهوت: التقليد والعقل والاختبار

ماركيون

دود

كيلي

تيلخ

هندريكوس بيركهوف

أولين

ايريناوس

توما الأكويني

ديفيد هيوم

عمانوئيل كانت

أغسطينوس

جون سميث

ليسيف

جون وسلي

ألفرد نورث وايتهيد

مارتن هيدنغر

أنثوني نيسلتون

بولتمان

فريدريك شليرماخر

لوك

بيركلي

جون ديللينبرغر

كلود ويلتش

رودولف أوتو

وايلي

كولين وليامز

ألن زيتشاردسون

إرنست رايت

وريجنالد فولر

بيركايزر

مارتن لوثر

جون كالفن

روب ستابلز

أنبياء زويكو

ليكورغوس ستاركي

الفصل ٤ الإعلان: معناه وضرورته

كارل بارث

وليم آدمز براون
وليم نيوتن كلارك
جون ماكموراي
ف. ج. داونغ
ه. د. مكدونالد
جيمز بار
جون مكلنتاير
مارسيون
ا.م. رامزي
هورتون دايفيز
أورتون وايلي
ج. فيليب هايات
رونالد كليمنت
ر. الن كول
صموئيل رافاييل هيرتس
جورج نايت
ل. ه. بروكينغتون
ألن ريتشاردسون
يوستين الشهيد
كليمنس الإسكندري
أوريجانوس
إيريناوس
ترتليان
بلوتارك
فيلو
أفلوطين
فريديريك كوبلستون
ويلهيلم ويندلبند
ماكغيفرت
غوستاف أولين
جون ديالينبرغر
ويلهيلم نيزل
سيينوزا
هيجل
فريديريك شليرماخر
ريتشل
ادوارد فارلاي
ماكجيفيري
جيفور
سورين كيركيجارد
إميل برونر

كارل راهنر
عمانويل كانت
توما الاكوييني
دونالد بيلي
لانغدون غيلكي
ديونيسيوس الاريوباغي
نيقولاس
باير
مايكل بولياني
مارتن بوبر
وليم تيمبل
جورج بايلي
رونالد هيبييرن
هيوستن سميث
آرثر هولمز
رينيه ديكارت
بيركايزر
روبرت كوشمان
روي و. باتنهاوس
إدوارد أ. دوواي
إلتون تروبلود
كارل ماركس
فريدريك إنجلز
دافيد إلتون تروبلود
سيغموند فرويد
باسكال
كونفوشيوس

الفصل ٥ الإعلان: نهج وسلي

أفلاطون
سقراط
سورين كيركيغارد
ليسينغ
بول تيليخ
ألكسندر من هيلز
بونافينتورا
توما الاكوييني
أغسطينوس
روبرت كوشمان
أرسطو
غوردن ليف

بول رامزي
مارتن لوثر
وايلي
كارل بارث
اميل برونر
بيركوير
تورانس
جون كالفن
جون ديشنر
جون بايلي
جون بيرنابي
كانتونين
كليمنس الإسكندري
أوريغانوس
يوستين الشهيد
ترتليان
جون نايت
ستيفن وينورد
ديفيد هيوم
جون لوك
جون كوك ويلسون
تينانت
جون فليتشر
هيوستن سميث
هارولد ليندستورم
ريتشارد تايلور
ريتشارد نيبور
كون دود
والتر بروغيمان
هيرمن ريديروش
جون ريتشارد
لورنس وود
وليم تيمبل

الفصل ٦ طبيعة الله وصفاته

وايل
وليم ستبس
روال
جون روبنسون
ألن ريتشاردسون
كارل بارث

جون ماكواري
فویرباخ
تورانس
دنز سکوٹس
بیتر کریچی
کیرکیجارد
أفلاطون
أرسطو
ولیم تیمبل
أورتون وایلی
أوتو باب
بویس جیبسون
جون سمیث
نورمان سنیث
میلر بورروز
أولبرایت
جون برایت
إرنست رایت
مارکیون
أغسطینوس
دیل مودی
مارتن لوثر
دونالد بلوسش
غوستاف أولین
دود
جون وسلی
إلدون لاد
غیدیس ماکغریغور
غلین غلاود
کالبیرتسون
سکوٹوس
أوگام
إبیقور
إدجار شیفلد برایتمان
بول کالبیرستون
إدوین لویس
نیلز فیری
ماکغریغور
أنسلم
بول تیلیخ
فارمر

الفصل ٧ الثالثوٲ

نورمان باٲنجر
ادموند فورٲمن
بيرنارد لونيرغان
بيركايزر
ٲايلور
كون اودونوفان
بول ٲيلبخ
وايل
جون وسلي
كلي
البايا ديونيسيوس
سابيلوس
كبرياتوس
ٲرتليان
غيديس ماكغريغور
يوسٲين الشهيدي
ألن ريتشاردسون
أوريجانوس
كارليل
أٲناسيوس
أغسٲينوس
باسيلوس الكبير
غريغوريوس النازينزي
غريغوريوس النيصي
ولفسون
غوسٲاف اولين
أورتون وايلي
سيريل ريتشاردسون
إيريناوس
هيبوليتوس
مارٲن لوٲر
مايكل سيرفيتس
عمانوئيل كانت
كارل بارٲ
كوفمان
ٲورانس
مارٲن هيديغر
جون ماكوارى

الفصل ۸ اللہ الخالق

غیدیس ماکفریغور

غوستاف اولین

آرثر هولمز

لانغدون غیلکی

امیل بروئر

غیر ہارد فون راد

اُورتون وایلی

کارل بارث

اریک دینکلیر

فان ا. ہارفاہی

بول تیلیخ

الکسندر ہایدل

برنارد ہ. اندرسون

اِرنست رایت

فولر

جورج سمیث

بول رامزی

مارکیون

بیرکایزر

ٹاوفیلز الأنطاکہی

چاروسلاف بیلکان

ریتشارد تایلور

ایریناوس

لیون موریس

ولیم روبنسون

فریدریک شلیرماخر

ولیم تیمبل

دیفید ہیوم

ولیم بالی

نورمان یونگ

جان بول سارتر

سورین کیرکجارد

توما الاکوینی

جون ہیک

فارمر

ہیرمان جونکیل

بیرنہارد اُندرسن

ولیم روبنسون

سي إس لويس
جيلبيرت رايل
جون وسلي
ألن ريتشاردسون
غوردون كاوفمان
كامبل مورغان
هيندريكوس بيركهوف
رالف إيرل
لودفيك كوهلر
إدموند جاكوب

الفصل ٩ الطبيعة البشرية الخاطئة

بيركايزر
رايدر سميث
غوستاف أولين
كارل بارث
ديتريش بونهوفر
أثناسيوس
أورتون وايلي
و. ب. بوب
دافيد كيرنز
غير هارد فون راد
ووالتر إيخروديت
ليونارد هودجسون
أغسطينوس
كليمنس الإسكندري
و. ج. بيكنايل
بول تيلبخ
أفلاطون
أفلوطين
رينهولدا، نيبور
مارتن لوثر
جورج إلدون لاد
جون وسلي
ديلتزش
آرثر هولمز
روبرت ويبر
توماس هوبس
دونالد بلوشس
بيلاجيوس
جون كالفن

الفصل ١٠ شخص المخلص

جون ديشنر
ولفهارت بانينبيرغ
كولين وليامز
غوستاف اولين
جون وسلي
غوردن كاوفمان
اثناسيوس
ديتريش بونهوفر
أنسلم
جون كالفن
ايريناوس
ديفيد كيرنز
كليمنديس
سيليرز
ريتشارد لونغنيكر
مانسون
سيغموند ماونكل
جون ويك باومان
وليم باركلي
وليم ريد
رودولف بولتمان
غانثر بورنكام
أوسكار كولمان
بيرني
راولي
مول
أغناطيوس الأنطاكي
هوغ روس ماكنوش
ترتليان
كيريانوس
أريوس
أبوليناريوس
كيلي
غريغوريوس النزينزي
ثيودوروس
ستيفن وايت
نسطور يوس
كيرلس الإسكندري

دونالد بايلي
موبيرلي
أوطيخا
ألبرت أوتلر
رينهولد سيبورغ

الفصل ١١ عمل المختص

سيل
كولين وليامز
أبيلارد
لورد هانتينغدون
فيليب ميلانكثون
إرنست راتنبري
تشارلز وسلي
جون رازرفورد رينشو
ليندستروم
وليم سبيرير
ايريناوس
جي غلين غولد
ليندستروم
جون ديشنر
أورتون وايلي
ترتليان
كبريانوس
أنسلم
جون كالفن
جون وسلي
هوغو غروتويس
ريتشارد واتسون
وليم برت بوب
توما الأكويني
أرثر سكيفتتون وود
فينسنت تايلور
هيرمان ريدر بوس
بيتر ستولماخر
مانسون
جوهانز ويس
ريدربوس
جورج إلدون لاد
هـ. راي داننغ
نورمان سنيث

ويلارد تايلور
بيرنهارد أندرسون
بول ريدر بوس
هيندرسون
كولينز
بيركايزر
وليم لو
كارل بارث
نثنائيل ميكليم
و. س. بلاكمان
جورج بوتريك
فرنسيس يونغ
جوشيم جيريماياز
ماركوس بارث
ألن ريتشاردسون
جون جايمس ديفيس
روبرت كولبير
راولي
ليون موريس
إلمر مارتنز
جاكوب ميلغروم
فيكتور هاميلتون
كايث كريم
لاري شيلتون

الفصل ١٢ رأيّ وسلّي عن الكفارة

أورتون وايلي
و. ب. بوب
غوستاف أولين
غلين غولد
وليم شيد
ألن ريتشاردسون
جون ديشنر
جون كالفن
مارتن لوثر
بول تيليخ
جون وسلّي
رينشو
تشارلز ويسلي
فنسنت تايلور
راسل فيليب شيد

رالف ايرل
ديليستون
بيركايزر
تايلور
ديل مودي
واتسون
ايريناوس
أوليفر تشيز كويك
دونالد بايلي
ايرنست راتينبيرري
أنسلم
جورج إدون لاد
وليم جريتهاوس
س. ه. دود
جوهانس ويس
ألبرت شوايتزر
رودولف بولتمان

الفصل ١٣ الإختبار المسيحي للروح القدس

وليم جيمس
وليم باركلي
دونالد بلوش
ديل مودي
غوستاف أولين
روفوس جونز
جيمس هاستينغز
عمانوئيل كانت
كارل روجرز
غوردون ألبرت
جون فلتشر
دانيال ستيل
هيوستن سميث
دايفد هيل
والتر إيشروديت
تشارلز إيسبل
وليم باركلي
جون برايت
أبراهام هيشيل
جورج هاندري
ألن ريتشاردسون
جيرمياس

ويلارد تايلور
جورج إدون لاد
رايموند براون
ستانلي جونز
وليم فوكسويل اولبرايت
دايفد نويل فريدمان
هنري باركلي سويت
فريديريك برونر
لوفتهاوس
جيمس دان
جوردون في
دو غلاس ستيوارت
وليم جريتهاوس
أليكس ديزلي
مكار يوس
بول باسيت
جون وسلي
الاسدير هايرون
جيمس ستيوارت
ايرلي إليس
هانتر
جيمس ديناي
دايفد جون
فريديريك شليماخر
هـ. راي داننغ

الفصل ١٤ عمل الروح القدس

نيد ستونهاوس
ستاركي
جون وسلي
بيركايزر
تايلور
جون كالفن
كيندال
أوزوالد تشامبرز
وستكوت
برنابس لينداس
أورتون وايلي
هيندريكوس بيركهوف
ألن ريتشاردسون
دونالد بلوش

مارتن لوثر
كولين وليامز
ألبرت أوتلر
واركمن
بيتر بوهرلر
ساغدين
هوارد واتكين- جونز
سيانغينبيرغ
كاثون
بييتس
آرثر بيدفورد
وركمان
أولين كيرتس
هيلموت بيركهاردت
وليك لو
ريتشارد واتسون
ويلسون هوجو
جون بيترز
ريتشارد تايلور
ويلبر دايتون
و. ب. بوب
توماس رالستون
فوستر
ج. ت. بيك
ج. أ. وود
إلوود سانر
ه. راي داننغ
أغناطيوس الأنطاكي
هارالد ليندستروم
ايريناوس
أثناسيوس
كليمنس الإسكندري
بول باسيت
أغسطينوس
توما الاكويني
مكار يوس المصري
جيرمي تايلور
توماس كيمبيس
جون بيتز
فيبي بالمر
ريتشارد ويتلي

لودويغ ويتغينستايين
ميلدريد بانغز واينكوب
دانيال ستيل
جوزيف بينسون
جون فلنشر
آدم كلارك
وليم جريتهاوس
غوردون البورت
روبرت روبنسون
سورين كيركجارد
ماسل
كينيث غريدر
جورج إلدون لاد
جيمس ستيوارت

الفصل ١٥ التقديس: التجديد على صورة الله

هارالد ليندستروم
و. ب. بوب
جون وسلي
ميلدريد بانغز واينكوب
تشارلز وسلي
دنيس كينلو
إدوارد ساغدين
هاري جيسوب
ريتشارد هورد
جون نايت
ريتشارد تايلور
ميرنى هاريس
إلمر مارتنز
جون كالفن
جيريمي تايلور
توماس أ. كيمبيس
وليم لو
توماس شالمرز
جين اوتكا
غريغوريوس النيصي
بول باسيت
ر. س. برايتمان
بول رامزي
لوك جونسون
رودولف شناكينبيرغ

أوليفر دونوفان
بروس نارامور
روبرت شولر
ريتشارد هاورد
جورج توماس
دونالد بيلي
بول تيليخ
أفلاطون
سقراط
سيفالوس
عمانويل كانت
سوزانا وسلي
هـ. راى داننغ
وليم كيف
جيمس شابمن
شيلبي كورنت
جورج إدون لاد

الفصل ١٦ شركة القديسين

جون وسلي
كولين وليامز
بول ماينير
ستيفن تشارلز نيل
هانز كونغ
هاورد سنيدير
داونر غروف
فرانك تيلابو
د. إلتون تروبلود
ديفيد ريد
لانغدون جيلكي
فريزين
جورج نايت
بول مينيار
روبرت مولهولاند
دانيال فولر
هـ. ل. إليسون
ألن ريتشاردسون
روبرت أدولفس
روبرت نيلسون
جوزف كوليسون
نيوتن فلو

هيندريكوس بيركهوف
جورج إدون لاد
ويلارد تايلور
اليكس ديزلي
بول باسيت
ك. ن. جيل
أورتون وايلي
كيلي
كبريانوس
كاليكستوس
توما الأكويني
أغسطينوس
ايريناوس
فرانك بيكر
كلارنس بينس
دانيال بيرغ
دايفد كوبي
جيمس شابمان
هاورد كونغ

الفصل ١٧ وسائط النعمة

أغسطينوس
بيلاجيوس
فيليب واتسون
ألبرت أوتلر
اولي بورغن
جون وسلي
بول تيليك
أوسكار كولمن
جون لوسون
رالف مارتن
جون كالفن
كارل بارث
بول باسيت
جون فلتشر
فرانك بيكر
دانيال بريفت
تشارلز وسلي
الاسدير هيرون
هولدرغ زوينغلي
وليم. م جريتهوس

دليل المراجع الكتابية

	تكوين
(صفحة ٢٨٦، ٢٨٨، ٣٠١، ٣٠٥)	١١-١
(صفحة ٢٥، ٢٤٩، ٢٧٨، ٢٩٠)	١:١
(صفحة ٢٦٤)	٢-١:١
(صفحة ٢٤٦، ٢٩٠)	١٤:٢-١:١
(صفحة ٢٤٥، ٤٤٢)	٢:١
(صفحة ٢٩٠، ١٦٠)	٢٦:١
(صفحة ٢٩٣)	٢٨:١
(صفحة ٢٥١)	٣١:١
(صفحة ٥٢٨)	٣:٢
(صفحة ٣٠٢)	١:٣
(صفحة ٢٩٧)	٥:٣
(صفحة ٣٠١)	٩:٣
(صفحة ٣٠٢)	١٨:٣
(صفحة ٣٠٣)	٢٢:٣
(صفحة ٣٠١)	٢٤:٣
(صفحة ٣٠٥)	٩:٤
(صفحة ٣٠٦)	٨-١:٦
(صفحة ٣٣١)	٢:٦
(صفحة ١٦٠)	٦:٩
(صفحة ٣٠٢)	٩-١:١١
(صفحة ٣٦٧، ٣٦٨)	١٥
(صفحة ٣٥٧)	٦-١:١٥
(صفحة ٣٥٦)	٣٨
(صفحة ٣٥٨)	٢٦:٣٨
(صفحة ٥٧٤)	١٢:٤٠
(صفحة ٢٧٨)	٢٨-٢٤:٤٤
(صفحة ٢٦٨)	٤٥:٧-٨ب
(صفحة ٢٦٥)	٤٨ و ٤٩

الخروج

(صفحة ١١٩)	٢٠:٣
(صفحة ٣٣٢)	٢٢:٤
(صفحة ١٢٩)	٧:٦

(صفحة ٤٢١)	١٩:٨
(صفحة ٢١٤)	٢٧:٩
(صفحة ١٢٩)	٢-١:١٠
(صفحة ٥٧٤)	١١:١٢
(صفحة ٥٧٧)	١٤:١٢
(صفحة ٣٥٥)	١٣:١٤
(صفحة ١٠٨)	١٨-١٧:١٤
(صفحة ١٨١)	٣٠:١٤
(صفحة ٣٥٥)	٢:١٥
(صفحة ٤١٢)	٨:١٥
(صفحة ١٠٨)	٧:١٦
(صفحة ١٠٨)	١٠:١٦
(صفحة ١٢٩)	١١-٨:١٨
(صفحة ١٩٤)	٢:٢٠
(صفحة ١٩٦)	٣:٢٠
(صفحة ٣٦٧)	٢٤
(صفحة ٣٣٢)	٧:٢٤
(صفحة ١١٠)	١٠:٢٤
(صفحة ٤١٤)	٣:٢٨
(صفحة ٤١٤)	٣:٣١
(صفحة ٤٢١)	١٨:٣١
(صفحة ١٠٨)	١٨:٣٣
(صفحة ١٠٩)	٢٣-١٨:٣٣
(صفحة ٤١٤)	٣١:٣٥
(صفحة ٥٦٢)	٢٩:٣٩
(صفحة ١١١)	٣٤:٤٠

اللاويين

(صفحة ٣٨٦)	٧-١
(صفحة ٣٦٢)	٢-١:١٩

العدد

(صفحة ٤١٤)	١٧:١١
(صفحة ٤١٤)	٢٥:١١
(صفحة ١٨٤، ١٩٥، ٤١٥)	٢٩:١١
(صفحة ٣٧٠)	٣٠:١٥
(صفحة ٤١٤)	١٨:٢٧

التثنية

(صفحة ١٢٩)	٣٩-٣٢:٤
(صفحة ٣٨٥)	٣-٢:٥
(صفحة ١٠٨)	٢٤:٥
(صفحة ١٩٦)	٤:٦
(صفحة ٢١٤)	٢٩:١٤
(صفحة ٢١٤)	١٤، ١١:١٦
(صفحة ٣٢٤)	١٨
(صفحة ٤٤٦)	٢٣:٢١
(صفحة ٣٥٦)	٢٣
(صفحة ١٩٤)	٢٩:٢٩
(صفحة ٤٧٦)	٦:٣٠
(صفحة ٤١٤)	٩:٣٤

يشوع

(صفحة ١٩٦)	٢٤
(صفحة ١٩٦)	٢٣، ١٩:٢٤

قضاة

(صفحة ١٩٥)	١٩:٨
(صفحة ٤١٢)	١٠ : ٣
(صفحة ٤١٢)	٣٤ : ٦
(صفحة ٤١٢)	٢٩ : ١١

راعوث

(صفحة ١٩٥)	١٣:٣
------------	------

صموئيل الأول

(صفحة ٤١٣)	٦:١٠
(صفحة ٤١٣)	١١-٩، ٦:١٠
(صفحة ٤١٤)	١٤-١٣:١٦
(صفحة ٢٥٣)	١٤:١٦
(صفحة ٢٥٣)	١٠:١٨
(صفحة ١٩٥)	٦:١٩
(صفحة ٢٥٣)	٩:١٩

(صفحة ٤١٣)	٢٠:١٩
(صفحة ١٩٥)	٢١:٢٠
(صفحة ٣٥٨)	١٧:٢٤
(صفحة ٥٣٨)	٢٣:٢٦

صموئيل الثاني

(صفحة ٣٥٨)	١١:٤
(صفحة ١٩٦)	٦
(صفحة ٣٣١)	١٤:٧
(صفحة ٣٥٨)	٢٨:١٩
(صفحة ١٩٦)	٢:٢١
(صفحة ٤١٢)	١٦:٢٢
(صفحة ٤١٤)	٢:٢٣

ملوك الأول

(صفحة ٣٧٧)	١٦:١٩
(صفحة ٢٥٣)	٢٣-٢٠:٢٢

أيوب

(صفحة ٣٣١)	٦:١
(صفحة ٣٣١)	٧:٣٨
(صفحة ٢٦٦)	٦-١:٤٢

مزامير

(صفحة ٣٢٦، ٣٣١، ٤١٨)	٧:٢
(صفحة ٣٢٧)	٥-٤:٨
(صفحة ١٣٢)	١٢
(صفحة ٤١٢)	١٥:١٨
(حاشية صفحة ٥٧)	١٩
(صفحة ١٠٨)	١:١٩
(صفحة ١٩٦)	٢٤
(صفحة ١٣٢)	٤:٢٥
(صفحة ٩٥)	٨:٣٤
(صفحة ١٠٨)	٢٠-١٦:٤٩
(صفحة ٣٦٨)	٥:٥٠

(صفحة ٤٢٠، ٤١٦)	٥١
(صفحة ١٢٩)	٣:٥١
(صفحة ٢٩٤)	٤:٥١
(صفحة ٤١٥)	١١:٥١
(صفحة ٣٧٠)	١٧-١٦:٥١
(صفحة ٢٦٥)	٧٤
(صفحة ٢٦٥)	٧٧
(صفحة ٢١٥)	١٠:٨٥
(صفحة ٣٣١)	٢٦:٨٩
(صفحة ١٠٨)	٣:٩٦
(صفحة ٢٣٠)	٢٧-٢٥:١٠٢
(صفحة ٢٤٥)	٣٠:١٠٤
(صفحة ٢١٤)	١٩:١١٢
(صفحة ١٣٢)	١١٩
(صفحة ٤٧٦)	٨:١٣٠
(صفحة ٢١٠)	١٠-٧:١٣٩
(صفحة ٢٥٠)	٦-١:١٤٨
(صفحة ١٠٨)	١٣:١٤٨

أمثال

(صفحة ١٣٢)	٣:٢٥
------------	------

جامعة

(صفحة ٢٦٠)	٩:٢:١
(صفحة ٢٨١)	١٤:٨

إشعياء

(صفحة ١٩٥)	٦
(صفحة ١١٠)	١:٦
(صفحة ١٠٨)	٣:٦
(صفحة ٤١٦)	٢:١١
(صفحة ٤١٢)	٤:١١
(صفحة ٢٧٩)	٢٧-٢٤
(صفحة ٢٧٩)	١:٢٧
(صفحة ٢٠١)	٣:١:٣١
(صفحة ٥٦٢)	١٥:٣٢
(صفحة ١٩٦)	١٦-١٤:٣٣

(صفحة ٢٧٩)	١٠:٣٥
(صفحة ٢٦٦، ٢٧٨، ٣٥٤، ٣٥٥، ٥٢٤)	٥٥-٤٠
(صفحة ١٠٨)	٥:٤٠
(صفحة ٢٧٨)	٢٦-٢١:٤٠
(صفحة ٣٥٤)	١٤:٤١
(صفحة ٤١٨، ٣٢٦)	١:٤٢
(صفحة ٤١٦)	٤-١:٤٢
(صفحة ٣٦٥)	٦:٤٢
(صفحة ٣٥٤)	١:٤٣
(صفحة ٥٢٤)	١٠:٤٣
(صفحة ٣٥٤)	٦:٤٤
(صفحة ٣٥٥)	٢٨-٢٤:٤٤
(صفحة ٣٥٥)	١٧:٤٥
(صفحة ٣٣٠)	٢٣:٤٥
(صفحة ٣٥٥)	١٣:٤٦
(صفحة ٣٥٤)	٤:٤٧
(صفحة ٣٦٥)	٨:٤٩
(صفحة ٢٦٥)	١١-٩:٥١
(صفحة ٣٥٥)	١٠:٥٢
(صفحة ٣٨٦)	١٢:٥٣-١٣:٥٢
(صفحة ٣٦٧، ٣٦٥)	٥٣
(صفحة ٤١٨)	٢:٥٣
(صفحة ٢٧٨)	١٠-٩:٥٤
(صفحة ٥٢٧)	٦٦-٥٦
(صفحة ١٠٨)	١:٦٠
(صفحة ١١٠)	٣-١:٦٠
(صفحة ٤٢٠)	١:٦١
(صفحة ١٨١)	٢-١:٦١
(صفحة ٤١٥)	١١-١٠:٦٣
(صفحة ٢٧٩)	١٧:٦٥
(صفحة ١٠٨)	١٢-١١:٦٦
(صفحة ٢٧٩)	٢٢:٦٦

إرميا

(صفحة ١٨٤)	٢
(صفحة ٥٢٩)	٧
(صفحة ٤٠٥)	٣٢:٧

(صفحة ١٩٥ : ٢١٣)	١٠:١٠
(صفحة ٣٠٣)	٨-٥:١٧
(صفحة ٣٠٩)	٩:١٧
(صفحة ٤٠٥)	٦:١٩
(صفحة ٥٢٦)	٢٦
(صفحة ١٨٤ ، ٣٦٠ ، ٤١٥)	٣٤-٣١:٣١

حزقيال

(صفحة ٤١٤)	٢:٢
(صفحة ٤١٤)	٢٤:٣
(صفحة ٣٦٠)	٢٧-٢٥:٣٦
(صفحة ٤٧٦)	٢٩ ، ٢٥:٣٦
(صفحة ٤١٥)	٢٦:٣٦
(صفحة ١٨٤ ، ٤١٥)	٢٧:٣٦
(صفحة ٤١٥)	١٤-١:٣٧
(صفحة ٣٢١)	٢١:٣٧
(صفحة ٥٦٢)	٢٩:٣٩

دانيال

(صفحة ٢١٤)	٢٧:٤
(صفحة ٣٨٧)	٧
(صفحة ٣٢٧)	١٣:٧
(صفحة ٣٢٨)	٢٥ ، ٢١ : ٧
(صفحة ٣٢٠)	٢٦-٢٥:٩

هوشع

(صفحة ١٣٢)	٢-١:٤
(صفحة ١٣٢)	٦:٦
(صفحة ٣٣٢)	١:١١

يوئيل

(صفحة ٤١٥)	٢٩-٢٨:٢
(صفحة ١٨٤)	٣٢-٢٨:٢

عاموس

(صفحة ٢٨١ ، ٣٠٥)	٢-١
(صفحة ٥٢٩)	٢٧-١٨:٥

(صفحة ٧٧)	١٦:١٦
(صفحة ٣٢٤)	١٧:١٦
(صفحة ٥٣٣)	١٨:١٦
(صفحة ١٢٥ ، ٥٢٩)	٢٥:١٦
(صفحة ٢٧٧)	٢١ :١٧
(صفحة ٥١٠)	٢٧-١٦:١٩
(صفحة ٥١٣)	١٩:١٩
(صفحة ٤٦١)	٢٨:١٩
(صفحة ٣٤٦)	٢٨:٢٠
(صفحة ٤٠٥)	١٣:٢٢
(صفحة ٤١٨)	٢٩:٢٢
(صفحة ٤٧٦ ، ٣٩)	٣٧:٢٢ ، ٣٩
(صفحة ٣٦٠)	١٩ ، ١٧:٢٣
(صفحة ٤٠٥)	٣٠ ، ١٢:١٥
(صفحة ٣٢٨)	٤٦-٣١:٢٥
(صفحة ٣٢٩)	٤٠:٢٥
(صفحة ٥٧٤)	٢٨ ، ٢٦:٢٦
(صفحة ٣٦٤)	٢٨:٢٦

مرقس

(صفحة ٤٢٠)	٢ :١
(صفحة ٤١٩)	٨:١
(صفحة ٤٠٠)	١٥:١
(صفحة ٣٢٣ ، ٣٤)	٢٣-٢٥ ، ٣٤
(صفحة ٣٢٣)	٤٤-٤٣:١
(صفحة ٣٢٨)	٢٨ ، ١٠:٢
(صفحة ٣٢٣)	١٢-١١:٣
(صفحة ٤٢٠)	٢٦-٢٢:٣
(صفحة ٤٤٦ ، ٤١٩)	٢٧:٣
(صفحة ٤٢١)	٣٠:٣
(صفحة ٢٦٥)	٤١:٤
(صفحة ٣٢٣)	٤٣:٥
(صفحة ٢٦٥)	٥١:٦
(صفحة ٣٢٣)	٣٦:٧
(صفحة ٣٢٤)	٢٧:٨
(صفحة ٣٢٨)	٣١:٨
(صفحة ١٢٥)	٣٥:٨

ميخا

(صفحة ٤١٤)	٨:٣
(صفحة ١٧٨)	٨:٦

حجي

(صفحة ٣٨٢)	١٣-١١:٢
------------	---------

زكريا

(صفحة ٣٦٠)	١١-٥:٥
(صفحة ٣٢٢)	٩:٩

متى

(صفحة ٣٧٧)	١٦ :١
(صفحة ٤٠٠)	٢:٣
(صفحة ٤٠٣)	٧:٣
(صفحة ٣٨٦)	٩:٣
(صفحة ٤١٩ ، ٥٦٢)	١١:٣
(صفحة ٤٢٠)	١:٤
(صفحة ٣٣٢)	٦ ، ٣:٤
(صفحة ٤٠٠)	١٧:٤
(صفحة ٤٠٣)	٢٢-٢١:٥
(صفحة ٥٠٨)	٢٤-٢٣:٥
(صفحة ٢٨٩)	٣٧:٥
(صفحة ٤٧٦ ، ٤٠٩ ، ٣٦٢)	٤٨:٥
(صفحة ٤٠١)	١٠:٦
(صفحة ٥١٠)	٣٤-١٩:٦
(صفحة ٥١٣)	٣٣:٦
(صفحة ٥٢٠)	١٢:٧
(صفحة ٣٣٠)	٢٣-٢١:٧
(صفحة ٤٠٥)	٢٣:٧
(صفحة ٥٣٤)	١١:٨
(صفحة ٤٠٥)	١٢:٨
(صفحة ٤٠٥)	٢٨:١٠
(صفحة ٣٣٢)	٢٧-٢٥:١١
(صفحة ٣٧٧)	٢٩-١٨:١١
(صفحة ٤٢١)	٢٨:١٢
(صفحة ٤٤٦ ، ٤١٩)	٢٩:١٢
(صفحة ٤٢١)	٣٢:١٢

(صفحة ١١١)	٧:٩
(صفحة ٣٢٨)	١٢:٩
(صفحة ٢٧٧)	٢٩:٩
(صفحة ٤٠٣)	٤٨-٤٣:٩
(صفحة ٥١٠)	٢٨-١٧:١٠
(صفحة ٣٥٤، ٣٤٦، ٣٢٨)	٤٥:١٠
(صفحة ٤٧٧)	٣١-٣٠:١٢
(صفحة ٣٢٨)	٤١:١٤
(صفحة ٣٢٨، ٣٢٣)	٦٢-٦١:١٤
(صفحة ٣٢٤)	٢:١٥
(صفحة ٣٣١)	٣٩:١٥

لوقا

(صفحة ٣٥٤)	٦٨:١
(صفحة ٤٠٣)	٧:٣
(صفحة ٥٦٢، ٤١٩)	١٦:٣
(صفحة ٤٢٠)	١:٤
(صفحة ٣٣٢)	٩، ٣:٤
(صفحة ٣٧٧، ١٨١)	٢١، ١٨:٤
(صفحة ٥١٠)	٣٦:٧
(صفحة ١٢٥)	٢٤:٩
(صفحة ٥٠٨)	٢٩:١٠
(صفحة ٥٠٨)	٣٦:١٠
(صفحة ٥١٠)	٤٢-٣٨:١٠
(صفحة ٤٠١)	٢:١١
(صفحة ٤٢١)	٢٠:١١
(صفحة ٤٠٥)	٢٧:١٣
(صفحة ٥١٠)	١:١٤
(صفحة ٥١١)	١٦
(صفحة ٢٧١)	٣١، ٢٩:١٦
(صفحة ٣٢٨)	٢٥-٢٤:١٧
(صفحة ٥٧٤)	١٩:٢٢
(صفحة ٣٣١)	٤٧:٢٣
(صفحة ٣٦٦)	٢٧-٢٥:٢٤
(صفحة ٣٦٦)	٤٥:٢٤

يوحنا

(صفحة ٢٥١)	١
(صفحة ٢٤٥)	٣:١
(صفحة ١٦٨، ١٧١، ٣١٤، ٣٤٤)	٩:١
(صفحة ٨٩، ١١١، ١٢٣، ٣٧٩)	١٤:١
(صفحة ٤٢٣)	١٧:١
(صفحة ٣١٥)	١٨:١
(صفحة ٤٢٢)	٣٣-٣٢:١
(صفحة ٤١٢، ٤٦١)	٣
(صفحة ٤٢٣)	٨-١:٣
(صفحة ٤٢٣)	٣:٣
(صفحة ٤٦٢)	٨:٣
(صفحة ٤٠٤)	٢٠-١٨:٣
(صفحة ٤٢٣)	٣٤-٣٣:٣
(صفحة ٣٢٤)	٤
(صفحة ٤٢٣)	٧٤-١٤:٤
(صفحة ٣٢٤)	٢٩، ٢٥:٤
(صفحة ٣٢٤)	١٥:٦
(صفحة ٤٢٤)	٥٦-٣٥:٦
(صفحة ٤٢٤)	٦٣:٦
(صفحة ٤٢٢)	٣٩-٣٨:٧
(صفحة ٤٢٣)	٢٣:٨
(صفحة ٢٥٤)	٤٤:٨
(صفحة ٥١٠)	١:١١
(صفحة ٥١٠)	١:١٢
(صفحة ٤٤٦)	٣٣-٣١:١٢
(صفحة ٣٨٤)	١:١٣
(صفحة ٤٣٣)	١٦-١٤
(صفحة ٣١٥)	٩:١٤
(صفحة ٥٠٤)	١٥:١٤
(صفحة ٤٢٧)	١٧:١٤
(صفحة ٤٢٨)	٢٦:١٤
(صفحة ٤٢٨)	٢٦:١٥
(صفحة ٤٤٥)	١١-٨:١٦
(صفحة ٨٦، ٤٢٨)	١٤-١٣:١٦
(صفحة ٥٢١، ٥٤٨)	١٧
(صفحة ٤٧٦)	٢٣-٢٠:١٧

١٧:٢١، ٢٢ (صفحة ٤٣٣، ٥٠٧)

٢٠:٢٢ (صفحة ٤٢٢)

٢٠:٣١ (صفحة ٣٢٩)

أعمال الرسل

١:٤-٥ (صفحة ٤٣٣)

١:٥ (صفحة ٤١٩)

١:٨ (صفحة ٤٣١)

١:٢١ (صفحة ٥٥٠)

٢ (صفحة ٤١٢)

٢:١٧ (صفحة ٥٦٣)

٢:٢٤ (صفحة ٢٥)

٢:٣٦ (صفحة ٣٣٠)

٢:٣٨-٣٩ (صفحة ٤٣١، ٥٦٤)

٣:١٥ (صفحة ٢٥)

٤:١٢ (صفحة ١٧١)

٥:١١ (صفحة ٥٤١)

٧:٣٨ (حاشية صفحة ٦٨)

٧:٣٧-٣٩ (صفحة ٤٢٦)

٧:٥٦ (صفحة ٣٢٧)

٨:١٠ (صفحة ٣٣١)

٨:١٢-٢٤ (صفحة ٥٦٥)

٩:١٧-١٨ (صفحة ٥٦٥)

١٠:٣٠ (صفحة ٢٧٧)

١٠:٣٤-٣٥ (صفحة ١٧٨)

١٠:٣٨ (صفحة ٤١٩)

١٠:٤١ (صفحة ٢٥، ٥٥٠)

١٠:٤٤-٤٨ (صفحة ٥٦٤)

١٢:٢٢ (صفحة ٣٣١)

١٣:٢ (صفحة ٥٣٥)

١٤:١١ (صفحة ٣٣١)

١٤:١٥-١٧ (صفحة ٤٢٦)

١٤:١٧ (صفحة ١٧١)

١٦:٧ (صفحة ٤٢٦)

١٦:٥-١١ (صفحة ٤٢٦)

١٦:١٢-١٥ (صفحة ٤٢٦)

١٧:٢٦-٢٧ (صفحة ١٧٨، ٤٢٦)

(صفحة ٢٥٦، ٢٦٨، ٣٣١)	٢٨:١٧
(صفحة ٥٦٥)	٦-٥:١٩
(صفحة ٤٢٦)	٢٢:٢٠
(صفحة ٤٥٨)	١٦:٢٤
(صفحة ٣٣١)	٦:٢٨

رومية

(صفحة ١٧٧)	١
(صفحة ٢٨٦)	٣-١
(صفحة ١٤١، ٣٣٠)	٤-٣:١
(صفحة ٢٩٩، ٣٥٢)	٥:١
(صفحة ١٨١)	١٦:١
(صفحة ١٤١، ٢٩٨)	١٨:١
(صفحة ١٤١)	٢٠:١
(صفحة ١٧٧)	١٤:٢
(صفحة ٣٥٦، ٣٥٨، ٣٦٦)	٢١:٣
(صفحة ٢٨٦)	٢٣:٣
(صفحة ٣٥٨)	٢٥:٤-٢٤:٣
(حاشية صفحة ٢٥)	٢٥:٤
(صفحة ٣٠٩، ٣٨٨)	٥
(صفحة ١١١)	٢:٥
(صفحة ٢٠٣، ٣٥٢)	٨:٥
(صفحة ٣٨٣)	٩:٥
(صفحة ٣٥٢)	١٠:٥
(صفحة ٣٠٩)	١٣:٥
(صفحة ٤٧٨)	٢٠:٥
(صفحة ٤٩٥)	٢١:٥
(صفحة ٣٦١)	٦
(صفحة ٥٦٤)	١:٦
(صفحة ٥٦٣، ٥٦٤)	٤:٦
(صفحة ٤٨٧)	٦:٦
(صفحة ٤٩٥)	١٢:٦
(صفحة ٣٦٢)	٨
(صفحة ٤٧٦)	٤-٣:٨
(صفحة ٣٠٠)	٨-٧:٨
(صفحة ٤٣٧)	٩:٨
(صفحة ٤٣٦)	١١-٩:٨

(صفحة ٤٨٩، ٤٩١)	١١:٨
(صفحة ٣٥٣)	١٥:٨
(صفحة ٣٥٣)	١٦-١٥:٨
(صفحة ٤٥٤)	١٦:٨
(صفحة ١١١)	١٨:٨
(صفحة ٤٩٠، ٤٨٩، ٣٥٣)	٢٣:٨
(صفحة ٢٦٨، ٥٢٤)	٢٩-٢٨:٨
(صفحة ١١١)	٤:٩
(صفحة ٢٠٤)	١٣:٩
(صفحة ١١١)	٢٣:٩
(صفحة ٥٢٧)	٢٦-٢٥:٩
(صفحة ٤٧٩، ٤٦٩)	٢٨:٩
(صفحة ٣٥٥)	٣١:٩
(حاشية صفحة ٢٥، صفحة ٣٢٩)	٩:١٠
(صفحة ٢٧٦، ٤٥٢)	١٧:١٠
(صفحة ٥٤٩)	١:١١
(صفحة ٥١١)	٨:١٣
(صفحة ٥٠٣)	١٠:١٣
(صفحة ٢٩٧)	٢٣:١٤
(صفحة ٣٦٢)	١٦:١٥
(صفحة ٢٩٩)	٢٦:١٦
(صفحة ١٢٢)	٢٦:١٦-٢٥

كورنثوس الأولى

(صفحة ٣٦١)	٢:١
(صفحة ١٩٩، ٣٥٣، ٥٤٧)	٩:١
(صفحة ١٨٧)	٢٥-١٨:١
(صفحة ٣٦٥)	٣١-٢٠:١
(صفحة ١٨١)	٢:٢
(صفحة ٥٤٩)	١:٣
(صفحة ١٤٧)	١٩-١٨:٣
(صفحة ٤٢٥)	١٠:٤
(صفحة ٤٣٨)	٥
(صفحة ٢٧٧، ٣٦٨)	٧:٥
(صفحة ٣٦٢، ٣٦١)	١١:٦
(صفحة ٨٣)	٧
(صفحة ٢٤٩)	٩-٧:٧

(صفحة ٣٥٢)	١٥:٧
(صفحة ٧٨ ، ٢٥١)	٨
(صفحة ١٣٢)	٣:٨
(صفحة ٢٤٥)	٦:٨
(صفحة ١٩٩)	١٣:١٠
(صفحة ٣٥٣ ، ٥٧٨)	١٦:١٠
(صفحة ٥٧١)	١٧:١٠
(صفحة ٥٠٨)	٢٤:١٠
(صفحة ٢٨٦)	٧:١١
(صفحة ٥٨٢)	٢٣:١١
(صفحة ٥٧٤)	٢٥-٢٤:١١
(صفحة ٥٨٠ ، ٥٧١)	٢٨-٢٦:١١
(صفحة ٤٣٨ ، ٣٦٥)	١٣
(صفحة ١٠٦ ، ١٨٨ ، ٤٧٣)	١٢:١٣
(صفحة ٣٩٨)	٢٦:١٣
(صفحة ٥١٦)	٣٤:١٤
(صفحة ٩٧)	١٥
(صفحة ٨٢)	٣-١:١٥
(صفحة ٣٩٣)	٣:١٥
(صفحة ٣٩٤)	١٧:١٥
(صفحة ٣٨٨)	٢٢:١٥
(صفحة ٣٦٨)	٢٣:١٥
(صفحة ٣٩٧)	٢٤ :١٥

كورنثوس الثانية

(صفحة ٣٩٧)	٢٠:١
(صفحة ٤٨٩)	٢٢:١
(صفحة ٣١٦)	٣
(صفحة ٣٦٦)	١٨-٧:٣
(صفحة ٣٦٦)	١٧:٣
(صفحة ١١١ ، ١٦٠ ، ٢٨٦ ، ٣٦٣ ، ٣٦٦ ، ٤٨٨)	١٨:٣
(صفحة ٤٤٦)	٤:٤
(صفحة ١١٠ ، ١٨٨)	٦:٤
(صفحة ٢٥٧)	٧:٤
(صفحة ١١١)	١٧:٤
(صفحة ١٨٨)	١٨-١:٥
(صفحة ٤٨٩)	٥:٥

(صفحة ٥٣٠)	١٦-١١:٤
(صفحة ٣٦٣ : ٤٨٧ ، ٥٤٩)	١٣:٤
(صفحة ٤٨٨)	٢٥-١٩:٤
(صفحة ٤٨٧)	٢٤-٢٢:٤
(صفحة ٤٧٦ ، ٥٣٣)	٢٧-٢٥:٥

فيلبي

(صفحة ٤٨٧)	٩:١
(صفحة ٥٠٨)	١٠:١
(صفحة ١٨٤)	٢٧:١
(صفحة ٤٣٧ ، ٥٤٧)	١:٢
(صفحة ٣٨٠ ، ٤٧٧)	٥:٢
(صفحة ٨٢)	١١-٦:٢
(صفحة ٣٣٠)	٩:٢
(صفحة ٣٣٠)	١١-١٠:٢
(صفحة ٣٧٨)	٨:٣
(صفحة ٤٨٦)	١٦-١٢:٣
(صفحة ٣٥٢)	٧:٤
(صفحة ١١٠)	١٩:٤

كولوسي

(صفحة ٢٥١)	١
(صفحة ٣٩٩)	١٣:١
(صفحة ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٣١٦)	١٥:١
(صفحة ٢٤٥)	١٧-١٦:١
(صفحة ٣٥٢)	٢٠:١
(صفحة ٣٦٥)	٥ :٢
(صفحة ٤٥٣ ، ٥٤٧)	٧-٦:٢
(صفحة ٥٤٧)	١١-١٠:٢
(صفحة ٤٩٠ ، ٥٦٤)	١٢:٢
(صفحة ٣٦١)	٣
(صفحة ٥٦٤)	١:٣
(صفحة ١١١)	٤:٣
(صفحة ٣٥٣ ، ٤٨٨)	١٠-٩:١
(صفحة ٣٥٢)	١٥:٣

(صفحة ٤٠٤)	١٠:٥
(صفحة ٣٥٢)	٢١-١٦:٥
(صفحة ٤٦٢)	١٧:٥
(صفحة ١٨٦ ، ٣٥٢ ، ٣٨٨)	١٩:٥
(صفحة ٣٨٩)	٢١:٥
(صفحة ٤٧٦)	١ :٧
(صفحة ٥٤٧)	١٤:١٣

غلاطية

(صفحة ٤٣٧)	٥-١:٣
(صفحة ٥٤٨)	٢٨:٣
(صفحة ٣٥٣)	٧-٣:٤
(صفحة ٣٨٧)	٤:٤
(صفحة ٤٣٧)	٦:٤
(صفحة ١٣٢)	٩:٤
(صفحة ٣٥٦)	٥:٥
(صفحة ٣٥٣ ، ٤٧٨)	٦:٥
(صفحة ٣٥٢)	٢٢:٥
(صفحة ٥٠٤)	٢٣-٢٢:٥
(صفحة ٤٣٦)	٢٣:٥
(صفحة ٥٣٠)	١٦:٦

أفسس

(صفحة ٢٥١)	١
(صفحة ٣٥٣)	٥:١
(صفحة ٣٩٢ ، ٥٣١)	١٠:١
(صفحة ٤٨٩)	١٤-١٣:١
(صفحة ٣٩٩ ، ٤٤٦)	٢:٢
(صفحة ١٩٩)	٤:٢
(صفحة ٣٥٢)	١٧-١٢:٢
(صفحة ٤٧٦)	١٩-١٤:٣
(صفحة ٣٦١)	٤
(صفحة ٥٤١)	١:٤
(صفحة ٥٤١)	٦-١:٤
(صفحة ٣٥٢)	٦-٣:٤
(صفحة ٥٤١)	٥:٤
(صفحة ٣٦٥)	٨:٤

تسالونيكي الأولى

(صفحة ٤٣٧)	٦-٤:١
(صفحة ٤٣٦)	٥:١
(صفحة ٤٠٣، ٥٧٨)	١٠:١
(صفحة ٣٦١)	٣:٤
(صفحة ٣٩٢)	١٠:٥
(صفحة ٥٠٤)	١٨-١٦:٥
(صفحة ٤٣٦)	٢٠-١٩:٥
(صفحة ٤٣٦)	٢١:٥
(صفحة ٤٦٩، ٣٦١، ٤٧٦)	٢٣:٥
(صفحة ١٩٩)	٢٤:٥

تسالونيكي الثانية

(صفحة ٢١٠، ٣٦٢)	١٣:٢
(صفحة ١١١)	١٤:٢
(صفحة ١٩٩)	١٦:٢
(صفحة ٣٥٢)	١٦:٣

تيموثاوس الأولى

(صفحة ٢٩٢)	١٠-٩:٢
(صفحة ٨٢)	١٦:٣
(صفحة ١٧٨)	١٠:٤
(صفحة ٥١١)	٨:٥

تيموثاوس الثانية

(صفحة ٦٧، ٦٨)	١٧-١٦:٣
---------------	---------

تيطس

(صفحة ٢١٠)	٢:١
(صفحة ١٧٨)	١١:٢
(صفحة ٣٥٤)	١٤:٢
(صفحة ٤٦١)	٥:٣

عبرانيين

(صفحة ٣٣٠)	٣-١:١
(صفحة ١١١، ٢٦٨، ٣١٦)	٣:١
(صفحة ٣٣٠)	١٢-١٠:١
(صفحة ٣٢٧)	٦:٢

(حاشية صفحة ٦٨، صفحة ٤٠٤)	١٢:٤
(صفحة ٣٨٨)	١٥:٤
(صفحة ٥٣٦)	٤:٦
(صفحة ٢١٠)	١٨:٦
(صفحة ٥٧٨)	٢٥:٧
(صفحة ٣٦٢)	١٤-١١:٩
(صفحة ٣٦١)	١٤-١٣:٩
(صفحة ٣٩٣)	١٤:٩
(صفحة ٣٦١)	١٠:١٠
(صفحة ٥٨١)	١٥:١٠
(صفحة ٥٣٦)	٢٦:١٠
(صفحة ٣٨١، ٤٥٢، ٤٧٦)	١:١١
(صفحة ١٧٨)	٦:١١
(صفحة ٤٨١)	١٠:١٢
(صفحة ٣٦١)	١٢:١٣

رسالة يعقوب

(صفحة ٢١٤، ٢٧٤)	١٧:١
(صفحة ٤٦١)	٢١:١
(صفحة ٢٨٩)	١٢:٥

بطرس الأولى

(صفحة ٣٦٢، ٣٧٠)	٢:١
(صفحة ٢٩٩)	١٤:١
(صفحة ٣٦٢)	١٦-١٥:٢
(صفحة ٤٦١)	٢٣:١
(صفحة ٥٤٩)	٢:٢
(صفحة ٥٢٧)	١٠-٩:٢
(صفحة ٢٩٢)	٥-٣:٣

بطرس الثانية

(صفحة ١٨٨)	١٩-١٦:١
(صفحة ٦٧، ٦٩، ٧٢)	٢١-٢٠:١
(صفحة ٢٥٤)	٤:٢
(صفحة ٤٨٧، ٦٩)	٨:٣
(صفحة ٢٧٩)	١٣:٣
(صفحة ٦٦)	١٨:٣

يوحنا الأولى

(صفحة ٣٥٢)	٣:١
(صفحة ٣٥٣)	٧،٥:١
(صفحة ٣٩٥)	٢-١:٢
(صفحة ٥٤٩)	١٤-١٢:٢
(صفحة ٣٨٨)	١٦:٢
(صفحة ٣٥٣)	٢٩:٢
(صفحة ٢٩٩)	٤:٣
(صفحة ٤٧٦، ٢٥٤)	٨:٣
(صفحة ٣٥٤، ١٩٩)	٨:٤
(صفحة ٤٠٤)	١٧:٤
(صفحة ٥٠٤، ٢٠٣)	١٩:٤
(صفحة ٥٠٤)	٣:٥
(صفحة ٤٢٣)	٧:٥
(صفحة ٣٥٤)	١٢:٥

رسالة يهوذا

(صفحة ٢٥٤)	٦
(صفحة ٥٤١)	١٩

الرؤيا

(صفحة ٣٢٧)	١٣:١
(صفحة ٣٢٧)	١٤:١٤
(صفحة ٢٨٠)	١٤:١٧
(صفحة ٣٢٢)	٢٠
(صفحة)	١٠-١:٢٠
(صفحة)	٧-٢:٢٠
(صفحة)	٦-٥:٢٠
(صفحة ٢٧٩، ٢٦٥)	١:٢١
(صفحة ٢٦٥)	٤:٢١

