الأيّام البيبليّة السابعة
القدّيس بولس الرسول
الإناء المختار

كلمة الافتتاح

الأب أيوب شهوان
منشّط الرابطة الكتابيّة في لبنان

يخبرنا القدّيس يوحنّا الذهبيّ الفمّ أنّه كان يقرأ رسائل بولس مرّتَين في الأسبوع، وهذا ما يفسّر إلمامه الكبير والعميق بما علّمه الرسول العظيم في كتاباته، والتي أستميح عذرًا أميرَ شعراءِ العهد القديم، عنيتُ النبيَّ أشعيا، إن تجرّأتُ ودعوتُها «الإنجيل الخامس»، خاصّةً وأنّ بولس بالذات يستعمل التعبير «حسب إنجيلي». أستهلُّ هذا التأكيدَ من الذهبيّ الفمّ لأقول بأنّ هذه السنة، التي خَصَّت بها الكنيسةُ رسولَ الأمم، هي سنة رضى وبركة لنا، لأنّها أتاحت لنا أن نقرأ ما خطّتْهُ يُمنى بولسَ للكنيسة، وأن نتأمّل فيه، ونبحث في غناه، ونغرف من كنوزه الثمينة لإيماننا ومعرفتنا وحياتنا وشهادتنا.

في إطار الأيّام البيبليّة السابعة، التي تنظمّها الرابطة الكتابيّة في لبنان، استثنائيًّا هذه السنة، إكرامًا للقدّيس بولس في الذكرى الألفيّة الثانية لمولده، يسّر الرابطة الكتابيّة في لبنان أن تنظّم سلسلة محاضرات سيلقيها أعضاء الرابطة المذكورة، حول موضوع: **القدّيس بولس الرسول، الإناء المختار**.

أيّها الأعزّاء، بعد أن كانت الأيّام البيبليّة تُعقَد في مكان واحد، قرّرت الرابطة قبل عامين أن تُلقَى ثلاث محاضرات في كلّ من كلّيّات ومعاهد

اللاهوت السبعة في لبنان، تعميمًا للفائدة، ولخلْقِ ديناميّة بيبليّة في المناطق التي تقع فيها هذه الكلّيّات والمعاهد، وخاصّةً لدى طلاب اللاهوت. هكذا سنبدأ هذا المساء في كلّيّة العلوم اللاهوتيّة والدراسات الرعائيّة في الجامعة الأنطونيّة، التي يتولّى مسؤليّتها حضرة الأب العميد جوزف بو رعد، الذي اعتنى باستضافتنا وبتأمين ما يلزم، شاكرًا إيّاه، ليس فقط على هذه الاستضافة، بل أيضًا وخاصّة على المجهود البيبليّ العلميّ الذي يقوم به بشكل واعد. غدًا ستكون لنا محطّة ثانية في كلّيّة العلوم الكنسيّة في جامعة الحكمة، وبعد غد قبل الظهر في معهد القدّيس بولس (حريصا)، ومساءً في كلّيّة اللاهوت الحبريّة في جامعة الروح القدس، ونهار الجمعة، ٢٧ الشهر الجاري، في إكليريكيّة مار أنطونيوس البادواني في كرم سدّه، التابعة للجامعة الأنطونيّة، وفي ٣١ منه في معهد القدّيس يوحنّا الدمشقيّ في جامعة البلمند، وأخيرًا في ٢ نيسان في كلّيّة اللاهوت للشرق الأدنى، في بيروت.

أغتنم هذه المناسبة لأشكر أخواتي وإخوتي في الرابطة الكتابيّة في لبنان، على تضحياتهم المجّانيّة الثمينة التي يخدمون بها ومن خلالها كلمة الله، التي يوزّعونها بكلّ جدارة علميًّا وروحيًّا ورعائيًّا، عالمين أنّ المكافأة على سخائهم هذا هي من عند الربّ الذي ينظر من العلى إلى جهادهم بعين الرضى.

والواجب يقضي بأن أشكر أيضًا، باسم الرابطة الكتابيّة في لبنان، عمداءَ كلّيّات ومدراءَ معاهد اللاهوت الذين سهّلوا لنا القيام بهذا النشاط البيبليّ الأكاديميّ، ذي الامتدادات الرعائيّة والروحيّة بكلّ تأكيد.

إهتداء بولس: بين المضطهد والداعية

د. جوني عواد
كلّيّة اللاهوت للشرق الأدنى

مقدّمة

ما هو سرّ هذا الفريسيّ اليهوديّ الذي تحوّل فجأة من مضطهد للمسيح وكنيسة المسيح إلى الداعية بإمتياز بإنجيل المسيح بين الأمم ؟ ما هي أسباب اضطهاده المفرط لكنيسة المسيح؟ ما الذي أختبره هذا المتدين، المتقدّم في الديانة اليهوديّة على كثيرين من اترابه وجنسه، على الطريق إلى دمشق؟ ما هي تداعيات هذا الحدث على شخصه وفكره وعمله ؟

هذه الأسئلة وغيرها ستكون محط اهتمامنا في هذه المقالة القصيرة. لكن قبل الغوص بعمق في الموضوع، لا بد من بعض الملاحظات التمهيديّة.

ملاحظات تمهيديّة

١– من الملفت، لمن يقرأ رسائل بولس، أنّه لا يتحدّث بإسهاب عن قصّة إهتدائه. هناك فقط ثلاثة نصوص يذكر فيها ما حدث على الطريق إلى دمشق، معظمها مقتضبة وتأتي في سياقات لها طابعها الجدليّ، يبدو فيها وكأنّه مضطرًا أو مجبرًا على ذكر هذا الحدث لأسباب تتعلّق بطبيعة الجدل والنقاش. هذه النصوص هي غل ١: ١٥–١٦؛ ١ كو ١٥: ٩–١٠؛ فيل ٣: ٤–١١. نصّ غلاطية هو، بإعتقادي، الأهمّ وهذا ما سأحاول تبيانه لاحقًا.

٢–كتاب أعمال الرسل يسرد قصّة اهتداء بولس ثلاث مرّات (أع ٩، ٢٢، ٢٦). لكن هناك بعض التباين في التفاصيل بين السرد والآخر. على سبيل

المثال لا الحصر في السرد الموجود في الإصحاح ٩ يقول النصّ أنّ من كان برفقة بولس على الطريق إلى دمشق سمعوا الصوت ولكنهم لم يروا أحدًا (٩: ٧). لكن عندما تُسرد القصّة على فمّ بولس نفسه حسب الإصحاح ٢٢ يقول النصّ أنّ الذين برفقته نظروا النور ولكنهم لم يسمعوا صوت الذي كلّم بولس (٩: ٢)[١].

قد تبدو هذه التباينات في التفاصيل غير مهمّة وقد يكون مردها مصادر مختلفة للقصّة ذاتها. لكن الذي يجهد في معرفة ما حدث عليه أن يولي إهتمامًا أكبر بما يقوله بولس عن نفسه واختباره من ما يقوله الآخرين عنه، أعني بذلك البشير لوقا في كتاب اعمال الرسل. هذه ملاحظة مهمّة في منهجيّة البحث. من هنا أهمّيّة أن يكون التركيز على نصوص من الرسائل البولسيّة دون سواها للوقوف على ما حدث وتداعيات هذا الحدث.

٣–هناك نصّ قصير في الرسالة الأولى إلى تيموتاوس (١: ١٢–١٣) يتحدّث فيه كاتب الرسالة وبشكل عابر عن اختبار بولس. لكن هناك شبه إجماع بين الباحثين في حقل الكتاب المقدّس أنّ هذه الرسالة ليست من يد الرسول بولس نفسه، إنّما نسبت إليه من قبل شخص ينتمي إلى المدرسة الفكريّة البولسيّة. الكتابة تحت أسماء مستعارة كانت ممارسة شائعة في القرون الأولى ليس بهدف الغش والاحتيال بقدر ما كانت محاولة لأعطاء الرسالة القوّة والسلطان الذين كانت رسائل بولس تتمتع بهما. الكتابة تحت أسماء مستعارة كانت محاولات بريئة وغيورة لأسماع صوت الرسول في وجه تحديّات كانت تواجهها الجماعات المسيحيّة. من هذه المنطلقات سأبقي هذا النصّ أيضًا خارج التداول علمًا أنّه لا يضيف أي شيء جديد على ما بقوله بولس عن نفسه في رسائله.

(١) في السرد الموجود في الإصحاح ٩ يقول النصّ ان بولس اقتيد إلى بيت حنانيا للإرشاد والتعليم، غير أنّ السرد في الإصحاح ٢٦ يقول أنّ المسيح المقام هو الذي قام بإرشاد بولس.

بعد هذه الملاحظات التمهيديّة سأنطلق بالبحث من خلال ثلاثة محاور. في المحور الأوّل سأحاول الإجابة على السؤال التالي: لماذا اضطهد شاول الفريسيّ كنيسة المسيح بإفراط قبل اهتدائه؟ في المحور الثاني سأحاول الإجابة على السؤال التالي: ما الذي حدث على الطريق إلى دمشق؟ وفي المحور الثالث سأحاول أن ابين تداعيات الحدث على حياة وفكر ولاهوت وخدمة الرسول بولس . هذه المحاور مترابطة ببعضها البعض بحيث أنّ فهم ومعرفة أحدها لا يكتمل من دون فهم ومعرفة المحاور الأخرى.

المحور الأوّل : لماذا اضطهد بولس كنيسة المسيح ؟

من يريد الغوص بعمق في اختبار بولس الرسول على الطريق إلى دمشق من الضروريّ أن يفهم الدوافع التي جعلته، وحسب ما يقوله هو عن نفسه، مضطهد لكنيسة المسيح. لماذا اضطهد بولس كنيسة المسيح؟ بأي خلفيّة فكريّة ودينيّة وروحيّة خاصم الكنيسة وتعادى مع إنجيلها؟

في فيل ٣: ٥–٦ يقدّم لنا الرسول وصفًا مقتضبًا لحاله قبل الاهتداء فيقول :

«من جهة الختان مختون في اليوم الثامن من جنس إسرائيل من سبط بنيامين عبرانيّ من العبرانيّين. من جهة الناموس (أي الشريعة. والمقصود بالشريعة ليس فقط الوصايا العشر إنّما كلّ الفرائض المعطاة فيها والتي تهدف إلى تنظيم حياة اليهوديّ بكلّ ابعادها) فريسيّ. من جهة الغيرة مضطهد الكنيسة. من جهة البر الذي في الناموس بلا لوم».

اذًا قبل اهتدائه كان بولس من نخبة يهوديّة فريسيّة عرفت بإهتمامها الوثيق والتزامها الصارم بفرائض الشريعة الموسويّة، أو ما يسميها بولس بالناموس. هذه المدرسة الدينيّة اليهوديّة كان لها تراث تفسيريّ/لاهوتيّ مهم تمثل بما يسميه بولس في غل ١: ١٤–١٥ بتقليدات الآباء: «فإنّكم سمعتم بسيرتي قبلاً في الديانة اليهوديّة إنّي كنت اضطهد كنيسة الله بافراط واتلفها. وكنت اتقدّم

في اليهوديّة على كثيرين من اترابي من جنسي إذ كنت أوفرَ غيرة في تقليدات آبائيّ».

تقليدات الآباء هو بمثابة تفسير للشريعة، عرفت بها المدرسة الفريسيّة، بهدف عيش فرائض الشريعة في كلّ زمان ومكان.

اذًا بولس لم يكن يهوديًّا عاديًّا. بولس كان يهوديّ فريسيّ اكثر تشددًا وتعصبًا بين متشدّدين ومتعصبين في الغيرة على الشريعة وتفسيرات الآباء لها. من ناحيته البر الذي في الناموس كان بلا لوم. من المهمّ الذكر أنّه كان للشريعة أهمّيّة مركزيّة في اليهوديّة. فهي كما تصفها احدى الكتابات الطريق إلى عيش حياة صحيحة مع الله (حياة البر). وهي السياج الذي يحمي شعب إسرائيل من دناسة الأمم (الشعوب الأخرى) ويبقيها طاهرة ناصعة بين باقي الشعوب.

هل كلّ هذا يعني أنّ اضطهاد بولس للكنيسة كان مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بغيرته على الشريعة وتقليدات الآباء؟ هذا على الأقل ما يقوله بولس عن نفسه. إذا كان هذا صحيح، ما هي بالضبط الاساءة، أو الإهانة، أو الاغاظة، التي اقترفتها الكنيسة في حقّ غيرة بولس على الشريعة وتقليدات الآباء ما استوجب اضطهادها بافراط وإتلافها؟ هذا السؤال باعتقادي هو صلب الموضوع.

إذا كان اضطهاد بولس للكنيسة مرتبط بغيرته على الشريعة وتقليدات الآباء، هل هذا يعني أنّ الكنيسة الأولى، وبالأخص المسيحيّين من خلفية يهوديّة قد بدأوا بالتراخي في عيش الشريعة والعمل بفرائضها الأمر الذي استوجب اضطهادها؟ الدليل في هذه النقطة ليس قاطعًا. من المحتمل أن يكون المسيحيّين الأوائل من خلفية يهوديّة، والذين بدأوا بالاختلاط بالأمم (أي غير اليهود) قد وجدوا أنّ الاستمرار بالعيش في كنف الشريعة، والتي كانت تعتبر سياج يحمي اليهود من دناسة الأمم، قد اصبح عبئًا على أمكانيّة الشركة مع الآخر أو عائقًا للعيش المشترك مع الآخر، ممّا اضطرهم إلى التراخي في هذا الموضوع.

بإعتقادي أنّ اضطهاد بولس للكنيسة متجذّر في شيء أعمق من ذلك. غيرة بولس على الشريعة اصطدمت بإعتراف إيمان الكنيسة الأولى أنّ يسوع

الناصريّ الذي صلب ومات على عهد بيلاطس البنطي هو المسيا ابن الله الذي أقامه الله من بين الأموات. وسبب هذا التصادم بسيط، وهو أنّ الشريعة واضحة بهذا الخصوص، فالشريعة تقول في كتاب تث ٢٣: ٢١ «بأن المعلّق (أي المعلّق على خشبة/المصلوب) ملعون من الله».

إذا كان يسوع قد علِّق على خشبة فهو ملعون من الله. حكم الشريعة عليه واضح. فكيف يكون المصلوب/الملعون مسيا وابن الله؟ كيف يقيم الله من بين الأموات مصلوبًا سبق أن اعلن لعنته الإلهيّة عليه في الشريعة؟

بولس اضطهد الكنيسة بسبب غيرته على الشريعة وبالتحديد لإيمانها بمسيا مصلوب. في رسالته الأولى إلى أهل كورنتوس، والتي كتبها سنوات بعد اهتدائه، يقول: «ولكننا نحن نكرز بالمسيح مصلوبًا لليهود عثرة ولليونانيّين جهالة» (١: ٢٣).

بعد أن اجبت على السؤال الأساسيّ في هذا المحور، أود التطرق ولو باختصار إلى جانب مهمّ جدًا في خلفية بولس الفكريّة واللاهوتيّة. لم يكن بولس قبل اهتدائه فريسيّ فقط، إنّما أيضًا رؤيويًّا (Apocalyptic). الفكر الرؤيويّ هو لاهوت بكلّ ما للكلمة من معنى. يقوم هذا الفكر على أنّ العالم الذي نعيش فيه، بما فيه من ألم وعذاب، وإجهاض للعدالة والحقّ قد اضحى في قبضة الشيطان وقوى الشرّ ومن غير الممكن له أن يصلح ذاته بذاته. فلا نبوة ولا أنبياء باتوا قادرين على الإصلاح. الرجاء الوحيد في فداء هذا الواقع هو بتدخل مباشر من الله يعيد فيه السيطرة على الخليقة، يمحو الألم ويرفع الظلم ويقضي بالحقّ، ويدمّر قوى الشرّ التي تعيث فسادًا. اذًا الفكر الرؤيويّ هو لاهوت تحكمه ثنائيّة واضحة. هناك قوى شريرة معادية لقوى الخير. هذه القوى كونيّة ولها تأثيرها المباشر على حياة الإنسان.

لهذه الثنائيّة تداعيات مهمّة على مفهوم الرؤيويّين للتاريخ. فالتاريخ مقسوم إلى قسمين : هذا الدهر أو الدهر الحاضر الذي تحكمه قوى الشر، وهناك

الدهر الآتي في نهاية الزمان عندما سيتدخل الله ليقضي نهائيًا على هذه القوى. في الدهر الآتي سيكون يوم الدينويّة محطة مهمّة لكلّ البشريّة وعلى مدى العصور. في ذلك اليوم سيكون هناك قيامة جسديّة لكلّ البشريّة، للابرار الراحة والنعمة الابديتين وللاشرار العقاب. متّى ستكون هذه النهاية، جواب الرؤيويّين كان دائمًا في وقت قريب جدًا جدًا.

بولس المسيحيّ كان رؤيويّ بامتياز بالرغم من بعض التعديلات التي أدخلها أو أسقطها على هذا الفكر. إنّ فهمّه وتفسيره للحدث الإلهيّ بيسوع المسيح كان رؤيويًا بامتياز[٢]. أهمّيّة هذا الجانب من فكر الرسول قبل اهتدائه ستظهر في المحور الثالث.

المحور الثاني: ما الذي حدث على الطريق إلى دمشق؟

في الرسالة الأولى إلى أهل كورنتوس الإصحاح ١٥ يقول الرسول بولس أنّ المسيح ظهر له بعدما ظهر لبطرس وللأثني عشر، وأكثر من خمسمئة اخ، ومن ثم ليعقوب. إذًا اختبار بولس كان رؤيّة للمسيح المقام. هذا الاختبار شكل نقطة التحول في حياة بولس من مضطهد للكنيسة إلى الرسول الداعية بإنجيل المسيح.

لا يمكننا الإجابة بدقّة عن المسافة الزمنيّة بين هذا الحدث وحدث القيامة. أو كيف عرف بولس أن الذي رآه هو المسيح. ما هو واضح هو يقينه أن الذي رآه كان المسيح الممجّد القائم من الأموات.

نصّ رسالة غلاطية يلقي أضواء أكثر على ما حدث على الطريق إلى دمشق. في هذا النصّ يقول الرسول بولس : «واعرفكم أيّها الاخوة الإنجيل الذي بشرت به أنه ليس بحسب إنسان لأني لم أقبله من عند إنسان ولا علمته، بل

(٢) للمزيد عن هذا الموضوع، أنظر جوني عوّاد، «الفكر الرؤيويّ لبولس»، **القدّيس بولس رسول الأمم**، اعداد الأب جورج خوّام البولسيّ، جونية، المكتبة البولسيّة، ٢٠٠٩، ص ٢٥–٣٢.

باعلان (Apocalupsis) يسوع المسيح. فأنّكم سمعتم بسيرتي قبلاً في الديانة اليهوديّة إنّي كنت اضطهد كنيسة الله بافراط واتلفها. وكنت أتقدّم في الديانة اليهوديّة على كثيرين من اترابي في جنسي اذ كنت أوفر غيرة في تقليدات آبائيّ. ولكن لم سَّر الله الذي افرزني من بطن أمّي ودعاني بنعمته أن يعلن ابنه فيّ لابشر به بين الأمم. لم استشر لحمًا ودمًا ولا صعدت إلى أورشليم إلى الرسل الذين قبلي بل انطلقت إلى العربيّة ثم رجعت أيضًا إلى دمشق» (غل ١: ١١–١٧).

يأتي هذا النصّ في سياق جدليّ يحاول فيه الرسول الدفاع عن ألوهيّة الإنجيل الذي يكرز به وألوهيّة دعوته كرسول للأمم. فهو لم يستلم الإنجيل من لحم ودم ولم يتعلّمه من بشر بل كان باعلان يسوع المسيح. خلفية هذا النصّ الجدليّ هي أنّ بعض المتهودين، أي المسيحيّين من أصل أو خلفية يهوديّة، قد دخلوا إلى حقل خدمته في غلاطية محاولين اقناع المسيحيّين الأمم بضرورة ممارسة بعض فرائض الشريعة اليهوديّة، ومسوقين اتهامات تشكك في صدقيّة الإنجيل الذي يكرز به الرسول، وبالتالي صدقيّة رسوليته.

في الرد على هذه الإتهامات يشدّد الرسول على أنّ إنجيله كان من فوق وبإعلان يسوع المسيح. لكن ما الذي قصده بولس بعبارة «إعلان يسوع المسيح»؟ هل هذه العبارة تعني أنّ الإنجيل كمجموعة تعاليم وعقائد أتاه بواسطة يسوع المسيح؟ أمّ أنّ الإعلان كان شخص المسيح والذي يعتبره بولس الإنجيل بذاته؟

يقيني أنّ اختبار بولس على الطريق إلى دمشق كان أكثر من رؤية المسيح المقام. اختبار الرسول كان انسكاب شخص المسيح في شخص الرسول. هذا ما يؤكّد عليه بولس في العدد ١٥ من نصّ غلاطية عندما يقول: «لكن لما سَرّ الله الذي افرزني من بطن أمّي ودعاني بنعمته أن يعلن ابنه فيّ لأبشّر به بين الأمم.» اختبار بولس كان انسكاب لشخص المسيح في شخص المضطهد.

المحور الثالث : تداعيات الحدث على فكر وخدمة الرسول

لقد ذكرت سابقًا أنّ اضطهاد بولس للكنيسة كان بدافع غيرته على الشريعة وتقليدات الآباء. وبالتحديد فقد رأى تضاربًا وتعارضًا بين إيمان الكنيسة بمسيا مصلوب ومقام من بين الأموات وحكم الشريعة باللعنة على كلّ من عُلِّق على خشبة. إذ لا يمكن المهادنة أو المصالحة بين مسيا مصلوب ولعنة الشريعة على من عُلِّق على خشبة. إنّ رؤية الرسول للمسيح المُقام وانسكاب شخصه في شخص الرسول كان البرهان القاطع أنّ مفاهيمه السابقة كانت خاطئة وهي بحاجة لإعادة النظر فيها.

من غير الصعب أن يتخيّل الإنسان ما الذي يمكن أن يستنتجه يهوديّ فريسيّ رؤيويّ لو آمن أنّ الله قد أقام أحد من بين الأموات وأنّه التقاه مُقامًا على الطريق إلى دمشق؟ التفسير الوحيد هو أنّ النهاية قد بدأت. الدهر الآتي الذي كان يطوق إليه الرؤيويّون قد وصل. الله في المسيح قد دخل التاريخ مجدّدًا ليقلب الموازين ويجدد الخليقة: «الأشياء العتيقة قد مضت، هوذا الكلّ قد صار جديدًا».

القيامة بالنسبة للرسول بولس ليست أعجوبة، إنّما حدث خلاصيّ يشير إلى بدء نهاية هذا الدهر وقدوم الدهر الآتي الذي إذا ما وصل إلى ذروته سوف يقضي على قوى الشرّ والظلمة في هذا العالم. إنّ فهم الرسول للقيامة بهذا الإطار هو تفسير رؤيويّ للحدث. القيامة هي بداية لنهاية تفتح افقًا ومستقبلاً جديدين. لا يمكننا تفهّم هذا الجانب من الفكر المسيحيّ للرسول بمنىء عن فكر بولس الرؤيويّ قبل الاهتداء والذي ذكرته سابقًا.

من أهمّ تداعيات رؤية المسيح المقام وانسكاب شخصه في شخص الرسول هو أنّ الصليب لم يكن لعنة. الله لا يمكن أن يقيم من بين الأموات ما قد سبق واعلن لعنته عليه. التفسير الوحيد لما حصل هو أنّ الله في المسيح المصلوب والمُقام كان يخلق خليقة جديدة، ويتعاطى مع البشريّة من خارج أطر الشريعة. هذا يعني أنّ الشريعة قد اتت إلى نهاية في المسيح.

المسيح نهاية الشريعة يعني استطرادًا أنّ البر الذي كان يطمح اليه اليهوديّ من خلال عيش فرائض وأعمال الشريعة قد أتى أيضًا إلى نهاية. البر أي العلاقة

الصحيحة مع الله، البر الذي في المسيح، هو الآن من خارج أطر الشريعة وأعمال الشريعة. البر هو من خلال الإيمان بما رتبه الله بالمسيح من أجل البشريّة.

وإذا كان المسيح نهاية الشريعة، أي نهاية لذلك السياج الذي يعيق التواصل والشراكة بين اليهود والأمم، فهذا يعني أنّ الله بالمسيح كان يفدي الخليقة كلّها من يهود وأمم. الخلاص الذي في المسيح هو خلاص عالميّ.

إنّ زمن افتخار اليهوديّ على الأمميّ كونه يعرف إرادة الله من خلال معرفته بالشريعة واعتماده عليها قد ولى. الخليقة الجديدة في المسيح لا تفرق بين يهوديّ وأممي لأنّ الذي كان يمّيز بينهما قد أتى إلى نهايته.

إنّ فهم الرسول لدعوته أن يكون رسولاً للأمم مرتبط إرتباطًا وثيقًا بما حدث على الطريق إلى دمشق وتداعيات هذا الحدث على فكره السابق. هذه التدعيات على فكر الرسول لم تنشأ بالضرورة لحظة الحدث. إنّما على الأرجح كانت نتاج فترات لاحقة من التأمّل والتبصّر في معاني الحدث.

لحظات كانت تلك على الطريق إلى دمشق، لكنها غيّرت مسار إنسان من مضطهد إلى داعية وغيّرت معها مجرى التاريخ وقدر البشريّة.

المراجع

BEKER J. Christiiaan, Paul The Apostle: The Triumph of God in Life and Thought (Philadelphia: Fortress Press, 1987).

DUNN James D. G., The Theology of Paul the Apostle (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1998).

CHESTER Stephen J., Conversion at Corinth: Perspectives on Conversion in Paul's Theology and the Corinthian Church (New York: T & T Clark, 2003).

عوّاد جوني، «الفكر الرؤيويّ لبولس»، **القدّيس بولس رسول الأمم**، إعداد الأب جورج خوّام البولسيّ، جونيه، المكتبة البولسيّة، ٢٠٠٩، ص ٢٥–٣٢.

بولس في العربيّة

القسّ عيسى دياب[١]

مقدّمة

ذهاب بولس إلى «العربيّة» من الألغاز الصعبة المتعلّقة بحياة بولس نفسه، ببداية الكنيسة، وبدراسات العهد الجديد. تصدى لها العلماء والمؤرخون وخرجوا بأطروحات مختلفة يحاول كلّ منهم أن يدعم بها إيديولوجيّته بخصوص بولس وبدايات الكنيسة المسيحيّة.

وبأداء جدّ كلاسيكيّ في منهجيّة البحث العلميّ، أستعرض أوّلاً الإشكاليّة ثم أهمّ الأطروحات في الموضوع وأناقشها لأنتهي إلى طرح شخصيّ ثم إلى خاتمة.

أوّلاً: بولس و«العربيّة» بحسب النصّ الكتابيّ

ورد نصّ، في رسالة بولس إلى أهل غلاطية، يفيد بأنّ بولس ذهب إلى العربيّة. نستخلص من قرينة النصّ أنّ بولس يدافع عن نفسه حيال «المتهوّدين» الذين كانوا ينتقدون توجهه إلى «الغوييم» (الأمم) ليعض عليهم إنجيل يسوع المسيح. ويظهر أنّ هذا الانتقاد صدر أيضًا عن بعض الرسل «المعتبرين»: يعقوب، وبطرس ويوحنّا. يتكلّم بولس عن ماضيه في اليهوديّة فيقول: «كنت أتقدّم في الديانة اليهوديّة على كثيرين من أترابي في جنسي إذ كنت أوفر غيرة في تقليدات آبائي» (غل ١: ١٤). ثم يتكلّم عن دعوته: «ولكن لما سرَّ الله

(١) من الكنيسة الإنجيليّة الوطنيّة. دكتوراه في اللاهوت. دكتوراه في تاريخ ديانات الشرق الأدنى القديمة. دكتوراه في ثقافات ومجتمعات العالم العربيّ والإسلاميّ. أستاذ الدراسات الكتابيّة والحضارات الساميَّة.

الذي أفرزني من بطن أمي ودعاني بنعمته أن يعلن ابنه فيَّ لأبشّر به بين الأمم [الغوييم]، للوقت لم أستشر لحمًا ودمًا [بشرًا] ولا صعدت إلى أورشليم إلى الرسل الذين قبلي، بل انطلقت إلى العربيّة، ثم رجعت أيضًا إلى دمشق. ثم بعد ثلاث سنين صعدت إلى أورشليم لأتعرّف ببطرس فمكثت عنده خمسة عشر يومًا. ولكنني لم أرَ غيره من الرسل إلا يعقوب أخا الربّ» (غل ١: ١٥–١٩).

ثمة أسئلة كثيرة يطرحها قارئ هذا النصّ:

١. متى ذهب بولس إلى العربيّة؟
٢. إلى أي مكان في «العربيّة» بالتحديد ذهب بولس؟
٣. ماذا ذهب بولس يفعل في «العربيّة»؟
٤. كم من الوقت مكث بولس في «العربيّة»؟

سنرى بأنّ الأجوبة على هذه الأسئلة متعلّقة بعضها ببعض. والصعوبة الكبرى في النصّ هي أنّ بولس، في النصّ، يقابل ذهابَه إلى العربيّة بعدم ذهابه إلى أورشليم، العاصمة المرجعيّة للكنيسة المؤسّسة للتو، وعرض «إنجيليه» عليهم، ربّما في سبيل أخذ موافقتهم على هذا الإنجيل قبل أن يشرع بالتبشير به بين الناس، وهذا ما نفهمه من السياق العامّ في الفصلين الأوّل والثاني من رسالته إلى أهل غلاطيه. هل يحق للقارئ أن يستخلص بأنّ بولس تمنّع من أخذ مواقفة الرسل في أورشليم على «إنجيليه»، فذهب ليحصل على هذه الموافقة من مرجعيّة أخرى؟ أم أنّ ذهابه إلى «العربيّة» كان «أكثر براءة» أو أبسط من ذلك؟

ثانيًا: الأطروحات المتداولة

١– الخلوة الروحيّة[٢]

لوقت طويل في تاريخ الدراسات الكتابيّة، لم يتعدَّ حل هذه الإشكاليّة حدود

(2) On the Mediation Hypothesis, see, e.g., E. de W. BURTON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, ICC, Edinburgh: Clark, 1921, p. 55-57; Joachim ROHDE, *Der Brief des Paulus an die Galater,* THKNT, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989, p. 62-63.

«الخلوة الروحيّة، فبولس بعد اهتدائه إلى المسيحيّة ودعوة الربّ إياه إلى التبشير بها بين الأمم (الغوييم)، سلك على مثال القادة الكبار مثل موسى ويسوع، فذهب ليختلي بالله وويتهيأ روحيًّا لحمل هذه المسؤوليّة الضخمة. خاصّة وأنّ هذه الدعوة أجرت في بولس تغييرًا جذريًّا فيما يتعلّق بموضوع الغوييم. فبولس، اليهوديّ الغيور، كان لن يفرّط بامتيازات أمته اليهوديّة المتعلّقة بالعلاقة المميّزة مع الله وبمفهوم «الشعب المختار» وبالوعود المسيانيّة لهم، لولا أنّ دعوة المسيح غيرت ذهنه جذريًّا. وبحسب رواية اهتدائه في سفر الأعمال، قال الله لحنانيا عنه: «لأنّ هذا لي إناء مختار ليحمل اسمي أمام أمم وملوك وبني إسرائيل» (أع ٩: ١٥؛ رج ٢٢: ٢١ و٢٦: ١٧). فبولس يحتاج إلى تأمّل واختلاء بالربّ ليستطيع أن يستوعب هذا التغيير في منظومته اللاهوتيّة.

وبالنسبة لأصحاب هذا الرأي، فبولس ذهب إلى ضواحي دمشق، حيث «العربيّة»، وبعد حين عاد إلى دمشق وطفأ يبشّر بالإنجيل في المدينة نفسها حيث هددت حياته من قبل اليهود، أو من قبل الملك الغسانيّ الحارث، فدلوه من السور في سل وراح هاربًا إلى طرسوس (أع ٩: ٢٣–٢٥؛ ٢ كو ١١: ٢٦ و٣٢).

يستند أصحاب هذه النظريّة على غل ١: ١٦–١٧ – «... للوقت لم أستشر لحمًا ودمًا، ولا صعدت إلى أورشليم إلى الرسل الذين قبلي بل انطلقت إلى العربيّة» – فيفهمون هذا النصّ على أنّ بولس يقول بأنّه لم يستشر، في أمر دعوته، بشرًا، ولا حتّى الرسل الذين قبله، بل ذهب إلى العربيّة ليستشير الربّ.

٢– التبشير[٣]

بحسب هذه الأطروحة، ذهب بولس، بعد أن هرب من دمشق، إلى الصحراء المجاورة للمدينة، وشرع يكرز بالإنجيل بحسب الدعوة التي استلمها من الربّ. ولم يرى حاجة لأنّ يستشر أي إنسان بالموضوع قبل الشروع بالدعوة.

(3) On the Evangelism Hypothesis, see H. D. BETZ, *Galatians: A commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Hermeneia; Philadelphia: fortress, 1979, p. 74.

ويعدو البعض وجود عرب مسيحيّين إلى هذا النشاط التبشيريّ الذي قام به بولس.

هذه الأطروحة هي مجرد طرح دون براهين تدعمه. إلا أن بعضهم يعتقد بأنّ بولس، بعد اهتدائه مباشرة، شرع بالدعوة بين العرب القاطنين في ضواحي دمشق، ثم عاد إلى دمشق ليواجه غضب الوالي العربيّ، فيسندون اضطهاد الحارث، الملك الغسانيّ، بولس في دمشق، إلى سبب نشاطه التبشيريّ بين العرب الذين كانوا من رعاياه (٢ كو ١١: ٣٢–٣٣)[٤].

٣– بولس وإيليا

لكثرة تناقل المعلومات، لا أستطيع أن أحدد من هو أوّل من قدّم هذه الأطروحة، إنّما أنقلها عن N. T. Wright نُشرت في مجلة *Journal of Biblical Literature*[٥].

يرى رايت بأنّ في قول بولس «... أوفّر غيرة في تقليدات آبائي»، في غل ١: ١٤، اعتراف بأنّه ينتمي إلى مجموعة «الغيارى للناموس» بين اليهود. وكان هؤلاء «يقتلون» الذين يتعدّون على الشريعة اليهوديّة. ويعترف بولس عن نفسه بأنّه كان يقوم بهذه الأعمال. وجمع الغيرة والعنف تقليد قديم في إسرائيل، الذي أضحى فينحاس (رج عدد ٢٥: ٧–١٣)، المثال الذي يحتذى به. وأيضًا انتمى النبي إيليا إلى هذا التقليد (رج ١ مل ١٩: ١٤ وخاصّة في السبعينيّة حيث تأتي الكلمات مشابهة لأقوال بولس). وقد عرف هذا النوع من العنف المنظّم إبان الحروب المكابيّة وملاحقة الغيارى اليهود لإخوانهم اليهود الذين «خانوا» تقاليد الآباء وشرعوا بالقيام ببعض الممارسات الهيللينيّة.

(4) F. F. BRUCE, *Paul, Apostle of the Heart Set Free*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978, p. 81-82; Idem, *The Epistle to the Galatians: A commentary on the Greek Text,* NIGTC, Grand Rapids, 1982, p. 96. And many others.

(5) «Paul, Arabia, and Elijah (Galation 1: 17)», in *Journal of Biblical Literature* p. 683-692.

ثم يقوم رايت بإجراء مقابلة بين تصرّف بولس بعد اهتدائه وتصرّف إيليا بعد حادثة جبل الكرمل (١ مل ١٨؛ رج ١ مل ١٩: ١–١٨). فيرى أنّ بولس كان غيورًا على مثال فينحاس وإيليا، وقد حرص على التصرف بمثلهما. وكما فعل إيليا، بعد قتله أنبياء البعل، وتهديد إيزابل حياته، فذهب إلى جبل الربّ حوريب ليسأل الربّ أن يتفهّم سبب هربه وأن يصدّق على تصرفاته، كذلك بولس، بعد خبرة طريق دمشق وهربه من المدينة، لجأ إلى «العربيّة»، التي هي جبل، حوريب لكي يطلب من الربّ أن يُصدِّق له على دعوته الجديدة، أي «إنجيله».

أمّا بخصوص تحديد «العربيّة» بجبل حوريب، فيقول رايت: «إنّ عبارة «العربيّة» كانت في أيّام بولس غير محدّدة بحدود دقيقة، وكانت تغطي كلّ المنطقة الواقعة من جنوب فلسطين فما بعد. لكن الشيء الذي نعرفه بالتأكيد هو أنّ «العربيّة» بمفهوم بولس هي منطقة جبل سيناء. وبالفعل، فإنّ غل ١: ١٧، النصّ الذي نعمل فيه، وغل ٤: ٢٥ – «لأنّ هاجر جبل سيناء في العربيّة»– هما المكانان الوحيدان حيث تذكر «العربيّة» في العهد الجديد»[٦]. طبعًا يأتي أع ٢: ١٤ على ذكر العرب، لكن ليس بشكل «العربيّة» كمنطقة جغرافيّة. ثم أنّ بولس عاد إلى دمشق بعد زيارته جبل سيناء، تمامًا كتصرّف إيليا (١ مل ١٩: ١٥) حيث أمره الربّ بالقيام بهذه الرحلة. فكما إيليا راح ليمسح حزائيل ملكًا على آرام، وياهو ملكًا على إسرائيل، وأليشع نبيًّا على إسرائيل، هكذا بولس، عاد إلى دمشق، حيث تقابل مع «الملك الجديد» يسوع، من أجل تكوين شعب جديد به، هذا هو إسرائيل الجديد، الكنيسة. وبما أنّه يوجد تشابه كبير بين غلاطية وروميّة، فبولس يطرح في رو ٩–١١ موضوع إسرائيل وشعب الربّ الجديد وينتهي إلى القول بأنّ في آخر الآيّام سيخلّص كلّ إسرائيل، أي إسرائيل الجديد، الكنيسة. وهذه الغيرة على «إسرائيل» التي أظهرها بولس، إنّما اظهرها إيليا قبله عندما كان في جبل سيناء (رج رو ١١: ٢–٦ و١ مل ١٩: ١٨). في روميّة ١١: ١–٦، يرى بولس شاول الطرسوسيّ، اليهوديّ الغيور، فيعبّر عن الصورة بصورة إسرائيل الغيور.

(٦) رج الحاشية رقم ١٢ في مقالة رايت.

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ بولس يصرّح بأنّ الله دعاه «من بطن أمه» (غل ١: ١٥)، وهو تعبير يعبّر عن «دعوة نبويّة»، يشه إلى حدّ بعيد دعوة إرميا (١: ٤) ودعوة عبد الربّ في أش ٤٩: ١). هذا ما يضع بولس في مصاف الأنبياء الكبار؛ أو في قلب التقليد النبويّ الذي ينتمي إليه إيليا بامتياز.

إذا كان رايت محقًّا فيما قدّمه، فيكون أنّ بولس، بعد اهتدائه واستلامه الدعوة الجديدة، تصرّف، كيهوديّ غيور، على مثال الأنبياء الكبار، وخاصّة إيليا، فذهب إلى مصدر الشريعة، أو مصدر الدعوة الإلهيّة، ليسأل الربّ أن يصدّق له على الدعوة الجديدة. وبقدر كانت زيارة بولس لجبل سيناء في العربيّة لازم لنفسه، كان لازمًا لأترابه من اليهود، أو للمتهوّدين، لتكون لهم علامة بأنّ بولس أخذ راءة الدعوة إلى الغوييم من المصدر ولا يحتاج إلى تصديق لآخر، لأنّ كلّ المصادر الأخرى أدنى من هذا المصدر الساميّ.

٤- بولس والمسيح العربيّ

أعطينا هذه التسمية للأطروحة التي دبجها المؤرخ كمال الصليبي في كتابه «البحث عن يسوع» الذي هو ترجمة وتطوير لكتابه الذي سبقه A Conspiracy in Jerusalem، ومفادها أنّ يسوع الذي هو نبيّ اليهود، يختلف عن عيسى المسيح الذي هو مسيح العرب، وأصبحا شخصًا واحدًا فقط على أيدي كتبة العهد الجديد ومنهم بولس.

يفيد الصليبي :

«وكان بعد هذه الرؤيا أن توجّه بولس فورًا إلى العربيّة ليقف بنفسه، من دون وساطة من أحد، على حقائق تتعلّق بالرؤيا التي خبرها؛ وربّما أيضًا للوقوف على سرّ بشأن يسوع وأتباعه الأوائل الذين قدّموا أرض فلسطين ... من مكان لا بدّ أنّه كان من «العربيّة»... وبولس لا يفصح في أية من رسائله عن الفائدة التي حناها من زيارته لـ«العربيّة». ... يبقى الواقع، وهو أنّ بولس لم يبدأ بتبشيره إلا بعد عودت من زيارة «العربيّة» فلا بدّ، إذن، من أنّه وجد في «العربيّة» ما

ساعده على تبشيره بالعقيدة في «المسيح يسوع» التي أطلق عليها هو– وليس أحد قبله– اسم «العهد الجديد (١ كو ١١: ٢٥؛ ٢ كو ٣: ٦)»[٧]

ثم يسأل الصليبي: فما الذي وجده بولس في «العربيّة»؟ ويجيب:

«وعندما تبيّن لبولس ... بأنّ يسوع هو المسيح بالفعل، لم يشأ أن يتوجّه من دمشق إلى أورشليم ليلتقى المعلومات عن مذهبه من أتباعه النصارى الذين بقوا هناك، ... بل توجّه فورًا إلى العربيّة ليقف على حقيقة أمر «الطريق» [النصارى] من مصدرها الأصليّ. ويبدو أن ما وجده بولس في «العربيّة» وعاد به إلى دمشق هو «الرقوق التي يتحدّث عنها في الرسالة الثانية التي بعث بها من سجنه في روما إلى «الابن الحبيب» تيموثاوس... (٢ تم ٤: ٩–١٣)...يتضح من هذا الكلام أنّ بولس كانت لديه «رقوق» مهمّة يعتمد عليها كأصول لتبشيره بـ«المسيح يسوع»... ولعل هذه «الرقوق» بقيَت موجودة بعد وفاة بولس إلى حين، فاستخدمت كمصادر في كتابة الأناجيل ثم ضاعت، أو أُتلفت»[٨]

وبعد حديث عن حياة يسوع المسيح وهويّته في الأناجيل القانونيّة ومقارنته بمثيلها في القرآن، يتوقّف الصليبي عند المتشابهات والمختلفات، ولما لم يستطع أن يوفق بين الإثنين، هرب من المقارنة إلى القول:

«وفي القرآن إشارتان إلى فريق من غلاة النصارى كان يعتبر عيسى إلهًا، ويقول «الله هو المسيح ابن مريم» (المائدة ١٧: ٧٢). فهل كان بين «الرقوق» التي عثر عليها بولس ما يمكن أنّه كان كتابًا خاصًّا... بهذا الفرثق؟[٩]

ويجيب الصليبي على سؤاله:

«لا يوجد في الأناجيل الثلاثة «المتناسقة» ما يدل على ذلك، إذ إنّ الكلام المنسوب إلى يسوع في جميع هذه الأناجيل لا يشير إلى مصدر غير بشريّ له. غير أنّ هذا الأمر لا ينطبق على ما يسميه المختصّون «مقاطع أنا» من إنجيل يوحنّا.

---

(٧) كمال الصليبي، **البحث عن يسوع**، عمان، دار الشروق، ١٩٩٩، ص ١٠٥.
(٨) **المرجع نفسه**، ص ٨٠١–٩٠١.
(٩) **المرجع نفسه**، ص ٩١١.

ويعلّق الصليبي على السؤال والجواب:

«وهل يُعقل أن يكون يسوع الذي كان يخالط أبسط الناس بكامل الوداعة ... هو ذاته ذلك الذي كان يعلن عن كونه «خبز الحياة»... لعل مصدر هذا الكلام كان الكتاب الخاصّ بذلك الفريق من النصارى الذي اعتبر أنّ الله هو المسيح عيسى ابن مريم، كما هو وارد في القرآن. وفي رسائل بولس اقتباسات غير معروفة المصدر ربّما اقتبسها من هذا الكتاب، أو من كتب أخرى لتلك الجماعة من النصارى التي كانت تؤلّه عيسى ابن مريم، عَثر عليها خلال زيارته لـ«العربيّة»»[١٠].

ثالثًا: الأطروحة المقدّمة

أطروحة «الخلوة الروحيّة» بسيطة، سهلة، منطقيّة بالقراءة العادية، لكنّها لا تجيب على أسئلة صعبة يطرحها المفسّر بالقراءة النقديّة. فرواية اهتداء بولس بأشكالها الثلاثة لا تذكر أبدًا موضوع الرحلة إلى العربيّة، إضافة إلى أنّها لا تجيب على الأسئلة التي يثيرها نصّ الرسالة إلى أهل غلاطيه.

أطروحة «التبشير» لا تعدو كونها طرحًا ظريفًا لا يستند إلى أي برهان من داخل النصّ، أو الكتاب، أو من مصادر أخرى. والأطروحة، بشكليها، هي كسابقتها، لا تجيب على الأسئلة النقديّة التي يثيرها النصّ.

أطروحة «بولس والمسيح العربيّ» التي دبجها الصليبي على هواه، تصلح لأنّ تكون فيلمًا هوليوديًا يثير الدهشة والاستغراب. يعمد الصليبي إلى طريقة «إملأ الفراغات بالكلمة المناسبة»، فبحث عن الثغرات، أو بالأحرى الصعوبات والأسئلة التي تنتج عن القراءة النقديّة، واستنبط لها أجوبة على هواه دون منطق أو برهان تاريخيّ وترك الصاورة التي رسمها عرضة للكثير من الانتقاد والنقد.

يقول الصليبي أنّ «مقاطع أنا» في إنجيل يوحنّا اقتبسها بولس من «كتاب النصارى» الذي أتى به من العربيّة حين زارها. لكن الجميع يعرف التمايز

(١٠) **المرجع نفسه**، ص ١٢١.

الواضح بين الكتابات البولسيّة وإنجيل يوحنّا. فلو لجأ الصليبي إلى مقاطع في الأناجيل المتشابهة وعلى الأخص لوقا، رفيق درب بولس، لما استغربنا كلّ الاستغراب. لكن اتهام إنجيل يوحنّا باقتباس مقاطع من «الرقوق العربيّة»– التي لا وجود لها إلا في ذهن الصليبي وكتابته– لهو اتهام الشمس باستقاء نورها من القمر.

ثم ما هذا المستوى الراقي من الكتابات والآداب الذي يجعل الصليبي وجوده في عمق الجزيرة العربيّة في النصّ الأوّل من القرن الأوّل. فإنّ الشعر الجاهليّ كلّه، حتّى القرن السابع، لم يكن مكتوبًا بل في ذاكرة الرواة. صحيح أنّ السيرة النبويّة تقول عن ورقة بن نوفل بأنّه كان يكتب ويقرأ بالحرف العبرانيّ، وصحيح أنّ بعض أقوال محمد كُتبت خلال حياته في ذلك الزمن، لكن هذا لا يجعل احتمال وجود كتابة وآداب بمستوى الأناجيل معروفًا في القرن الأوّل.

أخيرًا، أتناول أطروحة «بولس إيليا» التي نرى فيها عناصر منطقيّة وتستحق أن تناقش. صحيح جدًا ما ورد في هذه الأطروحة عن «غيوريّة» بولس ويهوديّته. لكننا نستبعد أن يكون بولس منتميًا إلى إحدى الجماعات اليهوديّة التي كانت تمارس العنف للدفاع عن الناموس. كان بولس يضطهد اليهود المسيحيّين فيقودهم إلى السجون بتكليف رسميّ من السنهدريم وبحدود القوانين التي كان الرومان يسمحون لهم بها.

لكن البراهين المقدّمة على أنّ بولس ذهب إلى جبل سيناء فهي قويّة، خاصّة غل ٤: ٢٥. وكان غير مستغربًا أن يذهب بولس إلى ذلك الجبل، كونه جبلاً مقدّسًا عند اليهود، فعليه نزل الناموس، وإليه كان يحج كلّ من أراد أن «يتكلّم مع الله» ويختلي به.

ذهب بولس إلى جبل سيناء «العربيّة» ليسأل الله عن صحة القراءة الجديدة للعهد القديم التي توصّل إليها بولس من خلال خبرة طريق دمشق الروحيّة، لأنّها قراءة تقلب الكيان البشريّ بحقّ إذ أنّها تأتي معاكسة للتراكم التقليديّ على مدى عدة قرون، وليس بالأمر السهل قبولها والتبشير بها مع ما يُنتظر أن

يتبعها من رفض ومواجهة شرسة بل واضطهاد. بولس يُنكر كلّ ماضيه الذي ناضل من أجله ألا وهو المحافظة على الشريعة من الفساد وعلى العرق اليهوديّ من خطر الأمميّة. كان يسوع الهدف الأوّل في الاضطهاد، والآن أصبح يسوع محور الإنجيل الجديد. الأمر الذي أذهل بولس هو أنّه اكتشف بأنّه مغرّر به من قبل جماعة الفريسيّين الذين كانت عندهم «أجندة» سياسيّة خبيثة، بينما بولس كان يُفعل غيرته وفريسيته بفعل محبّه لله كما كان يراه في العهد القديم.

إنّ المقارنة بين بولس وإيليا ظريفة ونستفيد منها رعويًّا، أمّا أن يكون بولس قصد التمثل بإيليا في ذهابه إلى جبل حوريب عن قصد وعن سابق تصوّر وتصميم، فهذا أمر يصعب إثباته حتّى بواسطة مقارنة أقوال إيليا المدوّنة في سفر الملوك مع أقوال بولس المدوّنة في رسالته إلى الرومانيّين فيما يتعلّق بالإسرائيليّة والغيرة على إسرائيل. نعم التقى هنا بولس وإيليا عن غير قصد وفي المضمون.

أمّا عن «غيرة بولس»، نعم، بولس غيور جدًا على إسرائيل وعلى الحزب الفريسيّ. ويبدو أنّ بولس كان منضمًّا إلى جماعة منظمة في هذا المضمار. نعرف هذا من مشهد رجم أستفانوس، فالذين رجموا أستيفانوس وضعوا ثيابهم عند أرجل بولس، وهذا علامة أنّه هو من أرسلهم، وهو المسؤول عنهم وعن فعلتهم. كذلك رحلته إلى دمشق، وبأنّه كان يحمل رسائل من رؤساء الكهنة، تدل على أنّه كان منخرطًا في عمل منظم.

خاتمة

بولس اليهوديّ الفريسيّ الغيور على إسرائيل والشريعة ووعود الله لإسرائيل، دخل في خبرة روحيّة نجهل دقائقها جعلته يعيد النظر بقراءته لكتابه المقدّس وبمواقفه من شعبه، من الله، ومن المسيحيّين. برأينا ما جعله يدور مائة وثمانين درجة هو مفهومه الجديد، قراءته الجديدة لكتابه المقدّس. فبعد أن كان يرى فيه الله إله إسرائيل، وإسرائيل شعب الله، صار يرى أن «الغوييم» شركاء إسرائيل في الميراث.

لقد خض هذا التغيير كيانه، ما جعله يترك كلّ شيء، يذهب إلى جبل سيناء، مصدر الشريعة. هناك المكان الأفضل لإعادة التفكير بالشريعة بحضور الله، لأنّ سيناء جبل الله.

نعترف بتقصيرنا في تعميق البحث في «تقليد جبل سيناء» وإذا ما كانت رحلات الأنبياء مستمرّة في زمن بولس كما كانت في زمن إيليا. هذا ما سنفعله قبل نشر هذه الورقة.

مراجع

الصليبي كمال ، **البحث عن يسوع**، عمان، دار الشروق، ١٩٩٩.

BETZ H. D., *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Hermeneia, Philadelphia, Fortress, 1979.

BRUCE F. F., *Paul, Apostle of the Heart Set Free*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978.

_____, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text,* NIGTC, Grand Rapids, 1982, p. 96.

BURTON E. de W., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, ICC, Edinburgh, Clark, 1921.

ROHDE Joachim, *Der Brief des Paulus an die Galater,* THKNT, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1989.

WRIGHT N. T., «Paul, Arabia, and Elijah (Galatians 1: 17)», *Journal of Biblical Literature*, p. 683-692.

بولس في عمق ذاته

الأخت كليمنص الحلو
باحثة في الكتاب المقدّس

«مجنون أنت يا بولس» (أع ٢٦: ٢٤). هذه الصرخة أطلقها الحاكم الرومانيّ بوركيوس فستوس عندما سمع دفاع بولس عن نفسه أمام الملك اغريبا الثاني في محكمة قيصريّة وهو يشهد لتجلّي الربّ له على طريق دمشق وارتداده الكلّيّ للمسيح. ولم يكن يعلم فستوس أنّه أصاب الجوهر في حياة بولس. لإنّ بولس كان مجنونًا بذاته وبمكتسباته الإنسانيّة والثقافيّة والدينيّة ويعتبرها ملكًا له ومدعاةً للافتخار بل هي ربحٌ وغنيمة. باسمها اضطهد المسيحيّين. ولما التقى الإله الحيّ الآتي إليه، تحوّل هذا الوله إلى «جنون» بالمسيح وبكنيسته ورسالته. لقد وُلد بولس بالمسيح ولادةً جديدة. فكيف لنا أن نسبر أغوار هذا السرّ الذي لم يستوعبه بولس ذاته، لم يختبر عمق ذاته إلاّ ساعة العطاء الكامل في مواجهة الاستشهاد. «مجنون أنت يا بولس». فعلى ما كان ينصبّ اهتمامك قبل خبرة المسيح على طريق دمشق؟ وكيف تغيّر برمشة عين سلّم قيمك بعد رؤيتك الربّ؟ فأصبح في حياتك قبل وبعد. وأنت ذاتك أقررت بهذا الجنون: «نحن مجانين من أجل المسيح» (١ كو ٤: ٩–١٣)

فمن هو بولس بالنسبة لنا اليوم؟ وكيف تحوّلت مكتسباته إلى طريق للربّ؟ ماذا نعرف عنه تاريخيًّا وروحيًّا؟ ما هو سرّ ارتداده بعد خبرة دمشق وسرّ غيرته الرسوليّة؟ وكيف أصبح متجلّيًا بعد أن تجلّى له الربّ؟

١) ماذا نعرف عن بولس؟

نعرف عن بولس الكثير **تاريخيًّا** من أعمال الرسل ومن بعض ما ألمح إليه هو

ذاته في رسائله. وهذه المعرفة ليست سوى مدخل لعمق الذات الروحانيّ. إنّ مكتسبات بولس هيأت قلبه للإنفتاح إلى النعمة. وأهّم هذه المكتسبات شغفه بالمطلق ممّا جهزّ الطريق لمرور الربّ وإختباره له. بولس يحمل تاريخ شعبه في الكتاب المقدّس وهو مواطن العالم: يهوديّ ورومانيّ ويونانيّ وهو رجل ثقافة واسعة.

في انتماءاته يختصر بولس العولمة ويستبق حوار الحضارات القائمة.

ومما هزّه في العمق هو **أحداث حياته**. إنّه المتزمّت يصارع الهامشيّين. ولكن الغلبة كانت للضحيّة. إنّه يحضر رجم أسطفانوس ويوافق عليه (أع ٧: ٢٨؛ ٢٢: ٢٠) كان اسطفانوس مرتدًّا إلى المسيحيّة، هلّينيًّا من الشتات مثله. الهلّينيّيون يتصرّفون مثل يسوع: الرحمة وملكوت الله أهمّ من الشريعة، والجماعة المؤمنة هي الهيكل الجديد (يو ٢: ١٣–٢٠) وكان الهلّينيّيون قد هربوا إلى سوريا، وراء حرمون. انفعالان مضادّان اعتملا في قلب بولس: الإنفعال الأوّل أثار غضبه وهو تحدّي اسطفانوس للديانة اليهوديّة وللهيكل، والتبشير بقرب نهايتهما. أمّا الانفعال الثاني فهو الصدمة النفسيّة التي أصابته عندما رأى اسطفانوس في المحاكمة «وكان وجهه وجه ملاك» (أع ٦: ١٥) وعلى الأخص عندما سمعه يقول وهم يرجمونه: «أرى السماء مفتوحة وابن الإنسان واقفًا عن يمين الله. ثم أخذ يصلّي «أيها الربّ يسوع تقبّل روحي». وسجد وصاح بأعلى صوّته: «يا ربّ لا تحسب عليهم هذه الخطيئة! « قال هذا ومات. موت اسطفانوس كان مراجعة لموت المسيح الذي لم يشترك فيه بولس عن كثب بل قد أساء فهمه.

أمّا اهتداء بولس فقد رواه لوقا عشرون سنة بعد وفاته في أعمال الرسل. إرتداد بولس على طريق دمشق ولقاؤه بيسوع تُذكر ثلاث مرّات نظرًا لأهمّيّتها ليس فقط بالنسبة لبولس بل للكنيسة جمعاء.

مختصر الحدث يعطيه لوقا (أع ٩: ٣–١٣) ثم يصفه بولس وهو يدافع

عن نفسه أمام الشعب اليهوديّ في أورشليم (٢٢: ٦-١٦) ثم أمام الملك هيرودس أغريباس الثاني (٢٦: ٩-١٣).

شاول هو العدوّ المهتدي. يوقفه المسيح على طريق دمشق حوالي سنة ٣٦. يغمره بنور ويستجوبه صوت: «شاول، شاول، لماذا تضطهدني؟» هذا التساؤل يسحق شاول سحقًا فيرتمي أرضًا ساجدًا. يعمى حتّى أنّ رفاقه ويضطروّن لاقتياده بيده. وقوع بولس ساجدًا هو وقوع إيمانيّ عن معتقداته السالفة. إنّه يضع مسافة بين هذه المعتقدات واعتبارها ملكيّة له.

إنّ خبرة دمشق تكتمل بثلاثة فصول: تجلّي الربّ له كما تجلّى لتلاميذه في خبرة القيامة (١ كو ١٥: ٥-٨). هذا ما فهمه من هذه الرؤيا: «أولست رسولاً؟ أما رأيت يسوع ربّنا؟ (١ كو ٩: ١). ثم بقبوله مخطّط الربّ عليه ولجوئه إلى حنّانيا كي يشفيه من عماه ويعتمد على يده. هذا التجلّي ليس كافيًا بل يلزمه خبرة التخلّي والاعتكاف إلى الصلاة في «بلاد العرب» ثم عودته إلى طرسوس مدّة لا تقلّ عن الأحدى عشرة سنة. هذه المدّة كانت بمثابة ابتداء طويل يهيئه ويكثّف قواه المتفجرّة فيسكبها فيما بعد نورًا على العالم.

تاريخيًّا شاول هو العدوّ المهتديّ. صارع الربّ فأوقفه صريعًا. اضطهد الجماعة المسيحيّة فتحوّل إلى رسول في الكنيسة، ولكن ماذا يقول هو عن ذاته؟

٢) ما هو سرّ ارتداد شاول بعد خبرة دمشق وتحوّله إلى بولس؟ لندع بولس يعرّفنا إلى «الجنون» الذي توصّل إليه؟

أ- بولس يعتبر ارتداده **دعوة نبويّة** أخذ فيها الله المبادرة فحوَّلته من العنف إلى الرحمة: «كنت أضطهد كنيسة الله بلا رحمة وأحاول تدميرها. ولكنّ الله اختارني وأنا في بطن أمي فدعاني إلى خدمته. وشاء أن يعلن إبنه فيّ لأبشّر به بين الأمم» (غل ١: ١٥-١٦). «اختارني»، «دعاني»، «ليعلن ابنه»،

«لأبشّر»: أربعة أفعال تختصر مبادرة الله واختياره لبولس بنعمة مجّانيّة. وكلمة «لكنّ» مثل النقطة على السطر تؤكّد هذا التحوّل الذي هو عمل النعمة: «بنعمة الله أنا ما أنا عليه الآن» (١ كو ١٥: ١٠) **وجواب بولس** على هذه النعمة يختصره الفصل ٣ من الرسالة إلى أهل فيلبّي. يعود بولس إلى الافتخار بحسبه ونسبه ولكن عن طريق التذكير ليعطي قيمة أقوى لمدى ارتداده الإيمانيّ. وهنا أيضًا «لكن» الاعتراضيّة: «ولكن ما كان لي من ربحٍ حسبته خسارة من أجل المسيح. بل أحسب كلّ شيء خسارة من أجل الربحِ الأعظم وهو معرفة المسيح يسوع ربّيّ. من أجله خسرت كلّ شيء وحسبت كلّ شيء نفاية لأربح المسيح وأكون فيه» (فل ٣: ٧–٩) هذا الارتداد ليس رجوعًا إلى الوراء بمعنى «تاب»، مع أنّ ماضي بولس كان مثاليًّا في اليهوديّة ويقرب من «البرّ»، ولا هو ارتداد أخلاقيّ أدبيّ فحسب، ولا هو نتيجة مجهودٍ إراديّ جعله يتغيّر، ولا هو انتقال من معسكر إلى أخر. بل هو «رجوع» ، تكويعة، تحوّل كلّيّ على ما قال مرقس: «توبوا وآمنوا بالإنجيل» (١: ١٥). هذا الرجوع يسمّيه يوحنّا الإتيان إلى يسوع أي الارتباط به ومرافقته.

هذا الارتداد هو لقاء شخصيّ بالمسيح. فإنّ بولس في جوابه على الدعوة يردّد ثلاث مرّات اسم يسوع وهي المرّة الوحيدة الذي يستعمل فيها كلمة «ربّي» وكأنّه أصبح خاصّته.

إنّ الحدث الذي اختبره بولس في لقاء المسيح القائم من الموت هو أوسع وأعمق من الارتداد والتوبة، لأنّ المسيرة نحو الله سرّ من الآسرار. إنّها سرّ العلاقة الشخصيّة مع يسوع والصيرورة إليه. وبولس يعتبر ذاته أنّه لا يزال على طريق الارتداد: «لا أعني أني قد أصبت الهدف أو بلغت إلى الكمال، إنمّا أواصل السعي لعلي أدرك المسيح يسوع لأنّه هو أدركني» (فل ٣: ١٢).

ب– وارتداد بولس بالنسبة إليه هو **خلق جديد**. شبيه بخلق العالم، به وُلد مع المسيح كشخص. والله الذي قال: «ليشرق من الظلمة النور» هو الذي أضاء نوره في قلوبنا لتشرق معرفة مجد الله، ذلك المجد الذي على وجه يسوع

المسيح» (٢ كو ٤: ٦) وأفضل وصف لهذا التحوّل ما قاله عن المعموديّة: «إنّنا حين تعمّدنا لنتحدّ بالمسيح يسوع تعمّدنا لنموت معه»، و«ندفن معه» لكي نقوم معه و«نسلك نحن أيضًا في حياة جديدة» (رو ٦: ٤–٧). لقد عاش بولس من جديد سرّ المسيح الفصحيّ وبه تغيرّت ذهنيته. وإنّنا نكتشف تشابها يلفت النظر، حتّى الخارجيّ منه، بينه وبين المسيح وقد انجبلت أفكاره بأفكاره. نلحظ أنّ يسوع بقي في القبر ثلاثة أيّام، وشاول بقي ثلاثة أيّام في ظلمة العمى الذي يواجهنا بظلماتنا. وعاش في هذه الأثناء كأنّه ميت لا يأكل ولا يقوى حتّى على التجوّل والوقوف. ولم ترجع إليه الحياة والرؤية إلاّ بعد أن اعتمد. وكذلك فإنّ اضطهادات بولس تشبه اضطهاد المسيح ومحاكمته وآلامه. واستشهاده نسخة عن استشهاده.

ج– ارتداد بولس هو **ارتداد حبّيّ**. فقد انتقل من «حياتي هي الشريعة» إلى «حياتي هي المسيح». هذه المحبّة تبلغ ذروتها في **نشيد المحبّة** (١ كو ١٣) وفي رسالته إلى أهل روما (٨: ٣٨–٣٩) إذ يردّد: «إني لواثق بأنّه لا موت ولا حياة، لا ملائكة ولا رئاسات، لا حاضر ولا مستقبل ولا قوّات، لا علوّ ولا عمق ولا خليقة أخرى أية كانت تقدر أن تفصلنا عن محبّة الله التي بالمسيح يسوع ربّنا». إنّه كالتاجر الذي وجد كنزًا ثمينًا في حقلٍ فباع كلّ ما له واشترى ذلك الحقل لاقتناء هذا الكنز.

لقد قام بولس بنقلة نوعيّة: «لست أنا الحيّ بل المسيح هو حيّ فيّ» (غل ٢: ٢٠). واختبر أنّ الشخص محبوبٌ من الله كما هو، دون قيدٍ أو شرط بينما الشريعة تصنّف الناس حسب أمانتهم لها فتصبح هويّتهم منغلقة على ذاتها. بينما الهويّة المنفتحة هي الجواب على محبّة الله الغامرة ورحمته ونعمته واعتبار الناس جميعًا أخوة باسمه. لقاء بولس الحبّي بالمسيح حوّله جذريًّا دون أن يعرف كيف. أصبح عبدًا ليسوع (رو ١: ١) والمسيح بالنسبة له «ربًّا» (فل ٣: ٨). واكتشف أنّ الجماعة المؤمنة، الكنيسة، هي جسد المسيح. «لماذا تضطهدني؟» تضطهدني أنا بشخص المسيحيّين. هذه الخبرة سبقت

تمثيل جسد المسيح «بالكرمة والأغصان» عند يوحنّا. سرّ اندماج المسيح مع المسيحيّين ومع كلّ تلميذ هو محور ارتداد بولس الحبّي.

د – هذا الارتداد هو **تغيير في سلّم القيم**: إنّه الخليقة الجديدة بالمسيح.

إنّ قِيَم بولس ترتكز على حدث الصليب ولاهوته، منذ أن اختبر لقاء المصلوب القائم الذي كان «يعتبر ملعونًا» حسب الشريعة وباسمها صلب. إنّ موت المسيح على الصليب افتدى بولس وصالحه مع الله وبه تبرّر وليس بالشريعة. وبه تغيرّت كلّ قيمه كما يظهر في الرسالتين إلى الكورنتيّين ثم في الرسالة إلى أهل غلاطية وروما.

إنّ لغة الصليب تنافي حكمة الكلام: «أعلن البشارة، يقول بولس، غير متّكلٍ على حكمة الكلام لئلا يفقد موت المسيح على الصليب قوّته» (١ كو ١: ١٧). هذه الحكمة تنافي حكمة العالم. فإذا كان اليهود يطلبون المعجزات واليونانيّون يبحثون عن الحكمة «فنحن ننادي بالمسيح مصلوبًا» (١: ٢٢–٢٣). هذه القفزة الإيمانيّة دعوة للجميع. بولس يفتخر بضعفه فقد أعلن له الربّ: «نعمتي تكفيك»، «لأنّ قوّتي تكمل بالضعف» (٢ كو ١٢: ٩).

فالله الذي يختبره بولس ليس إله الشريعة التي تفصّل بين الناس وتصنّفهم بل هو الله الإله المصلوب، صديق العشّارين والخطأة، والنساء ذوات الشهرة السيئة، الرحيم نحو المساكين الذين لا شأن لهم ولا حسب ولا نسب.

هذا الإله هو الذي أعلن أنّ الأخوّة أقوى من الاستعباد، وأنّ المرأة المستضعفة مساويّة للرجل. في المسيح «ليس من إمرأةٍ ولا رجل» (غل ٣: ٢٨) بل إمرأة ورجل. و«الرجل إنّما تلده المرأة» (١ كو ١١: ١٢) ولولا المرأة لما كان التجسّد: «فلمّا تمّ الزمان، أرسل الله ابنه مولودًا من إمرأة» (غل ٤: ٤) وكلمة إمرأة تعني هنا مريم العذراء وكلّ إمرأة. هذه الهويّة المنفتحة اكتملت في حياة بولس الرسوليّة حيث يعتبر أنّ الكنيسة جماعة مؤمنين يتساوون أمام الله. يدعون بعضهم أخًا وأختًا لأنّهم أصبحوا أبناء وبنات الله وهم يشتركون بالخبز الواحد وبالكأس الواحدة في الإفخارستيّا.

أوصل الربّ بولس إلى التخلّي الكامل وإلى فهم الأمور بطريقة جديدة، طريقة المسيح. لقد فهم بولس أنّ ما كان يعدّه برًّا هو ظُلمٌ للأبرياء. فانقلبت مسيرته وذهنيته رأسًا على عقب فيقول «صرت كلاّ للكلّ لأخلّص بعضهم بكلّ وسيلة» (١ كو ٩: ٢٢).

٣) ما هو سرّ الرسالة التي حملها بولس إلى العالم؟

هي دعوةٌ من الله «فرزني» (رو ١: ١) «بمشيءته» (١ كو ١: ١؛ ٢ كو ١: ١)

«ظهرت لك لأجعل منك خادمًا لي وشاهدًا» (أع ٢٦: ١٦)

هذه الدعوة نقلها إلينا لوقا، رفيق بولس في الرسالة، وهي المرّة الأخيرة والأهم التي تعاد بها الرؤيا على طريق دمشق بلسان بولس في المحاكمة أمام الملك أغريباس. وهذه الشهادة تختصر مسيرة بولس الرسوليّة. نرجع إليها تاريخيًّا في خطبه الثلاثة إلى العالم المعروف آنذاك: إلى اليهود في المجمع في إنطاكيا بيسيدية (أع ١٣: ١٣–٤٣) وإلى الفلاسفة اليونان في الأريوباج (أع ١٧: ١٦) وإلى الكنيسة في وداعه لشيوخ أفسس (أع ٢٠: ١٧–٣٨). أمّا مفهومه الشخصيّ لرسالته فهو ينقلها إلينا بواسطة رسائله.

أ – إنّ وداع بولس لشيوخ أفسس **هو فحص ضمير رسوليّ**، في آخر محطّات حياته وهو يعمل جردة حساب عن قيامه بالرسالة. هذا الخطاب هو في سياق خطابات الوداع في الكتاب المقدّس:

بولس عاش رسالته في أفسس بأربع صفات:

– المعيّة: «معكم» و«بينكم». روحانيّة بولس هي التوحّد مع التواصل.

– «أخدم الربّ»: إنّه خادم وعبدٌ متعلّق بالمسيح ومتحرّر من الجماعة.

– «أخدم بالدموع»: درب الصليب يكتمل به: «إني أكمل في جسدي ما نقص من آلام المسيح وموته».

– و«بكلّ تواضع»: مثل العذراء: «تعظم نفسي الربّ...».

وبماذا بشرّ بولس؟ إنّه «نادى ببشارة نعمة الله» وهذا من أجمل أوصاف الإنجيل. ومَن الذي قاده في رسالته؟ الروح القدس الذي كان يوجّهه و«يحذّره من القيود والمشقات التي تنتظره». ما يشهد به بولس هو قصّة حبّه مع يسوع. هذا الحبّ يدعوه نعمة. و«كلمة هذه النعمة»، هي إنجيله استودعها بولس شيوخ أفسس وهي تتردّد في رسائله أكثر من مئة مرّة على ١٥٥ في العهد الجديد.

ب – أمّا ما يشهد به للبشارة في رسائله فيدور حول عدة محاور: موت المسيح وقيامته هو نقطة الثقل ومحور المحاور. ثم الخليقة الجديدة وقوّة الإنجيل، والانقياد الدائم لهدي الروح القدس ومفاعيله، وسنكتفي بلّبّ الموضوع في البشارة وهو سرّ الصليب والقيامة الذي اختبره بولس في رؤياه وفي حياته ورسالته.

بولس يركّز تركيزًا أساسيًّا على قيامة الربّ (١ كو ١٥: ١٤ و١٧). فيها يوجد حلٌ لمأساة الصليب وإلاّ لكان الصليب بحدّ ذاته فاجعة. وبولس يرجع إلى الكتب: «لقد قام في اليوم الثالث حسب الكتب» (١ كو ١٥: ٤) وإلى تقليد الكنيسة الأولى الذي يغرف منه ويبشّر به على طريقته، واضعًا لاهوته في خدمة الحقيقة الموحاة منذ بدء البشارة عن حدث المسيح والصليب والقيامة أي واقع الربّ معنا، عمانوئيل، وهو ينبوع الحياة.

وعندما يتكلّم بولس عن القيامة فهو لا يؤلّف بحثًا لاهوتيًّا وفلسفيًّا منهجيًّا، بل هو يجيب على أسئلة الجماعات المسيحيّة التي أسّسها وتساؤلاتهم. فرسائله كتابات ظرفية نابعة من الإيمان ومن اللاهوت المختبر المعاش. فالقيامة بالنسبة له، كما يشهد العهد الجديد، مرتبطة بالخبرة المباشرة للقائم من الموت. فالشهادة تقتضي لا أن نرى بعيوننا فقط بل أن نتلمّس بكلّ حواسنا، على نور نعمة داخليّة، حقيقة الحدث. لذلك فالظهورات هي كثيرة الأهمّيّة بالنسبة

لبولس وقد اختبرها بنفسه «فرأى الربّ» بكلّ ما هو. فالقيامة هي مختصر البشارة ومنتهى مسيرة الخلاص. هذه البشارة تتعلّق بشأن «إبنه الذي ولد في الجسد من نسل داود وفي الروح القدس ثبت أنّه ابن الله في القدرة بقيامته من بين الأموات» (رو ١: ٣–٤).

لذلك فنحن مدعوون مع الرسول أن نشترك بكلّ كياننا بهذا الحدث: «فإذا كنّا متنا مع المسيح فنحن نؤمن بأنّنا سنحيا معه» (رو ٦: ٨). هذه القيامة نحن ننتظرها ونتوق إليها بالرجاء وهي حقيقة الإيمان المسيحيّ التي يتجاذبها قطبان: القيامة العاملة فينا منذ الآن، وضرورة المشاركة في هذا السعي بالمساهمة مع كلّ الخليقة «التي تئن هي أيضًا منتظرة الخلاصّ» (رو ٨: ١٨–٢٣).

في خبرة دمشق فهم بولس أنّ المسيح مات وقام من أجلنا وبأولى حجّة من أجله هو. وذلك هو مفعول النعمة. فالصليب يُظهر حبّ الله المجّانيّ والرحيم. وهو ليس سبب عثرة وجنون، حسب غير المؤمنين، بل هو قدرة الله و«جنونه». فهو الحكمة الحقيقيّة. في الضعف والوهن يكتشف بولس صدق محبّة المسيح وفعاليتها. فقبول الصليب يتطلّب ارتدادًا ورضوخًا لضعف الصليب، لاكتشاف قدرة روح الله في حياتنا فيمكننا القول مع بولس: «أمّا أنا فلن أفاخر إلاّ بصليب ربّنا يسوع المسيح. به صار العالم مصلوبًا بالنسبة إلي، وصرت أنا مصلوبًا بالنسبة للعالم» (غل ٦: ١٤). بهذا القبول تصبح كلّ قيم العالم معكوسة ونجعل مسافةً بينها وبيننا.

٤) تجلّى الربّ لبولس فأصبح يشهد بحياته المتجلّية

التجلّي هو التحوّل الذي ابتدأ في خبرة دمشق ونضج من خلال المضادات والمحن التي تعرّض لها بولس في حياته ورسالته. يستعمل لوقا ذات التعابير في تجلّي المسيح واستنارة بولس في رؤياه. المسيح تغيّر وجهه (لو ٩: ٢٩). ويستعمل بولس الفعل ذاته في وصف تحوّله الذاتي في رسالته الثانية إلى الكورنتيّين «ونحن جميعًا نعكس صورة مجد الربّ بوجوه مكشوفة،

فنتحوّل إلى تلك الصورة ذاتها، وهي تزدادُ مجدًا على مجد، بفضل الربّ الذي هو الروح» (٢ كو ٣: ١٨) الفعل مستعمل في الحاضر، دلالة «على أنّ التحوّل والتجلّي بالروح القدس يتطوّر مع الأيّام ولا ينتهي. وبعد ألفي سنة نشعر بشخصيّة بولس تفيض بالحيويّة وتضيء بالنعمة.

أ – **هذا الإشعاع البولسيّ** نكتشفه من خلال ثلاثة **عوامل داخليّة** ومظهرين خارجيّين:

– العامل الباطنيّ الأوّل هو الفرح **الداخليّ الهادىء**. قلبي ممتلىء بالعزاء فائض فرحًا» (٢ كو ٧: ٤). وهذا الفرح ليس مزيفًا: «ما نحن إلاّ أنية من خزف تحمل هذا الكنز، ليظهر أنّ تلك القدرة الفائقة هي من الله لا منّا. نحمل في أجسادنا كلّ حين آلام موت المسيح لتظّهر حياته أيضًا في أجسادنا» (٢ كو ٤: ٧ و١٠). وهذا الفرح مشاركة للآخرين: «نحن نعمل من أجل فرحكم» (٢ كو ١: ٢٤). والأخوة هم «فرح بولس وإكليله» (فل ١: ٤).

– والعامل الباطنيّ الثاني هو **موهبة الشكران** التي يدعو الأخوة للقيام بها بفرح تجاه الآب (كول ١: ١٢). وبدء أولى رسائله إلى أهل تسالونيكي وهي على الأرجح أوّل كتابة في العهد الجديد تبدأ بالشكران كما وأغلب الرسائل البولسيّة بعدها: «عليكم النعمة والسلام. نشكر الله كلّ حين من أجلكم جميعًا».

– والعامل الباطنيّ الثالث للتجلّي هو **التسبيح**

تسابيحه العجيبة تأتي في سياق البركات اليهوديّة «تبارك الله أبو ربّنا يسوع المسيح باركنا في المسيح كلّ بركة روحيّة في السّماوات» (أف ١: ٣). فصلاة بولس هي صلاة تسبيح وشفاعة، بالتسبيح يعطي بولس معنىً روحيًّا لكلّ أوقاته المظلّمة: «تبارك الله أبو ربّنا يسوع المسيح، الآب الرحيم وإله كلّ عزاء، فهو يعزينا في جميع شدائدنا لنقدر نحن، بالعزاء الذي نلناه من الله، أن نعزّي سوانا في كلّ شدة» (٢ كو ١: ٣–٤).

ب – أمّا **المظاهر الخارجيّة** لتجلّي بولس فهي اثنان:

– **المظهر الأوّل هو الثبات** العجيب الذي لا يني.

في أوّل يوم بعد ارتداده يضطر إلى الهرب من دمشق. يذهب إلى أورشليم فيهرّبونه إلى طرسوس وبقي فيها حتّى استدعاه برنابا إلى إنطاكية بعد إحدى عشرة سنة. ومنها ينطلق، ناسيًا كلّ إخفاقاته. في رحلاته الرسوليّة، كلّ محطة هي ورشة جديدة. يبشّر في إنطاكية بيسيدية فيطردونه، يكمل نحو إيقونية. بمساعدة التلاميذ، يقف ويعود إلى المدينة. في الغد يذهب برنابا إلى دَربه، وبعد تبشير هذه المدينة وتلمذة عدد كبير منها، رجعا في طريق المجيء ذاتها (أع ١٤). في أثينا يهزأ به الفلاسفة ويذهب إلى كورنتس وهو خائف.

هذا الثبات هو غير ممكن من دون المحبّة التي وصفها أنّها «لا تزول أبدًا» (١ كو ١٣: ٨). «فالله قد سكب محبّته في قلوبنا بالروح القدس الذي وهبه لنا» (رو ٥: ٥). بهذه المحبّة يردّد بولس: «إنّنا نفتخر حتّى في الشدائد لعلمنا أنّ الشدّة تلد الصبر. والصبر امتحان لنا، والامتحان يلد الرجاء ورجاؤنا لا يخيب» (رو ٥: ٢–٥). قالها بولس بعد عشرين سنة من المصاعب لا في بداياته الحماسيّة. إنّ تجلّي بولس هو قوّة القائم من الموت الذي يمتلك ضعفه ويعيش فيه.

– أمّا **المظهر الثاني فهو حرّيّة الروح**. بولس تحرّر من الضغط ومن التبعيّة القديمة. تدفعه النعمة التي تسكن فيه. فينطلق إلى مغامرات لا يتجرأ غيره على خوضها. فهو يجاهر بتمنعه عن ختانة تيطس ولو كان ذلك عن فطنة لإرضاء المسيحيّين المتهوّدين: «ما استسلمنا لهم ولو لحظة، حتّى نحافظ على صحّة الإنجيل كما عرفتموه». بقوّة داخليّة شخصيّة يأخذ بولس مسافته بحرّيّة مطلقة، تجاه الرأي العامّ والمحيط المقاوم له. فيعترض حتّى على بطرس في أقصى حدٍّ ممكن، عندما توقف عن مؤاكلة غير اليهود خوفًا من دعاة الختان. «وجاراه سائر اليهود في ريائه، حتّى إنّ برنابا نفسه انقاد إلى ريائهم». بولس لا

يساوم حتّى ولو كان ما يدعوه «رياء» قد يكون في سبيل المصالحة والوساطة. هذه الحرّيّة ليست اعتدادًا بالنفس بل انتماء كامل مُطلق للربّ يسوع. كعبد له وخادم. في هذا المنظار تصبح الحرّيّة شرطًا صارمًا للخدمة الكاملة. «فالمسيح حرّرنا لنكون أحرارًا، فاثبتوا، إذًا، ولا تعودوا إلى نير العبوديّة. فأنّا بولس أقول لكم: «إذا اختتنتم فلا يفيدكم المسيح شيءًا. «ففي المسيح يسوع لا الختان ولا عدمه ينفع شيءًا بل الإيمان العامل بالمحبّة». فأنّتم، يا إخوتي، دعاكم الله لتكونوا أحرارًا، ولكن لا تجعلوا هذه الحرّيّة حجّة لإرضاء شهوات الجسد، بل اخدموا بعضكم بعضًا بالمحبّة» (غل ٥: ١–١٣). هذه الحرّيّة هي نبع الخدمة الأكثر ضعةً، وفيه يتجذّر وصف بولس لرسالته التي يؤديها «بكلّ تواضع». فعلينا أن نراجع قراءة هذه النصوص، والتأمّل فيها، ونجعلها تحركنا بكلّ كثافة غناها، لأنّها كلمات الوحيّ الإلهيّ.

في عمق ذاته يقول لنا بولس: إنّ الحلول الوسط لا تكفي عندما يحترّق كلّ شيء حوالينا. إنّه اختبر إله الرحمة، يأتي إلينا في ضعفنا دون أي استحقاق منا. لإنّه إله الموت والقيامة.

شُغف بولس بالمسيح، «أحبّه حتّى النهاية» حتّى حدود الجنون فتخلّى من أجله عن كلّ شيء وتخطّى المحوريّة الذاتية في «أعمال الجسد» وانفتح على الآخرين بغيرة الرسالة والأخوّة الشاملة. يشهد بذلك «نشيد المحبّة» (١ كو ١٣) و«ثمر الروح» (غل ٥) وهي تؤسّس لشرعة التطويبات في الإنجيل (مت ٥).

لبولس فضل في استقلاليّة المسيحيّة وفي تأسّيس شبكة من الجماعات المسيحيّة تغطّي نصف الأمبراطوريّة الرومانيّة. وله فضل في الإرث اللاهوتيّ الذي تركه للكنيسة حول مفهوم الفداء والتبرير والحرّيّة والضمير والغيرة الرسوليّة. عنه يقول يوحنّا فمّ الذهب: «قلب بولس، قلب يسوع». ويقول متّى المسكين: «تأتي معارف بولس اللاهوتيّة ...كسيل من التأمّلات الهادئة، تخترق اللبّ قبل أن تستقر في الفكر، لتزلزل النفس، وتعيدها صاغرةً إلى مواطن نعمتها الأولى».

بولس والد بالنعمة كما هو يفصح عن ذاته: «يا أبنائي الذين أتوجّع بهم مرّة أخرى في مثل وجع الولادة حتّى تتكوّن فيهم صورة المسيح» (غل ٤: ١٩). ويجعل تلامذته على مثاله أولادًا ووالدين للكلمة.

فطوبى لبولس الذي شُغف بالمسيح فتمزّقت حياته بهذا الشغف بل صُلبت. إنّه إيقونة المعلم.

Bibliographie

BASLEZ Marie-Françoise, *Saint Paul*, Fayard, 2008.

BECKER Jürgen, *Paul, l'apôtre des nations*, Cerf, 1995.

Biblia, nº 38-47.

Collectif, *Paul, une théologie en construction*, Le Monde de la Bible, n°51, Labor et fides, 2004.

Collectif, *Relecture des Actes des Apôtres*, Cahiers Évangile, n° 128, Cerf, 2004.

DUMOULIN Pierre, *Sois mon témoin*, Pneumathèque, 1996.

MARGUERAT Daniel, « L'image de Paul dans les Actes des Apôtres », *Les Actes des Apôtres*, XXe Congrès de l'ACFEB, Angers, 2003, Cerf, Lectio Divina, p. 121-154.

MARGUERAT Daniel*, Paul de Tarse*, éd. du Moulin, 1999.

MARTINI C. M., *Saint Paul, face à lui-même*, Médiaspaul, 1984.

QUESNEL Michel, *Saint Paul*, Desclée de Brouwer, 2008.

مفهوم الإنسان في فكر بولس الرسول

الأب أنطوان عوكر
الجامعة الأنطونيّة

مقدّمة

عندما نتكلّم على مفهوم الإنسان في فكر بولس الرسول، تحضرنا تلقائيًّا العبارة المعروفة في الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي: «قَدَّسَكم إِلهُ السَّلامِ نَفْسُه تَقديسًا تامًّا وحَفِظَكم سالِمينَ رُوحًا ونَفْسًا وجَسدًا (to pneuma kai h yuch kai to swma)، لا يَنالُكم لَوم، في مَجيءِ رَبِّنا يسوعَ المسيح!» (٥: ٢٣)[١]. ولكن إذا تبحّرنا في رسائل بولس نجد كلمات أخرى تُبرز أوجُهًا من كيان الإنسان، وتعابير ونعوتًا تصف أحدَ أبعاد الإنسان. مع الإشارة إلى صعوبة الترجمة، نستعرض أهمّها: اللحم أو البدن (h sarx)، العقل (o nouj)، القلب (h kardia)، الإنسان القديم (o palaioj anqrwpoj)، الإنسان الجديد (o neoj anqrwpoj) أو (kainoj)، الإنسان النفسانيّ (o yucikoj anqrwpoj)، الإنسان الجسدانيّ (o sarkinoj anqrwpoj) أو (sarkikoj)، الإنسان الروحيّ (o pneumatikoj anqrwpoj)، الإنسان الداخليّ (o esw anqrwpoj)، الإنسان الخارجيّ (o exw anqrwpoj). فالإنسان بحسب فكر الرسول بولس هو عالم واسع مفعم بالأبعاد المختلفة التي يجب حصرها وإبراز الخطّ الذي يربط في ما بينها. نقسم بحثنا في الأنتروبولوجيا البولسيّة إلى قسمَين كبيرَين: قسم أوّل يعرض مفاهيم الكلمات الأنتروبولوجيّة البولسيّة، وقسم ثانٍ يعرض مضامين التعابير والنعوت الأنتروبولوجيّة التي تصف الإنسان. أمّا مضمون هذين

(١) نستعمل في دراستنا ترجمة دار المشرق المعروفة بالترجمة اليسوعيّة، لم نُغيِّر فيها إلاّ الكلمات الأنتروبولوجيّة البولسيّة التي وحّدناها بحسب ترجمتنا الشخصيّة.

القسمَين فنستعرضه بشكل ثنائيّات تجمع بين الكلمات والتعابير التي تتقارَب أو تتكامل أو تتناقض في المعنى.

أوّلاً: الكلمات الأنتروبولوجيّة البولسيّة

نعرض في هذا القسم ثلاثة ثنائيّات نجِدها في فكر بولس: الجسد والجسم، العقل والقلب، النفس والروح. هُناك كلمات أنتروبولوجيّة أُخرى يستعمِلها بولس مثل «الضمير» (h suneidhsij)، «الحشا» (to splagcnon)، أو بعض أعضاء الجسم البشريّ. قد تتقارب هذه الكلمات مع الكلمات السابقة، ولكنْ، في أيّ حال، ليس لها الأهمّيّة الأنتروبولوجيّة التي لِلكلمات الأولى.

١- الجسد واللحم (to swma(h sarx)

نبدأ بالثنائيّ الذي أخذ الحيّز الأكبر في إبراز فكر بولس الأنتروبولوجيّ. نُترجِم هاتَين الكلمتَين بـ«الجسد» و«اللحم».

ترد كلمة «جسد» (swma) إحدى وتسعين مرّة في الرسائل البولسيّة، مِمّا يجعل حصر المعاني المعطاة لهذه الكلمة صعبًا. أضف إلى ذلك ضرورة وضع هذه الاستعمالات في إطارِها الأدبيّ لاستنتاج المعنى الصحيح الذي يُريده الكاتب. لن نسرد كلّ الجمل البولسيّة التي تستعمل هذه الكلمة. نكتفي بالتطرّق إلى خَطَّين مَعنويَّين كَبيرَين يختصران أبرز المعاني التي يُعطيها بولس لكلمة «الجسد». يُبرِز الجسد بحسب الرسول بولس **بُعدًا علائقيًّا** مع مُحيطِه، ويُشكِّل **مُحيط العمل الإنسانيّ**.

يظهر **البُعد العلائقيّ** للجسد في أماكن عديدة نذكر منها على سبيل المثال كلام بولس للأزواج: «لا سُلطةَ للمرأة على جسدِها فإنّما السلطةُ لزوجِها، وكذلك الزوجُ لا سُلطةَ له على جسدِه فإنّما السلطةُ لامرأتِه» (١ كو ٧: ٤). نذكر أيضًا انتقاده للوثنيِّين الذين استبدلوا مجد الله الخالد بِصُورٍ تُمثِّلُ الإنسان الزائل والطيور... فأسلمهم الله إلى الدعارةِ يُشينونَ بها أجسادهُم. ونتيجة هذا

الانحراف فسدت علاقاتُهم المختلفة (رو ١: ١٨–٣٢). وعندما ينتقد جماعة كورنتس المُنتفخة من الكبرياء يُعطي أيضًا الجسد بُعدًا علائقيًّا فيقول: «أمّا أنا فإنْ كنتُ غائبًا بالجسد، فإنّي حاضِرٌ بالروح، وقد حكمتُ كأنّي حاضِر...» (١ كو ٥: ٣). كذلك يظهر هذا البُعد العلائقيّ في كلام بولس على رؤى الربِّ له. لقد اختُطِف إلى السماء الثالثة ولا يدري إذا كان سماعُه للكلمات التي لا تُلفظ قد تمَّ بالجسد أو مِن دون الجسد (٢ كو ١٢: ٢–٤). وعندما يتكلّم على سمات يسوع التي يحملها في جسدِه (غل ٦: ١٧) أو على ما يحملُه المؤمِنون من موت المسيح في أجسادِهم («نحمِلُ في أجسادِنا كُلَّ حينٍ مَوتَ المسيحِ لِتظهرَ في أجسادِنا حياةُ المسيح أيضًا. فإنَّنا نحنُ الأحياءَ نُسلَم في كُلِّ حينٍ إلى الموت من أجلِ يسوع لِتَظهرَ في أجسادِنا الفانيةِ حياةُ يسوعَ أيضًا» (٢ كو ٤: ١٠–١١))، فإنّه يكشف عن علامات الاتّحاد بالمسيح المصلوب وهذه هي قِمّة البُعد العلائقيّ للجسد بحسب الرسول بولس. ومن هذا المفهوم أيضًا يُمكِننا أنْ نستنتج مفهوم جسد المسيح الإفخارستيّ ومفهوم جسد المسيح الكنسيّ[٢] كشراكة، كاتّحاد علائقيّ. فَمن فَقَد تمييز هذا الجسد أكل وشرب الحُكم على نفسِه، وتجلّى هذا الحُكم عمليًّا بالضعف والمرض والموت (١ كو ١١: ٢٩–٣٠). تجدر الملاحظة إلى أنّ هذا البُعد العلائقيّ للجسد أخذ في فكر بولس مفهوم «الحالة الجسديّة». فنصّ ١ كو ١٥ الذي يُميِّز فيه بولس بين الجسد الحالي وجسد القيامة، يُظهِر بأنّ الفداء ليس نجاةً من الوجود الجسديّ بل تحوّلٌ إلى نوع آخر من الوجود الجسديّ. فالجسد كلمة عامّة تُوصَف بنعوت مختلفة تدلّ على حالة «أرضيّة» وحالة «سماويّة». فالجسد الأرضيّ مُتناغم مع الأبعاد الأرضيّة اللحميّة: جسد ترابيّ وضعيف وفاسد ومائت... وجسد القيامة جسد سماويّ يتناغم مع عالم الروح: غير فاسد وقويّ ومَجيد. هذا هو مفهوم أنين الخليقة مع أنين المؤمِن المُنتظِر التبنّي، أي افتداء جَسدِه (رج رو ٨: ٢٢–٢٣).

(٢) رج رو ١٢: ٤–٥؛ ١ كو ١٢: ١٢–١٧؛ كول ٢: ١٩؛ أف ٤: ١٢–١٦.

أمّا صورة الجسد **كمكان عمل**، فتبدو واضحة عندما يتكلّم بولس في إطار علاقة المؤمِن بالمسيح، وبخاصّة في إطار إسكاتولوجيّ. فالمؤمِنون بحسب بولس يئنّون حنينًا إلى لُبسِ المسكن السماويّ، ولذلك، يستنتج بولس، «نطمحُ إلى نيل رضاه، أَقَمْنا في هذا الجسدِ أم هجرناه، لأنّه لا بُدَّ لنا جميعًا من أنْ يُكشفَ أمرُنا أمامَ محكمة المسيح لينالَ كلٌّ واحدٍ ما عَمِلَ في الجسدِ، أخيرًا كانَ أمْ شرًّا» (٢ كو ٥: ٩–١٠). فالجسد هو مكان العمل الذي يُتمِّم إيمان المؤمن ويَقوده إلى الجزاء أمام محكمة المسيح. وهذا تحديدًا ما يقوله بولس من سجنِه إلى أهل فيلبّي: «فإنّي أنتظِرُ بفارغِ الصبرِ وأرجُو ألاّ أَخزى أبدًا، بل لي الثقةُ التامّةُ بأنّ المسيح سيُمجَّدُ في جسدي الآنَ وفي كُلِّ حين، سواءٌ عِشتُ أو مُتُّ» (فيل ١: ٢٠). فجسد بولس هو مكان تمجيد المسيح، مكان تأدية الشهادة الحقّة للإنجيل. هذه الشهادة للإنجيل قادت بولس إلى إبراز صورة العدّائين الذين يروِّضون أجسادهم لينالوا الجائزة، وإلى سعيه للفوز من خلال ترويض جسدِه: «أقمع جسدي وأجرُّه أسيرًا، مخافة أنْ أكون مرفوضًا بعدَ ما بشَّرتُ الآخرين» (١ كو ٩: ٢٧). مرّة أخرى يظهر الجسد كمحور سلوك حياتيّ يُساهم في تتميم هدف الإنجيل الذي هو إيصال الخلاص إلى الجميع وأوّلُهم المُبشِّر.

* * *

ترد كلمة «لحم» (sarx)، كما كلمة «جسد»، إحدى وتسعين مرّة في رسائل بولس. تندرج المعاني التي يُمكن استنتاجُها من استعمال بولس لهذه الكلمة في مجموعَتَين: مَعانٍ **غير فاعلة** (passif) ومعانٍ **فاعلة** (actif). تصف المعاني **غير الفاعلة** حالة مُحايدة أو حالة ضعف. يستعمل بولس في بعض الأحيان كلمة «لحم» للإشارة إلى الطبيعة البشريّة دون الإشارة إلى أيِّ بُعد سلبيّ. يعتبر بولسُ اليهودَ بَني قَومِه بحسبِ اللحم (رو ٩: ٣) لا بل يُسمِّيهِم «لحمي» (رو ١١: ١٤). كذلك يتكلّم على التجسّد بوصف المسيح من بني إسرائيل من حيث

اللحم (رو ٩: ٥) وهو من نسل داود بحسب اللحم (رو ١: ٣)[٣]. أيضًا، يستعمل بولس هذه الكلمة للإشارة إلى ضعف الطبيعة البشريّة ومحدوديّتِها. يُشير إلى هذا الضعف واضحًا في كلامِه على المؤمن كَعبدٍ للبرِّ، هذا الكلام البشريّ الذي يُبرِّر استعمالَه مُراعاة لِضعف «لَحم» الذين يتوجّه إليهِم (رو ٦: ١٩). واللحم والدم، أي الإنسان المُعتمد علىَ إمكاناتِه الطبيعيّة فقط وهو ضعيف وقابل للموت، لا يسعُهما أنْ يرثا ملكوت الله (١ كو ١٥: ٥٠)[٤].

أمّا المعاني **الفاعلة** لكلمة «لحم»، فَتجعل من اللحم مكان عمل الخطيئة ومصدر الفساد والعداوةِ لله. فالإنسان بحسب بولس هو مُستعبدٌ من الخطيئة ومن شهواتِه: «لأنّنا حين كُنّا في اللحم، كانت الأهواء الأثيمةُ تعملُ في أعضائِنا مُتذرِّعةً بالشريعةِ، لكي نُثمرَ للموتِ» (رو ٧: ٥). فاللحمُ ليس خطيئة، بل الوسيلة التي تستعملها الخطيئة للدخولِ إلى الإنسانِ. فالصلاحُ لا يسكن في اللحم، وهذا ما يجعل الإنسان عبدًا باللحم لشريعةِ الخطيئة (رو ٧: ١٨ و٢٥). وطريقة التفكير اللحميّة هي عداوة لله: «ونزوع اللحم عداوةٌ لله، فلا يَخضَعُ لشريعةِ اللهِ، بل لا يستطيع ذلكَ» (رو ٨: ٧)[٥].

* * *

قد تختصر الازدواجيّة المعروفة في إنجيل يوحنّا: التلاميذ هم «في العالم» ولكنّهم ليسوا «من العالم» (يو ١٧) أبرز المعاني التي يشملها بولس في الكلمتَين «الجسد» و«اللحم». فالكينونة في الجسد هي كينونة في العالم مع كلّ الأبعاد العلائقيّة الناجمة عن هذا الوضع. أمّا «الذين هم للمسيح يسوع، الذين صلبُوا اللحم وما فيه من إهواء وشهوات» (غل ٥: ٢٤)، فإنّهم ليسوا من عالم الخطيئة والعداوة مع الله. إنّهم جسديُّون وليسُوا لَحميِّين[٦]، يترجَّون أنْ

(٣) بعض الاستعمالات الأخرى في هذا الإطار: ١ كو ٦: ١٦؛ ١٥: ٣٩؛ أف ٥: ٢٩؛ كول ٢: ١.
(٤) بعض الاستعمالات الأخرى في هذا الإطار: رو ٣: ٢٠؛ ٨: ٨؛ ١ كو ١: ٢٩؛ ٢ كو ٤: ١١؛ ٧: ٥؛ غل ٢: ١٦؛ ٤: ١٣–١٤.
(٥) رج أيضًا في هذا الإطار: رو ٨: ٣؛ ١٣: ١٤؛ غل ٥: ٢٤؛ ٦: ٨.
(٦) سنعود في القسم الثاني إلى مفهوم صفة «لحميّ».

ينحلَّ لَحمُهم (رج ١ كو ٥: ٥) وَيُفتدى جسدُهم (رو ٨: ٢٣) ويقومَ مُمجَّدًا روحيًّا (١ كو ١٥: ٤٣–٤٤).

٢– العقل والقلب (o nouj @to nohma# @noew#(h kardia)

مِمّا لا شكّ فيه أنّ بولس متأثِّر بِمفهوم «العقل» (أو الذهن أو الفكر أو البصيرة) (o nouj) بحسب أبعاد الفلسفة اليونانيّة؛ فالعقل هو البُعد المُدرِك في الإنسان. إنّه القدرة التي يُمكنها إدراك ما لا يُرى من قدرة الله وألوهتِه (رو ١: ٢٠)؛ بمعنى آخر، العقل هو مركز المعرفة الطبيعيّة في الإنسان. إنحراف هذه المعرفة العقليّة يولّد بحسب بولس الرسول كلّ مُنكَر وظلم وخبث وشرّ وحسد وتقتيل... (رو ١: ٢٨–٣١). فالعقل يجمع إذًا بين **المعرفة اللاهوتيّة** و**السلوك الأخلاقيّ**. يظهر هذان البعدان جليًّا في استعمال الرسائل لكلمة «العقل».

على مستوى **المعرفة اللاهوتيّة**، يختبر بولس شريعة الله في عقلِه: «أشعر في أعضائي بشريعة أخرى تُحارب شريعة عقلي وتجعلني أسيرًا لشريعة الخطيئة التي هي في أعضائي... فهاءنذا عبدٌ بالعقل لشريعة الله وعبد بالجسد لشريعة الخطيئة» (رو ٧: ٢٣–٢٥). بل أكثر من ذلك، لقد اكتسب المسيحيّ معرفة «عقل» أو «فكر» المسيح. يستشهد بولس الرسول مرَّتَين في رسائلِه بنصّ أشعيا ٤٠: ١٣ بحسب الترجمة السبعينيّة: في رو ١١: ٣٤ يورد الاستشهاد كاملاً «مَن عرف فِكر الربّ؛ مَنْ كان له مُشيرًا»؛ أمّا في ١ كو ٢: ١٦ فيستعمل الشطر الأوّل فقط ليستكمِله بالمعرفة المسيحيّة: «أمّا نحن فَلنا فِكر المسيح»[٧]. أيضًا، يُترجم عَقل المسيحيّ هذه المعرفة اللاهوتيّة عبادةً وصلاة: «إذا صَلَّيت بلُغات فرُوحي يُصلِّي ولكنّ عقلي لا يأتي بثمرٍ. فما العمل إذًا؟ سأُصلِّي بروحي وأُصلِّي بعقلي أيضًا. أُنشِدُ بروحي وأُنشِدُ بعقلي أيضًا... ولكنّي أوثِر أن أقول وأنا في الجماعة خمس كلماتٍ بعقلي أُعلِّمُ بها الآخرين

(٧) تجدر الإشارة إلى أنّ النصّ العِبريّ لأشعيا يستعمل عبارة «روح الربّ» التي ترجمتها السبعينيّة بـ«فِكر الربّ».

على أنْ أقول عشرةَ آلافِ كلمةٍ بلغات» (١ كو ١٤: ١٤–١٩). فالعقل هو مخزن المعرفة اللاهوتيّة على المستوى الشخصيّ، وأداة إيصالها للآخرين.

أمّا على المستوى **الأخلاقيّ**، فيتجذّر التحوّل المسيحيّ في تجديد العقل. فتجديد العقل يكشف للمؤمن ما هي مشيءة الله، أي ما هو صالح ومرضيّ وكامل (رو ١٢: ٢). والعقل يؤمِّن هذا اليقين الأخلاقيّ: «من الناس مَنْ يُميِّز بين يوم ويوم، ومنهم مَنْ يُساوي بَينَ الأيّام كلِّها. فَليَكُن كلُّ واحد في عقلِه الخاصِّ مملوءًا» (رو ١٤: ٥). مِنْ هنا نفهم نهج بولس المسيحيّ الذي يُعيد الاعتبار إلى القدرات العقليّة التي أفسدها البشر (رو ١: ٢٨): «أناشدكم إذًا أيّها الإخوة بحنان الله أنْ تُقرِّبُوا أجسادكم ذبيحةً حيّةً مقدّسة مرضيّةً عند الله... لا تتشبّهوا بهذه الدنيا، بل تحوّلوا بتجدّد عقولكم...» (رو ١٢: ١–٢). فَالتجدّد العقليّ لا ينحصر في القدرة الجديدة لمعرفة إرادة الله بواسطة العقل، بل يتجلّى في إدخال الأبعاد العقليّة في مجمل التحوّل الشخصيّ. فالشخص المسيحيّ لم يعد عبدًا لقوى خارجيّة، لكنّه يستطيع، بالقدرات العقليّة، أن يتجاوب مع عطيّة الله للإنسان.

* * *

يُظهر استعمال بولس لكلمة «القلب» (h kardia) بأنّه يندرج في خطّ التقليدَين اليهوديّ واليونانيّ اللذَين يتّفقان على إعطاء القلب **البُعدَ الداخليَّ الأعمق**. فيه تكمن **الأحاسيس والمشاعر** ومِنه تنبع **الأفكار والمقاصد**.

يظهر البُعد **الداخليّ** المُعطى للقلب من خلال تعابير تُشير إلى قدرة الله الذي يختبر القلوب، أي أعمق ما في الإنسان (رو ٨: ٢٧)، وتعابير تُشير إلى جوهر تجلّي الحياة المسيحيّة حيث تُصبح الشريعة مكتوبة في صميم القلب (رو ٢: ١٥) والختان يُصبح ختان القلب لا ختان بما يبدو في ظاهر الجسد (رو ٢: ٢٨–٢٩). هكذا ينبع الإيمان من الداخل، مِن القلب، ويؤدّي إلى البرِّ والخلاص: «فإذا شهِدت بفمِكَ أنَّ يسوع ربّ، وآمنتَ بقلبِكَ أنَّ اللهَ أقامَه من

بين الأموات، نِلتَ الخلاص. فالإيمانُ بالقلبِ يؤدّي إلى البرِّ، والشهادة بالفمِ تؤدّي إلى الخلاص» (رو ١٠: ٩–١٠).

من جهة أُخرى، تكثر الاستعمالات البولسيّة التي تجعل القلب مركزًا **للمشاعر والأحاسيس**. فمحبّة الله أُفيضت في قلوب المؤمِنين بالروح القدس الذي وُهِبَ لهم (رو ٥: ٥)، وَسلام المسيح يَسود قلوبهم (كول ٣: ١٥)، وسلام اللهِ الذي يفوق كلّ إدراك يحفظ قلوبهم وأذهانهم في المسيح يسوع (فيل ٤: ٧). والقلب الذي قد يحزن ويغتمّ (رو ٩: ٢) وقد يختبر شدّة وضيقًا ويُفيضُ دموعًا (٢ كو ٢: ٤)، يُعزّى بسلام الربِّ. ودُعاء بولس في هذا المجال يتلخّص هكذا: «عسى ربُّنا يسوع المسيحُ نفسُه واللهُ أبونا الذي أحبَّنا وأنعمَ علينا بعزاءٍ أبديّ ورجاءٍ حسن أنْ يُعزّيا قلوبكم وَيُثبّتاها في كلِّ صالحٍ من عمل وقول» (٢ تس ٢: ١٦–١٧).

أيضًا، يظهر القلب كمكان **قرارٍ وتصميم**. ففي معرض الحديث عن جمع التبرّعات يُعطي بولس توجيهًا يبدو فيه القلب كمركز تصميم: «فَليُعطِ كلُّ امرئ ما نوى في قلبِه، لا آسِفًا ولا مُكرَهًا» (٢ كو ٩: ٧). كذلك كلام بولس على البتوليّة قاده إلى استعمال مزدوج لمفهوم القلب كمكان قرار: «ولكن مَنْ عزمَ في قَلبِه، وكان غيرَ مضطرٍّ، حُرًّا في اختيارِه، وَصمَّمَ في صميمِ قلبِه أنْ يصونَ خَطيبَتَه فَنِعْمَ ما يَفعَلُ!» (١ كو ٧: ٣٧).

* * *

خلاصة القول، جمع بولس في عرضِه لمفهومَي القلب والعقل أبعادًا مُتكامِلةً للإنسان. فَالإنسان ليس عقلاً لتخزين المعرفة اللاهوتيّة فقط، بل هو مشروع عمل مُرتكزٍ على هذا المعرفة، مِلؤه الإحساس والحنان والعزم التي تتجلّى في القلب. فالتوازن بين هذه الأبعاد واضح في فكر بولس الأنتروبولوجيّ. فالإنسان في آن معًا معرفة وسلوك ومشاعر وتصميم؛ وكلّها تنبع من الثنائيّ المُتكامل: العقل والقلب.

٣- النفس والروح (h yuch(to pneuma)

يستعمل بولس كلمتَين أنتروبولوجيّتَين أُخرَيَين لإبراز أبعاد إنسانيّة إضافيّة وهُما «النفس» (h yuch) و«الروح» (to pneuma). وكلمة "الروح" هُنا نعني بها الروح الإنسانيّ وليس الروح القدس؛ نشير أيضًا إلى صعوبة التمييز بين هَذَين النوعَين من الروح في عدّة استعمالات بولسيّة(٨).

يختلف مفهوم «النفس» بين التقليد اليهوديّ والتقليد اليونانيّ. فالتقليد اليهوديّ يستعمل كلمة נֶפֶשׁ بمعنى الإنسان بكلّيّته. يبرز هذا التكامل واضحًا في آية سفر التكوين المعروفة: «وجَبَلَ الرَّبُّ الإِلهُ الإِنسانَ تُرابًا مِنَ الأَرض ونَفخَ في أَنفِه نَسَمَةَ حَياة، فصارَ الإِنسانُ نَفْسًا حَيَة» (تك ٢: ٧)؛ يستعمل بولس هذه الآية في ١ كو ١٥: ٤٥. وتُستعمل كلمة «نفس» في العهد القديم كمرادف لكلمة «شخص»: «وأَخَذَ عيسو نِساءَه وبَنيه وبَناتِه وكُلَّ نَفْسٍ في بَيتِه...». أمّا التقليد اليونانيّ، فيجعل من النفس (h yuch) الأساس الإنسانيّ الذي يُمكن أنْ يُفصَلَ عن الجسد والذي، على عكس الجسد، لا يفنى. من هنا ظهرت فكرة خلود النفس كحضور خفيّ لجزء من الشخص البشريّ بعد الموت.

تظهر خلفيّة بولس اليهوديّة واضحة في استعماله لكلمة «النفس». فالنفس عنده تُشير إلى **الشخص** البشريّ بحدِّ ذاتِه وإلى **الحياة** بِجملتِها. عندما يطلب بولس خضوع كلِّ **شخص** للسلطات في مطلع الفصل الثالث عشر من الرسالة إلى أهل رومة يقول: «لِتخضع كُلُّ نفسٍ (بمعنى كلُّ امرئٍ) للسلطات التي بأيديها الأمرُ».

مِن جهة أخرى، استشهاد بولس بقَول إيليّا من سفر الملوك الأوّل: «يا ربّ، إنّهم قتلوا أنبياءكَ وهدمُوا مذابحكَ وبقيتُ أنا وحدي، وهم يطلبون

(٨) رج مثلاً: ١ كو ٤: ١٢؛ ٤١: ٥١ و٢٣؛ ٢ كو ٤: ٣١؛ غل ٦: ١؛ أف ١: ٧١؛ فيل ١: ٧٢. في سبيل التوسّع في مسألة تعدّد استعمال كلمة «الروح» في الرسائل البولسيّة ومعانيها رج حاشية رو ١: ٩ في ترجمة دار المشرق.

نَفسي» (١٩: ١٤)، وطلبُه من أهل فيلبّي كي يتقبّلُوا في الربِّ أبفرديطسَ الذي «أشرفَ على الموت في سبيل العمل للمسيح وخاطرَ بنفْسِه...» (٢: ٣٠)، يُشيران بوضوح إلى **المعنى الحياتيّ** الذي يُعطيه بولس لكلمة «نفس». ويظهر المعنى ذاته عندما يُبكّت بولس أهل كورنتس على انتقادهم له: «إنّي بِحُسنِ الرضا أبذلُ المال، بل أبذُلُ نفسي عن نفوسِكم، أَأَلقى حُبًّا أَقَلَّ؟» (٢ كو ١٢: ١٥). تجدر الملاحظة في هذا الإطار الحياتيّ أيضًا إلى أنّ هناك استعمالات لكلمة «نفس» قَد تُشير إلى «نهج» حياتيّ. نذكر على سبيل المثال توجيهان إلى العبيد ليعملُوا بمشيءة اللهِ «مِنْ نَفسٍ» (ek yuchj) أي بطيبةِ نفس (كول ٣: ٢٣؛ أف ٦: ٦).

* * *

أمّا بشأن كلام بولس على روح الإنسان، فيظهر في معظم الأحيان ضمن **علاقة مع الله أو مع الروح القدس**. قراءة سريعة لبعض الاستعمالات تؤكّد هذه العلاقة. يظهر أوّلاً تشابه بين عمل روح الله وعمل روح الإنسان: «مَنْ مِنَ الناس يَعرفُ ما في الإنسان غير روح الإنسان الذي فيه؟ وكذلك ما مِنْ أحدٍ يعرفُ ما في الله غيرُ روح الله» (١ كو ٢: ١١). كذلك يجعل الاتّحاد بالربِّ الإنسان روحًا واحدًا معه (١ كو ٦: ١٧)؛ فالروح الإنسانيّ هو تجلٍّ للروح الإلهيّ. وبولس يعبد الله بروحِه (الروح الإنسانيّ) (رو ١: ٩). والروح القدس نَفسُه يشهد مع روح المؤمِنين بأنّهم أبناء الله (رو ٨: ١٦). من هُنا يُمكِننا القول بأنّ الروح الإنسانيّ بحسب بولس هو عربون البُعد الإلهيّ المُتجلّي في الإنسان.

* * *

يُشكّل الثنائيّ «النفس» و«الروح» إذًا تكامُلاً بَين المبدأ الحياتيّ الإنسانيّ الذي يختصره مفهوم «النفس» والبُعد الإلهيّ الموجود في الإنسان والذي يختصرُه «الروح». فالإنسان بالنسبة إلى بولس لا ينحصر بالبعد الفيزيائيّ الطبيعيّ بل يتخطّاه إلى البعد الروحيّ. لكنّ هذا التكامل على مستوى الكلمات

قد يُصبح تناقضًا إذا انتقلنا إلى مستوى النعوت وبخاصّة بين الإنسان «النفسانيّ» والإنسان «الروحيّ». هذا ما سنحاول أن نستعرضه في القسم الثاني.

ثانيًا: العبارات الأنتروبولوجيّة البولسيّة

نتوقّف في هذا القسم عند ثلاثة تناقضات في العبارات البولسيّة التي تَصف الإنسان: الإنسان القديم والإنسان الجديد، الإنسان النفسانيّ أو الإنسان اللحميّ والإنسان الروحيّ، الإنسان الخارجيّ والإنسان الداخليّ[٩].

١- الإنسان القديم والإنسان الجديد (o palaioj anqrwpoj(o neoj) @kainoj# anqrwpoj)

سَهل التمييز بين هاتَين الحالتَين للإنسان في فكر بولس الرسول. تكفي قراءة سريعة للنصوص التي تستعمِلُهما حتّى نفهَم أنّ الإنسان القديم هو حالة الإنسان بدون المسيح، والإنسان الجديد هو حالة المؤمن بالمسيح. ففي معرض حديث بولس عن المعموديّة كاتّحاد بموت المسيح وقيامتِه وكتماثل بحالتَي المسيح المائت والقائم، ونتيجة هذه المعموديّة، يؤكّد بولس: «ونَحنُ نَعلَمُ أَنَّ إِنسانَنا القَديمَ قد صُلِبَ معَه لِيَزولَ هذا البَشَرُ الخاطِئ، فلا نَظَلَّ عَبيدًا لِلخَطيئَة» (رو ٦: ٦).

يُشدِّد أيضًا بولس على هذا التحوّل بين حالتَي الإنسان هاتَين، ويُجذِّرُه في «الحقيقة التي في يسوع» التي يستنتج منها: «أَي أَن تُقلِعوا عن سيرَتِكمُ الأُولى فتَخلَعوا الإِنسانَ القَديمَ الَّذي تُفسِدُه الشَّهَواتُ الخادِعة، وأَن تَتَجدَّدوا بِتَجَدُّدِ عقولِكم الرُّوحِيّ فَتَلبَسوا الإِنسانَ الجَديدَ الَّذي خُلِقَ على صُورةِ اللهِ في البِرِّ وقَداسةِ الحَقّ» (أف ٤: ٢٢-٢٤).

---

(٩) هُناك صفة يستعملها أيضًا بولس وهي anqrwpinoj (إنسانيّ) (رو ٦: ١٩؛ ١ كو ٢: ١٣؛ ٤: ٣؛ ١٠: ١٣) تتعارض مع البُعد الروحيّ.

من جهة أخرى، لا يَبقى هذا التحوّل في نظر بولس الرسول مُقتصرًا على المستوى اللاهوتيّ العقائديّ البحت، ولكنّه يُترجم في الأخلاقيّات المسيحيّة. فَالتوجيهات الأخلاقيّة في الرسالة إلى أهل كولوسي تنطلق من حالة الإنسان قبل اختبار المسيح، أي من الإنسان القديم، لتدعو المؤمن إلى عيش حالتِه الجديدة، الإنسان الجديد: «أَمَّا الآن فَأَلْقُوا عَنكم أَنتُم أَيضًا كُلَّ ما فيه غَضَبٌ وسُخْطٌ وخُبْثٌ وشَتيمة. لا تَنطِقوا بِقَبيح الكَلام ولا يَكذِبْ بَعضُكم بَعضًا، فَقَد خَلَعتُمُ الإِنسانَ القَديم وخَلَعتُم معَه أَعمالَه، ولَبِستُمُ الإِنسانَ الجَديد، ذاك الَّذي يُجَدَّدُ على صُورةِ خالِقِه لِيَصِلَ إِلى المَعرِفَة» (كول ٣: ٨–١٠).

خلاصة القول، «إذا كان أحدٌ في المسيح، فإِنَّه خَلْقٌ جَديد. قد زالتِ الأَشياءُ القَديمة وها قد جاءَت أشياءُ جَديدة» (٢ كو ٥: ١٧). «فما الخِتانُ بِشَيءٍ ولا القَلَفُ بِشَيء، بلِ الشَّيءُ هو الخَلْقُ الجَديد» (غل ٦: ١٥). وما الخلق الجديد والإنسانُ الجديد تَغييرٌ في الأبعاد الماديّة. فالإنسان يبقى هو نفسُه على مستوى الولادة الطبيعيّة (رج نيقوديمس). أمّا حالتُه الجديدة، فهي ترجمة لكينونتِه الجديدة مع المسيح.

٢– الإنسان النفسانيّ أو الإنسان اللحميّ والإنسان الروحيّ

(o yucikoj @sarkinoj/sarkikoj# anqrwpoj(o pneumatikoj anqrwpoj)

لا ترد الصفة «نفسانيّ» (yucikoj) إلاّ في الرسالة الأولى إلى أهل كورنتس[١٠]. يُلاحظ أنّ استعمال بولس لهذه الصفة لا يتوافق مع المعاني الإيجابيّة التي يُعطيها لكلمة «نفس» (yuch،). فالصفة تأخذ معنًى سلبيًّا يتعارض مع البُعد الروحيّ. يُرجِّح بعض الشارحين أنّ هذا الاختلاف يعود إلى استعمال بولس لهذه الصفة بحسب استعمال المُناوئين له في كورنتس إذ لم يستعملها

(١٠) في ١ كو ٢: ١٤؛ ١٥: ٤٤ (مَرَّتَين)، ٤٦.

في الرسائل الأخرى. مهما يكن من أمر، علينا فهم المعاني المُعطاة لهذه الصفة من خلال النصَّين اللذَين يوردانها.

١ كو ٢: ١٢ولَم نَنَلْ نَحنُ رُوحَ العالَم، بل نِلْنا الرُّوحَ الَّذي أَتى مِنَ اللهِ لِنَعرِفَ ما أَنعَمَ اللهُ بِه علَينا مِنَ المَواهِب١٣. وإِنَّنا لا نَتَكلَّمُ علَيها بِكَلامٍ مَأخوذٍ مِنَ الحِكمَةِ الإِنسانيّة (anqrwpinoj)، بل بِكَلامٍ مَأخوذٍ عنِ الرُّوح، فنُعبِّرُ عنِ الأُمورِ الرُّوحِيَّةِ (pneumatikoj) بِعِباراتٍ رُوحِيَّة (pneumatikoj). ١٤فالإِنسانُ النفسانيّ (yucikoj) لا يَقبَلُ ما هو مِن رُوحِ اللهِ فإِنَّه حَماقةٌ عِندَه، ولا يَستَطيعُ أَن يَعرِفَه لأَنَّه لا حُكْمَ في ذلِكَ إِلاَّ بِالرُّوح. ١٥وأَمَّا الإِنسانُ الرُّوحِيّ (pneumatikoj)، فيَحكُمُ في كُلِّ شَيء ولا يَحكُمُ فيه أَحَد. ١٦فمَنِ الَّذي عَرَفَ فِكْرَ الرَّبِّ لِيُعَلِّمَه؟ وأَمَّا نَحنُ فلَنا فِكْرُ المسيح.

لا يقدر الإنسان النفسانيّ، أي الإنسان الذي تسيطر عليه النفس وليس الروح، أنْ يقبل ما هو من روح اللهِ. فالإنسان الذي تقتصر حالتُه على بُعد واحد، بُعد النفس الشخصيّ وبُعد الحياة الزمنيّة، لا يُمكنُه أنْ يصل إلى فهم المنطق الروحيّ المسيحيّ. بهذا المفهوم يُحرِّر بولس الفكر المسيحيّ من منطق الأبعاد النفسيّة والجسديّة منفردةً ليصل إلى الإنسان الروحيّ، الإنسان الذي يُعطي سائر الأبعاد معناها الحقيقيّ ويحكم في كلِّ شيء. فالإنسان وَحدةٌ متكاملة يوحِّدها البُعد الروحيّ الذي يحكم في نهج عمل الأبعاد الأُخرى في ضوء فكر المسيح الذي اكتسبَه. فالإنسان النفسانيّ مائت لأنّه لا يقبل روح الله؛ أمّا الإنسانُ الروحيُّ، الإنسان الكامل كما أراده الله، فحَيٌّ بالمسيح يسوع الحيِّ. هذا ما يُعالجه النصّ الثاني.

١ كو ١٥: ...٤٤يُزرَع جسدٌ نفسانيٌّ (yucikoj) فيَقومُ جَسدًا رُوحِيًّا (pneumatikoj). وإِذا كانَ هُناكَ جسدٌ نفسانيٌّ (yucikoj)، فهُناكَ أَيضًا جسدٌ رُوحِيّ (pneumatikoj)، ٤٥فقد وَرَدَ في الكِتاب: «كانَ آدمُ الإِنسانُ الأَوَّلُ نَفْسًا حَيَّة» وكانَ آدمُ الآخِرُ رُوحًا مُحْيِيًا. ٤٦ولكِن لم يَظهَرِ الرُّوحِيُّ (pneumatikoj)

أَوَّلا، بل النفسانيُّ (yucikoj)، وظَهَرَ الرُّوحِيُّ (pneumatikoj) بَعدَه. [٤٧]الإنسانُ الأَوَّلُ مِنَ الأرضِ فهو تُرابيٌّ، والإنسانُ الآخَرُ مِنَ السَّماء. [٤٨]فعَلى مِثالِ الترابيِّ يَكونُ الترابيُّونَ، وعلى مِثالِ السَّماوِيِّ يَكونُ السَّماوِيُّون. [٤٩]وكما حَمَلْنا صُورةَ الترابيِّ، فكذلك نَحمِلُ صُورةَ السَّماوِيّ.

يُجيب بولس الرسول في الفصل الخامس عشر من الرسالة الأولى إلى أهل كورنتس على عدّة أسئلة بشأن قيامة الأموات. وفي ردّه على السؤالَين: «كيف يقومُ الأمواتُ؟ وفي أيِّ جسد يَعودون؟» (آ ٣٥) يتطرّق بولس إلى تكامل بين الجسد النفسانيّ والجسد الروحيّ. فالإنسان المؤمن يعيش تجاذبًا بين حالتِه الآدميّة قَبل الإيمان، والتي تستمرُّ بشكل أو بآخَر بعد الإيمان، وبين حالتِه المسيحيّة المدعوّ أنْ يعيشها منذ الآن وصولاً إلى اكتمالها في الجسد الروحيّ في القيامة. بمعنى آخر، تشهد البشريّة آدَمَين: آدم الأوّل ترابيّ ونفسانيّ (نَفسٌ حيّة)، وآدم ثانٍ وأخير سماويّ وروحيّ (روح مُحيٍ). والمؤمِن الذي حمَل صورة الترابيّ في الجسد النفسانيّ سيحمل صورة السماويّ في الجسد الروحيّ.

* * *

ننتقل الآن إلى الصفتَين (sarkinoj & sarkikoj) اللتَين نترجمُهما بكلمة «لحميّ» لصعوبة التمييز بينهما في الاستعمالات البولسيّة ولعدم دقّة النسّاخ في كتابتِهما. نتوقّف فقط عند المقابلة بين البُعد الإنسانيّ «اللحميّ» والبُعد الإنسانيّ «الروحيّ». في هذا الإطار يبرز نصّ واحد يستعمل فيه بولس الرسول هذه المقابلة.

١ كو ٣: [١]وإِنِّي، أَيُّها الإِخوَة،لم أَستَطِعْ أَن أُكَلِّمَكُم كَلامي لأُناسٍ روحِيِّين (pneumatikoj)، بل لأُناسٍ لَحمِيِّين (sarkinoj)، لأَطفالٍ في المسيح. [٢]قد غَذَوتُكُم باللَّبَنِ الحَليبِ لا بِالطَّعام، لأَنَّكُم ما كُنتُم تُطيقوَنه ولا أَنتُم تُطيقونَه الآن، [٣]فإِنَّكُم لا تزالونَ لَحمِيِّين (sarkikoj). فإِذا كانَ فيكُم حَسَدٌ وخِصام، أَفَلَيسَ في ذلِكَ دَليلٌ على أَنَّكُم لَحميُّونَ (sarkikoj) وأَنَّكُم تَسيرونَ سِيرةً بَشَرِيَّة (kata anqrwpon)؟

قد تجعَلنا المقابلةُ بين الإنسان النفسانيّ أو الإنسان اللحميّ من جهة وبين الإنسان الروحيّ من جهة أُخرى نُوازي بين الصفتَين «النفسانيّ» و«اللحميّ». لكنّ استعمال بولس لهما يُبعد هذه الموازاة. فالإنسان النفسانيّ مَيتٌ لأنّه لا يقبل ما هو من روح الله لأنّه حماقة عنده. أمّا الإنسانُ اللحميّ، فقد يكونُ في المسيح. فبولس يقول عن نفسِه إنّه «لحميّ»: «نَحنُ نَعلَمُ أَنَّ الشَّريعةَ روحيَّة (pneumatikoj)، ولكِنِّي لَحميٌّ (sarkinoj) بِيعَ لِيَكونَ لِلخَطيئَة» (رو ٧: ١٤)؛ وفي النصّ الذي يستوقِفنا يعتبر بولس الأشخاص الذين يتوجّه إليهِم في كنيسة كورنتس أنّهم «لحميُّون، أطفال في المسيح». ماذا يعني بولس إذًا بالإنسان «اللحميّ»؟

ينعت بولس أهل كورنتس باللحميِّين لأنّ فيهم حسد وخصام وانقسامات. تندرج هذه العلامات في إطار العمل «اللحميّ»، وهذا يُبعِد فاعِلَها عن حالة «الروح». والسؤال المطروح هو: كيف يُمكن لإنسان «لحميّ» أنْ يكون «في المسيح» من دون أن يكون إنسانًا «روحيًّا»؟ لفَهْمِ هذا التناقض الظاهريّ علينا أنْ نفهَم مضمون الصفة «لحميّ».

في الفكر البولسيّ، هُناك عبارتان مُختلفتان تشرحان مضمون هذه الصفة: «في اللحم» (en sarki) و«بحسب اللحم» (kata sarka). لن ندخل في كلِّ أبعاد هاتَين العبارتَين؛ سننحصر في مفهوم واحد لكلٍّ منهما. فالإنسانُ اللحميُّ، يحيا «في اللحم»: إنّه ينتمي إلى عالم حيث تعمل الأكثريّة «بحسب اللحم». والمؤمن «اللحميُّ» مُعرّض للسقوط في تجربة الرجوع العمليّ أو النظريّ إلى حالتِه الماضية «بحسبِ اللحم». بالتالي، تُطبَّق صفة «اللحميّ» على الإنسان المؤمن الذي سقط جزئيًّا في هذه التجربة أو الذي لا تتناغم حالتُه مع حالة «الروح». انطلاقًا من هذا المفهوم، لا يتناقض الإنسان «اللحميّ» مع الإنسان «الروحيّ» بحسب فكر بولس، ولكن يجب ألاّ يعود الإنسان اللحميّ إلى العيش «بحسب اللحم». عليه أن ينموَ مع المسيح، أي أنْ يتخلّى عمّا هو للطفل ويُصبح راشدًا مع المسيح... ويصبح إنسانًا «روحيًّا».

٣- الإنسان الخارجيّ والإنسان الداخليّ (o exw anqrwpoj(o esw) (anqrwpoj

ترد مقابلة كاملة بين الإنسان الخارجيّ والإنسان الداخليّ مرّة واحدة في الرسائل البولسيّة (٢ كو ٤: ١٦). وفي مرَّتَين أُخرَيَين يقتصر الكلام على الإنسان الداخليّ فقط (رو ٧: ٢٢؛ أف ٣: ١٦). قَسَمَتْ دراسة هذه النصوص الشارحين إلى قِسمَين: قسم يعتبر أنّ الإنسان الداخليّ، كما الإنسان الجديد، مرتبط بالحالة المسيحيّة فقط، في حين يعتبر القسم الآخر أنّ الفئتَين «الإنسان الخارجيّ» و«الإنسان الداخليّ» هما أنتروبولوجيَّتان بشكل عامّ، أي غير محصورَتَين بالمؤمن. لن ندخل في براهين كلٍّ من الاعتبارَين، لأنْ ذلك يخرج عن حجم دراستِنا. سنكتفي بعرض سريع للاعتبار الثاني الذي نراه يتطابق أكثر مع فكر بولس.

يرتبط بشكل واضح مفهوم «الإنسان الداخليّ» بمفهوم «العقل» في الآيَتَين المتكامِلَتَين ٢٢-٢٣ في الفصل السابع من الرسالة إلى أهل روما.

رو ٧: [٢٢]وأَنِّي أَطِيبُ نَفْسًا بشَريعةِ اللهِ مِن حَيثُ إِنيِّ إِنسانٌ داخليٌّ (باطِن)، [٢٣]وَلكِنِّي أَشعُرُ في أَعْضائي بِشَريعةٍ أُخرى تُحارِبُ شَريعةَ عَقْلي وتَجعَلُني أَسيرًا لِشَريعةِ الخَطيئَة، تِلكَ الشَّريعةِ الَّتي هي في أَعْضائي.

لا ينحصر مفهوم الإنسان الداخليّ في هذا النصّ بالمؤمن. يندرج هذا المفهوم في إطار أبعاد «العقل» كمركز للدخول في معرفة الله وشريعتِه وكقوّة توجِّه السلوك الإنسانيّ. يلاحظ بولس أنّ هذه القوى «العقليّة» الداخليّة تصطدم بمعوقات «خارجيّة» تتمثّل بـ«الأعضاء». في هذا الإطار يأتي المفهوم الأساسيّ للتجاذب بين «الإنسان الداخليّ» المُتمثِّل بالأبعاد «العقليّة» المعرفيّة والإراديّة، وبين «الإنسان الخارجيّ» المُتمثِّل بالأعضاء والنزوات والشهوات. يظهر هذا التجاذب واضحًا في الرسالة الثانية إلى أهل كورنتس:

٢ كو ٤: ١٦ولِذلكَ فنَحنُ لا تَفتُرُ هِمَّتُنا: فإِذا كانَ الإِنسانُ الخارجيُّ (الظَّاهِرُ) فينا يَخرَب، فالإِنسانُ الداخليُّ (الباطِنُ) يَتَجدَّدُ يَومًا بَعدَ يَوم ١٧وإِنَّ الشِّدَّةَ الخَفيفةَ العابِرَة تُعِدُّ لَنا قَدْرًا فائِقًا أَبَدِيًّا مِنَ المَجْد، ١٨فإِنَّنا لا نَهدِفُ إِلى ما يُرى، بل إِلى ما لا يُرى. فالَّذي يُرى إِنَّما هو إِلى حِين، وأَمَّا ما لا يُرى فهو لِلأَبَد.

فالإنسان الخارجيّ المطبوع بالشهوات والخطيئة هو في زوال في حالة المؤمن، في حين أنّ الإنسان الداخليّ هو في تجدّد مستمرّ في المؤمن من خلال إيمانِه بالربِّ يسوع المسيح. فالمؤمن الذي تظهر في جسدِه الفاني حياة يسوع (٢ كو ٤: ١١) ينمو في «روح الإيمان» (٤: ١٣) ليصل إلى القيامة مع الربّ يسوع. بمعنى آخر، يأخذ المؤمن ما يختبرُه كلّ إنسان في كيانِه ويُحقِّق فيه أبعاد إيمانِه بالربِّ يسوع الذي مات وقام: بالإيمان يأخذ إنسانَه الخارجيّ وَيجعلُه «يَخرب» على الصليب، وبالإيمان أيضًا يَقود إنسانَه الداخليّ إلى حالة المسيح القائم من الموت. هذه هي خلفيّة الصلاة التي يرفعُها الرسول من أجل أهل أفسس:

أف ٣: ١٤لِهذا أَجْثو على رُكبَتَيَّ لِلآب، ١٥فمِنه تَستَمِدُّ كُلُّ أُسرَةٍ اسمَها في السَّمَاءِ والأَرْض، ١٦وأَسأَلُه أَن يَهَبَ لَكم، على مِقدارِ سَعَةِ مجْدِه، أَن تَشتَدُّوا بِروحِه، لِيَقْوى فيكمُ الإِنسانُ الداخليُّ (الباطِن)، ١٧وأَن يُقيمَ المسيحُ في قُلوبِكم بالإِيمان، حتَّى إِذا ما تأَصَّلتُم في المَحبَّة وأُسِّستُم علَيها، ١٨أَمكَنَكم أَن تُدركوا مع جَميعِ القدِّيسين ما هو العَرْضُ والطُّول والعُلُوُّ والعُمق، ١٩وتَعرِفوا مَحبَّةَ المسيحِ الَّتي تَفوقُ كلَّ مَعرِفة، فتَمتَلِئوا بِكُلِّ ما في اللهِ من كَمَال.

خاتمة

قارَبَ شارحون كثيرون بين ١ تس ٥: ٢٣ وتث ٦: ٥ من حيث المنطق المُتَّبَع فيهما. فسفر تثنية الاشتراع يوصي: «أحبب الربَّ إلهَكَ بكلِّ قَلبِكَ وكلِّ نَفسِكَ وكلِّ قُوَّتِكَ». لا يُمكِننا أن نستخلص من هذه الوصيّة تَقسيم الإنسان

إلى «قلب ونفس وَقُوَّة»، لأنّ هدف الوصيّة هو تحقيق هذا الحبّ في الإنسان كاملاً. فما الكلمات الثلاث «قلب ونفس وقوَّة» إلاّ تعبير واضح عن هذه الشموليّة.

ينطبق هذا الاعتبار أيضًا على صلاة بولس في ختام أولى وثائق المسيحيّة: «قَدَّسَكم إِلهُ السَّلامِ نَفْسُه تَقديسًا تامًّا وحَفِظَكم سالِمينَ رُوحًا ونَفْسًا وجَسَدًا، لا يَنالُكم لَوم، في مَجيءِ رَبِّنا يسوعَ المسيح!» (١ تس ٥: ٢٣). ودراستنا أظهرت كلمات وتعابير أنتروبولوجيّة أخرى استعملها بولس في رسائله. فالأوجُه الإنسانيّة «روح ونفس وجسد» هي تعبير عن الكمال الإنسانيّ الذي يُصلّي بولس من أجل تقديسِه تقديسًا تامًّا. ونحن نرى تأكيدًا آخرَ لهذه الشموليّة الإنسانيّة من خلال نصّ الرسالة. فالرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي مبنيّة على الأبعاد المسيحيّة الثلاثة: «الإيمان والرجاء والمحبّة»؛ وهذه الأبعاد تتكامل لِتُشكِّل كمال المؤمن. من هنا أتت الأبعاد الإنسانيّة الثلاثة: «الروح والنفس والجسد» لِتُعبِّرَ عن الكمال الإنسانيّ فَتُستكمل في المؤمن أبعاده الإنسانيّة وأبعاده المسيحيّة ويُصبح تقديسه كاملاً وتامًّا.

أخيرًا، نختم دراستنا بفتح موضوع يرتبط مباشرة بمفهوم الإنسان في فكر بولس، وهو موضوع كيفيّة خلاص هذا الإنسان من خلال ما قام به يسوع المسيح بحسب الرسول بولس. كيف يبرز دور «الخلق الجديد» الذي حقَّقَه يسوع؟ كيف يُحقِّق الإنسان مكانتَه الجديدة بعد «المصالحة» التي نالها بيسوع المسيح؟ هل يختصر لاهوت التبنِّي جوهر اللاهوت البولسيّ والأنتروبولوجيا البولسيّة؟

المراجع

BETZ Hans Dieter, « The Concept of the ‘Inner Human Being’ (o esw anqrwpoj) in the Anthropology of Paul », *NTS*, 46 (2000) 315-341.

CSERPREGI Gabor, « Sagesse du corps », *Laval théologique et philosophique*, 59 (2003) 21-34.

GENEST Olivette, « L'autre du corps dans la Bible », *Théologiques,* 5 (1997) 51-70.

GIGNAC Alain, « La mise en discours de l'humain chez saint Paul et ses interprétations anthropologiques en christianisme : Relecture de 1Co 6,12-20 ; 1Co 2,10-3,4 et 1Co 15,35-53 », *Théologiques*, 12 (2004) 95-124.

MURPHY-O'CONNOR Jérome, *L'existence chrétienne selon saint Paul*, LD 80, Cerf, Paris, 1974.

NADEAU Jean-Guy, « Du corps sauvé au corps lieu de l'expérience de Dieu », *Théologiques*, 5 (1997) 71-90.

SURGY Paul de et CARREZ Maurice, *Les épîtres de Paul.* I : Corinthiens, Commentaire pastoral, Bayard/Centurion, 1996, p. 29 et 118.

بولس، الرسول المحِبّ
في الرسالة إلى أهل غلاطية

الأب ميلاد الجاويش المخلّصيّ

مقدّمة

بين الناس أشخاص إذا اعترضتهم الصعوبات، يعرفون كيف يَخرجون منها مُبدعين. هذه حالة بولس؛ فهو لو لم يُحارَب، لما كانت الرسالة إلى الغلاطيّين، ولما كان، ربّما، لاهوت بولسيّ مُدوَّن كالذي فيها. غلاطية رسالة لا يمكن قراءتها من دون الدخول في جوّ الصراع الذي كان يعيشه بولس مع الذين حاولوا إثارة المشاكل في وجه رسالته. قيل فيها: إنّها رسالة عنيفة، أظهرت وجهًا لبولس لم نَعتَدْ عليه في باقي الرسائل، كان فيها حادَّ الكلام، مجادلاً مشاكسًا، غير مُهادن...؛ إنّها بكلمة «رسالةٌ هجوميّة هجوميّة... بنت معركة»، على حدّ قول الخوري بولس الفغالي[1].

غير أنّ هذا الواقع لا يُعفي القارئ المتمهّل من أن يتساءل: لماذا كان بولس عنيفًا في تعابيره إلى هذا الحدّ؟ هل لإفحام خصومه؟ هل لدحض الشريعة؟ ألا يُخبّئ هذا العنف وراءه مسحةَ مَحبّة؟ أيُعقَل ألاّ نكتشف في غلاطية صورة بولس المحِبّ، كما هو عليه، مثلاً، في رسائل تسالونيكي وفيلبّي وغيرهما؟ هذه الأسئلة وغيرها هي ما سنحاول الإجابة عليه في ما يلي.

(١) بولس الفغالي، **بولس الرسول بعد ألفَي سنة**، دراسات بيبليّة ٣٦، الرابطة الكتابيّة، المكتبة البولسيّة، جونية لبنان، ص ٨٤ و١٥٤.

١ – كيف يكتب؟

السؤال الأساسيّ الذي كان بالتأكيد يقضّ مضجع بولس هو التالي: كيف يجب عليه أن يعالج مشكلة الجماعة في غلاطية؟ كيف يكتب إلى أبناء ولدهم هو للإيمان، بينهم وبينه أزمةٌ مستجدّة؟ كيف سيحِلُّ عبر رسالة مسألةً لاهوتيّة في غاية الخطورة؟ ألن يكون معرَّضًا لخطر سوء الفهم؟

من الباحثين مَن يجيبون قائلين: إنّ بولس استنجد بمخزونه الثقافيّ اليونانيّ كي يحلّ مسألة غلاطية، واستعان بما لقّنته إيّاه البلاغة اليونانيّة من سِحر الكلام وطرق الإقناع، خصوصًا أنّه يكتب إلى جماعة تعرف جيّدًا أصول البلاغة وهي معتادة عليها. لقد قصد أن يقوم بمرافعة ذاتيّة، وكأنّه في محاكمة، يتّهم فيها خصومه ويدافع هو عن «إنجيله»، ويترك لأهل غلاطية بالذات أن يحكموا بين الفريقَين، لا بل بين «الإنجيلَين»[٢].

غلاطية بالطبع رسالة محاججة، وفي المحاججة بلاغة وإقناع، وبولس أظهر في كليهما براعة فريدة. مع ذلك، نراه دومًا يكبح جموح البلاغة ولا يدعها تتفلّت من عقالها فتذهب به حيث لا يشاء، إلى مجاهل فكريّة تبدأ ولا تنتهي. مَن يُبرّر ويحرّر ويُقنع، بالنسبة إليه، ليست البلاغة بل الروح القدس، ولقد استطاع بولس أن يسخّر بلاغته لحساب قوّة الروح[٣]. لقد حاذر دومًا أن يستسلم كلّيًّا إلى سحر البيان وفنّ الإقناع في كلامه مع مَن بشّرهم بلغة

(٢) طالما نُظر إلى رسالة غلاطية على أنّها مرافعة قضائيّة تمّت حسب أصول البلاغة القديمة. ومن هذا المنظار قُسِّمت الرسالة على الشكل التالي: بعد الافتتاحيّة (١: ١–٥)، يأتي خطاب استهلاليّ (١: ٦–١١)، ثمّ مقطع سرديّ (١: ١٢–٢: ١٤)، ثمّ بسطٌ للقضيّة (٢: ١٥–٢١)، فالبراهين (٣: ١–٤: ٣١)، فالرفض، الذي استبدله بولس بخطاب تحريضيّ (٥: ١–٦: ١٠)، وأخيرًا خاتمة (٦: ١١–١٧)، ويليها سلامات ختاميّة (٦: ١٨). راجع في هذا الإطار:
Hans-Dieter BETZ, « The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians », *New Testament Studies* 21 (1974-75), 353-379.
نجد ملخّصًا عن هذا البُعد البلاغيّ في رسالة غلاطية في:
Cf. Uli RUEGG – Bernard RORDORF (éds.), Chrétiens en conflit. L'épître de Paul aux Galates, *Essais bibliques 13, Labor et Fides*, Genève 1987, pp. 30-34.
(3) *Ibidem*, pp. 24-26.

الصليب: «لم يعتمد كلامي وتبشيري، يقول لمؤمنيّ كنيسة كورنثس، على أسلوب الإقناع بالحكمة، بل على أدلّة الروح والقوّة، كيلا يستند إيمانكم إلى حكمة الناس، بل إلى قدرة الله» (١ كو ٢: ٤–٥). وفي غلاطية نفسها نراه يشدّد على أنّه لا يبغي أبدًا رضا الناس، بل فقط رضا الله، وإلاّ لما كان عبدًا ليسوع (غل ١: ١٠). إذًا المبدأ نفسه يتكرّر أينما كان: لا للحكمة البشريّة، نعم للغة الصليب: «أمّا أنا فمعاذ الله أن أفتخر إلاّ بصليب ربّنا يسوع المسيح» (غل ٦: ١٤).

من ناحية أخرى، مَن يقرأ غلاطية يتولّد لديه انطباع فوريّ من أنّ بولس، إذا تقصّد القسوة في كلامه، فلأنّ ما يُطعن به هو سلطته الرسوليّة. يبدو في دفاعه وكأنّه سيّد كنسيّ يخاف أن تفلت من يديه حقوق الرئاسة على جماعة هو نفسه سبق وبشّرها. في الواقع ليس الأمر بهذه البساطة. فبولس لا يتوجّه في حديثه إلى أناس أدنى منه درجة، إلى مرؤوسين، بل إلى أناس يطلب منهم أن يكونوا هم حَكمًا بينه وبين أخصامه. ليسوا هم الأخصام، بل القاضي الذي عليه أن يحكم ويميّز الفريق المُصيب من الفريق المخطئ. إذًا بولس لا يحطّ أبدًا من قدْر مرسليه، فهو يؤمن بصدقهم وبإيمانهم بالربّ يسوع. لهذا خاطبهم خطاب ثقة: «إنّي واثق بالربّ في شأنكم أنّكم لن تروا رأيًا آخر» (غل ٥: ١٠). وثقته لا تنبع من نفسه، مع كونه الرسول الذي عن يده آمن أهل غلاطية بالمسيح، بل من الربّ نفسه: «إنّي واثق بالربّ». لا يطلب بولس من قارئيه أن يأخذوا برأيه، فقط لأنّ له سلطة الرسول وعليهم واجب الطاعة، بل لأنّ الربّ نفسه منحه هذه الثقة بهم، هم الذين آمنوا بإنجيله. هو وهم، كلّهم، أبناء لله الواحد: «والدليل على كونكم أبناء أنّ الله أرسل روح ابنه إلى قلوبنا، الروح الذي ينادي: أبّا، يا أبتِ» (٤: ٦). إنّها لغة محبّة، لا تسلّط فيها، مع أنّ بولس لا يتهرّب أبدًا من تحمّل مسؤوليّاته كرسول له سلطان على الجماعة التي بشّرها. عندما حان الوقت، لم يتوانَ عن استعمال سلطته، فهدّد المعكّرين صفو الجماعة بالطرد خارجًا، مردّدًا مرّتين: «فيلكن محرومًا» (١: ٨، ٩).

هناك إذًا بُعدٌ شخصيّ في ما يكتبه بولس، لا يمكن أن نتغافل عنه. يُنظر عادةً إلى رسول الأمم كرجل ذي قدارت عقليّة هائلة وطرق فذّة في المحاججة والإقناع، وكفيلسوف غارق في ثيابه اليونانيّة البحتة. لكن لا يمكن أن ننسى لفحة بولس الشرقيّة الساميّة. هو أيضًا إنسان قلب، كائن عواطف وأحاسيس. صحيح أنّه استعار من اليونانيّين رجاحة العقل، لكنّه لم ينسَ أن يرطّب يونانيّته بشحنات قلبيّة كبيرة. لقد عرف بولس أن يدوزن كتاباته، ويجبل حروفه الجافّة بشيء من خبراته الحيّة. في غلاطية، وفي خضمّ السجال العنيف، ترك بولس لعاطفته هامشًا واسعًا كي تعبّر عن ذاتها (خصوصًا في ٤: ١٢–٢٠): «إيصال الإنجيل لا يحدث فقط من خلال خطاب عقلانيّ، بل أيضًا مع ما يمكن أن يفهمه القلب و«الأحشاء»»[٤].

٢ – نقطة الانطلاق: الفداء

قبل أن نمخر عباب الرسالة سؤال يطرح نفسه: ما الدافع الأوّل الذي أملى على بولس كتابة رسالة جدليّة بهذا الشكل؟ إنطلاقة بولس في كتابة غلاطية لم تكن الشريعة؛ فهو لم يكتب ما كتبه لكي يهاجِم الشريعة لمجرّد مهاجمتها. الشريعة، دَفَنَها بولس ووضع على قبرها ختمًا: «متُّ عن الشريعة لأحيا لله» (٢: ١٩). ولا أيضًا لمهاجمة خصومه، فهو في كلّ الرسالة لا يذكرهم بأسمائهم ولا يعتبرهم لأنّهم نكرة بالنسبة إليه: يسمّيهم «بعض» (tinej، ١: ٧)، ولمّا حان الوقت دعاهم «الإخوة الكذبة» (٢: ٤). ولا ابتغى في ما كتب تحصيل شرفه الشخصيّ مِن الذين هاجموه بعنفٍ وأنكروا عليه أصالته الرسوليّه. الإهانة، طالما اعتبرها مشاركة منه في آلام المسيح: «إنّي أحمل في جسدي سمات يسوع» (٦: ١٧). **إنطلاقة بولس هي المسيح، وإيّاه فاديًا على الصليب**. لم يكن بولس ليهاجم الإخوة الكذبة لو لم يمسّوا صليبَ المسيح، ولم يكن ليصبّ غضبه على الشريعة وأتباعها الشريعانيّين لو لم يدّعوا إبطال

(4) *Ibidem*, p. 27.

مفعول الفداء الحاصل بالصليب. بولس لم يجادل رغبةً في الجدل، بل لأنّ «حقيقة الإنجيل» كانت في خطر، لأنّ الحبَّ المهراق على الصليب أُريد له أن يكون «عبثًا»، للاشيء: «إذا كان البرّ يُنال بالشريعة، فالمسيح إذًا قد مات عبثًا» (٢: ٢١). هناك إذًا مواجهة «شخصيّة» في غلاطية بين المسيح والشريعة. باقي الموضوعات تحصيل حاصل.

والدليل؟ نجده في مقدّمة الرسالة (١: ١–٥)؛ فهي، مع كلّ الغرابة التي هي عليه، نلاحظ فيها أمرًا ملفتًا قلّما تنبّه إليه المفسّرون[٥]. نقرأ في آ ٤: «عليكم النعمة والسلام من لدن الله أبينا والربّ يسوع المسيح –إلى هنا غلاطية هي مثل باقي الرسائل– **الذي جاد بنفسه من أجل خطايانا**» (tou dontoj eauton uper twn amartiwn hmwn). هنا يكمن، برأيي، مفتاح الرسالة. في كلّ مقدّمات رسائل بولس لا يدور الكلام على ذبيحة الصليب، إلاّ هنا. في مقدّمة رسالة روما، يدور الكلام على ميلاد يسوع من نسل داود وعلى قيامته من بين الأموات: «... في شأن ابنه الذي وُلد من نسل داود بحسب الطبيعة البشريّة، وجُعل ابن الله في القدرة بحسب روح القداسة» (رو ١: ٣–٤). وفي مقدّمتَي رسالتَي كورنثس، كما هو الحال في باقي الرسائل، تنتهي المقدّمة عند: «عليكم النعمة والسلام من لدن الله أبينا والربّ يسوع المسيح» (١ كو ١: ٣؛ ٢ كو ١: ٢؛ أف ١: ٢؛ إلخ). ولكي نكون أكثر دقّة، نجد بولس يتكلّم، في الرسالة الثانية إلى الكورنثيّين، على «آلام المسيح» التي تفيض علينا، لكن في معرض كلامه على التعزيات التي يعزّينا بها الله الآب: «فكما تفيض علينا آلام المسيح، فكذلك بالمسيح يفيض عزاؤنا أيضًا» (٢ كو ١: ٥). لا تُذكر ذبيحة الصليب

(٥) أكثر ما يتوقّف عليه المفسّرون في المقدّمة هو النشوفة التي تخيّم عليها وتمهّد لما يأتي، وكأنّ المكتوب يُقرأ من عنوانه. فتغيب مثلاً عبارات محبّبة اعتاد بولس على أن يستعملها في مقدّماته، مثل: «كنيسة الله»، «إلى القدّيسين الأحبّاء»، «عبد يسوع المسيح». مقدّمة غلاطية، على العكس، تتألّف من جمل مقتضبة لا عاطفة فيها، جُلّ ما ابتغى بولس فيها هو أن يشدّد على نقطتين: (١) هو رسول بمشيءة الله الآب والربّ يسوع وليس بمشيءة بشر ولا عبر إنسان (لاحظ تكرار عبارة anqrwpoj)؛ (٢) ليس رسولاً منعزلاً، بل متّحد مع "جميع الإخوَة" الذين يشاركونه كتابة الرسالة.

بحدّ ذاتها ولا بالقوّة نفسها كما في غلاطية. في مقدّمة غلاطية يستعمل بولس فعل «جاد» (didwmi) الذي يعني أيضًا «أعطى»، «وهب»، «منح»، «قدّم»، «جاد بـ»، «بذل». إنّ عبارة «أعطى نفسه من أجل» تنتمي إلى حقل لغويّ كثيف المعاني، فهي أفضل مَن عبّر عن محبّة الله للبشر وعن استعداد المسيح لأن يبذل نفسه في سبيل الآخرين:

* «لأنّ ابن الإنسان لم يأتِ ليَخدُم، بل ليُخدَم **ويجود** بنفسه فداءً عن كثيرين» (مر ١٠: ٤٥)؛

* «هذا هو جسدي **يُبذَل** من أجلكم» (لو ٢٢: ١٩)؛

* «إنّ الله أحبّ العالم حتّى **جاد** بابنه الوحيد» (يو ٣: ١٦)؛

* «المسيح يسوع الذي **جاد** بنفسه فدى لجميع الناس» (١ تيم ٢: ٦)؛

* «الذي **جاد** بنفسه من أجلنا ليفتدينا من كلّ إثم» (تي ٢: ١٤).

لماذا تفرّد بولس في مقدّمة غلاطية عن غيرها من المقدّمات؟ لقد أراد منذ البداية أن يحدّد نقطة انطلاقه: **الفداء الذي حصل على الصليب**. هذه النقطة هي التي يريد أن يدافع عنها، لأنّها هي وحدها التي أصابها الشريعانيّون بسهامهم، والتي تجاهها يُخطئ بعض الغلاطيّين. يكتب بولس إلى جماعة وليس إلى فرد، إلى كنيسة آمنت بذبيحة الصليب واختبرت، كجماعة، حبّ المسيح: «من أجل خطايانا» (upper... hmwn). لقد سبق هو وبشّرها بعرق الجبين، ولم «يرسم» أمامها سوى صورة يسوع المصلوب (٣: ١)، تمامًا كما بشّر في كورنثس (١ كو ١: ٢٣). وبولس نفسه «صُلب» من أجل الغلاطيّين (غل ٦: ١٧). لذلك إن عصى هؤلاء، فليس بولسَ بذاته، بل فداء يسوع المسيح. وإن نقضوا، فليس سلطة الرسول فحسب، بل الحبّ المعطى على الصليب. وهو، بالتالي، إنْ كتب، فبقلبِ حبيبٍ مجروح.

والفداء الذي اختبره أهل غلاطية، والذي بشّر به بولس، إنّما كان، قبل كلّ شيء، خبرة شخصيّة عاشها الرسول نفسه بنحوٍ غارق في العمق والروعة. لا

يبشّر بولس بما لا يختبره. لذلك قال في مكان آخر: «وإذا كنتُ أحيا الآن حسب الجسد، فإنّي أحيا في الإيمان بابن الله الذي **أحبّني وجاد بنفسه من أجلي**» (tou agaphsantoj me kai paradontoj eauton uper emou، ٢: ٢٠).

ما قيل قبلاً على صعيد جماعيّ، يُقال الآن على صعيد شخصيّ: «لأجلي» (uper emou). فعل «أحبّ» يأتي هنا في صيغة الماضي البسيط، وهي صيغة تدلّ على حدثٍ ما محدَّد جرى في الماضي، والمقصود هنا حدث الصليب: «أحبّني عندما صُلبَ لأجلي». وكذلك فعل «بذل» (أو «أسلم ذاته») الذي يترجم هنا الفعلَ المركّب paradidwmi، هو أيضًا بالصيغة ذاتها: «بذل نفسه على الصليب لأجلي». ولا مرّة نجد في الرسائل البولسيّة صيغة مثل هذه. هنا فقط يرِد فعل «أحبّ» مع ضمير متّصل بصيغة المتكلّم «أحبّني»، بينما مرارًا بصيغة الجمع «أحبّنا»:

* «لكنّنا في ذلك كلّه فزنا فوزًا مَبِينًا بالذي **أحبّنا**» (رو ٨: ٣٧)؛

* «ولكنّ الله الواسع الرحمة، لحبّه الشديد الذي **أحبّنا** به» (أف ٢: ٤)؛

* «عسى ربّنا يسوع المسيح نفسه والله أبونا الذي **أحبّنا**» (٢ تس ٢: ١٦)[٦].

والملفت أيضًا أنّ هذه الصيغة «أحبّني» تَرِدُ فقط في كلام يسوع مع أبيه: «إنّ الآب **يحبّني**، لأنّي أبذل نفسي لأنالها ثانية» (يو ١٠: ١٧)؛ «كما **أحبّني** الآب فكذلك أحببتكم أنا أيضًا» (يو ١٥: ٩؛ رج أيضًا ١٧: ٢٣، ٢٤، ٢٦). كذلك لم يرد الفِعْل «بذل» مع ضمير بصيغة المتكلّم، بينما مرارًا بصيغة الجمع أو بنحوٍ غير شخصيّ:

* «الذي أُسلِم إلى الموت **من أجل زلاّتنا**، وأقيم من أجل برّنا» (رو ٤: ٢٥)؛

* «إنّ الذي لم يَضَنَّ بابنه نفسه، بل أسلمه إلى الموت من **أجلنا** جميعًا» (رو ٨: ٣٢)؛

(٦) رج أيضًا أف ٥: ٢؛ ١ يو ٤: ١٠–١١، ١٩؛ رؤ ١: ٥.

* «سيروا في المحبّة سيرة المسيح الذي أحبّنا وجاد بنفسه **لأجلنا**» (أف ٥: ٢)؛

* أيّها الرجال، أحبّوا نساءكم كما أحبّ المسيح الكنيسة وجاد بنفسه **من أجلها**» (أف ٥: ٢٥).

مقدار الحبّ إذًا عظيم، لذلك فإنّ خطيئة الغلاطيّين ضدّ صليب يسوع عظيمة تمسّ بولس نفسه بشكل شخصيّ، لأنّه هو وإيّاهم خُلِّصوا بفداء واحد وبحبّ واحد. وإن هم حاولوا إبطال هذا الحبّ، فهذا يعني أنّ فداء بولس أيضًا باطل، وعلاقته بهم وعلاقتهم به هي أيضًا باطلة. من هنا نفهم مقدار العنف الذي في الرسالة. إذا كانت غلاطية «رسالة معارك»، فلأنّها معارك على خلفيّة حبّ، ولترميم علاقة حبّ: علاقة الغلاطيّين مع صليب يسوع، وعلاقتهم مع بولس.

٣ – لغة الصليب لغة حبّ

تَرِدُ كلمة صليب (stauroj) ١٠ مرّات عند بولس، ثلاث منها في غلاطية، والفعل «صَلَبَ» (staurou) ٨ مرّات، ثلاث منها في غلاطية. على صِغر غلاطية، تبدو هذه النسبة مرتفعة؛ والغريب هو اختفاؤهما في رسالة روما[٧]. الصليب في غلاطية هو رمز الجِدّة التي أتى بها المسيح. هو يناقض تمامًا الختان والشريعة التي تقف وراءه: «وأنا، أيّها الإخوة، إذا كنتُ إلى اليوم أدعو إلى الختان، فَلِمَ أُضطَهَد إلى اليوم؟ فلقد زال العثار الذي في الصليب» (٥: ١١)؛ «إنّ أولئك الذين يريدون تبييض وجوههم في الأمور البشريّة هم الذين يُلزمونكم الختان، وما ذاك إلاّ ليأمنوا الاضطهاد في سبيل صليب المسيح» (٦: ١٢). بالنسبة إلى بولس، كان من المستحيل بمكان أن «يتشرعن» الإنجيل. لو بَقي بولس متهوّدًا في مسيحيّته، ولو ساكن في إنجيله المسيحَ المصلوبَ

(٧) لا نجد في روما إلاّ فعل sustauroomai، ومرّة واحدة (٦: ٦)، من أصل مرّتين (أيضًا في غل ٢: ٢٠).

مع الشريعة، لما كان اضُطهِد! لكن كيف له أن يصالح الشريعة مع الصليب، والمسيح، إن صُلب، فبسبب الشريعة؟

لهذا فالصليب عند بولس، ليس رمزًا فحسب بل نظام حياة، طريقة تفكير، منطق يعاكس منطق الشريعة والختان. بكلام بولسيّ، المسيحيّ هو صليبيّ الكيان، إنسانٌ «يُصلب مع» المسيح ليشاركه قيامته أيضًا: «صُلِبْتُ مع المسيح، فما أنا أحيا بعد ذلك، بل المسيح يحيا فيّ» (٢: ٢٠). حياة المسيح في بولس، إنّما هي **نتيجة** مشاركة المسيح في موته، لأنّ الحياة لا تنبع إلاّ من موت، كما الأمر مع حبّة الحنطة. الصليب هو رمز النعمة المعطاة بالمسيح، رمز الخليقة الجديدة التي تمّت بالمسيح؛ فَمَنْ لا يقبله ويعود إلى الشريعة التي تلعن الصليب (تث ٢١: ٢٣)، «ينقطع عن المسيح...، ويسقط عن النعمة» (غل ٥: ٤).

من هنا يفتخر بولس بالصليب أيّما افتخار: «أمّا أنا فمعاذ الله أن أفتخر إلاّ بصليب ربّنا يسوع المسيح، الذي به صُلبَ العالم لي، وأنا للعالم» (٦: ١٤). لم يعد بولس يرى أشياء هذا الدهر ويحكم عليها إلاّ عبر صليب يسوع: «العالم» كلّه مع ما يمثّله من قِيم وثقافة وميّزات وافتخارات، كلّه صُلب بالنسبة إلى بولس. مات. زهد به. أمسى بلا منفعة، إذا لم يوصله إلى المسيح. وهو أيضًا صُلب للعالم، أي أنّه لم يَعُد رجلَ رغائب، رجلاً يسير «بحسب الجسد» سيرة أرضيّة ترابيّة يميل إلى ما يميل إليه أهل هذا العالم. لقد شارك بولسُ المسيحَ في صلبه وموته، ليشاركه في مجده وقيامته، لهذا أمسى «في المسيح» فهو إذًا «خليقة جديدة» (٢ كو ٥: ١٧)؛ «فما الختان بشيء ولا القلف بشيء، بل الخَلق الجديد» (غل ٦: ١٥).

وكما بولس كذلك المسيحيّون: «إنّ الذين هم للمسيح قد صلبوا الجسد وما فيه من أهواء وشهوات» (٥: ٢٤). الجسد هنا هو ترجمة لكلمة «ساركس» (sarx) الشهيرة، وهي رمز للإنسان القديم مع ما فيه من شهوات وميول إلى الضعف والشرّ والرذيلة: «وأعمال الجسد ظاهرة، وهي الزنى والدعارة والفجور وعبادة الأوثان والسِحر والعداوات والخصام والحسَد والسخط والمنازعات

والشقاق والتشيّع والحسد والسكر والقصف وما أشبه» (٥: ١٩–٢١). لذلك أن تصلب الجسد يعني أن تميت أهواءه وتزهد بجميع ميوله، وأن تحيا حياة تتوافق مع الروح القدس وفضائله: «أمّا ثمر الروح فهو المحبّة والفرح والسلام والصبر واللّطف وكرم الأخلاق والإيمان والوداعة والعفاف» (٥: ٢٢–٢٣).

٤ – والارتداد عن الصليب خيانة

المسألة واضحة إذًا بالنسبة إلى بولس: جماعة غلاطية، بارتدادها عن الإنجيل وإبطالها مفعول الفداء–الحبّ، الذي ظهر على الصليب، وعودتها إلى السير وراء الشريعة، إنّما تخون. لماذا؟ لأنّ ما يُنقَض هنا ليست علاقة قائمة على فرائض وشرائع بل على حبّ. ونقض الحبّ خيانة. الخيانة هو أن تهجر الحبيب وتعود إلى ما كنتَ عليه قبلاً، وكأنّك بلا حبيب. الغلاطيّون يتركون حبّ المسيح، ويعودون إلى ما كانوا عليه قبلاً، الشريعة.

لاحظوا مثلاً بأيّ كلمات وبّخ بولس الغلاطيّين:

* «عجبتُ أنّكم هكذا سريعًا **ترتدّون**» (١: ٦). إنّ فعل metatiqhmi، المستعمل هنا، يعني، ممّا يعني، تحويل مركز اهتمام القلب إلى شيء آخر. في السبعينيّة، مثلاً، تصلّي إستير لكي «**يتحوّل قلب**» الملك إلى بُغض أعداء إسرائيل (إس ٤: ١٧). وفي يشوع بن سيراخ، «الصديق **ينقلب** إلى عدوّ» (سي ٦: ٩)[٨]. الغلاطيّون يرتدّون إلى «إنجيل آخر» (غل ١: ٦)، و«ليس هناك من آخر» (١: ٧). كلام جازم. الارتداد خيانة، ليس لبولس نفسه، بل للإنجيل الذي يبشّر به[٩]. صحيح أنّ بولس هنا يدافع أيضًا عن رسوليّته من خلال دفاعه عمّا

(٨) في ٢ مك ٧: ٢٤ يغوي أنطيوخوس أصغر أبناء الأمّ السبعة كي «**يهجر** تقاليد آبائه»، فيرقّيه في المناصب العالية (رج أيضًا ٢ مك ١١: ٢٤).

(٩) يلجأ بولس هنا إلى أسلوب المبالغة لكي يُظهر للغلاطيّين فداحة خطيئتهم: «فلو بشّرناكم نحن أو بشّركم ملاك من السماء بخلاف ما بشّرناكم به، فيكن محرومًا» (١: ٨).

بشّر به، لكنّ قصده الأساسيّ إنّما هو الدفاع عن صحّة الإنجيل لا عن صحّة رسوليّته. حقيقة الرسالة هي أهمّ من حقيقة الرسول(١٠).

* «مَن الذي **فتنكم**؟» (٣: ١)، أو، حسب ترجمة أخرى، «مَن الذي سَحَركم؟»؛ والافتتان أو السِحر لغة إغواء.

في الشريعة ليس من حبّ، بل واجب، واجب تتميم الفريضة. هي، بتعابير بولسيّة غلاطيّة، لغة واجب وليست لغة حبّ. لغة خضوع وليست لغة إيمان، لغة خطيئة وليست لغة برّ، لغة فِرقة وليست لغة وَحدة، لغة جسد وليس لغة روح، لغة عبوديّة وليست لغة حرّيّة، لغة قاصر وليس لغة ابن. لقد أظهر بولس، حتّى في مقاربته للشريعة، حبًّا جمًّا للغلاطيّين.

٥ – الشريعة لغة واجب

ما كان يؤلم بولس هو أن يعود المسيحيّ ويحيا حياة اليهوديّ، أن يَرجع «يسوعُ» الذي فيه (مع ما يمثّله يسوع من منطق ونظام وعقليّة) ويتحوّل إلى «موسى» (مع ما يمثّله موسى من فرائض وأنظمة). تذكّر بولس دون شكّ كلام يسوع: «لا توضَعُ خمر جديدة في زقاق عتيقة» (مر ٢: ٢٢). هذا بالضبط ما يكتبه في غلاطية، لكن ليس في رواية أو في مَثَل كما في الأناجيل، بل في خطاب لاهوتيّ. من منطلق هذه الجِدّة يجب أن نفهم جملة الأسئلة التي يطرحها على الغلاطيّين في بداية الفصل الثالث: «يا أهل غلاطية الأغبياء، مَن الذي فتنكم، أنتم الذين عُرضَت أمام أعينهم صورة يسوع المصلوب؟ أريد أن أعلم منكم أمرًا واحدًا: أمِنَ العمل بأحكام الشريعة نلتم الروح، أم لأنّكم سمعتم بشارة الإيمان؟ أَبَلَغَتْ بكم الغباوة إلى هذا الحدّ؟ أفينتهي بكم الأمر إلى الجسد، بعدما ابتدأتم بالروح؟ أكان عبثًا كلّ ما اختبرتم، إذا صحّ أنّه كان عبثًا! أترى أنّ الذي يهب لكم الروحَ، ويُجري المعجزات بينكم، يفعل ذلك

(١٠) من هنا يتكرّر التعارض لديه بين إنجيلَين: «الإنجيل بحسب الإنسان» (١: ١١)، و«إنجيل المسيح» (١: ٧)، أو «إنجيل بكشفٍ من يسوع المسيح» (١: ١٢).

لأنّكم تعملون بأحكام الشريعة، أم لأنّكم سمعتم بشارة الإيمان؟» (٣: ١–٥). بكلام مختصر: لماذا العودة إلى الوراء، إلى القديم، بعد أن اختبرتم الجديد؟ هذه الأسئلة بلاغيّة، لا ينتظر بولس أجوبة عليها. يرميها في وجه الغلاطيّين كي تخضّهم وتذكّرهم بما هم عليه أصلاً.

رسالة بولس إلى الغلاطيّين واضحة: لا يمكن للمسيحيّ أن يكون إنسان فريضة، إنسان واجب، إنسانًا يخضع لما لا يعلم، ويخضع لمجرّد أنّه وُجب عليه أن يخضع. لأنّه إن فعل ذلك، فسيكون تحت حُكم اللعنة: «إنّ أهل العمل بأحكام الشريعة هم جميعًا في حكم اللعنة. فقد ورد في الكتاب: «ملعون مَن لا يثابر على العمل بجميع ما كُتب في الشريعة» (غل ٣: ١٠)؛ فالشريعة بطبيعتها ملتصقة بالعمل وليس بالإيمان، لذلك لا يتبرّر أحدٌ بها، إذ لا أحد يقدر أن يعمل بجميع فرائضها، لأنّ مَن نقض فريضة نقضها كلّها. لأجل هذا أتى المسيح وحرّرنا من الشريعة كلعنة، بأن صار هو نفسه لعنة: «إنّ المسيح افتدانا من لعنة الشريعة، إذ صار لعنة لأجلنا، فقد ورد في الكتاب: «ملعون مَن عُلِّق على «الخشبة» (٣: ١٣).

منطق الواجب خطير، لأنّ لا مجّانيّة فيه. الخطر فيه ليس في انحباس المؤمن ضمن قضبانه، بل سعيه إلى أن يحبس الله فيه: كما يجب عليّ أن أخضع، «يجب» على الله أيضًا أن يكافئ. إنّه منطق الابن الأكبر في مَثَل الابن الضالّ: «ها إنّي أخدمك منذ سنين طوال، وما عصيتُ لك أمرًا قطّ، فما أعطيتني جَديًا واحدًا لأتنعّم به مع أصدقائي» (لو ١٥: ٢٩). مشكلة هذا الابن واحدة: أنّه أخضع نفسَه وأخضع أيضًا أباه لمنطق الواجب، وهو في النهاية منطق الأجير لا منطق الابن. لم يهتمّ بعودة أخيه إلى البيت، بل بحجم المكافأة التي نالها على غيّه: «ولمّا رجع ابنك هذا الذي أكل مالك مع البغايا، ذبحتَ له العجل المسمّن» (لو ١٥: ٣٠). لأخيه العجل المسمّن، وله ولا حتّى جَديًا واحدًا! هذا المنطق هو بالتحديد ما سعى بولس إلى فضحه في الشريعة الموسويّه، وإلى أن يَفهمه الغلاطيّون ولاحقًا الرومانيّون، مستعملاً لغة التبرير: التبرير يحصل بالإيمان لا بالشريعة.

٦ – الشريعة لغة فِرقة

الشريعة تفرّق: بين البشر هناك هرميّة، وفي أعلاها يأتي اليهود. اليهوديّ متميّز عن غيره في كلّ شيء، وتميُّزه يفصله عن الآخرين: لا مشاركة معهم، ولا طعام. يعني لا محبّة. كان لا يحقّ على اليهود أن يشاركوا الوثنيّين الطعام، مخافة أن يتنجّسوا. فلسفة كهذه تُخرج بولس من ثيابه! لقد حاول الإخوة الكذبة توريث هذه السوسة إلى المسيحيّة، بالرغم من القرار الصادر في مجمع أورشليم الأوّل (سنة ٤٩) بأن يتشارك الكلّ في المائدة الواحدة. بولس وقف لهم بالمرصاد، فوحدة المسيحيّين في خطر: الإيمان بيسوع المسيح ألغى كلّ الامتيازات الماضية وكلّ ما كان يفصل بين البشر. ولم يراع أحدًا، حتّى لو كان مَن أخطأ هو بطرس ورفيق دربه برنابا (رج حادثة أنطَاكيا في غل ٢: ١١–١٤). بطرس لم يكن أيًّا كان، فهو أحد الأعمدة، وسلوكه لا يمكن أن يمرّ مرور الكرام. الجميع ينظر إليه ويقلّده، وسلوكه يُضحي قاعدة. لهذا كانت ثورة بولس: «لم يسلكوا باستقامة تجاه حقيقة الإنجيل» (آ ١٤).

الإنسان بطبعه قَبَلِيّ، مفرِّق. والشريعة راعت هذه الطبيعة، بل غذَّتها. أتى بولس وقَلَبَ المقاييس: الجميع واحد لأنّ «الله واحد» (٣: ٢٠). والوحدة أنبعها من المعموديّة، أيّ من الحدث الذي يُكوِّن المسيحيّ: «إنّكم **جميعًا** أبناء الله بالإيمان بالمسيح يسوع، فإنّكم **جميعًا**، وقد اعتمدتم في المسيح، قد لبستم المسيح: فليس هناك يهوديّ ولا يونانيّ، وليس هناك عبدٌ أو حرّ، وليس هناك ذكر وأنثى، لأنّكم **جميعًا واحدٌ** في المسيح» (٣: ٢٦–٢٨)[١١]. الجميع واحد، لأنّ الجميع خطئوا، يهودًا ويونانيّين، والجميع يشملهم الخلاص. في بداية الفصل الرابع، يقسم بولس كلامه على بنوّة الإنسان لله إلى قسمَين: قسم يخاطب به اليهود (٤: ١–٧)، وآخر موجَّه إلى اليونانيّين (٤: ٨–١١). الجميع فيما مضى كانوا عبيدًا، والآن تحرّروا.

---

(١١) تعبيران يكثر تكرارهما في هذا المقطع من غلاطية: «الجميع» (pantej)، و«واحد» (eij).

ولكي يُثبت فكرته، استنجد بولس بمَثل إبراهيم. لماذا؟ لأنّ هذا أتى قبل الشريعة، وآمن قبل الشريعة، ووُعِدَ بالخلاص قبل الشريعة، فهو إذًا أبٌ لجميع الذين يؤمنون: «إعلموا إذًا أنّ أبناء إبراهيم إنّما هم أهل الإيمان» (٣: ٧). لهذا فالإيمان كان قبل الأعمال. إبراهيم بُرِّر قبل أن يمارس الشريعة وأعمالها، وبالتحديد قبل أن يُختن. آمن بالربّ وكان بعدُ قلفًا، فحُسبَ له ذلك برًّا (٣: ٦).

٧ – بينما المحبّة لغةٌ وَحدة

أن نقول إنّ المسيحيّ مخلَّص ومبرَّر، هذا وحده لا يكفي. فإن لم يُقرَن الخلاص بالمحبّة، يبقَ مفهومًا نظريًّا، لا طعم له ولا لون: «في المسيح يسوع لا قيمة للختان ولا للقَلف، وإنّما **للإيمان العامل بالمحبّة**» (غل ٥: ٦). هنا الأساس. هذه الآية وحدها كافية لتردّ كلّ اتّهام يُلصَق ببولس أنّه ينادي فقط بالإيمان دون الأعمال، لا أعمال الشريعة، بل أعمال المحبّة. بولس لم يكن يومًا مسيحيًّا أرستقراطيًّا، يكتفي بالتنظير والتفلسف، بل هو إنسانُ عمل وحركة وحبّ. دافع عن الإيمان مستميتًا، لكن من غير أن يهمل المحبّة التي تجسّد الإيمان على الأرض وتقرّب الإخوة: «تمام الشريعة كلّها هو في هذه الكلمة الواحدة: "أحبب قريبك حبّك لنفسك"» (٥: ١٤). وفي غلاطية مثل ثانٍ شديد الروعة. في ٢: ١–١٠، ينقل بولس وقائع ما حدث في مجمع أورشليم الأوّل: الجميع اعترفوا بوجود إنجيلَين في الكنيسة، «إنجيل القلف» و«إنجيل الختان» (آ ٧)، ورسالتَين، «رسالة القلف» و«رسالة الختان» (آ ٨). ولكلّ منهما رُسُلهما: بولس وبرنابا للقلف، وبطرس ويوحنّا ويعقوب للختان. هناك إذًا جناحان في الكنيسة، موهبتان، لكن ما يجمع بينهما هي المحبّة المتجسّدة في خدمة الفقراء: «فنذهب نحن إلى الوثنيّين وهم إلى المختونين، بشرط واحد وهو أن نتذكّر الفقراء» (آ ١٠). جمعَ الفقراء ما عجزت عنه العقيدة! المحبّة تجمع.

٨ – الشريعة لغة قاصر لا لغة ابن

ابتداءً من ٣: ٢٣، يستعمل بولس لغة أخرى في هجومه على الشريعة. تعابير جديدة تدخل الميدان: الشريعة «مؤدِّب» (paidagwgoj)، كانت «تحرس» (frourew) المؤمن، و«تُغلق» عليه (sugkleiw). هذه تعابير أراد بولس من خلالها أن يعبّر عن أمرَين:

* نوعيّة الحراسة: هي نوعيّة سلبيّة، إذ تجعل من المؤمن إنسانًا قاصرًا، محكومًا تحت مؤدّب؛

* محدوديّة الحراسة: هي لوقت، انتفت مع تجلّي الإيمان بيسوع المسيح: «فلمّا جاء الإيمان لم نبقَ في حكم الحارس»؛ لعبت الشريعة دورَها، وهي الآن بحكم الزائلة.

هذه الأفكار يطوّرها بولس ويعمّقها في الفصل الرابع من الرسالة، حيث يستعمل مفردات جديدة: «الوارث» (klhronomoj)، «الولد» (nhpioj)، «العبد» (douloj)، «الوصيّ» (epitropoj)، «الوكيل» (oikonomoj). تعابير يغلب عليها الطابع السلبيّ، لتصف ما كان عليه المؤمن تحت الشريعة. الوارث، بحدّ ذاته، يحمل في داخله بذرة الابن، لكنّه يبقى قاصرًا (حرفيًّا «ولدًا») إلى الوقت الذي يحدّده أبوه.

ابتداءً من ٤: ٤، يتغيّر كلّ شيء: من الشريعة نصبح تحت حكم الإيمان، ومن عبيد قاصرين نصبح أبناء وورثة. والله، مِن وصيّ ووكيل يصبح أبًا. هذا التحوّل صار بفضل حدث يسوع المسيح: «لمّا بلغ ملء الزمان أرسل الله ابنه **صائرًا** من امرأة، **صائرًا** تحت الشريعة، ليفتدي الذين هم تحت الشريعة، لننال التبنّي» (٤: ٤–٥). الله تبنّى، حرَّر، وأورث. هذه مفاعيل الإيمان. الغلاطيّون، برجوعهم إلى الشريعة، يشابهون أناسًا يتوقون إلى عبوديّتهم، وإلى زمن لم يكونوا يقولون فيه لله: «أبّا». هنا الفرق، كلّ الفرق. لم تعد علاقة المؤمن بإلهه علاقة قاصرٍ مع وصيّ، بل ابن مع أبيه: «لستَ بعدُ عبدًا بل ابن، وإذا كنتَ ابنًا

فأنتَ وارث بفضل الله» (٤: ٧). بولس والغلاطيّون، كلّهم، أبناء لآب واحد. ليس في هذه اللغة سوى الحبّ.

في آ ١٢، يتغيّر الأسلوب كلّيًّا. لم نعد أمام خطاب لاهوتيّ، بل أمام ذكريات حميمة. لن يعود بولس إلى اللاّهوت إلاّ في آ ٢١. تشكّل آ ٤: ١٢–٢٠ إذًا مقطعًا ذا نكهة خاصّة وأسلوب مغاير عن محيطه. هذا الاختلاف حدا ببعض المفسّرين إلى أن يقولوا إنّنا هنا أمام رسالة أخرى، أو أمام مقطع مختلفٍ لا علاقة له بما سبق. لكنّ مقارنة دقيقة تجعلنا ندرك أنّنا أمام حقيقة واحدة، لكن بوجهين:

أوّلاً، الابن «صار» إنسانًا، «صار» تحت الشريعة (آ ٤). والغلاطيّون أيضًا مدعوّون إلى أن «يصيروا» مثل بولس، كما بولس «صار» مثلهم: «صيروا مثلي فقد صرت مثلكم» (آ ١٢). الفعل نفسه يتكرّر في الحالتين ginomai. وفي الحالتَين تحوّلٌ ومشاركة وتبادل. الله شارك البشر «صائرًا» مثلهم. كان بلا شريعة، فصار تحت الشريعة، ليصير مَن هم تحت الشريعة بلا شريعة؛ كان بلا «وصيّ»، فصار تحت وصاية «إمرأة»، ليصير من هم قاصرون أبناء على مثال الابن. وبولس أيضًا شارك الغلاطيّين و«صار» مثلهم: كان تحت الشريعة، فصار بلا شريعة، ليصير الذين هم تحت الشريعة بلا شريعة.

ثانيًا، الآب «أخرج» ابنَه من حضنه (exapostellw)، وأرسله إلى حضن امرأة، وعاد و«أخرج» (exapostellw) روح ابنه إلى العبيد ليصرخوا مع الابن «أبّا» (آ ٤، ٦). هذه ولادة جرت في صمت الثالوث. صورة الأب تسيطر على هذه الآيات، بينما في الآيات التالية تُستبدَل بصورة الأمّ لتصف العلاقة بين بولس والغلاطيّين. يناديهم أوّلاً «يا إخوة» (آ ١٢)، بينما في الختام «يا بَنِيَّ» (آ ١٩). هو لهم بمثابة أمّ، وقد ولدهم مرّتين: «لأوّل مرّة» عندما بشّرهم (آ ١٣)، و«مرّة أخرى» عندما عانى من أجلهم آلام المخاض حتّى يتولّد فيهم يسوع (آ ١٩). هم أيضًا كانوا لبولس بمثابة أمّ: «إنّي أشهد أنّكم، لو أمكن الأمر، لكنتم تقتلعون عيونكم وتعطوني إيّاها» (آ ١٥). ومَن غير الأمّ تكون مستعدّة

لعمل مثل هذا؟ لم يرذل الغلاطيّون بولس في مرضه، تمامًا كالأمّ الأصيلة: «كنتُ لكم محنة في جسديّ، فلم تزدروني ولم ترذلوني» (آ ١٤). الفعل ekptuw الذي استعمله بولس هنا كثير الفرادة، فهو لا يرد في الكتاب المقدّس إلاّ في هذه الآية. يتُرجم عادةً بـ«يَرذل»، expulser، ويعني حرفيًّا «بصق»، أو «رمى بصقًا» (ekptuw)، وهي حركة يلجأ إليها إنسان كي يعبّر عن اشمئزازه عند مشاهدته أيّ شيء ملعون أو مثير للاشمئزاز. وكتوسيع للمعنى، هناك من يترجم هذا الفعل بـ«أجهض»، أو «رفض عن طريق الإجهاض»، rejeter par avortement[١٢]. الغلاطيّون لم «يجهضوا» بولس، وهو بدوره تمخّض بهم وولدهم للإيمان.

ثالثًا، الغلاطيّون تحوّلوا عن الله الذي عرفهم، ليعودوا إلى عبادات قديمة. وتحوّلوا عن بولس الذي أحبّهم وأحبّوه، وعرفهم وعرفوه في أكثر أوضاعه ضِعة، ليغاروا على أناس يتودّدون إليهم كذبًا، كأمّ زائفة لا تبغي خير أبنائها (آ ١٧). في الحالتَين تَحَوُّل وارتداد عن حبّ: عن حبّ الله، وعن محبّة بولس. الغلاطيّون ارتدّوا عن الرسالة ورسولها.

باختصار، الرسول الحقيقيّ يقتدي بإلهه. يحبّ كما يحبّ هو، ويجود بنفسه كما جاد الله بابنه، ويتألّم كما يتألّم هو.

خاتمة

«ليس لنا إلاّ أن نترك الأمر لتُجّار غلاطية، فهم سيتكفّلون ببيع هؤلاء البرابرة أينما كان في أسواق العبيد». هذا ما قاله الأمبراطور يوليانوس، في نهاية القرن الخامس، عندما كان الغوطيّون البرابرة يُهدّدون الأمبراطوريّة الرومانيّة على حدودها الشرقيّة. قال هذا لعلمه بأنّ النخاسة كانت تجارةً ناشطة في غلاطية، وبأنّ الغلاطيّين كانوا ذوي أطباع فظّة، مُحنَّكين، يصعب ترويضهم.

(12) Cf. H.G. LIDDLE – R. SCOTT – H.S. JONES, *A Greek–English Lexicon*, Oxford 1968.

وعندما فتحَ بولس غلاطية مبشِّرًا بالإنجيل، كان يعلم أنّه لم يكن أمام مهمّة هيّنة أو أمام شعب سهل الانقياد. ألقى بذرة الإنجيل، وغَالِبُ سامعيه كانوا من الطبقة الوسطى، من أصحاب المهن والتجّار، مع نفر قليل من الأغنياء والعبيد. لذا نزل كلامه في الحرّيّة المسيحيّة نزول الصاعقة على أناس كانوا يتوقون إلى التحرّر والارتقاء في سلّم العلاقات الاجتماعيّة. كثيرون منهم بالطبع أساؤوا فهمه، وتلقّفوا البشارة الجديدة على حسب ما يوافقهم. وما زاد الطين بلّة التشويش الذي أتى من الداخل، من إخوة كذبة كانوا يلاحقون بولس أينما حلّ، يبثّون أفكارهم المغلوطة حول التبرير بالمسيح، ويزرعون خلفه الشقاق والنزاع.

كان على بولس إذًا أن يتصرّف حالاً ويُعيد المياه إلى مجاريها. كتب على وجه السرعة، وكان عليه أن يجبل في كلامه الحزم مع اللّين، والغضب مع المحبّة. بدا في رسالة غلاطية وكأنّه إنسان متعدِّد ومتنوّع، رجال عديدون في رجل واحد: مع اليهود كان يهوديًّا، ومع الوثنيّين وثنيًّا، ومع العبيد عبدًا ومع الأحرار حرًّا. صمتَ حيث يجب أن يصمت، وافتخر حيث وُجب الافتخار، تودَّع حيث تجب الوداعة، وغضبَ حيث ينفع الغضب. بيد أنّه «كان أبدًا هو إيّاه، ورغباته كانت أبدًا متّفقة وإرادة الله (...). إذ لم يكن له من الرغبات إلاّ نوع واحد، تلك التي تغنيه في نظر الله»[١٣].

إذا غضبَ بولس، فغضبه ليس عن جَور وظلم، بل عن ضرورة ملحّة يفرضها الإنجيل. وفي هذه الحال الغضب جائز: «ليس الغيظ في ذاته علامة سوء نيّة، ما لم يصدر عن غير داعٍ مشروع (...). لو لم يكن لنا أن نستعمل القوّة الغضبيّة عند الحاجة، لكان وُجودها في طبيعتنا من النوافل، التي لا فائدة منها، والأمر ليس كذلك. والخالق إنّما جعلها فينا لإصلاح الخطأة، وإيقاظ من الكسل وطرده من النفس، وإنهاض النائم أو المهمِل من نومه؛ وكحدّ السيف جعل في قلبنا قوّة الغضب لكي نُفيدَ منها عند الحاجة. هذا هو السبب الذي جعل

(١٣) يوحنّا الذهبيّ الفم، **تقاريظ القدّيس بولس**، العظة الخامسة، ٦ و٤.

بولس يلجأ إليها غالبًا؛ وعندما كان يسخط، كان أجدر بالإعجاب من أولئك الذين يمزجون أحاديثهم باللّين، لأنّه كان يسعى أبدًا وفي الوقت الملائم إلى ما تقتضيه مصلحة التبشير بالإنجيل»[١٤].

مراجع

يوحنّا الذهبيّ الفمّ، **تقاريظ القدّيس بولس**، العظة الخامسة.

BETZ Hans-Dieter, « The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians », *New Testament Studies* 21 (1974-75) 353-379.

LIDDLE H.G.– SCOTT R.– JONES H.S., *A Greek–English Lexicon*, Oxford 1968.

RUEGG Uli – Rordorf Bernard (éds.), Chrétiens en conflit. L'épître de Paul aux Galates, Essais bibliques 13, Labor et Fides, Genève 1987.

الفغالي بولس، **بولس الرسول بعد ألفَي سنة**، دراسات بيبليّة ٣٦، الرابطة الكتابيّة، المكتبة البولسيّة، جونية لبنان.

(١٤) **المرجع ذاته**، ١٣.

إفتخار بولس بشدائده
(٢ كو ١١: ٢١-٣٣)

الخوري نعمة الله الخوري

يعرض القدّيس بولس، في المقطع الذي نعالجه، لوحة مظلمة يفتخر فيها بأصوله اليهوديّة ويُعدّد الصعاب التي واجهته أثناء أسفاره وتنقّلاته بين الكنائس التي أسّسها؛ إنّها لوحة دكناء ولكنّها مُشعّة ومُضيئة تسمح للرسول بالإعتداد بماضيه. هنا نتساءل: لماذا تباهى بولس بانتمائه إلى الشعب اليهوديّ؟ ما هي الدوافع التي أرغمته على الإفتخار بشدائده؟ إنّ إلقاء الضوء على واقع كنيسة كورنتوس، أثناء تدوين الرسالة الثانية إليها، يساعدنا على تفهّم موقف الرسول الذي يدافع في هذه الرسالة عن سلطته الرسوليّة من خلال عرض الميزات التي يتحلّى بها الرسول الحقيقيّ.

أوّلاً: كنيسة كورنتوس ترفض سلطة مؤسّسها

أثناء الرحلة الرسوليّة الثالثة، أقام بولس سنتين في أفسس[١] وهناك عرِف أنّ خصومه الموجودين في كورنتوس استطاعوا أن يُبعدوا أهل هذه المدينة عن التعلّق بشخصه وتعليمه، فأرسل تيطس ليعالج هذه المسألة ولكنّ هذا الأخير فشل في مهمتّه؛ زار بولس كورنتوس زيارة سريعة[٢] ولكنّ هذه الزيارة لم تعطِ نتائج إيجابيّة. لذلك كتب رسالة قاسية بالدموع[٣] وهي مفقودة ويبدو أنّها

(١) رج أع ١٩.
(٢) رج ٢ كو ١: ٢٣؛ ٢: ١.
(٣) حول الرسالة المكتوبة بالدموع رج ٢ كو ٢: ٣؛ ٧: ٨.

أعطت نتائج إيجابيّة لأنّ تيطس أخبره أن كنيسة كورنتوس خضعت له؛ فرح بولس كثيرًا وكتب الرسالة الثانية إلى هذه المدينة ودافع فيها عن سلطته الرسوليّة متهجّمًا على خصومه الذين ألقوا البلبلة في تلك الكنيسة.

ثانيًا: خصوم بولس في كورنتوس

ينتقد بولس أحيانًا خصمًا منفردًا[٤] فيقول: «إذا سبّب أحدٌ غمًّا...»[٥]، ولكنّه، أحيانًا أخرى، يتهجّم على عدّة خصوم فيتّهمهم بالمتاجرة بكلام الله: «لسنا مثل الكثرة التي تُتاجر بكلمة الله»[٦] ويعتبر أنّهم يُبشّرون ويدعون لأنفسهم: «فلسنا ندعو إلى أنفسنا بل إلى يسوع المسيح الربّ»[٧] كما أنّهم يفتخرون بالظاهر لا بالباطن: «نجعل لكم سبيلاً للإفتخار بنا، فيُمكنكم أن تردّوا على الذين يفتخرون بالظاهر لا بالباطن»[٨]؛ يعتبر هؤلاء المُخادعون أنّه يوجد رباط ماديّ بينهم وبين كنيسة كورنتوس التي تعطيهم المساعدات[٩] لأجل كسب

(٤) إقترح البعض (P. F. Beatrice) أنّ هذا الخصم هو أبّلّوس (أفلو) استنادًا إلى النصّ الغربيّ لكتاب الأعمال الذي يقول بشأن ابّلّوس: «سمع بعض الكورنثيّين المقيمين في أفسس أبّلّوس يُبشّر فدعوه لزيارة بلادهم؛ بعد موافقته، كتب أهل أفسس إلى التلاميذ في كورنتوس طالبين منهم أن يستقبلوه بالترحاب» (أع ١٨: ٢٧). حمل أبّلّوس رسائل توصية (٣: ١) وأتى إلى كورنتوس. ربّما إنّهم أبّلّوس بولس أنّه لا يُشبه الرسل الآخرين لأنّه لم يتعرّف إلى المسيح بالجسد (٥: ١٦-١٧). كان أبّلّوس فصيحًا في الكلام مثل بولس (١١: ٦) ولا يتردّد في الإستشهاد بشريعة موسى (أع ٧؛ ٢ كو ٣).

(٥) رج ٢: ٥.

(٦) رج ٢: ١٧.

(٧) رج ٤: ٥.

(٨) رج ٥: ١٢.

(٩) يتعرّض الكورنثيّون للإلتهام لأنّ خصوم بولس يستغلّونهم ويفرضون عليهم أن يُقدّموا لهم مصاريف عيشهم وذلك بهدف تحقيق فوائد ومكاسب خاصّة؛ استعبد هؤلاء الكذبة بكبريائهم أهل كورنتوس والتهموهم وامتلكوا نفوسهم واستولوا على خيراتهم وضربوهم على وجوههم مثلما يفعل الرعاة الكذبة الذين أشار اليهم حزقيال (٣٤: ١ي) والراعي الأحمق في زكريا (١١: ١٥-١٦) ولاحقًا الأنتيكريست في الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي (٢: ٣-٤).

لقمة العيش وهذا برهان على صدق صفتهم الرسوليّة[١٠]؛ لقد تباهى بولس بأنّه لم يقبل المساعدة من أحد مع أنّه هو الذي علّم الكورنثيّين أنّ الذين يُبشّرون بالإنجيل يعيشون من الإنجيل[١١] وهذا ما أمره به الروح القدس ولكنّه فضّل أن يكون في العَوَز ولم يقبل المساعدة لكي يمنع هؤلاء المعلّمين المخادعين من اتهامه بقبول مساعدة أهل كورنتوس. يُوجّه الرسول إلى خصومه إتّهامات قاسية تُعتبر شتائم: هم كذّابون وعملة مُخادعون يتزيّون بزيّ رسل المسيح، ولا عجب فالشيطان نفسه يتزيّا بزيّ ملاك النور[١٢] وخدّامه يتنكّرون مثله؛ إنّ مماثلة الخصوم بالشيطان هي إتّهام كبير لهم.

هؤلاء الخصوم متعطّشون للتسلّط ويتفاخرون[١٣] ويميلون نسبيًّا إلى الغنوصيّة[١٤] ولهم خبرة واسعة في الإستيحاء والرؤى[١٥].

حين تهجّم على خصومه، استعمل بولس ثلاث توضيحات:

١ – الروح الذي منحوه للكورنثيّين هو آخر؛

٢ – الإنجيل الذي بشّروا به هو آخر؛

٣ – المسيح الذي آمنوا به هو آخر، وهذه إشارة إلى أنّ الكريستولوجيّا التي يعترفون بها تنظر إلى شخص المسيح من منظار بشريّ[١٦].

يسخر بولس من أهل كورنتوس ويصفهم بعبارة «عقلاء»[١٧] ولكنّهم لا يعرفون أنّهم مخدوعون ويخضعون لرسل كاذبين يفرضون عليهم شرائع ورسومًا تحرمهم من حرّيّة المفتدين. وجّه الخصوم إلى بولس عدّة اتّهامات لكنّه احتفظ من انتقاداتهم المتعدّدة بانتقاد واحد يطال خدمته الرسوليّة فانطلق

(١٠) رج ٧: ٢؛ ١١: ٧–١١.
(١١) رج ١ كو ٩: ١٤.
(١٢) رج ١١: ١٣–١٥.
(١٣) رج ١١: ٢٠.
(١٤) رج ١١: ٦.
(١٥) رج ١٢: ١–١٠.
(١٦) رج ١١: ٤.
(١٧) رج ١١: ١٩.

من هذا الإنتقاد ليُحدّد هوّيّته الرسوليّة عارضًا الميزات التي يتحلّى بها خادم العهد الجديد.

ثالثًا: هوّيّة خصوم بولس

في رسالته الثانية إلى أهل كورنتوس، لا يكشف بولس بوضوح عن هوّيّة خصومه؛ ولكنّه يؤكّد أنّهم رسل مُزيّفون، مُرسَلون مُخادعون، يدّعون أنّهم رسل المسيح[١٨] وقد دفعهم تباهيهم المُفرط إلى اعتبار أنفسهم رسلاً مُمَيَّزين ومُتفوّقين[١٩]. تباهى هؤلاء الخصوم أمام أهل كورنتوس وافتخروا بانّهم عبرانيّون وإسرائيليّون وأنّهم من ذرّيّة إبراهيم وسلالته[٢٠]. تدفعنا هذه الإشارات إلى الإعتقاد أنّ هؤلاء الخصوم هم يهو–مسيحيّون يرتبطون بكنيسة أورشليم وهنا نتذكّر النزاع الذي عرفته الكنيسة الأولى بين كنيسة أورشليم التي أوفدت مُرسَلين ليفرضوا الشرائع الموسويّة على المرتدّين إلى المسيحيّة من الوثنيّة، من جهة، وبين كنائس الشتات التي أسّسها بولس من جهة أخرى؛ نُشير إلى أن مجمع أورشليم انعقد لمعالجة هذه المسألة وهو لم يفرض قيودًا على المسيحيّين الآتين من الوثنيّة[٢١].

ربّما كان خصوم بولس في كورنتوس من هؤلاء الإخوة[٢٢] الذين كانوا يقومون برحلات رسوليّة؛ لكنّنا نتساءل: هل هم مُرسَلون من كنيسة أورشليم أم قاموا برسالتهم بمبادرة ذاتية فألقوا البلبلة في الكنائس البولسيّة؟ لا نملك معلومات وافية حول رسالة الإثني عشر في الأرض الوثنيّة سوى ما يتعلّق ببطرس وبالتالي لا نستطيع أن نُحدّد السلطة التي يخضع لها هؤلاء الرسل المُزيَّفون الذين يتهجّمون على شخص بولس في مدينة كورنتوس.

---

(١٨) رج ٢: ١٧؛ ٤: ٢؛ ٥: ١٢؛ ١١: ١٣–١٤.

(١٩) يصف الرسول هؤلاء الرسل بعبارة (uperlian apostolon) التي تعني: رسلاً أعلى من كلّ المقاييس؛ رج ١١: ٥؛ ١٢: ١١.

(٢٠) رج ٣: ٦–١٦؛ ١١: ٢٢.

(٢١) رج أع ١٥: ١٩.

(٢٢) رج ١ كو ٩: ٥.

لا يتوجّه بولس في هذه الإتّهامات إلى خصومه مباشرة فهو لا يعرفهم ولا يملك دالّة عليهم لكنّه حذّر الكورنثيّين[٢٣] من هؤلاء الخصوم عارضًا الإساءة التي سبّبوها؛ إذا تخلّى الكورنثيّون عن بولس ورفضوا سلطته الرسوليّة فهذا يعني أنّهم أنكروا المسيح والإنجيل. إنّ تدخّل خصوم بولس المتهوّدين في رسالته، هو المناسبة التي دفعت بولس ليعرض آلامه المضنية التي لم يُسلّط كتاب أعمال الرسل الضوء عليها.

رابعًا: إفتخار بولس بأصوله اليهوديّة وبشدائده

يعرض بولس بافتخار، أمام الكورنثيّين، لائحة تختصر المحطّات المؤلّمة التي واجهها أثناء التبشير بإنجيل المسيح؛ يطلب في البداية من الكورنثيّين أن يتحمّلوا خطابه الأحمق (آ ٢١) ثمّ يتفاخر بأصوله اليهوديّة (آ ٢٢) ويُعدّد بعدها الشدائد ذات الطابع الماديّ (٢٣ب–٢٧) والشدائد ذات الطابع الروحيّ (آ ٢٨–٢٩) فيختم بالإشارة إلى هربه من مدينة دمشق (آ ٣٢–٣٣).

١ – الخطاب الأحمق (١١: ٢١)

كانت رغبة بولس تقضي بالإمتناع عن تعداد الحوادث التي تعرّض لها أثناء رحلاته التبشيريّة؛ هو يعرف جيّدًا أنّ تصرّفه غير اعتياديّ لأنّه يفضّل التواضع[٢٤]

(٢٣) كان بولس يُحذّر الجماعات من المخاطر التي كانت تتهدّدها: حذّر أهل فيلبي من أعداء صليب المسيح (فل ٣: ١٨) وحذّر أهل روما من الذين يُسبّبون الإنشقاقات ويخدمون بطنهم (رو ١٦: ١٨) مثلما حذّر القدماء في ميليطش من الذئاب التي لا ترحم القطيع (أع ٢٠: ٢٩)؛ ونلاحظ أيضًا أنّ مدينة أفسس، بالرغم من أنّها تركت حبّها الأوّل (رؤ ٢: ٤)، ولكنّها لم تُدعن للأشرار لا بل استطاعت أن تُميّز المعلّمين الكذبة (رؤ ٢: ٢)؛ هذا يعني أنّ المؤمنين الذين يملكون حسًّا أدبيًّا يستطيعون أن يُميّزوا الأعداء في الخارج والداخل ولكنّ الحال لم تكن كذلك مع الكورنثيّين الذين تجرّأوا على التعرّض إلى شخص الرسول ورسالته فتركه الجميع ولم يبقَ بقربه إلاّ الربّ (رج ٢ تم ٤: ١٦–١٧).

(٢٤) تواضع بولس في حياته التبشيريّة تشبّهًا بالمسيح لذلك يقول إلى الكورنثيّين: «أنا بولس أطلب إليكم بوداعة المسيح وحلمه، أنا المتواضع في حضرتكم...» (١٠: ١) لا بل نستطيع القول إنّ خدمته الرسوليّة هي شهادة حيّة وتكرار لتواضع المسيح وتنازله؛ لكنّ الرسول خالف هذه القاعدة في خطابه الأحمق فعرض بافتخار أحداث الماضي التي يتباهى بها.

لذلك كرّر امتعاضه من موقفه الأحمق[٢٥] طالبًا من جماعة كورنتوس التغاضي عن افتخاره وعدم اعتباره غبيًّا. لا يوافق هذا التفاخر روح الربّ[٢٦] فقد ناشد بولس دومًا الكورنثيّين بوداعة المسيح وحلمه بتواضع وجرأة[٢٧] غير أنّه الآن يخالف هذه القاعدة ويتردّد قبل المباشرة بحديثه عن ماضيه لأنّ ذلك أمر غير مستحبّ لا بل هو غباوة ولكنّه يفعل ذلك رغمًا عنه لأنّ خصومه أجبروه على ذلك. يسخر بولس من الكورنثيّين الذين يتوهّمون أنّهم عقلاء وحكماء وهم لا يدرون أنّهم يتحمّلون الخصوم الذين يتباهون بحسب الجسد[٢٨]؛ بما أنّهم يتحمّلون هؤلاء المُخادعين الحمقى، عليهم الآن أن يتحمّلوا بولس حين يكون مُرغمًا على الحديث بشكل أحمق.

لم يكن بولس جاهلاً بكلّ معنى الكلمة؛ صحيحٌ أنّ موهبته الخطابيّة أمام الوثنيّين لا تضاهي تلك التي يتحلّى بها حكماء عصره اليونان ولكنّه يدّعي المعرفة ويُعلّمها بوضوح وبدون تردّد[٢٩]؛ كان بولس بسيطًا على مستوى البلاغة والفصاحة ولكنّه كان عظيم الشأن على مستوى المعرفة. في هذا الإطار، يقول بولس: «اعتبروني مجنونًا»[٣٠] وهذا يعني أنّه ليس مجنونًا ولا أحمق بل يكشف عن ضعفه بخجل[٣١]: يخجل الرسول من ضعف حقيقيّ أظهره أثناء عرضه خطابه الأحمق؛ لا يسمح له ضعفه بأن يفرض نفسه بقوّة على كنيسة كورنتوس فهو يتحاشى التشبّه بخصومه الذين يُرغمون المؤمنين هناك على الخضوع لتوجيهاتهم وتعاليمهم.

باختصار، يظهر بولس في هذا الخطاب جاهلاً مجنونًا وضعيفًا غير أنّه

(٢٥) رج ١١: ١، ١٦، ٢١؛ ١٢: ١١.
(٢٦) رج ١١: ١٧.
(٢٧) رج ١٠: ١.
(٢٨) رج ١١: ١٨–١٩.
(٢٩) رج ١١: ٦.
(٣٠) رج ١١: ١٦.
(٣١) رج ١١: ٢١.

يطلب من الكورنثيّين أن يتحمّلوا حماقته[٣٢] فحين كان في حالته الإعتياديّة كتم هذه الحقائق ولكنّه الآن يتماثل طوعًا مع الإنسان الأحمق لأنّه يريد أن يُقنعهم بشأن حقيقة مهمّته الرسوليّة؛ تصرّف الرسول بحماقة لأنّ خصومه تهجّموا على شخصه فأسقطوه من عيون الكورنثيّين الذين تخلّوا عن بشارة المسيح وانصاعوا إلى بشارة أخرى[٣٣]. تباهى بضعفه وبشدائده فعرض افتخاره بطريقة تصل إلى قلوب الكورنثيّين ليُخلّصهم من تأثير المعلّمين الكذبة.

٢ - تباهي بولس بأصوله اليهوديّة (١١: ٢٢)

يبدو أنّ الكورنثيّين مقتنعون أنّ خصوم بولس هم عبرانيّون ينتمون إلى زرع إبراهيم بحسب الجسد ولكنّ بولس هو أيضًا عبرانيّ وإسرائيليّ؛ لا نستطيع أن نُحدّد بدقّة أو أن نُميّز بين هذه الصفات التي يتحلّى بها الرسول ولكنّنا نستطيع أن نُلقي الضوء على المعنى المقصود بالإستناد إلى نصوص أخرى تُعالج مسائل الأصل والمولد مع العلم أنّ ذِكر العبرانيّين والإسرائيليّين يظهر أيضًا في الرسالة إلى أهل فيلبي[٣٤].

العبرانيّون، في كتاب الأعمال[٣٥]، وُلدوا في اليهوديّة وهذه إشارة إلى أصالتهم ونقاء دمهم في حين أنّ الهيلاّنيّين وُلدوا بعيدًا عن أرض الميعاد؛ بالرغم من ولادته في الشتات في مدينة طرسوس[٣٦]، يؤكّد بولس أنّه فرّيسيّ يتبع أكثر مذاهب الديانة اليهوديّة تشدّدًا[٣٧]؛ والده فريسيّ[٣٨] وتلقّى الرسول عند قدَمَي جملائيل تربية موافقة لشريعة الآباء[٣٩].

(٣٢) رج ١١: ١.
(٣٣) رج ١١: ٤.
(٣٤) رج ٣: ٥.
(٣٥) رج ٦: ١.
(٣٦) رج أع ٢١: ٣٩.
(٣٧) رج أع ٢٦: ٥.
(٣٨) رج أع ٢٣: ٦.
(٣٩) رج أع ٢٢: ٣.

الإسرائيليّون ينتمون إلى الشعب المختار ويقول بولس بشأنهم في رسالته إلى أهل روما: «لهم التبنّي والمجد والعهود والتشريع والعبادة والمواعد والآباء ومنهم المسيح من حيث أنّه بشر»[٤٠]. لم يكن كلّ القاطنين في اليهوديّة إسرائيليّين فالإنسان يستطيع أن يرتدّ إلى الديانة الإسرائيليّة دون أن يكون يهوديّ المولد غير أن بولس هو من بني إسرائيل، من سبط بنيامين[٤١] واسمه، شاول، شبيه باسم ملِك إسرائيل[٤٢] الذي عرف تاريخًا مأساويًّا[٤٣].

نسل إبراهيم هم زرعه بحسب الجسد وقد تعوّد اليهود على التباهي بانتمائهم إلى سلالة إبراهيم[٤٤] حامل الوعود المسيحانيّة فالإنتماء إلى ذريّة إبراهيم هو ضمان الإشتراك في الخلاص المسيحانيّ؛ ولكنّ بولس هو أيضًا من سلالة إبراهيم الجسديّة[٤٥].

يفتخر خصوم بولس بهذه الإمتيازات وهذا دليل أنّهم يهو–مسييحيّون يحاولون التشديد على شريعة موسى والإمتيازات التابعة لها ولكنّ كلّ هذه الإمتيازات الجسديّة أصبحت الآن، بعد الخلاص الذي أجراه المسيح، بلا قيمة، نفاية[٤٦].

٣ – بولس يعرض بافتخار لائحة بشدائده (١١: ٢٣–٣٠)

عدّد بولس في مقاطع متعدّدة متاعب الخدمة وصعوباتها التي لا تستطيع أن تفصله عن محبّة المسيح[٤٧]؛ غير أنّ النصّ الذي نعالجه هو أغنى هذه النصوص وأقواها؛ هو مليء بالحيويّة ومشحون بالأحاسيس الجيّاشة ويمتاز

(٤٠) رج رو ٩: ٤–٥؛ ١١: ١.
(٤١) رج في ٣: ٥.
(٤٢) رج ١ صم ١٠: ١.
(٤٣) رج ١ صم ٣١: ٤–٦.
(٤٤) رج يو ٨: ٣٩.
(٤٥) رج رو ٤: ١ ي ي؛ غل ٣: ٦–٩.
(٤٦) رج في ٣: ٧.
(٤٧) رو ٨: ٣٥–٣٩؛ رج ١ كو ٤: ٩–١٣؛ ٢ كو ٤: ٨–١٢؛ ٦: ٤–١٠.

ببلاغة التعبير وعفويّة المشاعر وعمقها. يتفاخر خصوم بولس أنّهم خدم المسيح[٤٨] وقد وصفهم سابقًا أنّهم خدم الشيطان[٤٩]؛ يؤكّد الرسول الآن، بعد اضطراره للإعتذار، أنّه خادم حقيقيّ للمسيح فالمناسبات الأليمة التي مرّ بها تُثبت هذا الأمر. نشير هنا إلى أنّ الرسول يُؤكّد أنّه يُشبه خصومه على مستوى الإنتماء إلى الأصول اليهوديّة (هم عبرانيّون... وأنا أيضًا كذلك) ولكنّه، على مستوى الخدمة الرسوليّة، يتفوّق عليهم ولا مجال للمقارنة بينه وبينهم (أنا أفوقهم).

يعدّد الرسول شدائده إنطلاقًا من الأحداث التي يُمكن تحديدها بدقّة وصولاً إلى الأحداث العامة. يذكر أربع عشرة مناسبة[٥٠] ذات طابع ماديّ (٢٣ب–٢٧) ثمّ ينتقل إلى الشدائد ذات الطابع الروحيّ (٢٨–٢٩) دون أن يُهمل الإشارة إلى الهرب من مدينة دمشق (٣٢–٣٣).

أ – الشدائد ذات الطابع الماديّ (٢٣ب–٢٧)

عرض بولس هذه الشدائد في لائحتين: الأولى تتضمّن أخطارًا مُحدّدة ومعروفة (آ ٢٣ب–٢٦) في حين أنّ اللائحة الثانية تُشير بشكل عام إلى واقع الرسول المأساويّ (آ ٢٧).

قبل تدوين الرسالة الثانية إلى أهل كورنتوس سُجن بولس في فيلبي[٥١] وربّما سُجن في أفسس[٥٢].

جُلِد بولس مِثل الربّ يسوع الذي حقّق بجلده قول مز ١٢٩[٥٣]. يقول

(٤٨) رج آ ٢٣أ.
(٤٩) رج ١١: ١٣–١٤.
(٥٠) حين تطرّق بولس إلى الأخطار، عرض ثمانية أنواع منها: الأنهار، اللصوص، بنو قومه، الوثنيّون، المدينة، البرّيّة، البحر، الإخوة الكذّابين.
(٥١) رج أع ١٦: ٢٣.
(٥٢) رج ١ كو ١٥: ٣٢.
(٥٣) رج أش ٥٠: ٦.

كتاب التثنية[٥٤] أنّه لا يجوز أن تتجاوز الجلدات عدد الأربعين لذلك قرّر ضاربو بولس الذين رجموه على خمس دفعات، الوصول إلى العدد ٣٩ (٢٦ على الظهر؛ ١٣ على الكتفين) أثناء كلّ دفعة تحاشيًا لوقوع خطأ في احتساب عدد الجلدات.

تعرّض بولس للضرب بالعصيّ في فيلبي حيث فُرِض هذا العقاب من قِبَل سلطات غير يهوديّة مع العلم أنّ مواطنيّته الرومانيّة تمنع هذا النوع من العقوبات[٥٥].

رُجم بولس في لسترة[٥٦] وظنّ الراجمون أنّه مات ولحسن الحظ لم يكن مصيره مثل اسطفانوس[٥٧].

لا يذكر كتاب الأعمال متى تعرّض بولس للغرق مع العلم أنّ الغرق في مالطا هو لاحق لكتابة ٢ كو[٥٨].

تتعارض أسفار البحر والأنهار مع أسفار الطرقات؛ أثناء السلام الرومانيّ، كانت مناطق عديدة من آسيا الصغرى عرضة للأخطار وربّما أشار خطر الأنهار إلى عدم وجود جسور عليها تسهِّل العبور على المارّين.

يعرف كتاب الأعمال الأخطار التي تجد مصدرها عند بني قومه اليهود وعند الوثنيّين على حدّ سواء؛ نشير هنا إلى أنّ الوثنيّين ربّما سخِروا من بولس لأنّه اعتبر آلهتهم أصنامًا.

الإخوة الكذبة هم مسيحيّون يناهضون إنجيل بولس وربّما كانوا يهو–مسيحيّين يُشبهون الخصوم الذين تتهجّم عليهم الرسالة إلى أهل غلاطية[٥٩]؛ نلاحظ أنّ الأخطار التي يُسبّبها الإخوة الكذبة تضاهي أخطار اللصوص والبحر وغيرها.

---

(٥٤) رج تث ٢٥: ٣.
(٥٥) رج أع ١٦: ٣٧؛ ٢٢: ٢٥.
(٥٦) رج أع ١٤: ١٩.
(٥٧) رج أع ٧: ٥٩–٦٠.
(٥٨) رج أع ٢٧: ٩–٤٤.
(٥٩) رج غل ١: ٦–٧.

بعد انتهائه من سرد الآلام المُحدّدة والمعروفة، ينتقل الرسول إلى عرض مآسٍ تُلمّح بشكل عام إلى واقعه المأساويّ فتطرّق إلى الجهد والكدّ والسهر والجوع والعطش والصوم والبرد والعري؛ السهر الكثير كان تحت تأثير ظروف قاهرة غير إعتياديّة؛ الجوع والعطش ليس مردّهما إلى كون الرسول فقيرًا وحسب، بل أيضًا بسبب فقدان الطعام والماء في الأماكن غير الآهلة بالسكّان. لا يبدو أنّ الصوم كان اختياريًّا فالإطار المباشر يُشير إلى العكس: كان بولس فقيرًا ولم يستطع دائمًا أن يكسب لقمة العيش في حين أنّ خصومه استغلّوا الجماعة؛ لم يطلب المساعدة من كنيسة كورنتوس كي لا يُثقّل على المؤمنين ولكنّه وافق على أخذ المساعدات من كنائس مقدونية نظرًا للمودّة التي تربطه بتلك الكنائس. البرد والعري يُشيران على الأرجح إلى سطو اللصوص عليه.

بعد عرض هذه اللائحة الطويلة من الآلام، نكتفي بالقول إنّه لن تستطيع الشدّة أو الضيق أو الإضطهاد أو السيف أو الجوع أو العري أو الخطر او السيف أن تفصل الرسول عن محبّة المسيح[٦٠].

ب - الإفتخار بالشؤون الروحيّة (٢٨-٢٩)

بعد أن عدّد بولس المآسي ذات الطابع المادي الخارجيّ، انتقل الآن إلى سرد نوع آخر من المعاناة الروحيّة الداخليّة فقد كان شغله الشاغل الإهتمام بالكنائس وهذا يعني أنّ الصعاب الروحيّة التي واجَهَته أثناء قيامه بمهمّته الرسوليّة قرب المؤمنين توازي الصعاب المادّية التي عدّدها أعلاه. تُشير آ ٢٨ إلى الإهتمام بالكنائس بشكل عام في حين أنّ آ ٢٩ تذكر بالأحرى اهتمامه الشخصيّ بالقدّيسين.

بعد أن أسّس الكنائس، زار بولس ثانية القدّيسين[٦١] والإخوة[٦٢] بالرغم من المخاطر التي كانت تنتظره. تضامن بولس مع ضعف المؤمنين الجسديّ

(٦٠) رج رو ٨: ٣٥.
(٦٠) رج أع ١٤: ٢٢.
(٦٢) رج أع ١٥: ٣٦.

والنفسيّ وكان يُصاب بالحمى حين يسقط أحدهم في العثرة. تلفت انتباهَنا صورةُ الرسول المهتمّ بالكنائس فهذه إشارة إلى أنّ الرسول، أثناء تنقّلاته، كان يتلقّى أخبار الكنائس إمّا بواسطة رسائل وإمّا بواسطة معاونيه(٦٣).

أورد بولس المآسي التي عانى منها أثناء اهتمامه بالكنائس في نهاية آلامه لأنّه اعتبرها مُضنية وأكثر إزعاجًا؛ تحمّل ضعف النفوس السريعة العطب وسمِع تذمّر المقهورين وصحّح ضلال المؤمنين.

يختم(٦٤) بولس تعداد مآسيه بقوله: «إن كان لا بدّ من الإفتخار، فسأفتخر بحالات ضعفي» (آ ٣٠)؛ عانى بولس من عدّة شدائد ولكنّه تغلّب عليها(٦٥) لأنّ الله كان بجانبه يعزّيه.

٤ – الهرب من الملك الحارث (٣٢–٣٣)

بعد أن انتهى من سرد مآسيه، ذكر بولس نوعًا مختلفًا من المعاناة حين هرب من مدينة دمشق. لا يتوافق كتاب الأعمال مع هذه الرسالة حول سبب الهرب؛ يعتبر كتاب الأعمال(٦٦) أنّ الخطر ناجم عن اليهود أمّا الرسالة الثانية إلى أهل كورنتوس فتقول إنّ الملِك العربيّ الحارث(٦٧) هو الذي يُطارده. نستطيع التوفيق بين هذين المصدرين إذا اعتبرنا أنّ اليهود وشوا ببولس أمام السلطات؛

(٦٣) رج ١ كو ١: ١١؛ ٥: ١؛ ٧: ١؛ ١٦: ٧١–١٨ ...

(٦٤) تتضمن آ ٣١ نوعًا من القسَم بالله الذي يؤكّد صدق كلام الرسول.

(٦٥) رج ٤: ١–١١.

(٦٦) رج ٩: ٢٤.

(٦٧) من هو الحارث؟ نعرف عدّة ملوك عرب بهذا الاسم غير أنّ بولس يُلمّح إلى الملك الحارث الرابع، المسؤول عن مملكة الأنباط (شرق فلسطين) حيث دام حُكمه من العام ٩ قبل الميلاد حتّى العام ٣٩ ميلاديّة؛ سيطر أحد اسلافه على مدينة دمشق قبل أن يأتي إليها الرومان ليضعوا يدهم عليها عام ٦٣ ق. م. ربّما استعاد هذا الملك مدينة دمشق عام ٣٤ وهذا يعني أنّ هرب بولس يتحدّد بين عامي ٣٤–٣٩. وعليه إذا هرب بولس من دمشق بعد ارتداده (أع ٩) يجب الإقتراب إلى أقرب تاريخ ممكن (عام ٣٤)؛ لكنّ الرسالة إلى غلاطية (١: ١٧) تذكر زيارة ثانية إلى دمشق تلي إقامة الرسول في بلاد العرب، وفي هذه الحالة يتحدّد هرب بولس من هذه المدينة حوالى العام ٣٩.

وعليه ربّما اتّصلوا بذاك الملك العربيّ ليُخلّصهم منه. نشير إلى أنّه حتّى ولو لم يسيطر الملك الحارث على مدينة دمشق واكتفى بالبقاء في الجبال المحيطة بها، ولكنّه سيطر على أبوابها[٦٨] ليُمسك ببولس الهارب، غير أنّ بولس هرب خفية فقد أُنزِل في زنبيل من فجوة في الحائط. لا يتضمّن الهرب من دمشق خبرًا مجيدًا بل هو حدث مُذِلّ.

باختصار نقول: تتضمّن هذه اللوحة المُظلمة التي تُعدّد مآسي الرسول، لمحة سريعة وخاطفة عن آلام الرسول التي أشار اليها في أماكن أخرى؛ غير أنّ الربّ أنقذه منها جميعًا وكما كثُرت الآلام في حياته، كذلك أيضًا كثُرت التعزية[٦٩].

خامسًا: قراءة رعويّة للنصّ

إنّ المآسي التي عانى منها بولس، ستواجه تلاميذ المسيح على مرّ العصور؛ إنّ الرسول الذي يُبشّر بالإنجيل هو ضعيف وغير قادر لوحده على تجاوز الصعاب التي تعترضه، لأنّه يُشبه إناء خزف[٧٠] سريع العطب غير أنّ هذا الإناء يحمل في داخله كنزًا ثمينًا؛ هنا نجد المفارقة الإلهيّة التي تُوكل البشارة الإلهيّة (المُشار اليها بالكنز الثمين) إلى أناس ضعفاء لا نصير لهم يُشبهون آنية الخزف.

يُشارك المسيحيّ طوعًا في آلام المسيح فالآلام هي علامة تُميّز الخدمة الرسوليّة. لا يملك الرسول المؤهّلات التي تُمكّنه من أن يكون خادم العهد الجديد ولكنّ الله وحده هو الذي يمنحه القدرة وذلك بالمسيح[٧١]. هذا يعني أنّ المهمّة الرسوليّة هي نابعة من الله ولا تستند بالتالي إلى جدارة الرسول وكفاءاته الشخصيّة: لا يدعو الربّ أحدًا إلى الخدمة الرسوليّة دون أن يمنحه،

(٦٨) رج أع ٩: ٢٤.
(٦٩) رج ١: ٥.
(٧٠) رج ٤: ٧.
(٧١) رج ٢: ١٧.

في نفس الوقت، الرحمة اللازمة لها لذلك عليه أن يحمل الصليب كلّ يوم ويتبع المسيح(٧٢).

حين يمرّ الرسول في ظروف قاهرة، يجد الله بجانبه فالقدرة الإلهيّة تتجلّى وسط الصعوبات والآلام. نلاحظ إذًا أنّ ضعف المبشّرين يُسلّط الضوء على التبشير بالإنجيل، قدرة الله(٧٣).

خاتمة

يظهر بولس في هذا الخطاب الأحمق مثل أيوب؛ لا يُعدّد انتصاراته ولا يُخبرنا عن نشاطاته الرسوليّة الباهرة بل يكتفي بإيراد الآلام التي عانى منها؛ يريد الرسول أن يُبرهن أنّه خادم حقيقيّ للمسيح فهو يتفانى في سبيل الربّ من خلال خدمته التي تتحلّى بالصبر والثبات أثناء سنوات التعب والآلام. تمّم بولس في جسده ما نقص من آلام المسيح(٧٤) فالآلام التي عانى منها طبعت في جسده علامات الربّ يسوع(٧٥).

يختصر بولس معاناته بقوله: «القدرة تبلغ الكمال في الضعف. إني افتخر راضيًا بحالات ضعفي لتحلّ بي قدرة المسيح. ولذلك فإنّي راضٍ بحالات الضعف والإهانات والشدائد والإضطهادات والمضايق في سبيل المسيح، لأني عندما أكون ضعيفًا أكون قويًّا»(٧٦). يُشارك بولس في آلام المسيح طوعًا فالآلام هي علامة تُميّز خدمة الرسول الذي يتمّم في جسده ما نقص من آلام المسيح(٧٧).

(٧٢) رج لو ٩: ٢٣.
(٧٣) رج رو ١: ١٦.
(٧٤) رج كو ١: ٢٤.
(٧٥) رج غل ٦: ١٧.
(٧٦) رج ٢ ١٢: ٩–١٠.
(٧٧) رج كول ١: ٢٤.

مراجع

BARRETT C.K., « Psudapostoloi », *Mélanges Bibliques en l'honneur de B. Rigaux*, Gembloux 1970.

____, « Paul's Opponents in 2 Corinthians », *NTS* 17 (1970) 233ss.

CARREZ M., *De la souffrance à la gloire*, Neuchatel 1964, pp. 81-98.

____, « Paul et l'Église de Corinthe », Introduction à la Bible, *le Nouveau Testament*, pp. 51-93;

____, *La deuxième épître aux Corinthiens*, Cahiers évangile 51 (1985).

FEUILLET A., « Paul : les épîtres aux Corinthiens », *SDB*, t. 7, 1961, col. 170-195.

HERINGING J., *La seconde épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Commentaire du NT, Delachaux&Niestlé, 1958).

QUESNEL M., *Les épîtres aux Corinthiens*, Cahiers évangile 22 (1977).

LYONNET S., « La Loi Fondamentale de l'Apostolat, formulée et vécue par S. Paul », *La Vie selon l'Esprit* (coll. « Unam Sanctam » 55), p. 263-282.

الفغالي بولس، **رسالة القدّيس بولس الثانية إلى أهل كورنتوس**، (سلسلة كلام الله ٢، منشورات الرسل ١٩٩٤.

____، **مع كنيسة كورنتوس**، سلسلة القراءة الربّيّة ١٤، ٢٠٠٣.

روحانيّة القدّيس بولس بحسب الرسائل

الأب جورج خوّام البولسيّ
مدير معهد القدّيس بولس للفلسفة واللاهوت – حريصا

تقوم الروحانيّة على أساس ثوابت دينيّة عليا، ترسخ عميقًا في النفس وتستحوذ عليها، ثمّ تعمل في حياة المرء عمل البوصلة في توجيه المراكب والطائرات، متوسّلة الفضائل بأنواعها. أمّا في حالة القدّيس بولس فيمكننا تلمّس روحانيّته هذه، من خلال محطّات ثلاث: أ– ركيزة الروحانيّة البولسيّة؛ ب– سماتها؛ ج– متطلّباتها. إنّها محطّات كشف عن «المُفاعل»، الذي يوقد حياة مفعمة غيرة على خدمة الله وإرضائه.

١– ركيزة الروحانيّة البولسيّة

لم يُقبِل القدّيس بولس على كتابة اللاهوت قبل أن يغوص في بحر الله الواسع، ويكتشفه بالاختبار المتروّي. والكلام على ركيزة الروحانيّة يتقدّم، بطبيعة الحال، على بناء اللاهوت، لاحتوائه، بدون شكّ، منابت كلّ تعليم، وعقيدة، وحجاج، يمكنه أن يصدر عن صاحبه؛ لا هذا فقط، بل يتولّى مقاليد النصح، والتوجيه، والتشريع، والدعوة، والريادة، أيضًا، أي توجب الحاجة إليه البدء به، قبل الخوض في أيّ ميدان آخر من ميادين الفكر والكلام.

١/١– البغتة الروحيّة (في ٣: ١٢ب)

يتكلّم بولس، في هذا الموضع من الرسالة، على ما يختصّ به، دون سواه

من الناس، يقول: «... إنّما أواصل السعي، لعلّي أدرك المسيح يسوع، **لأنّه هو قد أدركني**». من الواضح، في هذه الكلمات، أنّ ما يتعلّق بالسعي، الذي يبدي بولس عزمه الثابت على حمل رايته باستمرار، يحثّه عليه أنّ «**المسيح يسوع قد أدرك**» بولس نفسه، أوّلاً، وأنّ الغاية المرجوّة من متابعة السعي هي ترجيع صدى لصوت دوّى ذات يوم في قلب بولس، ولما يزلْ صُداحه يتردّد في جنبات حياته كلّها.

إختبر بولس بوعي ما أدعوه «البغتة الروحيّة»: لقد فوجئ بعظمة الواقع، الذي تمثّل في شخص يسوع المسيح، وخُلِب ذهنه بما أتاح له اختباره من البلوغ إلى قمم الوحي الإلهيّ. ليس سوى الفجأة من دافع على استفاقة الوعي في الإنسان، إذ إنّها إقحام واقع لم يعتَدْه هذا الأخير في واقع حياته، بحيث إنّ معاني الواقع تنكشف بغتة، مطلّة على مدارك الإنسان. لم يكن في وسع بولس، الفريسيّ تنشئة وممارسة، والغيور على دين الآباء جبلة ومراسًا، أن تراود عقله فكرة «الالتقاء» بالربّ؛ ذلك أنّه هيهاتِ للبريّة من أن تمثل في حضرة الباري، وحذارِ حذارِ أن تدنو أقلّ شبر منه، لعظمة جلاله، وخساسة قدرها! لا، ما من إمكانيّة التقاء البتّة، بل ما من شبه اتّصال بين الاثنين، إذ إنّ السعي المتواصل حال البريّة، فيما حال الباري الخلود إلى وضع الاستقرار والترقّب. في مثل هذه القناعات كان عقل بولس يمخر، وإيمانه يترسّخ، وغيرته تتأجّج محامية عمّا نُقِل إليها، وتساؤلاته عن السبيل إلى نيل رضى الله تزداد حيرة، ونفسه تقلق في أمر إنجاز ما لا يقوى عليه بشر، في شأن أحكام الشريعة.

تتردّد مخاطبة يسوع المضطهدَ الكبير، شاول، بدون تحريف، في الروايات الثلاث، التي ينقلها إلينا لوقا الإنجيليّ: «شاول، شاول، لمَ تضطهدني؟» (أع ٩: ٤؛ ٢٢: ٧؛ ٢٦: ١٤). لم يفكّر بولس يومًا، في قرارة نفسه، أنّ الذي يعترض على مسعاه سوف يعترض خطواته، وهو يوشك على إنجازه ما دبّر له مدّة طويلة! كان ظنّه ثابتًا في صواب ما يعتقده، ويجاهد بما أوتي من عزم وطاقة في سبيله. وإذا الحقيقة غير ما يحسب، بل هي على طرف نقيض ممّا يتصوّر. لم يتخيّل أنّ الربّ يمكنه أن يلتقيه، حيثما وطّن النفس أنّه هو

من يرضيه، ويلتقي مشيئته! باغته الإله في قرارة نفسه، فقلب ثوابته الواهمة داخله! وفاجأه على مدخل دمشق، ففجعه، لمّا بدّد اعتداده وصلف نفسه. لم يبقَ لبولس من شاول حتّى أناه، عندما التقاه الربّ، وجندله، على طريق دمشق. فقد جميع ما بناه على أساس الشرع، وكسب ما لم يحلم به، على أساس الإيمان بيسوع المسيح. وحدث هذا كلّه بفضل المباغتة، التي باغته بها الربّ، وعلى أثر قبوله الانقلاب، الذي أحدثته فيه، على مستويات عديدة.

٢/١- البذرة الروحيّة (رو ٨: ٣٨-٣٩)

كانت المباغتة، التي تعرّض لها بولس على طريق دمشق، انقلابًا روحيًّا، بالنسبة إليه، بدّد فيه كلّ وهم توهّمه، في موضوع العبادة، وكلّ فهم فهمه أيضًا، في ما يتعلّق بهويّة الله. أتاه الاهتداء نعمة، فأذهلته مبادرة الربّ يسوع، الذي أظهر له ظلامته وضياعه، وأرست في نفسه مصباحًا لا ينطفئ، منه يغرف الدفق والنور، حتّى يضيء زوايا المعرفة الحقيقيّة، والعلم الصحيح، والكلام على حكمة الله، وتدبيره الخلاصيّ. فإن كان ثمّة معجزة، في حادثة دمشق، من الجدير، إذًا، تفحُّص فعلها في الصدمة، التي وقعت لبولس هنالك، حتّى جعلته ينادي: «...**لأنّه هو أدركني**...». لم يقوَ عقل بولس على تحمّل وقع الظاهرة عليه لشدّة حقيقتها، ولم يمكن إدراكه استيعاب ألَق الحقيقة، التي طرقت أفهامه، لشدّة صدق الرؤية. عرف أمرًا واحدًا لا غير، وهو أنّ الحقّ كلّ الحقّ قابع في شخص الربّ يسوع، الذي اختطّ لنفسه الحبّ منهجًا، كاشفًا به عن المنهج الإلهيّ، حتّى يتمّ في ذاته ما أخبرت عنه التوراة، ونبّه إليه الأنبياء، ودعت إليه حكمة الآباء، في ما يتعلّق بمصير الشعب بخاصّة، والجنس البشريّ بعامّة. إلتقط، في برهة وجيزة، ومضة معرفة سماويّة، نزعت عن رتاج فهمه مغاليق الحجر الاشتراعيّ، أو حُجُب التفطّن للسرّ السرمديّ.

على قاعدة الانبهار هذا يرتفع صرح الروحانيّة البولسيّة، شامخًا بذروته، أبيًّا، فخورًا بندائه: «من يفصلنا عن محبّة المسيح؟» (رو ٨: ٣٥). ليس في وسع أيّ من الروحانيّات، مهما تنوّعت، وتباينت، وسَمَتْ، وتعدّدت، أن

تبرز بوجهها السموح الصادق، أو أن تنتشر بعَرف طريقها، العابق بشذا النفحة الإلهيّة، إذا لم يأخذ بمجامع فؤاد أصحابها هيام، ليس منه بشيء هيام العشّاق. على النفس أن تتلظّى أوّلاً، حتّى تبثّ ما اندلع فيها من لهيب؛ وعلى العقل أن يُصعَق، وأن يُباغَت في جحره، حتّى يبدع إن هذا. أمّا الروحانيّة فتتبع من ثمّ أمانة وإخلاصًا، إصرارًا وتشبّثًا، إغراقًا وإغداقًا، قناعة ومناعة، على كرّ الأيّام وفرّها، وفي الرغد والهناء، كما في الضيق والعناء.

ومن الجدير بالتنويه به أنّ تعداد العوائق، التي يبسطها الواقع على محبّي الربّ، المتشبّثين بصداقته، يشتمل على الأشخاص الحافزين عليها؛ فالكلام على الشدّة، أم الضيق، أم الاضطهاد، مثلاً، الذي يورده بولس مورد العراقيل المحتملة، إنّما يعني، إذًا، الناهضين بها، المسبّبين لحصولها. فالشدّة، من جهة، تعني الأناس، الذين انقطعت بهم سبل النجاة والرجاء، المحبَطين على أثر تفاقم الرزايا التي نزلت بهم؛ وبولس أحد أولئك أيضًا؛ والضيق والاضطهاد، من جهة أخرى، يعنيان الأشخاص، الذين يحفزون غيرهم على العيش في خوف من انقضاض مفاجئ عليهم، وفي توجّس من شرّ متطاير قد يذهب بهم. إنّ أولئك المتجبّرين المتكبّرين المتسلّطين، الذين لا خوف لديهم من قدرة علويّة، لا يحوزون ـ في عيني بولس ـ من القوّة ما يردعه عن محبّة المسيح. وبتعبير آخر، لا يهاب بولس بأس المهوِّلين عليه، المهدّدين إيّاه، بالموت، ولا ترتعد له فريصة أمام صولاتهم، إذ إنّ حبّ المسيح أقوى فيه على زمجرة وعيدهم.

تجعل الروحانيّة البولسيّة من الإعجاب بشخص السيّد المسيح، ومن الحبّ المكنون له، ركيزتين أساسيّتين لها. في الأولى، أي الإعجاب، تحتفظ لها بوصال يغذوها على الدوام، حتّى لا تفتر أو تتقاعس؛ وفي الثانية، الحبّ المكنون به للربّ يسوع، تخفق استعدادات، وبذلاً لا ينضب. من جرى الإعجاب، استطاع بولس التحليق في الكلام على ما أنجزه الله على يدي الربّ يسوع؛ ومن جرى الحبّ فاض تحريضًا، وتعليمًا، وتقريعًا، على مقتضى الحاجة والظرف. من أجل هذا، ترتسم الروحانيّة وراء ستار اللاهوت، وتكمن خلف حجاب التشريع؛ ولكنّها ليست ذاك ولا هذا. وتحتجب في

عبّ العرض، الذي يفترش الرسائل، وفي قلب الحلول، التي تتناول المشاكل، من غير أن تُرصَد في خطاب دون آخر، أو أن تغيب عن ساح رؤية، ومخرج، واقتراح. تبرز جليّة للقارئ فيُحِسّ بها، عند مطالعته رسائل القدّيس بولس، وتتوارى عن محاولة حصرها في كذا أو كذا من التعابير، عند القيام بتحديدها. لذا، يغدو ملحًّا أمر البحث عن سماتها كروحانيّة تمتاز بها رسائل هذا الرجل العظيم.

٢- سمات الروحانيّة البولسيّة

يجدر بنا الكشف عن الوجوه المختلفة، التي تتبدّى من خلالها الروحانيّة البولسيّة، كأنّها مبادئ لا يرى القدّيس بولس بدًّا من الالتزام بها، حتّى يتمّ خدمته، على نحو لائق بالذي دعاه، وجنّده، وأرسله كي يحمل اسمه بين الأمم، وقواعد مسلكيّة يحضّ المؤمنين على مراعاتها، وحفظها، كي يجلّوا دعوتهم، عارفين ما المجد الذي يسعون لأجل نيله.

١/٢- في ميدان الرسالة

يوجز القدّيس بولس الخطّة الرسوليّة، التي رسمها لنفسه، منذ أن أخذ على عاتقه الانطلاق إلى الأمم، من أجل التبشير باسم يسوع، فيقول: «إذ كنت حرًّا من الجميع، عبّدت نفسي للجميع، لكي أربح الأكثرين» (١ كو ٩: ١٩). الغاية التي يتطلّع إليها القدّيس بولس: «... **لكي أربح الأكثرين**»، هي ما يجب علينا الوقوف عنده بشيء من التأمّل.

يلاحَظ، أوّلاً، في هذا الهدف، عدم موازاته الوسيلة المستخدمة من أجل تحقيقه، من حيث الكمّ والتوقّع: إنّ الاستثمار – إذا استوى لنا الكلام بلغة الربح – يعظم جدًّا المحصِّلةَ المتوخّاة، بحيث إنّه يسوغ الكلام على عمليّة خاسرة. مَن مِن الناس يرغب في خوض عمل خاسر منطقيًّا؟ يستثمر بولس خضوعه للجميع، ولكنّه يجني من فعله هذا ربحًا، لا قِبَل له بأن يشمل جميع

من عبّد نفسه لهم. هناك فريق من الأشخاص يستفيد من مغامرة بولس، من غير أن يردّ عليه بالمقابل ثوابًا ما. إنّ الأكثرين، ممّن يرمق الرسول كسبهم بجهد لاهث، جلُّ ما يتطلّع إليه، وغاية ما يخطّط له، ومنتهى ما يودّه؛ وهو يبذل في سبيلهم، وفي سبيل الحصول عليهم، ثمنًا باهظًا، إذ إنّه يرضى أن يكون عبدًا لدى الجميع، وأن يقبل بتأدية خدمته إيّاهم قبولاً مجانيًّا، طارحًا دونه اعتبار نفسه. ما هو أكيد رَهْنُه نفسَه لخدمة الجميع؛ أمّا جنى ذلك فقدر جزئيّ، ونصيب يسير.

وممّا تمكن ملاحظته، ثانيًا، في الهدف المنشود وجهته: إنّ هذه مصوَّبة حصرًا نحو الإنجيل (٩: ١٨)، بحيث إنّ بولس يخرج صفر اليدين، لو تكلّمنا ثانية كلام تجارة، لدى تمام العمليّة. يبذل نفسه حتّى يجني ما لا ينتفع به. ليس إطار قولنا هذا الثواب الذي تصيبه نفس بولس، بعد أن تعود إلى جابلها، بل هو حدود النفس المباشرة، عند قيامها بعمليّة البذل. يجعلها بولس في خدمة الجميع، كي يفيدوا ممّا تقدّمه لهم، على مختلف الأصعدة: المعرفيّة والحياتيّة والروحيّة والعائليّة، إذ يجنون لأنفسهم ربحًا تعب بولس في تأمينه لهم، من غير أن ينال قسطًا من جرى ذلك كلّه لنفسه، لا على مستوى المعرفة، ولا الحياة، ولا العائلة. أمّا على المستوى الروحيّ فإنّ ثمرة أتعابه عظيمة. ولا قياس لها!

يمكن ملاحظة أمر ثالث في الهدف، الذي يبتنيه بولس لدعوته كمبشّر بالإنجيل. إنّ مجرّد التفكير في العمل مع الناس، بقصد ربحهم إلى الإنجيل، ينطوي على مخاطرة جسيمة، لما يكمن في مثل هذا المشروع من إعداد مضنٍ، وكفاءة مقدام، وجهوزيّة صامدة، وثقة راسخة، وروحانيّة لا تنضب. لا ينبغي قطّ الحطّ من قدر سموّ الهدف المروم، بالاستخفاف بمتطلّباته، أو ببخس البذل المرصود له حقَّه من الاعتبار. ليس ربح الأكثرين هدفًا للتغنّي به، على مسامع أهل كورنتس، بل هو تحدٍّ شريف، تجدر به مجابهة الصعوبات، بصلابة وإيمان. ومن يثبّته مرمى لحياته يعرف كم يفرض عليه من تضحيات ومعاناة، ومن عمل دؤوب، وكدّ جادّ ورصين. ليس ربح الأكثرين وطرًا مثيرًا،

حتّى يرغب فيه كلّ مبتغٍ متحمّس، وكلّ داعية ذي نخوة وغيرة، إذ إنّه يفرض على الآخذ به جملة من الفضائل، وحشدًا جمًّا من الخصال الحميدة.

لقد عرفت الحقبة التي عمل فيها بولس نشاطًا «رسوليًّا» محمومًا، كان يقوم به دعاة من اليهود. فنهض فريق من المتهوّدين، ممّن أخذت الدعوة المسيحيّة بمجامع قلوبهم، وأحكم الولاءُ للناموس القبضَ على عواطفهم، حتّى حال دون انحرافهم عنه قيد حرف واحد. لم ينقصهم من الجدّ والغيرة ما لدى بولس؛ ولم تضعف حججهم مقابل حجج بولس، حتّى استطاعوا أن يجتذبوا إليهم العديدين، ممّن كانوا قد ساروا على طريقته. في ٢ كو ٤: ٥، يلجأ بولس إلى نزاهة المبشّر، وإلى إخلاصه في العمل، حتّى يدحض مزاعم أولئك، ويعتق الدعوة المسيحيّة من إسار التبعيّة اليهوديّة، ومن وصايتها المتجبّرة عليها، يقول: «لأنّا لا نكرز بأنفسنا، بل بالمسيح يسوع، الربّ. أمّا نحن فعبيد لكم، من أجل يسوع». إنّ الروحانيّة، التي تنبعث من هذه الكلمات، تردّد صدى ما فاه به بولس في ١ كو ٩: ١٩؛ ولكنّها تضيف عليها ما يناسب الظرف الجديد، الذي طرأ على الجماعة في كورنتس، بعد تسلّمها الخطاب السابق (١ كو): «لا نكرز بأنفسنا».

تتطلّب الكرازة باسم يسوع، إذًا، النهوض بثلاثة أعباء، والاستقامة في الاضطلاع بها: تعليم فحوى الإيمان، على حسب ما انجلى منه في ظهور الربّ يسوع على الأرض؛ والتجنّد التامّ للقيام بذلك في كلّ وسط؛ والتجرّد الكامل، الذي لا يبغي منفعة. في هذه الثلاثة تكمن روحانيّة القدّيس بولس في ميدان الرسالة.

٢/٢- مبدأ العلاقة الأخويّة

من سمات الروحانيّة البولسيّة، كذلك، العلاقة المتبادلة بين الأعضاء المنتمين إلى الفريق المسيحيّ، الذين يحيون على وفق الإيمان الواحد عينه. فما سبق يسوع إلى رسمه، وتوصية رسله به، في شأن المحبّة، التي يجب عليهم

أن يتبادلوها فيما بينهم (يو ١٥: ١٧)، يدعو بولس الرومانيّين، كذلك، إلى التمسّك به (رو ١٢: ١٠أ)، كما حضّ غيرهم، من قبلُ (١ كو ١٦: ١٤؛ أف ٢٥: ٢؛ كول ٣: ١٤، إلخ)، على الأمر نفسه. ولكنّه يبادر إلى إضافة إرشاد عمليّ، على فريضة المحبّة، في رو ١٠: ١٢ب: «... وليحسب كلّ واحد الآخرين خيرًا منه». ليس منظور التفضيل على الذات بلفتة عابرة عند بولس، ما دام يدعو إليه أيضًا في رسالته إلى أهل فيليبّي (٢: ٤). وليس مبعثُه روحانيّةَ المحبّة الأخويّة حسب اليهوديّة، التي تمرّس في تطبيق مبادئها؛ وإنّما اختراق روحيّ عبر به إلى سرّ الله، وإطلالة على اكتناه عمله تعالى، الذي عمله بواسطة الابن.

في رو ٨: ٣٢، يقول: «هو الذي لم يُشفِق على ابنه الخاصّ، بل أسلمه عنّا جميعًا...»، أي أنّ الله لم يكن ليشفق علينا نحن أيضًا، وأنّه كان ليرضى عن أن نُسلَم للموت؛ ولكنّه تعالى سلك حسب مبدإ آخر، إذ جعل ابنه، وحيده، يموت بدلاً عنّا، مظهرًا بذلك الحظوة المحفوظة لنا عنده، وإيثاره الجليل لنا مقابل ابنه، خاصّته. لقد حسب الله، إذًا، الآخرين جميعًا خيرًا منه، لا لحلية فيهم، أو فضيلة، أو اعتبار ما – ها هو يقول أيضًا في ٥: ٨: «وأمّا الله فقد برهن على محبّته لنا بأنّ المسيح قد مات عنّا ونحن بعد خطأة» – وإنّما لفرط محبّته، القائمة على بذل الذات. لقد فقه بولس سياسة الله، حُسْن تدبّره أمر الكون وما فيه، واستبطن حكمته الخلاصيّة، التي استجلى حقيقتها لدى الأنبياء، وفي تاريخ الآباء، فأخذ بها على نحوه. عرف أنّ قصد الله لا أن يهلك الإنسان، بل أن يحيا؛ وأيقن أنّ عظمة الله تتجلّى لنا في شخص يسوع المسيح، صورة الله، من حيث إنّه «أخذ صورة عبد، وصار طائعًا حتّى الموت، بل موت الصليب» (فل ٢: ٧–٨). فالتجسّد، إذًا، وحده تعبير عن التدبير الاستثنائيّ والأزليّ، الذي كشف عنه الله ذاته، عندما أرسل ابنه يسوع إلى العالم، لأنّ في التجسّد اعتبارًا للإنسان، وفيه رحمة به مذ قبل أن يأثم، وغاية ثابتة لم يُقدِم الله على التفكير بها بعد زلّة آدم وحوّاء.

حمل اكتشاف بولس هذا السرّ في شخص يسوع على المناداة بالمبدإ الإلهيّ، الذي أعطى الخلاص مجراه إلى التاريخ. لقد تمكّن من مشاهدة الخطّة، التي يسير بها تحقيق الوعود، وتيقّن من نجاحها، وصدق منطوقها. فلم يتوانَ عن السير بموجبها، أوّلاً، ولم يبطئ في حثّ المؤمنين، ثانيًا، على الأخذ بها. عندما اضطرّ إلى الدفاع عن بعثه رسولاً لدى الأمم، أمام جماعة كورنتس، أضاف على حججه مقياس الودّ الذي يكنّه للكنائس، يقول: «من يضعف ولا أضعف أنا!» (٢ كو ١١: ٢٩). وعندما كتب إلى الغلاطيّين مؤنّبًا ومعاتبًا، لم يخفِ عنهم غيرته المتّقدة عليهم، فذكّرهم كيف جاءهم يبشّر بالإنجيل: «وأنتم تعلمون أني بجسد عليل بشّرتكم بالإنجيل للمرّة الأولى» (غل ٤: ١٣). لا يعبأ بنفسه، وهو يرفل في القيود، قابعًا في السجن، عندما يبلغه أنّ منافسين له في البشارة قد تنفّسوا الصعداء، لعلمهم بما انتهت إليه الأمور بشأنه، وراحوا يكرزون على هواهم، في وسط جماعة فيلبّي، فيقول: «حسبي أنّ المسيح يُبَشَّر به، على كلّ وجه» (فل ١: ١٨). لم يُقِم بولس، في هذه الحالات كلّها، اعتبارًا لنفسه، أوّلاً؛ بل جعل اهتمامه ينصبّ على جماعة المؤمنين، لكونه رسولاً. لم يثقّل على أحد منهم (٢ كو ١١: ٩؛ ١ تس ٢: ٧)، ولم يُبالِ بإهانة، أو بغبن لحق به (٢ كو ٢: ٥)؛ وإنّما سلك حياته كلّها، جاعلاً نصب عينيه المبدأ الذي اكتشفه في قصد الله الخلاصيّ: «... ليَحسِبْ كلّ واحد الآخرين خيرًا منه».

حشد بولس في مديح المحبّة الجوانب العمليّة، التي ينطوي عليها هذا المبدأ الإلهيّ، فبيّن بذلك للمؤمنين الطريق التي تؤدّي إلى الحياة المسيحيّة (١ كو ١٣: ٤–٧). ما لا ريبة فيه البتّة أنّ المحبّة لا تعرف سبيلاً غير الآخر إلى القيام بذاتها: فليس من محبّة بمعزل عن الآخر، ولا من كلام عليها بدونه. وما لا ريبة فيه البتّة، أيضًا، أنّ المحبّة فعل ذو شقّين: الواحد إقبال على الآخر، والآخر ردع الذات عنه. ما من فعل آخر، ينشئ به المرء علاقة مع صنوه، لا يندرج في هذا الشقّ، أو ذاك؛ حتّى الفكر والقصد فعلان يخضعان لهذه المعادلة. ولكنّ الشقّين كليهما معًا، رغم تنافرهما، يلتقيان حول «خير الآخر». وما لا

ريبة فيه البتّة، أخيرًا، أنّ المحبّة تسود، وأنّها تعود بسيادتها رخاء وازدهارًا على مناصريها. حينما تنحسر المحبّة يتفتّت الجمع، ويضعف التآزر، فيرتدّ أثر ذلك شرًّا على كلّ فريق. من يأخذ بالودّ يلقَه في متناول يده، ومن يضمر الشرّ لأخيه لا يلبث أن يجد نفسه فيه. هذا ما عرفه بولس حقّ المعرفة، وما نادى به في كلّ خطاب، وحضّ عليه، موقنًا أنّ فيه سلامة الجماعة.

٣/٢- الدرب الآمنة

للروحانيّة البولسيّة، أيضًا، فلسفتها. ليست روحانيّة القدّيس بولس تهجّدًا، تستسلم فيه النفس إلى توق نحو العليّ؛ لا، ليست هي ذات لون تأمليّ، يغلب عليها؛ بل تمتاز من سائر الروحانيّات بطابعها الرسوليّ الدفّاق، وبحزمة من الصيغ التمهيديّة، التي تنمّ عن إعجاب مذهل، وعن افتخار ظاهر بالإنجازات الإلهيّة. ومن شأن الراغب في استجلاء معالمها أن يحتاط معرفة برؤيتها المنهجيّة، وأن يقف على تطلّعاتها.

يمدّنا قول القدّيس بولس إنّ «معرفة المسيح يسوع» ربح عنده، حتّى إنّه ليعدّ دونه كلّ شيء «خسرانًا»، و«قذارة» (فل ٣: ٨)، بالنهج المبدئيّ، الذي يبني عليه الرسول مجمل عمله وحياته. لقد اعتبر القدّيس بولس، منذ اللحظة التي التقاه فيها الربّ على طريق دمشق، صداقة يسوع فوق كلّ اعتبار آخر، والإخلاص له واجبًا ثابتًا. أتى الحدثُ بولسَ بآية خارقة على مستويَين: مستوى تاريخيّ، ومستوى علويّ، حاملاً له معه كشفًا جليًّا، حتّى إنّ الحقيقة المرتهنة بالواقع الأرضيّ والحياة الأبديّة أمست ناصعة بملئها، مكشوفة له بتفاصيلها. على المستوى التاريخيّ، بات يدرك أنّ الفوارق والامتيازات والشعوب غير ذات قيمة مثلى، وأنّ التشبّث بها والدفاع عنها لا يجديان صاحبهما، أمام تجسّد ابن الله في قلب الأحداث، التي تؤلّف التاريخ. لئن كان لهذا قوام ذو معنى فالفضل يرجع لحدث محوريّ فيه: مجيء ابن الله في الجسد، الذي أضاء على سائر الأحداث بسناء مجده، بحيث إنّ كلّ شيء آخر يستمدّ موقعه في

التاريخ، ويمحض التاريخ أيضًا معناه، بالقدر الذي يسطع فيه من ينبوع المجد، المنبجس من شخص الربّ يسوع.

في الرسالة إلى أهل غلاطية، يؤكّد بولس هذا بعينه، يقول: «ليس بعد يهوديّ ولا يونانيّ، ليس عبد ولا حرّ، ليس ذكر وأنثى، لأنّكم جميعًا واحد في المسيح يسوع» (غل ٣: ٢٨). وفي الخطاب، الذي بعثه إلى المسيحيّين المقيمين في أفسس، يأتي بكلام على «شعبين» أمسيا شعبًا واحدًا، يسود السلام والمصالحة بينهما، بفضل الصليب (أف ٢: ١٤– ١٦). ومثل ذلك أيضًا نجده في الرسالة إلى الرومانيّين، على دفعات متكرّرة: «... اليهود واليونانيّون جميعًا هم تحت سلطان الخطيئة» (٣: ٩)؛ «برّ الله بالإيمان بيسوع المسيح إلى جميع الذين يومنون، إذ ليس من فرق» (٣: ٢٢)؛ «لا فرق بين اليهوديّ واليونانيّ» (١٠: ١٢)، إلخ. أمّا في الرسالة إلى أهل كولوسي، فيرقى إلى الاختلافات السائدة في العالم غير المنظور، كي يعلن زوالها: «إذ فيه خُلِق جميع ما في السماوات وعلى الأرض، ما يرى وما لا يُرى، عروشًا كان، أم سيادات، أم رئاسات، أم سلاطين...» (كول ١: ١٦). إنّ تشديد الرسول على تلميذه تيموتاوس في الرسالتين اللتين بعث بهما إليه، حتّى يعمل على الإعراض عن المماحكات الكلاميّة، يندرج أيضًا ضمن هذه الرؤية الروحيّة، ويهدف إلى توجيه الجهود نحو شخص الربّ يسوع المسيح.

تؤلّف «معرفة المسيح يسوع» دربًا طويلة، في حياة القدّيس بولس، تمتدّ امتدادها، لا حدثًا مرتبطًا بظروف راهنة؛ وبمعنى آخر، يعتبر القدّيس بولس معرفته بالمسيح يسوع شرعة، أو منشورًا، أو مطالعة أيضًا، لا يزال المعنيّ بها يتقلّب في نقاطها غرفًا، واستفادة لحياته، ونموًّا، لا مجرّد فعل يطّلع به المرء على شخص الربّ يسوع، ثمّ يمضي في سبيله. أضِفْ إلى هذا أنّ القدّيس بولس يحسب كلّ جهد آخر سواها نافلاً، بل يعرب أيضًا عن جهوزيّته، للتخلّي عن أيّ مكسب قد يرده من مصدر آخر، غير المعرفة الملمّة بشخص الربّ يسوع. ففي هذه المعرفة، تنحصر الدرب الآمنة إلى ثراء الشخص، وسعادته الحقيقيّة،

واحتلاله موقعه الصحيح، بالنسبة إلى الربّ، والعالم، ونفسه. ليس الثراء ما ملكت اليدان من قدرات على الابتياع، بل المحافظة عليه، عندما لا تقوى اليدان على الاتّجار بما تملكانه. وما السعادة إسرافًا في الحصول على ما تبغيه النفس، بل هي في الرضى عمّا تؤول إليه حالها، بعد حصولها عليه. أمّا الموقع، الذي يجب على كلّ ذي نفس حيّة أن يصبو إليه بجوارحه كلّها، فيكمن في السكنى حيث لا فناء، وفي جوار من لا يشكوه، لأنّ المواقع الأخرى كلّها لا يأمن المرء ارتيادها، من دون نزال، أو مماحكة، أو حماية يُدفَع ثمنها.

٢/٤- التحدّي المستمرّ

من سمات الروحانيّة البولسيّة، أخيرًا، واقعيّة التحدّي، التي يبرزها بولس إبرازًا جليًّا في عبارته الشهيرة: «إن كنّا نحيا بالروح، فلنسلكنّ أيضًا بحسب الروح» (غل ٥: ٢٥). لا يخفى على أحد ما في هذه الكلمات من طابع المجابهة ومن دعوة إلى الصدق مع الذات، أوّلاً، والحقيقة المطلقة، ثانيًا، وتعليم الربّ، ثالثًا، في شأن الملكوت. كذلك، ليس خفيًّا على أحد صدى العلاقة الوثقى بين ترويض الذات على نمط مسلكيّ يسمو على النمط العفويّ، والطبيعيّ، من جهة، والمعرفة المبنيّة على الحياة بالروح، من جهة مقابلة.

عرف بولس مباشرة نزاعًا حادًّا، عندما توجّب عليه الانتقال من روحانيّة الناموس إلى روحانيّة البرّ، الذي بالمسيح يسوع. تملي الأولى على المؤمن السعي بجهد مضنٍ وراء الفريضة، وتملأ عقله وقلبه وفكره وأحكامه بإلزاميّة التطبيق، والتقيّد برسوم الشريعة؛ لم تُتِح روحانيّة الناموس لبولس وسواه أن «يحيوا بالروح»، وأن ينعموا بفرح العيش، الذي أسبغه الله على خلائقه؛ بل أمسى العيش ثقلاً يرزحون تحت عبئه، وغاب الانشراح عن ساحته. أمّا روحانيّة البرّ فتغدق على المؤمن جوًّا من الحبور، والثقة، ومحبّة الحياة، جوًّا ينثر في رحابه فداءُ الربّ نسيم الحظوة والامتياز، وعَرْف التكريم والودّ، ممّا حصل عليه المؤمن بفعل افتداء الربّ إيّاه. فالمؤمن الذي يحيا، عارفًا ما حباه

الله من شرف ومودّة، وموقنًا أمر المحبّة التي اختصّه بها، لا يرتمي من بعد في شراك الحساب الذي ينتظره، وكأنّه سيف مسلول فوق رأسه. ولا يتخبّط من بعد، كذلك، في حبال الإفتاء والتيسير المواربة، بل ينطلق وكلّه شغف، لكي ينشد للربّ بعظائمه، ويسعى وكلّه جذل حتّى يذيع إحسانات الربّ العظيمة لدى كلّ نفس، متجشّمًا بفرح مشاكسات المشاكسين، ومرتضيًا بحبور مناوأة الأعداء.

نجد، في ثنايا الإرشادات، التي يودعها بولس تلميذه تيموتاوس، حثّه إيّاه بإصرار على تنمية عقد من المواهب فيه، لكي يكون «مثالاً للمؤمنين» (١ تم ٤: ١٢ي). فهو يضعه، في حثّه هذا، أمام عِظَم المسؤوليّة المناطة به، من جهة، ويوقظ فيه على هذا المنوال وعيه وفطنته معًا، كي يبقي أبواب عقله وذهنه مشرعة أمام مواهب الروح القدس، ومهيّأة حتّى تنفذ منها إلى كامل كيانه، وينبّهه في الوقت نفسه، من جهة أخرى، لوظيفته الرسوليّة ودوره فيها كأسقف، عليه أن يسهر على وديعة الإيمان سليمة نقيّة. إنّ موقف بولس هذا سمة أخرى من سمات روحانيّته، يمتاز بتعبئة النفس، وبحفظها في وضع اليقظة، حتّى تبقى على أهبة الاستعداد للعمل بجدّ، مقدّمًا لها أن تتجاوز بنجاح تحدّي العقبات، التي قد تنشأ في وجهها، آتية إمّا من ضعفها، وإمّا من أعباء الرسالة الثقيلة، الملقاة على كاهلها. وفي الواقع، متى أخلدت الذات إلى الراحة، معرضة عن الجهاد والتحدّي والرقابة، أوشكت أن تعثر، وكأنّ الاستسلام إلى الرخاء يرمي بها في أحضان الإهمال والضلال. فما أضرّ بالمرء من كفّه عن تحدّي ذاته، بعد أن تطمئنّ إلى بلوغها مرحلة متقدّمة من الشأن والمنزلة؛ وما أدلّ على الترقّي في معارج الكمال من إبقائها في حالة الجهاد، ضدّ عيوب وتخاذلات جمّة تعترضها في بحر الحياة.

٣- متطلّبات الروحانيّة البولسيّة

بعدما استطلعنا محور الروحانيّة البولسيّة، واستكشفنا سماتها الرئيسيّة،

يجدر بنا أن نختم هذا العرض بإثارة السؤال حول التربة، حيث يمكن مثل هذه الروحانيّة أن تجد لها حيّزًا مناسبًا لانطلاقتها، وموئلاً جديرًا بأعباء النهوض بها. إنّ الأخذ بالروحانيّة البولسيّة متطلّب، والتحلّي بها مستوجب شروطًا؛ ومن عقد العزم على العمل بموجبها حَسُن به أن يدرك أوّلاً ما لديه من طاقات، لكي يعدل في اختياره بين قراره، من جهة، ونهج الرائد الأوّل، من جهة أخرى؛ ذلك بأنّ الادّعاء بالبولسيّة، في الحقيقة، مرمى بعيد، ومنال عسير، من حيث هو اختيار في الحياة.

١/٣- التجنّد للشهادة

ليست فكرة التجنّد غريبة، أوّلاً، عن سجلّ النفسيّة البولسيّة ومفرداتها؛ ولا الشهادة أيضًا، ثانيًا. إنّ ورودهما في الرسائل الرعويّة يغلب، ويبرز للعيان؛ غير أنّهما لا يندران في سائر الرسائل. على كلّ حال، يعكس كلّ منهما شخصيّة هذا الرسول، ويفسّر، في الوقت نفسه، غلبة التيّار الذي يمثّله، في قلب الكنيسة الناشئة.

إنّ ما يورده بولس، في ١ كو ٩: ٢٥، يلخّص بوضوح ما نسعى إلى لفت الانتباه إليه، يقول: «كلّ مجاهد يضبط نفسه في كلّ شيء: أمّا أولئك فلينالوا إكليلاً يفنى، وأمّا نحن فإكليلاً لا يفنى». إنّ الجهاد، بنوعيه الجسديّ والروحيّ، مرتكز على فريضة لا بديل عنها، هي السيطرة على الذات، في كلّ جانب؛ لا هذا فقط، بل في كلّ حين أيضًا. هذا ما يجب علينا أن نأخذ به، عند تفسيرنا «كلّ شيء»، في قول بولس. فالعبارة تعني سيطرة المجاهد على ذاته، من حيث إنّه كائن اجتماعيّ، يتلقّى من المحيط الذي يحيا فيه التبدّلات المختلفة، والأحداث المفاجئة. وفي كلّ منها، وعند بروز أيّ منها، على حين غفلة، ينبري لها بجهوزيّته الساهرة.

وعند الكلام على السيطرة على الذات، لا بدّ لنا أيضًا من إضافة تفاصيل تشتمل عليها هذه الملكة، المكتسبة بالتزام جانب الفضيلة. أوّل هذه التفاصيل،

بالطبع، الذات نفسها: بحدودها، واستعداداتها، وخصالها، وطبائعها، وميولها، ونقائصها، وتطلّعاتها. من لا يعرف ذاته بدقائقها –وهو ذلك الشخص، الذي لا يجرؤ على معرفة نفسه خجلاً (!)، أو من يرتدّ عن معرفتها متى ردّه إليها حكيم راشد– من لا يعرف ذاته، إذًا، بدقائقها تخاذلاً، لا يقدر بالطبع المبادرة إلى السيطرة عليها! كيف له ذلك، عندما يقف خصوصًا أمام ذوات مباينة له؟ إن تناغمت هذه مع ما فيه منها، وكانت في تناغمها مضلّة وتائهة، جذبته إليها طبيعيًّا. ومن ثمّ، فليس هو مسيطرًا آن إذٍ على ذاته! وإن افترضنا، بالعكس، أنّها متباعدة ومتنافرة مع ما يوجد فيه منها، وكانت هي على صواب، ناصبها العداء والجفاء، وانقلب عليها وهو يكيل لها اللوم والقدح. ومن ثمّ، يظهر ثانية كفاقد اللبّ، عاجز عن السيطرة على ذاته. لا، ليس في وسع من يجهل ذاته، إذًا، أن يطمح إلى امتلاك نفسه؛ بل العكس هو ما يستوي قوله فيه: إنّه بحاجة إلى من يحرّره من ذاته!

ثاني هذه التفاصيل، في موضوع السيطرة على الذات، طواعيّتها، أي سخاؤها في التنازل، وهرعها إلى معانقة المثال، واقتناعها بضرورة ذلك، لما فيه منفعتها، وخير الجماعة، وواجب الضمير. ذلك بأنّ ذات الإنسان مركّب منشعب إلى مكوّنات عدّة، منها الوراثيّ، والطبعيّ، والاجتماعيّ، والثقافيّ، والخلقيّ، والدينيّ، والقيميّ، والفطريّ. تمارس هذه المكوّنات على الذات ضغطًا متفاوت الأثر، وتؤلّف عبئًا على التزاماتها، وحاجزًا أيضًا يصعب تجاوزه، عندما تريد أن تحدث تغييرًا. ما لم تَنْفُذ إليها قوّة الفضيلة، وتَرْفُدها نِعَم السماء بالمثابرة على الجهاد، وتَعْضُدها الصلوات، لا يتيسّر للذات البشريّة أن تقوى على ما يكبّلها من قيود مختلفة، ولا يتاح لها أن تسيطر على ما تتألّف منه. إنّ وسيلتها إلى الانعتاق ممّا يأسرها ألاّ تنغلق على نفسها؛ وهذا يعني ألاّ تعاند في الاستمرار على ما ترتاح إليه، تلقائيًّا. كذلك، خير متّكل يمكن الذات أن تعوّل عليه، حتّى تبقي سيطرتها على نفسها، عدم انشغافها بها نفسها؛ وهذا يعني ميلها إلى الإطراء، الذي تستجديه بطرق مختلفة، أو الإعجاب، الذي تبحث بشتّى الطرق عن إحلاله في تقدير الآخرين. فمن ألدّ أعداء الذات غرورها؛

ومن أشدّ الحواجز، التي تأسرها في داخلها، تعنّتها؛ ومن أوثق السبل، حتّى تفقد السيطرة على نفسها، انكفاؤها المتواتر عن التبديل. أمّا أكثر المسارات ضررًا لها فأن تسعى في خطب ودّ الآخرين، عسى تجد نفسها ثمّة!

يردّد كلام بولس في ٢ تم ٢: ٤ صدى هذه المعاني، إذ يهيب بتلميذه تيموتاوس، ألاّ «يرتبك في شؤون الحياة». والارتباك، باليونانيّة، التورّط، الذي يؤدّي بصاحبه إلى فقدان سبيل العيش بهدوء وطمأنينة. إنّ من يقحم نفسه في اعتبارات دنيويّة، ولا يعبأ إلاّ لمهامّ شرفيّة، سرعان ما يجد نفسه يخطّط على مقتضى الناس، بل يولي أيضًا وقته كلّه استنباط المسالك، التي سوف تبلغه مراميه من المراتب العليا، والكرامة، والتوتير. بيد أنّ هذا لا يتّفق، بحسب بولس، مع التجنّد للمسيح يسوع؛ وعدم الاتّفاق المنوَّه به حاصل، لا بسبب عدم التجانس بين التجنّد، من جهة، والارتباك في شؤون الحياة، من جهة أخرى، فحسب، وإنّما بسبب مناقضته خصوصًا اهتمام المجنّد في إرضاء الذي جنّده. لن يكون في وسع المجنّد أن يهب ذاته بكليّتها من أقامه جنديًّا لديه، إذ يترتّب عليه السعي، في الواقع، وراء اهتمامات أخرى، لا صلة لها البتّة مع تطلّعات مستخدمه. وبكلام آخر، لن يستطيع ذلك المجنّد أن يقف ذاته على الواجب المنوط به، بسبب انهماكه في شؤون أخرى. فمن حيث هو مجنّد، يحدث شرخ في حاله، إذ لا يفي تجنّده حقّه من التدرّب اللائق، ولا يوليه عناية مناسبة. ومن حيث إنّه طموح، يرمق شؤون الحياة، يقعده عن نيلها على أصولها كونه مجنّدًا.

لِنَعُد إلى مسألة ضبط النفس، المشابهة في جوانب عديدة لمسألة التجنّد. ولنلحظ، علاوة على ما تقدّم قوله، أنّ الحالة المشار إليها، في كلّ منهما، إنّما تدلّ على مرحلة تصل الانخراط في سلك، من ناحية، واحتلال موقع ثابت، أو بلوغ درجة محدّدة، من ناحية أخرى. وهذا يعني، من جهة، أهمّيّة هذه المرحلة، لو نظرنا إليها نظرة إيجابيّة، واحتمال التلكّؤ فيها، من جهة أخرى، لو أحطناها بنظرة سلبيّة. يتكلّم بولس على ضبط النفس، وعلى التجنّد بالطبع، انطلاقًا من واجب يلزم المرءُ نفسَه به، لأنّه يعلم حقّ العلم ما يريد أن يفعله، وما

يريد أن يلبث فيه. لا يمكن ذلك المرء أن يمضي عمره وهو يستعدّ الاستعداد اللائق، من غير أن يجعل نصب عينيه زمنًا، يُقْدِم فيه على إنجاز ما أعدّ نفسه له؛ ولا يمكنه، في الوقت نفسه، أن يُنَصَّب في موقع، من غير أن يكون قد تلقّى من الاستعداد ما يخوّله حقًّا الأهليّة المناسبة. لا يمكن مصارعًا أن يصرف عمره في التدرّب على النزال، من غير أن يخوض يومًا معركة على حلبة؛ وليس من المعقول أن ينادى بأحدهم إلى منازلة، فيما لم يتلقَّ من التدريب ما يكفيه لذلك. قد يحدث أن يقضي فلان من الناس مدّة في التمرّن على فنون القتال، من غير أن يؤذَن له خوض نزال؛ ولكنّه، لن يُدعى مصارعًا، ولن يُكلَّل رأسه بإكليل. أمّا إذا اتّفق حصول ذلك، فإنّ التناقض الواقع كفيل وحده بأمر التشهير بالحادثة.

كذلك الحالُ في أمر الخدمة الرسوليّة: إنّ خادم الكلمة، ورسول يسوع المسيح، المدعوّ وكيلاً عند بولس (١كو ٤: ١) لأسرار الله، يضبط نفسه في كلّ شيء، متجنّدًا لإرضاء الربّ فقط، في خدمته. فإن لم يفعل لا يجدر به أن يقام في منـزلة الخادم؛ وإن اتّفق أنّه نُصِّب خادمًا يشهد عليه تجنّده أنّه غير كفوء لما يلبث فيه!

٢/٣- الإخلاص البولسيّ

من متطلّبات الروحانيّة البولسيّة حزم في الإخلاص، الذي ينبغي على خادم المسيح أن يحمله معه، في ثنايا حياته كلّها. تبرز فضيلة الإخلاص، عند بولس، لا كأنّها ركنٍ من أركان روحانيّته وحسب، بل من حيث كونها ملتمسًا ضروريًّا أيضًا، وشرطًا لا غنى عنه، على البولسيّ أن يضطلع به، إذا أراد الانخراط في أداء الشهادة للربّ، على مقتضى الطريقة التي انتهجها الرسول. الإخلاص إغراق في العبادة، والخدمة الرسوليّة، والإيمان، لا مجرّد الأخذ بهذه في حياة المرء. وهو احتياط من مغبّة التواني في العيش عيشة مسيحيّة؛ وسعي حثيث وحافل بالإنجازات الفضلى، وإمعان في الاضطلاع بفرائض العبادة والخدمة

والإيمان. إنّ ما يقوله الرسول في غل ١: ١٠ب: «... لو كنت بعدُ أرضي الناس لما كنت عبدًا للمسيح»، يلقي الضوء على معنى الإخلاص البولسيّ هذا، من خلال الوعي الذي يحوّط بولس نفسه به، حتّى يبقى في صورة «عبد المسيح». عندما يجعل بولس يميل إلى إرضاء الناس يسيء، حسب كلماته، إلى ذاته كعبد للمسيح، لا إلى خدمته؛ أي يكفّ، بتعبير آخر، عن أن يكون حقًّا «عبدًا للمسيح» يسوع، مع أنّه يزاول خدمته.

قد يرتاد التساؤل ذهننا حول تناقض محتمل ينشأ هنا، بين استهجان بولس الصريح إرضاءه الناس، وهو منكبّ على خدمته الرسوليّة، وتشديده في ١ كو ٩: ١٩ج، ٢١ج، على ربحه الناس: يتلاقى الهدفان، ويتنافر تأكيد بولس مع ذلك على السعي وراءهما. من الجدير بالإشارة أنّ جَدّ بولس في إثر الأكثرين من الناس، لعلّه يربحهم، في ١ كو ٩: ١٩ج، ٢١ج، لا يؤلّف غاية نهائيّة في الإطار، الذي يرد كلامه فيه؛ لأنّ الخلاص، على حدّ قول بولس، هو ما يهتمّ به. على كلّ حال، يظهر وطر بولس جليًّا ناصعًا، في ١ كو ٩: ٢٣: «وأنا أصنع كلّ هذا لأجل الإنجيل...». أضف إلى هذا أيضًا أنّ ما يبدو، في ١ كو ٩: ١٩ج، ٢١ج، كأنّه «إرضاء»، لا يتّفق البتّة مع قرينة النصّ، حيث يبدو هذا «الإرضاء» تقلّبًا، وتذبذبًا في مواقف بولس، واستمالة، ما دام يلوح «لليهود كيهوديّ... وللذين تحت الناموس كأنّي تحت الناموس... وللّذين بلا ناموس كأنّي بلا ناموس». لا يستطيع المرء أن يعدّ هذا الانقلاب من حالة إلى حالة معاكسة «إرضاء»، إذ لا يخفى على أحد ما فيه من خداع، سرعان ما يؤلّب عليه الناس.

على صعيد آخر، إن بدا بولس لفريق من الناس أنّه يميل ميلهم، ويأخذ بما يأخذون، يبقى هدفه صريحًا للجميع، ومحرّكًا لنشاطه بأسره: فهو على ذلك إلى حين، ريثما يجد مخاطبوه فرصة للانتقال إلى جانبه. لا يمالق، من جهة، ولا يستكين، من جهة أخرى، لأنّه عارف ما يريد. ولئن بدا على موقفه شيء من إرضاء الناس حَسُن، إذًا، بالمتأمّل في سلوكه أن يبلغ بفكره إلى عناء بولس، الذي تنكّبه كعبد للمسيح، حتّى يرضى عن التشبّه بما الناس عليه. عندما يؤكّد

اصطفافه، مثلاً، إلى جانب «الذين تحت الناموس»، يهرع إلى تأكيد تنصّله من موقفهم، الذي تبنّاه له، قائلاً: «... مع أنّي لست تحت الناموس». فمن الطبيعيّ، في مثل هذه الحالة، أن يكتشف القارئ معاناة بولس، التي عانى من جرّائها من العمل مع الذين تحت الناموس. إنّه لأشبه به معلّم جامعيّ، وقد ارتضى أن يعطي دروسًا صفوفًا ابتدائيّة. لئن يقبل هذا المعلّم المهمّة الموكلة إليه لقاء أجر، عُدّ موقفه مع ذلك متواضعًا، وهو ليّنَ العريكة. ولئن عدل عن قبول التعليم في صفوف ابتدائيّة، بسبب التعب الذي يلقاه، أمكن فهم قراره. أمّا أن يأخذ هذا على عاتقه طوعًا، ومجّانًا، ودائمًا، لا يحدوه على قراره هذا سوى الإعلاء من شأن التعليم، فهذا يدعى «إخلاصًا».

يليق بمن يريد أن ينهج نهج بولس في الروحانيّة أن يتحلّى بمثل هذا الاستعداد، وأن يعمد إلى نزع ما يرضي الناس من صميمه، خدمة للمسيح، وإخلاصًا لهويّته كعبد له. لا يقبع إرضاء الناس، أوّلاً، خارج الإنسان، بل في داخل كيانه: في طبعه، وميوله، وطموحاته. ولا يعرف إرضاء الناس، ثانيًا، ما ينصّ عليه غيرُ الراغب فيه، والباحث عنه. وليس من مدافع عن إرضاء الناس، ثالثًا، إلاّ المغرق فيه، والآخذ به، والعازم على التقلّب فيه. ذلك بأنّ استعطاف الناس حاجة، لها إلحاحها وقضاؤها وحجاجها؛ وهو، فوق هذا، أيضًا حاجة تغري، لأنّها تدغدغ مواطن الضعف في النفس البشريّة، فتراها لا تهدأ حتّى تنال شبعها. وإذا كان هذا الوصف سويًّا بالنسبة إلى العموم، فما ترى يكون عندما يتعلّق الأمر بالخاصّة من الناس، من قبيل الذين لم تستقرّ عواطفهم، ولم تستكن فيهم ميولهم، ولم تشحذ التقوى الحقيقيّة بعد كيانهم؟!

٣/٣- الرجاء البولسيّ

لا يمكننا، أخيرًا، أن نقفل موضوع الروحانيّة البولسيّة، من غير أن نتطرّق إلى مسألة الرجاء البولسيّ، الركيزة الأساسيّة، والقاعدة، التي بنى عليها الرسول صرح فكره، وتعليمه، ودعوته.

تحتلّ صورة المسيح محورًا رئيسيًّا في رجاء الكتاب المقدّس. فالرجاء، في النصوص، هو رجاء مسيحانيّ خصوصًا؛ وهذا يعني لاهوتيًا أنّ الشعب أدرك، ووعى بعمق، وبات يلتمس، في آن واحد معًا، افتقاره إلى حضور الله في وسطه؛ ذلك بأنّ صورة المسيح، المرتجى قدومه، راحت تعيض عن الشعب خيبة أمله بمنقذ، ويأسه الشديد إزاء أحداث مفجعة، لا يعرف أحد من الرؤساء وضع حدّ لها، بفرح حقيقيّ، لا ينتهي؛ وباتت تختزل فيها مجد الشعب المختار، وقداسته، وحظوته التي نعم بها، في القديم، بعدما خرج من أرض العبوديّة المرّة، في مصر، إلى سيناء. لم تَعُدِ الأرض رجاء هذا الشعب، كما كان الأمر يوم عبر الآباء الصحراء؛ ولم يثبت الهيكل، كذلك، بعد أن أعيد بناؤه، كموضوع رجاء هذا الشعب، مع أنّه يبدو الهدف المرام من وضع سفر الأحبار بكامله. فمن الناحية اللاهوتيّة، يمكننا التأكيد على دخول التاريخ مرحلة جديدة من مراحل الوحي الإلهيّ، مع بروز الرجاء المسيحانيّ بالخلاص. فالرجاء بأرض، على حسب المخطّط الإلهيّ الموضوع للشعب، ذو صبغة عابرة، لا تدوم إلى ما شاء الله. ولات المقدِس، الذي بُنِي ثانية، بعد السبي إلى بابل، محور رجاء بني إسرائيل! فقد عُدّ تهيئة، في زمن لاحق، وصورة، وإمكانيّة، غايتها استباق العبادة الحقيقيّة، والسرمديّة، بالالتفاف حول الخالق، والإشادة بعظمته. أمّا رجاء الخلاص، التامّ والشامل والكامل، فما هو سوى اشتمال التدبير الإلهيّ على الواقع الإنسانيّ والكونيّ، واحتضانه بمجمله، واكتنافه، وتجشّمه على علاّته، من دون إلغائه، أو كفّه عن ذاته، وتنقيته من عوارضه وشوائبه، وفروقاته، ومساوئه، حتّى يتصالح ما فيه مع ذاته، أوّلاً، ومع الخالق ثانيًا.

إذا كانت اليهوديّة قد عرفت من الوحي، عبر الرجاء، شكلين قد تحقّقا لها، على امتداد الأحقاب والأجيال، ووعت شيئًا فشيئًا نشأة شكل ثالث منه، عبر الرجاء نفسه، بات تحقيق هذا الأخير خاضعًا كسابقَيه لجملة من النبوءات بشأنه، والعلامات الدالّة عليه، ومتمِّم يدخله التاريخ، من نافذة الحدث المحقّق. عند عتبات الرجاء بالخلاص هذه، وقف بولس بالربّ يسوع المسيح، وحاول استقراءه، فقرأه؛ وإنّما، لا كلّه، بل على قدر ما أعطي له أن يقرأه.

يمكننا أن نستخلص ممّا تقدّم أمرين، في أمر الرجاء: الأمر الأوّل ثبات الرجاء بالخلاص في رأس الإيمان، لا في خاتمته؛ الرجاء بالخلاص، إذًا، محرّك روحيّ أساسيّ، حسب القدّيس بولس، للتقدّم في الطريقة التي تبلغ إلى الله. لولاه لما تمكّن القدّيس بولس من السعي، على نحو ما فعل، إلى إدخال الأمم في الإيمان الجديد؛ ومن دونه، ما كان ليكبّد نفسه «مشاقّ الإنجيل» الباهظة، والمضنية، إلى حدّ القول: «إني أتمّ في جسدي ما ينقص من مضايق المسيح...» (كول ١: ٢٤). أمّا الأمر الثاني فيكمن في استنطاق الربّ يسوع، بخصوص كلّ ما له علاقة بالوحي الإلهيّ، إذ فيه يجد هذا الأخير تمامه، وكماله، وملأه. وبتعبير آخر، يلزم من يريد الأخذ بالروحانيّة البولسيّة أن ينبش كنوز الوحي في العهد القديم، على ضوء الأحداث التي تمّت في شخص الربّ يسوع، وعلى يده.

إنّ حديث بولس عن الوطن السماويّ، مثلاً، والميراث، والبنوّة، والتبرير، والتملّك مع المسيح، لا يمكن فهمه حقّ الفهم إذا لم يُرَدّ إلى الرجاء اليهوديّ القديم بأنّ الله وعد الآباء قديمًا بأرض يقيمون عليها؛ وحديثه عن الحياة في المسيح، وتقدمة الذات قربانًا، والتقديس، واحتواء الروح القدس في هيكل الأجساد، وموت المسيح تكفيرًا عن الذنوب، إلى ما سوى ذلك، يبقى دون غايته الروحيّة واللاهوتيّة، إذا لم يجعل في علاقة مع رجاء بني إسرائيل ببناء هيكل لهم في أورشليم. وذلك بأنّ رجاء بولس بالخلاص، الذي أيقن في نهاية المطاف، بأنّه تمّ بالفداء من الموت، عبر موت السيّد المسيح على الصليب طوعًا، يشتمل على الرجائين الأوّلين، من ناحية، ويتجاوزهما إلى منحى علويّ، في الوقت نفسه، من ناحية أخرى. فهو يحوي في ذاته، كرجاء خلاصيّ، فكرة المسكن والموطن، التي اشتمل عليها الرجاء الأوّل قديمًا، ومن ثمّ، يتضمّن معنى الاستمرار في الحياة، والرعويّة الإلهيّة مع سائر القدّيسين؛ ويرتكز بشكل أساسيّ على معنى العبادة الواجبة تجاه «مبدئ الإيمان ومكمّله» (عب ١٢: ٢)، على صعيد آخر، ومن ثمّ، ينطوي كرجاء على الاتّحاد بالله، والسلام معه، ومع سائر الإخوة، والفرح الدائم.

علاوة على ما تقدّم، يكتسي رجاء بولس الخلاصيّ بزخم دفّاق لا تحدّه قوّة أرضيّة، يندفع به نحو «إدراك المسيح»، عبر مراحل الحياة الأرضيّة. لا يبدو على بولس أيّ علامات الخمول، أو مظاهر المنتفع من حظوة سماويّة، أو الخوف من خطر محدق داهم. لا يوافق الكلام على رجاء بولس الخلاصيّ، من زاوية النعمة المفعولة، فكره اللاهوتيّ، إذ يجب إضافة كلام آخر إليه، يثير مسألة النعمة الفاعلة في نفس المؤمن، عنده. ذلك بأنّ تصوّر بولس يحمل في طيّاته أنّ الرجاء الخلاصيّ بات واقعًا، أوّلاً، تاريخيًّا بوجه خاصّ، وأنّ هذا الواقع التاريخيّ ذو صبغة غير منحصرة بحدود التاريخ، بفضل حدث القيامة، ثانيًا. لذا، يتّخذ سعي بولس، بوجوهه كلّها، مستندًا له هذا الطابع الخاصّ، الذي يتّصف به الرجاء الخلاصيّ: إنّه، كواقع تاريخيّ، حافز على الجدّ في إثر المسيح؛ وكحقيقة تمتدّ وراء حدود التاريخ، منية، ومأمن للنفس. من لم يستطع من الإخوة الازدخار بالرجاء الخلاصيّ، على طريقة بولس، يصعب عليه تلبية دعوته الملحاح بأن يقتدي به!

لا يتورّع بولس عن إضفاء لقب «سرّ» على السيّد المسيح (كول ١: ٢٧). إنّ هذه اللفظة ذات مدلول لاهوتيّ، بلا شكّ، يراد به الجانب الأقنوميّ من شخصيّة الربّ يسوع، الذي يتخطّى الإدراك البشريّ. فالسيّد المسيح يبقى، من حيث كونه ابنًا لله الآب، فوق إحاطة العقل به، أي «سرًّا»، يعسر حلّ رموزه على بني البشر. ولكنّ هذه المفردة ذات المدلول اللاهوتيّ تصطبغ أيضًا، في ذهن بولس، لا في عباراته، بمدلول صوفيّ، يغلب فيه طابع الاندهاش على العقل، بحيث إنّه يلتفت إلى الانتشاء من نصاعة الحقيقة التي يعاينها في شخص الربّ، أكثر ممّا في نزعته إلى إدراكها، والتعبير عنها. «سرّ» مطرب، هو السيّد المسيح، بالنسبة إلى بولس، لفرط الفرح الذي يحدثه في النفس الراجية، والمتيقّنة من صدق الوحي، أكثر منه «سرًّا» تعجز الألسن عن وصفه، أو العقول عن الولوج إلى معانيه. في هذه المفارقة، ربّما، تكمن روحانيّة بولس، ألا، إذًا، في المباغتة التي أفضى إليها اكتشافه يسوع. إنّها تقبع في داخله، وتشتمل على كيانه كلّه!

أما نحن فنقف، ربّما، إزاء روحانيّة بولس وقوفه هو على أعتاب الاكتشاف الكبير، الذي قام به على مداخل دمشق. كان ظنّه أنّ مرضاة الربّ ما جنّد له نفسه اعتقادًا واستعدادات ومسعى، فوجد أنّها، بالحريّ، تشبّه بالسيّد المسيح. كذلك نحن، نحسب أننا نسير على خطى بولس، مقتفين روحانيّته، إذا قمنا بما قام به من تعليم ووعظ وكتابة، ونفوّت علينا أهمّيّة الإعجاب الكبير الذي أخذ به بولس، إذ اكتشف «سرّ» المسيح.

الشريعة بين بولس ومتّى

الخوري بولس الفغالي
باحث في الكتاب المقدّس

حين أطلق البابا يوحنّا الثالث والعشرون فكرة المجمع الفاتيكانيّ الثاني، كانت الشريعة هي المسيطرة، فلا تبديل في طرق الصلاة ولا في الليتورجيّا، بل حتّى ولا في اللباس الكهنوتيّ. قوانين وتحذيرات وتهديدات بعض المرّات. الكلّ يسيرون منذ بداية القرن العشرين في خطٍّ رسمه القدّيس بيّوس العاشر مع التحريمات التي لحقت بمدرسة الحداثة. وهكذا كانت تمشي الأمور بحسب الخطِّ المعطى من فوق. وانتهى المجمع فكانت ردَّة فعل واسعة. بدا المؤمنون وكأنَّهم لم يعودوا بحاجة إلى شريعة، إلى قوانين، إلى أمور محدَّدة. الإنجيل وحده يكفي، فلماذا نتقيَّد بقيود، والمسيح خلقنا أحرارًا؟ ولكن أطلَّت ضرورة قراءة الكتاب المقدَّس في منظار جديد فكانت عودة خاصَّة إلى رسائل بولس وإلى الإنجيل الأوَّل، إنجيل متّى. ماذا يقول هذان الرسولان عن الشريعة وهل يعارض الواحد الآخر؟ الشريعة تملأ إنجيل متّى من بدايته إلى نهايته مع الخاتمة: علِّموهم أن يعملوا بما أوصيتكم به» (مت ٢٨: ٢٠)، أي أن يعيشوا بحسب الوصايا. أمّا عند بولس فتسيطر الشريعة في الرسالتَين إلى غلاطية وروما، وتغيب في ١ تس، ٢ كو، وتلامَس في ١ كو وفل بشكل عرض «قوَّة الخطيئة هي الشريعة» (١ كو ١٥: ٥٦). وفي فل ٣: ٢ي يطلب الرسول من المؤمنين أن يحترسوا من «الكلاب»، من عمّال السوء، من أهل الختان.

نقرأ متّى أوَّلاً، ثمَّ بولس، وفي قسم ثالث نكتشف كيف يلتقيان في جذورهما الأنطاكيَّة أو يتباعدان.

١. متّى والشريعة

تجعلنا قراءتنا لإنجيل متّى في ثلاثة اتِّجاهات: الأوَّل، الاستمراريَّة والتواصل بين العهد القديم والعهد الجديد، من أجل إيصال الشريعة إلى كمالها. الثاني، تفسير الشريعة لأنَّ سلطة يسوع فوق سلطة موسى. وإذا كانت الشريعة تقدِّم كلمات الله، فيسوع هو الكلمة الذي فيه تصبُّ أقوال الله في العهد القديم، كما الأنهار في البحر. والاتِّجاه الثالث، قطيعة وانقطاع، لأنَّ «الخمرة الجديدة لا تُوضَع في زقاق قديمة» (مت ٩: ١٧).

أ – ما جئتُ لأُبطل بل لأكمِّل

ذاك ما قاله الربُّ في عظة الجبل ليشدِّد على أنَّ الشريعة القديمة تتواصل في الإنجيل. أمّا الإطار فهو كلام إلى المؤمنين في كنيسة متّى، الذين حسبوا أنَّ شريعة موسى عتقت وزالت. «ما جئتُ لأُبطل»[١]. ردَّ يسوع بالنفي أوَّلاً، وتبع ذلك بالإيجاب: «بل لأكمِّل»[٢]. ويواصل يسوع كلامه: «لن تزول[٣] ياء من الناموس. ويبقى فعلان: خالف[٤]، عمل[٥]، ويقابلهما علَّم[٦]. وها نحن نورد

(١) kataluw. وأيضًا: نقض، هدم. استعمل متّى هذا الفعل خمس مرّات. وبولس ثلاث مرّات. ولكنَّه يفضِّل katargew: أبطل، أباد، أزال (25 مرَّة). رج :
J. CÔTÉ, *Cent mots-clés de la théologie de Paul* (cité*: Cent mots-clés*), Paris, Cerf, 2000, p. 17-20; T.R. SCHREINER, «The Abolition and Fulfillment of the Law in Paul», *Journal for the Study of the New Testament* (= *JSNT*), 35 (1989) 47-74.

(٢) plhrow، ملأ، امتلأ، أكمل، كمَّل. G. DELLING, plhrow, plhrwma, *TDNT* (*Theo-logical Dict. of the N.T.*), VI (1963), p. 283-311.

(٣) parecwmai: أزال، عبر، مضى، مرَّ.

(٤) luw: خالف، نقض. هو "مجرَّد" المزيد kataluw : حلَّ، فكَّ، عارض. هو الموقف الخاطئ.

(٥) poiew: عمل، فعل. رج *Cent mots-clés,* p. 200–204. في الإنجيل نرى الذين يتكلَّمون ولا يفعلون، تجاه الذين يفعلون بحسب تعليم الربّ. إذا عرفنا يجب أن نعمل، وإلاَّ كنّا كاذبين، والنيَّة التي وضعناها أمامنا ليست بصادقة.

(٦) didaskw. التعليم جزء من الرسالة، ويقوم لا بإعطاء أفكار جديدة بل بحمل كلمة الله التي هي حياة.
R. BULTMANN, «Église et enseignement dans le Nouveau Testament», *Foi et comprehension* I (Paris, Seuil, 1952), p. 173-210.

النصَّ انطلاقًا من الترجمة البيسطريَّة[٧]:

٥: ١٧ «لا تظنُّوا أنّي جئتُ لأُبطل الشريعة أو الأنبياء. ما جئتُ لأبطل بل لأكمِّل.

١٨ لأنّي الحقَّ أقول لكم: حتّى تزول السماء والأرض، ياءٌ واحدة أو نقطة واحدة لن تزول من الشريعة حتّى الكلُّ يصير.

١٩ فمن نقض واحدة من هذه الوصايا الصغرى، وعلَّم الناس هكذا، صغيرًا يُدعى في ملكوت السماوات. ومن عمل وعلَّم، هذا عظيمًا يُدعى في ملكوت السماوات».

ماذا نكتشف في هذه الآيات الثلاث؟ شابه يسوع عددًا من المعلِّمين اليهود، وطلب طاعة تامَّة للكتاب المقدَّس[٨]. واختلف عن عدد كبير من معاصريه، فما رضيَ عمّا يطلب الكتبة والفرّيسيّون الذين لا تصل بهم الممارسة إلى الخلاص. قال يسوع لتلاميذه: «إذا لم يزد برُّكم على برِّ الكتبة والفرّيسيّين لن تدخلوا ملكوت السماوات» (آ ٢٠)[٩]. بعد أن لفت يسوع انتباه سامعيه، قدَّم تحديدًا لشريعة الله، لا كما يفعل الشعب، بل كما يجب أن يكون (رج مت ٥: ٢١-٤٨)[١٠].

واجه يسوع الاتِّهام بأنَّه يعارض الشريعة (١٢: ٢: تلاميذه يعملون ما لا يحلُّ في السبت) وقدَّم جوابًا. وقد يكون متّى شدَّد على هذه النقطة ليضع حاجزًا في وجه التعليم المناوئ للشريعة في الكنيسة[١١]، أو قبالة اتِّهامات

(٧) **العهد الجديد، ترجمة بين السطور، يونانيّ عربيّ**، الجامعة الأنطونيَّة، ٢٠٠٣، ص ١٧-١٨.

(8) G. F. MOORI, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era,* 2 vol., New-York, 1971, ici vol. 2, p. 9; R. BULTMANN, *Jesus and the Word,* New-York, 1958, p. 61-6; J. KLAUSNEN, *Jesus: His Life, Times, and Teaching,* New-York, 1979, p. 77.

(9) A. E. HARVEY, *Jesus and the Constraints of History,* Philadelphia, 1982, p. 36-65.

(10) G.E.L., *The Gospel of the Kingdom,* Grand Rapids: Eerdmans, 1978, p. 83.

(11) J. D. CHARLES, «'The Greatest or the Least in the Kingdom?'». The Disciple's Relationship to the Law (Matt 5, 17-20», *Trinity Journal,* 13 (1992) 139-162.

باللاخلقيَّة من قبل معارضيه[١٢]. وجاء من عارض بشكل جذريّ تعليم متّى هنا وتعليم بولس[١٣]، ولكن ساعة الكاتبان يطرحان مسألتين مختلفتين، راح بعضهم يرفع الصراع؛ فمع أنَّ بولس أكَّد أيضًا أنَّ الشعب اليهوديّ يقدر أن يحتفظ بعادات ورثها (١ كو ٩: ٢٠)، وتحدَّث عن مقاربة صحيحة إلى شريعة الله بالنسبة إلى المؤمنين (رو ٣: ٢٧، ٣١؛ ٨: ٢؛ ٩: ٣١–١٠: ١٣)، حرَّف بعض معاصريه مقاله واعتبروه رافضًا للشريعة (رو ٣: ٨)[١٤]. لهذا اعتبر بعض الشعب اليهوديّ أنَّ المسيحيّين الأوَّلين يرفضون الشريعة. لهذا جاء كلام يسوع في مت ٥: ١٧–٢٠ يعطي الثقة لليهومسيحيّين في جدالهم مع رؤساء المجمع. وهكذا لاحظ الشرّاح أنَّ يسوع ما أراد إلغاء الشريعة، بل توصيلها في المعنى الصحيح وإتمام روحها[١٥].

بدأ يسوع فأعلن سلطة الكتاب المقدَّس لتلاميذه، دون النظر البعيد إلى ما يكون من جدال مع الشعب اليهوديّ. ونحن نفهم من كلامه أربعة أمور. الأوَّل: لغة يسوع تعلن بوضوح ثقته بشريعة موسى. قال: جاء ليكمِّل، وذلك من خلال الطاعة والتوافق. أمّا الإلغاء فيعني رفض نير الشريعة واعتبارها فارغة[١٦]. الثاني: صوَّر يسوع أبديَّة الشريعة بحسب طريقة المعلِّمين اليهود.

(12) G. N. STANTON, *A Gospel for a New People:* Studies in Matthew, Louisville,1993, p. 49..

في بداية القرن الثالث اتَّهم الرابّينيّون «مينيم» أو «المنشقّين» عن العالم اليهوديّ (في نصوص القوّالين أو «أمورائيم» يطبَّق الكلام على المسيحيّين الأمميّين)، لأنَّهم يحفظون الأحد (لا السبت، **تلمود بابل**، تفيم ٢٧ ب). وندَّد المعلِّمون مرارًا «بالمينيم» لأنَّ نظرتهم غير رفيعة إلى الشريعة (يوستين، **الحوار ١٠؛ بابل، منحوت ٤٢ ب**).

(13) S. J. CASE, *The Social Origins of Christianity,* New-York, 1975, p. 173.

(١٤) ما احتاج متّى أن يردَّ على هذا الموقف بشكل مباشر أو لامباشر. رج Stanton حاشية ١٢، ص ٣١٢–٣١٤.

(15) B. CHARETTE, *The Theme of Recompense in Matthew's Gospel,* Sheffield, 1992, p. 166; D. C. Jr ALLISON, *The New Moses: A Matthew Typology,* Minneapolis, 1993, p. 232.

(١٦) اعتبر يرامياس حين حاول قراءةَ كلام يسوع في مناخ آراميّ، فقال إنَّ الربَّ تلفَّظ بهذا الكلام بشعور عميق.

J. JEREMIAS, *New Testament Theology,* New-York, 1971, p. 26-27.

سبق الأنبياء وأعلنوا أنَّ كلام الله لا يتبدَّل (أش ٤٠: ٨؛ زك ١: ٥–٦)، فتكلَّم يسوع بشكل استعارة: ياء واحدة، نقطة واحدة. هو حرف «يود» العبريّ الذي يكاد لا يُرى. مثل هذه الإشارة الصغيرة لا يمكن أن تُلغى[١٧]. يجب أن يتمَّ كلُّ شيء (٥: ١٨)، إلى أن يتمَّ الملكوت وتزول السماء والأرض[١٨]. ثالثًا: أعلن يسوع أنَّ المؤمنين يُدانون بالنظر إلى كلام الله: من يحفظ أصغر وصيَّة ويعلِّم الناس أن يفعلوا مثله، ذاك هو العظيم في الملكوت[١٩]. ما تطلَّع يسوع إلى العدد الكبير أو الصغير الذي يحفظ الشريعة أو ينقضها، بل إلى «أكبر» الوصايا و«أصغر» الوصايا. أكبر وصيَّة إكرام الوالدين (خر ٢٠: ١٢؛ تث ٥: ١٦)، وأصغر وصيَّة حول عشِّ الطير (تث ٢٢: ٦–٧). وعدٌ واحد: إفعل هذا فتحيا، في حياة الأبد؛ فالربُّ يجازي الإنسان من أجل كلِّ وصيَّة. رابعًا: شدَّد يسوع في ٥: ١٩ أنَّ الإنسان لا يقدر أن يختار، لأنَّه لا يعرف مستوى الأجر المحفوظ لهذه الوصيَّة أو تلك (**أبوت** ٢: ١)[٢٠].

وواصل يسوع كلامه: الله يعاقب من يعلِّم الناس أن يخالف واحدة من هذه الوصايا. هذا لا يعني الطاعة فقط، بل التعليم أيضًا، ممّا يدلُّ على المسؤوليَّة تجاه الأطفال (**بابل**، يوما ٨٧أ). وحفظُ الشريعة من الخارج لا يكفي؛ فمن لم يتحوَّل قلبُه من الداخل لا يدخل ملكوت السماوات[٢١].

---

(١٧) يقول المعلِّمون اليهود: تبدَّل اسم ساراي שָׂרָי وسقط منه «اليود» (י)؛ رج تك ١٧: ١٥. احتجَّ هذا الحرف ولبث يحتجّ إلى أن عاد في اسم «يشوع». كان הוֹשֵׁעַ صار יְהוֹשֻׁעַ (عد ١٣: ١٦). واستخلص المعلّمون: حتّى هذا الحرف الصغير لا يمكن أن يُلغى من الكتاب. **تلمود بابل، سنهدرين** ١٠٧أب؛ **تك ربا** ٤٧: ١؛ **لا ربا** ١٩: ٢؛ **عد ربا** ١٨: ٢١. في **التلمود الفلسطينيّ** (٢: ٦) أراد سليمان أن يحذف حرف الياء، فقيل له: يُحذف ألف سليمان ولا يحفظ لفظ من الشريعة.

(١٨) مت ٢٤: ٣٤–٣٥: رج إر ٣١: ٣٥–٣٧: **كتاب العاديّات البيبليَّة** ١١: ٥؛ **سيب** ٣: ٥٧٠–٥٧٢).

(١٩) حسب شمّاي، العمل يسبق التعليم. وذلك عكس هيلال. رج:
W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, tr, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew,* Edinburg, 1988, vol. I, p. 488; *Mishnah 'Abot* 1: 15, 17; 3: 10.

(20) C. S. KEENER, *A Commentary on the Gospel of Matthew,* Grand Rapids:, Eerdmans, 1999

(٢١) بولس الفغالي، **إنجيل متّى، بدايات الملكوت**،دراسات بيبليَّة ١٤، الرابطة الكتابيَّة، ١٩٩٦، ص ٢٤٠–٢٤١، ٢٧٦–٢٨٠.

ب – قيل لكم وأنا أقول لكم

بدأ يسوع فشدَّد على أنَّ الشريعة تستمرُّ في شعب الله الجديد، لا تزول منها نقطة واحدة ولو زالت السماء والأرض. ذاك هو المبدأ: لا معارضة للشريعة. ولكن لا بدَّ من تفسيرها، لأنَّ الممارسة في أيّامه لا تفي بالمرام[٢٢]. حاولت مجموعات يهوديَّة مختلفة، في القرن الأوَّل المسيحيّ، أن تربح معاصريها إلى تفسير يدلُّ على الطريق الصحيح لممارسة الشريعة، ولكن لم يكن هناك اتِّفاق. شدَّد اليهود على الوجهة الخلقيَّة[٢٣]، فكانت نقاط اتِّصال بينهم وبين يسوع[٢٤]. ولكنَّ يسوع راح بعيدًا في التفسير بحيث جعل نفسه موازيًا للشريعة، بل هو جاء يصحِّح الشريعة ويعمِّقها لئلاّ تبقى محصورة في إطار خارجها.

انطلق يسوع من ستَّة نصوص مأخوذة من الشريعة، كما نقرأ في العهد القديم، وعمل كما يعمل معلِّم كبير في العالم اليهوديّ: فسَّر كلَّ مقطع في شكل نقيضة[٢٥]:

٥: ٢١ «سمعتم أنَّه قيل للأقدمين: «لا تقتل، ومن قتل يكون مستوجبًا الحكم» (الدينونة)،

٢٢ لكن أنا أقول لكم: كلُّ من يغضب على أخيه يكون مستوجبًا الحكم».

هكذا يُتمُّ يسوعُ الشريعة على المستوى التعليميّ، فيفسِّرها لا كما يفسِّرها الكتبة، بل يعطي رأيه الشخصيّ؛ فتفسيره هو من مستوى آخر. هو لا يُحِلُّ فرائض جديدة محلَّ الفرائض القديمة، لا يجعل شريعة جديدة مكان شريعة قديمة. ما جاء يلغي، بل يعيد الشريعة إلى مكانها الأصيل والجذريّ معًا.

---

(22) S. WESTERHOLM, «Jesus, the Pharisees, and the Application of Divine Law», *Église et Théologie,* 13 (1982) 191-210.

(٢٣) تشديد على مسائل قانونيَّة في درجة أولى، ثمَّ خلقيَّة.
E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism,* Philadelphia, 1977, p. 69-84.
تشديد على مسائل قانونيَّة في درجة أولى، ثمَّ خلقيَّة.

(24) E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism,* Philadelphia, 1985, p. 55; F. MANNS, «La Halakhak dans l'Évangile de Matthieu, *Antonianum,* 53 (1978) 3-22.

(25) R. BULTMANN, *op. cit.*, note 8, p. 89-90.

بداية احتفاليَّة: «قيل... وأنا أقول». كان الرابّينيّون يستعملون عبارة «وأنا أقول» ليتَّخذوا موقفًا بالنسبة إلى معلِّمين آخرين. أمّا يسوع فاتَّخذ موقفًا بالنسبة إلى الشريعة؛ فلو عارض رابّي الشريعة، اعتُبر مجدِّفًا ومنتهك الأقداس. ولكن ما اعتبر تجديفًا عند «المعلِّمين» صار بالنسبة إلى يسوع إعلانًا نبويًّا لرسالته.

«سمعتم». كانت التوراة تُقرأ بشكل احتفاليّ في المجامع، يوم السبت. سمعتم وصاياها وفرائضها. والآن، يجب أن تسمعوا أمورًا أخرى. الشريعة آتية من عند الله، ولا يحقُّ لأحد أن يتجاوزها، إلاَّ إذا كان الله. هذا يعني أنَّ عبارة «أمّا أنا فأقول» تشير في شكل من الأشكال إلى ألوهيَّة المسيح.

قيل: «لا تقتل». نقرأ هذا الإيراد الكتابيّ في خر ٢٠: ١٥ وتث ٥: ١٨. «ومن يقتل يستوجب الحكم». حكم الإعدام على ما قال خر ٢١: ١٢: «من ضرب إنسانًا فقتله، فالضاربُ حتمًا يموت».

«أمّا أنا فأقول». ها هو يسوع يضيف، يعمِّق الوصيَّة: «من يغضب». لا نستطيع أن نجعل الغضب على مستوى القتل، ولكنَّ الله يدين الإنسان بحسب نوايا قلبه؛ فالغضب قد يقود إلى القتل. ودُعيَ في **وصيَّة دانيال** (كتاب منحول، ٣: ١٢): «روح بليعال»؛ فالغضب الذي يخرج من قلب الإنسان، يدلُّ على فراغ القلب من المحبَّة. وهو غضب على «الأخ»، أي المؤمن الذي يؤمن إيماننا، بحيث يكون أبونا السماويّ أباه.

ويترافق الغضب مع الكلام الجارح. أقول لأخي: «راقا». أي: رأس فارغ، غبيّ، أبله، كما في اللغة العبريَّة. وفي اليونانيَّة: مُدَّعٍ، متبجِّح. أو أقول له: بلا عقل، أبله. واللغة البيبليَّة تتحدَّث هنا عن الكافر، عن الذي يقاوم شريعة الله، على ما نقرأ في تث ٣٢: ٦: «أبهذا تكافئون الربّ، أيُّها الشعب الأحمق الغبيّ؟ أليس هو أباكم وخالقكم الذي عملكم وكوَّنكم»؟

مَن قتل أو غضب أو قال كلامًا نابيًا يستوجب الحكم: الله يحاكمه ويعاقبه. في عقاب أوَّل، هو الحكم من قبل الله. في الثاني، يقف المذنب أمام مجلس

القضاء، أو السنهدرين. والعقاب الثالث: جهنَّم. في هذه الحالات الثلاث، يقف الإنسان أمام منبر الله العادل[٢٦].

هي «نقيضة» أولى حول القتل والغضب. وتبعتها خمس نقائض حول الزنى والنظرة المشتهية، حول الطلاق، حول الحَلَف، حول الانتقام، حول محبَّة الأعداء. نلاحظ هنا أنَّ الإنجيل لا يروح في خطِّ الشريعة، بل يعارضها وينقضها. لا مكان للطلاق، لا مكان للانتقام، لا مكان للحلف، بل محبَّة الأعداء والأقرباء بحسب القول الرفيع: «كونوا أنتم كاملين، كما أنَّ أباكم السماويّ كامل هو» (٥: ٤٨).

ج – أريد رحمة لا ذبيحة

عبَر الرسل مرَّة وسط الحقول وقطفوا بعض السنابل. هاجمهم الفرّيسيّون لأنَّهم «يعملون ما لا يحلُّ في السبت» (مت ١٢: ٢). ردَّ يسوع: «أريد رحمة لا ذبيحة» (آ ٧). عاد الربُّ إلى نصٍّ هو ٦: ٦ وأعطاه معناه بالنسبة إلى الشريعة في تعاملها مع الضعفاء والمساكين: داود لا لوم عليه. هو ملك. الكهنة لا لوم عليهم بسبب فتاويهم.

الذبيحة هي في صلب الشريعة، وهي لا تكون الأولى، بل تأتي بعد الرحمة. إن عُذر الكبارُ لأنَّهم تعدَّوا على الشريعة، فلماذا الهجوم على الصغار؟ والسبت أمر أساسيّ في العالم اليهوديّ بحيث إنَّ المشناة كرَّست له أهمَّ الفصول وأطولها (بعد فصل «كليم»)[٢٧]. ولكن في نظر متّى، «ابن الإنسان هو ربُّ السبت» (آ ٨). ابن الإنسان «هو أعظم من الهيكل» (آ ٦). من هذا الهيكل سوف يطرد الباعة، ومعجزاتٍ عديدةً سوف يُجري «يوم السبت».

---

(٢٦) رج حاشية ٢١، خصوصًا ص ٢٨١–٢٨٣.

(٢٧) نشير هنا إلى أنَّ المشناة تتضمَّن ٦٣ فصلاً. أمّا المتعلِّق بالسبت فطويل ومملّ؛ فهو يمضي إلى دقائق الأمور، ولا يترك شاردة ولا واردة. قيل: «السبت يضيف على قداسة إسرائيل». رج بولس الفغالي، **إنجيل متّى**، الجزء الثاني، **سرّ الملكوت**، دراسات بيبليَّة، ١٦، الرابطة الكتابيَّة، ١٩٩٨، ص ٢١٣.

في هذا الخبر بان الفرّيسيّون شارحيّ الكتاب المقدَّس، على ما قال يوسيفس[٢٨] وبيّنت الأناجيل (١٢: ١–٢، ٤). ويسوع أجابهم انطلاقًا من الكتاب المقدَّس فما استطاعوا أن يجيبوه. قدَّم مثلاً أوَّل عن داود، لا يتعلَّق مباشرة بالسبت، بل بالطريقة التي بها يفسَّر الكتاب وتفسَّر الشريعة[٢٩]. والمثل الثاني يرتبط مباشرة بالسبت وبما يعمله الكهنة في هذا اليوم «المقدَّس» بحيث يسحق الإنسان ويستعبده. أترى الفرّيسيّون ردُّوا جواب يسوع الأوَّل، فقدَّم جوابًا آخر مأخوذًا من الشريعة[٣٠]؟ الكهنة يعذرون نفوسهم، ولا يعذرون هؤلاء «الرسل». ذاك كان وضع الكنيسة الأولى تجاه العالم اليهوديّ قبل سنة ٧٠ ب. م. ودمار الهيكل.

الشريعة قاسية. لهذا قدَّم يسوع «الرحمة» تجاه المرضى والخطأة والعشّارين. سبق له فأورد آية هوشع هذه ردًّا على الفرّيسيّين الذين رأوه يأكل مع الخطأة، وأضاف: «ما جئتُ لأدعو الأبرار» (مت ٩: ١٣). والأبرار هم اليهود في وجه «الوثنيّين». صعوبة كبيرة واجهت كنيسة متّى: كيف تستقبل مسيحيّين آتين من العالم الوثنيّ، تجاه تشديد المعلِّمين اليهود وقساوتهم[٣١]؟

---

(٢٨) يوسيفس، **الحرب اليهوديَّة** ٢: ١٦٢؛ **السيرة** ١٩١. قال عنهم: هم شرّاح دقيقون في تفاصيل الشريعة.

(٢٩) رج ١ صم ٢١: ١–٦ (ما صنعه داود) الذي هو «رجل الله». رج:
R. T. FRANCE, *Matthew,* Grand Rapids: Eerdmans, 1985, p. 202.
ولكن اعتبر بعضهم أنَّ هذا الجواب استنبطته كنيسة متّى في جدالها مع المجمع:
ben III WITHERINGTON, *The Christology of Jesus,* Minneapolis, 1990, p. 67.
هناك من قال إنَّ داود عمل ما عمل يوم السبت. رج **ترجوم بابل**، **مناحيم** ٩٥ب. واعتبر شرّاح أنَّ هذا الجوع يقود إلى الوجع وربَّما إلى الموت:
G. VERMES, *The Religion of Jesus the Jew,* Minneapolis, 1993, p. 24.

(٣٠) قدَّمه يسوع أو قدَّمته جماعة متّى في جدالها مع المجمع.
A. J. SALDARINI, *Matthew's Christian-Jewish Community,* Chicago, 1994, p. 129.
هو برهان مع «وبالأحرى». تقبلون بهذا التفسير ولا تقبلون بتفسيرنا:
L. N. LONCENECKER, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period,* Grand Rapids, Eerdmans, 1975, p. 69.

(٣١) **سرّ الملكوت**، ص ٢٢٤–٢٢٥.

لا سبيل إلى الجدال، إذًا تكون القطيعة. لا مجال لأن توضع الخمرة الجديدة في زقاق عتيقة (مت ٩: ١٧). وهكذا تفرَّد متّى فتحدَّث لا عن المجامع بشكل عامّ، بل عن «مجامعهم» (٤: ٢٣؛ ١٠: ١٧؛ ١٢: ٩). مجامع اليهود يهجرها المسيحيّون. وبدت القطيعة تامَّة حين الكلام عن الفرّيسيّين المرائين الذين يفسِّرون الشريعة بشكل لا يمكن أن يقبل به الإنجيل: تُصَفُّون البعوضة وتبلعون الجمل (٢٣: ٢٤). الخارج طاهر والداخل «مملوء خطفًا وشرًّا» (آ ٢٥).

٢. بولس والشريعة

ما لاحظنا في قراءتنا للأناجيل ولاسيَّما إنجيل متّى أنَّ يسوع لم يحكم على الشريعة. عاشها كما عاشها تلاميذه الأوَّلون، وإن حاول أن يعمِّقها ويعيدها إلى أصولها، على مثال ما فعل في شريعة الزواج. عاد إلى البدء، وترك ما فعله موسى حين أخذ بعين الاعتبار «قساوة القلوب» (مت ١٩: ٨). ولكن طرأت مسألة جديدة حين انتمى إلى الإيمان وثنيّون لامختونون: أراد يهومسيحيّون أتوا من أورشليم، من عند يعقوب أخي الربّ، أن يُكرهوا المهتدين من العالم الوثنيّ، على ممارسة الشريعة (غل ١: ١٢؛ أع ١٥: ١ي). في هذا الإطار جاء كلام متّى، ومثله أيضًا كلام بولس الذي بدا قاسيًا، خصوصًا في نظرته السلبيَّة إلى الشريعة: «يتبرَّر الإنسان بالإيمان بيسوع المسيح، لا بأعمال الشريعة» (غل ٢: ١٦؛ رو ٣: ٢٨).

في هذا الإطار، نتوقَّف أوَّلاً عند الوجهة السلبيَّة للشريعة، ثمَّ نعود إلى الوجهة الإيجابيَّة، أي الوجهة الروحيَّة.

أ – الوجهة السلبيَّة

بداية نتذكَّر الصعوبة في دراسة الشريعة عند بولس؛ فالدراسات عديدة وهي

تروح في أكثر من اتّجاه[٣٢]. ونبدأ فنورد بعض الآيات:

رو ٣: ٢١ «ولكن الآن، برُّ الله أُظهر بدون شريعة! وشُهد (له) من الشريعة والأنبياء.

٢٢ فبرُّ الله بإيمان يسوع المسيح (هو) إلى كلِّ الذين يؤمنون، لأنَّه ليس هناك فرق.

٢٣ فالجميع خَطئوا وحُرموا مجد الله. (صاروا) مبرَّرين مجّانًا بنعمته، بالنداء الذي في المسيح يسوع».

«الآن» nuni. هي مقابلة مع الماضي حيث كانت أعمال الشريعة تحتلُّ المكان الأوَّل؛ ففي الحاضر، تبدَّلت الأمور، ولم نعد بحاجة إلى شريعة[٣٣]. مثل هذا القول لا يقبل به العالم اليهوديّ، لأنَّ الشريعة هي إحدى عُمُد تقليد العهد. هي ما فُرضت ولا كانت نتيجة تنازل، بل قدَّمها الله الذي أحسَّ بآلام البشر. أُعطيَت لا كمجموعة تشريعيَّة، ولا كقوانين لاشخصيَّة، بل بشكل عهد حياة بين الله وشعبه[٣٤].

ولكن هكذا كانت في البدء. فماذا فعل «المعلِّمون» بالشريعة؟ أما سيطرت فيها الأعمال الخارجيَّة على روحيَّة العلاقات مع الله ومع القريب؟

---

(32) H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law,* Tübingen, 1987; E. P. SANDERS, *Paul, the Law and the Jewish People,* Philadelphia, 1983.

اعتبر ساندرز أنَّ العالم اليهوديّ، في القرن الأوَّل المسيحيّ، لم يتعلَّق بالشريعة بقدر ما تعلَّق بالعهد والأعمال الصالحة. اهتمَّ بالطاعة للشريعة في إطار النعمة. ولكن نلاحظ أنَّ بولس لم يلتقِ بمثل هؤلاء اليهود، وإلاَّ لما كان قاسيًا في الكلام عن الشريعة، لو أنَّهم تحدَّثوا عن النعمة (رو ٦: ١٥).

D. A. HAGNER, «Balancing the Old and the New. The Law of Moses in Matthew and Paul», *Interpretation,* 51 (1997) 20-30, ici p. 24.

(٣٣) nomoj. نلاحظ كم يرد لفظ nomoj خصوصًا في رو وفي غل.

J.-N. ALETTI, «Loi et justice divine», dans *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains,* Seuil, Paris, 1991, p. 112-134.

(34) «Loi», in *Cent mots-clés,* p. 288-296, ici p. 288-289; L. RAMAROSON, « La justification par la foi du Christ Jésus », *Science et Esprit,* 39 (1987) 81-92.

«أظهر» pefanerwtai. هي صيغة المجهول. طريقة للدلالة على عمل الله دون ذكر اسمه العليّ. ويتبعه فعل آخر في الصيغة عينها marturomenoi، «شُهِد». عاد الرسول إلى الله نفسه ليبيِّن أنَّ دور الشريعة «زال». هي لا تنفع بعد لكي ينال الإنسان البرّ. فهي غير قادرة أن تهب الحياة وتقود إلى المسيح.

«البرّ»[٣٥]. لفظ يقابل צֶדֶק في العبريَّة، «الصدق». وفي السريانيَّة ܙܕܩ. البرّ قاعدة حياة، جواب الإنسان على نداء من لدن الله. مَن يعطي هذا البرّ؟ الله، الأمين دومًا على مواعيد الخلاص. والله يعطي هذا الخلاص مجّانًا بواسطة يسوع المسيح الذي تضامن مع البشر، فاقتلعهم من الخطيئة ورفعهم إلى الله.

وما هو دور الشريعة هنا؟ تكتفي بأن تشهد لبرِّ الله؛ وهنا الشريعة تعني كلام الله بموازاة أسفار الأنبياء. كان البشر خطأة، فما نالوا الخلاص بأعمال الشريعة. قدَّموا الذبائح العديدة، واحتاجوا أن يكرِّروا هذه الذبائح كلَّ سنة، ولكنَّ النتيجة لبثت سلبيَّة إلى أن قدَّم يسوع نفسه ذبيحة بلا عيب.

* * *

ونقدِّم النصَّ الثاني من الرسالة إلى رومة، الذي يبدو أكثر سلبيَّة لأنَّه يربط الشريعة بالخطيئة. وها نحن نورد الفصل السابع:

٧ «فماذا نقول؟ هل الشريعة خطيئة؟ (هذا) لا يكون. ولكن ما عرفتُ الخطيئة إلاَّ بالشريعة، ولأنّي ما عرفتُ الشهوة لو أنَّ الشريعة ما كانت تقول: «لا تشتهِ».

٨ فالخطيئة أخذَتْ فرصة بالوصيَّة فأثارت فيَّ كلَّ شهوة، لأنَّ الخطيئة بدون شريعة ميتة.

(35) C. SPICQ, *Lexique théologique du NT* (cité : *LTNT*), Paris Cerf, 1991, p. 334-345; J.-N. ALETTI, «Comment Paul voit la justice divine en Romains. Enjeux d'une absence de définition », *Biblica* 73 (1992) 359-379; R. BULTMANN, « The Righteousness of God », *Theology of the NT,* London, 1965, p. 270-287. dikaiosunh. هي صفة من يقوم بعمله حسنًا. ثمَّ: الكمال (فيلون، **التكوين** ١: ٩٧؛ **إبراهيم** ٣٣).

٩ وأنا كنتُ أحيا قبلاً بدون شريعة. ولمّا أتت الوصيَّة عاشت الخطيئة»[٣٦].

نبدأ أوَّلاً بالصورة المأخوذة من العالم القضائيّ: أنا لا أعرف الجريمة حتّى يحدِّدها القانون. عندئذٍ يعرف الإنسان الجرم الذي اقترفه ويرتقب. وكذا نقول بالنسبة إلى الخطيئة في اتِّصالها بالشريعة. والصورة الثانية هي صورة حربيَّة: الخطيئة اتَّخذت فرصة. اتَّخذت المبادرة وقامت بالهجوم على الإنسان. جاءت الشريعة تنهي الإنسان عن عمل ما، فأراد أن يرى ما وراء النهي، على مثال آدم وحوّاء: وماذا إذا أكلنا من شجرة معرفة الخير والشرّ؟ ألا نصير آلهة؟ وهكذا خُدع الإنسان فاستفادت الخطيئة من الوصيَّة «وقتلتني» (آ ١٢).

ويرد لفظان يبدوان مترادفين: الشريعة، الوصيَّة. تحدَّثنا عن الشريعة التي تحاول أن ترسم للإنسان خطًّا يسير فيه. والوصيَّة بقوَّتها الآمرة، الفارضة، ارتبطت بالعهد القديم (تك ٢٦: ٥: إبراهيم حفظ أوامري)، وهي تنطبق على الشرعة والقرارات والتنظيمات[٣٧].

وتجاه الخطيئة أطلَّت الشهوة التي هي بداية الطريق. إنَّ epiqumia هي محرِّك قويّ للعمل، ديناميَّة خلاَّقة. حدَّدها أرسطو: «دفعٌ إلى ما يسرُّنا». وقال الكتاب: هي الخطيئة النموذجيَّة في البرِّيَّة. ترتبط بالنسمة، بالقلب، بالاحتدام والاضطرام، qumoj. نشير هنا إلى أنَّ الشهوة تبقى «حياديَّة». يمكنها أن تميل إلى الشرِّ كما إلى الخير. والفعل الذي يدعو الإنسان أن لا يشتهي ouk epiqumhseij يذكِّرنا بالوصايا كما في سفر الخروج: أنت لا تشتهِ امرأة قريبك. أنت لا تشتهِ مقتنى غيرك. مثل هذا الفعل يدعو إلى الطاعة. ولكن بما

(٣٦) الأب متّى المسكين، **شرح رسالة القدّيس بولس الرسول إلى أهل رومية**، دير القدّيس أنبا مقّار، ١٩٩٢، ص ٣٣٠-٣٣٤.

(37) entolh, «se produire», dans :en-tellw. *LTNT,* p. 521-523; A. PELLETIER, «Le vocabulaire du commandement dans le Pentateuque des Septante», *Recherches de Science religieuse,* p. 522; G. SCHRENK, *TDNT,* p. 544-556.

يقابل بولس الوصيَّة مع الشريعة، ويماهيها مع الوصايا العشر. وهكذا تبرز «العلاقة» بين الشريعة والخطيئة.

أنَّني ضعيف، اجتذبتني الشهوةُ إلى الخطيئة. فما بقي للرسول سوى أن يقول باسم كلِّ واحد منّا: "الويلُ لي أنا الإنسان الشقيّ، من ينقذني من جسد الموت هذا!"(٣٨).

في هذا الإطار السلبيّ، لماذا وُجدت الشريعة؟ أما كان أفضل أن لا توجد؟ فالإنسان قبْلَ الشريعة وبعْدَها يستطيع أن يفعل الخير، سواء كان يهوديًّا أو يونانيًّا؟ وُجدت الشريعة لكي تكون لنا «المؤدِّب». وها نحن نقرأ النصّ الثالث في الرسالة إلى غلاطية (ف ٣):

١٩ «فلماذا الشريعة؟ أضيفت بسبب التعدِّيات إلى أن يأتي النسل الذي وُعد له (= لإبراهيم)، معلَنة بالملائكة في يد وسيط.

٢١ فهل الشريعة ضدَّ وعود الله؟ (هذا) لا يكون. فلو أنَّه أعطيت شريعة قادرة أن تحيي، كان البرُّ بالحقيقة من الشريعة.

٢٣ فقبل أن يأتي الإيمان كنّا محبوسين تحت حراسة شريعة إلى أن يُعلَن الإيمانُ المزمع.

٢٤ إذًا، كانت الشريعة مؤدِّبنا إلى (مجيء) المسيح، لكي نُبرَّر بالإيمان.

٢٥ لكن لمّا أتى الإيمان لا (نكون) بعدُ تحت مؤدِّب».

كيف وصلت الشريعة ساعة البشريَّة عاشت أجيالاً وأجيالاً دون الحاجة إليها؟ بسبب التعدِّيات parabasewn. هو لفظ يقابل الخطيئة amartia. يقول بولس: «أضيفت». نقرأ صيغة المجهول أيضًا وأيضًا. هل الربُّ أضافها؟ ووجودها له حدود إلى أن يأتي «النسل»، «الزرع» (sperma). إذًا، نظام الشريعة مرحلة موقَّتة في تاريخ الخلاص. ومجيء المسيح يضع له حدًّا. جاءت الشريعة كإضافة، أو بجانب التعدِّيات. هي إذًا على هامش القصد الخلاصيّ، لأنَّ دورها ليس بالدور المحرِّر بشكل مباشر. هي تتدخَّل بسبب

(38) *Cents mots-clefs,* p. 129-132; ici p. 129; F. BÜCHSEL, epiqumia, *TDNT,* p. 168-171

التعدِّيات بحيث تزيد على الخاطئ مسؤوليَّة فوق مسؤوليَّة (رو ٤: ١٥؛ ٥: ٢٠)، وتحرّك تعدِّيات أخرى. كلُّ ما تستطيع الشريعة أن تفعله هو أن تكشف للإنسان عبوديَّته: هو عبد وعليه أن ينتظر من يحرِّره من العبوديَّة.

هذه الشريعة جاءت بيد «الملائكة»، aggelwn. هذا يعني في نظر بولس أنَّها لا تساوي تلك التي أعلنها الربُّ على جبل سيناء. أمّا اليهود فاعتبروا سلطتها سامية. في نظر بولس، حمل الملائكة الشريعة، فاستعبدوا الإنسان الذي احتاج إلى وسيط مثل موسى. ولهذا، حين يحرِّر المسيح البشر من الشريعة، يحرِّرهم أيضًا من هذا الارتباط وهذه العبوديَّة.

فإذا كان دور الشريعة أن تقود البشر إلى المسيح، فهي إذًا «مؤدِّبة»، paidagwgoj. وما هو دورها؟ دور العبد الذي يقود الطفل إلى المدرسة، ما دام قاصرًا؛ ولكن حين يصير راشدًا فهو لا يحتاج بعدُ إلى مؤدِّب، إلى مربٍّ، إلاَّ إذا أراد أن يبقى قاصرًا، بحيث لا يتميَّز عن العبد في شيء على مستوى الحقوق والواجبات.

هل تهب الشريعة البرّ؟ كلاّ. هل تعطي الحياة؟ كلاّ. بل هي سجن للإنسان؛ فنحن المؤمنون «مسجونون»، sugkalesamenoi. نحن في حراسة، efrouroumeqa هي صيغة المجهول. ذاك هو كلُّ دورها. وإن حُبسنا (آ ٢٢) تحت الخطيئة، فلكي نسير كلُّنا إلى الخلاص في موكب الربِّ يسوع. إلى متى نُسجَن؟ إلى مجيء المسيح. وهذا المجيء يُدخلنا في نظام «الإيمان»، pistewoj، الذي يضع حدًّا لنظام الشريعة. حينئذٍ لا نكتشف تعليمًا فقط حول قصد الله الذي يتجلَّى ويُقدَّم لنا، بل موقفَ انفتاح على عطيَّة الله، على روح ابنه. عندئذٍ لن نكون بعدُ عبيدًا، بل أبناء (وبنات) تبنّانا الله، فهتفنا له: أبّا، أيُّها الآب.

ب – الوجه الإيجابيّ

تطلَّع بولس إلى عدم فائدة الممارسات المتعلِّقة بالعالم اليهوديّ، من ختان

(غل ٦: ١٢) وأعمال أخرى (غل ٤: ١٠). هذا يعني أنَّ الشريعة تنحصر في نُظُم العهد القديم. وندَّد الرسول أيضًا بتمثُّل خاطئ عن التدبير الخلاصيّ، حيث يستحقُّ الإنسان أن يُبرَّر في ممارسته للشريعة، ساعة هو يُبرَّر بواسطة يسوع المسيح. ومع ذلك، هذه الشريعة هي من الله. ومع أنَّها أعطيَت بيد الملائكة، فهي مقدَّسة وروحيَّة، وهي امتياز خاصّ بشعب إسرائيل[٣٩]. وها نحن نقرأ النصوص:

رو ٣: ٢٨ «فنعتقد أنَّ الإنسان يبرَّر بالإيمان، لا بأعمال الشريعة».

٣١ «إذًا، أنُبطل الشريعة بالإيمان؟ (هذا) لا يكون، بل نُثبت الشريعة».

في إطار كلام عن عصيان البشريَّة كلِّها، يهودًا ويونانيّين، تحدَّث بولس عن البرِّ الذي نناله بالإيمان. ولا فرق في ذلك بين يهوديّ ويونانيّ. هذا يتبرَّر بالإيمان، وذاك يتبرَّر بالإيمان، وإن حسب في وقت من الأوقات أنَّه يتبرَّر بالأعمال. ويُطرَح السؤال: هل «نبطل» (katargoumen) الشريعة؟ هل ننقضها؟ هل نُزيلها؟ والجواب: هذا لا يمكن أن يكون. بل بالعكس: «نثبت» (istanomen) الشريعة.

إذًا، لا تعارض في العمق بين الشريعة والإيمان، لأنَّ الإيمان يدعونا في النهاية إلى التجاوب مع نداء الله وممارسة الشريعة، شريعة المسيح. ونقرأ نصًّا آخر في غل ٣: ٢١: «هل الشريعة ضدَّ وعود الله؟»؛ والجواب: «هذا لا يكون»؛ فشخص إبراهيم هو هنا. نال المواعيد وفي الوقت عينه آمن (من خلال الطاعة) فحُسب له إيمانه برًّا.

وفي الرسالة إلى رومة، تحدَّث بولس عن المسيح الذي تحرَّر من الشريعة. كما تتحرَّر المرأة يوم يموت زوجها، كذلك المؤمن «يموت عن الشريعة

(٣٩) ولكنَّ هذه الشريعة لا تقدر أن تخلِّص الإنسان الذي هو لحم ودم، مُباع لسلطان الخطيئة. هي تعرِّفنا بالشرّ ولكنَّها لا تعطينا القدرة للتغلُّب عليه، وتعرِّفنا بالخير ولا تساعدنا لكي نتمِّمه. ر ج: P. GRELOT, «Loi», *Dict. de Théologie Biblique,* Paris, Cerf, 1966, p. 539-552, ici p. 550.

بجسد المسيح، ليصير إلى آخر، إلى الذي قام من بين الأموات» (رو ٧: ٤). فأيُّ دور يبقى للشريعة بعد ذلك؟ هنا يعلن الرسول ولا يتركنا ننتظر:

رو ٧: ١٢. «إذًا، الشريعة مقدَّسة والوصيَّة مقدَّسة وعادلة وصالحة». صفة ترتبط بالشريعة: «مقدَّسة»، agioj؛ فالقداسة تنتمي إلى الله، ترتبط باسمه، بتساميه، بكيانه، وتتجلّى في أعماله. هو الذي يجعل الشريعة مقدَّسة، لأنَّها مفصولة عمّا هو دنيويّ، وحاملة ديناميَّة خاصَّة(٤٠).

والوصيَّة (entolh) تجد نفسها مع ثلاث صفات. هي «مقدَّسة»، agia، مثل الشريعة. ثمَّ dikaia، «عادلة». أي لا انحراف فيها ولا خطأ، لأنَّها من الله. وأخيرًا هي «صالحة»، agaqh، نافعة، تحمل الخير لكلِّ من يتعامل معها إيجابيًّا بالطاعة(٤١). أمّا الصفة «عادلة» فتدلُّ على الحكمة التي يمارسها الإنسان. تعلِّمه العفَّة والفطنة، وتمنحه القوَّة. وهي في النهاية تساعد الإنسان على اجتناب الخطيئة. والصفة «صالحة» ترتبط بالجمال بحسب القول المأثور في اليونانيَّة: «جميل وصالح» kaloj kagaqo. وأخيرًا، نستطيع القول إنَّ البرّ (= العمل بإرادة الله) الذي يرتبط بالشريعة، ikaiwma tou nomou، يعلِّمنا كيف نسلك بحسب الروح لا بحسب الضعف البشريّ، بحسب اللحم والدم، sarx.

ماذا نستطيع أن نقول، بعد هذا، عن الشريعة عند القدّيس بولس؟ هي أعطيَت لتكشف متطلّبات وتبرز تعدِّيات البشر. قبل الشريعة، كان البشر يفعلون الشرّ، ولكن لم تكن تُحسَب لهم الخطيئة خطيئة. ولمّا أتت الشريعة، حرَّكت شهواتهم واجتذبتهم إلى الثمرة المحرَّمة دون أن تعطي القوَّة لطبيعتهم الضعيفة بحيث تصنع الخير. ولمّا بيَّنت الشريعة للبشر تجاوزاتهم حكمت عليهم بالموت والدينونة. غير أنَّ عملها موقَّت، حتّى مجيء نسل إبراهيم،

(٤٠) C. E. B. CRANFIELD, «Paul's Teaching on Sanctification», *Reformed Review,* 48 (1995) 217–229; O. PROCKSCH، «agioj…», *TDNT,* p. 100–115.

(٤١) متّى المسكين، **المرجع المذكور**، ص ٣٣٧.

يسوع المسيح. إذًا، لعبت دور المربّي، المؤدِّب هو العبد الذي يكلَّف بتربية الطفل والاعتناء به ما دام قاصرًا. ولكن حين يصبح راشدًا، لن يعود من دور له، كما أنَّ لا دور بعدُ للشريعة حين ننال نعمة التبنّي. فالآن متنا عن الشريعة وتحرَّرنا من «المربّي»، فصرنا للمسيح بعد أن قمنا معه. وإذ نولَد من جديد نستطيع أن نمارس في الروح ما تأمر به الشريعة: هي لم تعد خارجيَّة. ليست مكتوبة على حجر، كما تسلَّمها موسى على جبل سيناء، ولا في كتاب، بل هي محفورة في القلوب. فالابن الذي لم يعد قاصرًا يُتمُّ طوعًا ما كان يفعله في الماضي خوفًا. وهكذا يتحرَّر المؤمن من الشريعة دون أن يقع في الفلتان، لأنَّه يبقى خاضعًا للحبّ. وإذ يحمله الروح، يُتمُّ الشريعة الجديدة، شريعة المسيح(٤٢).

٣. المواجهة بين متّى وبولس

قرأ الشرّاحُ متّى تجاه بولس، فاعتبروه مزيجًا يهومسيحيًّا حيث إعلان الخلاص تراجع أمام لاهوت من النمط الشريعيّ(٤٣). أجل، ما أراد متّى أن يتخلّى عن الشريعة ساعة كان بولس قاسيًا معها، إذ لا فائدة منها من أجل الخلاص. هي مواجهة، بل هو تلاقٍ. في الوقت عينه سوف نرى بولس ومتّى ينطلقان من موقع واحد هو أنطاكية. يبتعد الواحد عن الآخر، وفي النهاية يلتقيان ليعلنَا أهميَّة الشريعة بالنسبة إلى الكنيسة.

بعد أن نتعرَّف إلى المحيط الأنطاكيّ، نعرف أنَّ الشريعة لا تُفهَم إلاَّ في هدفها الأخير: المحبَّة. وفي النهاية يكون الشعار كما نقرأه في رو ١٠: ٤: «غاية الشريعة هي المسيح».

(42) *Nouveau Dictionnaire Biblique,* éd. Emmaüs, Suisse, p. 450.

(43) J. ZUMSTEIN, «Loi et Évangile dans le témoignage de Matthieu», *Loi et Évangile,* éd. S. Pinckaers et L. Rumpf, Genève, 1981, p. 48-51; U. LUZ, « Die Erfüllung des Gesetzes bei Mattäus », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (= *ZThK*), 75 (1978) 398-435, surtout p. 431-435.

أ – المحيط الأنطاكيّ

نقطة الانطلاق الصراع الذي كان بين بطرس وبولس حول المشاركة في المائدة. هذا ما ترويه الرسالة إلى غلاطية (ف ٢).

١١ «وعندما جاء بطرس إلى أنطاكية، قاومتُه وجهًا لوجه لأنَّه كان يستحقُّ اللوم.

١٢ فقبل أن يجيء قوم من عند يعقوب، كان بطرس يأكل مع غير اليهود. فلمّا وصلوا (قومٌ من عند يعقوب) تجنَّبهم (= غيرَ اليهود) وانفصل عنهم خوفًا من دعاة الختان.

١٣ وجاراه سائر اليهود في ريائه، حتّى إنَّ برنابا نفسه انقاد إلى ريائهم».

نلاحظ حالة الصراع بين اليهود المتشيِّعين لشريعة موسى، وبين غير اليهود، أو الأمم، الذين هم محرَّرون من شريعة موسى: لا داعي للختان، لا داعي للاهتمام بالأطعمة الطاهرة وغير الطاهرة، بعد أن صارت جميع الأطعمة طاهرة في المسيح(٤٤)، وخصوصًا لا فصل بين اليهوديّ وغير اليهوديّ؛ فاليهوديّ يعتبر الأمميّ نجسًا، ولهذا فهو لا يأكل معه(٤٥). وهكذا صارت الشريعة حاجزًا داخل الجماعة الواحدة.

وطُرح السؤال في أنطاكية: أيُّ سلطة لشريعة موسى بعد موت يسوع؟ إنَّ الجماعة اليهومسيحيَّة في أورشليم، التي لبثت متعلِّقة بالهيكل(٤٦) وبالشريعة، دام حضورها حتّى موت قائدها، يعقوب أخي الربّ، سنة ٦٢. والجماعة

(٤٤) كو ٢: ١٦: كلُّ هذه «ظلُّ الأمور المستقبلة. وأمّا الحقيقة فهي في المسيح». وتواصل الرسالة: «هي أشياء تزول في الاستعمال» (آ ٢٢). وفي رو ١٤: ١٧: «ملكوت الله ليس أكلاً وشربًا». رج في الخطّ عينه مرقس المتأثِّر ببولس الرسول: «جعل يسوع الأطعمة كلَّها طاهرة».

(٤٥) نتذكّر أنَّ جماعة أورشليم خاصموا بطرس لأنَّه أكل عند كورنيليوس الوثنيّ (أع ١١: ٢–٣).

(٤٦) رج لو ٢٤: ٥٣ (كانوا في الهيكل)؛ أع ٣: ١ حيث يقال إنَّ بطرس ويوحنّا صعدَا إلى الهيكل لصلاة الساعة الثالثة بعد الظهر. وفي أع ٢: ٤٦ قيل عن المؤمنين: «كانوا يلتقون كلّ يوم في الهيكل». وفي «مجمع أورشليم» (أع ١٥: ٢٠) عاد يعقوب إلى شرائع مأخوذة من سفر اللاويّين (١٧: ١٠–١٦؛ ١٨: ٦–١٨).

الهلّينومسيحيَّة[٤٧] تألَّفت من يهود آتين من الشتات[٤٨]. تحرَّرت من الشريعة وهربت من أورشليم بعد رجم إسطفانس (أع ٨: ١). اضطُهد أعضاؤها، فلجأوا إلى فينيقية، وقبرص، وأنطاكية (أع ١١: ٢٩)، حيث أسَّسوا كنيسة من اليهود ومن غير اليهود (آ ٢٠–٢١)[٤٩]؛ إلى أنطاكية أتى بولس بعد أن جاء به برنابا من طرسوس (آ١٥–١٦).

«هاجم» إسطفانس الهيكل (أع ٦: ١٤)[٥٠]، وذلك في خطٍّ ما فعل الربّ (يو ٢: ١٣ي) وما قال (مر ١٣: ١–٢؛ مت ٢٤: ١–٢؛ لو ٢١: ٥–٦). وممّا قال لوقا على لسان متَّهِمي إسطفانس: «ونحن سمعناه يقول: سيهدم يسوع الناصريّ هذا المكان ويغيِّر التقاليد التي ورثناها من موسى» (أع ٦: ١٤)؛ ta eqh، «التقاليد»، «العادات» المرتبطة بموسى، Mwushj. وسبق لإسطفانس فقيل عنه: «شتم الهيكل المقدَّس والشريعة» (آ ١٣). غير أنَّ هذا الكلام غير صحيح، لأنَّ إسطفانس سوف يقول في خطبته عن الشريعة إنَّها

(٤٧) هم يهود يتكلَّمون اليونانيَّة، ولهم أكثر من مجمع في أورشليم. جاؤوا من قبرص أو أنطاكية أو قيريني في ليبيا الحاليَّة.

(48) M. HENGEL, «Zwischen Jesus und Paulus», *ZThK,* 72 (1975) 151-206.

تحدَّث هذا المقال عن مستوطنة من يهود الشتات يقيمون في أورشليم.

(٤٩) في أنطاكية دُعي المؤمنون للمرَّة الأولى «مسيحيّين» (أع ١١: ٢٦). هكذا أرادوا أن يتميَّزوا عن المجمع. سيُقال فيهم: أصحاب الطريق، أو المذهب odoj (أع ٩: ٢؛ ١٩: : شاتمين الطريق). نتذكَّر ما قلنا سابقًا عن متّى حين تحدَّث عن «مجامعهم»، أي مجامع اليهود. لم يعد المسيحيّون يلتقون فيها في خطّ عب ٦: ٤ي؛ فإن فعلوا صلبوا الربَّ مرَّة ثانية.

F. HAHN, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (= *WMANT*), 13, p. 48ss.

(٥٠) أنكر G. STREKER كلَّ مصداقيَّة تاريخيَّة لما في أع ٦–٧ وخطبة إسطفانس. واعتبر أنَّ مسألة الشريعة أمرٌ لا يبالي به لاهوت الهلّينيّين. رج:

G. STREKER, «Befreiung und Rechtfertigung», *Rechtfertigung Festschrift,* E. KÄSE MAN, 1976, p. 480-481.

مثل هذا الموقف لا يمكن الدفاع عنه، بحيث يكون الفصل تامًّا بين بولس والهلّينيّين.

G. BORNCKAM, «Wandlungen im alt-und neutestamentlichen Gesetzesverständnis», *Geschichte und Glaube,* 2 Ges. Aufsätze 4, BevTh 53, 1971, p. 103-114.

«كلمات حياة» (أع ٧: ٣٨)، logia zwnta[٥١]. هذا يعني أنَّ الشريعة لم تُرذَل في أساسها على أنَّها طريق خلاص، بل أُعفيَ بعض المؤمنين من بعض متطلّباتها مثل الختان والأمور الطقسيَّة.

راح بولس في خطِّ الهلّنيّين، ولكنَّه ما عاد إلى حياة يسوع على الأرض[٥٢]، بل إلى الصليب. قال في غل ٣: ١٣:

«والمسيح حرَّرنا من لعنة الشريعة بأن صار لعنة من أجلنا. فالكتاب يقول: ملعون كلُّ من مات معلَّقًا على خشبة».

في آ ١٠ ذكر بولس لعنة الخطيئة بفعل الشريعة (تث ٢٧: ٢٦). وإن هو ذكر «الخشبة» الذي يعلَّق عليها الملعون (تث ٢١: ٢٣)، فلكي يذكر دور الصليب في تخليصنا من الخطيئة، ومن الشريعة التي تبرز الخطيئة. وقال الرسول في رو ٣: ٢٤-٢٥:

٢٤ «ولكنَّ الله برَّرهم (البشر كلَّهم) مجّانًا بنعمته بالمسيح يسوع الذي افتداهم،

٢٥ والذي جعله الله كفّارة في دمه لكلِّ من يؤمن به».

«الكفّارة»، ilasthrion. كيف كانت تتمُّ الكفّارة في العهد القديم؟ يُرَشُّ الدم على المؤمنين فتُغفَر خطاياهم (لا ١٦: ١ي). ورأى بولس في هذا الطقس صورة عن ذبيحة المسيح. «في دمه»، en tw autou aimati، أي بتقدمة ذاته ذبيحة يمنحنا الله الغفران بواسطة الإيمان (لا بالأعمال، آ ٢٧).

---

(٥١) «كان موسى وسيطًا بين آبائنا وبين الملاك الذي كلَّمه على جبل سيناء» (أع ٧: ٣٨). رج أع ٥: ٢٠: «أقوال الحياة هذه» (ta rhmata thj zwhj tauthj)، ذاك ما طلب الملاك من الرسل أن يحملوا إلى الناس في الهيكل. إذا قرأنا لو ١٠: ٢٦-٢٨ نفهم أنَّ خصوم إسطفانس ضخَّموا الأمور ليُبرزوا عداء إسطفانس للشريعة (أع ٦: ١١، ١٣، ١٤). رج أع ٢١: ٢٨ حيث يُتَّهم بولس بما به اتَّهم إسطفانس: «يسيء إلى شعبنا وشريعتنا وهذا الهيكل».

(٥٢) رج ٢ كو ٥: ١٦. رفض بولس أن يعرف المسيح «بحسب الجسد». أمّا مرقس، فحين تحدَّث عن شريعة الطعام، عاد إلى حدث في حياة يسوع (مر ٧: ١ي). وكذا فعل الهلّينيّون في خطّ إسطفانس.

ما نلاحظه هو أنَّ موقف بولس يرتبط بالكرازة، بيسوع المسيح، لا بالوجهة الخلقيَّة. وهكذا يلتقي مع إسطفانس الذي يحافظ على الشريعة التي هي كلمة الله. وبولس دافع ودافع وما تعب عن سلطة الشريعة، وإن جاء تعليمه عن التبرير بالإيمان، يلغي الشريعة بالنظر إلى الخلاص.

ذاك كان جيل إسطفانس وبولس والهلّينيّين، وتجذُّره في أنطاكية قبل أن يصل إلى رومة. أمّا جيل متّى وإنجيله الأنطاكيّ في الثمانينات، فعرف إطارًا لاهوتيًّا وكنسيًّا مختلفًا جدًّا. طُردوا من فلسطين على أثر الحرب اليهوديَّة الأولى (سنة ٦٦–٧٠)، فمضوا إلى «سورية» بمعناها الواسع، من سهل البقاع مرورًا بحمص وحماة وصولاً إلى أنطاكية. هم يهومسيحيّون متعلِّقون بالشريعة تعلُّقًا دقيقًا(٥٣)، وبرسالة إسرائيل(٥٤). هو الخطُّ «الناموسيّ»، من nomoj، «الشريعة». أمّا خطُّ مرقس فهو «أنتيناموسيّ»، antinomiste، لأنَّ إنجيله لا يتوجَّه فقط إلى العائشين بحسب الشريعة، بل إلى الوثنيّين، ولاسيَّما في رومة. ويبدو، بحسب دراسات أخيرة، أنَّ أساسه في أنطاكية(٥٥).

هو صراع في مسيحيَّة أنطاكية وامتدادها، يمزِّقها ويجعل فئة ضدَّ فئة، فيمضي المؤمنون تاركين هذه الفئة وتلك. ما يكون موقف متّى؟ بدأ هجومه على

(٥٣) رج مت ٥: ١٨–١٩أ: حرفٌ لا يُحذَف.

(٥٤) يكفي أن نقرأ توصيات يسوع لتلاميذه (مت ١٠: ٦: الخراف الضالَّة من بني إسرائيل)، وحادثته مع المرأة الكنعانيَّة (١٥: ٢٤: «ما أُرسِلْتُ إلاَّ إلى الخراف الضالَّة من بني إسرائيل»؛ والجواب القاسي الذي يعتبر الوثنيّين كلابًا. قَال «يسوع»: «لا يجوز أن يؤخذ خبزُ البنين ويُرمى إلى الكلاب» (آ ٢٦). رج:
O. H. STECK, *Israel und das gewaltzame Geschick der Propheten,* WMANT, 23, 1967, p. 304-316.

(٥٥) دافع عن هذه النظرة U. B. MÜLLER؛ رج:
U. B. MÜLLER, «Zur Rezeption Gesetzkritischer Jesusüberlieferung im frühen Christentum», *New Testament Studies,* 27 (1981) 185.
نلاحظ ما زخرت به أنطاكية من غنى؛ فيها وُلد «المَعين» Q الذي استقى منه متّى ولوقا، كما وُلدت «الديداكيه» أو **تعليم الرسل**، وربَّما إنجيل يوحنّا.

المجمع[٥٦]؛ فالعالم اليهوديّ الذي أرعبه دمار الهيكل سنة ٧٠، حاول البقاء، فانغلق على ذاته في خطِّ تعليم الفرّيسيّين: لُعِن الهراطقة (وأوَّلهم المسيحيّون) وطُردوا من المجمع، فماذا كانت النتيجة؟ عداوة بين اليهود واليهومسيحيّين، وكلُّ فئة تحاول أن تشدَّ بالتوراة إلى صدرها: هل تمرُّ الشريعة وتعاليم الأنبياء عبر الكنيسة أو عبر المجمع؟ أمّا متّى فتحدَّث باسم حركة مسيحيَّة تُجرِّد إسرائيل من الوحي التوراتيّ وتُصادره: التوراة ومواعيد الآباء ملْكُ الكنيسة. ومقتل المسيح كرَّس فشل الشعب المختار[٥٧]. وتوقيع الله نقرأه في خراب المدينة، بحيث حُذف إسرائيل من خارطة الخلاص وانتُزعت الشريعة منه[٥٨].

منعطف تاريخيّ في كنيسة متّى[٥٩]. دعا الإنجيليّ الجماعة اليهومسيحيَّة لكي تتخلّى عن إسرائيل الملعون، وتنطلق في الرسالة إلى الوثنيّين[٦٠]. في هذا الطريق، تتسلَّم الرسالة بأن تحفظ وصايا يسوع كما أعاد ترتيبها يسوع (مت ٢٨: ٢٠: «ما أوصيتكم به»). ولكن برز انقباض وتشنُّج داخل الكنيسة، وارثة المواعيد: التشديد على الشريعة لدى اليهومسيحيّين. ولكنَّ متّى أخذ مرقس،

(56) D FLUSSER, «Das Schisma Zwischen Judentum und Christentum», *Evangelische Teologie* 40 (1980) 214-239; D. MARGUERAT, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu,* Genève, 1981, p. 378-407.

بولس الفغالي، **إنجيل متّى، الجماعة وملكوت الله**، دراسات بيبليَّة، ١٩،الرابطة الكتابيَّة ١٩٩٩، ص ٤٢٣–٤٥٠: رذل إسرائيل بشكل نهائيّ (ص ٤٥٠).

(٥٧) مت ٢١: ٤٣ («يؤخذ ملكوت الله ويُسلَّم إلى شعب يأتي ثمرًا»)؛ ٢٢: ٧ («أهلكَ هؤلاء القتلة وأحرقَ مدينتهم»؛ ذاك ما حصل سنة ٧٠)؛ ٢٧: ٢٥ («دمه علينا وعلى أولادنا»).

(٥٨) نلاحظ هنا الخلاف بين متّى وبولس. جرَّد متّى إسرائيل من المواعيد والتوراة والاختيار والشريعة، وهذا ما لم يفعله بولس (رو ١١: ١ي) الذي لم يُلغِ المواعيد ولا وَضْع إسرائيل المميَّز.

(٥٩) نكتشفه خصوصًا في حادثة المرأة الكنعانيَّة: «عظيم إيمانك أيَّتها المرأة» (مت ١٥: ٢٨). بعد ذلك، جمع يسوع «المرضى» (آ ٣٠)، ثمَّ كثَّر الأرغفة للوثنيّين (آ ٣٢–٣٩) بعد أن كثَّرها لليهود (١٤: ١٣–٢١). فكأنَّنا أمام بداية جديدة في ٥: ١ نقرأ: «صعد إلى الجبل وجلس». وفي ١٥: ٢٩: «وصعد إلى الجبل وجلس».

(٦٠) ٢٤: ١٤ («تُعلَن البشارة في العالم كلِّه»)؛ ٢٨: ١٨–٢٠ («جميع الأمم»). رج: LUZ, *op. cit*., n. 43, p. 428-430..

فبيَّن حرِّيَّة يسوع تجاه الشريعة[٦١]، وجاء النداء إلى الحبّ يتساءل حول معنى الفرائض النصوصيَّة؛ ففي الوضع الصعب الذي يعرفه متّى، كانت الأوَّليَّة للحبِّ الذي يُدمِّر «الناموسيَّة».

وهكذا نفهم أنَّ بولس حافظ على السلطة الخلقيَّة في الشريعة[٦٢]. أمّا متّى فقطع كلّ اتِّصال بعقيدة سلطة الفرائض الموسويَّة التي لا تُناقَش، وتطلَّع إلى الشريعة بالنسبة إلى الكنيسة مع ابتعاد عن اليهومسيحيَّة.

ب – المحبَّة قمَّة الشريعة

حين تحدَّث الرسول عن المواهب في كنيسة كورنتوس، أراد أن يدلَّهم «على أفضل الطرق» (١ كو ١٢: ٣١). هذه الطريقة هي المحبَّة، وهي تُعطي كلَّ أعمال الإنسان معناها. وفي امتداد هذا القول، تَبرز المحبَّةُ التي تُجمِّل الشريعة وكلَّ الوصايا. قال الرسول إلى أهل غلاطية:

٥: ١٣ «أخدموا بعضكم بعضًا بالمحبَّة،

١٤ فالشريعة تكتمل كلُّها في وصيَّة واحدة: أحبب قريبك مثلما تحبُّ نفسك».

لا حاجة لكثرة الوصايا بعد أن وصل عددها في العالم الفرّيسيّ إلى ٦١٣ وصيَّة. وصيَّة واحدة، سوف يدعوها بولس في الرسالة عينها: «شريعة المسيح»، قال:

---

(٦١) نستطيع أن نقرأ مت ١٢: ١–١٨ (التلاميذ يقطفون السنابل) ونقابلها مع مر ٣: ٢٣–٢٨. عالج متّى التقاليد الأنتيناموسيَّة. قال مرقس: «السبت للإنسان»، فأغفل متّى هذه العبارة. رج: D. MARGUERAT, « Jésus et la Loi, selon Matthieu », *Cahiers bibliques* 18, Foi et Vie, 1979, p. 53-76, ici p. 63-64.

(٦٢) دافع STUHLMACHER عن التقارب بين بولس الرسول وحلقة إسطفانس الهلّينيَّة. رج: STUHLMACHER, «Das Gesetz als Thema biblischer Theologie», *ZThK* 75 (1978) 270-271; J. F. COLLANGE, *De Jésus à Paul. L'éthique du Nouveau Testament*, Genève, 1980, p. 12-15.

٦ : ٢ «ساعدوا بعضكم بعضًا في حمل أثقالكم، وبهذا تتمُّون العمل بشريعة المسيح».

وشريعة المسيح هي في النهاية المحبَّة[٦٣] التي تقود إلى الحرِّيَّة؛ فالمسيح الذي أخرج الذين آمنوا به من كلِّ إكراه خارجيّ، يحوِّلهم إلى أبناء الله، أي أناس حمل إليهم المسيح حبَّه البنويّ، كأناس يُلهم هذا الحبُّ كلَّ خياراتهم، ويكون مبدأ نشاطهم كلِّه؛ فالحبّ الذي يجعل من البشر خدّام إخوتهم، يجعلهم يُفلتون من كلِّ عبوديَّة للشريعة. وكيف تمارس الشريعةُ إكراهًا على الذي يمارسها بحبّ؟ لهذا قال الرسول: الشريعة تكتمل بوصيَّة واحدة، وصيَّة المحبَّة. ذاك هو الوجه الإيجابيّ. والناحية السلبيَّة تقول: «فإذا كنتم تنهشون وتأكلون بعضكم بعضًا» (آ ١٥). وهكذا نفهم إلى أين تقود عبوديَّة الجسد، وكيف أنَّ الحبَّ يخلِّص من هذه العبوديَّة ومن الانقسامات التي تنتجها هذه العبوديَّة.

وهذه الحرِّيَّة التي تميِّز أبناء الله، هي شيء إيجابيّ، لأنَّها تقول لنا إنَّهم لم يعودوا لأيِّ شريعة، بعد أن صاروا في خدمة إخوتهم. هنا نلاحظ طابع المفارقة في مثل هذه الحرِّيَّة، فهي تجد كمالها في الخدمة. وهذه الخدمة هي التعبير عن المحبَّة، المحبَّة ذاتها التي جعلت ابن الله يأخذ وضعنا كخادم، ويقبل الموت لكي يحرِّرنا من الموت ويعطينا أن نقاسمه حياته، كالابن الوحيد. ونقرأ في الإطار عينه الرسالة إلى رومة:

١٣ : ٨ «لا يكن عليكم لأحد دين إلاَّ محبَّة بعضكم لبعض، فمن أحبَّ غيره أتمَّ العمل بالشريعة.

٩ فالوصايا التي تقول: لا تزنِ، لا تقتل، لا تسرق، لا تشتهِ، وسواها من الوصايا، تتلخَّص في هذه الوصيَّة: أحبب قريبك مثلما تحبُّ نفسك.

(٦٣) بولس الفغالي، **مع الرسول وكنائسه**، القراءة الربِّيَّة، ١٥، الرابطة الكتابيَّة، ٢٠٠٣، ص ١٨٨–١٩٣، خصوصًا ص ١٩١.

١٠ فمن أحبَّ قريبه لا يسيء إلى أحد، لأنَّ المحبَّة تمام العمل بالشريعة».

«دين». حرفيًّا: ما ينبغي عليكم، ما هو متوجِّب، ofeilete. كانت الشريعة تفرض على المؤمنين أن يقوموا بأعمال ويمتنعوا عن أخرى. أمّا الآن فالمحبَّة هي هنا. ومن أحبَّ، agapaw، أكمل الشريعة، nomon peplhrwken. كانت ناقصة في العهد القديم، وها هي المحبَّة تكمِّلها. وهذا الذي قاله الرسول، ردَّده في آ ١٠: المحبَّة، agaph، هي كمال الشريعة، plhrwma nomou. لا شيء يُطلَب بعد من المؤمن. لهذا كان بولس قاسيًا مع أهل غلاطية، فدعاهم «أغبياء» لأنَّهم أرادوا أن يضيفوا على مثل هذه الشريعة شريعة أخرى: «إذا اختتنتم لا يفيدكم المسيح شيئًا» (غل ٥: ٢). لماذا؟ لأنَّ الختان لا ينفع شيئًا، ولا عدم الختان، بل الإيمان العامل بالمحبَّة» (آ ٦). والشيء عينه يقال بالنسبة إلى الشريعة الطعاميَّة؛ فالشريعة هي المحبَّة. قال بولس: «إذا أسأتَ إلى أخيك بما تأكله، فأنت لا تسلك طريق المحبَّة. فلا تجعل من طعامك سببًا لهلاك من مات المسيح من أجله» (رو ١٤: ١٥).

قلنا «وصايا عديدة» تتلخَّص، أو بالأحرى «تلخَّص» (في صيغة المجهول)، anakefalaioutai: الله يلخِّصها في «كلمة واحدة»، en tw logw. نتذكَّر هنا أنَّ النصَّ الأصليّ للوصايا، كما ورد في التوراة هو הַדְּבָרִים، الكلمات العشر.

ذاك هو كلام الرسول: هناك دَين لا يمكن أن نتخلَّص منه مهما فعلنا، هو المحبَّة المتبادلة؛ فالوصيَّة الجديدة التي أعطاها الربّ، دُوِّنت هنا قبل أن تدوَّن في الأناجيل[٦٤]؛ فعلاقة الأخوَّة في الجماعة المسيحيَّة تكمن في الحبِّ المتبادل بين الأعضاء، بحيث يحبّ كلّ واحد قريبه بالحبِّ الشخصيّ الذي أحبَّه الله: «ونحن عرفنا المحبَّة حين ضحّى المسيح بنفسه لأجلنا، فعلينا أن نضحّي بنفوسنا من أجل الإخوة» (١ يو ٣: ١٦). غير أنَّ المحبَّة المسيحيَّة ليست محبَّة منعزلة، منغلقة على ذاتها، وهي لا تنحصر في القريب القريب،

(٦٤) رج شرح رو ١٣: ٨–١٠ في: *Assemblées du Seigneur*, 54 (1972) 10-15.

أي الأخ المسيحيّ؛ فالمحبَّة عند المؤمن تصل إلى كلِّ إنسان، لأنَّ كلَّ إنسان قد أحبَّه الله، وهكذا تتمُّ الشريعة. لاحاجة أن نعمل بعدُ شيئًا فوق ذلك[٦٥] إذا كانت الشريعة في حياة الشعب العبرانيّ تعبيرًا ملموسًا عن حبِّ الله لشعبه (رو ٩: ٤)، فلا يمكن أن يكون كمالها إلاَّ في الحبّ، ممّا يعني أنَّ الربَّ عاد إلى الابتداء، تاركًا «تقاليد البشر التي تحاول أن تُبطل كلام الله» (مت ١٥: ٦).

ما طرحه بولس في شأن المحبَّة، سوف يطرحه متّى في شكل آخر؛ فالمحيط هو هو. والصراع يكون، لا بين الشريعة والإيمان، بل بين الشريعة والمحبَّة. ونقرأ المقطع الأوَّل حيث يُطرَح سؤال على يسوع (مت ٢٢):

٣٥ «فسأله واحد منهم، وهو من علماء الشريعة ليُحرجه:
٣٦ يا معلِّم، ما هي أعظم وصيَّة في الشريعة؟
٣٧ فأجاب يسوع: أحبَّ الربَّ إلهك بكلِّ قلبك، وبكلِّ نفسك، وبكلِّ عقلك.
٣٨ هذه هي الوصيَّة الأولى والعظمى.
٣٩ والوصيَّة الثانية مثلها: أحبب قريبك مثلما تحبُّ نفسك.
٤٠ على هاتين الوصيَّتين تقوم الشريعة كلُّها وتعاليم الأنبياء».

يدور الكلام على «الوصيَّة»، entolh. الوصايا عديدة «في الشريعة»، en tw nomw. وسأل «العالم بالشريعة»، nomikoj، ما «أعظم» الوصايا، megalh[٦٦]؟ أجاب يسوع، فأورد «العظمى»، ثمَّ «الأولى»، prwth: وصيَّة واحدة في وصيَّتين: محبَّة الله ومحبَّة القريب. بهما يتلخَّص العهد القديم كلُّه.

(٦٥) بولس الفغالي، **مع جماعة رومة**، القراءة الربِّيَّة، ١٣، الرابطة الكتابيَّة، ٢٠٠٢، ص ١٦٤.
(٦٦) هكذا اعتاد المعلّمون في فلسطين أن يفعلوا. رج:
D. A. HAGNER, *Matthew 14-28* (WBC 33B), Dallas, 1995, p. 646.
وكانت أسئلة أخرى حول الخطيئة الخفيفة أو الثقيلة في **تلمود بابل، قدوشيم ٤٠أ؛ تلمود فلسطين، ندريم ٣**: ٩؛ فالثقيلة، مثلاً، هي عبادة الأصنام:
G. VERMES, «Pre-mishnaic Jewish: Worship and the Philacteries from the Dead Sea», *Vetus Testamentum*, 9 (1959) 65-72.

بل بهما تتعلَّق، krematai، «الشريعة والأنبياء». في هذا الخطِّ نفهم كلام القدّيس أوغسطين: «أحبب وافعل ما تشاء. فمن يحبَّ لا يفعل سوءًا بالقريب».

ضمَّ يسوع الوصيَّتين في أعظم الوصايا، فكان هذا التعبير أساسًا لعدد من التعابير في العهد الجديد. وحده يسوع يدعو تابعيه ليركِّزوا الخلقيَّة في العمق على هذا الكلام(٦٧)؛ فالأولويَّة المميَّزة التي تلعبها المحبَّة في الخلقيَّة المسيحيَّة، لا يمكن أن تصدر إلاَّ عن فم المعلِّم الذي وحَّد بين محبَّة الله ومحبَّة القريب. وهكذا نادت المسيحيَّة الأولى «بشريعة المحبَّة»(٦٨).

إذ أورد متّى هذا الحوار، رسم محبَّة الله كموجز للشريعة (تث ١٦: ١–٧): «من يحبُّ الله يُتمُّ الشريعة كلَّها» (تث ٥: ٢٩). هذا النصُّ حول محبَّة الله هو أرفع ما في العالم اليهوديّ («إسمع، يا إسرائيل»). وكذا نقول عن محبَّة القريب في لا ١٩: ١٨. نصّان من العهد القديم جُعِلاَ في وصيَّة واحدة، ولا حاجة بعدُ إلى الوصايا العديدة(٦٩).

وتبرز هذه المحبَّة بشكل يوميّ في ما دُعيَ القاعدة الذهبيَّة: «إعملوا للناس ما تريدون أن يعمله الناس لكم. هذه هي خلاصة الشريعة وتعاليم الأنبياء» (مت ٧: ١٢). ويواصل يسوع كلامه: «إذا كنتَ تقدِّم قربانًا» (مت ٥: ٢٣). وأيُّ شيء أعظم من القربان؟ ومع ذلك المحبَّة تمرُّ قبله: «إذهب أوَّلاً وصالح أخاك، ثمَّ تعال وقدِّم قربانك» (آ ٢٤). ويُقال الشيء عينه عن محبَّة الأعداء: «سمعتم أنَّه قيل... أمّا أنا فأقول لكم: أحبّوا أعداءكم...» (آ ٤٣–٤٤).

---

(67) J. P. MEIER, *Matthew,* New Testament Message, 3, Wilmington, 1980, p. 257.

(٦٨) يع ٢: ٨؛ يو ١٣: ٣٤–٣٥. رج:
T. W. MANSON, *On Paul and John: Some Selected Theological Themes,* London, 1963, p. 80.

بالنسبة إلى بولس ومتّى، رج:
R. MOHRLANG, *Matthew and Paul: A Comparison of Ethical Perspectives,* Cambridges, 1984, p. 45.

(٦٩) KEENER, p. 530-532، وهنا ٣٨٩ مع نظرة مز ١٥: ٢–٥؛ ١ تس ٣٣: ١٥؛ مي ٦: ٨؛ عا ٥: ٤؛ حب ٢: ٤ (وصيَّة واحدة: الإيمان أو الأمانة).

أجل، المحبَّة تتجاوز الشريعة وفرائضها: أشرنا إلى حادثة التقاط السنابل، مع قساوة قلوب الفرّيسيّين تجاه فقراء قطفوا بعض السنابل، فحسبوهم حصدوا حقلاً كاملاً. وكذا نقول عن المعجزات: كيف يمضي يسوع إلى الأبرص، بل «يمدُّ يده ويلمسه» (مت ٨: ٣)، لمسة المحبَّة؟ يا للنجاسة، أين شرائع البرص والعفن، كما يتحدَّث عنها سفر اللاويّين؟! والضابط الرومانيّ دعا يسوع إلى بيته من أجل خادم طريح الفراش؛ ما تردَّد يسوع في الذهاب إلى بيت وثنيّ: «أنا ذاهب لأشفيه» (آ ٨). والخطيئة الكبرى أنَّ يسوع جلس مع الخطأة والعشّارين! (مت ٩: ١١). وهذه النازفة، النجسة، التي لا يحقُّ لها أن تمسَّ إنسانًا، لمست يسوع فهنَّأها على ما فعلت: «ثقي، يا ابنتي، إيمانك شفاك» (آ ٢٢). لا شيء يعلو على المحبَّة، حتّى الإيمان والرجاء. أتُرى الشريعة تبقى خارج المحبَّة؟ حينئذٍ يصيبها ما أصاب الابن الأكبر، ذاك الفرّيسيّ، الذي لا يريد أن يجلس مع أخيه العائش مع البغايا. يصيبها ما أصاب الشعب اليهوديّ حين رفض المسيح باسم الشريعة، فتألَّم بولس وقال: «إنّي حزين جدًّا، وفي قلبي ألم لا ينقطع» (رو ٩: ٢).

ج – غاية الشريعة المسيح

في إطار القسم الخامس (٩: ١–١١: ٣٦) من الرسالة إلى رومة، يأتي الكلام على برِّ الشريعة وبرِّ الإيمان (١٠: ١–١٣):

٣ «لأنَّهم جهلوا (= اليهود) برَّ الله، وطلبوا أن يثبّتوا برَّهم الخاصّ، idian، فما خضعوا لبرِّ الله،

٤ لأنَّ غاية الشريعة المسيح، برًّا لكلِّ من يؤمن».

«الغاية»، teloj. ماذا يعني هذا اللفظ[٧٠]؟ توقُّف الشريعة بحيث لا تعود

(٧٠) W. GUTBROD, NomoV dans *TDNT*, 4, p. 1061-1075. نكتشف هنا نظرة إجماليَّة. رج BORNKAMM, *op. cit.,* p. 103-114.

موجودة، أو غاية الشريعة، أو تتمَّة الشريعة[٧١]. إنَّ النقيضة التي يقدِّمها السياق يدفعنا في خطِّ المعنى الأوَّل: نحن لا نمتلك الحكمة بعد بالشريعة (آ ٥)، بل بالإيمان (آ ٦–١٠)؛ فالشريعة كطريق خلاص تجد نقطة توقُّفها في المسيح؛ فالمسيح هو الغاية والنهاية، غير أنَّ هذا لا يعني أنَّ العهد القديم صار مهجورًا وقريبًا من الموت؛ فقرار الرجوع عن الماضي يصيب محاولة المؤمن ليتمسَّك بالشريعة وينال الخلاص؛ فالطاعة للشريعة خسرت صفتها، أهليَّتها بالنظر إلى السوتيريولوجيّا، أو الكلام عن الخلاص.

ولكنَّ التردُّد حول معنى teloj يُبرز الاختلاف في استعمال الشريعة في النصوص البولسيَّة؛ فالعبارة في ٣: ٣١ («بل نثبت الشريعة») تدلُّ أنَّ الشريعة لم تنتهِ في كلِّ الأحوال. من جهة، هي باقية كوعدٍ موجَّه نحو المسيح (غل ٣: ٦–١٨). ومن جهة ثانية، الإرشادات التي نقرأ في نهاية الرسائل تدلُّ على أنَّ الشريعة الموجزة في متطلِّبة المحبَّة موجَّهة نحو الخلقيَّة؛ «فالوصيَّة التي هي مقدَّسة وعادلة وصالحة» تبطل حين ترمز إلى طريق الخلاص لدى اليهود، ولكنَّها تبقى حاضرة حين يسبق الخلاص النداء إلى الطاعة[٧٢].

قال الرسول عن اليهود «إنَّ فيهم غيرة الله» (آ ٢)، ومع ذلك «جهلوا كيف يبرِّر الله البشر» (آ ٣). لماذا نقصت معرفتهم؟ لماذا جهلوا برَّ الله؟ وجاء الجواب عن غاية الشريعة: الشريعة تسير مع البرّ، هي شريعة من أجل البرّ. تطلَّع بولس إلى شريعة موسى التي فُهمت «بالأعمال». هل هذه الشريعة انتهت؟ إنَّ المسيح هو نهاية أيَّة وظيفة في الشريعة. هذا يعني أنَّه قبل المسيح كان بعض الأساس لفهم الشريعة. ولكن مع المسيح بدأت حقبة جديدة في تعامل الله

(71) B. TRÉMEL, « L'Évangile et la Loi selon l'épître aux Romains », *Loi et Évangile,* Genève, 1981, p. 16-19. Voir P. von der OSTEN-SACKEN, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie,* FRANT, 112, 1975, p. 254-255.. تحدَّث عن teloj كتتمَّة إسكاتولوجيَّة.

(72) D. MARGUERAT, « L'avenir de la loi: Matthieu à l'épreuve de Paul », *Études Théologiques et Religieuses,* 57 (1982) 361–373، ici p. 362–363.

مع الشريعة (٣: ٢١). المسيح هو نهاية حقبة قديمة، ومعها امتيازات اليهود الحصريَّة. ولكن هذا يعني أيضًا أنَّ ما بدأ في الحقبة القديمة، يجد تتمَّته مع المسيح، مع توسُّعه إلى أبعد من شعب واحد[٧٣].

وماذا قال متّى[٧٤] في هذا المجال؟ يترتَّب كلامه حول طرح واحد يشرف على عظة الجبل: يجب أن تُفهَم دعوة يسوع كموافقة على الشريعة كلِّها بحيث لا نحذف منها شيئًا (مت ٥: ١٧–١٩)، وذلك حتّى أقلَّ متطلِّباتها (مت ٢٣: ٢). والمسيح وحده الذي أتى إلى إسرائيل، هو «يتمُّ» الشريعة والأنبياء (٥: ١٧). وتصرُّفه يُوافق بدقَّة مواعيدَ الكتاب المقدَّس. في هذا المجال نتذكَّر المرّات التي ورد فيها فعل «تمَّ» في إنجيل متّى[٧٥]. نقرأ في ٢: ٢٣: «لكي يتمَّ ما قيل بالأنبياء». ما قاله الأنبياء بقي ناقصًا وهو لا يكتمل إلاَّ في المسيح، كما يجد نهايته في يسوع المسيح دون أن يترك هويَّته. وكذا نقول عن الشريعة: تتمُّ فقط في المسيح، «أنا أقول لكم». هي تحتاج إلى تفسير جديد، بحيث يعود حقُّ الله إلى جذريَّته، بعد أن ضاع في الفتاوى لدى الفرّيسيّين والرابّينيّين. تركَّزت الشريعة على وصيَّة المحبَّة في وجهيها، فَأَمْلَتْ على المؤمن مضمون البرّ، هذا البرّ الذي نعيشه بالأمانة، في طاعة للوصايا تبدو ممارستُها ضروريَّة لمن يريد الدخول إلى ملكوت السماوات[٧٦]؛ فلا خلاص خارج الشريعة كما أوصلها المسيح.

---

(٧٣) بولس الفغالي، **رسالة القدّيس بولس إلى أهل رومة**، دراسات بيبليَّة، ٢٧، الرابطة الكتابيَّة، ٢٠٠٤، ص ٣٩٨–٣٩٩.

(74) J. DUPONT, *Les Béatitudes,* t. 3, Études Bibliques, 1973, p. 211-305; MARGUERAT, *Foi et Vie, op. cit.*, n. 61; n. 43. Zumstein .

(٧٥) ١: ٢٣؛ ٢: ٦، ١٥، ١٨، ٢٣؛ ٤: ١٥؛ ٨: ١٧؛ ١٢: ١٨؛ ١٣: ٣٥؛ ٢١: ٥؛ ٢٦: ٣١؛ ٢٧: ٩.

(٧٦) ٥: ٢٠ («برُّكم وبرُّ الفرّيسيّين»)؛ ٢٧: ٢١ («ليس من يقول... بل من يعمل»)؛ ١٢: ٥٠ («من يعمل بمشيئة أبي»). ونتذكَّر جواب يسوع إلى الشابّ الغنيّ الذي يريد «نوال الحياة الأبديَّة» (مت ١٩: ١٦): «إعمل بالوصايا» (آ ١٧). وبعد الوصايا اتّباع يسوع.

هنا نفهم أنَّ الشابَّ الغنيّ لم يكتفِ بالوصايا، بل طلب أكثر، لهذا طلب منه يسوع أن يتبعه، «إذا أراد أن يكون كاملاً» (مت ١٩: ٢١). teleioj، "الهدف"؛ teloj يكون المسيح، وهذا ما يردِّده متّى فيقول إنَّ يسوع هو ربُّ الشريعة(٧٧). يسوع يعلِّم الشريعة، يشرحها، يفرض ممارستها، يتجادل مع المعلِّمين الذين يتهرَّبون من الجواب (مت ٢٢: ٤١: المسيح ابن داود)، أو يشوِّهونها لكي يتبعوا تقاليد البشر على حساب كلام الله (١٥: ٣–٦). وما قيل في ٥: ١٧–١٩ لا يعلن خضوع يسوع الناصريّ للشريعة، بل سلطة يسوع على الشريعة. فالتوراة تشرف على المؤمنين لا بسلطتها الذاتيَّة، كما قال اليهود واليهومسيحيّون، فسلطتها في الجماعة تأتي من المسيح، وهذه السلطة لا تُعاد إليها إلاَّ بعد عمليَّة تطهير؛ فالطريق التي تقود إلى طاعة حقيقيَّة تمرّ في قراءة ٥: ٢١–٤٨، الذي يفرض التخلّي عن طاعة حرفيَّة لكي نستسلم كلِّيًا لمتطلِّبات الله غير المشروطة؛ فالأمانة الحقيقيَّة تمرُّ في تعلُّق بسلطة ربِّ الشريعة. وبعد الآن، جاءت سلطة الشريعة من قرار يمليه يسوع ويعلِّمنا كيف نفهمه.

نحن لا نستطيع أن نجهل خضوع الخلقيَّة للكريستولوجيا عند متّى، وإلاَّ نشوِّه المشروع المتّاويّ اللاهوتيّ ونحدره إلى مستوى لاهوت الأعمال (في معارضة مع بولس).

حين نقرأ الجدالات في ف ١٢، ١٥، ١٦، ١٩، ٢٣، والهجوم القاسي على الكتبة والفرّيسيّين المرائين في ف ٢٣، نكتشف أنَّ هذه النصوص لا تكتفي بأن تندِّد بفتاوى المعلِّمين وضيق آفاقها، باحتقارهم لوصيَّة المحبَّة المركزيَّة، بلا تماسك بين القول والعمل (٢٣: ٣: «يقولون ولا يعملون»). وهي لا تكتفي أيضًا بأن تعلن في وجه المجمع، حقّ الكنيسة في فهم الشريعة(٧٨). إنَّ

(77) J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu,* OBO 16, 1977, p. 107ss.

(٧٨) هذا ما نكتشفه خصوصًا عند R. HUMMEL في قراءته أخبار الجولات المتّاويَّة:
R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Mattäusevangelium*, BEvTh 33, ²1966.

هذه النصوص الموجَّهة إلى قارئيّ الإنجيل المسيحيّين، تطالب بقراءة صحيحة لمشيئة الله، التي هي الشرط الضروريّ لاستقامة الطاعة. حين يضع المسيح سلطته تجاه سلطة المعلِّمين في العالم اليهوديّ، فلا يمكن تقبُّل حقيقته إلاَّ بالتعلُّق بالمسيح(٧٩).

الخاتمة

مسيرة طويلة سرناها مع متّى وبولس في قراءتنا للشريعة. انطلقنا من العالم اليهوديّ، فوصلنا إلى المسيح. انطلقنا من تعليم المعلِّمين، فوصلنا إلى ذاك الذي هو وحده المعلِّم (مت ٢٣: ٨). شريعة موسى ناقصة، بل تشوَّهت حين شرحها الرابّينيّون، فأتى المسيح يكمِّلها ويعيدها إلى أصولها. الأعمال الشريعيَّة لا تكفي لتقود إلى الخلاص؛ فالإيمان هو الأوَّل، والإيمان العامل بالمحبَّة. وتقاليد الشيوخ لا يمكن أن تمرَّ قبل كلام الله؛ فمنذ الآن لا نقرأ الشريعة وكأنَّها تحمل سلطانها في ذاتها. الشريعة تُقرأ بحسب شرح المسيح، ونحن نتبعها في خطى المسيح. هكذا فعل الرسل الذين رافقوا يسوع، وسمعوا كلامه، ورأوا معجزاته. وهكذا فعلت الكنيسة الأولى، سواء في الستّينات مع بولس، أو الثمانينات مع متّى. وهي لا تزال تفعل اليوم، فتكتشف مع بولس علاقة البرّ بالحياة الخلقيَّة وتجذُّر الطاعة في الإيمان. ومع متّى، أنَّ الإيمان المسيحيّ لا يكون حقيقيًّا إلاَّ إذا ترسَّخ في الأمانة للشريعة كما أوصلها إلينا المسيح في كمالها.

(٧٩) حاشيّة ٧٢، ص ٣٦٩–٣٧٠. لا مجال للكلام هنا عن البحث في أخبار المعجزات: هي تُبرز العلاقة الحاضرة والآنيَّة بين القائم من الموت وجماعته. يكفي أن نتذكّر شفاء المخلَّع (٩: ٨: «أعطى البشر السلطان»)، وتهدئة العاصفة: «يا ربّ نجِّنا». هي كنيسة متّى تطلب النجدة والمساعدة. رج:

H. J. HELD, «Matthäus als Interpret der Wundengeschichten», *Ueberlieferung und Auslegung im Mattäusevangelium,* WMANT 1, 6. Ed., 1968, p. 155-287.

بولس يستشهد بالعهد القديم

الأخت روز أبي عاد
دكتورة في لاهوت الكتاب المقدّس

مقدّمة

إذا كان مفهوم الرسول بولس للعهد القديم قد انقلب رأسًا على عقب بعد لقائه بالمسيح، فإنّه ما من أدنى شك أنّ إرثه اليهوديّ لم ينفك يحظى بالأهمّيّة الرئيسيّة في ما يخصّ إدراكه للكتاب المقدّس واستعماله له، ذلك أنّ توقيرَه لكتاب الكتب ودراستَه له كانَا قد سبقا معرفتَه بالمسيح. فقراءة النصوص البيبليّة وتطبيق مبادئ المنهجيّة والتفسير كانت قد ترسّخت فيه بحزم، عبر ما تلقّنه من أهله وتردّده إلى الكنيس، وأكثر من أي شيء آخر من معلّمه جملائيل في ما يعني الديانة اليهوديّة عامّة والقواعد الربّينيّة خاصّة. وبالفعل، فقد كان لليهوديّة الفلسطينيّة التأثير الأوّلي على حياته، هو الذي نشأ في مدينة أورشليم وتلقّى عند قدمي معلّمه «تربيّة موافِقة كلّ الموافَقة لشريعة الآباء» (أع ٢٢: ٣) وفي مكان آخر يُثني أنّه قضى صباه «من أوّله في أورشليم» (أع ٢٦: ٤)[١].

ولكن، بالرغم من اعترافنا بمكانة اليهوديّة في تفكير بولس لا بدّ من التنويه إلى أنّه منذ لقائه بالمسيح القائم من الموت على طريق دمشق، لم يخمد قلبُه ولا عقلُه قط في اليهوديّة، وعليه فلقبه «الرابّي شاول» الذي طالما كان مدعاة فخر له سيكتسي معنى آخر في كتابات «القدّيس بولس». في هذا الإطار، وبعيدًا عن أيّ مشهد من العهد الجديد، نقع على نحتٍ يبقى مغلّفًا بالأسرار؛ نحتٍ ذي

(١) يذهب الكاتب كلاوسنر إلى أبعد من ذلك فيقول أنّه لا يوجد أيّ شيء في تعليم بولس إلاّ ويتأتّى من اليهوديّة الأصيلة، بما فيه العناصر الأكثر تصوّفًا؛ *Cf. J. KLAUSNER, From Jesus to Paul*, London 1942, 466.

مدلول إيقونوغرافيّ، نجده على تاج أحد عواميد بازيليك المجدليّة في مدينة Vézelay في فرنسا، حيث سعى الفنّان إلى التعبير عن فكرة لاهوتيّة جلّى، فأظهر موسى وهو يحمل كيسًا مملوءًا من القمح وهو يُفرغه في «المطحنة السرّيّة»، في حين أنّ الرسول بولس يشدّ كيسًا آخَر تحت حجر الرحى. يُبرِز دولابُ المطحنة صليبًا محاطًا بدائرة. يرمز القمح إلى الشريعة القديمة الذي سيمرّ في طاحونة الصليب. بآلامه يستخلّص المسيح طحين العهد الجديد النقي، وينكبُّ بولس جاهدًا ليجمع الطحين. حقًّا هو نحتٌ يزخر بالرموز، من بينها دعوة بولس الرسول الذي سيعمل على تسلّم طحين العهد الجديد الذي مرّ في بوتقة الصليب، دون أن ينسى إطلاقًا أنّ أصلَه يعود إلى قمح العهد القديم.

كان بولس منذ بداية رسالته موضوع رفض ثنائيّ: فمِن جهة، إنّه رسول الأمم الذي وُلد يهوديًّا وظلّ محافظًا على هويّته طيلة حياته، لا بل لم ينفكّ يذكّر اليهود بهويّتهم وبانتمائهم إلى شعب العهد، ومن جهة ثانية ما فتئ هو نفسه بولس اليهوديّ الذي كان يُعلن للأمم الوثنيّة أنّه بيسوع المتأتي من أصل يهوديّ وبه وحده يمكنهم أن يجدوا الخلاص.

التأويل اليهوديّ المعاصر لبولس

بصرف النظر عن العهد الجديد المعاصر لزمن بولس، يمكننا اللجوء إلى ثلاثة مصادر يهوديّة استقى منها بولس في تأويله المسيحيّ لتدبير الله الخلاصيّ الذي حقّقه بيسوع المسيح: الأدب الربّينيّ، الكتابات اليهوديّة الأخيرة في فلسطين ما بين سنة ١٥٠–١٠٠ ق.م.، والأعمال الصادرة عن الجماعة اليهوديّة في الإسكندريّة.

يمثّل الأدب الرّبينيّ الذي نُظّم نهائيًّا في الترجوم والتلمود والمدراش تطوّرًا لِما يقارب الألف سنة. فبعد العودة من المنفى البابليّ في القرن الخامس ق.م. ترسّخ التعليم الشفهيّ ونما وأُضيف إلى الكتب المقدّسة. فالترجوم يعني إعادة

صياغة النصّ العبريّ في اللغة العاميّة أي الأراميّة، وبطبيعة الحال يفترض هذا العمل طابَعًا تفسيريًّا. أمّا التفسير بمعناه الصحيح فيأخذ، من ناحية، شكل المدراش[٢] الذي يقوم على شرح النصّ والتعقيب عليه، ومن ناحية أخرى، يأخذ شكل المشناه[٣] وهو كناية عن التعليم الشفهيّ وكلّ تفسير يتعلّق بالصلة بين النصوص وترابط التقاليد. يبقى التلمود[٤] الذي جُمع في القرن الخامس ب.م. والذي يحتوي تفسيرًا للنصوص البيبليّة بهدف استيعاب قوانين الربّينيّين وتقاليدهم. فمع أنّ المعنى الأوّليّ (פשט) يبقى الأهم نظريًا، يطبّق التفسير الربّينيّ النصوص على الوضع الراهن بواسطة الهلاخة (הלכה) والأغّادة (אלדה). فالهلاخة التي ترد بكثافة في التلمود تتعلّق بعرض القانون والشرع، في حين أنّ الأغّادة تشمل القصص والأمثال والعظات والتعليم الأخلاقيّ.

بالنسبة لطرق التفسير الربّينيّ، يُسند التقليد الربّينيّ إلى هيلّل لائحة بسبعة قواعد تفسيريّة[٥]، وهي كناية عن استنتاج معقول يعود إلى المنطق ويوجد ما يوازيه في سائر الآداب. بالإضافة إلى ما تقدّم كانت توجد مبادئ أخرى للتفسير وقد انتشرت بعد تدمير الهيكل.[٦] أضف إلى ذلك، كانت توجد

(٢) تشتقّ كلمة مدراش من الفعل العبريّ דרש (د ر ش) والذي يعني بحث، استقصى، فحص، فتّش.

(٣) تشتقّ كلمة مشناه من الفعل العبريّ שנה (ش ن ه) والذي يعني ثنّى، ردّد.

(٤) تشتق كلمة تلمود من الفعل العبريّ למד (ل م د) والذي يعني تعلّم.

(٥) نكتفي هنا بتعدادها: ١– קל וחומר (وتعني بالحريّ أو بالأولى)؛ ٢– גזירה שוה (وتعني قرارًا مماثلاً)؛ ٣– בנין אב (وتعني البنية الأساسيّة)؛ ٤– כלל ופרט (وتعني العامّ والخاص)؛ ٥– וכלל פרט (وتعني الخاص والعامّ)؛ ٦– כוצא בו במקום אחר (وتعني أنّ المقطع الواضح يشرح المقطع الغامض)؛ ٧ – דבר הלמד מענינו (تذكّر هذه القاعدة بأهمّيّة العودة إلى الإطار)، كما يُسند التقليد الربّينيّ، إلى الرابّي إسماعيل لائحة أخرى تقوم على ثلاث عشرة قاعدة وتعود في فترةَ لاحقة، ولكن بالحقيقة، فالقواعد التفسيريّة المنسوبة إلى هيلّل تشكّل الأساس، وتأتي القواعد التالية كتوسيع لها؛

B. ROSENZWEIG, «The Hermeneutical Principles and their Application», Cf., *Tradition* 13 (1972) 49-76; F. MANNS, *Le midrash, approche et commentaire de l'Écriture*, Jérusalem 1990, 80-84.

(٦) ذكّر منها مبدأ «لا تقرأ» والذي يقوم على الحرف في النصّ، أو مبدأ استثمار المعنى المزدوج لمفردة ما أو مبدأ تقسيم الكلمة بطريقة أخرى للحصول على معنى مغاير، أو مبدأ اللعب على القيمة العدديّة للأحرف، إلخ .*Cf., F. MANNS, 1990, 84-85*

كتابات جليانيّة أو رؤيويّة تتلاقى مع كتابات قمران حول الأخرويات، كانت هي أيضًا معاصرة للأدب الربّينيّ الأكثر شهرة.

استشهاد بولس بالعهد القديم من حيث المبنى

أ- إقتباس الآيات

في المرحلة التي تَدرّب فيها بولس على الحاخاميّة، اكتسب طرقًا يهوديّة بامتياز في كيفية اقتباس آيات أو مقاطع وتقديمِها أدلّة تحت شكل عبارات تأويليّة أو إقتباسات مركّبة بالإضافة إلى إدراج الأسلوب التحذيريّ أو المقاطع الأخلاقيّة وغيرها، وهذا ما سمّاه بعض المفسّرين بتوظيف الإقتباس في معنى مختلف عن إطاره الأصليّ(٧). إذًا من الطبيعيّ جدًا أن نجد هذه الطرق في رسائل بولس، إذ إنّ إهتمامه بالحقيقة لم يستلزم منه أن يطرح كلَّ ما كان قد تعلّمه(٨). كما يلجأ بولس في بعض الأحيان إلى استعمال الأساليب الخاصّة بالمفسّرين اليهود في ما يتعلّق بالمدراش، أو العادة المألوفة في الاستشهاد بالشريعة، أو الأنبياء أو سائر الأسفار، وتطبيق القواعد المتّبعة من قبل هيلّل والتوكيد على التفسير المنطبق على قواعد اللغة.

في رسالته إلى أهل روما (٩-١١)، يستعين بولس بالحجج الأكثر إقناعًا حول موضوع «سرّ إسرائيل». فيُدرك إدراكًا لا يحتمل أيّ التباس حتميّة اختيار الله لهذا الشعب، وبالتالي، فلا رجوع عن مقولة أنّ الشعب اليهوديّ يبقى شعب الوعد. فبموقفه هذا، يبقى ملتزمًا بمنهج اللاهوتيّ اليهوديّ على أكمل وجه، إذ إنّ موضوع تبنّي الله يعود فقط إلى إسرائيل، ومعه أقام عهده، وإيّاه أعطى الشريعة والعبادة والوعود النهيويّة. نشير إلى أنّ بولس يذكر الشريعة وكأنّها إحدى هبات الله لإسرائيل، لكنّه يميّز بين الانتماء البشريّ المحض إلى إسرائيل

(7) Cf., F. JOHNSON, *The Quotations of the New Testament from the Old*, London 1896, 167 ff.; H. St. J. THACKERAY, *The Relation of St Paul to Contemporary Jewish Thought*, London 1900. 187.

(8) Cf., F. PRAT, *The Theology of St Paul*, I, London 1945, 23.

والانتماء الروحيّ إليه. فجأة، بصفته فرّيسيّ عالم بالشريعة، ولكي يدافع عن رأيه بأنّ لليهود والوثنيّين ربّ واحد، ينتقل بولس إلى تأويل تاريخ الآباء إستنادًا إلى المدراش، فيوسِّع نظريّة قضاء الله الأزليّ إنطلاقًا من علاقة يعقوب وعيسو، وأخيرًا يذكر خيار الله الحرّ الذي يوجّه مخططه الخلاصيّ. ثم يشير إلى أنّ حرّيّة الله المطلقة مثبتة في كتب التوراة، وبصورة أدقّ في المقطع الذي يكشف فيه الله لموسى مجده وقدرة تجلّيه، فيقول له: «أصفح عمّن أصفح، وأرحم مَن أرحم» (خر ٣٣: ١٩). باستشهاده بهذا النصّ، يخال لنا أنّ بولس استحدث عقيدة قضاء الله الأزليّ، بالرغم من أنّها تغرز جذورها في العهد القديم وفي تراث التقليد اليهوديّ. وعليه، في رو ٩–١١، يعود بولس إلى النموذج القديم في التفسير المدراشيّ[٩]، ولكنّ نمطه القاطع والمحكَم وعرضَه المتكامل يُظهرانه وكأنّه على خلاف مع النسق الربّينيّ.

وفي رو ١٠: ٦–٨، يعود بولس إلى العهد القديم[١٠]، لكنّه يكتفي باستعمال الأسلوب التعبيريّ دون المعنى التفسيريّ؛ ففي حين تصف المقاطع تعذّر الوصول إلى الحكمة، يلجأ بولس إلى المبنى ذاتِه ليعبّر به عن مضمون مختلفٍ كليًّا أعني به إمكانية الوصول إلى الخلاص بالمسيح.

في الفصل السادس من الرسالة الأولى إلى أهل كورنتس، يجيب بولس، حسب الطريقة اليهوديّة، على الأسئلة التي وُجّهت إليه في موضوع الخصومات التي تنشأ بين المسيحيّين. إنّه يلومهم بحميّة كيف أنّهم يتقاضَون لدى الوثنيّين في حين أنّه يوجد بينهم مَن بوسعه أن يقضي بين إخوته. يتلاءم موقف بولس في هذا المضمار والتصرّف المتّبع من قبل يهود الشتات طيلة قرون بحيث كان اللجوء إلى محكمة غير يهوديّة أمرًا منبوذًا قطعًا لا بل كان من الممكن أن يؤدّي إلى حرم المدّعي، إذ كان على الفريقين المتنازعين أن يتقاضيا أمام المحكمة الربّينيّة. بالطريقة عينها، كان بولس يتمنّى أن تُحلّ الأمور بين مسيحييّ كورنتس.

(٩) رج أيضًا رو ٤؛ ١ كو ١٠؛ غل ٣؛ ٤؛ إلخ.
(١٠) ورد المقطع في تث ٣٠: ١١–١٤؛ با ٣: ٢٩ ي.

إذا كان ما ورد في الفصل السادس من الرسالة الأولى إلى أهل كورنتس يعود إلى الهلاخه، ها نحن في ١ كو ١٠، نجد بولس في ألفته للأغّاده، حيث يصف الغمام الذي كان يسير أمام شعب إسرائيل خلال خروجه من مصر، فيرمز به وبعبور البحر الأحمر إلى المعموديّة: «فلا أُريدُ أَن تَجهَلوا، أَيُّها الإِخوَة، أَنَّ آباءَنا كانوا كُلُّهُم تَحتَ الغَمام، وكُلُّهُم جازوا في البَحْر، وكُلُّهمُ اعتَمَدوا في موسى في الغَمامِ وفي البَحْر» (١ كو ١٠: ١–٢). من جهة أخرى يذكّر بولس الصخرة (סלע) التي كانت تتبع العبرانيّين في الصحراء. إنّ طريقة الأغّاده العبريّة تعجّ باستعارات مماثلة، فالتلمود يورد أسطورة تُخبر أنّ الله بنى، بواسطة هذا الغمام، أكواخًا للسائرين في الصحراء[١١]. لقد ادّت البئر عدّة خدمات، فكانت، بين الفينة والفينة، تعطي كلّ واحد شرابًا على باب الخيمة[١٢]. بإرسالها نهرًا من الماء إلى البحر، استعادت البئر كلّ لذّات العالم. على طول ضفافها الخصبة نما العشب المزيل الروائح الكريهة[١٣]، فالثمار والخضار والأشجار التي تُنتِج العطور للنساء هي أيضًا قد نمت على طول مجراها. والماء قد شفت كلّ مَن استعملها[١٤]. لدى موت مريم، جفّت البئر واختفت، لأنّها أعطيت بفضلها[١٥]، ولكن لأجل الآباء رمّمت من جديد وأكملت مع الإسرائيليّين إلى أن وصلوا حتّى بحر طبريا؛ هناك وَجدَت مكان الراحة النهائيّ لها. ومَن له عينان نضرتان، يمكنه أن يقف على إحدى القمم

(١١) نورد هنا الأسطورة المتعلّقة بالصخرة الروحيّة بصورة ملخّصة: إنّها قصّة بئر متحرّكة، وهي كناية عن صخرة على شكل غربال أعطيت للإسرائيليّين خلال إقامتهم في الصحراء. لقد كانت إحدى الأشياء العشرة التي خلقها الله في اليوم السادس. ولقد اندفعت على إثر الهائمين في الصحراء عبر التلال والأوديّة، وعندما استقرّوا سكنت في خيمة الموعد. وعندما كان الرؤساء ينادونها «إصعدي يا بئر» (عد ٢١: ١٧)، كان الماء يتدفّق من ثغراتها كما يتدفّق من قنينة *Cf., Nb Rabba 1, 2; 19, 26; Shabbath 35a; Aboth 5,6; Pesahim 54a.*

(١٢) رج ترجوم أورشليم حول عد ٢١.

(13) Cf., Dt Rabba 6, 11.

(14) Cf., Nb Rabba 19,25; Eccl Rabba 5,8.

(15) Cf., Taanit 9a; Lev Rabba 27,6; Nb Rabba 1,2.

ويرى إنعكاسها في الأعماق حتّى يومنا هذا[١٦]. بين ١ كو ١٠: ١–٤ واسطورة البئر يوجد أكثر من شبه، فالاثنان يتكلّمان عن الماء التي منها شرب إسرائيل[١٧]. يتكلّم بولس عن صخرة روحيّة تتبع الشعب في الصحراء. يرى بولس أنّ الماء الذي شربها الإسرائيليّون في الصحراء قد وُهبت لهم من المسيح في طبيعته الإلهيّة الموجودة منذ الأزل، وقد اعتنى بشعبه وسهر عليه، تحت شكل صخرة رافقتهم في مسيرتهم الصحراويّة. يذهب في استعارته لدرجة أنّه يطابق بين المسيح والصخرة الروحيّة التي كان الشعب يشرب منها. إذًا يستوحي بولس من المجاز الربّينيّ، فيقتبس منه طريقة التفكير، ولكنّه يتمايز عنه بتركيز الصور على المسيح، هو الحقيقة المطلقة التي تجد فيها سائر الصور كمالها[١٨].

استعمال «البوق الأخير» (١ كو ١٥: ٥٢) هو من الصور الرؤيويّة الشعبيّة. إنّه كناية عن قرن الكبش (שׁוֹפָר) الذي اعتاد اليهود أن ينفخوا فيه إعلانًا لتدبيرٍ إلهيّ رسميّ كما حدث في التجلّي الإلهيّ[١٩]، أو تطبيقًا لوصية إلهيّة[٢٠]، أو إحتفاءً بالحضور الإلهيّ[٢١]، أو إنذارًا ليوم الربّ أو للدينونة[٢٢]، أو إستعدادًا للمعركة[٢٣]، أو لإعلان خبرٍ ما[٢٤]، أو للاحتفال بحدث عظيم[٢٥].

(16) Cf., Shabbath 35a; Lev Rabba 22,4; Nb Rabba 18,22; 19,26.

(١٧) يقتبس بولس من خر ١٧: ٦؛ عد ٢٠: ٦–١١؛ مز ٧٨: ٢٠؛ ١٠٥: ٤١؛ ١١٤: ٨؛ أش ٤٨: ٢١، في حين أنّ أسطورة البئر ترجع إلى خر ١٥: ٢٣–٢٧؛ عد ٢١: ١٦–١٨.

(18) Cf., S.R. DRIVER, «Notes on Three Passages in St Paul's Epistles», *The Expositor*, Third Series, 9 (1889) 18; S. BEN-CHORIN, *Paul, un regard juif sur l'Apôtre des Gentils*, Paris 1999, 140.

(١٩) رج خر ١٩: ١٦، ١٩؛ ٢٠: ١٨.

(٢٠) رج لا ٢٥: ٩؛ ٨١: ٤.

(٢١) رج مز ٤٧: ٦؛ ٩٨: ٦؛ ١٥٠: ٣.

(٢٢) رج أش ٢٧: ١٣؛ يوء ٢: ١؛ عا ٣: ٦؛ صف ١: ١٦؛ زك ٩: ١٤.

(٢٣) رج يش ٦: ٤، ٥، ٦، ٨، ٩، ١٣، ١٦، ٢٠؛ قض ٧: ٨، ١٦، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٢؛ نح ٤: ١٢، ١٤؛ إلخ.

(٢٤) رج قض ٣: ٢٧؛ ٦: ٣٤؛ ١ صم ١٣: ٣؛ ٢ صم ٢: ٢٨؛ ١٥: ١٠؛ ١٨: ١٦؛ ٢٠: ١، ٢٢.

(٢٥) رج ٢ صم ٦: ١٥؛ ١ مل ١: ٣٤، ٣٩، ٤١؛ ٢ مل ٩: ١٣؛ ١ أخ ١٥: ٢٨؛ ٢ أخ ١٥: ١٤.

في ٢ كو ٣: ١٣–١٧، يقدّم لنا بولس مدراشًا بكلّ ما للكلمة من معنى، أي أنّه يقوم بتفسيرٍ بلاغيّ لنصّ كتابيّ على طريقة الربّينيّين. فهو يذكّر القناع الذي كان موسى يضعه على وجهه عند نزوله من جبل سيناء وبَشَرة وجهه قد صارت مشعّة من مخاطبة الربّ له (رج خر ٣٤: ٢٩–٣٥)، ولكنّه يتصرّف بالنصّ على طريقته، فيأخذ القناع الذي جعله موسى على وجهه ويضعه على قلوب بني إسرائيل، بحيث إنّ ذلك القناع نفسه يبقى إلى اليوم غير مكشوف عندما يُقرأ العهد القديم. يختم بولس كلامه على رجاء أن يُرفع القناع فيهتدي إسرائيل إلى الربّ.

في ٢ كو ١٣: ١، يعد بولس أهل كورنتس أنّه سيأتي إليهم مرّة أخرى، ولكن هذه المرّة تتنازعه مشاعرُ الخوف والقلق لِما وصلته من أخبار غير سارّة عن جماعة المؤمنين، إذ يسود بينهم الخصام والحسد والسخط والمنازعات والنميمة والثرثرة والوقاحة والبلبلة (٢ كو ١٢: ٢٠). فلكي يتمكّن من مواجهة كلّ هذه المسائل لا يجد خيرًا إلاّ في اللجوء إلى تعليمة بيبليّة: «سيُحكَم في كلّ قضيّة بكلام شاهدَين أو ثلاثة». وبذا يستشهد بولس بـ تث ١٩: ١٥، مقتبسًا من الدين اليهوديّ صيغة قانونيّ.

لربّما اتّسمت رسالة بولس الى أهل غلاطية بالطابع الأكثر عنفًا ضدّ خصومه الذين أتوا إلى هذه المدينة وحاولوا إقناع الجماعة التي كان بولس قد أسّسها، زاعمين أنّ الطريق المؤدّي إلى المسيح عليه أن يمرّ في احترام الوصايا والفرائض اليهوديّة بما فيها الختان، والمآكل الطاهرة، والمحافظة على السبت والأعياد اليهوديّة. إزاء هذا الوضع، يتّخذ بولس موقفًا جذريًا، فيؤكّد بطلان الأيّام والشهور والفصول والسنين (رج غل ٤: ١)، ذلك أنّ هذه الأزمنة والمواسم اليهوديّة قد فقدت معناها ومضمونها بتحقيق الفداء الذي اجترحه يسوع المسيح. على كلّ حال، فقد انتهى دور الشريعة التي كانت بمثابة الحارس الذي يقود إلى المسيح، فلمّا جاء الإيمان بالمسيح، لم يعد من ضرورة لحُكم الحارس (رج غل ٣: ٢٣–٢٦).

إنّ بولس، إذ يودّ أن يجعل قارئيه يلمسون لمس اليد حرّيّة أبناء الله، يلجأ إلى المدراش، فيبتكر مدراش هاجر (غل ٤: ٢١–٣١) حيث يقلب قصّة الآباء رأسًا على عقب. نحن نعلم أنّ إسماعيل إبن ابراهيم الذي ولدته له هاجر يُعتبَر جدّ الشعب الذي أقام في المنطقة التي تمتدّ من حويلة إلى شور التي تجاه مصر (رج تك ٢٥: ١٢–١٨)، والحال أنّه في نصّ بولس يغدو اسماعيل رمز العبيد الخاضعين إلى الشريعة، وهو بهذا يضمّ هاجر إلى سيناء. بالمقابل، تتحوّل سارة، والدة الأولاد الذين يعيشون بحرّيّة، رمزًا «لأورشليم العليا»، أمّ المؤمنين. يستعمل بولس في هذا النصّ، التعبير العبريّ بصورة حرفيّة (מַעְלָה יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל) بالإشارة إلى «أورشليم العليا» أو «أورشليم السماويّة»، ويقابلها (יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל מַטָּה) «أورشليم السفلى» أو «أورشليم الأرضيّة»[٢٦].

غالبًا ما يقتبس الربّينيون من الشريعة أو الأنبياء أو الكتب على التوالي لدعم رأيهم وبولس بدوره يتبنّى أحيانًا هذا العُرف. تبدو مبادئ هيلّل المتعلّقة بقاعدة «ومن باب أولى» أو بقاعدة «المماثلة» متضمِّنة في عدّة مقاطع بولسيّة[٢٧]. نجد نموذجًا لقاعدة «ومن باب أولى» في ١ كو ٩: ٩ي، حيث يقتبس من العهد القديم. ينطلق بولس من طابع النصّ الرمزيّ ويناشد تفكير القارئ انطلاقًا من الافتراض انّ «كلّ ما كُتب سابقًا» (رو ١٥: ٤) له مدلول للزمن المسيحانيّ.

في غل ٣: ١٦ يناقش بولس فكرة أنّ نسل إبراهيم الحقيقيّ هو الذي يشاركه الإيمان، وعليه فإنّ أيّ توقّف على الشريعة في سبيل التبرّر يتناقض تمامًا مع هذا الاعتبار. علاوة على ذلك، هذا التبرّر بالإيمان الإبراهيميّ هو مُتاح للأمم واليهود بالمسيح يسوع على حدٍّ سواء. يشير الرسول في آ ١٦ إلى أنّ مواعد أسرائيل قد وجِّهت إلى إبراهيم «وإلى نسله». إنطلاقًا من الهلاخه،

(٢٦) تُذكَر أورشليم السماويّة في مقالة تَعَنيت ٥أ من التلمود في مقطع يؤوّل مز ١٢٢: ٣، قال رابّي يوحنان: «القدوس، ليكن مبارَكًا، قال: لن آتي من أورشليم العليا قبل أن آتي من أورشليم السفلى».

(٢٧) مثلاً في رو ٤–٥، كما أن عرض بولس في ١ كو ٧ يبقى مثالاً واضحًا لاستعمال الهلاخه، في حين أنّ الاستعارة في غل ٤ هي أغّاده.

يلفت بولس الانتباه إلى أنّ الله لم يقل «إلى أنساله»، كما لو كان الكلام على كثيرين ولكن «إلى نسله»، وهذا النسل هو المسيح الذي جعله الله الوارث لكلّ شيء. إذًا، فإنّ كلَّ مَن ينتمي إلى المسيح هو نسل إبراهيم ووارث وفقًا للوعد (آ ٢٩). هذا التمييز بين المفرد والجمع في غل ٣: ١٦، له ما يوازيه في التلمود[٢٨]، فالربّينيّون كانوا واعين جدًا للتفاصيل المنطبقة على قواعد اللغة، كما هي حال بولس في معرض تمييزه بين المفرد أو الجمع لكلمة «نسل» في غل ٣: ١٦، حيث يبدو أنّه يشير ببراعة إلى نموذج ربّينيّ. رغم إدراك بولس بالقواعد العبريّة، إذ إنّ كلمة نسل كان من الممكن أن تشير إلى الجمع[٢٩]، ولكنّ بولس وجد المعنى الحقيقيّ للوعد من خلال تأويله بالمسيح. فالمقطع هنا لا ينطوي فقط على القواعد اللغويّة ولكن يتخطّاه إلى اعتماد براعة التأويل.

علاوة على أسلوب اقتباس الآيات الذي ذكرناه، يمكننا أن نقارن بين النمط البولسيّ وبعض التقاليد اليهوديّة خاصّة في ما يتعلّق بالصِيَغ التمهيديّة، كذلك أيضًا في موضوع دمج الاستشهادات بعضها ببعض واستعماله للاستعارات والرموز.

ب- الصِيَغ التمهيديّة

في معظم الأحيان، تندرج هذه الصِيَغ في إطار الصِيَغ التقليديّة المألوفة لدى اليهود وتجد لها ما يوازيها في نصوص العهد القديم. غالبًا ما يستعمل الربّينيّون الفعل אמר (أ م ر) «قال»، الذي كثيرًا ما يوجد في وزن שנאמר (ش ن أ م ر) «كما يُقال». يمكننا مقارنة بعض الصيغ التمهيديّة الواردة في «**العمل الصدوقيّ**» المعروف باسم «**وثيقة دمشق أو مخطوط دمشق**»[٣٠] ومقالات التلمود، من جهة،

(28) Cf. Shabbath 84b; Sanhedrin 38b.

(٢٩) نشير إلى بعض الأمثلة حيث إنّ كلمة نسل تدلّ على الجمع: تك ٤: ٢٥؛ ٢١: ١٣؛ ١ صم ١: ١١؛ ٢ صم ٧: ١٢؛ ١ أخ ١٧: ١١.

(٣٠) تُعرَف هذه الوثيقة أيضًا تحت اسم آخر «أجزاء الكتاب الصدوقيّ» وهي تشكّل إحدى مخطوطات قمران. يُطلق هذا الاسم على أحد نصوص مخطوطات قمران، ويعالج موضوع الاضطهاد الذي سيحلّ بأعضاء جماعة قمران الذين سيُطردون من أورشليم إلى «بلاد دمشق»

وتلك التي ترد في رسائل القدّيس بولس، من جهة أخرى[٣١]:

«وثيقة دمشق»	رسائل بولس
٩: ١، ٥، ٦، ٤٠: אמר כאשר	٢ كور ٦: ١٦ kaqwj eipen o qeoj «كما قال الله»
٩: ١٩: אשר אמר אל	
٧: ٤؛ ١٠: ٣؛ ١٤: ١: כתוב	غل ٣: ١٣ oti gegraptai «فقد ورد في الكتاب»
٩: ٨: כאשר כתוב	رو ١: ١٧ kaqwj gegraptai «كما ورد في الكتاب»
٧: ١٠: ומשה אמר	رو ١٠: ١٩ Mwushj legei «قال موسى»
٨: ٨: אמר אשר ישעיה	رو ١٠: ١٦ \Hsaiaj legei/ «قال أشعيا»
–التلمود	
فِسَحيم ٨١: כתוב אומר	غل ٣: ١٣ h grafh legei «فقد ورد في الكتاب»
يِبَموُت ٣٩: כתוב אומר	

خلال القرن الأوّل ق.م. يعتقد بعض المفسّرين أنّ المقصود به الذهاب إلى المنفى البابليّ، وغيرهم يخالون أنّنا بصدد أحداث تمّت فعليًّا في ضواحي قمران، وآخرون ينوّهون على المعنى المجازيّ الذي يخبر عن انسحاب جماعة قمران من الحياة الاجتماعيّة في تلك الحقبة التاريخيّة.

(31) Cf. E.E. ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament*, Oregon 1981, 48-49.

أبوت ٣: ٧ : ככתוב בדויד	رو ١١: ٢ en ⸀Hlia ti legei h grafh(grafh)" ما قال الكتاب في إيليا"
يوما ٣٥؛ ٦٦: ככתוב בתורה משה	١ كو ٩: ٩ en tw Mwusewj nomw gegraptai «فقد كُتب في شريعة موسى»
سَنْهِدرين ٢: שנאמר ...ואומר	رو ١٥: ٩–١٠ kai palin legei kaqwj gegraptai «كما ورد في الكتاب ... وورد فيه أيضًا»
قيدّوشين ٨٢: מהו... אומר	رو ١٠: ٨ alla ti legei «فماذا يقول إذًا»

يمكننا أن نستنتج ممّا تقدّم أنّ التوافق واسع بين الصيغ التمهيديّة المستعملة في الكتابات اليهوديّة وكتابات بولس. كذلك نستخلص مدى الأهمّيّة الكبرى التي يكنّها كلّ منهم، إذ يغدو الاقتباس من الكتب المقدّسة اعترافًا ضمنيًا بانّها كلامُ الله، المرجع الأساسيّ لإثبات الكلام البشريّ.

ج–الاقتباسات الموحَّدة

نجد في كتابات بولس نوعين من الاقتباسات الموحّدة: منها التي يضمّها إلى بعضها، ومنها التي يوردها على شكل «سلسلة». فالطريقة الثانية تعود بالحري إلى منهجيّة الوعظ في المجامع اليهوديّة، حيث أن الواعظ يستشهد من كتب الشريعة الخمسة وبعدها يرفق استشهاده بمقاطع متجانسة من الأنبياء ومن سائر الكتابات[٣٢]. وهذا نوع مألوف من الدمج في التلمود، ولكنّ نادرًا ما يتبع بولس هذا الترتيب. فهو لا يعرض أفكاره حسب الطريقة الربّينيّة المحدّدة،

(32) Cf. A. EDERSHEIM, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, London 1889, 449.

أي «تقول الشريعة»، «يقول الأنبياء»، «تقول الكتابات». أمّا إذا كان المراد من الاستعمال اليهوديّ إعطاء أمثولة عبر ترداد الأفكار وليس تثبيت ما تقوله الشريعة، فهذه الطريقة تظل نافذة حتّى في رسائل بولس(٣٣).

في نشيد النصر الذي يتوِّج فيه بولس احتفاءه بقيامة المسيح والتي ستليها قيامة الموتى «قدِ ابتَلَعَ النَّصْرُ المَوت فأَينَ يا مَوتُ نَصْرُكَ؟ وأَينَ يا مَوتُ شَوكَتُكَ؟» (١ كو ١٥: ٥٤–٥٥)، يدمج آية من النبي أشعيا: «ويزيل الموت على الدوام» (٢٥: ٨) وآية من النبي هوشع: «أفأفتديهم من يد مثوى الأموات وأفكّهم من الموت؟ أين أوبئتك أيّها الموت وأين آفتك يا مثوى الأموات؟» (١٣: ١٤). لقد سبق الأنبياء وبشّروا بهذه التعزية بانتصار المسيح، إلاّ أنّ بولس يُضفي عليها حلّة الآنيّة بعد حدث لقائه بالمسيح.

في معرض وصفه عن المجد الآتي الذي أعدّه الله للذين يحبّونه (رج ١ كو ٢٩) دمج بولس نصّين من الأنبياء، وهما أش ٦٤: ٣ وإر ٣: ١٦، وقد وردا في إطار مختلف عن الموضوع الذي يطرحه بولس.

في بعض الأحيان، يعود بولس إلى عدّة آيات من العهد القديم، تشكّل كلمة رئيسيّة القاسم المشترك في ما بينها، فيجد بينها تماثلاً فيدمجها بعضها ببعض، حتّى يصير المعنى الذي يقصده لا يقتصر فقط على التطابق اللفظيّ ولكن يتخطّاه إلى ما هو أبعد بكثير، فيفسّره على ضوء اكتمال الوحي الإلهيّ الذي حقّقه المسيح يسوع(٣٤)، وبهذا يطبّق بولس مبدأ גזירה שוה، الذي معناه «أمر مماثل».

(٣٣) تطبيقًا لمبدأ الاقتباسات الموحّدة، يستعمل بولس، في رو ٩–١١، ١٥، حرف العطف «الواو» أو «ثم».

(٣٤) رج، على سبيل المثال، كلمة «حجر» (رو ٩: ٣٣)، إذ يعود بولس إلى أش ٨: ١٤؛ ٢٨: ١٦، كذلك كلمة «شعب» (رو ٩: ٢٥) الواردة في هو ١: ٩؛ ٢: ٢٥، وكلمة «عين» (رو ١١: ٨، ١٩) التي تعود إلى أش ٢٩: ١٠؛ تث ٢٩: ٤؛ مز ٦٩: ٢٣، وكلمة «أمّة» (رو ١٥: ٩–١٢) التي تذكّر بـ مز ١٨: ٤٠؛ تث ٣٢: ٤٣؛ مز ١١٧: ١؛ إلخ.

د–المجاز

يعتمد مبدأ التشابه بين الاستعمال البولسيّ والعالم اليهوديّ على كيفية التعريف بالكلمة. فالطريقة التي يتّبعها بولس هي أنّه يأخذ الكلمة من العهد القديم وينسب إليها الرمز الموافق[٣٥]. على العموم، وفي ما يتعلّق بالطريقة، فالتأويل البولسيّ الرمزيّ يتوافق أكثر مع المدرسة الإسكندريّة منه مع المدرسة الربّينيّة. فالمقاطع البولسيّة التي تشكّل العمود الفقري في دراسته للرموز، هي ذاتها يستخدمها فيلون للتفسير الرمزيّ، نذكر منها موضوع الخلق والروايات المتعلّقة بالآباء وحدث الخروج. رغم ذلك، يبقى التشابه شكليًّا أكثر منه حقيقيًّا. فبالنسبة لبولس هذه الأمور جرت واقعيًّا بالتاريخ، وقد صمّمت من قِبَل الربّ الذي هو سيّد التاريخ، وسيظلّ معناها الحقيقيّ مخبّأً حتّى يكشفه المسيح، أمّا فيلون فلا يأخذ بعين الاعتبار البعد التاريخيّ، إذ بالنسبة إليه المعنى المادّيّ ليس سوى مجرّد «جسد» من المظاهر في حين أنّ «الروح» تكمن في المعنى المجازيّ.

فالمجاز الذي يدور حول العهدين في غل ٤: ٢١–٣١ هو من النصوص البولسيّة التي لا تمتّ بأيّة صلة إلى المجاز الفيلوني بحيث إنّ بولس يستخرج موضوع «الشريعة مقابل الوعد» من رواية هاجر علمًا أنّ الاعتراف بتاريخيّة الاحداث تبدو في تباين مميّز بالنسبة للرمزيّة الفيلونيّة الذي غالبًا ما لا يأخذ بعين الاعتبار كلّ ما لا علاقة له بالرمزيّة.

ردًّا على الذين يودّون التمرّد على قرارات الله، يُجيب بولس أنّ الإنسان ليس سوى آنية خزف في يد الفاخوريّ (رو ٩: ٢١). مرّة أخرى، يستعيد بولس صورة بيبليّة، أعني بها مثلاً من النبي إرميا (١٨: ٦). أمّا بالنسبة لمَثَل الزيتون وبهائه، فإنّ بولس يستوحي، بلا شك، من هوشع الذي يشبّه بهاء إسرائيل

(٣٥) في الأدب الربّينيّ تُصنّف مقاطع جمّة تحت عنوان الاستعارة. فيطابق المدراش على تك ٤٠: ٩ بين جفنة الكَرْم التي رآها فرعون في حلمه وإسرائيل، كما أنّ فروعها الثلاثة تتماثل وموسى وهارون ومريم. على كلّ حال، يبقى المثَل أو الحكاية الرمزيّة النوع الذي يرد بتواتر.

بالزيتون ورائحته كلبنان (هو ١٤: ٧). بالنسبة لبولس، يبقى إسرائيل زيتونة الله الأصليّة. طبعًا، لقد قُضِّبت بعض فروعها، والمقصود بهم اليهود الذين لم يزالوا منغلقين عن قبول الإنجيل، وطُعِّم مكانها فروعًا برّيّة، أي الوثنيّين الذين أصبحوا شركاء في خصب الزيتونة الأصليّة. فالمطلوب من فروع الزيتونة البرّيّة ألاّ تفتخر بل أن تذكر أنّها لا تحمل الأصل، بل الأصل يحملها (رج رو ١١: ١٧-٢٤).

إذًا، في عرض بولس للعهد القديم غالبًا ما يتوافق مع الطرق المتّبعة في أيّامه بالنسبة للأدب اليهوديّ، ننوّه بنوع خاصّ بالصيغ التمهيديّة والتسلسل في الاستشهادات في هذا الشأن. في نواح أخرى، تجد الطرق البولسيّة القليل من التوازي مع الكتابات الأدبيّة المعاصرة له. فاستعمال النصوص المدمجة لا يلجأ إليه الربينيون، ثمّ، وعكس فيلون فاستعمال بولس للمجاز يرد في أماكن نادرة، علمًا أن نظرته للرمزيّة تختلف عن نظرة الكتّاب الإسكندريّين، ودراسة الرموز المأخوذة من العهد القديم تكاد لا تتوافق مع أيٍّ من المفسّرين المعاصرين. على العموم، وباستثناء التأويل المجازيّ تعكس طريقة بولس اليهوديّة البيئة الفلسطينيّة. فالرسول لم يتحاشَ قط استعمال الأساليب التي تلقّاها أثناء تنشئته خاصّة إذا كانت تتلاءم وما يبتغيه.

استشهاد بولس بالعهد القديم من حيث المعنى

أ-البعد المسيحانيّ

من بين المواضيع ذات الصلة الوثيقة بين بولس واليهوديّة ما قبل المسيحيّة يقع موضوع المسيحانيّة. كان يشكّل هذا الموضوع مبدأً ثابتًا بالنسبة للربّينيّين في عودتهم إلى توقّعات الأنبياء في ما يخصّ «أيّام المسيح»[٣٦]، والموضوع الأكثر وضوحًا في التأويل البولسيّ. بالإضافة إلى مخطوطات قمران، تعطي

(36) Cf., C.H. DODD, *The Apostolic Preaching and its Developments*, London 1936, 37; Ber 34b, *Babylonian Talmud*, Socino Edition, 215.

الكتابات المنحولة أهمّيّة كبرى للعقيدة المسيحانيّة في اليهوديّة المتأخّرة[٣٧]. كذلك فالمزمور ١٨: ٥٠ الذي يقتبس منه بولس في رو ١٥: ٩، تُسبَغ عليه نفحة مسيحانيّة في المدراش[٣٨]، بالإضافة إلى ٢ كو ٦: ١٧ الذي يذكر أش ٥٢: ١١، ومز ١١٠ الذي يذكره بولس في رو ٨: ٣٤؛ ١ كو ١٥: ٢٥؛ أف ١: ٢٠؛ كول ٣: ١، هي أيضًا تتحدّث عن المسيح.[٣٩] كما يطبّق التلمود ما ورد في رو ١١: ٢٦[٤٠] وفي رو ١٥: ١٢[٤١] على الأزمنة المسيحانيّة، كما يفعل الترجوم بالمثل في ما يخص رو ١٠: ١١[٤٢].

على ضوء المراجع التي أوردناها، نستنتج وجود عدّة قواسم مشتركة بين الكتابات اليهوديّة والكتابات البولسيّة حول موضوع التفسير المسيحانيّ[٤٣]. الفرق هو أنّه، بالنسبة لبولس، قد تحقّقت كلّ الوعود المسيحانيّة في يسوع المسيح، في حين أنّ اليهود ما زالوا يعيشون الانتظار المسيحانيّ بأقصى أبعاده.

ب- عقيدة السقطة

إنّ التفكير اليهوديّ الذي يعود إلى المقاطع الأولى لسفر التكوين يجد صداه في التأويل البولسيّ، وذلك على عدّة أصعدة: خطيئة آدم التي أثّرت في نسله، موضوع السقطة الذي ورّط حواء، الرجل وحده يمثّل مجد الله[٤٤]. فالتسلسل المنطقيّ يندرج كالتالي: الموت هو عقاب الخطيئة، والخطيئة لا تؤخذ بعين

(37) Cf., M. BLACK, «The Messiah in the Testament of Levi, XVIII», *Expository Times* 60 (1948-49) 321 ff.

(38) Cf., *Midrash Rabbah*, Socino Edition, VII, 138.

(39) Cf., Genesis Rabba, LXXX, 9, *Midrash Rabba*, Socino Edition, II, 795.

(٤٠) رج أش ٥٩: ٢٠-٢١.

(٤١) رج أش ١١: ١٠.

(٤٢) رج أش ٢٨: ١٦.

(٤٣) لا شكّ أنّ هذه القواسم المشتركة قد شكّلت جسرًا لكثير من اليهود ليقبلوا بيسوع أنّه المسيح، نذكر مثلاً سمعان النبي (رج لو ٢: ٣٢، ٣٦-٣٨)، أو أيضًا الكهنة اليهود الذين كانوا يستجيبون للإيمان المسيحيّ (رج أع ٦: ٧).

(٤٤) نجد موضوع السقطة في رو ٤: ١٢ي.

الاعتبار إذا لم يكن هناك شريعة، مع ذلك فالموت قد دخل في العالم قبل أن يُعطى الإنسان شريعة موسى، لا بل دخل الموت على الإنسان الذي لم يخطأ كما فعل آدم. من هنا، فموت العالم هو نتيجة خطيئة آدم. في الكتابات الربّينيّة حول عقيدة (יצר הרע) أثر الشر، وفي الكتابات الرؤيويّة، نجد واضحًا مفعول خطيئة آدم على ذرّيته. «فإِنَ اللهَ خَلَقَ الإِنْسانَ لِعَدَم الفَساد وجعَلَه صورةَ ذاتِه الإِلهِيَّة، لكِن بِحَسَدِ إبليسَ دَخَلَ المَوتُ إلى العالَم فيَختَبِرُه الذينَ هم مِن حِزبِه» (حك ٢: ٢٣–٢٤)[٤٥].

بالرغم من أنّ بولس يبدو على إتّفاق شبه تامّ مع معاصريه في إسنادهم وجود الموت إلى خطيئة الإنسان، يشرح بولس الموت كعقاب ولكنّه ينوّه إلى تفاقمه من خلال التضامن ويستجمع الأسباب التي يبرّر بها الله الإنسان، وبهذا يتخطّى بولس بكثير كلَّ أدب يهوديّ، بحيث أنّ الرابّينيّين لم يتوصّلوا قط إلى التكلّم عن إرادة الإنسان الحرّة أو قدرته لأنّ يسيطر على ميوله الشريرة.

ج– خطيئة حواء

توجد في الكتابات اليهوديّة أمثلة عدّة تَعتبَر شهوة حواء بمثابة تحريض من الشيطان لإيقاع الرجل في التجربة[٤٦]. على العموم، يُنظر إلى الشهوة وكأنّ أكل الثمرة هو الذي ترك اثره على الجنس البشريّ بدلاً من أنّه تسبّب في السقطة. لا غرو أن هذه الأسطورة الرّبينيّة تكمن وراء تفكير بولس في ٢ كو ١١: ٢–٣، حيث يعلن أنّه زفّ كنيسة كورنتس[٤٧]، العذراء الطاهرة، إلى

(٤٥) كذلك الأمر نقرأ في مقالة عروبين ١٨ب، الموجودة في التلمود ما مفاده: «عندما رأى آدم أنّه من خلاله صدر الموت كعقَاب، أمضى ١٣٠ سنة في الصوم، وفي ٤ عز ٧: ١١٨ نقرأ ما يلي: « وإن كنتَ أنت يا آدم الذي أخطأت، فالسقطة لم تكن فقط سقطتك لوحدك، ولكن سقطتنا نحن سلالتك»؛ رج أيضًا ٢ با ٥٤: ١٥، ١٩ وغيره.

(٤٦) قارن مثلاً هذه الفكرة الواردة في التلمود في مقالة يِبَموت ١٠٣ب: «عندما ضاجع الثعبان حواء نفخ فيها الشهوة»، وفي مقالة سوطَه ٩ب نقرأ: «قال [الثعبان] سأقتل آدم وأتزوّج حواء».

(٤٧) في موضوع تشبيه علاقة المسيح بالكنيسة بالرباط الزوجيّ الذي يجمع الرجل بامرأته، رج أيضًا أف ٥: ٣٠ي.

المسيح، ولكنّه يخشى أن تُفسَد بصائر المؤمنين فيتحوّلوا عن المسيح نظير حواء التي أغوتها الحيّة بحيلتها. رغم أنّ بولس يتأثّر بالتفكير الربّينيّ ولكنّه يتمايز عنه؛ فهو بتشبيهه الكنيسة بعروس المسيح، وبإسداء صفة آدم الثاني على المسيح ينشلها من طابعها الأسطوريّ. أمّا الصيغة التي يستعملها بولس فلا تقوم على التشديد على خطيئة حواء التي تشكّل خطرًا على إمكانيّة وقوع الكنيسة في الإهانة ذاتها تجاه المسيح ولكن يكتب بصيغة المجهول أي أنّ حواء قد خُدعت من الشيطان الذي تكلّم من خلال الحيّة، هكذا فالكنيسة هي معرّضة للخطر لأنّ تُخدَع من الشيطان الذي يعمل عبر الرسل الكذبة (رج ٢ كو ١١: ١٣ي).

د–أوّلويّة الرجل في الخلق

تندرج أفكار بولس في هذا المضمار في إطار تطبيق مبدأ الضلوع في نظام الخلق ومسؤوليّة حواء في الخطيئة الأولى[٤٨]. ففي ١ كو ١١: ٧ي، يبدو بولس، للوهلة الأولى، مرتبطًا بتقليد ربّينيّ في تصريحه أنّ الرجل هو «صورة الله ومجده» في حين أنّ المرأة هي «مجد الرجل»[٤٩]، ولكنّه لا يلبث أن يوازي في دفّتي الميزان بقوله «إِلاَّ أَنَّه لا تَكونُ المَرأَةُ بلا الرَّجُلِ عِندَ الرَّبِّ ولا الرَّجُلُ بِلا المَرأَة، فكما أَنَّ المَرأَةَ استُلَّت مِنَ الرَّجُل، فكذلكَ الرَّجُلُ تَلِدُه المَرأَة، وكُلُّ شَيءٍ يَأتي مِنَ الله» (١ كو ١١: ١١–١٢). وعليه، كما أنّ المرأة تنحدر من الرجل بفضل العمل الإلهيّ، هكذا على الرجل بدوره أن يدين بنشأته إلى المرأة، وذلك طبعًا بفضل الله، لا بفضل أيٍّ منهما على الآخَر.

(٤٨) رج ١ كو ١١: ٨؛ ١ تم ٢: ١٣ي.

(٤٩) يوضح الرابّينيون أن مجد «القدوس» مستمدٌّ من الرجال، أمّا المرأة فهي مجد الرجل.
Cf., G.F. MOORE, *Judaism*, I, Cambridge 1927, 449.

استشهاد بولس بالأدب الربّينيّ

في الرسالة الأولى إلى أهل كورنتس (١٥: ٤٥)، من الممكن جدًّا أن يكون بولس قد استقى المقارنة بين آدم والمسيح من الأدب الربّينيّ الذي يذكر مرارًا «آدم الأوّل» (אדם הראשון) أو «آدم الأصليّ» (אדם קדמון)، الإنسان الذي كان أرضيًّا، عكس آدم الجديد الكفيل بمجيء الملكوت السماويّ، الذي يسبقه دمار الملكوت الأرضيّ. في هذا الإطار، يعرض بولس البُعد الإسكاتولوجيّ الذي ينتهي في دحض الموت. وبالتالي، يتواجد بولس، مرّة أخرى، في خط الإسكاتولوجيّا اليهوديّة المعروفة في زمانه.

في ٢ كو ٦: ١٥، يطلب بولس من المؤمنين أن يتّخذوا موقفًا واضحًا، إذ لا مجال لأيّ إئتلاف بين المسيح وبليعار[٥٠] علمًا أنّ بليعار ظلّ في طيّ الأسرار ولم يُكشَف الحجاب عنه إلاّ على ضوء إكتشافات مخطوطات قمران حيث يُروى عن الحرب بين بني النور وجيش بليعار، سيّد الظلام. مذّاك نفهم جيّدًا ما كان يودّ بولس أن يقوله بطرحه سؤالين مترادفين متتالين: «أيّ إتحاد بين النور والظلمة؟ وأيّ إئتلافٍ بين المسيح وبليعار؟» (٢ كو ٦: ١٤–١٥). فالعودة إلى مفردات مستعملة من جماعة قمران هي التي تجعل كلام بولس مفهومًا.

في مكان آخر يستعيد بولس موضوع «نير العبوديّة» الذي يحاول أهل أورشليم إخضاع الغلاطيّين له (غل ٥: ١). هذا النير هو עֹל מצוות، «نير الوصايا» الذي يتكلّم عنه الربّينيون بصورة دائمة عندما يقدّمون تعليمهم الذي يطال واجبات اليهود. لا يرفض بولس كليًّا الشريعة ولكنه يجعلها تقتصر على إطار العلاقات الإنسانيّة ويعتبر في النهاية أنّ تمام الشريعة كلِّها يكمن في هذه الآية: «أحبب قريبك حبّك لنفسك» (غل ٥: ١٤)، وبهذا يعود مرّة جديدة إلى لا ١٩: ١٨.

(٥٠) نجد هنا عودة مبهمة إلى النصّ البيبليّ، حيث إنّ النبي إيليا يدعو الشعب إلى الخيار الحازم بين الربّ من جهة والبعل من جهة أخرى (رج ١ مل ١٨: ٢١).

في رسالته الأولى إلى أهل تسالونيكي، يحضّ بولس المؤمنين ليعتبروا أنفسهم «كأبناء النور» في صراعهم ضدّ الظلمات ويدعوهم لأن يلبسوا ما يفترضه هذا الصراع: درع الإيمان والمحبّة وخوذة رجاء الخلاص (٥: ٥–٨). بهذا يتلاقى بولس وما ورد في مخطوطات قمران حيث يجري وصف الحرب التي يشنّها أبناء النور ضدّ أبناء الظلمات، وما تقتضيه من لِبس آلات الوقاية.

أمّا ذكر يناس ويمبرس اللذين قاوما موسى، فلا نجد لهما أيّ مرجع كتابيّ، ربّما اعتمد بولس على التقليد اليهوديّ الشفهيّ إذ يُطلقهما على الساحرين المصريّين الوارد ذكرهما في خر ٧: ١١، ٢٢[٥١].

خاتمة

في رسائل بولس يرنّ دائمًا الصوت اليهوديّ للرجل الذي لم يتمكّن قط من نسيان ما تعلّمه في صباه. فتنشئته اقتبلها قبل رؤيا الربّ على طريق دمشق، ولكن وبالرغم من تحوّله الذي تزامن مع هذه الرؤيا فقد ظلّ التعليم الذي تلقّاه يطفو من آونةٍ إلى أخرى تبعًا لقول المثل «العلم في الصغر كالنقش في الحجر». فالمواضيع التي نصادفها هنا وهناك في رسائله، على سبيل المثال، التبرير بالإيمان، حيث يستشهد بالنبي حبقوق، وعقيدة قضاء الله الأزليّ، المؤسَّسة على مقاطع من تاريخ إبراهيم وعلى التقليد السينائيّ، وسرّ اسرائيل الذي يعالجه بطريقة مثيرة في رو ٩–١١، كلُّها أمور من إرث التعليم الفرّيسيّ بامتياز.

غالبًا ما نظر اليهود إلى بولس وكأنّه اليهوديّ الجاحد إيمانه والذي اختار أن يسلك طريقه نحو الوثنيّين، ولكن ألا يمكننا أن نتصوّر أنّ حبّه الشديد لشعبه هو الذي أملى عليه أن يسلك طريق الأمم[٥٢]، بالنسبة له، فقط «قسم من إسرائيل»

(51) Cf. K. KOHLER, «Jannes and Jambres», *Singer's Jewish Encyclopedia*, VII, 1901-1906, 71ss.

(٥٢) لنسمعه يقول: «فإِنِّي لا أُريدُ، أَيُّها الإِخوَة، أَن تَجهَلوا هذا السِّرّ، لئَلاَّ تَعُدُّوا أَنفُسَكم مِنَ العُقَلاء: إِنَّ قَساوةَ القَلْبِ الَّتي أَصابَت قِسمًا مِن إِسرائيلَ سَتَبْقى إِلى أَن يَدخُلَ الوَثنِيُّونَ بِكامِلِهِم، وهكذا

قسّى قلبه إزاء الخلاص الممنوح من المسيح. ويعتقد بولس انّ قساوة القلب التي أصابت قسمًا من إسرائيل محدودة بالزمن إذ ستبقى قائمة «إلى أن يدخل الوثنيّون بكاملهم» إلى المؤمنين المسيح، عندها سيخلّص إسرائيل بأسره وإذّاك ستأتي قيامته التي يسمّيها بولس «حياة تنبعث من الأموات» (رو ١١: ٥). من هنا نفهم هذا الهلع الشديد الذي يدفعه لأن يوصل البشرى الإنجيليّة إلى الوثنيّين، إذ كلّما ردّ الوثنيّين إلى المسيحيّة، كلّما قرّب ساعة افتداء اسرائيل.

صحيح أن بولس قد تبنّى الأساليب الرّبينيّة في إعلانه بشرى العهد الجديد، وقد تمكنّا من إيجاد هذه الألفة بينهم في أكثر من موضع، ولكن الفارق الكبير يبقى أنّه إذا كان المبدأ الأساسيّ الرّبينيّ يقوم على مقولة التلمود الواردة في السنهدرين (آ ٣٤أ): «كلّ آية قابلة لكمية تفاسير توازي التشقّقات الناتجة عن الصخر الذي تحطّمه المطرقة»[٥٣]. وبالفعل، فهذا المبدأ التفسيريّ الذي يُبقي الباب مفتوحًا لكلّ ما يمكن أن يخطر على ذهن المفسّرين، يظلّ بمنأى بعيدٍ جدًّا عن لاهوت بولس ومبادئه التفسيريّة؛ في حين أنّ الرسول احتفظ بالأساليب المنهجيّة مع الرّبينيّين، فالفرق بينهم لا يحتمل أدنى شكّ، بحيث إنّ هؤلاء قد قاربوا في تفسيرهم درجة عبادة الحرف وحاولوا تبرير عاداتهم عبر تفسير اعتباطيّ، لم يلجأ بولس قط إلى الاعتباطيّة في التفسير كما أنّه لم يزدرِ قط المعنى الحرفيّ عندما كان يعود إلى المعنى الرمزيّ[٥٤]. بالنسبة لبولس، وبالرغم من قرابته للأساليب الربّينيّة، لا بدّ من التنويه إلى أنّ هذه القرابة تبقى فقط على مستوى القالب الخارجيّ دون أن تمسّ المضمون بأيّة صلة. الاعتبار الأهمّ بالنسبة إلينا لا يكمن في أنّ بولس اقتبس أساليب التفسير اليهوديّة، ولكن في

يَنالُ الخَلاصَ إسرائيلُ بأَجمَعه، فقَد وَرَدَ في الكِتاب: «من صِهْيونَ يَأتي المُنقذُ ويَصرفُ كُلَّ كُفْرٍ عن يَعْقوب. ويَكونُ هذَا عَهْدي لَهم حينَ أُزيلُ خَطَاياهم» (رو ١١: ٢٥–٢٧). يكتب بولس هذه السطور وهو في حالة انتظار اسكاتولوجيّ مسمّرة على الحاضر.

(٥٣) ذلك أنّ إر ٢٣: ٢٩ يقول: « أَلَيسَت كَلِمَتي كالنَّار، يَقولُ الرَّبّ وكالمِطرَقَةِ الَّتي تُحَطِّمُ الصَّخْر؟»

(54) Cf., J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939, 337s.

كون رسول المسيح، استعملها في سبيل التفسير الصحيح، تحت إلهام الروح القدس. على الرغم من أنّ بولس قد تبنّى الطرق التأويليّة المعاصرة له ولكنّه قد أوجد هوّة عظيمة بينه وبين معاصريه من خلال إضفائه الجِدّة والحيويّة على مفهومه الجديد للأمور، فلقد اقتطف من التفاسير اليهوديّة ما رآه مناسبًا وصاغه في مفهومه الكريستولوجيّ للعهد القديم، وبتحوّله هذا، لم يكتفِ بأن عبر من الكنيس إلى الكنيسة بل انتقل من تلميذ جملائيل إلى تلميذ المسيح. بعد لقائه بالمسيح، أصبح العهد القديم كتابًا جديدًا بالنسبة لبولس، بحيث أخذ حجم المقدّمة التي لن يتّضح مضمونَها الاّ على ضوء ما سيليها.

المراجع

BEN-CHORIN S., *Paul*, *un regard juif sur l'Apôtre des Gentils*, Paris 1999.

BLACK M., «The Messiah in the Testament of Levi, XVIII», *Expository Times* 60 (1948-49) 321 ff.

BONSIRVEN J., *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939.

DODD C.H., *The Apostolic Preaching and its Developments*, London 1936.

DRIVER S.R., «Notes on Three Passages in St Paul's Epistles», *The Expositor*, Third Series, 9 (1889).

EDERSHEIM A., *The Life and Times of Jesus the Messiah*, London 1889.

ELLIS E.E., *Paul's Use of the Old Testament*, Oregon 1981.

JOHNSON F., *The Quotations of the New Testament from the Old*, London 1896.

KLAUSNER J., *From Jesus to Paul*, London 1942.

KOHLER K., «Jannes and Jambres», *Singer's Jewish Encyclopedia*, VII, 1901-1906.

MANNS F., *Le midrash, approche et commentaire de l'Écriture*, Jérusalem 1990.

MOORE G.F., *Judaism*, 3 vols, Cambridge 1927.

PRAT F., *The Theology of St Paul*, I, London 1945.

ROSENZWEIG B., «The Hermeneutical Principles and their Application», *Tradition* 13 (1972) 49-76.

THACKERAY H. St. J., *The Relation of St Paul to Contemporary Jewish Thought*, London1900.

المسيح في نشيد كولوسّي
١ : ١٥-٢٠

الخوري جان عزّام
دكتور في علم الكتاب المقدّس

مقدّمة

هذا النشيد البولسيّ يقدّم لوحتين عن أوّليّة المسيح: الأولى تظهر أوّليّته في الخلق الأوّل (آ ١٥–١٧)، وتؤكّد الثانية أوّليّته في الخلق الثاني الجديد (آ١٨–٢٠)، الذي تحقق في الفداء الفائق الطبيعة. إنّه المسيح الأزليّ الذي ظهر في التاريخ في شخص يسوع المسيح ابن الله الذي صار إنسانًا (رج فل ٢ : ٦ ت). هذا الشخص التاريخيّ هو «صورة الله» (رج رو ٨ : ٢٩) بكونه يعكس في طبيعته البشريّة ومنظورة، صورة الله غير المنظور. بهذه الطبيعة البشريّة يمكن القول أنّه بكر كلّ خلق، إن من حيث أزليّة طبيعته الإلهيّة أو من حيث أنّه علة كلّ الخلق، أي به خلق كلّ شيء، كما سيقول أيضًا يوحنّا في مقدّمة إنجيله (يو ١ : ١–٤).

هذا النشيد هو من يد بولس وفكره[١]، وإن كنا لا نستبعد استقاءه من نشيد عماديّ استعملته الكنيسة الأولى[٢]، بخاصّة أنّ موضوع العماد له حيز مهم في الرسالة إلى أهل كولوسّي (٢: ٩–١٥).

من ناحية الإطار الأدبيّ، هذا النشيد هو جزء من القسم الأوّل من الرسالة الذي يرتكز على ترداد فعل eucaristew في ١: ٣، ١٢ و٢: ٧[٣]، ليشكّل مقدّمة للقسم الجدليّ الذي سيبدأ في ٢: ٨.

(1) Cf. L.R. HELYER, «Recent Researches on Col 1: 15-20 (1980-1990)», *GTJ* 12/1 (1992) 51-67.
(2) Cf. F.F. BRUCE, «The 'Christ Hymn' of Colossians 1: 15-20», *Biblioteca Sacra*, April/June (1984) 99-100.
(3) L.R. HELYER, «Colossians 1: 15-20: Prepauline or Pauline», *JETS* 26/2 (1983) 168s.

أمّا وحدة النشيد الأدبيّة فواضحة من خلال انتقال بولس من استعمال الضمير «نحن» و «أنتم» في ١: ٣–١٤، إلى استعمال الضمير «هو» في ١: ١٥–٢٠، متكلّمًا عن شخص المسيح وموقعه في الخلق والكنيسة والفداء، ليعود مجددًا إلى ضمير «أنتم» في ١: ٢١ ت[٤].

I– في الشكل

أ– بنية النشيد[٥]

كما قلنا، ينقسم هذا النشيد ، من الناحية اللاهوتيّة، إلى قسمين واضحين. مع ذلك، يمكن أن نلاحظ، من الناحية الأدبيّة وجود قسم محوريّ يساهم في الانتقال من القسم الأوّل إلى القسم الثاني كما سنوضح لاحقًا؛ لذلك أقترح قراءة على ثلاث مراحل، سنسميها أقسامًا، وهي كما يلي:

أ) آ ١٥–١٦

ب) آ ١٧–١٨أ

ج) آ ١٨ب–٢٠

من الواضح أن هناك ترابط مقصود بين القسم «أ» والقسم «ج»[٦]: فالقسم «أ» يبدأ بـ«هو الذي» (oj estin، آ١٥) وكذلك القسم «ج» (oj estin، آ ١٨ب). كذلك في الآيتين ١٦ و ١٩: «لأنّ فيه (oti en autw).

وهناك بنية كياسميّة متكاملة بين آ ١٦ب : كلّ شيء به ومن أجله خلق» وآ ٢٠ أ: «وقد صالح (الله) به كلّ شيء».

(4) L.C. REYES, «The Structure and Rhetoric of Colossians 1: 15-20», *Filologia Neotestamentaria* 12 (1999) 140s.

(5) W. McCOWIN, «The Hymnic Structure of Col 1: 15-20», *EvQ 51* (1079) 156-162.

(6) Cf. J.M. ROBINSON, «A Formal Analysis of Colossians 1: 15-20», *JBL* 76 (1957) 275s.

أمّا عن وحدة القسم الأوّل فواضحة من خلال البنية الكياسميّة للآية ١٦: «كلّ شيء به خلق... وبه ولأجله خلق كلّ شيء» حيث ينهي بولس القسم المتعلّق بأوّلويّة المسيح في الخلق، ليبدأ قسمًا محوريًّا للنشيد بكامله، أعني القسم «ب»:

«هو قبل كلّ شيء» و«به قوام كلّ شيء» و«هو رأس الكنيسة». هذا القسم الثاني يشكّل محورًا للنشيد بكامله إذ أنّه يبدأ بخلاصة للقسم الأوّل عن المسيح الخالق: «هو قبل كلّ شيء» وينتهي بخلاصة استباقيّة للقسم الثالث عن المسيح الفادي «هو رأس الكنيسة»، بينما تشكّل آ ١٧ب الخلاصة التامّة للقسم الأوّل والثالث معا» «به قوام كلّ شيء».

ب– بعض التعابير الأساسيّة في وصف المسيح(٧)

يستعمل بولس تعابير غير اعتياديّة في وصفه للمسيح: إنّه «صورة الله»، وهو «بكر كلّ الخلق»، وهو «البداية»، وهو «رأس الجسد»، وهو «البكر من الأموات»، و«فيه يحل الملء كلّه»(٨)، وقد «صالحنا بدم صليبه»:

هذه التعابير، عدا عن محتواها اللاهوتيّ الكبير، يختارها بولس أيضًا لما تحمله من قوّة تعبيريّة لغويّة وأدبيّة، تطبع في ذهن القارئ أو السامع صورا تحرك فيه مشاعر عميقة ومؤثرة تحمل المعاني اللاهوتيّة المقصودة، وتعطيها بُعدًا وجوديًّا وفدائيًّا يعبّر عن حقيقة المسيح التاريخيّة؛ فالوصف لا يريد أن يعبّر عن أفكار عن المسيح، بل أيضًا وخاصّة عن شخص تاريخيّ.

(7) Cf. L.C. REYES, *op. cit.,* p. 148.

(8) Cf. J.N. ALETTI, «Colossiens: un tournant dans la christologie néotestamentaire. Problèmes et propositions », *LA 49* (1999) 211-236 :

بحسب هذا الكاتب، يؤكّد هذا النشيد في كولوسي كما الرسالة إلى أفسس منحى بولسيّ متزايد لإظهار المساواة بين الله الآب والمسيح الابن. أنظر بخاصّة الصفحات ٢١٢–٢١٣.

ج– قوّة التعبير البلاغيّ

لا شك أنّ هذا النشيد يتميّز بقوّة تعبير بلاغيّة كبيرة، ولعل قمتها في آ ١٦ التي تتضمن، كما قلنا بنية تضمينيّة ومحوريّة تامّة:

يبدأ بولس الكلام بالتأكّيد على أنّ «كلّ شيء به خلق»، وينتهي بالتأكيد على أنّ «ولأجله خلق كلّ شيء». هذا التأكيد الأوّل والأخير ضروريّ لإعلان الإيمان به خالقًا وأساسًا وغاية للكلّ. المعنى اللاهوتيّ واضح، وهو التأكيد على ألوهيّة المسيح،[٩] الصورة المنظورة لله الغير المنظور، التي سبق وأعلنه في آ ١٥. أمّا القسم الوسطيّ فيتضمن تأكيدا بلاغيًّا عاليًّا ومكثفًا جدًّا لهذه الحقيقة. ففي كلمات قليلة جدًّا نجد تعابير متلاحقة تحتوي على أكبر قدر من المحتوى اللاهوتيّ الممكن. فالمسيح هو الخالق للكلّ، وهذا الكلّ يشمل ما في السماوات وما على الأرض، ما يُرى وما لا يُرى، العروش والسيادات والرئاسات والسلاطين. نلاحظ كيف يلجأ بولس إلى استعمال كلمات متعارضة «سماوات – أرض» ، «ما يُرى – وما لا يُرى» وهو أسلوب بلاغيّ معروف للتعبير عن الشموليّة التامّة، أو كلمات مترادفة مرصوفة الواحدة مع الأخرى للتعبير عن نفس الشموليّة. هذه الشموليّة تطال إذا العلو والعمق، أي كلّ الكون المخلوق ، وتطال أيضًا كلّ العالم الماديّ والروحيّ، المنظور وغير المنظور، بل تطال كلّ تلك القوى الروحانيّة والملائكيّة[١٠]، المُعبَّر عنها بالعروش والسيادات والرئاسات والسلاطين[١١]، والتي يبدو أنّها كانت معبودة في كولوسي[١٢].

(9) J.-N. ALETTI, *op. cit.*, p. 214.
(10) *Ibidem*, p. 219-221.
(11) Cf. E.A. NIDIA et autres, Style and Discourse, with Special Reference to the Text of the Greek New Testament, Cape Town, 1983, p. 29-54.
(12) Cf. D. FURTER, *Les épîtres de Paul aux Colossiens et à Philémon*, Vaux-sur-Seine, 1987, p. 49 ; D. G. DUNN, *The New International Greek Testament Commentary: The Epistles to the Colossians and to Philemon*, Grand Rapids, 1996, p. 24-26.

الغاية الأساسيّة هنا هي، من جهة، فصل المسيح عن الخليقة بكونه الخالق، ومن جهة ثانية، ربطه بها بكونها مخلوقة على صورته وهو غاية وجودها، وهذا هو معنى تعبير «بكر الخلق» الذي يطلقه عليه في آ ١٥.

II– في المضمون

هناك ست صفات كبرى لشخص المسيح الإلهيّ وعمله: فهو صورة الله اللامنظور، وهو بكر كلّ خليقة، وبه يثبت كلّ شيء، وهو البكر من بين الأموات، والذي يحل فيه الملء كلّه، وهو الذي بدمه تمت المصالحة مع الخلق كلّه.

أ – هو صورة الله غير المنظور

هذه الآية تعلن دور المسيح في الخلق بكونه حكمة الله، كما جاء أيضًا في عب ١: ٢ب–٣أ، و يو ١: ١–٥، ورؤ ٣: ١٤. ويقدّم بولس المسيح على أنّه صورة الله غير المنظور، كما جاء أيضًا في ٢ كو ٤: ٤–٦، حيث يعلن أنّ المسيح هو صورة الله، وأنّ مجد الله «يظهر على وجه المسيح».

تُستعمل كلمة eikwn ٢٣ مرّة في العهد الجديد، ومرتين فقط بمثابة مضاف لكلمة الله: eikwn tou qeou. بالاستناد إلى الترجمة السبعينيّة، يمكننا اعتبار هذه الكلمة بمثابة الترجمة الاعتياديّة لكلمة צֶלֶם العبريّة التي نترجمها بكلمة «صورة» في العربيّة. مع ذلك، فلهذه الكلمة هنا معنى مميّزًا ، لأنّ الابن ليس فقط صورة عن الله، بل فيه يظهر الله بكمال لاهوته، كما سيؤكّد بولس ذلك هنا وفي كول ٢: ٩[١٣].

فليس المسيح إذًا صورة الله كمثل آدم الأوّل، أي شبيها به في صفاته، أو في بعضها، بل أنّ به يظهر الله الغير منظور بكينونته الجوهريّة[١٤].

(13) Cf. C.F.D. MOULE, *The Epistle of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*, Cambridge, 1957, p. 58.

(14) Cf. G. KITTEL, «eikwn», *ThDNT*, II, Grand Rapids, 1965, p. 395.

فكما جاء في ١ : ٩ أيضًا، المسيح هو الصورة التي تظهر ماهية الله، أي أنّنا به يمكننا أن نرى الله[١٥]. نحن هنا أمام تعبير مرادف لتعبير آخر يستعمله بولس، كما جاء في كلامه عن المسيح في فل ٢ : ٦ en morfh qeou[١٦]. والمعروف أنّ يوحنّا الإنجيليّ يعبّر عن نفس الفكرة بكلمة logoj o.

طبعًا المسيح هو صورة الله بكونه إلهًا، ولكنه كذلك في تجسّده، أي في ظهوره التاريخيّ. فلا يمكن أن نفصل كينونته الأزليّة عن تجسّده، وفي هذا تكمن جدة التعبير المسيحيّ في بولس ويوحنّا وغيرهما. من هنا فلا شك أنّ كلمة «صورة» هنا ترتبط بنوع من المشابهة مع آدم في سفر التكوين، وإن تخطتها إلى الصورة التامّة كما قلنا.

من هنا أيضًا، علينا أن نعتبر أن المسيح هو أساس الخلق لا في ألوهيّته فحسب بل في تجسّده أيضًا.

ب- بكر كلّ الخلق

يؤكّد القدّيس يوحنّا ذهبيّ الفم أنّ تعبير prwtotokoj (المولود البكر) ليس مثل تعبير المخلوق أوّلاً[١٧]. prwtotokoj كلمة يونانيّة تعبّر عن السيادة والأوّليّة وهذا هو جوهر استعمالها في السبعينيّة. يستعمل العهد الجديد هذه الكلمة ٦ مرّات عن يسوع المسيح. أمّا معناها في المسيح فلا يمكن ربطه، وبخاصّة هنا، بنوع من أوّليّة في الزمن، وكأن المسيح مخلوق في بداية الخلق. بل المقصود، كما قلنا، أنّه مثال الخلق وربّه في الوقت عينه. فهو البكر لأنّه موجود قبل الخليقة، ولأنّ الخليقة صُنعت به ولأجله[١٨]. ولقد استعمل يوحنّا

(15) Cf. F.F. BRUCE, *op. cit*., p. 101.
(16) Cf. O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, Trans. Sh. Guthrie and Ch. Hall, Philadelphia, 1963, p. 311.
(17) Cf. Jean CHRYSOSTOME, *Homélie III*, 2 (PG 62, col. 318).
(18) Cf. W. MICHAELIS, «prwtotokoj» *ThDNT*, VI, Grand Rapids, 1964, p. 871-881.

المعمدان تعبيرًا مشابهً، prwtoj للتعبير عن أن المسيح «أتى بعده، ولكنه كان قبله»[١٩].

هذا المعنى واضح أيضًا في آ ١٦، التي شرحناها سابقًا، حيث من الواضح، أنّ المسيح هو الخالق الذي به ولأجله خلق كلّ شيء. فالتشديد في البكريّة هو على أوّلويّته وربّانيّته التي تتخطى الزمن طالما أنّ الزمن نفسه قد خُلق به ولأجله.

وفي اللغة العبريّة، نجد تعبير «بكر» في مز ٨٩: ٢٧ عن داود بكونه نموذج المسيح المنتظر، وبكونه أعلى من كلّ ملوك الأرض[٢٠]. ولكن التعابير الأكثر قربًا من نصّ كولوسّي، نجدها في التقليد الحكميّ عن الحكمة المتجسّدة، بخاصّة في أم ٨ وغيرها من النصوص الحكمية[٢١]. يبقى أن المسيح هنا ليس مجرّد حكمة مشخّصة، بل هو شخص تاريخيّ حيّ، فهو الحكمة الإلهيّة المتجسّدة في شخصه، وهو حكمة الله بالنسبة لنا، كما جاء في ١ كو ١: ٣٠. أزليّة المسيح هي الموضوع الأساسيّ هنا.

ج– به قوام كلّ شيء

تعبير kai autoj estin pro pantwn يشير إلى أزليّة المسيح. كلمة pro pantw تعني قبل كلّ شيء أو أمام كلّ شيء، بمعنى أنّ كلّ شيء به قد وُجد، فلذلك هو قبل كلّ شيء[٢٢]. هذا ما يؤكّده الجزء الثاني من آ ١٧: «به كلّ شيء يقوم» أو «هو قوام كلّ شيء»، kai ta panta en autw sunesthken، أي أنّه الخالق، وأيضًا بكونه المخلّص في الزمن، يظهر المسيح لا كأساس وغاية

(19) Cf. Jn 1: 15 : O opisw mou ercomenoj emprosqen mou gegonen\ oti prwtoj mou hn

(٢٠) אַף־אֲנִי בְּכוֹר אֶתְּנֵהוּ עֶלְיוֹן לְמַלְכֵי־אָרֶץ: سأجعله البكر، وألرفع من كلّ ملوك الأرض.

(٢١) أنظر على سبيل المثال أم ٨: ٢٢–٢٣: «الربّ اقتناني في رأس مخططه، قبل بداية عمله القديم» רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז

(22) Cf. T. WRIGHT, The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon, Grand Rapids, 1986, p. 72.

الخلق فقط، بل أيضًا وخاصّة المبدأ الذي يجد فيه الخلق كلّه وحدته وثباته وكلّ قوامه. لذلك يتوسّع بولس في ذكر العناصر التي كانت تُعتبر في التقليد اليهوديّ بمثابة ملائكة أو أرواح سماويّة[٢٣] أو، بحسب التقاليد اليونانيّة، بمثابة نصف آلهة، وتتحكم بمصير البشر، أعني «الرئاسات والسلاطين والقدرات... فليس الكلام هنا عن رئاسات وسلاطين بشريّة، بل روحيّة تتحكّم من الدائرة السماويّة بكلّ ما يجري على الأرض. يؤكّد بولس إذًا، أنّ المسيح هو قوام كلّ سلطان روحيّ وكونيّ أيا يكن، لأنّ به قوام كلّ ما هو موجود، وهو غاية كلّ موجود في السماوات وعلى الأرض.

د- هو البكر من بين الأموات

هذا التعبير لا يحتاج إلى شرح كبير، فيجب أن نقرأه على نفس الأسّس اللغويّة واللاهوتيّة للتعبير السابق «بكر كلّ الخلق». صحيح أنّ المسيح قد مات في الزمن وكان أوّل القائمين إلى المجد الأبديّ، ولكن ما يقصده بولس هنا هو أنّ المسيح هو مبدأ القيامة وربّها، أي ليس المقصود فقط أنّه قام أوّلاً وبعد ذلك يقوم الآخرون، بل أنّ به تتم القيامة. هناك إذًا موازاة تامّة بين آ ١٥ب حيث أكّد بولس أزليّة وسيادة المسيح على الخلق الطبيعيّ، وبين هذه الآية، حيث يؤكّد أوّلويّة المسيح القائم من الموت[٢٤] على الخلق الجديد، أي الكنيسة[٢٥].

هـ- حسن لله أن يحل فيه الملء كلّه

من الواضح هنا أنّ بولس يعني ملء اللاهوت، كما ورد أيضًا في ٢: ٩. المقصود هو ملء القدرة الإلهيّة والصفات الإلهيّة كلّها. أنّه التعبير الأكمل عن الله في الأرض. من الممكن مع ذلك، أن نفكر بالملء أيضًا في إنسانيّته

(23) Cf. J.N. ALETTI, *op.cit.*, p. 217.
(24) Cf. C.F.D. MOULE, *op. cit.*, p. 58.
(25) Cf. B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, London, 1875, p. 224.

الكاملة، طالما نحن في نشيد يظهر المسيح المتجسّد في عمله الخلاصيّ التامّ المعبّر عنه في الموت على الصليب وفي القيامة.

لا يذكر بولس كلمة الله بطريقة مباشرة، ولكن الملء يأتي من الله نفسه الذي يجب اعتباره الفاعل المُقدَّر للفعل eudokhsen[٢٦].

أمّا «الملء» to plhrwma فمعناه واضح في بولس، وقد عاد واستعمله في نفس الرسالة إلى كولوسّي في ٢: ٩ بقوله: «فيه يحلّ ملء الألوهة جسديًّا». ومن الواضح أنّ هذا الملء يرافق المسيح المتجسّد منذ البداية، ولكنّ الشراح يعتبرون أنّ المقصود هنا بشكل خاصّ، إمّا حدث القيامة، أو الصعود المجيد إلى السماء[٢٧]. أمّا نحن، فنعتقد، كما سنشرح ذلك لاحقًا في الخلاصة الكريستولوجيّة، أنّ الحدث الأوّل الذي يظهر فيه حلول الملء في المسيح، هو حدث الصلب الذي يجد قمته في القيامة والصعود المجيد.

و– به صالح الله كلّ شيء مع ذاته، كلّ ما في السماء وعلى الأرض، محقّقًا السلام بدم صليبه

تعبير apokatallaxai موجود هنا وفي الرسالة إلى أهل أفسس فقط[٢٨]. المصالحة المقصودة هي فعل التحويل والتجديد في العلاقة المبتورة بين الله والخلق وتجديد الإنسان وجوديًّا في علاقته بالله. أنّه إعادة العلاقة إلى أصلها في قصد الخالق، وبما أنّ المسيح هو مبدأ الخلق وأساسه وغايته، فهذه المصالحة تتم به فقط. أمّا لماذا بدم صليبه، فالواضح أن موت المسيح على الصليب هو مبدأ الحياة الجديدة التي أعطاها المسيح بموته الفدائيّ. خطيئة آدم، كما ورد في رو ٥: ١١ت، هي التي أدخلت العداوة مع الله، لأنّ الإنسان الأوّل رفض أن يموت عن إرادته متمردًا على الله، أمّا دم الصليب

(26) Cf. P. BENOIT, L'hymne christologique de Col 1: 15-20, Paris, 1982, p. 256.
(27) Cf. F.F. BRUCE, *op. cit.*, p. 108.
(28) Cf. F. BUCHSEL, «apokatallaxai», *ThDNT*, I, Grand Rapids, 1964, p. 253-259.

فهو طاعة المسيح لله حتّى الموت، مائتًا عن ذاته وعنا، ليظهر أنّ الطاعة لله هي الحياة. آدم الأوّل أدخل الموت، المسيح أدخل القيامة. النتيجة أن من يتبع آدم الجديد يتصالح مع إرادة الله فتعود إليه الحياة الإلهيّة من جديد.

هذا الموضوع ورد موسعًا في رسالة بولس إلى أهل أفسس، في كلامه أيضًا عن المصالحة التي حققها المسيح بين الجماعتين المتعاديتين، اليهوديّة والوثنيّة، بدم صليبه، ليجعل منهما جماعة واحدة، أي الكنيسة التي هو رأسها. هذا هو إذا مفهوم المسيح رأس الجسد أي الكنيسة كما ورد هنا أيضًا في آ ١٨.

III- خلاصة كريستولوجيّة

نشيد كولوسي ١: ١٥-٢٠ يعلن المسيح الخالق والذي لأجله تم الخلق كلّه في أبعاده الكوسمولوجيّة الشاملة. لهذه الكريستولوجيّا خلفية حكميّة واضحة سبق للعهد القديم أن قدّم الحكمة الإلهيّة بكونها صورة الله (حك ٧: ٢٦) وموجودة في رأس الخلق وقبله (أم ٨: ٣١-٣٦)، بل مشاركة في هذا الخلق. ولكن من الواضح أنّ بولس يتخطى هذا المفهوم عن الحكمة إلى إعلان المسيح خالقًا وليس مجرّد حاضر في الخلق. وهو يلتقي بذلك مع لاهوت مقدّمة إنجيل يوحنّا عن الكلمة- الله، ومقدّمة الرسالة إلى العبرانيّين حيث يقدّم المسيح أنّه صورة جوهر الله وشعاع مجده. وكما قلنا سابقًا، هذا التعبير الأخير سبق لبولس أن استعمله في ٢ كو ٤: ٤-٦ بقوله: «إنّه صورة الله ومجد الله يشع على وجهه».

لا شك أنّ هناك في التقليد الفلسفيّ اليونانيّ ولدى فيلون الإسكندريّ مقاربات مماثلة عن العالم كصورة أو التوراة كصورة للألوهة، ولكن خلفية بولس كتابيّة وكريغماتيّة. الخلفية الكتابيّة مستقاة من المشابهة مع الحكمة الإلهيّة، وهذه صفة عزيزة عن المسيح يقدّمها بولس في رسائل أخرى مثل ١ كو ١-٢؛ أمّا الخلفية الكريغماتيّة فهي في أنّ المسيح حدث تاريخيّ، مات من

أجل خطايانا وأقيم لتبريرنا. وهذا هو جوهر الكريستولوجيّا المسيحيّة القديمة والحديثة إذا صح التعبير.

ونريد أن نتوقف هنا عند هذا البعد الكريغماتيّ متسائلين كيف، من الناحية التاريخيّة، ظهر المسيح أنّه صورة الله، وأين ظهر مجد الله على وجهه، وكيف يتبيّن أنّ فيه ملء الألوهة وغيرها من التأكيدات البولسيّة في هذا النشيد والنصوص الموازية في رسائله؟

الجواب يأتي من الكريغما المسيحيّ الأوّل، الذي اعتاد الرسل إعلانه، كما أكّده بولس في كلّ رسائله، وهذه هي خلاصته: إنّ الله أحبّنا عندما كنا خطأة وأعداء له مرسلاً ابنه الوحيد ليبذل ذاته عنا ويفتدينا من لعنة الخطيئة والموت، فحرّرنا وصالحنا مع الآب بدم صليبه معيدًا إيّانا إلى البنوة الإلهيّة التي فقدناها بخطيئة آدم، وقد أفاض روحه المحيي في قلوبنا، ذاك الروح عينه الذي أقام المسيح من بين الأموات هو الذي يحيي أجسادنا المائتة ويضمن لنا البنوة الإلهيّة بالمسيح. هذا الكريغما يملأ صفحات رسائل بولس كلّها وقد نجد مثالا واضحًا له هنا في نشيد كولوسّي الذي نحن بصدده، ونجده بطريقة مفصلة أكثر في رو ٥–٨ وغل ٣–٤ وأف ٢ وفل ٢ إلخ. بحسب هذا الكريغما، غاية التجسّد والفداء والقيامة واحدة: إظهار حبّ الله الآب للعالم بطريقة لا لبس فيها وبطريقة فعلية تاريخيّة من خلال الحبّ المجانيّ الذي أحبّنا به على الصليب. فالصليب هو فعل الحبّ من أجلنا كأعداء، والقيامة هي قيامة هذا الحبّ وليس أي شكل آخر من الحبّ البشريّ. ما يؤكّد أنّ الله محبّة هو أنّ هذا الحبّ الإلهيّ هو الوحيد الذي غلب الموت وأقيم من الأموات. فإذا كان الله يحبّنا إلى درجة أنّه يموت عنا ونحن أعداءه، فكيف يمكننا أن نظل نصدق خدعة الشيطان التي أدخلت الموت إلى العالم والتي تقول بخبث: إنّ الله لا يحبّكم؟

إذا المحبّة التي ظهرت على الصليب هي جوهر الله نفسه، هي الحقيقة المطلقة، هي التجلّي الكامل لماهية الله. على الصليب ظهر ملء اللاهوت

جسديًّا في المسيح! أمّا القيامة فهي الحدث الذي أكّد هذه الحقيقة المطلقة عن الله، لأنّ كلّ أنواع الحبّ البشريّ تنتهي في الموت، إمّا بسبب الخطيئة، وإمّا لأنّها تموت مع أصحابها ولا يبقى منها سوى الذكرى! أمّا حبّ الله الذي ظهر بدم صليب الآبن يسوع المسيح، فإنّه يتأكّد بالقيامة ويتمجد بها وبالصعود، ولكن هذا أيضًا لا يكفي. هناك أكثر من ذلك، وهذا هو معنى ما يقوله بولس هنا: إنّ المسيح المصلوب والقائم هو البكر من الأموات وهو رأس الجسد أي الكنيسة: بتعبير آخر، هذا الحبّ الذي هو الله ليس نوعًا من عرض القوّة الإلهيّة فقط لنؤمن أنّ المسيح هو الله، بل هو باكورة حياة يقدّمها الله مجانا لكلّ من يؤمن بالمسيح ويصدق أنّ الله محبّة. حبّ المسيح على الصليب وقيامته ليست مجرد ذكرى، بل باكورة تتحقّق في الذين هم لله بالمسيح. لذلك، فالمسيح هو رأس لجسد أعضاؤه كلّهم اختبروا الانتصار على الموت والتحرّر من كلّ رئاسة وسلطان، خارج المسيح، ما في السماء وما على الأرض.

خلاصة هذا النشيد اللاهوتيّة، أنّ المسيح هو المبدأ والأساس والغاية، فهو المبدأ لأنّ فيه خلق كلّ شيء وبه قوام كلّ شيء وهو غاية كلّ شيء. وهو الأساس لأنّ عليه يرتكز قوام العالم وتماسكه ووحدته، كما جاء في ابن سيراخ عن كلمة الله: بفضل كلمة الله كلّ شيء يثبت معا. وكما سيقول القدّيس إيريناوس لاحقًا أنّ المسيح يجمع في شخصه معا كلّ الماضي والحاضر والمستقبل. ولذلك فهو رأس لجسد منظور هي الكنيسة التي هي واحدة به وتسير في الزمن لتصل إلى ملء قامته، حيث المسيح يخضع الكلّ ويقدّم هذا الكلّ في شخصه إلى الآب.

والمسيح هو الغاية لأنّ كلّ موجود يجد معناه به وفيه. الخلق خلق على صورته والخلق يصل إلى غايته عندما تتحقّق هذه الصورة فيه بكمالها: ونحن جميعا، بالمسيح، نعكس صورة مجد الربّ بوجوه مكشوفة، كما في مرآة، فنتحول إلى تلك الصورة، ونزداد مجدًا على مجد، وهذا من فضل الربّ الذي هو الروح (٢ كو ٣: ١٨ت).

خاتمة

مسيح نشيد كولوسي هو الخالق والمخلّص، المبدأ والغاية، الأساس والقوام، ولكن كلّ تلك الصفات تجد قوّتها لا من فكر فلسفيّ أو تأمّل عقليّ، بل من حدث تاريخيّ: لقد صالحنا مع الله بدم صليبه.

المراجع

ALETTI J.-N., «Colossiens: un tournant dans la christologie néotestamentaire. Problèmes et propositions », *LA* 49 (1999) 211-236.

BENOIT P., *L'hymne christologique de Col 1: 15-20*, Paris, 1982.

BRUCE F.F., «The 'Christ Hymn' of Colossians 1: 15-20», *Biblioteca Sacra*, April/June (1984) 99-100.

BUCHSEL F., «apokatallaxai», *ThDNT*, I, Grand Rapids, 1964, p. 253-259.

CHRYSOSTOME Jean, *Homélie* III, 2 (PG 62, col. 318).

CULLMANN O., *The Christology of the New Testament,* Trans. Sh. Guthrie and Ch. Hall, Philadelphia, 1963, p. 311.

FURTER D., *Les épîtres de Paul aux Colossiens et à Philémon*, Vaux-sur-Seine, 1987, p. 49.

D. G. DUNN*, The New International Greek Testament Commentary: The Epistles to the Colossians and to Philemon*, Grand Rapids, 1996, p. 24-26.

HELYER L.R., «Colossians 1: 15-20: Prepauline or Pauline», *JETS* 26/2 (1983) 168s.

_____, «Recent Researches on Col 1: 15-20 (1980-1990)», *GTJ* 12/1 (1992) 51-67.

KITTEL G., «eikwn», *ThDNT*, II, Grand Rapids, 1965, p. 395.

LIGHTFOOT B., *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, London, 1875, p. 224.

McCOWIN W., «The Hymnic Structure of Col 1: 15-20», *EvQ* 51 (1079) 156-162.

MICHAELIS W., «prwtotokoj», *ThDNT*, VI, Grand Rapids, 1964, p. 871-881.

MOULE C.F.D., *The Epistle of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*, Cambridge, 1957, p. 58.

NIDIA E.A. et autres, *Style and Discourse, with Special Reference to the Text of the Greek New Testament*, Cape Town, 1983, p. 29-54.

REYES L.C., «The Structure and Rhetoric of Colossians 1: 15-20», *Filologia Neotestamentaria* 12 (1999) 140s.

ROBINSON J.M., «A Formal Analysis of Colossians 1: 15-20», *JBL* 76 (1957) 275s.

WRIGHT T., *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*, Grand Rapids, 1986, p. 72.

قوّة الكلمة بحسب بولس الرسول

الأخت باسمة الخوري
دكتورة في لاهوت الكتاب المقدّس

«أنا لا أستحي بالإنجيل، فهو قدرة الله لخلاص كلّ مؤمن» (رو ١: ١٦)

الإنجيل/البشارة، evangelion، هو قدرة، dynamis، لكلمة قوّة، فاعلة، تحقّق الخلاص الذي تعلنه. لكنّ هذه البشارة تتجذّر، بحسب القدّيس بولس، في عثرة صليب يسوع، ضدّ كلّ أحلام القدرة. من هنا هذه الآية الصاعقة «لكلمة الصليب عند الهالكين جنونًا، أمّا عندنا نحن المخلّصين فهي قدرة الله» (١ كو ١: ١٨). في الرسالة عينها نقرأ اعترافًا مدهشًا بالضعف والقوّة: «أتيت إليكم ضعيفًا مرتجفًا... بل قدرة الله» (١ كو ٢: ٣–٥). في رسالته الثانية إلى أهل كورنتس، يشجّع بولس خدّام الله على استعمال «لكلمة الحقّ» هذه التي هي «قدرة الله» أيضًا (٢ كو ٦: ٧). هذا ما يضعنا في أجواء عالم كورنتس الهلّينيّ، عالم الحكمة، «صوفيا» وكلمة الخطباء الجميلة، في عالم تمارس فيه الكلمة سلطتها بعنف جاذبيّتها. لكنّ بولس لا يعرف الكلام، كما موسى وإرميا، وخطابه يعتمد على صليب العبيد، أي على ما يعاكس قدرة السلطة الطاغية.

فمن أين لبولس قوّة الكلمة هذه، ومن أين له هذا السلطان المناقض لكلّ السلطات؟ بماذا تقوم هذه الكلمة؟ وكيف تعمل لتبنّي الجماعة والعالم؟ وماذا تثمر؟ الموضوع مهمّ جدًّا لأنّه يطال جوهر الرسالة، وجوهر التصرّف المسيحيّ الأمس واليوم. بالرغم من بساطة المظهر، فالموضوع شائك كما سيظهر.

يبرز بدءًا ذي بدء أمر مزدوج:

أوّلاً: أهمّيّة المفردات التي تعبّر عن «الكلمة» في العهد الجديد وعند بولس؛ فالأفعال الأكثر استعمالاً هي:

Lego، «قال»؛ laleô، «تكلّم»؛ Kéryssô، «كرز» (١٦ مرّة عند بولس، إضافة إلى ٤ مرّات لكلمة Kérygma، «الكرازة»، أو إعلان الخلاص)؛ angellô، «أعلن»، «بشّر»؛ martyreô، «شهد». ثم نجد كلمتَي logos وrhéma، «القول» أو «الكلمة». يأتي العهد الجديد كـ«كلمة»: تجاه الكتب القديمة، دون أن ننسى أهمّيّة هذه الكلمة في العهد القديم (دَ بَ ر) التي تعني الكلمة والعمل، العبارة والحدث. يذكّر بولس بأهمّيّة هذه «الكلمة المكتوبة» (١ كو ١٥: ٥٤)، هذه الكلمة الإلهيّة هي وعد (رو ٩: ٩ لسارة في استعادة لـ تك ١٨: ١٠)، الكلمة حيث «يقول الله» (رو ١١: ٤)، أو «تقول الشريعة» (١ كو ١٨: ١٠؛ رو ٣: ١٩، ما تقوله الشريعة، تقوله لمن هم تحت الشريعة). وحيث «تقول الكتب legei hé graphè؛ غل ٤: ٣٠). لكنّ هذه الكلمة هي عمل، على ما يقول أشعيا، وكما يستعيد بولس، «لأنّ الربّ سيقضي في الأرض قضاء كاملاً سريعًا عادلاً» (أش ١٠: ٢٢، كما في السبعينيّة؛ رو ٩: ٢٨).

في الحقيقة، يمكننا أن نتكلّم عن لاهوت حقيقيّ لـ«كلمة» في يهوديّة القرن الأوّل إنْ عند اليهود الهلّينيّين (يستعمل فيلون الإسكندريّ كلمة logos ١٣٠٠ مرّة في كتاباته)، وإنّ عند التيّارات اليهوديّة الفلسطينيّة، كما عند الأسّينيّين والفرّيسيّين حيث يجب أن تُترجم كلمة «توراة» بـ«وحي» شفهيّ ومكتوب في الوقت عينه، أكثر منها «شريعة» مكتوبة، على ما في الترجمة السبعينيّة.

كيف كان الوضع في فلسطين؟

إن كان الصدوقيّون يعظّمون أوّلاً نصّ الوصايا الإلهيّة المكتوبة، كان الكتبة الفريسيّون يبرزون خاصّة آنية كلمة الوحي، لأنّ الله يكلّمنا «اليوم» في التوراة

ومن خلالها. هذا الدور المهمّ المعطى للكلمة، *memrah*، في الآراميّة»، يظهر بوضوح منذ الكلمات الأولى لترجوم نيوفيتيّ حول تك ١: ١: «منذ البدء، خلقت كلمة الله السماء والأرض بحكمة». هذا ما يُبرز أهمّيّة الكلمة في يهوديّة ذلك الوقت.

ثانيًا: ملاحظة أخرى تقرّب «الكلمة» اليهوديّة من «الكلمة» المسيحيّة، عكس اللوغوس اليونانيّ؛ فـ«الكلمة»، من جهة، هي كلمة وحي تأتي من الله «الآخر»، وتعبّر عن اختلافه الجذريّ، في حين أنّ اللوغوس، من جهة ثانية، هي «كلمة» تعبّر منطقيًّا عن الإنسان. كان العالم اليونانيّ يستعمل عبارة اللوغوس، مظهرًا منطقيّة الكلمة، في عالم يحاول فيه الإنسان التعبير عن نفسه في قلب الطبيعة. كانت العبارة logos theou عند الرواقيّين، مثلاً، معروفة كمسبّب إلهيّ في قلب الطبيعة.

أمّا في العهدين فالكلمة، وقد تغمّست بالوحي، فهي دومًا خارج الإنسان، بشكل يرفض كلّ أشكال الأصناميّة. لكنّ ذلك لا يمنعها من اجتياز العالم، والعمل بواسطة نبيّ، هو ناطق باسم الله ومرشد لشعبه.

هذا ما فهمه بولس وما أعطى الكلمة الجديدة كلّ قوّتها، لأنّ الكلمات ليست مشابهة؛ فهناك كلمة الله والكلمات الفارغة (أف ٥: ٦)، أو «كلمات المديح» (١ تس ٢: ٥). أرسل المسيح رسوله يبشّر، ولكن «دون حكمة الكلمة» (١ كو ١: ١٧؛ رج ٢: ١، ٤)؛ «نحن نتكلّم (عطايا الله) ليس بخطب تعلّمناها من الحكمة البشريّة، بل ما يعلّم الروح» (١ كو ٢: ١٣)؛ فالكلمة تكون صادقة إذًا بمقدار علاقتها بالله، وبمسيحه، أو بالروح. هذا ما يطرح السؤال حول قيمة الكلمات «الأخرى».

من هذا المنطلق، «تعمل» الكلمة (energetai): «ولذلك فإنّنا لا ننفكّ نشكر الله على أنّكم، لمّا تلقيتم ما أسمعناكم من كلمة الله، لم تتقبّلوه تقبّلكم لكلمة بشر، بل لكلمة الله حقًّا تعمل فيكم أنتم المؤمنين» (١ تس ٢: ١٣). ولكن كيف يتمّ عمل الكلمة؟

بطرق مختلفة، في الجماعات المسيحيّة وفي العمل الرسوليّ. سنتوقّف عند عمل الرسول وعمل النبيّ المسيحيّ.

١- عمل الكلمة

تعمل الكلمة المسيحيّة بطرق مختلفة في إطار كنسيّ أو رسوليّ. في الجماعات الجديدة، بحسب الرسائل البولسيّة، يمكننا أن نميّز ثلاثة طرق تعبّر عن عمل الكلمة.

١- في الكلمة الموجّهة «إلى» يسوع أو إلى الله أي عمل الصلاة (بما فيه المتكلّم باللغات).

٢- في الكلمة الآتية «من» يسوع أو من الله عن يسوع: أي كلّ حركة الوحي أو الرؤى (وبالتالي عمل النبيّ المسيحيّ).

٣- أخيرًا في كلمة «عن» يسوع في فكر «المعلّم» المسيحيّ اللاهوتيّ والأخلاقيّ، كما نقرأ في لوائح المواهب وخاصّة في ١ كو ١٢: ٢٨ : «والذين أقامهم الله في الكنيسة هم الرسل أوّلاً، والأنبياء ثانيًا، والمعلّمون ثالثًا، ثمّ هناك المعجزات، ثمّ مواهب الشفاء والإسعاف وحسن الإدارة والتكلّم بلغات».

كلمة الصلاة

هذه الكلمة الموجّهة إلى يسوع أو إلى الله، نجدها خاصّة في «البركة»: «تبارك الله أبو ربّنا يسوع المسيح» (أف ١: ٣)، وفي «الإفخارستيّا»، أي الشكر، «شكر الله كلّ حين...» (١ تس ١: ٢؛ رج ١ كو ١٤: ١٦-١٧). الروح هو أساس هذه الكلمة ومبدأها، يُعطى للمؤمنين بحسب مبادرة الآب، «نلتم روح تبنٍّ به نصرخ أبّا، أيّها الآب» (رو ٨: ١٥)؛ فروح يسوع هو الذي يكمل الصلاة، إنْ في صلاة اللغات، وإن في صلاة يفهمها الجميع. هذه

الصلوات الجماعيّة، برأي بولس، هي ضروريّة «لبناء» الكنيسة، بحيث يجب أن تترافق «بمترجم لغات» أو بمفسّر يشرحها (١ كو ١٤: ٩).

كلمة التعليم

إنّها كلمة المعلّم في كلامه عن الله ومسيحه. تطوّرت هذه الكلمة بشكلٍ خاصّ في حقبة الرسائل الرعائيّة (١–٢ تم وتيط، بعد السنة ٨٠). بعد غياب الشهود الأوائل، قام مسؤولو الجماعات المختلفة بهذا الدور، على مثال الرابيّين والكتبة اليهود، إضافة إلى «كاتب تلميذ الملكوت»، كما في مت ١٣: ٥٢، أي الأشخاص المختصّين في تسلّم التقليد وتسليمه بأمانة. تسلّم هؤلاء التراث وكان عليهم أن يعلّموه بشكل صحيح: «إن كان أحد يعلّم عقيدة أخرى (didaskalia) ولا يلتزم الكلمات الصحيحة، كلمات ربّنا يسوع المسيح ... يكون أعمى» (١ تم ٦: ٣؛ رج ١: ١٠؛ ٤: ٦؛ ١٣: ١٦؛ ٥: ١٧؛ ٦: ١؛ ٢ تم ٣: ١٠، ١٦؛ ٤: ٣).

لكنّ لوقا، ومنذ حوالى السنة ٨٠، كان يعيد خاصّة إلى «تعليم الرسل» (didachè)، على مثال جماعة أورشليم التي كانت تجمع تلاميذ المعلّم الأوّل (didaskalos أو رابّي؛ رج أع ٢: ٤٢؛ ٥: ٢٨؛ إلخ). وقبله كان بولس الذي لا يعطي ليسوع أبدًا صفة المعلّم، ولا يستعمل كلمة «تلميذ» أبدًا، يدعو إلى التعليم: كالتعليم الذي يعطيه الله والروح (١ تس ٤: ٩؛ ١ كو ٢: ١٣)، أو بولس ذاته (١ كو ٤: ١٧)، أو أيّ مسيحيّ (١٤: ٢٦). ليس «للمعلّم» المسيحيّ مهمّة محدّدة (١ كو ١٢: ٢٨–٢٩؛ أف ٤: ١١)؛ فعمله يطال، في ما يطال، «كلمة الحكمة» و«كلمة المعرفة»، كما نجدها في لائحة ١كو ١٢: ٨، أي كلمة حكمة (sophia) مغايرة للحكمة البشريّة (١ كو ٢: ١٣)، وبالتالي مغايرة لكلمة الحكماء (أو الكتبة الفرّيسيّين)، وفلاسفة زمانه. إنّها أيضًا «كلمة معرفة» (gnosis) تعبّر في اللغة العبريّة عن معرفة التصرّف بحسب إرادة الله (١ كو ٨: ١).

يعلن بولس بقوّة أنّه «رسول» أو «نبيّ»، لكنّه لا يقول أبدًا بأنّه «معلّم» (didaskalos)، ولو كان يعرف كيف يتسلّم الإعلان الأوّل ويسلّمه (١ كو ١٥: ١–٣). علّم بولس بالتأكيد، لكن لم يعلّمه أحد: «ليس من إنسان تعلّمت...» (غل ١: ١٢)؛ فلقاؤه كان مباشرًا مع المسيح دون أي وسيط، وبالتالي هو لا يدخل أبدًا في لعبة المؤسّساتيّة الهيكليّة على مثال علاقة التلميذ بمعلّمه: «إنّه رسول يسوع المسيح» بكلّ معنى الكلمة.

كلمة الوحي

إلى جانب كلمة الصلاة الموجّهة إلى المسيح بالروح، وكلمة التعليم بالروح، تسمح الكلمة، وبالتالي عمل النبي المسيحيّ، بفهم قوّة الكلمة الجديدة في ديناميّتها. كلمة الوحي هذه تأتي من الله أو من مسيحه بتأثير من الروح القدس.

كان النبيّ في العهد القديم هو الناطق بكلمة الله الموحاة، وبالتالي كان مرشد الشعب ودليله؛ فهو يتكلّم باسم الله: «هكذا يقول الربّ»، أو «كلام الربّ»، على مثال ما يفعل بولس باستعادته لمرجع نبويّ، مضيفًا إليه عبارة «يقول الربّ» (رو ١٢: ١٩؛ ١٤: ١١؛ ١ كو ١٤: ١٢؛ ٢ كو ٦: ١٦–١٧). بمقدور النبيّ أن «يمضي» اسم الربّ بعد كلامه، والفعل هو دائمًا بصيغة الحاضر، «يقول الربّ»، legei، لأنّ كلمة الله جاهزة هنا دائمًا، أمينة دومًا. أكمل الأنبياء المسيحيّون بعض مهمّات الأنبياء الأقدمين، لكن لترداد كلمة الله المتعلّقة، ولاستعادة كلمات يسوع بصيغة الحاضر، وبالتالي للإعلان باسم يسوع عمّا يجدر بالمؤمنين المسيحيّين أن يعيشوه.

كلمة النبيّ هي كلمة وحي أو كشف، وكلمة تشجيع. تهدف كلمة يسوع إلى العمل؛ فالربّ القائم من الموت حاضرٌ دائمًا هنا، حيٌّ وسط خاصّته، وبشكل خاصّ في قلب الجماعة المسيحيّة، أثناء «عشاء الربّ» (١ كو ١١: ٢٠). يسوع هنا، وهو من يترأّس المائدة، ومن يتكلّم إلى خاصّته بفم من

وكلّهم بذلك (الرسل) والأنبياء؛ فالمرسل والنبيّ لا يتكلّمان باسمهم الخاصّ، بل بالروح القدس، باسم الربّ بالذات، حتّى عندما يأوّنون كلمات الناصريّ للجماعة.

أوّنت كلمات يسوع التاريخيّ ربّ الحاضر، لتتلائم وآنيّة الجماعات. كان هذا عمل الذاكرة المسيحيّة الأولى الأساسيّ، ونجد صداها في «أقوال» يسوع التي جُمعت في ما بعد في الخطب الإنجيليّة والأمثال. يشير بولس في هذا العمل النبويّ في ٢ كو ٥: ١٩–٢٠، مثلاً، حيث يقدِّم الرسول نفسه كـ«سفير» (presbeuôn) المسيح، أو في ٢ كو ١٣: ٣: «تريدون برهانًا أنّ المسيح يتكلّم فيّ»؛ وفي ٢ كو ٢: ١٧: «من قبل الله، نتكلّم بالمسيح أمام الله»؛ وفي ٢ كو ١٢: ١٩ أيضًا. وهنا يجدر بنا تمييز قيمة الكلام؛ فموهبة «تمييز الأرواح» (١ كو ١٢: ١٠) تسمح بفرز كلمات يسوع جماعيًّا على ضوء حدث الفصح وصحّة تفسيره. «تخضع أرواح الأنبياء للأنبياء» (١ كو ١٤: ٢٩–٣٢) لتمييز هذه الكلمات بأمانتها للجذور وآنيّتها في الجماعة قبل أن يجمعها المعلّمون ثم يرتّبها الإنجيليّون في نصّ إنجيليّ. عرف بولس تمامًا كيف يميّز بين كلماته الخاصّة وكلمات يسوع (١ كو ٧: ١٢).

٢– قوّة الكلمة

تطرح هذه الأفكار سؤالاً مهمًّا.

تظهر قوّة الكلمة الكنسيّة الأولى بوضوح طالما كان الروح في أساسها، وذلك في الصلاة، وفي التعبير الرسوليّ أو النبويّ التي تردّد كلمة الربّ بشكل مباشر. لكن يختلف الأمر عند بولس الرسول الرائد، كما عند كلّ منا؛ فبولس ليس شاهدًا للناصريّ، بالمعنى اللوقاويّ أقلّه (أع ١: ٢١)، وبالتالي كيف يمكن أن يتفاعل فيه الوحي، في حين أنّه لا يندرج مباشرة في عمل الذاكرة المسيحيّة الأولى، أي في أوّل انبثاق لكلمات يسوع وأعماله؟ في هذه النقطة أهمّيّة استثنائيّة تمكّننا من فهم قوّة الكلمة الجديدة، كلمة بولس وكلمتنا اليوم،

الشبيهة بكلمات يسوع بحسب شهود الأمس، وفي الوقت عينه المختلفة عنها. بعد «كلمات الإنجيل» في خطّ كلمات يسوع كما نقلها الأنبياء الأوائل، ظهرت كلمة مسيحيّة (كلمة بولس أوّلاً)، تعكسها الرسائل، تحمل رسالة بقوّة الروح؛ فكيف تجرّأ الرسول على كتابة رسالة خلاص «أخرى» غير ما أعطته الأناجيل (أو ما كان يقوم مقامها أيّام الرسول). أخذت كلمة الخلاص مع القدّيس بولس مكانة جديدة، هي ما نعرفه اليوم؛ فبعد كلمة يسوع، الكلمة المؤسِّسة، تأتي كلمة الكنيسة، كلمة بولس وكاتبيّ رسائل العهد الجديد الآخرين.

لم يحدث هذا التغيير في مكانة الكلمة دون آلام. يكفي أن نلقي نظرة على كثرة الكتابات المسيحيّة المنحولة التي تأخذ اسم إنجيل (إنجيل العبرانيّين، إنجيل الناصريّين، إنجيل بطرس، إنجيل توما، إنجيل يهوذا، إلخ)، خاصّة في الجماعات غير البولسيّة، حيث لم يتوقّف الوحي الإنجيليّ؛ والواضح أنّ بولس أراد أن يوقف هذه الحركة، حتّى أنّه يعلن في ٢ كو ٥: ١٦، أنّه لا يريد أن يعرف المسيح (kata sarka) بحسب الجسد بعد الآن. لكن إن تغيّرت مكانة الكلمة فهذا لا يعني بأنّها فقدت من قوّتها؛ فكلمة يسوع، كما كلمة كنيسته. هي «قوّة الله»، dynamis Theou.

١– على خلاف العهد القديم (في إر ١: ٢، مثلاً، «كانت إليه كلمة الربّ في أيّام يوشيّا بن آمون»، لا تتوجّه «كلمة الله» أبدًا في العهد الجديد إلى فرد معيّن، عدا سمعان الشيخ والمعمدان (لو ٣: ٢). لكن، بعد المعمدان، آخر أنبياء العهد القديم، لم يعد الله يتكلّم، وكأنّ وحي العهد القديم قد أُقفل. صحيح أنّ يسوع سمع «صوتًا» عند العماد، لكنّ عبارة العهد القديم، «كلمة الله»، غير موجود. لم يستعمل يسوع أبدًا هذه «الكلمة الإلهيّة» في كلمته وشخصه. وقد قدّم يوحنّا الإنجيليّ يسوع على أنّه «الكلمة» (يو ١: ١؛ رؤ ١٩: ١٣). لا يصل بولس إلى هذا الحدّ، عدا كاتب كو ١: ٢٥–٢٧ حيث «كلمة الله» هي صدى سرّ الكتب التي تأخذ معناها بالمسيح، وغنى هذا السرّ، وهو المسيح بالذات. «كلمة

الله» بمعنى العهد القديم، لا تتوجّه إلى الرسل مباشرة: ما زالت تدلّ على المسيح، لكنّها لم تعد تتكلّم (لم تعد تأمر) لأنّ المسيح الربّ هو كامل الوحي.

٢–نقل الإنجيليّون كلمات يسوع (rhémata - logoi)، ما لم يفعله بولس. ذكّر بعض المرّات القليلة بكلمة الربّ (logoskyrion؛ ١ تس ٤: ١٥)، وبوصيّة (epitagè Kyrion؛ ١ كو ٧: ٢٥؛ رج ٧: ١٠، ١٥)، أو نقل كلمة عن القائم من الموت: «أعلن لي: نعمتي تكفيك لأنّ القدرة... في الضعف» (٢ كو ١٢: ٩). ولا شكّ أنّه ردّد الكلمات الأساسيّة التي تدلّ، في الأمس كما اليوم، على يسوع رئيس المائدة الجديدة في النصّ الإنجيليّ الوحيد الذي يذكّره به الإنجيليّ (١ كو ١١: ٢٣–٢٥). عدا ذلك لا يرتكز بولس أبدًا تقريبًا على كلمات الناصريّ وأعماله التاريخيّة. والأغرب هو أنّه عندما يقوم بذلك (١ كو ٧: ١٠–١١)، فذلك لكي يبرز ابتعاده عنها (١ كو ٩: ١٤–١٥). يعرف الرسول صليب الربّ وقيامته ، ويعيشها بالعمق، لكنّه يعلم كيف يحترم المسافة بين المسيح «بحسب الجسد» وربّ الكنيسة (٢ كو ٥: ١٦).

٣– لكن، في حين لا يستعمل بولس بشكل مباشر كلمات العهد القديم أو الكلمات الإنجيليّة، يجرؤ على مطابقة رسالته مع كلمة الله بالذات. لا يستعمل بولس أبدًا كلمات الله في الشريعة. إنّه يستعمل الكتب بالطبع للكلام عن المسيح، لكن أبدًا بهدف إعلان ما يقول الله وما يوصي به مباشرة. ولا يستعمل بولس أبدًا «كلمة الله» التي يرى فيها الإنجيليّون عامّة ولوقا بشكل خاصّ «الإنجيل» (لو ٨: ١١، ٢١؛ ١١: ٢٨؛ أع ٤: ٣١؛ ٦: ٢؛ ٨: ٤، «إعلان إنجيل الكلمة»، إلخ)، ومع ذلك يطابق الرسول رسالة الخلاص التي يعلنها، مع «كلمة الله» (١ تس ٢: ١٣؛ ١ كو ١٤: ٣٦؛ ٢ كو ٢: ١٧؛ ٤: ٢)، أو مع «كلمة الربّ» (١ تس ١:

٨)، أن «يعلن إنجيل الله» (١ تس ٢: ٢)، أن «يعلن الكلمة بجرأة» (فل ١: ١٤). وذلك بقوّة الكلمة التي هي «قوّة الله» dynamis theou: «كلمة الصليب... قوّة الله» (١ كو ١: ١٨)، أنّها «كلمة المصالحة» (٢ كو ٥: ١٩)؛ «كلمة الحياة» (فل ٢: ١٦)، و«كلمة الحقّ» (٢ كو ٦: ٧؛ كول ١: ٥؛ أف ١: ١٣).

وهكذا، في حين أنّه يردّد كلمات الربّ بشكل «مغاير»، يبغي إعطاء «رسالته» كلّ قوّة الإنجيل الأوّل: «كلمتي... على قدرة الله» (١ كو ٢: ٤)؛ «لأنّي لا أخجل من الإنجيل (بمعنى بشرى الخلاص بحسب بولس) لأنّه قوّة الله لخلاص كلّ مؤمن» (رو ١: ١٦).

٤- تبدو جرأة بولس مدهشة للنظرة الأولى. غريب فخره: «أمّا أنا فلم أستعمل أي حقّ من هذه الحقوق، ولم أكتب هذا لأعامل هذه المعاملة؛ فالموت أفضل لي من... مفخرتي هذه لن ينتزعها أحد. فإذا بشّرت، فليس في ذلك لي مفخرة، لأنّها فريضة لا بدّ لي منها، والويل لي إن لم أبشر» (١ كو ٩: ١٥-١٦)، لكنّ هذا الموقف يتعايش تمامًا مع الخطّ النبويّ الذي يعي صاحبه بأنّه يتكلّم بالروح، ويقول كلمة الخلاص بالأمانة ليسوع، والجديد الذي يفرضه الوضع؛ فالرسول هو مسيح redvivus له حريّة المسيح الكاملة، عكس ما كان عليه المتهوّدون الذين اكتفوا بترداد ما قاله يسوع؛ فبولس لا يردِّد، خاصّة عندما يطلب من خاصّته «الاقتداء به»: «اقتدوا بي كما أقتدي بالمسيح» (١ كو ١١: ١)؛ «أصبحتم مقتدين بي وبالربّ...» (١ تس ١: ٧). اقتداء بولس، عكس الترداد «للشيء عينه»، حتّى أنّه ليس اقتداء مباشرًا بيسوع، بل بيسوع من خلال بولس، أي بيسوع من خلال الكنيسة. لكنّ هذا الاقتداء لا يصحّ إلاّ تحت تأثير الروح القدس، وفي تمييز جماعيّ لهذا الروح عينه. من الضروريّ إذًا الأخذ بعين الاعتبار الأصل الموسّط (médiatisé) للكلمة التي يجب الاقتداء بها (وبالتالي للأعمال)، من

هنا فإنّ القراءات الحرفيّة للإنجيل، في انجذابها وإرادتها العودة إلى «الأصل» تأخذ طريقًا معاكسًا للخط الكنسيّ، معاكسًا للاقتداء ببولس. مدهش هذا الرفض البولسيّ للترداد، في إرادته أن يكون أمينًا للرسالة الأولى. تجرّأ بولس على قول كلمة خلاص لا تردّد كلمات الأناجيل وحسب، لكنّها تقول الإنجيل عينه. تبرز المسافة بين النصوص الإنجيليّة والرسائل، في خطّ الأمانة بالذات، جديد الكلمة المسيحيّة.

٥- مدهش هذا الموقف البولسيّ المؤسِّس، خاصّة وأنّ الرسول لا ينفك يردّد بأنّ كلمته «زريّة» (٢ كو ١٠: ١٠)، أو أنّه ليس سوى «جاهل في البلاغة» (٢ كو ١١: ٦).

من الواضح أنّه لم يكن للرسول بولس موهبة الخطباء الكبار في وقته، أولئك الذين كانوا يملكون قواعد هذا الفنّ ويطبّقونها بحذافيرها. ربّما كان بولس قد تمرّس بالكتابة أكثر منه بالكلمة الشفهيّة. ثمّ يجدر بنا إعطاء رسائله المكانة الحقيقيّة في ذلك الوقت. في ثقافة شفهيّة، كانت الكتابة هي ما يثبّت قراءة المرسَل الجماعيّة (١ تس ٥: ٢٧)، التي يقوم بها حامل كلمة بولس. مارس الرسول خدمته الرسوليّة والنبويّة من خلال «رسالة وأسطر»، وبالتالي بتوسّط نبيّ آخر، بحسب كلام عب ١٣: ٢٢: «أناشدكم...». استمرّت هذه المسيرة بعد موت الرسول في «رسائل بولس» المتأخّرة. على مثال الكتب اليهوديّة الموحاة (عزرا الرابع أو رؤيا باروخ السريانيّة)، أراد كاتبو هذه الرسائل (كولوسّي، أفسس، ١-٢ تيموتاوس)، ثم كاتب الرسائل الرعائيّة (١-٢ تيموتاوس وتيطس)، أن يعلنوا كلمة الرسول بالذات في أطرٍ ومجتمعات جديدة. لم يرد في ذهنهم الخداع في نسبهم لأنفسهم سلطة الرسول، لأنّهم يمثّلون هذه السلطة في قلب جماعاتهم الموروثة من الرسول، تمامًا كما كان الأنبياء الأوائل يعلنون بصدق كلمة الناصريّ الحي. إنّه التيار النبويّ عينه. أفلا يكمل حتّى اليوم؟

٦- طرح هذا السؤال يعني طرح مسألة القانون. ليس لتحديد هذ القانون كاختتام للكلمة التي تحكم على الكنيسة «كديانة كتاب» تحت نير توراة أخرى وحسب، بل كافتتاح للكملة، على مثال ما قام به بولس تجاه التقاليد الإنجيليّة؛ فما نسمّيه اليوم «مسألة القانون» هو مسألة في داخل القانون بالذات؛ فكيف يجدر بنا فهمّ العلاقات بين «هذه الكلمات»؟ فهل عدنا إلى ديانة تفسير المكتوب؟ أفلا يجدر بكلمتنا أن تبقى «متجانسة» مع التقليد الكنسيّ، أو بالأحرى مع الكتابة الجديدة التي ترى فيها الكنيسة المكان الأهمّ لتمييز الأرواح، دون حدّها بمجرّد ترداد أصوليّ، أو العودة بها إلى التفسير الرابّينيّ للحرف. على مثال بولس، على كلماتنا وتصرّفاتنا المسيحيّة أن تتماشى مع كلّ التقليد الكتابيّ الذي يدلّ على يسوع بعيدًا عن تجربة الوقوع في تواراة جديدة.

٧- انطلقت كلمتنا المسيحيّة تحت راية الإيمان، «آمنت ولذلك تكلّمت» (مز ١١٦: ١٠)، ونحن أيضًا «نؤمن، ولذلك نتكلّم» (٢ كو ٤: ١٣؛ رج رو ١٠: ١٧). هذا ما يجعل من هذه الكلمة «سرّ الخلاص»، تقال بالأمانة للروح وبتجديده. إن قيلت هذه الكلمة بروح نبوءة وبتمييز كنسيّ، فهي تحمل اليوم كما في الأمس **قوّة الله**.

لا يعطي القدّيس بولس أهمّيّة لمفردات القوّة، فهو لا يستعمل كلمة krataiô وkrataios إلاّ في ١ كو ١٦: ١٣: «كونوا أقوياء»؛ وفي ٢ كو ٦: ١٨: «الله القوي»؛ وكلمة ischyô/ischyros، للكلام خاصّة عن الانقلاب الذي يحدثه الله (رج ١ كو ١: ٢٥: ما هو ضعف عند الله هو قوّة عند البشر؛ ١ كو ١: ٢٧: يخزي الأقوياء). ومع ذلك فهو يستعمل معجم القدرة (dynamis) بشكل واسع للكلام عن عمل الله (رو ١: ١٦؛ إلخ)، أو عمل مسيحه (١ كو ٥: ٤، بقدرة ربّنا؛ ٢ كو ١٢: ٩؛ ١٣: ٣؛ رو ١: ٤؛ فل ٣: ١٠، ٢١)، ثمّ عمل الإنسان بالإيمان (رو ٤: ٢٠؛ ١٥: ١؛ ١ كو ١٥: ٣٤).

لكنّ الظاهرة الأغرب هي أنّ يسوع في الأناجيل يقول كلمات ويقوم بأعمال توصف دائمًا كأعمال قدرة (أعاجيب أو قدرة، وآيات وظواهر رج مر ٦: ٢، إلخ). كما كلمته، يقوم عمل يسوع بأعمال خلاص أو تحرير بهدف الملكوت. ولكن، نرى أنّ هذه الأعمال القديرة مذكورة عند بولس دون أي وصف أو سرد (رو ١٥: ١٩: «بقدرة آيات وأعاجيب»؛ غل ٣: ٥: «الروح الذي يعمل فيكم الأعاجيب»؛ ١ كو ١٢: ١٢، ٢٨–٢٩: «القدرة على القيام بأعاجيب»؛ ٢ كو ١٢: ١٢: مميّزات الرسول هي الآيات والأعاجيب...)، وكأنّ الكلمة الرسوليّة التي تحمل الخلاص أخذت مكان أعمال القدرة القديمة، بإعطائه هذه الكلمة قوّة الأعجوبة القادرة على تحقيق الخلاص. هذه الكلمة ليست فارغة، إنّها عمل قدرة. من هنا جملة القدّيس بولس: «ملكوت الله ليس بالكلمة (en logo)، بل بالقدرة (en dynamei)» (١ كو ٤: ٢٠). هكذا نفهم كلّ قوّة جملة بولس في رو ١: ١٦: «الإنجيل هو قدرة الله لخلاص كلّ مؤمن».

فلنؤمن إذًا بكلمتنا المسيحيّة، «سيف الروح» (أف ٦: ١٧)، «فإنّ كلام الله حيّ ناجع، أمضى من كلّ سيف ذي حدَّين، ينفذ إلى ما بين النفس والروح، وما بين الأوصال والمخاخ، وبوسعه أن يحكم على خواطر القلب وأفكاره» (عب ٤: ١٢)، «ولتنزل فيكم كلمة المسيح وافرة» (كول ٣: ١٦).

وضع الأيدي بحسب القدّيس بولس

الأب أيوب شهوان

جامعة الروح القدس، الكسليك

مقدّمة

تُعتبَر اليد إحدى الوسائل الأكثر تعبيرًا في التخاطب بين الناس؛ فهي ترمز عادةً إلى القدرة: «ومدّ موسى يدَه (וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת־יָדוֹ) على البحر ، فدفع الربُّ البحر...» (خر ١٤: ٢١)؛ «السموات تحدّث بمجد الله، والجلد يخبر بما صنعت يداه» (مز ١٩: ٢). وترمز اليد حتّى إلى روح الله: «وكانت يد الربّ (וְיַד־יְהוָה) مع إيليّا» (١ مل ١٨: ٤٦)؛ «هكذا كلّمني الربّ عندما قبض عليّ بيده» (أش ٨: ١١)؛ «وكانت يد الربّ هناك على حزقيّال» (حز ١: ٣)؛ «وكانت عليّ هناك يد الربّ» (٣: ٢٢).

ويعني وضعُ اليدَين على شخص ما رَفعهما لإعطائه البركة، كما نقرأ في لا ٩: ٢٢: «ثمّ رفع هارون يديه نحو الشعب وباركهم (וַיִּשָּׂא אַהֲרֹן אֶת־יָדָיו וַיְבָרְכֵם) «ورفع يسوع يديه وباركهم (eparaj taj ceiraj autou euloghsen autouj)» (لو ٢٤: ٥٠)؛ إنّه بالنتيجة لَمْسٌ فعليّ للآخَر بهدف إعطائه شيئًا ما.

١- وضْع الأيدي في العهد القديم

١/١ - مفهوم وَضْع اليد

تُستَعمَل عبارة epitiqenai ceiraj (thn ceira في السبعينيّة بمعنى وَضْع اليد على رأس أحدٍ ما يعني لمباركته بطريقة فاعلة. هكذا في تك ٤٨: ١٨ (في العبريّة סָמַךְ)، وفي مت ١٩: ١٥؛ مر ١٠: ١٦.-

وإذ كان اللاويّون مُكَرّسين لله بدلاً من الأبكار، كانت كلّ جماعة إسرائيل تضع الأيدي عليهم (סְמִיכָה) رمزًا للتضامن أو للاستبدال: «وتقدّم اللاويّين أمام الربّ، فيضع بنو إسرائيل أيديهم عليهم» (عد ٨: ١٠)؛ فمن أجل أن يؤمّن موسى خليفةً له، أقام يشوعَ على رأس الشعب المختار جاعلاً يدَه عليه: «فقال الربُّ لموسى: خُذْ يشوعَ بن نونٍ، فإنّه رَجُلٌ فيه روحٌ، **وَضَعْ يدَكَ عليه**...، وأعطِه أوامر...، واجعلْ عليه من مهابتك لكي تسمع له جماعةُ بني إسرائيل كلُّها» (عد ٢٧: ١٨–٢٠)؛ «أمّا يشوع بن نون فَمُلِيء روحَ حكمةٍ لأنّ موسى **وضع يديه عليه**، فأطاعه بنو إسرائيل، وعملوا كما أمر الربُّ موسى» (تث ٣٤: ٩). يُوَشَّح مَن يُوهَبُ «وَضْعَ اليد» (סְמִיכָה) بسلطة إلهيّة. ويستعمل الربُّ هذه الحركة ليُقيم ممثِّلَهُ ويوفده من قِبَله؛ هذا ما نسمّيه اليوم «الرسامة» من أجل القيام بوظيفة محدَّدة.

٢/١ – وضْع الأيدي لنَقْلِ البركة

يُعَبِّر وضْعُ الأيدي، بكونُه علامةَ بركة، عن طابع البركة التي ليست كلمة وحسب، بل فعْل أيضًا؛ هكذا ينقل يعقوبُ إلى نسله كلَّ غنى بركته التي تلقّاها من أبيه إسحق الذي كان قد تلقّاها بدوره من أبيه إبراهيم: «فَلْيَنْموا ويكثروا على الأرض...» (تك ٤٨: ١٣–١٦).

٣/١ – وضْع الأيدي للتكريس

يشير وضْعُ الأيدي، بكونه علامةَ تكريس، إلى أنّ روح الله يفصل شخصًا ما عن الآخَرين، بعد أن يختاره ويجعله خاصّته، ثمّ يهبه سلطانًا وكفاءةً وأهليّةً ليقوم بمَهَمَّة، وكأنّنا أمام تقدمة مقدّسة: «وتقدِّمُ اللاويّين أمام الربّ، **فيضع بنو إسرائيل أيديهم عليهم** (וְסָמְכוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־יְדֵיהֶם עַל־הַלְוִיִּם)» (عد ٨: ١٠)؛

هكذا يُفْصَل اللاويّون، وهكذا يملأ روحُ الحكمة يشوع بن نون، كما جاء في تث ٣٤: ٩: «أمّا يشوع بن نون، فمُلئ روح حكمة، لأنّ موسى **وضع عليه يديه**، فأطاعه بنو إسرائيل، وعملوا كما أمر الربّ موسى»؛ يهدف إعطاؤه روح حكمة ووضْع اليدين عليه إلى جعله قادرًا على القيام بدور قائد الشعب، وبذات الفعل يُعطَى ملء السلطان لهذه الغاية: «فقال الربّ لموسى: خذ لك يشوع بن نون، فإنّه رجل فيه روح، **وضع يدك عليه** (אֶת־יָדְךָ עָלָיו וְסָמַכְתָּ)، وأوقفه أمام ألعازار الكاهن والجماعة كلّها، وأَوْصِهِ بحضرتهم، واجعل عليه من مهابتك، لكي تسمع لي جماعة بني إسرائيل كلّها...، فبأمره يخرجون وبأمره يدخلون، هو وجميع بني إسرائيل معه كلّ الجماعة. وفعل موسى كما أمره الربّ، فأخذ يشوع وأوقفه أمام ألعازار الكاهن كلّ الجماعة، **ووضع عليه يديه** وأوصاه، كما قال الربّ على لسان موسى» (عد ٢٧: ١٥–٢٣).

٤/١ – وضْع الأيدي رمزُ مماهاة بين الضحيّة ومقدِّمها

بكَوْن وضْع الأيدي رمزَ مماهاة، فإنّه يقيم وحدةً بين مَن يُقَدِّم ضحيّةً كذبيحة، وبين الضحيّة التي تُقَدَّم لله فعْلَ شكرانٍ، أو عبادة له، أو تأسّفًا على الخطيئة؛ هذا ما يجري في ذبائح التكفير: «**ويضع يده على رأس المحرقة** (וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה)، فيرضى عنها تكفيرًا عنه» (لا ١: ٤)؛ والتكفير عن الخطيئة: «يأتي بالعجل إلى باب خيمة الموعد أمام الربّ، **ويضع يده على رأسه** (וְסָמַךְ אֶת־יָדוֹ עַל־רֹאשׁ הַפָּר)، ويذبحه أمام الربّ» (لا ٤: ٤)؛ والشركة: «**ويضع يده على رأس قربانه** (וְסָמַךְ יָדוֹ עַל־רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ)، ويذبحه عند باب خيمة الموعد، ويرشّ بنو هارون الكهنةُ الدمَ على المذبح من حوله» (لا ٣: ٢)؛ أو أيضًا في تكريس اللاويّين: «لأنّهم موهوبون لي، موهوبون من بين بني إسرائيل، فقد أخذتهم لي بدل كلّ فاتح رحم، كلّ بكر من بني إسرائيل» (عد ٨: ١٦). نلاحظ في الأمثلة الثلاثة الاستعمال الثابت لعبارة «**وضع يده على رأس**» (וְסָמַךְ יָדָיו עַל רֹאשׁ)، والتبديل في التعبير عمّا توضع على رأسه

اليد، حتّى ولو كان المقصود واحدًا: «المحرقة» (הָעֹלָה)، «العجل» (הַפָּר)، و«القربان» (קָרְבָּנוֹ).

وفي طقس كبش المحرقة أو التَيْس الحيّ، يومَ التكفير، هناك أيضًا مماهاة مع الكبش المذكور، ولكن لا تقدمة ولا تكريس. بوضْع الأيدي يلقي إسرائيل على هذا الحيوانَ خطاياه، فيصبح هذا الأخير نجسًا، ولا يجوز بالتالي أن يُقَدَّم ذبيحةً للربّ، فيُنفَى إلى الصحراء: «**ويضع هارون يديه على رأسه** (וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחָי): ويعترف عليه بجميع آثام بني إسرائيل ومعاصيهم وخطاياهم، **ويضعها على رأس التيس**، ثمّ يرسله إلى البرّيّة بيد رجل معدّ له» (لا ١٦: ٢١ي).

٢- وضْع الأيدي في العهد الجديد

إنّ عبارة «وضْع الأيدي» هي نَقْلٌ للعبارتَين اليونانيّتين epitiqenai cei raj، وepiqesewj twn ceirwn، المرتبطتين بالعبارة العبريّة סָמַךְ יד על، أي «ضَغَطَ أو «ألقى» أو «وضَعَ اليدَ على»، أو بالعبارة שית (שים) יד על، «وَضَع اليد على».

١/٢- يسوع ووضْع الأيدي

كعلامة بركة، يضع يسوع يدَه على الأولاد (kateulogei tiqeij taj cei auta epj raj؛ مر ١٠: ١٦)، معطيًا إيّاهم الطوبى التي كان قد أعلنها للمساكين (مت ٥: ٣)، حاصلاً من أبيه على ثمار «صلاته» الخاصّة (مت ١٩: ١٣). **وضْع الأيدي هو أيضًا علامة نجاة**؛ فبهذه الحركة، في الواقع، يشفي يسوعُ المرضى: «يا امرأة، ها إنّك قد تخلَّصتِ من سقمكِ، قال يسوع للمرأة الحدباء، ثمّ **وضع يدَيه عليها** (kai epeqhken auth taj ceiraj)، فانتصبت على الفور» (لو ١٣: ١٣). الحركة ذاتها لشفاء أعمى بيت صيدا:

«وأتوه بأعمى، وسألوه أن يضع يديه عليه، فأخذ بيد الأعمى...، **ووضع يديه عليه** (epiqeij taj ceiraj autw) وسأله: أتبصر شيئًا؟ ففتح عينيه وقال: أُبْصِر...؛ فوضع يديه ثانية على عينيه (epeqhken taj ceiraj epi touj ofqalmouj autou)، فأبصر وعاد صحيحًا...» (مر ٨: ٢٢–٢٥). الحركة ذاتها لكّلٍ من المرضى العديدين الذين تقاطروا إليه عند المغيب (لو ٤: ٤).

٢/٢- وضْع الأيدي في الكنيسة

يبدو أنَّ **وضع اليد، أو الأيدي بواسطة الجماعة** كلِّها، مؤكَّد في إطار إرسال بولس وبرنابا إلى الرسالة (أع ١٣: ٣)[1]؛ وانطلاقًا من وضع أيدي الرسل على الشمامسة السبعة المختارين من الجماعة، نلاحظ **التجانس بين حركة وضع اليد وبين الصلاة** (أع ٦: ٦)، وهذا ما يكوِّن ما يُعرف برتبة السيامة. وهذه النصوص الكتابيَّة تُعدُّ من المراجع التأسيسيَّة لرتبة وضع اليد في الكنيسة.

يهدف وضع اليد إلى تكملة رسالة المسيح، كما نتبيّن من ٢ كو ٨: ١٩، التي تفيدنا عن تيطس بما يلي: «قد عيَّنَتْه الكنائسُ **بوضع الأيدي** رفيقًا لنا في السفر، من أجل النعمة التي نخدمها لمجد الربّ نفسه، وتلبيةً لرغبتنا» (رج أع ١٤: ٢٣).

حسب وعْد يسوع القائم من الموت، «**يضع التلاميذُ أيديَهم على المرضى فيُشفَونَ** (epi arrwstouj ceiraj epiqhsousin kai kalwj exousin)» (مر ١٦: ١٨). بهذه الحركة بالذات سيُعيد حنانيا النظر إلى شاول المرتدّ (أع ٩: ١٢)، وبولس بدوره يُعيدُ العافية إلى والد حاكم مالطا: "وكان أبو بوليوس يلزم الفراش مصابًا بالحمّى والزحار، فدخل إليه بولس، وصلّى واضعًا يديه عليه فعافاه (kai proseuxamenoj epiqeij taj ceiraj autw iasato auton)» (٢٨: ٨).

(1) Jean MAGNE, *Tradition Apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints Apôtres, Identification des documents et analyse du rituel des ordinations*, Origines Chrétiennes I, Paris 1975, p. 190.

إلى جانب علامة التحرير هذه من الأمراض والأسقام، **مُورِسَ وضْع الأيدي منذ بدايات الكنيسة كعلامة تكريس؛ فبه تُنقَل المواهب الإلهيّة**، خاصّةً موهبة الروح القدّس؛ هكذا مَحَضَها بطرس ويوحنّا للسامريّين الذين ما كانوا بعد قبلوه: «فوضعَا أيديهما عليهم، فنالوا الروح القدس (epetiqesan taj ceiraj epi autouj kai elambanon pneuma agion)» (أع ٨: ١٧). كذلك فَعَلَ بولس لأهل أفسس: «ووضع بولس يديه عليهم، فنزل الروح القدس عليهم (kai epiqentoj autoij tou Paulou Îtaji ceiraj hlqe to pneuma to agion epi autouj)» (١٩: ٦). أمّا سيمون الساحر فقد أخذه الدهش أمام قدرة هذه الحركة التي رغب في شرائها بالمال: «فلمّا رأى سمعان أنّ **الروح القدس يوهَب بوضع أيدي الرسولَين**، عرض عليهما شيئًا من المال» (٨: ١٨ي). تبدو هذه الحركة إذًا كعلامة مرئيّة، تحمل حقيقةً إلهيّة قديرة.

بهذه الحركة بالذات، تنقل الكنيسة أخيرًا **سلطانًا روحيًّا** إلى مَن يختاره الربّ ليحمل رسالةً محدَّدة في إطار وظيفة معيَّنة؛ هكذا هو الأمر بالنسبة إلى تأسيس فريق السبعة الذين كرّسهم الرسل: «ثمّ أحضروهم أمام الرسل، فصلّوا **ووضعوا الأيدي عليهم** (ai proseuxamenoi epeqhkan autoij taj ceiraj)» (أع ٦: ٦)؛ أو بالنسبة إلى إرسال بولس وبرنابا: «**ثمّ وضعوا عليهما أيديهم** (piqentej taj ceiraj autoij) وصرفوهما» (١٣: ٣). بدوره يضع **بولس يديه على تيموتاوس**: «لذلك أنبّهك على أن تذكي هبة الله التي فيك بوضع يدي» (٢ تم ١: ٦)؛ «لا تهمل الموهبة الروحيّة التي فيك، تلك التي نلتها بنبوءة، مع وضع جماعة الشيوخ أيديهم عليك (meta epiqesewj twn ceirwn tou presbuteriou)» (١ تم ٤: ١٤). **وتيموتاوس ذاته يضع يدَيه** هو أيضًا على الذين انتقاهم للخدمة: «لا تعجل في وضع يديك على أحد» (١ تم ٥: ٢٢). بهذا تُواصِل الكنيسة وضْع الأيدي، وتستمرّ هذه الحركة حاملةً عطايا الروح.

٣/٢ – وضْع الأيدي على تيموتاوس

تتكلّم الرسائل الرعويّة مرّتَين على الموهبة التي أُعطِيَت لتيموتاوس بوضع الأيدي: «لا تُهمِل الموهبةَ التي فيك، وقد **وُهِبَت لك بنبوءةٍ مع وضْع أيدي الشيوخ**» (١ تم ٤: ١٤)؛ «لذلك أذكّرك أن تُحييَ وتذكّيَ موهبةَ الله التي فيك **بوضْع يديّ**» (٢ تم ١: ٦). نشير أوّلاً إلى أنّ اللفظة اليونانيّة carisma، "الموهبة"، في الرسائل الرعائيّة (١ تم ٤: ١٤ و٢ تم ١: ٦) هي مقرونة في كلا الحالَين بالتعبيرَين «التي فيك» (en soi)، و«وضْع اليد» (epiqesewj twn ceirwn)، دلالةً على موهبة روحيّة ثابتة في تيموتاوس، وعلى خدمة كنسيّة معيّنة.

يقول بولس لتيموتاوس: «تلك توصيتي أستودعك إيّاها، يا ولدي تيموتاوس، على حسب النبوءات التي تُلِيَت عليك من قبل...» (رج ١ تم ١: ١٨)؛ تشير عبارة «**بنبوءة**» إلى الدور الذي قام به الأنبياء الميسحيّون في تكريس تيموتاوس رسولاً، ودلالةً على ما يجب أن يتحلّى به من مواهب روحيّة نبويّة، كما يقول بولس في ١ تم ١: ١٤: «لقد فاضت عليّ نعمة ربّنا مع الإيمان والمحبّة التي في المسيح يسوع»؛ نعم، لقد أفاضت رحمةُ الله على بولس نعمةً وعطايا مجّانيّة لا عَدّ لها حتّى أضحى الرسولَ القدوة في كلّ شيء.

تَرِدَ عبارة epiqesij twn ceirwn، «**وضْع الأيدي**»، **في العهد الجديد** في ١ تم ٤: ١٤، و ٢ تم ١: ٦، ولا نصادفها في أمكنة أخرى في العهد الجديد سوى مرّتَين، وعلى ارتباط بالعماد وبإعطاء الروح القدس (أع ٨: ١٧–١٨؛ رج ١٩: ٦؛ عب ٦: ٢)، بينما في ١ و٢ تم هي محفوظة لعضو من السلطة الكنسيّة (رج ١ تم ٥: ٢٢). في كلّ هذه الحالات، معناها هو تقنيّ يعرفه المؤمنون على ما يبدو؛ هو معنى طقسٍ دينيّ وحركة أسراريّة؛ فما هو **أصلها**، وكيف يمكن فهمها؟

إنّ الموهبة التي تتكلّم عليها ١ تم ٤: ١٤، وعطيّةَ الله التي تتكلّم عليها ٢ تم ١: ٦–٨، كونهما مذكورَين في إطار التعليم والشهادة، ليسَا دون وجهِ شبهٍ

مع «سيامة» الرابّينيّين اللاحقة. لكنّ عطيّة النعمة التي وُهِبَت إلى تيموتاوس هي السلطان المطلق للقيام بخدمته تحت أشكالها المتنوّعة والمختلفة. ويمكن أيضًا مقاربة وضْع الأيدي الوارد ذكره في ١ تم ٥: ٢٢ مع إقامة القضاء.

إنّ وضْعَ الأيدي هو طقسٌ يهدف إلى إعلانٍ رسميّ، يمحض السلطان للشخص الذي يخلف مَن سلفه أو لمن يعلّم العقيدة؛ بينما في الرسائل الرعويّة ينقل وضْعُ أيدي الشيوخ إلى تيموتاوس عطيّةً تأتي من الله (to carisma tou qeou)، والتي يمتلكها بعد ذلك فيه وله (en soi)، فيضحي مسؤولاً عن فضيلته وعن خدمته وعن القيام بها: «أمّا أنتَ، يا رَجُلَ الله، فاهربْ من تلك الأمور، واتّبعْ بِرًّا وتقوى، وإيمانًا ومحبّة وثباتًا ورفقًا» (١ تم ٦: ١١).

مهما كانت «سلطات» تيموتاوس كرئيس جماعة مسيحيّة (رج كلمة exousia، أي «السلطان» الذي يعود إلى الرئيس، في رو ١٣: ١–٣؛ ٢ كو ١٠: ٨؛ ١٣: ١٠؛ تيط ٣: ١)، فإنّه لا يؤدّي حسابًا إلاّ لله ولضميره حول حسن استعماله للنعمة. إنّ الموازاة الأفضل هي حَضُّ بولس لشيوخ أفسس وأساقفتِها الذين أقامهم الروحُ القدس رعاةً للقطيع، والذين يتوجّب عليهم أن يكونوا على تناغم مع النعمة التي قبلوها، كما جاء في أع ٢٠: ٢٨: «فاهتمّوا بأنفسكم وبكلّ القطيع الذي أقامكم الروحُ القدس عليه أساقفةً، فترعوا كنيسةَ الله التي اقتناها بدمه». بالنتيجة، لم ينشأ السرُّ المسيحيّ استنادًا إلى الطقس الإسرائيليّ أو الرابينيّ، بل يعود إلى الكنيسة الأولى.

عندما تذكر ١ تم ٤: ١٤ إعطاءَ الموهبة التي تَجَهَّزَ بها تيموتاوس من أجل الخدمة التي «أُعطِيَت له بنبوءة» (o edoqh soi dia profhteiaj)، يمكننا أن نفهم هذه الكلمة الأخيرة أنّها بصيغة الجمع، أي أنّ أنبياء جماعة محلّيّة قد تدخّلوا بدَفعٍ من الروح القدس من أجل تعيين مَن يقوم بالخدمة وفَضْلِه (رج أع ١٣: ٣).

٢/٤ – مَن يضع الأيدي؟

تنسب **١ تم ٤: ١٤** وضْع الأيدي (epiqesij) إلى **الشيوخ** («وضْع أيدي الشيوخ»)، و**٢ تم ١:٦** إلى **بولس**: «لذلك أذكّرك أن تُحييَ وتذكّي موهبةَ الله التي فيك بوضْع يديَّ»، وفي هذا تذكير باليوم الذي تكرّس فيه تيموتاوس بوضع يَدَي بولس عليه. أُعطِيَت تفسيراتٌ عدّة للتوفيق بين هذَين النصَّين اللذَين تبدو الموازاة بينهما واضحةً جدًّا كي تكون هناك مسألة ظروف مختلفة. إنّ فرضيّةَ وضعِ الأيدي مرّتَين مختلفتَين تزيل كلَّ التباس، لكنّ هذا هو من نتاج الخيال؛ فمن المحتمل أن يكون الشيوخ قد اعتمدوا تيموتاوس كـ«رسول الكنيسة» (apostoloj ekklhsiaj؛ ٢ كو ٨: ٢٣) لمهمّة خاصّة، بينما قد يكون بولس مَنَحه الكهنوت؛ أو أيضًا: قد يكون الشيوخ رسموه شيخًا، وبولس رسمه أسقفًا. يفترض بعضُ المفسِّرين الذين ينكرون على الرسائل الرعائيّة أصالتها البولسيّة، أنّ ١ تم ٤: ١٤ تعكس الصيغة الأقدم والجماعيّة للسيامة.

إنّ بولس ومجموع الشيوخ هم الذين رسموا تيموتاوسَ في جماعة محلّيّة، واضعين أيديهُم على رأسه. لقد جعلت يدَا بولس من التلميذ ابنَه الروحيَّ وممثّلَه الشخصيّ، أي خليفتَه. يوحي الذِكْرُ الحصريُّ لوضع يدِه (epiqesij) بهذا الارتباط بتيموتاوس، ويبرّر حثَّ «المكرِّسِ» على إحياءِ الموهبة: كُنْ أمينًا! لا تُهملْ هذه العطيّة؛ أنا نقلتُها إليك!

٢/٥ – ما هو مفعول وضع الأيدي؟

إن مفعول وضع الأيدي والنبوءات هو نَقْلُ «الموهبة» (carisma) التي هي صراحةً "روحُ قوّة ومحبّة واعتدال» (pneuma dunamewj kai agaphj kai swfronismou)، كما ورد في ٢ تم ١: ٧، روح مماثل أو حتّى مُتمَاهٍ مع «النعمة» (carij) التي جعلت من بولس «مناديًا ورسولاً ومُعلِّمًا» للإنجيل (٢ تم ١:١١). في الواقع، تيموتاوس، كونه تلقّى وضْعَ الأيدي (epiqesij) من بولس، هو مدعوٌّ أن يصبح مشترِكًا في خدمة هذا الأخير وفي المحن التي

تنجم عنها: «لا تستحي إذًا بشهادة ربّنا، ولا بي أنا أسيرَه، بل تألَّمْ معي في سبيل الإنجيل متقوّيًا بالله» (٢ تم ١: ٨)؛ «إجعلْ مثالاً لكَ كلماتٍ سليمةً سمعتَها منّي، بالإيمان والمحبّة التي في المسيح يسوع» (آ ١٣)؛ لكنّه مدعوٌّ أيضًا لأن يكون قادرًا على أن يرسم أساقفة أو شيوخًا آخَرين: «وما سمعتَ منّي، وعليك شهودٌ كثيرون، فاستودِعْهُ أناسًا أُمناء، جديرين هم أيضًا بأن يعلّموا غيرهم؛ تألّمْ معي جنديًّا صالحًا للمسيح يسوع» (٢ تم ٢: ٢–٣؛ رج ١ تم ٣: ١٣).

٦/٢ – وضع الأيدي في نصوص بولسيّة

هناك نصوص بولسيّة ثلاثة تتكلّم على وضع اليد، هي التالية: ١ تم ٤: ١٤؛ ١ تم ٥: ٢٢؛ ٢ تم ١: ٦.

– الأوّل: ١ تم ٤: ١٤:

«لا تهمل الموهبة الروحيّة التي فيك، تلك التي نلتها بنبوة مع وضع جماعة الشيوخ أيديهم عليك».

ذكّر بولسُ تلميذَه تيموتاوسَ «بالموهبة التي أعطيت له عن طريق النبوءة بوضع أيدي الكهنة». الله هو الذي يعطي هذه الموهبة. والنبوءة التي يتلفّظ بها شخصٌ مُلهَم في الجماعة المسيحيّة، تكشف هذه العطيّة الإلهيّة وتدلّ على حقيقتها. عندئذٍ يصبح وضع اليد فِعْلةً ليتورجيّة تعبّر عن قبول موهبة الخدمة في الكنيسة، كما في أع ٦: ٦، وفي ١٣: ١–٣.

بعد الدعوة إلى «الرياضة» والجهاد (١ تم ٤: ٨، ١٣) من أجل حياة أخلاقيّة توافق الإنجيل، نجد إشارة إلى موهبة النبوءة (آ ١٤)؛ فالخادم المختار يستند إلى ما ناله من مواهب من الله. لذلك يدعو بولس تيموتاوس إلى الاعتناء بجدّيّة بـ«الموهبة» قائلاً له: «لا تهمل» (mh amelei): يجب أن لا ينسى تيموتاوس أنّه أُعِدَّ إعدادًا علويًّا لكي يمارس مهمّته؛ الأمر الذي يعني أنّه يتوجّب عليه أن

يعود إلى نعمة الله المعطاة له ليواجه مسؤوليّته كمعلّم في الكنيسة، وقدوة في الجماعة.

إنّ «الموهبة» (carisma) هي عطيّة من الروح القدس تؤهّل مَن يتلقّاها وتقوّيه لممارسة خدمة معيّنة تكلها إليه الكنيسة باسم المسيح يسوع، لصالح جميع أعضائها (رو ١٢: ٦؛ ١ كو ١٢: ٤؛ ١ بط ٤: ١٠)، وتلازمه في عمله. لقد أُعطيت هذه الموهبة لتيموتاوس، ليس لفترةٍ معيّنة ومحدودة في الزمان، بل بشكل دائم، وليس سرّيًّا، بل بشكل علنيّ، وبالتحديد بمناسبة نبوءة، أي خلال التئام الجماعة.

ولكن، كيف تسلّم تيموتاوس هذه الموهبة؟ يتمّ نقل الموهبة إلى المدعوّ وتسليمها إليه بـ«وضع أيدي شيوخ» (epiqesij twn ceirwn tou presbuteriou) الجماعة، فيتمّ بذات الفعل نقْل قدرة الله إليه. يؤلّف «الشيوخ» حلقة ترئس جماعة محلّيّة (أع ١١: ٣٠)، كما كان الأمر في جماعة أفسس (أع ٢٠: ١٧). هكذا بارك الآباء أبناءهم (تك ٤٨: ١٤؛ لا ٩: ٢٢؛ سي ٥٠: ٢٠)، ويسوعُ تلاميذَه (لو ٢٤: ٥٠–٥١)؛ فوضْعُ اليد ينقل قدرة الله، كما فعل يسوع حين شفى المرضى (مر ٥: ٢٣)، الأمر الذي صار في الكنيسة الأولى طقسًا تُعطى به موهبة الروح القدس (أع ٨: ١٧؛ ١٩: ٦)، ويُمنَح السلطان المرتبط بها؛ فبوضع اليد رسم الرسل الشمامسة السبعة (أع ٦: ٦)؛ بالتالي، مَن تُوضع عليه اليدُ ينال الموهبة التي ينقلها إليه واضع اليد. نحن إذن أمام فعل تكريس، يشبه ما حصل في لسترة حين عيّن بولس وبرنابا قسوسًا في كلّ كنيسة (أع ١٤: ٢٣).

لا تأتي سلطة تيموتاوس من ذاته، ولا من سلطة خارجيّة ذي طابع بشريّ؛ إنّها نعمة معطاة من العلى تكرّسه للخدمة الرسوليّة والكنسيّة. لذا هو لا يستند إلى سلطة بولس فقط، ولا إلى صفات تدبيريّة يمتلكها، بل إلى هبة إلهيّة تجعله أهلاً للخدمة وتساعده على القيام بمتطلّباتها. والموهبة التي يتكلّم بولس عليها هنا، ليست موهبة مؤقّتة أو عابرة، بل هي نعمة دائمة وفاعلة، لا تُرى، ولكنّها

تعمل. هي تشبه الروح الذي يهبّ كما يشاء (يو ٣: ٨)، ولكنّنا نرى مفاعيله وآثاره (أع ٢: ١٢؛ ٨: ١٧). ما نلاحظه في هذا المقطع، هو العلاقة الوثيقة بين الموهبة التي نالها تيموتاوس، وما رافق قبولها؛ في الواقع، نحن أمام تدخّل نبويّ، من جهة، ووضع أيدٍ، من جهة ثانية. ورد في ١ تم ١: ١٨ ما يلي: «وفقًا للنبوءات التي قيلت فيك من قبل»؛ لقد قيلت هذه النبوءات في ظرف هامّ في حياة تيموتاوس، حين تكرَّس للخدمة الرسوليّة. من هنا ضرورة التدخّل النبويّ وأهمّيّته، الذي يتكلّم بولس عليه. في ٢ تم ١: ٦ لا يذكر بولس النبوءات، بل يكتفي بالكلام على وضع الأيدي، ولا يقول شيئًا عن الشيوخ، بل يحثّ تيموتاوس على تغذية الموهبة التي حصلتْ له قائلاً: «لذلك أنبّهك أن تضرم الموهبة التي جعلها الله لك بوضع يديّ«، فينمو أمام الجميع، وتقوى سلطتُه في الجماعة، وينال الخلاص لنفسه وللذين أوكلوا إليه، شرط أن يواصل جهاده ليفوز بالحياة الأبديّة (١ تم ٦: ١١).

– **الثاني: ١ تم ٥: ٢٢:**

«لا تعجل في وضع يديك على أحد، ولا تكن شريكًا في خطايا غيرك، واحفظ نفسك طاهرً».

يتحدّث السياق المباشر للنصّ عن الخطأة (١ تم ٥: ١٩–٢٤). وهكذا نكون أمام أقدم شهادة لطقس مصالحة (رج يع ٥: ١٤–١٥؛ عب ٦: ٤–٥)، لا بل أمام موضوع رسامة أحدٍ ما لخدمة، علمًا أنّ المقطع كلّه مكرّس للكهنة أو للشيوخ (آ ١٧–١٨).

يكرم تيموتاوس الشيوخ الذين يستحقّون ذلك، ولا سيّما لأنّهم يتعبون في التبشير والتعليم: «وشيوخ الكنيسة الذين يحسنون القيام بعملهم يستحقّون إكرامًا مضاعفًا، وخصوصًا الذين يتعبون في التبشير والتعليم» (٥: ١٧). لهذا يطلب بولس من تلميذه أن يكون فطنًا في اختيار مَن يضع يده عليه من الشيوخ، فلا يستعجل في ذلك.

إنّ الكهنة أو الشيوخ (رج إقامة شيوخ في كلّ مدينة؛ تي ١: ٥) هم وكلاء يصبّون اهتمامهم كلّه في الجماعة التي يرأسونها في الربّ (رج ١ تس ٥: ١٢)، ويتكرّسون بكلّيتهم للمناداة بالإنجيل؛ فمن قام بهذه الخدمة حسنًا يستحقّ الإكرام، ويضحي أهلاً للمكافأة الحسنة. يستدعي هذا الأمر حسن اختيار الكهنة (١ تم ٥: ٢١–٢٣)، من هنا ضرورة الحَزْم في ذلك (١ كو ٥: ١٣؛ ٢ تم ٢: ٨). لذا، «يستحلف» (رج ٢ تم ٢: ١٤؛ ٤: ١) بولسُ تيموتاوسَ بأن يضعَ حدًّا للمخالفين: «لا تقبل الشكوى على شيخ إلاّ بشهادة شاهدين أو ثلاثة، أمّا المذنبون فوبّخهم أمام جميع الحاضرين حتّى يخاف غيرهم» (١ تم ٥: ١٩–٢٠). وعليه أيضًا أن يُحسن اختيار المرشّحين لهذه الخدمة ويتأنّى في ذلك: «**لا تستعجل في وضع يديك على أحد**» (آ ٢٢)؛ فعدم التسرّع يعني بذات الفعل التدقيق والتحقّق والفطنة، لأنّ عكس ذلك يؤدّي حتمًا إلى سقوط عدد من الكهنة وتراجعهم، كما يُرَجَّح أن يكون قد حصل بالفعل؛ فإن تسرّع تيموتاوس في وضع يده على مَن ليسوا أهلاً، كان مسؤولاً عمّا تؤول إليه خدمتهم. من هنا كان التنبيهُ الأخير: يجب أن يكون المُصطَفى لهذه الخدمة بلا لوم، ولا يشارك الخطأة في أعمالهم (رج ٢ كو ٧: ١١). على هذا الأمر هناك شهود ثلاثة: الله، والمسيح، والملائكة، الذين يمثّلهم تيموتاوس على الأرض، والذين سيكونون في الدينونة الأخيرة (رج مر ٨: ٣٨؛ رؤ ١٤: ١٠؛ رج مت ٢٥: ٣١)، وسيدينونه إن لم يكن على قدر المهمّة الموضوعة على عاتقه.

ليس الشيوخ، الذين يتكلّم عنهم بولس في ٥: ١٧–٢٥، بالضرورة أشخاصًا متقدّمين في السنّ؛ هم مؤمنون أضحوا مسؤولين عن الكنيسة المحلّية، لكن تحت سلطة بولس أو تيموتاوس ممثّله. يرئس الشيوخُ الجماعةَ، لهذا كتب بولس في ١ تس ٥: ١٢: «وأسألكم، أيّها الإخوة، أن تُجلّوا الذين يتعبون في ما بينكم، ويرئسونكم بالربّ، ويعظونكم». مَن كان أمينًا على وظيفته استحقّ احترام الجماعة وإكرامها وتقديرها له، كما أيضًا اهتمامها بشكل خاصّ بالذين

ينصرفون للتعليم والتبشير. لذلك، يفترض تعيينُ المسؤول فطنة خاصّة؛ وإذا تصرّف تيموتاوس على خلاف ذلك في هذا المجال، يتوجّب عليه تحمُّل مسؤوليّة خطايا قد يقترفها شيخ وضع عليه يده، لأنّه رسمه دون استحقاق، فيكون «مشاركًا له في أعماله السيّئة» (٢ يو ١١). من ضرورة التمييز (١ تم ٥: ٢٤–٢٥) وحتميّته لدى المسؤول، الذي عليه ألاّ يؤخَذ بالظواهر أو بالمظاهر، أن يتّخذ الوقت الكافي للتحقّق من أهليّة شخص ما قبل اختياره لخدمة الكنيسة، وبنيان جسد المسيح.

– **الثالث: ٢ تم ١: ٦:**

«لذلك أنبّهك أن تضرم الموهبة التي جعلها الله لك بوضع يدي».

نلاحظ في هذه الآية وجود عبارة «التي فيك» (o estin en soi)، كما نقرأ في ١ كور ٦: ١٩: «جسدكم هو هيكل الروح القدس فيكم». نحن أمام استمراريّة الموهبة، وبالتالي حضور الروح في شخص من الأشخاص. وهذا ما يثبته ٢ تم ١: ٧. إنّ وضع الأيدي الذي يذكره بولس هنا يلمّح إلى الظروف التي في ١ تم ٤: ١٤.

بعد أن انفصل تيموتاوس عن بولس، أبيه بالروح، صار عليه أن يتحلّى بالقوّة والمحبّة والفطنة، لأنّه سبق فنال نعمة تجعله قادرًا على أن لا يستحي بالإنجيل، وأن يكون مستعدًّا للجهاد لصالح وديعة الإيمان. نتبيّن من مدخل الرسالة (٢ تم ١: ١–٥) المحبّةَ الشديدةَ التي يكنّها بولسُ لتيموتاوس تلميذِه الشابّ، وعلى الآمال التي يضعها فيه، خاصّة بعد أن أضحى الرسولُ أسيرًا لأجل المسيح؛ لذا على تيموتاوس أن يكون أمينًا للتعليم الحقّ، ومستعدًّا كمعلّمه للألم في سبيل البشارة السارّة.

دعا بولس تلميذَه تيموتاوس إلى مواصلة العمل الذي كان قد بدأه في أفسس. في هذا السياق جاءت آ ٦ مَفْصَلاً في الرسائل الرعائيّة: «تَذَكَّرْ رسامتَك»؛ فنحن

هنا كما في ١ تم ١: ١١ أمام توصية بالمحافظة على التقاليد التي ينقلها بولس، تقاليد الأجداد التي عبّرت عنها ١ تم ٤: ١٤ بالكلام على رسامة تيموتاوس، «حين وضع جماعة الشيوخ يديهم عليه»، و٢ تم ١: ٦ التي تحدّثت عن وضع يدي بولس وحده على تيموتاوس. لقد نال هذا الأخير موهبة بوضع اليد، وسلطانًا روحيًّا مرتبطًا بالخدمة الموكلة إليه.

في الرسائل الرعائيّة، ترتبط المواهب بالخدمة، ويتمّ الحصول عليها بالرسامة، فينال مَن يُرسَم السلطان الخاصّ بهذه المهمّة.

لا يستند ما قاله بولس في آ ٦ إلى إيمان تيموتاوس فقط، بل إلى مواهب ثلاث منحه إيّاها الروح القدس، ألا وهي: القوّة والمحبّة اللتان تُعتَبَران من مواهب الروح القدس، والفطنة التي ترتبط عادةً بعالم الحكمة، علمًا أنّ الموهبة صفة ملازمة لاختيار الخدّام في الجماعة (رج ١ تم ٣: ١–١٣؛ تي ١: ٦–٩). لا تشدّد الرسائل الرعائيّة على شخص المسيح بقدر ما تشدّد على المواهب، وعلى ما تمنحه النعمة (١تم ١: ١٣–١٤؛ تي ٢: ١١–١٢)، التي يمكنه أن يستند إليها.

تلعب كلمة «لذلك» (dia) في آ ٦ دورَ الرابط بما سبق؛ فإيمان لوئيس وأفنيكة، وثقة بولس، يدفعان تيموتاوس إلى الأمانة والاندفاع. ويشير الفعل «أنبّهك» (anamimnhskw؛ رج ١ كو ٤: ١٧؛ رج ٢ كو ٧: ١٥) إلى ما ورد في ٢ تم ١: ٣– ٥: إنّ ما دفع بولس إلى تحرير هذا الإرشاد هو ما تذكّره حين وضع يديه على تلميذه: على هذه الموهبة أن تؤتي ثمارها.

ويعني الفعل اليونانيّ anazwpurein «أضرم»؛ هذا ما يتوجّب على صاحب المواهب، حيث يشبّه الروح بالنار، فيكون مبدأ حياة (أع ٢: ٣؛ ١ تس ٥: ١٩). هذا لا يعني أنّ النار انطفأت في تيموتاوس، بل من الممكن أن تكون قد خبت بعض الشيء. أيعني ذلك أنّ تيموتاوس قد أهمل التعليم والتبشير، والتوبيخ والتدبير، أم أنّ بولس يسعى إلى حثّه على أن يبقى في حالة تأهّب للقيام بخدمته المقدّسة بأفضل ما يكون؟

لقد ربط النصّ بين «هبة الله» و»وضع الأيدي»، كما حدث في لسترة، حيث شارك بولس الشيوخ في وضع الأيدي (١ تم ٤: ١٤؛ رج أع ١٦: ١–٣). كذلك أُعطيت موهبةُ الروح القدس لتيموتاوس بطقس وضع الأيدي على رأسه، فحلّت النعمة فيه، وانتقلت الموهبة إليه. لذا عليه أن يحرّك هذه النعمة، لأنّ الكسل والإهمال يسبّبان إطفاء روح الله فيه. إنّ وضع اليد يمنح المختارَ لخدمة الجماعة روحَ القوّة (١ تم ١: ١٢)، لأنّ الروح هو قوّة (لو ١: ٣٥؛ أع ٦: ٥، ٨)، فيضحي بالتالي قديرًا، ويتغلّب على كلّ شيء في هذا العالم، ويُجري المعجزات (غل ٣: ٥). إنّها قوّة غالبة، وقدرة إلهيّة ينالها خادم الإنجيل (رو ١٥: ١٩؛ ١ كو ٢: ٤؛ ٢ كو ٦: ٦؛ ١ تس ١: ٥)، على مثال المسيح نفسه (لو ٤: ١٤)، وحسب وعده (أع ١: ٤). إنّ «المحبّة» هي هذه «النار» التي ينبغي إضرامها دون هوادة (٢ تم ١: ٦)، تعبيرًا عن تعلّق راعي الجماعة الكنسيّة بالمسيح (يو ٢١: ١٥– ١٧؛ ٢ كو ٥: ١٤)، وعن حبّه لها بكلّ نفسه وكلّ قدرته وكلّ روحه (مر ١٢: ٣٠)، لأنّ المحبّة وحدها تبني الكنيسة (١ كو ٨: ١؛ أف ٤: ١٦). تمنح هذه الموهبةُ حاملَها القدرةَ على قيادة المؤمنين إلى المزايا التي تزيّن مَن تلقّى البشارة وأحبّ المسيح يسوع.

وبما أنّ تيموتاوس هو رسول المسيح، والشاهد له، بعد أن تكرّس بوضع اليد، فيتوجّب عليه أن يجاهد ويتألّم من أجل الإنجيل، الأمر الذي يعني الالتزام بالمتطلّبات التي تستتبع ذلك، خاصّة وأنّ أمام ناظريه مثال بولس معلّمه، ورجاء الخيرات الآتية.

لقد نال تيموتاوس النعمة حين وضع بولس يديه عليه؛ لذلك حثّه هذا الأخير على أن لا يهمل الموهبة الروحيّة التي نالها بوضع أيدي الشيوخ (١ تم ٤: ١٤)، لا بل أن يضرم في داخله الموهبة (٢ تم ١: ٦) التي أهّلته للخدمة الرسوليّة. إن سادت الخطيئة أو الإهمال في حياة الإنسان (غل ٥: ١٦–٢٦) لم يعد هناك من مكان لثمار الروح. يرمي بولس بذلك إلى إقناع تيموتاوس بضرورة الجهاد والألم من أجل الإنجيل، خاصّة وأنّه نال روح القوّة، وروح

المحبّة؛ فحين نال الروح القدس، أُفيضت في قلبه المحبّة (رو ٥: ٥)، التي هي أعظم المواهب (رج ١ كو ١٢: ٣١).

خاتمة

كما نتبيّن من بعض رسائل القدّيس بولس، خاصّةً الرعائيّة منها، يعطي وضع الأيدي الموهبة والسلطان والمقدرةَ على القيام بكلّ أعمال خدمته، التدبيريّة، والتعليميّة، والمسلكيّة، وبالتالي على أن يحلّ مَن توضع عليه محلَّ الرسولِ بولسَ في الجماعة المسيحيّة، وعلى أن يواصل رسالتَه، ومن ثَمَّ أن يكون خَلَفًا له. يضحي وضْعَ الأيدي بالنتيجة أداةً فاعلةً وحاسمة في الكنيسة، وعلامةً للتواصل والوحدة الحيّه فيها.

مراجع

CABROL Fernand, « Imposition des mains », dans *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (*DACL*), T. 7, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1926, col. 392.

Les Ministères (« Imposition des mains »), Cahiers Évangile, no 72, Cerf, Service Biblique Évangile et Vie, Paris, p. 45 et pp.46-47.

PARRAT J. K., « The Laying of the Hands in the NT: A Reexamination in the Light of the Hebrew Terminology », *EXPTim* 80 (1969) 210-214.

PETER R., « L'imposition des mains dans l'AT », *VT* 27 (1977) 48-55.

WRIGHT D. P., « The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature », *JAOS* 106 (1986) 433-446.

الزواج تضامن متبادل (أف ٥: ٢١-٣٣)

الخوري جوزف نفّاع
دكتور في لاهوت الكتاب المقدّس

مقدّمة

على الرغم من أنّ رسائل بولس بعيدة عن مجال تخصّصي؛ إلاّ أنّ نصّ أفسس المتحدّث عن الزواج لطالما أثار اهتمامي وتساؤلاتي. فبحكم كوني كاهن رعيّة، أنا مدعوّ في احتفالي بسرّ الزواج إلى أن أشرحه للعروسين، لأنّه يُقرأ على مسامعهما خلال الرتبة. ولطالما أثارني وأحزنني موقف الناس المستغرب والمستهجن لدى سماعهم هذه القراءة المقدّسة: «أيّتها النساء، إخضعن لأزواجكنّ». فالرجال تضحك والنساء تستهزئ. والكلّ يعتبر أن موقف الرسول سلبيّ من المرأة، وكأنّ بينهما عداوةً تقود بولس إلى الإقلال من شأنها وإرغامها على تبعيّة مُذلّة للرجل، خاصّةً وأنّه قد أشار إلى أنّ «الرجل هو رأس المرأة»؛ ممّا يقود البعض إلى تفسير الأمر على أنّ الرجل هو مركز القرار الوحيد، إن لم نقل المطلق، في العائلة.

وممّا كان يزيدني حزنًا، محاولات متسرّعة في تفسير هذا النصّ، لا تُغني ولا تنفع؛ لا بل قد ينتج عنها ضرر جسيم بالكنيسة وبالكتاب المقدّس نفسه. كُثُرٌ قالوا إنّ زمن بولس مغاير لزماننا ومجتمعه يختلف عن مجتمعنا، لذلك فنصّه هذا لم يعد واجب التطبيق، بحرفيّته، في أيّامنا هذه. ولكن، وإن كان أمر الإختلاف الاجتماعيّ صحيح، إلاّ أنّ تحليلاً كهذا يقودنا بشكل حتميّ إلى القول إنّ الكتاب المقدّس، أو على الأقلّ جزء منه، كتب لزمن معيّن فقط، وهو لا يتناسب إلاّ مع أبناء ذلك الزمن حصريًّا. فأين الوحي إذًا؟ وكيف تكون

كلمة الله كلمة حياة لجميع الأجيال؟ وآخرون يحاولون شرح «الخضوع» المطلوب من المرأة على أنّه مجرّد نوع من الاحترام والإجلال؛ فإن كان الأمر كذلك، فلماذا لم يقلها بولس بصراحة؟ لماذا لم يقل: «أيّتها النساء، إحترمن بإجلال أزواجكنّ»؟ لماذا استعمل عبارةً مثيرةً للجدل، وهو الذي ختم الفلسفة اليونانيّة، فيفترض به الدقّة والوضوح، خاصّةً أنّه يكتب بلغة هي الأغنى بالمفردات والأدقّ بأساليب الصياغة؛ عنيت بها اللغة اليونانيّة؟

هذا ما دفعني إلى تقصّي الموضوع بشكل علميّ دقيق، بغية فهم الرسالة الإلهيّة الصادقة المتضمّنة بين تعابير هذا النصّ. والنتائج أتت مذهلةً لي وغايةً في الجمال؛ فكلمة الله لؤلؤة مكنونة تحتاج إلى مهارة في الإبحار، وشجاعة على الغوص في الأعماق حتّى نحظى بشرف لمسها.

فانطلاقًا من إطار نصّنا ومن هيكليّته البلاغيّة، سأدرس معنى «الخضوع» المطلوب وحدوده وشروطه وموجباته وكيفيّة عمله[١]. من هنا، أريد أن أشير إلى أنّ بحثي هذا لن يدخل في تفاصيل المقارنة التي يقيمها بولس بين رباط الزواج ورباط المسيح بالكنيسة؛ فهذا الموضوع دُرس مرارًا، خصوصًا في معرض الحديث عن الزواج كسرّ مسيحيّ، على ما يقوله النصّ نفسه: «هذا السرّ عظيم هو» (آ ٣٢). لذلك لا أجد جديدًا يُقال في هذا المجال، فالدراسات أوفت الأمر حقّه ونجحت في معالجته وفي إيضاحه على أحسن وجه[٢]. أمّا الموضوع العلائقيّ، المشار إليه هنا بعبارة «الخضوع»، هو ما يستلزم الشرح والإيضاح.

(١) عالج عدد كبير من شرّاح الكتاب المقدّس موضوع خضوع المرأة للرجل. رج على سبيل المثال:
D.L. BATCH, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, Scholars Press, Chico, 1981; W.O. WALKER, «The 'Theology of Woman's Place' and the 'Paulinist' Tradition» *Semeia* 28 (1983) 101-112. R.W. WALL, «Wifely Submission in the Context of Ephesians», *Christian Scholar's Review* 17 (1988) 272-285.

(٢) رج مثلاً:
J. CAMBIER, «Le Grand Mystère concernant le Christ et son Église: Eph 5:22-33», *Bib* 47 (1966) 43-90, 223-242; Id, «Doctrine paulinienne du mariage chrétien: Étude critique de 1 Cor 7 et d'Eph 5:21-33 et essai de leur tradition actuelle.», *Église et théologie* 10 (1979) 13-59.

١– مشكلة في تحديد النصّ

في الكتب الطقسيّة القديمة للكنيسة المارونيّة، كانت القراءة تبدأ من آ ٢٢، بعبارة: «أيّتها النساء، إخضعن لأزواجكنّ كما للربّ»؛ ولهذا السبب كنّا نقع في سوء الفهم. ولكنّ الآية السابقة، أي الآية ٢١ تغيّر المفهوم بشكل جذريّ إذ تقول: «كونوا خاضعين بعضكم لبعض»، أي أنّ الخضوع هو واجب متبادل بين الرجل والمرأة، وليس فريضةً على المرأة وحدها. فما هو سبب إهمال هذه الآية؟

كتب شرح عديدة تشير إلى أنّ آ ٢١، «كونوا خاضعين بعضكم لبعض»، هي خاتمة النصّ السابق الذي يتكلّم عن شروط الحياة الجديدة في المسيح وعن علاقة المؤمنين بعضهم مع بعض. وآخرون يربطون الآية بما يتبعها، ولكن كعنوان للقسم كلّه من هذا الرسالة حيث يتكلّم بولس عن العلاقات المختلفة: بين الرجل والمرأة وبين الأولاد ووالديهم[٣] وبين العبيد وأسيادهم أيضًا[٤]. نستنتج أنّ هذه الدراسات لا تربط هذه الآية بنصّنا بشكل مباشر؛ فلا تطبّق بالتالي البعد المتبادل للخضوع على الزوجَين: «كونوا خاضعين بعضكم لبعض»، بل ترى في صيغة الجمع المستعملة في عبارة «كونوا خاضعين» إشارةً للمؤمنين أو للنساء والأولاد والعبيد الذين عليهم أن يخضعوا للأزواج والوالدين والأسياد. بالتالي نستنتج أنّ على المرأة وحدها الخضوع، دون الرجل؛ خاصّةً أنّ النصّ نفسه يطلب من الرجال أن يحبّوا نساءهم[٥]، لا أن يخضعوا لهنّ.

ولكن من الملفت للنظر غياب الفعل «إخضعن»، إنْ في آ ٢٢ وفي آ ٢٤ أيضًا؛ فالترجمة الحرفيّة للنصّ هي على الشكل التالي: «أيّتها النساء، لرجالكنّ كما للربّ»، و«هكذا النساء للرجال». إذًا، فعل الخضوع هو مقدّر في هاتين العبارتين، بسبب ظهوره في آ ٢١: «كونوا خاضعين بعضكم لبعض». وهكذا

(٣) رج أف ٦: ١–٤.
(٤) رج أف ٦: ٥–٩.
(٥) رج أف ٦: ٢٥.

نفهم أنّ آ ٢١ مرتبطة عضويًّا بالنصّ اللاحق وبـ آ ٢٢ خاصّةً؛ وإلاّ أتت هذه الأخيرة بدون فعل، وبالتالي، لغويًّا، لا معنى لها.

نستنتج إذًا، أنّ الخضوع المطلوب في هذا النصّ هو خضوع متبادل، بين الرجل والمرأة، وليس خضوعًا آحاديّ الجانب. من هنا نفهم أنّ هذا الآية الأولى، آ ٢١، تشكّل مقدّمةً للنصّ؛ وتأتي الآيات الباقية لتشرحها. أي أنّ الفكرة الأولى والأساسيّة في النصّ هي الخضوع المتبادل[٦]. ومن ثمّ يشرح بولس شروط خضوع المرأة ومن ثمّ شروط خضوع الرجل.

كتابة النصّ يجب أن تكون على الشكل التالي:

ليخضع بعضكم لبعض: (كيف؟)

- أيّتها النساء، هكذا.
- أيّها الرجال، هكذا.

وهكذا ينتهي النصّ في آ ٣٣ بتكرار الكلام عن الرجل والمرأة متّحدان: الرجل عليه أنّ يحبّ امراته، والمرأة أن تخاف زوجها.

(٦) لمزيد من المعلومات، رج:
D.H. SMALL, *Marriage as Equal Partnership*, Baker, Grand Rapids, 1980.

٢– هيكليّة النصّ

A	٢١ (كونوا) خاضعين بعضكم لبعض بمخافة المسيح		
B	١	٢٢ أيّتها النساء لرجالكنّ **كما** للربّ	
	٢	٢٣ إذ الرجل هو رأس المرأة **كما** أيضًا المسيح رأس الكنيسة، هو مخلّص الجسد	
	٣	٢٤ إنّما **كما** الكنيسة تخضع للمسيح هكذا النساء للرجال في كلّ شيء.	
B’	1	٢٥ أيّها الرجال أحبّوا النساء **كما** أيضًا المسيح أحبّ الكنيسة ونفسه بذل لأجلها ٢٦ **كي** يقدّسها مطهرًا بغسل الماء بقول ٢٧ **كي** يزفّ (هو) لنفسه كنيسةً مجيدةً، ليس فيها عيب أو تجعّد أو ما مثل هذا، إنّما **كي** تكون مقدّسةً وبلا دنس	
	2	٢٨ هكذا يجب أيضًا على الرجال أن يحبّوا نساءهم مثل أجسادهم. المحبّ امرأته يحبّ **نفسه**. ٢٩ لأنّ لا أحد قطّ لحمه أبغض إنّما يغذّيه ويعتني به، **كما** أيضًا المسيح بالكنيسة. ٣٠ لأنّنا أعضاء جسده	
	3	٣١ لأجل هذا سيترك إنسان الأب والأمّ وسيتّحد بامرأته وسيكون الإثنان لحمًا واحدًا ٣٢ هذا السرّ عظيم هو. وأنا أقول **في** المسيح **وفي** الكنيسة.	
A’	٣٣ وأمّا أنتم، واحدًا فواحدًا (كلّ واحد) هكذا امرأته فليحبّ **كما** نفسه من ثمّ **كي** تخاف المرأة الرجل.		

هذا النصّ له بنية تشابك (chiasme) وهي على الشكل التالي: A/B/B’/A’.
تعرض «A» المبدأ الأساسيّ للعلاقة الزوجيّة، أي واجب الخضوع المتبادل بين الرجل والمرأة. ونجد تكرارًا لهذا المبدأ في الآية الأخيرة من النصّ، أي في «A’»، التي تعرض الواجبات المتبادلة بين الرجل والمرأة. إنّها تفصّل بشكل ما المعنى العمليّ «للخضوع» الوارد في «A». على الرجل أن «يحبّ» امرأته وعلى الزوجة أن «تخاف» زوجها[٧]. من ناحية أخرى، تعرض «B» واجبات المرأة تجاه زوجها. وأمّا «B’» فتعرض واجبات الزوج تجاه زوجته. إذًا، «A» و«A’» تعرضان المبدأ. و «B» و«B’» تعرضان التفصيل العمليّ لهذا المبدأ.

من المعلوم أنّ البنية التشابكيّة هي أقوى بنية بلاغيّة في الكتاب المقدّس وهي تشير إلى مدى ارتباط عناصر هذه البنية بعضها ببعض. لذلك، فهذه البنية تريد بشكل أساسيّ أن تعرض قوّة الترابط والتوازن والمساواة بين الرجل والمرأة.

من ناحية أخرى، التشابك هو الصيغة التي يعرض فيها الكتاب المقدّس كلّ نصوص «العهد» بين الله وشعبه؛ حسب ما قال الربّ لموسى: «أنا أكون لكم إلهًا وأنتم تكونون لي شعبًا» (خر ٦: ٧). هذه العبارة التقليديّة للتعبير عن العهد السينائيّ هي ذات شكل تشابكيّ:

A : أنا

B : لكم

B’ : أنتم

A’ : لي

وهكذا نفهم أنّ بولس الرسول يعرض الزواج على أنّه «عهد» فعليّ بين الرجل والمرأة على مثال عهد الله مع كنيسته. وهذا ما يشير إليه الرسول مرارًا في النصّ، إذ يقارن بين حالة الزواج وحالة المسيح والكنيسة. يعرض النصّ

(٧) سنعود في سياق المقال إلى شرح هذه التعابير وإلى تبيان معانيها.

خمسة مقارنات من هذا النوع، تبدأ جميعها بعبارة «كما»: «كما أيضًا المسيح رأس الكنيسة... كما الكنيسة تخضع للمسيح... كما أيضًا المسيح أحبّ الكنيسة... كما أيضًا المسيح بالكنيسة» (الآيات ٢٢ و٢٣ و٢٤ و٢٥ و٢٩).

من هنا يمكننا أن نفهم أيضًا أنّ آ ٢١ هي جزء أساسيّ من التركيبة البلاغيّة للنصّ الذي لا يمكننا قراءته من دونها. وبهذا الشكل، نفهم أنّ المبدأ الأساسيّ في «الخضوع» أنّه متبادل ولا يمكن أن يقوم من طرف واحد.

«B» تعرض ثلاث واجبات على المرأة تجاه زوجها، و«B'» تعرض هي أيضًا ثلاث واجبات على الرجل؛ وضعت لهم أرقامًا: «١»، «٢» و«٣». سأعود في الدراسة التحليليّة لمقارنة هذه الأقسام مع بعضها: أي «B1» مع «B'1»، «B2» مع «B'2» و «B3» مع «B'3»[٨].

٣– معنى فعل «خضع»

دعونا أوّلاً نبحث عن معنى الفعل المستعمل من قبل بولس الرسول، أي فعل upotassw (خضع). هناك استعمالان مختلفان جدًّا لهذا الفعل. الاستعمال الأوّل والأوضح هو بمعنى الخضوع للأقوى إثر خسارة المعركة؛ ويستعمله الكتاب المقدّس مثلاً لخضوع سلاطين الشرّ والشياطين تحت قدمَي القائم من بين الأموات[٩]. هذا الخضوع هو خضوع مذلّ بكلّ ما للكلمة من معنى. وهو خضوع ينفي أيّ نوع من الحريّة لدى الخاضع، بل يجرّده من أيّ قدرة على التصرّف وعلى تغيير واقع حاله المزري. إنّه خضوع الموت. والاستعمال الأوّل في العهد الجديد للفعل بهذا المعنى نجده في إنجيل لوقا في كلامه عن الشيطان قائلاً: «فرجع السبعون بفرح قائلين: يا ربّ، حتّى الشياطين تخضع

(٨) لأنّ ارتباط هذه الأقسام مع بعضها هو ارتباط «معنويّ» أكثر ممّا هو ارتباط لفظيّ أو عبر تكرار العبارات، كما هي الحال إجمالاً في الدراسات البلاغيّة.

(٩) رج رو ٨: ٢٠؛ ١كو ١٥: ٢٦–٢٨؛ أف ١: ٢٢؛ عب ٢: ٥ و٨.

لنا باسمك» (لو ١٠: ١٧)[١٠]. وبهذا المعنى نفسه، نجد لدى بولس كلامًا عن الصراع ما بين «الجسد» والله، لأنّ الجسد لا يخضع لله[١١]. وهنا يقصد بولس بالجسد أداة الشهوة والخطيئة، المعادية لمخطّط الله الخلاصيّ. لذلك يستعمل بولس في كلامه هنا عن الجسد عبارة sarx، (سَرْكْسْ) وترجمتها الحرفيّة «اللحم»؛ وهي تدل على البعد الشهوانيّ في الإنسان؛ بدل كلمة swma، (سُوما) والتي تُترجَم حرفيًّا بـ«الجسد». ويقصد بولس من خلالها الإشارة إلى الجسد المعدّ للتمجيد في الملكوت.

إلاّ أنّ هناك استعمالاً آخر يبدأ بالظهور شيئًا فشيئًا في نصوص العهد الجديد، ليضفي على هذا «الخضوع» معنى آخر مقدّسًا؛ فالاستعمال الأوّل لهذا الفعل في إنجيل لوقا نجده في قول الإنجيليّ عن يسوع، بعد أن وجده يوسف ومريم في الهيكل إذ يقول: «ثمّ نزل يسوع معهما وجاء إلى الناصرة وكان خاضعًا لهما» (لو ٢: ٥١)؛ فخضوع يسوع هنا لا يحمل أيّ معنى للانكسار. وموقف يوسف ومريم لا يحمل أبدًا تسلّطًا أو قهرًا أو سلبًا للحريّة أو لحريّة القرار[١٢].

ويورد بولس كلامًا عن هذا النوع من الخضوع في كلامه عن العلاقة مع السلطات المدنيّة، فيقول: «لتخضع كلّ نفس للسلاطين، لأنّه ليس سلطان إلاّ من الله. والسلاطين الكائنة هي مرتّبة من الله... لذلك، يلزم أن يُخضع له (أي للسلطان)، ليس بسبب الغضب فقط (أي غضب السلطان)، بل أيضًا بسبب الضمير» (رو ١٣: ١–٥)[١٣]. إذًا، هذا الخضوع هو قبول لله ولنظامه؛ على عكس ما فعله أبونا آدم[١٤]، وهو لا ينبع من الخوف من العقاب. إذًا، هو ليس خضوع الجبان، بل هو خضوع ينبع من «الضمير» الواعي على المصلحة

(١٠) رج أيضًا لو ١٠: ٢٠.

(١١) رج رو ٨: ٧.

(١٢) رج E. KAMILAH, «upotasseqai *in den neutestamentlichen 'Haustafeln'*», *Ver-borum Veritas*. FS G. Stählin, O. Bocher and K. Haacker, Brockhaus, 1970, 237-243.

(١٣) رج أيضًا تي ٣: ١؛ ١بط ٢: ١٨.

(١٤) الذي رفض أن يقبل نظام الله الذي يمنعه من أكل ثمر شجرة معرفة الخير والشرّ. رج تك ٢–٣.

العامّة. يدرك الإنسان، من خلال الضمير، أنّ مصلحته الشخصيّة تتوافق تمامًا مع المصلحة العامّة[١٥]؛ لذلك فهو يخضع للنظام العامّ، مدركًا أنّ هذا النظام هو «إرادة الله»[١٦].

كما يعرض بولس هذا الخضوع نفسه كعلامة للوحدة داخل الكنيسة: «وأطلب إليكم، أيّها الإخوة، بما أنّكم تعرفون بيت إستفانس أنّهم باكورة أخائية، وقد رتّبوا أنفسهم لخدمة القدّيسين، أن تخضعوا أنتم أيضًا لمثل هؤلاء، ولكلّ من يعمل معهم ويتعب» (١ كو ١٦: ١٥–١٦). نفهم من هذا الكلام، أنّ الخضوع الكنسيّ هنا ينبع من خبرة من يجب أن نخضع له؛ فبيت إستفانس، بما أنّهم باكورة أخائية، هم أقدم في الإيمان من بقيّة الإخوة. لذلك، هم أقدر على النصح والإرشاد وعلى تعليم الإخوة الجدد كيفيّة التقدّم في الإيمان. من ناحية أخرى، يرتكز هذا الخضوع على «استعدادات» بيت إستفانس: «لقد رتّبوا أنفسهم لخدمة القدّيسين». إذًا، نخضع لعلمنا أنّ من نخضع له هو كلّيًّا «في خدمتنا». وأخيرًا، شرط أساسيّ لهذا الخضوع هو «شركة القدّيسين»؛ فبيت إستفانس رتّبوا نفسهم لخدمة القدّيسين، وليس لخدمة أيّ كان. وخضوعي لهم هو دليل على أنّني من القدّيسين. ورباط القدّيسين هو عطاء متبادل وبذل ذات وتضحية إلى ما لا نهاية.

هذا النوع من الخضوع يشكّل مرتكزًا أساسيًّا للزواج المسيحيّ؛ فبولس الرسول يأتي على ذكره ثلاث مرّات في رسائله[١٧]. كما أنّ بطرس، في رسالته الأولى، يستفيض في الكلام عن هذا الموضوع[١٨].

٤– نوعيّة هذا الخضوع

إذا كان النصّ يريد إظهار المساواة بين الرجل والمرأة، كما أشرنا في دراسة

(١٥) فلكي أعيش أنا بسلام يجب أن يكون كلّ أفراد مجتمعي بخير، وإلاّ نشبت النزاعات والحروب.
(١٦) رج Gerhard DELLING, «tassw – upotassw», *TDNT*, VIII, 39-46.
(١٧) رج أف ٥: ٢٢ و٢٤؛ كو ٣: ١٨؛ تي ٢: ٥.
(١٨) رج ١بط ٣: ١–٥.

هيكليّة النصّ، فكيف يمكننا أن نعيش هذا الخضوع؟ أريد أوّلاً لفت النظر إلى أنّ بولس الرسول نفسه يجد صعوبةً في استعمال هذا التعبير: «خضع»، (upotassw). لذلك يُحجم عن استعماله بشكل متكرّر. لا نجد هذا الفعل سوى مرّتين: الأولى عند كلامه عن الخضوع المتبادل، في آ ٢١: «كونوا خاضعين بعضكم لبعض»، والثانية في كلامه عن خضوع الكنيسة للمسيح، في آ ٢٤: «كما الكنيسة تخضع للمسيح». أمّا في باقي الحالات، فيبقى هذا الفعل مستترًا ومقدّرًا. من الملفت، كما أشرنا سابقًا، أنّ بولس لا يستعمله أبدًا بشكل ظاهر مع المرأة: «أيّتها النساء لرجالكنّ»، «هكذا النساء للرجال». وباعتقادي أنّ هذا الأمر يعود إلى لطافة وذوق في حديث الرسول، في الوقت الذي يستعمل دومًا فعل «أحبّ» بشكل ظاهر مع الرجل، في الآيات ٢٥ و٢٨ و٣٣: «أيّها الرجال أحبّوا النساء»، «على الرجال أن يحبّوا نسائهم»، «هكذا امرأته فليحبّ»[١٩].

من ناحية أخرى، علمًا منه أيضًا أنّ موضوع الخضوع لا بدّ أن يثير حساسيّة القارئ، يعمد بولس في كلّ حديثه إلى مقارنة هذا الخضوع بعلاقة المسيح بالكنيسة. ترد عبارة «كما» ستّة مرّات في النصّ. إذًا، هذا الخضوع ليس اعتباطيًّا، بل هو مقيّد بشروط. وهذه الشروط مبنيّة على أساس المسيح والكنيسة. من هنا نجد أنّ بولس، ولدى استعماله لأوّل مرّة فعل الخضوع، يربطه مباشرةً بقيد «مخافة المسيح»: «كونوا خاضعين بعضكم لبعض بمخافة المسيح». إذًا، حتّى نفهم نوعيّة الخضوع المطلوب وكيفيّة تطبيقيه، علينا أوّلاً أنّ نفهم معنى «مخافة المسيح».

لا تخفى على أحد كمّيّة النقاش العلميّ المثار حول معنى هذه العبارة: «مخافة المسيح». هل المسيح هو مصدر خوف؟ خاصّةً أنّ الكاتب يستعمل هنا عبارة سلبيّة: foboj (فوبوس)، «خوف» والتي تدلّ على الخوف من شيء

(19) D. FENNEMA, «*Unity in Marriage: Ephesians 5, 21-33*», *Reformed Review* 25 (1971) 62-71.

مؤذ أو مضرّ، كالخوف من الحيوانات المفترسة، مثلاً. حاول بعض الشرّاح تأويل هذا التعبير على أنّه «مخافة المسيح»، أيّ أنّه نوع من الاحترام والإجلال. يسعى هؤلاء الشرّاح طبعًا إلى الدفاع عن صورة الله، الأب الحنون، كلّيّ الخير وكلّيّ الصلاح. ولكن، من الناحية اللغويّة البحتة، وكما أشرت سابقًا، فإنّ عبارة foboj، لا تساعدنا على القبول بهذا المعنى التخفيفيّ.

بقيت المسألة عالقة لفترة طويلة، إلى أن قامت أستاذة الكتاب المقدّس، برونا كوستاكورتا، بإعداد رسالة دوكتوراه، في المعهد البيبليّ الحبريّ في روما، حول هذا الموضوع بالذات، أي موضوع «مخافة الربّ»، في العهد القديم. ولقد أشارت في بحثها إلى أنّ الفعل العبريّ «יִרְא» (يَ رِ أ)، «خاف»، في استعمالاته القديمة له معنيان. المعنى الأوّل هو المعنى الاعتياديّ، ويمكن التعبير عنه بقولنا «خاف من»، أي أنّ شخصًا ما أو شيئًا ما هجم عليّ، ممّا سبّب لي الخوف، فيكون أنّي أهرب من أمام هذا الخطر لحماية نفسي منه: יְרֵאתֶם מִפְּנֵי הָאֵשׁ וְלֹא־עֲלִיתֶם בָּהָר («لقد خفتم من النار ولم تصعدوا الجبل»؛ تث ٥: ٥)؛ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־יְהוֹשֻׁעַ אַל־תִּירָא מִפְּנֵיהֶם («وقال الربّ ليشوع: لا تخف من وجوههم»؛ يش ١١: ٦)[٢٠]. أمّا الاستعمال الآخر فيأتي على شكل صيغة «خاف إلى»: أي أنّني عندما أتعرّض لخطر ما، أهرب منه وألتجئ إلى من هو أقوى منّي لأختبئ عنده وأحتمي به؛ أي أنّني أخاف إليه. بمعنى آخر أعتمد عليه وألتجئ إليه. هذا التصرّف هو عادة بدويّة ما تزال تمارس حتّى أيّامنا هذه لدى القبائل؛ فالذي هو في خطر يهرب ويلتجئ إلى خيمة زعيم القبيلة أو إلى خيمة أحد أبطالها، ويتمسّك بعمود الخيمة الوسطيّ، فيكون بذلك تحت حماية صاحب الخيمة. وبقي من هذه العادة في اللغة العربيّة المحكيّة، بلهجاتها المتعدّدة، عبارة تدلّ على هذا التصرّف؛ فعندما نخاف نقول لمن هو أقوى منّا: «دخيلك»؛ أي «أنا دخيلك»، بمعنى «أنا دخلت إليك»، أي إلى بيتك أو تحت حمايتك. ونجد أنّ صاحب المزامير يطبّق على الله هذه الصورة

(٢٠) رج أيضًا خر ٣: ٦؛ ٩: ٣٠؛ لا ١٩: ١٤؛ تث ٢: ٤؛ ٢٨: ١٠؛ ١ صم ٣: ١٥؛ ٧: ٧؛ ١ مل ١: ٥٠؛ ١٨: ١٢ و٢٩؛ ٢١: ١٣؛ ٢٨: ٢٠.

بالذات في القسم الثاني من المزمور ٢٣ بقوله: «تهيّء أمامي مائدةً (أي في خيمتك) تجاه مضايقيّ (أي عندما أهرب منهم وألتجئ إليك)» (مز ٢٣: ٥).

من هنا نستخلص أنّ استعمال عبارة «الخوف» لله تتبع في أغلب الأحيان المعنى الثاني، أي معنى الاتّكال على الله واللجوء إليه في أوقات المحنة والثقة المطلقة بأنّه القادر على حمايتنا. الذين يخافون الله هم الذين يتّكلون عليه وحده، واضعين كلّ ثقتهم به هو دون سواه. إذًا، ما يقصده بولس الرسول بتشبيهه الخضوع الزوجيّ لمخافة المسيح: «خاضعين بعضكم لبعض بمخافة المسيح»، هو تحديدًا موضوع الاتّكال والثقة والاعتماد على الآخر[٢١].

ما يعلّمنا إيّاه بولس أنّ على كلّ من الزوجين أن يرى في الآخر وجه الله نفسه القادر على حمايته؛ فبركة الله التي تحلّ على الزوجين، والتي هي «سرّ عظيم» (آ ٣٢)، هي التي تضع قوّة الله في هذه العائلة الجديدة. ويكون بالتالي أنّ على كلّ من الزوجين أن يضع ثقته بزوجه وحده دون سواه، وأن يتشارك معه هو الأحزان والأفراح والمخاوف والأوقات الحرجة. هذا ما عناه بولس الرسول، ومن قبله سفر التكوين، بقوله: «ويصير الإثنان جسدًا واحدًا» (آ ٣١)[٢٢]؛ أي أنّهما يتشاركان جميع الأحاسيس والهموم والأفكار والأفراح والأتراح. والأهمّ أنّهما لا يدعان مجالاً للغرباء في التدخّل في شأنهما. يطلب بولس صراحةً من الزوجين أن يقطعَا الطريق على تدخّلات الأهل والأقارب في شؤون العائلة: «لذلك يترك الرجل أباه وأمّه ويلتصق بامرأته». والكلّ يعلم أنّ أغلب مشاكل العائلات الجديدة، خاصّةً في السنوات الأولى من الزواج، تأتي من تدخّلات الأهل في مسائل الزوجين؛ فعلى كلّ من هذين الزوجين الامتناع عن اللجوء إلى أهله والإلتجاء فقط إلى زوجه، ليحلاّ سويًّا مشاكلهما[٢٣].

(21) B. COSTACURTA, *La vita minacciata: il tema della paura nella Bibbia ebraica*, Analecta biblica 119, PIB, Roma, 1997.

(٢٢) رج تك ٢: ٢٤.

(٢٣) هذا ما أشرنا إليه في شرحنا لعبارة «مخافة الله» أي «اللجوء إليه» و«الاتّكال عليه وحده».

وهذا التصرّف يتطلّب إخضاعًا كبيرًا لنزوات الشخص ولميله الطبيعيّ إلى الإلتجاء إلى أهله، كما كان يفعل أيّام صغره. والإنسان بطبعه ميّال إلى التشكّي. فعند وقوع أوّل خلاف بين المتزوّجين، سيشعر كلٌّ منهما برغبة قويّة في الذهاب إلى بيته الوالديّ أو إلى أحد أصدقائه ليخبرهم بما جرى معه. قد يكون تصرّفه هذا بغية الحصول على نصيحة. إلاّ أنّ هذا التصرّف لا بدّ من أن يجرح شعور الزوج الآخر، إذ أنّ شريك حياته تكلّم عنه بالسوء أمام الآخرين؛ وهؤلاء الآخرين هم أغراب عن البيت الزوجيّ[٢٤]، حتّى ولو كانوا والديّ أحد الزوجين.

من هنا، يجد الإنسان نفسه أمام خيار وحيد، ألا وهو أن يجلس مع زوجه ليتفاهما على أدقّ تفاصيل حياتهما. وهذا الخيار يتطلّب طبعًا أمورًا عديدة:

– أوّلاً، علينا نبذ الغضب والعصبيّة التي تمنعنا من التوصّل إلى أيّ تفاهم؛ فالحوار يجب أن يكون هادئًا، وأن يتحلّى المتحاوران بميزة الإصغاء للآخر. وهذا كبت للنفس، لا يُستهان به.

– ثانيًا، علينا ألاّ نستهين بقدرات الآخر في الفهم والإدراك وبإمكانيّة التغيّر والتأقلم؛ فأغلب مشاكلنا تأتي من اعتقادنا الخاطئ بأنّ الآخر لن يتمكّن من تغيير نواقصه والسيطرة عليها. نحن «لا نؤمن» بالآخر، وهذا خطأ؛ فمن أحببناه وارتبطنا به بسرّ الزواج هو شخص يتحلّى طبعًا بصفات حميدة، وعلينا بالتالي ألاّ نفقد ثقتنا به وإحساسنا بأنّه شخص قيّم وله حسناته الكثيرة ومميّزاته. مطلوب منّي أن أبذل جهدًا دائمًا في تذكير نفسي بأنّ شريك حياتي هو من اخترته لأكمل معه باقي أيّامي لأنّه الشخص الذي أحببته، وأنا أحببته لأنّه يستأهل هذا الحبّ. عند أوّل مشكلة يطغى على الإنسان إحساس بالندم وقناعة بأنّه أخطأ الإختيار، فيقع فورًا في اليأس ويوقف محاولاته لإعادة بناء اللحمة المطلوبة مع زوجه. على الإنسان أن يصارع ضدّ هذا التيّار التدميريّ لعائلته.

– ثالثًا، وكما أطلب من الآخر أن يُصلح أخطاءه، عليّ أنا أيضًا القيام بالمثل. عليّ ترك التشبّث بالرأي والعناد؛ فالمرونة أمر ضروريّ للتوصّل إلى أيّ نوع

(٢٤) «لذلك يترك الرجل أباه وأمّه» (آ ٣١).

من التفاهم، خاصّةً وأنّ بعض المسائل في العائلة لا تقع صراحةً في دائرة الخطأ والصواب؛ فتصرّفٌ ما أقوم به أنا قد لا يكون تصرّفًا خاطئًا بالمطلق، ولكّنه يُزعج زوجي، فلا يقدر أن يتحمّله. في حالات كهذه، مطلوب من الزوجين التحلّي بالكثير من المرونة وسعة الصدر للوصول إلى حلول وسط، ترضي الطرفين وتؤمّن لهما إحساسًا بدفء العائلة وبالهناء في سكنهم في بيتهم الزوجيّ.

هذا هو الخضوع المتبادل الذي يتكلّم عنه بولس في هذا النصّ. ليس أبدًا خضوعًا أمام تسلّط طرف على طرف آخر، بل هو خضوع الطرفين أمام المصلحة المشتركة، أي خير العائلة والاستمراريّة لرباط الزواج. وهو خضوع نابع من الثقة بالنفس، والثقة بالآخر، والثقة بقوّة الحب الذي يربطنا به وبقوّة نعمة «السرّ العظيم» الذي يقدّس ارتباطنا.

وهكذا نفهم الآن الآية الثانية من النصّ، المختصّة بالمرأة: «أيّتها النساء لرجالكنّ» (آ ٢٢)؛ فإن كانت الأولى تتكلّم عن «الخضوع المتبادل» بين الرجل والمرأة، تأتي الآية التالية لتوضّح ما يختصّ بالمرأة وكيفيّة عيشها لهذه الوصيّة. أذكّر هنا أنّ بولس لا يعيد استعمال فعل «الخضوع» مرّةً ثانيّةً في هذه الآية، وذلك ليخفّف من صيغة جملته ومن مدى استعماله لهذا الفعل، فيكتفي فقط بالإشارة إلى المرأة بالنسبة إلى رجلها. ويضيف إلى هذه الإشارة شرطًا: على هذا الخضوع أن يكون «كما للربّ». وقد يتبادر إلى ذهن القارئ المتسرّع أنّ هذا الإشارة، «كما للربّ»، تفترض على المرأة أن تسجد لرجلها. ولكنّ قراءة كهذه تفتقر إلى فهم ما درسناه في الآية الأولى وإلى فهم مجمل حركة النصّ؛ فما يطلبه الربّ من الناس ليس الذلّ والامتهان أمامه. على العكس من ذلك، فإنّ الربّ يسوع نفسه ذاق كأس الآلام والموت المذلّ على الصليب من أجلنا. وما يطلبه يسوع منّا هو أن نحبّه ونثق به ونتّصل به بكلّ جوارحنا. وهكذا على المرأة أن تكون لرجلها بكلّ عقلها وكلّ قلبها وكلّ قوتها[٢٥].

(٢٥) رج تث ٦: ٥.

وهذا واضح جدًّا في أسلوب بولس في ختام نصّه؛ ففي القسم الأخير من النصّ، والذي سمّيناه «A′» في دراستنا لهيكليّة النصّ[٢٦]، أي في آ ٣٣، لا يعود بولس إلى استعمال فعل الخضوع، لا للرجل ولا للمرأة أيضًا، بل يقول «كي تخاف المرأة الرجل»، أي أن تلجأ إليه وتتّكل عليه.

٥– الرجل رأس المرأة

تفاجئنا الآية الثالثة من النصّ بقول بولس الرسول: «الرجل هو رأس المرأة» (آ ٢٣)؛ فقد يفهم القارئ أنّ الرجل هو أسمى من المرأة وأفضل منها، خاصّةً وأنّه، بالنسبة إلى القارئ المعاصر، الرأس هو مركز التفكير والقرار، وهو مركز الاتّزان والفهم. وقراءة كهذه لتعبير «الرأس» تجعل من المرأة كائنًا منتقص الفهم وغير قادر على اتّخاذ القرارات السليمة، وبالتالي تنيط بالرجل وحده مسؤوليّة قيادة العائلة وتقرير مصيرها، وعلى المرأة فقط أن تنفّذ الأوامر. لا يخفى على أحد استحالة أن يطلب بولس أمرًا كهذا في رسائله؛ فعلينا إذًا أن نتساءل عن المعنى الحقيقيّ لعبارة «رأس»، في الإطار البولسيّ وفي زمن كتابة هذه الرسالة.

نشير أوّلاً إلى أنّ كلمة «رأس» لم تكن تعني أبدًا «مركز الفكر والقرار»؛ فالعلوم الحديثة هي التي دلّت الإنسان على وظائف الدماغ كعضو يقوم بالشعور والفهم والتفكير والتحليل وإصدار القرارات. كان أهل الكتاب المقدّس يعتقدون أنّ القلب هو مركز هذه الوظائف الذهنيّة كلّها؛ فالقلب يرقص عندما يفرح الإنسان. والقلب ينقبض عند الخوف أو الحزن. ودقّاته تتسارع عند مواجهة الأمور الجسام، وقد تتقطّع دقّاته في حالات الهلع. لذلك، استنتج الإنسان أنّ حركة القلب هي التي تصدر القرارات والأفكار[٢٧].

(٢٦) لأنّه القسم الذي يُقابل «A»، وفيه يعرض بولس واجب الخضوع المتبادل.

(٢٧) ندرك اليوم أنّ هذه التغيرات في أحوال القلب البشريّ تنتج عن الأفكار والقرارات الدماغيّة ولا تسبّبها.

إذًا، الرأس ليس مركز القرار، وما يؤكّد لنا ذلك إختبار عاشه بولس نفسه مع الرسول بطرس «رأس الكنيسة»؛ فمع كون هذا الأخير رأسًا للكنيسة، لم يتوانَ بولس عن توجيه الملاحظات إليه إذا ما أخطأ في قرار معيّن. يُخبرنا التقليد أنّ بولس واجه بطرس في مجمع أورشليم الذي انعقد في مسألة «ختان المعمّدين»، وأنّ الجماعة تبعت رأي بولس، بعدما اقتنعت به[٢٨]. كما يشير بولس صراحةً في رسالته إلى أهل غلاطية إلى مواجهته لرأس الكنيسة: «لمّا قدم صخر إلى إنطاكية، قاومته وجهًا لوجه لأنّه كان يستحقّ اللوم» (غل ٢: ١١). نفهم من هذه المواقف أنّ الرأس في الكنيسة لا يعني أبدًا التسلّط، والإستئثار بالقرار، وفرض الرأي، والإعتداد بالنفس؛ فما هو المعنى المقصود إذًا؟

من الواضح أنّ كلمة «رأس» تدلّ على الكرامة. ويستعملها بولس خاصّةً في وصفه لقدرة المسيح: «المسيح هو رأس كلّ رئاسة وسلطان» (كول ٢: ١٠). ولكن ما يلفت نظرنا في هذه الآية هو أنّ رئاسة المسيح هي على الرئاسات الإيجابيّة، وليس على الرئاسات الشيطانيّة التي يقول عنها بولس إنّ المسيح وضعها تحت قدميه[٢٩]. ولكن، ما يقوله بولس إلى أهل كورنتس قد يُفهم على أنّ موقع الرأس هو نوع من التسلّط المطلق والمتأتّي من سلطان إلهيّ مباشر: «لكن أريد أن تعرفوا أنّ كلّ رجل رأسه المسيح، ورأس المرأة هو الرجل، ورأس المسيح هو الله» (١ كو ١١: ٣). قد نفهم أنّ الآية تضع تراتبيّة هائلة: فالله أوّلاً، ثمّ المسيح، ثم الرجل وأخيرًا تأتي المرأة في آخر السلّم. ولكنّ نظرةً مدقّقة في أسلوب الآية البلاغي يُظهر لنا مفهومًا أوسع:

(٢٨) رج أع ١٥: ٥–١٢.

(٢٩) «وجعل (الله) كلّ شيء تحت قدميه ورفعه فوق كلّ شيء رأسًا للكنيسة» (أف ١: ٢٢). رج أيضًا ١ كو ١٥: ٢٥ و٢٧.

A	كلّ رجل رأسه المسيح،
B	ورأس المرأة هو الرجل
A’	ورأس المسيح هو الله

المسيح يشكّل إحاطةً واضحةً في الآية، فهو يشكّل العنصر الأساسيّ في الجزء الأوّل، أي في «A»، وفي الجزء الأخير أيضًا، أي في «A’». المسيح هو الإحاطة لعلاقة الرجل بالمرأة؛ وهذا أمر طبيعيّ، ويشدّد عليه الرسول في النصّ الذي ندرسه. إذًا، كما هي حال المسيح، رأس الرجل والمرؤوس من الله، هكذا يجب أن تكون الرئاسة بين الرجل والمرأة. إذا فهمنا ماهيّة العلاقة بين الآب والابن، نفهم بالتالي ماهيّة العلاقة بين الرجل وامرأته؛ فالآب والابن هما من جوهر واحد وفي اتّحاد كامل: «أنا والآب واحد» (يو ١٠: ٣٠). إذًا، لا فرق في الكرامة بين الرجل والمرأة. وإذا كان المسيح هو رأس الرجل فلأنّ المسيح هو المخلّص والفادي، فهو بكر القائمين من بين الأموات. وعلى هذا الأساس يُبنى التفكير في الارتباط الزوجيّ. «هي قدرة الله الجبّارة التي أظهرها في المسيح حين أقامه من بين الأموات، وأجلسه إلى يمينه في السماوات، وفوق كلّ اسم يسمّى، لا في هذا الدهر فقط، بل في الدهر الآتي أيضًا، وجعل كلّ شيء تحت قدميه، ورفعه فوق كلّ شيء رأسًا للكنيسة» (أف ١: ١٩–٢٣). ويؤكّد بولس على دور المسيح الرأس كعنصر جمع وتناغم لكافّة الأعضاء: «المسيح هو الرأس، به يتماسك الجسد كلّه، ويلتحم بفضل جميع المفاصل التي تقوم بحاجته، حتّى إذا قام كلّ جزء بعمله الخاصّ به، نما الجسد كلّه، وتكامل بنيانه بالمحبّة» (أف ٤: ١٥–١٦). يجب أن يكون الرجل إذًا خادم الوحدة في البيت، وبذلك يكون هو الرأس.

أخيرًا، يشير بولس في الرسالة إلى أهل كولوسيّ إلى أنّ المسيح هو رأس الكنيسة لأنّه «يأخذ المبادرة»، وهو رأس الجسد، أي الكنيسة، الذي هو

البداية، بكر القائمين من بين الأموات، لكي يكون الأوّل في كلّ شيء. كلمة «الأوّل» في النصّ اليونانيّ هي prwteuwn، وهي ترد مرّةً واحدةً في العهد الجديد (*hapax*). ترجمات كثيرة تعطي لهذا التعبير معنى الأولويّة التفضيليّة، أي أنّ المسيح هو أفضل من كلّ الخلائق. ولكنّ إطار الآية يساعدنا أكثر على فهم هذا التعبير حسب تراتبيّة كرونولوجيّة: المسيح هو الأوّل، أي هو من يبادر دومًا ويفتح الطريق أمام المؤمنين؛ فكما هو الأوّل في القيامة من بين الأموات، أي أوّل من فعل ذلك، كذلك هو الأوّل في كلّ شيء. وهذا هو المعنى الحقيقيّ لكلمة رأس؛ فالإستعمالات القديمة لكلمة «رأس» تدّل بشكل مباشر على «رأس الرمح» الذي ينطلق قبل جسم الرمح والذي يتلقّى الضربة، عند الارتطام بشيء ما. ومن الناحيّة الأنتروبولوجيّة نلاحظ أنّ الإنسان، عندما يركض أو يهاجم، فإنّه يجعل رأسه أمام جسده. نفهم بذلك أنّ بولس يجعل من الرجل رأسًا للمرأة بكونه رأس رمح لها، أي المدافع عنها، والمقدام المبادر في ساعات الصعاب. الرجل رأس للمرأة لأنّه أقوى بنيةً؛ منها فمطلوب منه أن يواجه عنها ويحميها[٣٠].

٥- دور الرجل

في القسم الثاني من النصّ يتوجّه بولس إلى الرجل محدّدًا له واجباته تجاه زوجته. وما يلفت نظرنا مباشرةً هو أنّ الرسول متطلّب من الرجل أكثر منه من المرأة؛ فبينما يخصّص للمرأة ثلاث آيات، نجد أنّ الكلام الموجّه للرجل يحتلّ ثماني آيات.

٥ أ- أحبّوا نساءكم

قد يتبادر إلى ذهن القارئ أنّ بولس يتساهل مع الرجل، إذ يطلب منه أن

(٣٠) ر ج G.E. HOWARD, «The Head/Body Metaphors of Ephesians», *NTS* 20 (1975) 350-356.

يحبّ لا أن يخضع[٣١]. إلاّ أنّ القارئ المتمعّن يُدرك مباشرةً أنّ الحبّ متطلّب أكثر من الخضوع. الخضوع قد يكون قسريًّا. وينتظر الخاضع بصبر يوم تحرّره، يوم تؤاتيه الظروف لينفض عنه كلّ قمع، وينطلق بعيدًا ودون رجعة عمّن أخضعه. أمّا الحبّ فهو ينطلق من مبادرة حرّة يلتزم بها الإنسان تجاه حبيبه. والذي يحبّ، يهب حبيبه كلّ شيء، لا بل يهبه حياته نفسها، يهبها دون حساب ودون أن ينتظر بالمقابل أيّ شيء.

ويلفت نظرنا أيضًا أنّ بولس، في كلامه عن حبّ الزوج لا يستعمل الفعل الاعتياديّ للحبّ، أي filew، بل يستعمل فعل agapaw. فالفعل الأوّل، filew، هو الفعل المعتاد للدلالة على العاطفة التي تربط الناس بعضهم ببعض. أمّا الفعل المستعمل في النصّ، agapaw، فهو الفعل المستعمل إجمالاً للدلالة على المحبّة المسيحيّة والتعاون والتعاضد حتّى بذل الذات من أجل الآخر[٣٢]. وباعتقادي أنّ ما يقصده بولس من خلال استعماله لهذا الفعل هو أن يطلب من الزوج أن يبذل نفسه في سبيل زوجته، لأنّه مسؤول عنها، لكونها أضعف منه جسديًّا واجتماعيًّا. وهذا الطلب، أي بذل الذات، يراه بولس ضروريّ، بغضّ النظر عن عاطفة الحبّ التي تربط بين الزوجين، أقويّةً كانت أم خافتة. من الطبيعيّ أنّ عاطفة المحبّة مطلوبة جدًّا في إطار الزواج. ولكنّ العطاء هو أمر مرتبط بالواجب وبالحسّ المسيحيّ. من هنا، نجد أنّ بولس يشبّه هذا الحبّ الزوجيّ بحبّ المسيح الذي بذل نفسه لأجل كنيسته.

هذا الحبّ يقود إلى التمجيد؛ فالمسيح بذل نفسه عن كنيسته «كي يزفّ لنفسه كنيسةً مجيدةً» (آ ٢٧). وهكذا على الرجل أن يتمثّل بالمسيح في تمجيد زوجته، خاصّةً وأنّ المحبّة المسيحيّة تؤدّي بالطبع إلى مجد من نحبّ.

(٣١) هذا الاعتقاد سائد في كلّ الأوساط الشعبيّة.

(٣٢) في أيّامنا هذه نستعمل عبارة «أغابي»، خاصّةً في اللغة الفرنسيّة، للدلالة على موائد المحبّة التي يقيمها المسيحيّون، حين يُحضر كلّ شخص طعامه إلى الكنيسة، ويجتمع الكلّ ليتقاسموا الطعام. وهكذا يتساوى كلّ أفراد الجماعة في ما يتناولونه من طعام؛ فالفقير يُحضر طعامه الفقير، وكذلك يفعل الغنيّ، والكلّ يأكل من الموجود على مائدة المحبّة تلك.

المجد هو العطيّة الكبرى التي تفترض تلبية كلّ حاجات من نحبّ. فهكذا لا يضطرّ الحبيب أن يتصاغر أمام أيّ شيء لأنّه له حاجة ما. وتلفت نظرنا أيضًا العبارة اليونانيّة التي يستعملها بولس في إشارته إلى ذلك المجد قائلاً endoxon، «مجيدة»، وهي صفة مشتقّة من عبارة endoxa، «مجد»، وهي مؤلّفة من قسمين: en، «في»، وdoxa، «مجد». والجميل هو القسم الأوّل من هذه الكلمة أي جزئيّة en، «في»، لأنّها تدلّ دائمًا على الثبات والاستمراريّة وعدم التغيير؛ فالزوج يمجّد حبيبته بشكل دائم وثابت، لا يتغيّر أبدًا ولا يتبدّل؛ على مثال طابع الديمومة والاستمراريّة التي يضفيها «السرّ» على الزواج وعلى الكنيسة، عروسة المسيح(٣٣).

٥ ب- إنّه حبّ عضويّ

يطيل بولس الرسول كلامه عن أهميّة الحبّ في الحياة الزوجيّة قائلاً: «من أحبّ امرأته أحبّ نفسه» (آ ٢٨)، مشبّهًا هذا الحبّ بحبّ الإنسان لجسده. فإذا كان على الرجل أن يترك أباه وأمّه ليتّحد بامرأته، وليصيرَا كلاهما جسدًا واحدًا، يكون هذا الحبّ بينهما أمرًا طبيعيًّا أكثر ممّا هو ضروريّ(٣٤). لذلك يقول بولس بأنّ على الرجل أنّ يُحبّ امرأته حبّه لجسده؛ ويستعمل النصّ هنا تعبير swma،(٣٥) الذي يدلّ ليس فقط على جسد الإنسان اللحميّ، بل بالأكثر على شخصيّة الإنسان وكيانه. الجسد هنا يعني تلك الصفات التي تجعل من الإنسان إنسانًا، وتجعل من زيد أو من عمر ما هما عليه في حياتهما. من هنا نفهم أنّ بولس يعتبر الحبّ الزوجيّ حبًّا عضويًّا، يدخل في صميم تكوين الإنسان؛ فالمرأة هي بالنسبة إلى الرجل جزء منه وجزء أساسيّ من شخصيّته البشريّة. هما فعلاً شخص واحد.

(٣٣) رج A. FEUILLET, «La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens», *NTS* 21 (1975) 157-191.

(٣٤) رج S.F. MILETIC, «*One Flesh*»: *Eph. 5.22-24, 5.31: Marriage and the New Creation*, PIB, Roma, 1988; J.P. SAMPLEY, «*And the Two Shall Become One Flesh»: A Study of Traditions in Eph 5:21-33*, CUP, Cambridge, 1971.

(٣٥) رج آ ٢٨ من النصّ، وآ ٣٠ أيضًا.

ولكن ما يلفت نظرنا في الكلام عن الجسد، أنّ بولس ينتقل فجأةً من كلمة swma، اليونانيّة إلى كلمة sarx، في آ ٢٩، والتي ترجمتها الحرفيّة هي «لحم»: «لأنّ لا أحد قطّ لحمه أبغض». قد يعتبر القارئ أنّ النصّ يهبط هنا نحو درك أقلّ من الاحترام للمرأة؛ إذ يعتبرها مجرّد «لحم»؛ إلاّ أنّ الأمر هو على غير ذلك. يفهم البعض أنّ في كلام بولس عن اللحم إشارة معيّنة إلى العلاقة الحميميّة والجنسيّة بين الزوجين. وهذا الكلام صحيح؛ فالزواج لا يكتمل إلاّ بالعلاقة الجنسيّة التي تشكّل جزءًا لا يتجزّأ من الحياة العائليّة. ويريد بولس طبعًا من الأزواج الاهتمام بهذه الناحية لأنّها «غذاء الحبّ». لذلك يكمل حديثه قائلاً: «لأنّ لا أحد قطّ لحمه أبغض إنّما يغذّيه ويعتني به»[٣٦].

ومن ناحية أخرى، يشبّه الحبّ باللحم، sarx، وليس فقط بالجسد، swma، ذلك لأنّ الإنسان قد يُهمل مرارًا عديدةً الإعتناء بجسده، أي بتطوير شخصيّته وزيادة ثقافته وصقل أخلاقه، إلاّ أنّه لا يُهمل بتاتًا الإهتمام بلحمه، فكلّ إنسان يأكل كلّ يوم ثلاث مرّات، وينام الوقت الكافي، وقد يغتسل ويرفّه نفسه، إلخ، كلّ يوم. وهكذا، من خلال هذا التشبيه باللحم ينبّه بولس كلّ رجل إلى ضرورة الاعتناء بتغذية الحبّ الزوجيّ كلّ يوم؛ فأكثر ما يقوّض أساسات العائلات هو «الرتابة» التي تجعل من الإنسان مجرّد آلة بلا أحاسيس. قد يتعوّد الأزواج على بعضهما بشكل يصبح معه وجود كلّ منهما قرب الآخر أمرًا مفروغًا منه، ولا يثير في أيّ منهما أيّ إحساس بالفرح. لذلك يجب على الأزواج الاهتمام بأن يكرّسوا يوميًّا أوقاتًا، يلتقون فيها، ليغذّوا حبّهم وينمّوه.

أختم بأن ألفت الانتباه إلى أنّ كلمة «حبّ» ترد خمس مرّات في هذا النصّ[٣٧]. والرقم خمسة هو رقم رمزيّ يشير إلى «الشريعة»، أي إلى أسفار التوراة الخمسة[٣٨]. لذلك فعيش الحبّ ضمن الحياة الزوجيّة هو تطبيق

(٣٦) ر– R. BATEY, «The mhna sarx Union of Christ and the Church», *NTS* 13 (1966–67) 270-281.

(٣٧) في آ ٢٨ مرّتين، وفي آ ٢٨ ثلاث مرّات.

(٣٨) وهي أسفار: التكوين، الخروج، اللاويّون، العدد، وتثنية الاشتراع. هذه الأسفار، أي التوراة، كانت تعتبر على أيّام يسوع وبولس هي وحدها «الكتاب المقدّس»، أمّا باقي الأسفار فكانت

لأحكام الشريعة، وهو أيضًا خلاصة لتلك الأحكام. هذا ما أشار إليه بولس أيضًا باستشهاده المباشر بآية من سفر التكوين: « لأجل هذا سيترك إنسان الأب والأمّ، وسيتّحد بامرأته، وسيكون الإثنان لحمًا واحدًا» (تك ٢: ٢٤)[٣٩].

الخاتمة

يختم بولس نصّه كما بدأه، بالعبارات نفسها. يشدّد على أبعاد الحبّ والتضامن المتبادَلَين بين الرجل والمرأة: «وأمّا أنتم، واحدًا فواحدًا هكذا امرأته فليحبّ كما نفسه من ثمّ كي تخاف المرأة الرجل» (آ ٣٣). ولكن على عكس مقدّمة النصّ، يبدأ هنا بالرجل، طالبًا منه الحبّ لزوجته. ومن ثمّ يعود ليوجّه كلامه إلى المرأة. هذا القلب في الترتيب يؤّكد على المساواة بين الرجل والمرأة. لا يريد الرسول أن يضع تراتبيّة بينهما، فيأمر المرأة دومًا قبل الرجل، بل يوجّه كلامه إلى كليهما بالتساوي: مرّةً يبدأ بالمرأة، ومرّةً أخرى بالرجل.

كما نلاحظ، في كلامه عن المرأة في آ ٣٣ الختاميّة، لا يستعمل بولس فعل الخضوع الذي رأيناه مشتركًا بين الرجل والمرأة في البداية، بل يستعمل مكانه فعل «خاف»، أي fobew: «من ثمّ كي تخاف المرأة الرجل». ولقد شرحت سابقًا أنّ هذه العبارة تعني الاتكال على الرجل، واللجوء إليه، وطلب الحماية والمساعدة منه دون سواه. وهكذا نجد أنّ الرسول لم يستعمل قطّ فعل الخضوع وفاعله المرأة. لم يطلب منها أن تخضع هي، بل أن يخضعَا الواحد للآخر بشكل متبادل.

وفي صياغته لجملته الختاميّة، يضع بولس حبّ الزوج كشرط سابق وضروريّ لاتّكال المرأة عليه. والدليل على ذلك أنّه يبدأ كلامه عن المرأة في هذه الآية باستعماله للجزئيّة اليونانيّة de، وترجمتها «من ثمّ». وهذه الجزئيّة

تُعتَبر كتبًا لها قدسيّتها، ودورها هو شرح التوراة. لذلك فالعدد خمسة يرمز إلى الشريعة المتضمّنة في أسفار التوراة الخمسة.

(٤٠) رج A.T. LINCOLN, «The Use of the OT in Ephesians», *JSNT* 14 (1982) 16-57.

التي تصل مفهوم حبّ الرجل باتّكال المرأة، تجعل اتّكال المرأة كنتيجة طبيعيّة لحبّ الرجل وتضحياته في سبيلها، خاصّةً أنّ فعل الحبّ المستعمل هو فعل agapaw، أي فعل المحبّة المسيحيّة التي تقوم على الخدمة وعلى التضحية من أجل الآخر. إذًا، اتّكال المرأة على الرجل لا يمكن أن يوجد[٤٠] إلاّ إذا وجد مسبقًا حبّ الرجل لزوجته.

إنّ مخطّط الله هو أن يعي الرجل والمرأة أنّهما يشكّلان عنصرَيّ سرّ إلهيّ عظيم هو تمامًا كسرّ الكنيسة، عروسة المسيح، فلا يكتمل دور الواحد منهما بدون الآخر. وبما أنّ التزام الواحد بالآخر مدى الحياة هو أمر لا يخلو أبدًا من الصعوبة، لذلك على كلّ منهما أن يتحلّى «بالخضوع»، أي بالطواعيّة نحو الآخر، وأن يتحلّى أيضًا بالعطاء السخيّ والمحبّة الصادقة نحو الآخر، وأن يتحلّيا بالثقة، الواحد بالآخر، فلا يلجأ أيّ منهما إلى شخص من خارج البيت الزوجيّ مهما اشتدّت الصعاب والمتاعب، بل يجب أن يتشارك الزوجان همومهما وشجونهما، وأن يسعيَا إلى حلّ مشاكلهما العائليّة بنفسيهما، دون أن يفضحَا أسرار حياتهما حتّى لدى أقرب المقرّبين منهما، كالأمّ والأبّ. والأهم هو أن يمجّد الواحد منهما الآخر، وأن يعتبر كرامة شريكه هي كرامته نفسها. فمن يكرّم شريكه يكرّم رأسه ويرفعه عاليًا.

(٤١) ولا يطلبه بولس الرسول.

الصلاة في رسائل القدّيس بولس

الأب أسعد جوهر
أستاذ مادّة الكتاب المقدّس
جامعة الروح القدس – الكسليك

المقدّمة

لا يقدّم القدّيس بولس في أيّ رسالة من رسائله تعليمًا منهجيًّا عن الصلاة، ومع هذا لا تخلو رسائله من أنواع الصلاة وأشكالها.

كانت عادة بولس، التي ورثها بدون شكّ من التقليد الرسائليّ في عصره، أن يبدأ رسائله بعنوان وتحيّة ثمّ يتبعها بصلاة خاصّة: صلاة مستوحاة جوهريًّا من التفكير في الذين يكتب إليهم ومن ظروف كتابة الرسائل. يقدّم لنا القدّيس بولس، إلى جانب إشارات صغيرة إلى الصلاة، ثلاثة أنواع منها وهي: صلاة الطلب، والشكر، والتمجيد. فدراسة هذه الصلوات المبعثرة تسمح لنا بأن نستشفّ بعض مفاهيم الصلاة البولسيّة وبعض سماتها.

يكتب بولس إلى كنيسة تسالونكي، وهي أولى رسائله، قائلاً: «بغير انقطاع صلّوا، في كلّ شيء اشكروا» (١ تس ٥: ١٧–١٨). ويؤكّد على هذه الوصيّة، بإعلانٍ يكشف عن أهمّيّة الموضوع: «فهذه مشيئة الله إليكم في المسيح يسوع» (١ تس ٥: ١٨). وهكذا منذ أن أصبح أهل تسالونيكي تلاميذ الربّ يسوع، أضحوا مُقامين وثابتين «في المسيح». فَهُم هدف إرادة إلهيّة تتضمّن صلاة متواصلة. ويطلب إليهم أن: «صلّوا أيضًا من أجلنا أيّها الأخوة» (٥: ٢٥)؛ ويطلب من الرومانيّين: «كونوا على الصلاة مواظبين» (١٢: ١٢)؛ ومن

جماعة أفسس: «بكلّ صلاة وضراعة صلّوا كلّ وقت في الروح، وكونوا لهذا ساهرين، مواظبين كلّ المواظبة» (٦: ١٨).

يعتبر القدّيس بولس أنّ الصلاة عمل مهمّ، فيقول في ١ تم ٢: ١: «إذًا فأطلبُ قبل كلّ شيء أن تُقام ضراعات، وطلبات، وأفعال شكر، من أجل جميع الناس». ويتمنّى «أن يصلّي الرجال في كلّ مكان» (١ تم ٢: ٨). ويوصي الأرامل اللواتي هنّ «حقًا أرامل» ويدعوهنّ إلى «الصلاة طويلاً، في كلّ وقت، ليل نهار»، (١ تم ٥: ٥).

ومن ناحيته هو، فيُعلن أنّه، هو نفسه، يصلّي دائمًا.

أمّا القدّيس بولس فهو يُعلن أنّه، هو نفسه، يصلّي دائمًا. ويكشف عن فحوى صلاته وينوّه بأنّها كثيرة: يصلّي مردّدًا هذه العبارة «دائمًا» أو «على الدوام»، غالبًا، في بداية رسائله (١ تس١: ٢). ويزيد على أنّه يصلّي «بلا انقطاع» (١تس٢: ١٣)، وأحيانًا يستعمل ظرفي الزمان هذين معًا كما جاء في رو ١: ٩ و١٠: «يشهد عليّ الله... كيف أذكّركم بغير انقطاع ضارعًا في صلواتي على الدوام».

الصلاة التي يتكلّم عنها القدّيس بولس في رسائله والتي يمارسها تفترض عدّة مواقف وعدّة أشكال؛ فهو يطلب أن «تُقام ضراعات، وصلوات، وطلبات، وأفعال شكر» (١ تم ٢: ١). فاستعمال العبارتين «ضراعات» و«صلوات» معًا وعدّة مرّات تكشف عن اختلاف في السلوك والتصرّف لدى المصلّي. فالأرملة الحقّة «تواظب على الضراعات والصلوات ليل نهار» (١ تم ٥: ٥). ويطلب إلى كنيسة فيلبّي: «لتُعرَف طلباتكم أمام الله بالصلاة والضراعة مصحوبتَين بشكران» (فل ٤: ٦). تُعدِّد الآية الأخيرة ثلاثة انواع مختلفة. يبدو أنّ النوعين الأوّلين متشابهان تقريبًا، فيكون بولس بذلك قد اختصر الصلاة في شكلَين معروفَين قبله في التقليد البيبليّ: صلاة الضراعة أو الطلب وصلاة الشكران.

١ – صلاة الطلب والضراعة

يعتبر القدّيس بولس أنّ صلوات الطلب عند المسيحيّين هي أمرّ بديهيّ، وهو نفسه يقوم «بصلوات من أجل» كنيسة فيلبي (١: ٤). ويبدو أنّ هذه الطريقة، صلاة الطلب، هي الشكل العفويّ في صلواته. كما أنّه يعتبر أنّ الأمرّ الآخر، البديهيّ والشرعيّ، هو أن يصلّي المسيحيّون من أجله. أَلَم يتضرّع هو شخصيًّا إلى الربّ كي يبعد الشوكة عنه؟ (٢ كو ١٢: ٨). وطلب إلى مؤمني تسالونيكي أن «صلّوا أيضًا من أجلنا، أيّها الأخوة»، جاعلاً من نفسه ومن الرسولَين اللذين يصحبانه، سلوانس وطيموتاوس، مستفيدِين من صلاة الجماعة والتي يجب أن تطال كثيرين غيرهم.

يطلب الرسول في ٢ تس٣: ١ : «وبعد، أيّها الأخوة، فصلّوا من أجلنا». ثمّ يتابع قوله «لكي ينجّينا الله من الناس الضالّين الأشرار». وفي رسالته إلى فيلمون آ ٢٢ يؤكّد بولس على أنّه بفضل صلوات المسيحيّين الذين يتضرّعون إلى الله من أجله، يُحرَّر قريبًا من السجن ويعود إلى الجماعة.

أمّا الصلاة التي يطلبها الرسول من المسيحيّين في ١ تم ٢: ٢–٤ فهي شاملة، تتوجّه إلى الله «من أجل جميع الناس»؛ ثمّ يعود فيخصّص بعضهم، «من أجل الملوك، وذوي المناصب جميعًا». الغاية الأولى من الطلبة الأخيرة، ليست ارتداد الحكّام إلى الإيمان المسيحيّ، بل العيش في ظلّ ذلك النظام بهدوء واحترام وسلام، حتّى تقضي الجماعة «حياة مطمئنّة وهادئة، بكلّ شرف وتقوى». وشرح الرسول : «أنّ ذلك لحسن ومقبول أمام الله مخلّصنا، الذي يريد أن يخلّص جميع الناس، ويُقبِلوا إلى معرفة الحقّ» (١ تم ٢: ٣–٤). هذا الأمر يفترض أنّ المسيحيّين في صلواتهم يُسَمّون رؤوساءهم السياسيّين ولا يخافون أن يطلبوا منهم، «حياة مطمئنّة وهادئة». وفي الرسالة إلى الرومانيّين ٨: ٢٧ يتكلّم بولس عن الشفاعة من أجل القدّيسين أي من أجل أعضاء

الكنيسة. وكذلك الرسالة إلى أفسس تقول : أنّه يجب أن «نضرع من أجل جميع القدّيسين» (٦: ١٨).

يعلّم بولس أنّ كنيسة فيلبّي تصلّي من أجله، وهو في الوقت الحاضر سجين في السلاسل متألّم (١: ١٢–١٨). ولكنّه يدرك تمامًا أنّ : «كلّ الضيقات ستُفضي به إلى الخلاص، بفضل صلاة مؤمني فيلبّي» (١: ١٩). هكذا صلاة المسيحيّين هي قادرة أن تعضُد رسل المسيح وتساعد على خلاصهم. والخلاص المقصود هنا ليس فقط تحرير بولس من السجن، بل أكثر من ذلك كما يوحي بذلك ما تبقّى من الفصل في آ ٢٠–٣٠، حيث الخلاص يعني الفداء والخلاص النهيويّ. في الحقيقة هذه الصلاة تفعل فعلها «بمعونة يسوع المسيح» (فل ١ : ١٩).

صلاة الطلب كما يفهمها القدّيس بولس تسعى غالبًا إلى خير سام: نجاح البشارة. وإذا ما طلب بولس أن يصلّي المؤمنون إلى الله من أجله، فذلك من أجل تتميم عمله الرسوليّ بشكل أفضل؛ كما تشير إلى ذلك فيل ١: ١٩ : «بفضل ضراعتكم هذه الأحداث ستؤول إلى خلاصي»... «حسبي أن يُبشَّر بالمسيح، على كلّ حال» (١: ١٨). وتقول ٢ تس ١:٣–٣ : «وبعد أيّها الأخوة ، صلّوا من أجلنا، لكي تنتشر كلمة الربّ وتتمجّد كما هي عندكم، ولكي ننجو من الناس الضالّين الأشرار... لكنّ الربّ أمين، وهو يثبّتكم ويحفظكم من الشرّير». إذًا فالخيور التي يمكن أن تنتظرها جماعات الرسول بولس من الله الأمين هي: فعاليّة التبشير الرسوليّ، وتحرير بولس من أجل الإنجيل، وتثبيت إيمان المسيحيّين. لذا عليهم أن يطلبوا إلى الله، بثقة كبيرة، كي «يثبّتهم ويحفظهم من الشرّير».

الرسالة إلى أف ٣: ١٤–١٩ تعكس ما كان يطلب بولس في صلاته حين «جثا على ركبتيه للآب»: نموّ المسيحيّين الذي يعمله «الروح»، نموّ يتحقّق بسكنى المسيح في قلوب المؤمنين، وازدهار في الإيمان، وفي المحبّة، وفي المعرفة «لكي يمتلئوا حتّى ملء الله كلّه». وفي رو ١٥: ٣٠ يطلب بولس إلى

المسيحيّين أن يُصلّوا من أجله حتّى «ينجو في اليهوديّة من الكافرين»، وحتّى «تكون خدمته في أورشليم مقبولة لدى القدّيسين»، وهكذا يستطيع أن «يأتي إلى روما مسرورًا ويستريح بعض الشيء» مع المسيحيّين في هذه الكنيسة.

فبينما يصلّي الرسول بولس من أجل هذه النيّات المختلفة، سيناضل المسيحيّون معه، فيتحمّلون بشكل فعّال قسطًا يشاركونه فيه، في نضاله الرسوليّ، هو صلاتهم لكي يؤمّنوا له النجاح. الصورة ذاتها تتكرّر في كول ٤: ١٢ حيث: «ابفراس،... وهو عبد للمسيح يسوع يجاهد دومًا بالصلوات من أجلكم، لكي تثبتوا كاملين وموقنين ملء اليقين في كلّ ما يشاء الله». بالفعل يعتبر بولس أنّ كلّ عمله الرسوليّ هو مثل نضالٍ صعب، وهو يعلن إلى أهل قولسّي: «إنّي أريد أن تعلموا أيّ جهاد أعاني من أجلكم» (٢: ١). وفي أفسس يقود المسيحيّون نضالاً صعبًا. لذلك عليهم أن يتسلّحوا ويتهيّأوا له (٦: ١٨). أسلحتهم الضروريّة اللازمة هي الاستعداد الرسوليّ في الحقّ والبرّ والإيمان (أف ٦: ١٠–١٥). والأشدّ ضرورة أيضًا، هو «سيف الروح الذي هو كلام الله» (٦: ١٧). ومن ثمّ الصلاة كلّ وقت في الروح، صلاة مؤلّفة حسب كولسّي (٣: ١٦) من «أناشيد روحيّة»، «صلاة في الروح» (أف ٦: ١٨)، أي يلهمها الروح. صلاة تسعف المبشّر الرسوليّ في «إعلان سرّ الإنجيل» (أف ٦: ١٩).

القدّيس بولس يعلن، حتّى يُبرِّر صلاة الطلب، مبدأ يدعو إلى الدهشة، وهو: «حتّى تُعرف طلباتكم أمام الله أو احتياجاتكم» (فل ٤: ٦). يخلع بولس على الله، بطريقة جريئة، صفاتٍ بشريّةً فيقول «حتّى تُعرف لدى الله» في صلاة الطلب الحاجات البشريّة. وهذه الصفات تترجم المعنى الواقعيّ لصلاة الطلب، حيث الإنجيل نفسه يبدو قريبًا من هذا المعنى. فأمثال لوقا عن الصلاة (١١: ٥–١٣ و١٨: ١–٨) موسومة بصراحة تتّفق مع البساطة النبويّة التي فيها يجب أن تقام كلّ صلاة منذ يسوع. تلميذ يسوع يضرع إلى الله، بثقة كبيرة، عالمًا أنّ قدرة الله عظيمة وهي تفوق محتوى الطلب. والرسالة إلى أفسس

تؤكّد على ذلك: «والله القادر أن يعمل وفق قدرته العاملة فينا ما يفوق كلّ شيء، أكثر وأبعد ممّا نسأل أو نتصوّر» (٣: ٢٠).

٢ – صلاة الشكر

يؤكّد القدّيس بولس أنّ صلاة الشكر مرتبطة بشكل وثيق بصلاة الطلب، ويجب حتمًا أن تتعلّق بها: «في كلّ شيء فلتُعرَف طلباتكم أمام الله، بالصلاة والدعاء مع الشكران» (فل ٤: ٦). يقدّم الرسول بولس نصيحة غير منتظرة، فعندما يقع المؤمن نفسه في حاجة، عليه أن يقوم، قبل الأوان، أي قبل صلاة الطلب، بفعل شكران يرتبط بطريقة ملائمة معها.

هذه النصيحة –صلاة الطلب مصحوبة بفعل الشكران– تراعي التقليد البيبليّ المألوف في المزامير. فصلوات المزامير ليس فيها ضراعة لا يتبعها، بشكل أو بآخر، شكر لله أو تمجيد أو انفتاح عليه. أمّا في النصوص حيث الرسول بولس يصف سير صلاته فالحركة عكسيّة. فهو يبدأ بصلاة شكر طويلة وينتهي بصلاة طلب. بذلك يلتقي الرسول مع هيكليّة بعض المزامير، وعلى سبيل المثال المزمور ١٢٦: «حين ردّ الربّ أسرى صهيون، كنّا كالحالمين، حينئذٍ امتلأت أفواهنا ضحكًا وألسنتنا ترنيمًا. إنّ الربّ عظّم الصنيع إلينا!... أردِد يا ربّ أسرانا» (٢–٤). ولكن إذا كان فعل الشكران يأتي أوّلاً في تصميم صلاة بولس، ربّما هذا، لأنّ فعل الشكران يمثّل المقام الأوّل في تفكيره. فقد كتب إلى تسالونيكي قائلاً: « صلّوا بغير انقطاع، اشكروا في كلّ شيء» (١ تس ٥: ١٦).

يشدّد القدّيس بولس على الخيرات ولا سيّما النِعم الإلهيّة، التي سبق فاختبر حقيقتها في حياته وفي حياة أصدقائه. وهذه الخيرات والنِعم هي موضوع شكره في الصلاة، كما هي، أيضًا، موضوع شكر في صلاة الجماعة. والأمر البديهيّ المنظور اليوميّ لهذه البركات هو الطعام، ومن الطبيعيّ أن يُصار إلى صلاة شكران تُعطيه معنى جديدًا. لدرجة أنّه، إذا اشترك أحد المسيحيّين في

ذبيحة وثنيّة، وعلى قدر ما يشكر فلا يوبَّخ (١ كو ١٠: ٣٠ ؛ رو ١٤: ٦). و«كلّ طعام نؤدّي عنه الشكر لله هو مسموح»، «لأنّ كلّ ما خلقه الله حسن، ولا شيء مرذول إن أُخذ بشكر، لأنّه يُقدَّس بكلمة من الله ودعاء» (١ تم ٤: ٣–٥).

خلال الطعام قام يسوع بعمل مميّز مصحوب بصلاة كانت «فعل شكران» (١ كو ١١: ٢٤). ودعا تلاميذه أن يحفظوا هذه الذكرى، وهم بدورهم، احتفلوا بما سمّوه بـ«عشاء الربّ» (١١: ٢٠). وكانوا يُصلّون كما صلّى هو أوّلاً : «كأس البركة التي نبارك، أوليست اشتراكًا في دمّ المسيح؟ الخبز الذي نكسر، أو ليس اشتراكًا في جسد المسيح؟» (١٠: ١٦).

يشدّد الرسول بولس على أنّ كلّ شيء هو مدعاة لفعل شكران جماعيّ. فيقول في كولسّي: «كلّ ما تأتون من قول أو فعل، فليكن كلّ شيء باسم الربّ يسوع، شاكرين به الله الآب» (٣: ١٧). وحتّى لا يغفل أيّة مناسبة أو يترك أيّة حجّة أو عذر «لفعل الشكر»، فعلى أهل قولسّي «أن يسهروا شاكرين» (٤: ٢).

بدون شكّ، مَثَل من بين عدّة أمثال يستدعي الشكر، هو العطاء حيث يبرهن الأخوة عن كرمهم بعضهم تجاه بعض. هكذا وجد «قدّيسو أورشليم» في المساعدات التي استلموها من جماعة كورنتس، مناسبة لأفعال شكر عديدة (٢ كو ٩: ١١–١٢).

واحد من الأعمال المعبِّرة في الاجتماعات هو صلاة أحد الأعضاء، إذ يقول بصوتٍ عالٍ واضح «فعل شكران» مُعبِّرًا عن شعوره بالعرفان بالجميل تجاه أحداث حاليّة أو ماضية، أو تجاه ذكرى إحدى المبادرات الإلهيّة القريبة أو البعيدة. أمام هذا الإعلان في الصلاة تضمّ الجماعة في كورنتس صوتها إلى فعل الشكران هذا، بكلمة «آمين» الليتورجيّة والتي تعبّر عن اشتراك الجماعة في صلاة الفرد (١ كو ١٤: ١٦).

يرتبط فعل الشكران بعطيّة الله. والقدّيس بولس يعرف جود الله وسخاءه؛ وحتّى لا نعدّد كلّ شيء يكفي أن نذكّر الرسالة إلى الرومانيّين التي تتأمّل حول

«محبّة الله التي أُفيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي وُهِبَ لنا» (رو ٥: ٥). والمائدة الإفخارستيّة تذكّر الجميع أنّ هذه العطيّة أوصى بها يسوع « الذي أُسلِمَ « من أجل البشر (١ كو ١١: ٢٣).

فالقدّيس بولس يرغب إذًا إلى كلّ إنسان، مهما كان وضعه صعبًا، أن يترك مكانًا لفعل الشكر. مهما عَظُمَت الصعوبات واشتدّت المآسي في الحياة فلا تستطيع أن تُخفي الجود الإلهيّ في شخص يسوع المسيح. من أجل هذا الجود، الذي «لا وصف له» (٢ كو ٩: ١٥). لا يمكن إلاّ أن نؤدّي، في كلّ سانحة، أفعال شكر لله. لذا «اشكروا على الدوام» (١ تس ٥: ١٦).

٣ – صلاة التمجيد

تتحلّى الصلاة الجماعيّة بميّزات متعدّدة، غالبًا لا تدلّ عليها المفردات بوضوح. يستعمل بولس ومعاصروه بعض تعابير شبه مترادفة. فالاحتفال بـ«عشاء الربّ» يُسمّى «فعل شكر» في ١ كو ١١: ٢٤، و«بركة» في ١ كو ١٠: ١٦. عندما يعلن الرسول بولس توجيهاته إلى كنيسة قورنتس حول الصلاة يكتب، أنّ عليهم تباعًا «أن يصلّوا، ويرنّموا، ويباركوا»، وبعد ذلك يتكلّم عن الإفخارستيّا، أي فعل الشكران. وهذا الفعل يتردّد ثلاث مرّات في آخر المقطع ويدلّ على الميزة التي تتّصف بها الصلاة البولسيّة: فهي على العموم «فعل شكر» (١ كو ١٤: ١٤–١٨). لا تتوقّف صلاة بولس عن الرجوع والعودة إلى إحدى هذه الأعمال التي بها قدّم الله للبشر عطيّة، عنها، يرفعون له أفعال الشكر.

ومع ذلك ففي رو ١: ٢١ يختزل بولس كلّ مسيرة الإنسان التي تقوده إلى الله بفعلين: «مَجَّد وشَكَر»: وإذا ما ضمّت هاتان الكلمتان إلى التعداد السابق فهي توحي أنّه في قلب الصلاة الجماعيّة، هناك صلاة موسومة، بعض الأوقات، بميزة خاصّة.

إذًا فالإنسان الُمصَلّي، المنكبّ حتّى الآن على أن يعبّر عن إعجابه وذهوله أمام العمل المحقَّق وأمام صانعه، في فعل شكر وبركة، يوجّه من أكثر إلى أكثر نظره إلى صورة الله التي تظهر في عمله، فتصبح عندها الصلاة «تمجيدًا».

بعدما أدّى «قدّيسو أورشليم» جزيل «الشكر لله» من أجل الهبات التي استلموها من كنيسة كورنتس، رفعوا آيات «التمجيد لله»، منبع ومصدر «طاعة» جماعة كورنتس في «إعلان إنجيل المسيح»، ومصدر الكرَم الذي حرّك الحسّ الجماعيّ، «ومشاركتهم لهم ولجميع القدّيسين» (٢ كو ٩: ١٣).

وأيضًا يتوجّه نظر الرسول بولس إلى الله الذي يبغي بولس أن يؤدّي له التمجيد: «فإنّ ما لا يرى من الله» تدركه العقول منذ الآن فصاعدًا (رو ١: ٢٠)، «إله الثبات... قادر أن يُنجِز ما وعد به» (رو ٤: ٢١)؛ إله التعزيّة...أبو ربّنا يسوع المسيح...إله الرحمة» (رو ١٥: ٥ و٩)، «أبو المراحم وإله كلّ تعزية» (٢ كو ١: ٣). الله «عمق الغنى والحكمة والمعرفة! ما أبعد أحكامه عن الإدراك وطرقه عن الاستقصاء! فمن عرف فكر الربّ؟ أو من صار له مشيرًا؟ أو من أقرضه شيئًا فيردّه الله إليه؟ لأنّ كلّ شيء منه وبه وإليه. له المجد إلى الدهور.آمين» (رو ١١: ٣٣–٣٦).

٤ – سمات في صلاة القدّيس بولس

أ– صلاة نابعة من العمل الرسوليّ

إنّ صلاة القدّيس بولس تنبع من العمل الرسوليّ، من أخبار الجماعات، من مشاريعه الرسوليّة، ممّا يسمّيه هو نفسه: «ما عليّ من الأعباء كلّ يوم، والاهتمام بجميع الكنائس». ثمّ يعود فيحدّد قائلاً: «من يضعف ولا أضعف أنا؟ من يزلّ ولا أحترق أنا؟» (٢ كو ١١: ٢٨–٢٩). ويكمّل متوجّهًا إلى الجماعة ذاتها بقوله: «من أجل هذا أيضًا نصلّي أن تتكمّلوا»! (٢ كو ١٣: ٩). وفي فل ١: ٩–١١ يشفع الرسول حتّى تنمو محبّة الجماعة وتزداد. لقد اختصر مونلوبو في

كتابه «القدّيس بولس والصلاة» هذه الميزة بقوله: «حين يصلّي رسول الأمم، فمن أجل الكنائس هو يصلّي؛ من أجلها يضرع «وهو منكبّ على الصلاة ليل نهار» (١ تس ٣: ١٠).

لا يكتفي القدّيس بولس أن يصلّي من أجل الجماعة، بل أيضًا يصلّي معها. فإنّ ذِكرَهم (١ تس ١: ٢؛ فل ١: ٣؛ رو ١: ٩؛ ف ٤) يملأ صلاته، وحتّى إنّه «يكوّنها». حول هذا الموضوع، يوجد بين عطف بولس على المسيحيّين والشعور بمسؤوليّته الرسوليّة علاقة وثيقة. لقد اضطُرَّ على ترك تسالونيكي غير مرتاح البال فهي كنيسة ناشئة ومضطهَدة. ولمّا أتاه تيموتاوس يحمل إليه الأخبار الطيّبة (١ تس ٣: ١–٨)، امتلأ فرحًا وعبّر عن تلهّفه وشكر الله قائلاً: «فأيّ شكر نستطيع أن نؤدّي إلى الله من أجلكم، عن كلّ الفرح الذي نفرحه بكم، في حضرة إلهنا، ونحن مكبّون على الصلاة ليل نهار، لكي نرى وجهكم، ونصلح نقص إيمانكم» (١ تس ٣: ٩–١٠).

إذًا فذكريات بولس ومشاريعه تأخذ شكل صلاة وكلام موجّه إلى الآب، لأنّ التبشير لا يتلخّص في مشروع بشريّ؛ بل يُقرّ علانية بمبادرة الله، الذي وحده قادر أن يُثمّر في المؤمن البشرى: «أنا غرست، وأبولوس سقى، ولكنّ الله هو الذي ينمي» (١ كو ٣: ٦). في هذا المضمار، التوجّه إلى الآب مهمّ جدًا، لأنّ بولس يتّخذ الله «شاهدًا» على صدق صلاته (رج فل ١: ٨؛ رو ١: ٩)، كما يصرّح، مُشهِّدًا الله عليه، في ثلاثة نصوص أخرى (١ تس ٢: ٥ و١٠؛ ٢ كو ١: ٢٣) تتكلّم عن اعتراضات حول أصالة مسلكه الرسوليّ. هذا ما يدلّ على الرابط القويّ بين التبشير والصلاة.

تتوخّى الصلاة تطبيق الإنجيل الكامل حيث الحاضر ليس إلاّ تطبيقًا جزئيًا محدودًا. فالرسول قد اختبر قدرة الإنجيل في عمل كلمة الله التي غيّرت كيانه. وفي هذا المعنى يلجأ إلى تعبير «الاقتداء»، فهو يطلب إلى المؤمنين أن يقتدوا به كما هو يقتدي بالمسيح (١ تس ١: ٦؛ ٢: ١٤؛ ١ كو ٤: ١٦؛ فل ٣: ١٧). فالتبشير هو بمثابة اختبار مشترك بين من يبشّر بالكلمة ومن يقبلها.

ب – صلاة مشتركة

صلاة القدّيس بولس هي صلاة مشتركة. يوجد في رسائله أربع نصوص قصيرة تحثّ على الصلاة بشكل عامّ (١ تس ٥: ١٦–١٨؛ ١ كو ٧: ٥؛ فل ٤: ٤–٧؛ رو ١٢: ١٢–١٤)؛ ونصوص أخرى عديدة تدعو المؤمنين إلى الصلاة من أجله، فهو يدعو الكنائس إلى مشاركة حقيقيّة في عمله التبشيريّ (١ تس٥: ٢٥؛ فل ١: ١٩؛ ف ٢٢؛ ٢ كو ١: ١١؛ رو ١٥: ٣٠–٣٢؛ كول ٤: ٣–٤؛ أف ٦: ١٩–٢٠؛ ٢ تس٣: ١–٢).

يدعو بولس المؤمنين إلى الصلاة وفعل الشكر حتّى يكتشفوا إرادة الله، لا سيّما في اجتماعاتهم حيث يظهر الروح القدس، من خلال الأنبياء المسيحيّين (١ تس٥: ١٦–٢٢). ثُمّ عاد فزاد صلاة بركة، توجّه مصير الجماعة نحو هدفها الأخير: «قدّسكم إله السلام نفسه تقديسًا تامًّا، وحفظ روحكم ونفسكم وجسدكم حفظًا تامًّا، بغير لوم، آن مجيء ربّنا يسوع المسيح. إنّ من دعاكم لأمين فسيفعل» (آ ٢٣–٢٤).

بعد أن دعا مؤمنيه إلى الصلاة، وبعد أن صلّى من أجلهم، صار باستطاعته الآن أن يطلب منهم الصلاة لأجله حين يجتمعون. يتوجّه إليهم فيدعوهم إخوته، وذلك تأكيدًا على علاقة أخويّة صادقة لأنّه، في الوقت ذاته، يُشير إلى عمل ليتورجيّ يدلّ على هذه الأخوّة: «سلّموا على جميع الأخوة بقبلة مقدّسة» (آ ٢٦). يبدو أنّ نيّة الصلاة من أجله غير واضحة، ولكنّه أودعهم مصاعبه الخاصّة: ما قاساه في فيلبّي وغيرها، الاضطهادات التي يقاسونها هم أيضًا (١ تس ٢: ٢ و ١٤–١٦)، والمصاعب التي واجهها في كورنتس (٢: ١٨؛ ٣: ٧)، والتي منعته حتّى الساعة من أن يأتي إليهم. فإذا ما أخذ أهل تسالونيكي على عاتقهم مهمّة الصلاة من أجله يُدركون أنّ الإنجيل ليس لهم وحدهم بل يجب أن ينتشر في أصقاع أخرى. وهكذا في صلاتهم يشتركون في رسالة بولس، وهو بدوره يتقوّى بهم.

في نهاية صلاة البركة ٢ كو ١: ١٠–١١ يوضح بولس أهمّيّة الصلاة وقت المصاعب بقوله: «الله الذي نجّانا من مثل هذا الموت وسينجّي، هو الذي رجوناه: سينجّي أيضًا! وإنّكم لمعاونونا بضراعتكم من أجلنا، لكي تكون الموهبة، التي أوتيناها بفضل كثيرين، فعل شكر من أجلنا يقوم به كثيرون».

فالصلاة التي يطلبها الرسول من الكنائس تتعلّق بالمستقبل حيث الضيقات يمكن أن تتكرّر. وهي تهدف إلى تقويّة الوحدة والانصهار من أجل إعلان الإنجيل. هذه الوحدة تظهر في صلاة الكنائس بعضها من أجل بعض. وإذا ما تمّم أهل كورنتس الإعانات التي بدأها بولس من أجل مسيحيّي أورشليم، فهؤلاء بدورهم لا يستطيعون إلاّ أن يؤدّوا فعل الشكر ويصلّوا من أجل المحسنين كما جاء في ٢ كو ٩: ١٢–١٥.

فل ١: ١٢–٢٦ تكشف وضعًا مأساويًّا: بولس في الحبس ومحاكمته قد بدأت وهو قلق حول قرار المحكمة. ظهوره في المحكمة أعطى الإنجيل دعاية غير متوقّعة، غير منتظرة. ممّا نشّط المسيحيّين على التبشير في جوّ من التنافس. فغيرة البعض أرادت أن تسدّ الفراغ الذي حدث في غياب الرسول، واغتنم الآخرون فرصة غيابه لتثبيت مواهبهم. أمّا بالنسبة للقدّيس بولس فالمهمّ أن يُبشّر بالإنجيل ثمّ يستطرد قائلاً: «فأنا أعلم أنّ هذا سيفضي بي إلى الخلاص، بضراعتكم ومعونة يسوع المسيح، على حسب توقّعي ورجائي، أنّي لن أُخيّب في شيء، بل بكلّ جرأة، الآن وكما كان على الدوام، سيُعظّم المسيح في جسدي، بحياة أو موت» (فل ١: ١٩–٢٠). هذه التأكيدات إن دلّت على شيء، فهي تدلّ على لا مبالاة من قبل الرسول بالنسبة إلى المسقبل. المهمّ هو أن يُمجِّد بولس السجين في مصيره المسيح، إمّا بتحريره وإمّا باستشهاده. فالصلاة التي يطلبها من فيلبّي حتّى يعضده الروح القدس ويعطيه القوّة لكي يتقبّل الوضع مهما كان. من جهة يعبّر الرسول عن رغبته وسعادته في أن ينحلّ ويتّحد بالمسيح قريبًا، ومن جهة أخرى تملي عليه دعوته أن يلازم جميع الذين يهتمّ بهم. وهذا عنصر مُقرِّر: «وإنّي لواثق بهذا، أعلم أنّي سأبقى وأقيم في القرب منكم جميعًا، لنموّكم في الإيمان وفرحكم» (آ ٢٥).

على أهل فيلبّي أن يحكموا بفضل صلاتهم، ما هو الأفضل لخير الإنجيل: استشهاد الرسول أم عودته إليهم.

هذه المفاضلة تُلمح إليها نهاية الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي. الصلاة المشتركة بين مُعلن البشارة والذين يقبلونها تشكّل فعل امتحان يتعلّق بمستقبل الإنجيل: «كلّ شيء امتحنوا، بالحسن احتفظوا» (آ ٢١). فجميع المواهب خاضعة لحكم الجماعة المؤمنة، مقياسها وغايتها بنيان الجماعة. أمّا الاحتفاظ بالحسن فهو النتيجة الإيجابيّة لحكم الكنيسة على ذوي المواهب الروحيّة. وإذا كان جوهر الإنجيل «كلمة الصليب» (١ كو ١: ١٨)، ففي الضيقات تجد جماعة الصلاة هذه مصدر امتحانها.

فإذا كانت هذه الدعوات إلى الصلاة فيها دراية واضحة، فالتحريض في نهاية الرسالة إلى الرومانيّين يتّسم بطابع احتفاليّ ويحدّد موضوع الطلبات المطلوبة: «أطلب إليكم، أيّها الأخوة، بربّنا يسوع المسيح، ومحبّة الرّوح، أن تجاهدوا معي في الصلوات إلى الله من أجلي، لكي أنجوَ في اليهوديّة مِنَ الكافرين، وتكون خدمتي في أورشليم مقبولة لدى القدّيسين، ومتى قَدِمتُ إليكُم بمشيءة الله في فرح، أستريح معكم أجمعين! آمين» (رو ١٥: ٣٠–٣٣).

الخدمة هنا ليست سوى الإعانات التي جمعها بولس من الكنائس اليونانيّة من أجل «قدّيسي» أورشليم، مسيحيّي الكنيسة الأمّ الذين هم في العوز. ولكن بدأ يعتريه خوفٌ «وأعلم أنّي، حين أقدَمُ إليكم، أقدَمُ بملء بركة المسيح» (آ ٢٩). فإذا ما أتى بولس إلى روما هذا يعني أنّ الإعانة خُتمت بفرح تبشيرًا مباركًا من المسيح، وإلاّ فهناك خوف حقيقيّ لأنّه يطلب إلى مسيحيّي روما أن يُصلّوا من أجله، وأن يجاهدوا معه في الصلوات، لأنّه يخاف خطرين: خطركافري اليهوديّة وخطر رفض الإعانة من قِبَل «قدّيسي» أورشليم. هذه التساؤلات تُظهر الرابط الوثيق بين عمل الرسول والصلاة وطلب الشفاعة من أجله.

وحتّى يشجّع قارئيه في روما على الضراعة، يلجأ الرسول إلى سلطتَين هما: «ربّنا يسوع المسيح» و«محبّة الروح» (١٥: ٣٠). من الأولى يستمدّ بولس السلطة حتّى يطلب إلى المؤمنين العون. والثانية هي محبّة الله الساكنة في قلوب المؤمنين بالروح (رو ٥: ٥). هذا الروح الذي يوحي الصلاة الحقيقيّة لتتوافق مع مقاصد الله (رو ٨: ٢٦–٢٧). يبدأ بولس رسالته إلى روما بفعل شكر وشفاعة من أجل كنيسة روما ويُنهيها وهو يحرّضهم أن يصلّوا من أجله.

إذًا فصلوات بولس تتعلّق كلّها بالإنجيل. أفعال الشكر تتمحّور حول الإنجيل الذي ينتشر في الجماعات البشريّة فيغيّر الناس والعلاقات بين المؤمنين. أمّا صلوات الطلب فتتطلّع إلى مستقبل الإنجيل وازدهاره في قلوب المرتدّين. ويضاف إلى ذلك الدعوات التي يطلقها إلى الكنائس لتصلّي من أجله. وإذا كان على الجماعة أن تصلّي وتشفع من أجله لدى الله وتهتمّ بمضايق الرسول، خادم «كلمة الصليب»؛ كلّ ذلك من أجل الامتحان والتمييز المتعلّقين بمستقبل الإنجيل في هذا العالم. في صلاتهم من أجل القدّيس بولس، يعترف المؤمنون لله بفائدتهم في زرع الكلمة ونموّها. وبالصلاة يصبح اهتمام الرسول بالكنائس اهتمامَ كلّ كنيسة بسائر الكنائس الموجودة والتي ستولد. في هذا التدبير في الصلاة يصبح تحقيق الإنجيل عمل الجميع.

ج – جهاد ومواظبة في الصلاة

حين يطلب بولس إلى الرومانيّين الصلاة من أجله (١٥: ٣٠)، فهو يحرّضهم أن «يجاهدوا معه». فهو يشدّد على العمل الرسوليّ وعلى مضايقه والجهاد في سبيله (١ تس ٢: ٢؛ فل ١: ٣٠؛ ١ كو ٩: ٢٦–٢٧؛ غل ٢: ٢؛ فل ٣: ١٢–١٤). في هذا المضمار يشدّد بولس على الجهاد «معه»: فصلاة الرومانيّين هي مشاركة فعليّة في الجهاد الرسوليّ البولسيّ.

وهل الجهاد هنا يعني أيضًا مواجهة بين المصلّي والله؟ أي كما جرى مع يعقوب على معبر اليبّوق (تك ٣٢: ٣٢–٣٢). هذه المواجهة ليست غريبة عن

التقليد البيبليّ اليهوديّ. فشفاعة إبراهيم من أجل سادوم وعاموره هي أفضل مثال في العهد القديم (تك ١٨: ١٧–٣٢). كما أنّها ليست غريبة عن الأناجيل ولا سيّما لوقا الذي جعل من صلاة يسوع في بستان الزيتون نزاعًا أي صراعًا بين ألم موته ومشيءة الآب (لو ٢٢: ٤١–٤٤). وهو أيضًا لوقا الذي يدعو في الصلاة، في مَثَل الأرملة التي تزعج القاضي الظالم، إلى الإلحاح واللجاجة (لو ١٨: ١–٨). لم يكن بولس غريبًا عن هذا الشكل من المواجهة والجهاد يوم أراد أن يتخلّص من «الشوكة في جسده»: «لذلك طلبت إلى الربّ ثلاث مرّات أن يفارقني. فقال لي: « تكفيك نعمتي! لأنّ قوّتي في الضعف تكتمل» (٢ كو ١٢: ٧–٩). المرّات الثلاث هي علامة الإلحاح في الصلاة، مثلما صلّى يسوع في جتسماني على ثلاث دفعات (مت ١٦: ٣٩، ٤٢، ٤٤).

يعتبر بولس صلاته والصلاة التي يطلبها من مراسليه، وهي جهاد معه، صراعًا مع الله. فيها يتدرّب المصلّي على تصويب إرادته على إرادة الله.

تشدّد الرسائل على الالتزام الذي تفرضه الصلاة. بولس يشكر ويضرع «على الدوام» أو «بدون انقطاع» (١ تس ١: ٢؛ ٢: ١٣؛ رو ١: ٩) و«في كلّ وقت» (١ تس ١: ٢؛ ١ كو ١: ٤؛ فل١: ٤؛ ف ٤؛ رو ١: ١٠). ولكي يتحقّق مشروع زيارته إلى تسالونيكي يسأل الصلاة «ليل نهار» (١ تس ٣: ١٠). تحريضه يتّصف أيضًا بالإلحاح واللجاجة: «صلّوا ولا تملّوا» (١ تس ٥: ١٧)؛ «كونوا مواظبين على الصلاة» (رو ١٢: ١٢). يبدو أنّ الرسول في التشديد على الإلحاح والمواظبة على الصلاة لا يقصد فقط الصلوات المعروفة والمفروضة بل صلاة القلب واندفاعه بشكل عفوي نحو الله والتعبير عن هذا الإندفاع. وهذا ما تؤكّده الرسائل. فحين يعلن عن قلقه حول خلاص إسرائيل، يذكر: «بغية قلبي وتضرّعي» (رو ١٠: ١)، وحين يصلّي من أجل كنيسة تسالونيكي فـ «بإلحاح كبير» (١ تس ٣: ١٠)، أمّا أفعال الشكر من الذين يتلقّون المساعدات فتترافق بـ «مشاعر حارّة» (٢ كو ٩: ١٤).

د – صلاة موجّهة إلى الآب

في الرسائل كلّ الصلوات تتوجّه إلى الآب، فقط صلاة واحدة في ١ تم ١: ١٢ تتوجّه إلى الابن: «إنّي لأشكر المسيح يسوع ربّنا الذي قوّاني». وفي ١ تس ١: ٣ يحيّي الرسول الفضائل الإلهيّة عند المؤمنين والتي مصدرها «ربّنا يسوع المسيح»، أمّا الشكر فهو في «حضرة الله أبينا». ويقول في ١ كو ١: ٤: « أشكر إلهي على الدوام من أجلكم، على نعمة الله التي وهبت لكم في المسيح يسوع»، أو يبارك «إله ربّنا يسوع المسيح وأباه» (٢ كو ١: ٣). وفي افتتاحيّة فعل الشكر والصلاة في رو ١: ٨ يقول: «أشكر إلهي بيسوع المسيح». غنى هذا التعبير كما هو أيضًا في فيلبّي ١: ٣ وفيل ٤، يدلّ على علاقات بولس في الصلاة. نصٌّ فريد يمكن اعتباره صلاة موجّهة ليسوع، ولكنّه يتحاشى استعمال كلمة صلاة فيقول: «لذلك طلبت parakalo إلى الربّ ثلاث مرّات أن يفارقني، فقال لي: « تكفيك نعمتي! لأنّ قوّتي في الضعف تكتمل» (٢ كو ١٢: ٨–٩).

إن دلّت هذه التعابير على شيء فهي تدلّ على عمق الصلاة. فعندما يعلن عن الصلاة «في حضرة الله» يدلّ على الاحترام الذي ورثه من التقليد المجمعيّ الذي يفضّل القول: الصلاة «أمام الله» بدل «الصلاة لله». وعندما يدعو «الله أبانا» يتّحد بإيمان مع كلّ المسيحيّين الذين بفضل الإنجيل اكتشفوا في الله «أبا ربّنا يسوع المسيح». وعندما يقول «إلهي» يعود إلى الاختبار الحميم والفريد على طريق دمشق حيث دعاه الله شخصيًّا لخدمة الإنجيل بين الأمم.

يدعو بولس المسيح في صلاته في صيغة الغائب وفق تعابير مختلفة. فإذا شكر الله فـ«بالمسيح يسوع»، وذلك ليس فقط بفضل ما حقّق ويحقّق للبشريّة في سرّ الصليب وبشارة الإنجيل، بل، وبدون شك أيضًا لأنّ المسيح اليوم هو الوسيط في الصلاة «إنّ المسيح يسوع الذي مات، بل أُقيم، وهو أيضًا عن يمين الله، هو يشفع لنا!» (رو ٨: ٣٤).

فالصلاة التي علّمها يسوع لتلاميذه تتوجّه أيضًا إلى الآب «وأنتم صلّوا هكذا: أبانا الذي في السماوات». فالصلاة الربيّة تدخلنا في علاقة مع الله فريدة. تعطي المصلّي أن يشترك في إيمان يسوع بأبيه، وأن يشارك في رجاء يسوع المُستجاب في القيامة والذي، بدون انقطاع، يمتدّ بفضل إعلان الإنجيل ويلخّص في هذه الصرخة: «ليأتِ ملكوتك! لتكن مشيءتك!» (مت ٦: ٩–١٠). فالصلاة التي تسعى لتحقّق ملكوت الله ومشيءته تتعلّق بعمل المسيحيّ النبويّ المتّحد بالمسيح.

٥- الصلاة والروح

من عيش القدّيس بولس في الصلاة واقترحاته حولها نستطيع أن نستخلص عقيدة متطوّرة تصل إلى حدّ تحديد العلاقة ما بين الصلاة والروح. حتّى نصل إلى هذه النقطة النهائيّة، علينا أن نتذكّر المطلب البولسيّ حول شكلَي الصلاة المفضَّلَين: الطلب والشكران، وهو أن تبقى الصلاة دائمًا حاضرة في الحياة وملازمة لها. إنّه لمن السهل أن نفهم ديمومة صلاة الطلب. فأمام أيّ صعوبة يوميّة في الحياة ومهما كان نوعها فمن الطبيعيّ أن يقابلها طلب دائم إلى الله للمساعدة.

ولكن إنّه لمن الصعب القبول بديمومة صلاة الشكران. ولكنّنا نعلم أنّ القدّيس بولس واضح وقاطع: «في كلّ شيء فلتُعرَف طلباتكم امام الله بالصلاة والدعاء مع الشكران» (فل ٤: ٦)؛ «في كلّ شيء اشكروا» (١ تس ٥: ١٨). فدوام الشكران مرتبط بالإيمان في استمرار الهبات الإلهيّة. ومرتبط أيضًا في دوام الصلاة في الحياة اليوميّة. فالقدّيس بولس «يصلّي في كلّ وقت... دائمًا» ويريد أن يفعل المسيحيّون كذلك.

تأكيدات بولس القاطعة تترك القارئ اليوم في حيرة؛ فهو يعتبر أنّه من غير الممكن التوفيق بين نزعة الرسول المطلقة من جهة، وصعوبة الصلاة العاديّة من جهة أخرى، ومن جهة ثالثة عدم إمكانيّة تأمين صلاة دائمة واعية.

وعلى السؤال الذي يطرحه البعض «كيف يستطيع القدّيس بولس أن يصلّي على الدوام ليل نهار؟» فلا يكفي الجواب على أنّ هذه التعابير المتَّسِمة بالغلوّ هي مألوفة في أدب ما بعد المنفى كما في الأدب الربّينيّ. فالقدّيس بولس لايصف نفسيّة تلميذ يسوع أثناء الصلاة ولكن يخبرنا عن ماهيّة صلاة هذا التلميذ، عن جوهر الصلاة. فالصلاة هي قبل كلّ شيء مرتبطة بحدث: فالمسيحيّ يعيش في كلّ آن وزمان في حضرة الله؛ كونه ابن الله فهو بعلاقة مع سرّ الثالوث، وقد صار خليقة جديدة، صار حياة جديدة غيّرت كيانه كلّيًّا. فالصلاة الحقيقيّة لا تخضع لحدود الجسد، الذي هو غالبًا مُنهَك وضعيف يغلبه النعاس... بل هي «الحياة المُستترة مع المسيح في الله» (كول ٣: ٣)، وهي التي تصنع تلميذ الربّ يسوع. لذلك فهو يشكر في الوقت الذي فيه يطلب ويتضرّع. وهي تربطه مباشرة بعلاقة مع الروح القدس.

ففي رسالة بولس إلى أهل فيلبّي، ضراعة المسيحيّين يعضدها عمل الروح؛ والاثنان يهدفان إلى النتيجة ذاتها، ففعاليّة الصلاة يضمنها عمل الروح. النتيجة مضمونة: خلاص بولس وفعاليّة عمله الرسوليّ. «فأنا أعلم أنّ هذا سيفضي بي إلى الخلاص، بضراعتكم ومعونة روح يسوع المسيح» (١: ١٩). هكذا حضور الروح القدس يضمن، لصالح بولس، فعاليّة الصلاة التي قدّمها تلاميذه.

علاقة الصلاة بالروح هنا كانت خارجيّة بينما في نصوص أخرى فعمل الروح القدس يفعل في حركة الصلاة نفسها. ففي ١ كو ١٢–١٤ ينعم الأنبياء بعطيّة الروح القدس، أي بـ«موهبة النبوءة»، فيرفعون آيات الشكر لله باسم الجماعة. موهبة الصلاة هي ثمر عطيّة الروح، وهي أكثر من أن تكون كلامًا بشريًّا، فهي سعي نحو الله الذي يبعث في قلب الجماعة صرخة الإيمان والتمجيد: «يسوع المسيح هو الربّ».

ويؤكّد بولس على ذلك في ١ كو ٢: ١٢–١٣: «ونحن فما روح العالم أخذنا، بل الروح الذي من الله، حتّى نعرف ما أنعم به الله علينا من المواهب،

بها ننطق لا بكلمات تعلّمها حكمة بشريّة، بل بكلمات يعلّمها الروح، معبّرين أمورًا روحيّة بكلمات روحيّة».

ويطلب بولس في أف ٦: ١٨ أن «يبعث الروح القدس» في قلوب المؤمنين «الصلوات على أنواعها».

يبقى نصّ رومانيّين هو الأهمّ بدون منازع للتعبير عن علاقة الروح القدس بالصلاة المسيحيّة. فيقدّم الروح كشفيع ووسيط بين المؤمن الغارق في مشاكله التي فيها تصطدم صلاته، وبين الله الذي ينتظر من المؤمن أن يكلّمه: «كذلك يُنجِد الروح ضعفنا، لأنّا لا نعلم كما ينبغي ماذا نصلّي. لكنّ الروح عينه يشفع لنا بأنّات لا وصف لها... وهو أنّه يشفع وفق الله للقدّيسين» (رو ٨: ١٤–١٦ و٢٦–٢٧).

شفاعة الروح القدس تعمل في عمق أعماق قلب المؤمن المصلّي. فالروح يعمل فينا إذ «به نصرخ: أبّا، أيّها الآب!» أو أنّه يبعث في القلب «أنّات لا توصف»؛ تعابير جريئة تؤكّد وتعترف بأنّنا بفعل الروح القدس اصبحنا «أولاد الله».

و – الصلاة ومحبّة القريب

في مقطع التحريض والإرشادات الخاصّة بالجماعة المسيحيّة في علاقاتها الأخويّة المتبادلة في رو ١٢: ١٢–١٥، يدعو الرسول بولس إلى المواظبة على الصلاة، ضمن لائحة من الإرشادات تعالج نواحي من متطلّبات الحياة المسيحيّة. فعلى المسيحيّ أن يعيش في محبّة أخويّة صادقة متبادلة وفي عبادة للربّ حارّة. فالصلاة هي عنصر من مجموعة عناصر حيث محبّة القريب تحتلّ القسم الأكبر. موقف العبادة الحقيقيّة لله يُعبِّر عنه هذا النصّ برجاء سعيد، وثبات عميق يتركان لله أن يدين كلّ نزاع مع القريب، كما يُعبِّر عنه أيضًا بصلاة دائمة.

إذًا فـ«عبادة الربّ» التي تتضمّن بالتحديد «المواظبة على الصلاة»، تتضمّن أيضًا محبّة القريب. هذا ما يلمح إليه ضمنيًّا موقع الصلاة الموجودة ضمن

لائحة حيث كلّ عنصر فيها يفترض العناصرالأخرى. فتعداد بولس في هذه اللائحة ليس إلاّ شرحًا لوصيّة يسوع حيث يلتقي حبّ الله وحبّ القريب (مر ١٢: ٢٨–٣٤).

ز – نبوءة وصلاة

يتمّم الأنبياء خدمتهم، حسب التقليد اليهوديّ القديم، ليس فقط بالتبشير، بل أيضًا بالشفاعة من أجل الشعب والصلاة المُلهَمة من الروح الذي يوحي لهم معنى التاريخ. ففي أفعال الشكران وصلوات الطلب يدين بولس بالكثير إلى هذا البعد النبويّ اليهوديّ.

يدعو الرسول المؤمنين إلى أن يشتركوا في ميزة النبوة، في الصلاة بعضهم من أجل بعض وأن يشجّعوا بعضهم بعضًا، وأن يصبحوا هكذا أنبياء بعضهم لبعض. وبالفعل هذا النوع من النبوة هو الموهبة الأهمّ حسب ١ كو ١٢–١٤. هذه الموهبة هي أهمّ من التكلّم بالألسن، لأنّها تكلّم الناس بما فيه «بناء وتعزية وتشجيع» (١ كو ١٤: ٣). وهي تفترض إلهامًا معروفًا، ولكنّه يخضع لحكم الجماعة والأنبياء والآخرين (١ كو ١٤: ٢٩–٣٠). فإطار العمل النبويّ في كورنتس هو الاجتماع الليتورجيّ الذي فيه يريد بولس من المسؤولين ألاّ يتكلّموا إلى الله وحسب، في ألسن غريبة، بل أيضًا إلى الناس. إذًا هناك صلاة نبويّة تتوجّه إلى الله وتجتهد في أن تكشف إرادته وتفتّش عن صلاحها هي، في حكم الاخوة والاخوات الذين على ضوء الإنجيل يضعون حياتهم اليوميّة ومعنى مستقبلهم تحت نور الكتاب المقدّس. خضع بولس لهذا الامتحان الروحيّ كرسول ونبيّ وقدّم لقرّائه حسابًا عن صلواته.

الخاتمة

بولس هو، قبل كلّ شيء، «رسول المسيح» (١ تس ٢: ٧). وحياته تختصر بهذا التعبير : «إعلان الإنجيل». وصلاته هي صلاة رسول المسيح الذي لا

يهتمّ فقط بألاّ «يجعل أيّ عائق لإنجيل المسيح»، ولكنّه «عبّد نفسه للجميع... وفعل كلّ شيء في سبيل الإنجيل».

لقد جعل القدّيس بولس نفسه في خدمة الجماعات التي قبلت الكلمة، وهذه الجماعات التي أسّسها اصبحت هي مركز الثقل في حياته وتفكيره وعمله. فجاءت صلاته مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بها ومشبعة من أحوالها وأوضاعها، وبالتالي كانت صلاته صلاة رسوليّة.

فحين يصلّي الرسول بولس فمن أجل الكنائس هو يصلّي، من أجلها يضرع «ليل نهار، وبدون انقطاع» (١ تس ١: ٢). ويصلّي أيضًا وخصوصًا معها، فـ«ذِكرُهم» يملأ صلاته لا بل يكوّنها. فإذا ما وصلته شهادة عن حيويّة هذه الكنيسة أو تلك، أو قدّم له أحد مرافقيه تقريرًا جيّدًا عنها أو مقبولاً، فيكتب حتّى يهنّئ ويشجّع أو حتّى يؤنّب، وفي كلاّ الحالين، فالصلاة لها دورها الأساس في هذه العلاقة. الصلاة هي الفرصة السانحة حيث «يتذكّر في حضرة إلهنا وأبينا» تلاميذه فيمتلئ فرحًا.

والصلاة عند بولس هي، أوّلاً وقبل كلّ شيء، فعل شكران يعبّر به بولس عن عرفانه بالجميل عن الحقائق المسيحيّة التي نالها وصار خادمًا لها. صلاته تعبّر في جوهرها عن الشكر والتمجيد على سرّ الإنجيل. صلاته تعجّب واندهاش أمام «جري كلمة الله وتمجيدها» وقبولها بين المؤمنين. يدرك بولس جيّدًا أنّ الله الذي يرفع له الشكر والتمجيد والضراعة يهب بلا حساب.

صلاة بولس هي ضراعة وغالبًا فعل شكران لله الآب بالربّ يسوع المسيح في الروح القدس. وموضوعها المفضّل هو نموّ البشارة، هو نموّ الإنجيل، أوّلاً في قلوب المؤمنين، رغم المشاكل العديدة ورغم الصعوبات؛ وثانيًا، من خلالهم وبواسطتهم، نموّ البشارة ونموّ الإنجيل، في العالم أجمع.

من الكنائس المحلِّيَّة إلى الكنيسة الجامعة في رسائل القدِّيس بولس

الخوري بولس الفغالي
باحث في الكتاب المقدّس

في ١٨ حزيران ١٩٦٠، اتَّصل البابا يوحنّا الثالث والعشرون بالأحبار، وفي ١٨ تموز، بالجامعات الكاثوليكيَّة، من أجل مشروع حول الكنيسة، فأتت العروض كثيرة. فكان على اللجان أن تحضِّر المسودَّة التي وصلت إلى الآباء في ٢٣ تشرين الثاني سنة ١٩٦٢. ولكنَّها رُفضَتْ لأنَّها لا تتلاءم مع روح العصر. أُعيد النظر في الورقة أكثر من مرَّة إلى أن توقَّفت عند سرِّ الكنيسة، والتركيب النظاميّ فيها، شعب الله ولا سيَّما العلمانيِّين، الدعوة إلى القداسة. فالكلام عن الكنيسة اعتُبر الوثيقة الأساسيَّة في المجمع الفاتيكانيّ الثاني، لهذا طالت النقاشات وطالت، ولم يتمَّ التوافق عليه إلاَّ في ٢١ تشرين الثاني ١٩٦٤ مع إجماع ٢١٥١ أسقفًا. فالكنيسة قبل أن تكون «جماعة البشر الذين يعتنقون الديانة التي أوحى بها المسيح بكاملها، ويمارسونها ضمن مجتمع المسيح تحت سلطة بطرس»، هي سرٌّ وضعَهُ الله لخلاص البشر، وأداة للاتِّحاد الوثيق بالله، ولتوحيد البشر. وهي جسد المسيح الذي ينمو بالعماد ويتغذَّى بالإفخارستيّا، فتنمو وتتوحَّد وتتقدَّس[١]...

في هذا المناخ الجديد الذي أعدَّه المجمع الفاتيكانيّ الثاني، نودُّ أن نتعرَّف إلى الكنيسة كما في الرسائل البولسيَّة: أوَّلاً، مفهوم الكنيسة. ثانيًا، الكنيسة المحلِّيَّة، كما في كورنتوس وتسالونيكي وفيلبّي. ثالثًا، الكنيسة الجامعة كما نقرأ عنها خصوصًا في الرسالة إلى أفسس.

(١) **المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني، الوثائق المجمعيَّة**، الجزء الثاني، بيروت، ١٩٦٩، ص١٥٨–١٦٥.

١. على هذه الصخرة أبني كنيستي

بعد أن اعترف بطرس بيسوع الذي هو «المسيح ابن الله الحيّ» (مت ١٦: ١٦)، قال له يسوع: «أنت الصخرة وعلى هذه الصخرة أبني كنيستي» (آ ١٨). فماذا نعني بلفظ كنيسة؟

الكلمة العربيَّة تعود إلى السريانيَّة ܟܢܫܬܐ التي عنت «الكنيس»، معبد اليهود، والكنيسة التي هي محلّ العبادة للنصارى، كما عنت الكنيسةُ جماعةَ المؤمنين. وهناك لفظ آخر: «البيعة» الذي يرتبط بفعل «بايع»، ويعني عاهد. هذا يجعلنا على المستوى القانونيّ، حيث يكون رئيس يقبلون به ويتعهَّدون بطاعته والانقياد له.

فالكنيسة تعني الجماعة. والفكرة تتجذَّر في العهد القديم؛ فالفعل קָהַל لا يستعمل في صيغة المجرَّد. هو يعني «دعا»، دعا الفرد ودعا الجماعة معًا. وهو قريب من קוֹל الذي يعني «القول» و«الصوت». يُستعمَل هذا الفعل في المزيد: دعا معًا، جمع الشعب. نقرأ في سفر العدد: «وتقرِّب اللاويِّين وتجمع (וְהַקְהַלְתָּ) كلَّ جمهور بني إسرائيل» (٨: ٩). وفي ١٠: ٧: «وبجمع الجماعة تنفخون ولا تهتفون». مع الفعل، جاء الاسم קָהָל الذي يعني «الجماعة». وهناك شكل آخر: קְהִלָּת.

إنَّ لفظ «ق ه ل» قابل في اليونانيَّة sunagwgh (لا ٤: ١٣، ٢١؛ ١٦: ١٧؛ رج تك ٢٨: ٣؛ ٤٨: ٤). أمّا سفر قُهِلِتْ فنُقل إلى اليونانيَّة Ekklhsiasthj واللاتينيَّة ecclesiastes: الواعظ في الكنيسة. ومقابل קָהָל نجد «ع د ه» التي تدلُّ على جماعة بني إسرائيل. رج خر ١٢: ٣: «أخبر جماعة بني إسرائيل» في اليونانيَّة sunagwgh فلفظ עֵדָה يقابل هنا sunagwgh في السبعينيَّة. «وارتحلوا من إيليم وأتوا كلُّ עֵדָה بني إسرائيل إلى برِّيَّة سيناء... وتذمَّر كلُّ עֵדָה بني إسرائيل... وقال موسى لهارون: قُلْ لكلِّ עֵדָה بني إسرائيل: اقتربوا...» (خر ١٦: ١، ٢-٩).

ما قابل עֵדָה في السريانيَّة هو ܥܕܬܐ كما في مت ١٦: ١٨. أمّا الجذر فهو עד بدل ועד: «حدَّد مكانًا للاجتماع، «اجتمع»، «احتفل بالعيد». هذا ما يقودنا إلى العربيَّة: «وعد». ثمَّ: «تواعد القوم»، أي وعد بعضهم بعضًا. ثمَّ «الموعد» (مكان الوعد)، و«الميعاد»: وقت الوعد واللقاء. إنَّ ܥܕܬܐ السريانيَّة تقابل ekklhsia. أمّا ܨܘܡܥܐ فتدلُّ على الكنيس أو مجمع اليهود، تجاه ܥܕܬܐ التي هي معبد المسيحيِّين. أمّا الجذر فهو ܨܡ: «جمع.

فـ«الكنيسة» أو «البيعة» هي جماعة من الأشخاص، تواعدوا أن يأتوا إلى مكان محدَّد أو إلى شخص وينطلقوا معًا. هكذا كان المؤمنون الآتون إلى العيد يفعلون: يأتون من أماكن مختلفة ويلتقون في أريحا ومن هناك يصعدون إلى أرشليم، إلى الهيكل، للقاء الربّ.

ونعود إلى بولس الرسول. هو لا يستعمل أبدًا لفظ sunagwgh في رسائله، والفعل يعني: «اقتاد معًا»، «جمع». حتّى هذا الفعل يستعمله الرسول مرَّة واحدة في ١ كو ٥: ٤٠: «أنتم وروحي مجتمعون مع قوَّة ربِّنا». ولكن لفظ Ekklhsia يرد عنده ٦٢ مرَّة، ومع الرسالة إلى العبرانيِّين ٦٤ مرَّة. ففي معناه الأصليّ، هي الجماعة التي تلتئم بناء على دعوة. في العالم اليونانيّ، كانت اثنتا عشرة قبيلة حول المعبد، وكانت كلُّ قبيلة تخدم شهرًا كاملاً. وحين تُدعى القبائل كلُّها للعيد، فهي Ekklhsia تُدعى فتجتمع، حتَّى يأمرها «من دعاها» إلى أن تنحلَّ ويعود الناس إلى بيوتهم.

هنا نقرأ عن الاجتماع الذي دعا إليه سليمان من أجل تدشين الهيكل. حينئذٍ جمع (ق ه ل، في العبريَّة، ك ن ش، في السريانيَّة) سليمان شيوخ إسرائيل، كلَّ رؤوس الأسباط. وتعود الكلمة קָהַל في آ ٢: «فاجتمعوا إلى الملك سليمان، للاحتفال بالعيد. ترك سفر الملوك الآية كلَّها، واكتفى بالقول، «في شهر الإيثانيم» (أي شهر أيلول– تشرين الأوَّل).

في آ ١٤ نقرأ: «وحوَّل الملك وجهه (أي: التفت) وبارك كلَّ جماعة إسرائيل، وكلُّ جماعة إسرائيل واقفة». مرَّتين ورد لفظ קָהַל (في السريانيَّة:

صعا). أمّا اليونانيّ، فذكر ekklhsia مرَّة واحدة. قال: «بارك الملك كلَّ إسرائيل. فوقعت كلُّ ekklhsia «إسرائيل». ويتواصل الاحتفال في صلاة سليمان مقابل كلِّ جماعة (קָהָל) إسرائيل. هي ekklhsia ترفع يديها مع الملك وتصلِّي (آ ٢٢). ولمّا انتهت الصلاة، بارك الملك الجماعة (קָהָל) ekklhsian euloghsen pasan (آ ٥٥). ولمّا انتهى الاجتماع كان لا بدَّ من إطلاق الشعب (הָעָם) الذي هو جماعة عظيمة (קָהָל גדול) في آ ٦٥. أمّا السريانيّ فاكتفى بالقول: «اجتمع (**صمعم**) معه كلُّ إسرائيل» (ekklhsiamegalh).

أمّا اللفظ «إكليسيا» فيرتبط بفعل kalew : «دعا»، «نادى»، مع Ek: «إلى الخارج». يُدعى المؤمن لكي يخرج من بيته وينطلق. ثمَّ ekklhtoj الذي هو المختار والمنتقى من أجل قضيَّة. هذا يكون عضوًا في الجماعة. استعمل بولس هذه الصفة في شكل آخر eklelegmai: «اختارنا الله قبل تأسيس العالم» (أف ١: ٤). أو eklektoj: «فالبسوا كمختاريّ الله القدِّيسين» (كو ٣: ١٢). أو eklogh: «من جهة الاختيار هم أحبّاء» (رو ١١: ٢٨)؛ أمّا الفعل eklegw فيعني: «اختار» لنفسه، ومن يختار يختار الأفضل من الأشخاص ومن الثمار، فيقدِّسه ويباركه.

فالكنيسة هي جماعة دعاها الله. دعا كلَّ فرد فيها. ودعا الكثيرين. قال الرسول إلى أهل غلاطية: «دعاكم بنعمة يسوع» (١: ٦). وتوجَّه إلى جماعة كولوسّي: «دُعيتم في جسد واحد» (٣: ١٥). وإلى جماعة تسالونيكي: «لكي تسلكوا كما يحقُّ لله الذي دعاكم إلى ملكوته ومجده» (١ تس ١: ١٢). ونندهش أمام هذه العبارة الرائعة: «الذين سبق فعيَّنهم دعاهم. والذين دعاهم برَّرهم» (رو ٨: ٣٠).

وأوَّل صورة تلفت نظرنا، صورة الجسد، swma. وما نلاحظ في قراءة الرسالة إلى رومة هو المقابلة بين الجسد البشريّ وجسد المسيح[٢]: «أناشدكم

(٢) بولس الفغالي، **رسالة القدِّيس بولس إلى أهل رومة**، دراسات بيبليَّة، ٢٧، الرابطة الكتابيَّة، ٢٠٠٤، ص ٤٤٧-٤٥٩.

أيُّها الإخـوة، بمراحم الله، أن تقدِّموا أجسادكم ذبيحة حيَّة مقدَّسة مرضيَّة عند الله» (١٢: ١). ثمَّ نقرأ في آ ٤–٥: «لأنَّه كما لنا أعضاء كثيرة في جسد واحد، لكـن ليس لجميع الأعضاء العمـل نفسه، هكذا نحن الكثيرون جسد واحد في المسيـح وكلُّنا (حرفيًّا: كلٌّ واحد) أعضاء بعضنا لبعض». فكما الأعضاء تكوِّن جسم الإنسان، كذلك المسيحيُّون يكوِّنون بوجودهم في المسيح جماعة. هنا يأتـي دور المعموديَّة حيث نموت مـع المسيح لنقوم مع المسيح من أجل حياة جديدة: «اتَّحدنا معه بشبه موته. فنتَّحد معه بقيامته» (رو ٦: ٥). وهذا الانتماء إلـى المسيح ينزع الاختلافات بين البشـر: لا اختلاف بين الرجل والمرأة، ولا بين اليهوديّ والأمميّ (أي: الذي ليس يهوديّ) ولا بين العبد والحرّ.

كتب الرسول إلى أهل كورنتوس: «كما أنَّ الجسد واحد وله أعضاء كثيرة، وكلُّ أعضاء الجسد إذا كانت كثيرة هي جسد واحد، كذلك المسيح أيضًا» (١ كو ١٢: ١٢). هل نستطيع أن نستغني عن عضو في جسدنا؟ أما نهتمُّ بكلِّ الأعضاء ولاسيَّما الضعيفة والمريضة؟ ويواصل الرسول: «لأنَّنا جميعَنا اعتمدنا أيضًا بروح واحد، إلى جسد واحد انتمينا، يهودًا كنّا أم يونانيِّين، عبيدًا أم أحرارًا، وجميعنا سُقينا روحًا واحدًا» (آ ١٣). فلا مجال لأيِّ تمييز مهما كان في الجسد البشريّ كما في جسد المسيح. «لأنَّكم جميعًا أبناء الله بالإيمان بيسوع المسيح، لأنَّكم كلَّكم اعتمدتم بالمسيح فلبستم المسيح. ليس يهوديٌّ ولا يونانيّ، ليس عبدٌ ولا حرّ، ليس ذكرٌ ولا أنثى، لأنَّكم جميعكم واحد في المسيح يسوع» (غل ٣: ٢٦–٢٨).

الروح الواحد يجعلنا جسدًا واحدًا. وكذلك الإفخارستيّا أو عشاء الربّ. بها نشترك في جسد المسيح ودمه، بحيث إنَّ الذين يشاركون هكذا بالمسيح، لا يكوِّنون سوى جسد واحد. هو «جسد المسيح» على ما نقرأ في الرسالة الأولى إلى كورنتوس: «وأمّا أنتم فجسد المسيح، وأعضاء في هذا الجسد، كلٌّ واحد في موضعه» (١٢: ٢٧). وهكذا يتحرَّك المسيح بنا، يعمل بنا، يتكلَّم بنا، يبني ذاته بأيدينا. وقالت الرسالة إلى رومة: «هكذا نحن الكثيرين: جسد

واحد في المسيح، وأعضاء بعضنا لبعض، كلٌّ واحد للآخر» (١٢: ٥). أجل، نحن جسدٌ في المسيح. تلك هي الكنيسة. كما سيقول الرسول: نحن نكوِّن المسيح بالذات (١ كو ١٢: ١٢). كدتُ أقول إنَّ المسيح «غير موجود» إن لم يكن له أعضاء. وهو لا يستطيع أن يعمل بدون أعضائه، بدون المؤمنين.[٣]

هذه الصورة أُخذَتْ من الفلسفة الرواقيَّة حيث المدينة تشبه جسدًا مكوَّنًا من أعضاء كثيرة، وكلُّ عضو يقوم بمهمَّة خاصَّة به[٤]. «فالجسد» (سوما) الذي ورد ثلاث مرَّات في ١٢: ١٢ هو موضوع معروف في البلاغة الهلّنستيَّة، تلك التي انتشرت بعد الإسكندر المقدونيّ. أراد بولس أن يتحدَّث عن وحدة الجسد وعن تنوُّع الأعضاء، وعلى العلاقة بين الواحد والكثرة فعاد إلى مفهوم الروح الواحد (آ ١٣) وربط صورة الجسد بعرض حول عطايا الروح.

حين قدَّم بولس ١ كو ١٢: ١٢–١٣، أراد أن يشرح كيف تكون الوحدة في التنوُّع والتنوُّع في الوحدة[٥]. فالمستوى الأوَّل من الشرح هو استعمال بولس لموضوع استُعمل للكلام عن وحدة الجسم السياسيّ (آ ١٢)، ومستوى الشرح الثاني هو واقع العماد المسيحيّ والاحتفال بالإفخارستيّا. فحين يتحدَّث بولس عن الطقوس المسيحيَّة الموحِّدة في خبرة الكورنثيِّين، فلغته تؤمِّن الرباط من أجل برهانه. فالعماد «في جسد واحد» يربط الخبرة المسيحيَّة بالموضوع البلاغيّ للجسم السياسيّ. وهناك عودتان إلى «الروح الواحد» تربطان العماد والإفخارستيّا بالمواهب التي تحدَّث عنها بولس في آ ٤–١١، نقرأ في آ ٩:

(3) Urlich KÜHN, « Église », *Dict. critique de Théologie* (=*DCT*), Sous la direction de Jean-Yves LACOSTE, PUF, Paris, 2007, p. 451-460.

(4) Jean-Yves LACOSTE, «Philosophie», *DCT,* p. 1086-1093, surtout p. 1086-1087. Voir aussi M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église,* Paris, 1969.

(5) Raymond F. COLLINS, *First Corinthians* (Sacra Pagina, 7), Collegevile, Minnesota, 1999, p. 458-459; Voir Ernest KÄSEMAN, «The Theological Problem Presentend by the Motif of the Body of Christ» in *Perspectives of Paul,* NTL, Philadelphia: Fortress, 1971, p. 102-121; Jerome H. NEYREY, «Body Language in 1 Corinthans: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents», *Semeia,* 35 (1986) 129-170.

«الإيمان بالروح الواحد، مواهب الشفاء بالروح الواحد». وفي آ ١١: هذه كلُّها يعملها الروح الواحد».

ونتوقَّف عند صورة **الجسد**؛ فصورة الجسم البشريّ استعملت دومًا صورة أدبيَّة من أجل المجتمع[٦]؛ فكاستعارة لمجموعة سياسيَّة أو اجتماعيَّة، كان الجسد موضوعًا في الأدب القديم، ولاسيَّما في الكلام على الوحدة، أكَّد ديو كريسوستوم[٧] في **خطبه** أنَّ إيزوب استعمل هذه الاستعارة، واستعملها أفلاطون في **الجمهوريَّة**، وشيشرون، الخطيب الرومانيّ، في **الواجبات**، والفيلسوف الأخلاقيّ سينيكا في كتابه **حول الغضب** (٢/٣١: ٧): «فإن أرادت اليد أن تضرب الرجل، والعينان أن تضربا اليد، فماذا يحصل؟ فكما أنَّ كلَّ أعضاء الجسد تعيش في تناسق الواحد مع الآخر، لأنَّ هذا يفيد الجسد كلَّه أن لا يصيب الأعضاء أذى، هكذا الجنس البشريّ يراعي الفرد، لأنَّ الجميع وُلدوا لكي يعيشوا في الصداقة، ويُحفَظ المجتمع بدون أذى في حماية متبادلة وحبٍّ متبادل».

واستعمل ديون كريسوستوم هذه الاستعارة أكثر من مرَّة بالنسبة إلى الجسد (٩: ٢؛ ٣٣: ٤٤؛ ٣٤: ٣٢...) وبالنسبة إلى الصداقة (٣: ١٠٤–١٠٧). أمّا المثال المعروف في العصر الهلّنستيّ فهو الخبر الذي نُسب إلى الشيخ الرومانيّ مانانيوس أغريبّا[٨]. ألحَّ على الشعب الرومانيّ بأن يترك التمرُّد والعصيان جانبًا ويعمل باتِّفاق وتناسق: ذكر اليدين والفم والأسنان، التي ثارت على المعدة فأصاب الضررُ الجسد كلَّه[٩].

---

(6) Mary DOUGLAS, *Natural Symbols,* 2nd ed., London: Barrie & Jenkius, 1973, p. 98; Edouard LIPINSKY, «Corps», *Dict. Enc. De la Bible* (*DEB*), Brepols, 1987, p. 305-306; Etienne DHORME, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadin,* Paris, 1923.

(7) Dio CHRYSOSTOM, *Discourses,* Cambridge: Harvard University, 33, 16.

(٨) Menenius Agrippa هو خبر، fable.

(9) LIVY, *History of Rome* (2/32: 7-33: 1).

أخذ بولس هذه الاستعارة كرمز للوحدة الاجتماعيَّة، في خطٍّ من سبقوه. وكتب عن اليدين والرجلين والعينين والأذنين، وهي تلك التي ذكرها بلوتارك (في **الحبّ الأخويّ**) وديون كريسوستوم الذي أضاف اللسان (٣: ١٠٤–١٠٧). وتحدَّث بولس عن الأجزاء الضروريَّة في الجسد (١ كو ١٢: ٢٢) مع أنَّها ضعيفة. فبدت هذه الأعضاء كأنَّها أشخاص حيَّة تتجادل فيما بينها. غير أنَّ استعمال بولس لصورة الجسد تختلف عمّا في العالم اليونانيّ، لأنَّه ينسب التنوُّع إلى اختلاف الأعضاء في الجسد، كما هو ينسب هذا الترتيب إلى الله (qeoj) لا إلى الطبيعة (fusij). وهناك اختلاف آخر: استعمل بولس الصورة ليدفع جميع الأعضاء لكي يستعملوا مواهبهم كلَّها من أجل الخير العامّ (١ كو ١٢: ٧؛ رج رو ١٢: ٣–٨). أمّا العالم اليونانيّ فشدَّد على خضوع بعض الأعضاء للآخرين من أجل خير الجميع. وأخيرًا، أبرز بولس من خلال هذه الصورة ارتباط الأعضاء الواحد بالآخر، بحيث يهتمُّ الواحد بالآخر.

في استعمال بولس لاستعارة الجسد لاحظ في شكل ضمنيّ الوحدة والتنوُّع معًا في الجسد. فبدأ المقطع بآية توضح مقاله: «كما أنَّ الجسد واحد وله أعضاء كثيرة، فكلُّ أعضاء الجسد، وإن كانت كثيرة، هي جسد واحد. كذلك المسيح أيضًا» (١ كو ١٢: ١٢). فقِسمَا هذه الصورة الموجزة للجسد، يدلاّن على أنَّه يريد أن يشدِّد على تنوُّعه (أعضاء كثيرة) وعلى وحدته (هو جسد واحد). قال: «كما... كذلك». فهو واعٍ أنَّه أمام استعارة. وإذ توسَّع فيها، أشار إلى كثرة الأعضاء في الجسد لينتهي إلى القول بأنَّ هذا الجسد هو جسد واحد (آ ١٥–٢٠). وإذ يواصل ارتباط الجسد مع أعضائه التي يصوِّرها في حوار بعضها مع بعض، افترض وحدة الجسد. فبدا بولس هنا صاحب بلاغة، فقسم المسألة قسمين: تنوُّع الجسد، وحدة الجسد. والقسمان يحتاجان إلى الإيضاح في كلامه إلى المسيحيِّين في كورنتوس[١٠].

(١٠) رج: David E. GARLAND, *1 Corinthians,* Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapid: Baker, 2003, ad hoc; R. SOMERVILLE, *La première épître de Paul aux Corinthiens.* Commentaire évangélique de la Bible, 22, 2 vols, Vaux-sur-Seine : EDIFAC, 2001-2005.

٢. كنيسة الله في كورنتوس

تحدّثنا عن الكنيسة بشكل عامّ، على أنَّها جماعة يدعوها الربُّ لكي يسير أعضاؤها معًا نحو من هو مبدأ إيمانهم ومكمِّله. وتوقَّفنا عند فكرة الجسد كما في الأدب اليونانيّ القديم وما أخذ منه بولس حين شدَّد على الوحدة وعلى التنوُّع، على الجسد الواحد وعلى الأعضاء الكثيرة، مهما كان الواحد مختلفًا عن الآخر. ذاك كان كلامًا بشكل عامّ. ولكنَّ بولس يعيش في الواقع اليوميّ، مع الكنائس التي أسَّسها، في ما يُسمّى اليوم تركيّا واليونان. فهو يحمل همَّ كلِّ جماعة كوَّنها، فنسمعه يذكر ما احتمله من أجل الرسالة فينهي كلامه: «في تعب وكدٍّ، في أسهارٍ مرارًا كثيرة، في جوع وعطش، في أصوام مرارًا كثيرة، في بردٍ وعري، عدا الباقي من انشغال يوميّ والاهتمام بجميع الكَنائس. فمن يضعف ولا أضعف أنا؟ ومن يعثر ولا أحترق أنا؟» (٢ كو ١١: ٢٧–٢٩).

والاهتمام الأكبر في حياة الرسول كان كنيسة كورنتوس. منذ البداية يتوجَّه إليها في رسالته الأولى إلى هذه المدينة، وفي رسالته الثانية. هكذا كانت تدوَّن الرسائل في الزمن القديم. من... إلى. المرسِل: بولس (١ كو ١: ١). هو المدعوّ klhtoj. الله هو الذي دعاه. ودعاه ليكون رسولاً. هو مدعوّ[١١] والمؤمنون مدعوُّون أيضًا (رو ١: ٧). لا ليكونوا رسلاً، بل ليكونوا قدِّيسين. وما كان بولس وحده في إرسال هذه الرسالة، بل وضع قرب اسمه اسم سوستانيس الأخ. ومع أنَّ الرسول ذكر اسم سوستانيس إلاَّ أنَّ كلامه جاء في صيغة المتكلِّم المفرد: «أشكرُ (أنا) إلهي كلَّ حين...» (١ كو ١: ٤).

تبدو الكنيسة هنا بشكل رعيَّة أو بشكل أبرشيَّة يُرسل إليها راعيها (أو: أسقفُها) رسالة. هي في منطقة محدَّدة، في مدينة وربَّما مع الضواحي والقرى المجاورة. هنا نفهم كيف أنَّ الرسول بعث برسالتين من أجل التبرُّع في سبيل القدِّيسين في أورشليم. واحدة للمدينة نفسها، وأخرى لمنطقة آخائية التي

(11) William W. KLEIN, «Paul» us of *Kalein:* A Proposal», *Journal of the Evangelical Theological Society,* 27 (1984) 3-64.

كانت كورنتوس عاصمتها. في الأولى، قال: «نعرِّفكم أيُّها الإخوة نعمة الله المعطاة في كنائس مكدونية» (٢ كو ٨: ١). وفي الثانية، كتب: «لأنّي أعلم نشاطكم الذي أفتخر به من جهة المكدونيِّين، أنَّ آخائية مستعدَّة منذ العام الماضي...» (٢ كو ٩: ٢).[١٢]

في جماعة كورنتوس أراد بولس أن يسود الترتيب، فجاءت كلماته بشكل تنبيه أو وعظ. في ١ كو ٥، مشكلة أخ يزني مع امرأة أبيه. ماذا يفعل المؤمنون الحاضرون في الاجتماع الأسبوعيّ؟ موقفُهم موقفٌ سيِّء: منتفخون (آ ٢) كبرياء بهذه الرجوليَّة! وتخيَّل بولس نفسه وسط المصلِّين: «حكمتُ كأنِّي حاضر» (آ ٣). وأخذ الإجراء بشكل حرم: «يُسلَّم مثلُ هذا للشيطان» (آ ٥). هكذا كان يُفعَل في العهد القديم. ونذكر ما فعله عزرا حين طرد من الجماعة الذين اتَّخذوا نساء وثنيّات: «وكلُّ من لا يعمل بشريعة إلهك وشريعة الملك فليحكم عليه عاجلاً، إمّا بالموت أو بالنفي أو بغرامة مال أو بالحبس» (عز ٧: ٢٦). وفي ١٠: ٨: «كلُّ من لا يجيء في ثلاثة أيّام، تحرَّم عليه كلُّ أمواله، ويُعزَل من الجماعة»[١٣]. وما حصل في جماعة الجلاء، طُبِّق في جماعة قمران في شأن كلِّ من تعدَّى على العهد[١٤]. فكان على جماعة كورنتوس أو الكنيسة

(١٢) بولس الفغالي، **رسالة القدِّيس بولس الثانية إلى أهل كورنتوس**، منشورات الرسل، ١٩٩٤، سلسلة كلام الله، ٢، ص ١٧٨–١٩٤؛
Jan LAMBRECHT, *Second Corinthians* (Sacra Pagina, 8), Collegeville, Minnesota, 1998, p. 135-152; Hans Dieter BETZ, *2 Corinthians 8 and 9. A Commentary on the Administrative Letters of the Apostle Paul,* Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1985.
هنا نفهم في تاريخ الكنيسة من هو «الأسقف» ومن هو «الخورأسقف»؛ فالأوَّل يكون في المدينة، والآخر في الريف chorévèque. في اليونانيَّة cwra، وقيل: منطقة أتيكي h cwrh h ⍱Attikh

(١٣) في العبريَّة: יְחֻרַם... من الجماعة: מִקְהָל. في اليونانيَّة السبعينيَّة anaqematisqhsetai. راجع كلمة anathême. ثمَّ diastalhsetai apo ekklhsiaj séparer, écarter: يبعد عن الإكليسيّا».

(١٤) «نظام الجماعة» في **كتابات قمران**، الجزء الأوَّل (ترجمة الخوري بولس الفغالي، على هامش الكتاب ١، الرابطة الكتابيَّة، ١٩٩٧)، ص ٣٩–٤٠ (٦: ٨–١٠، و«في مجلس الجماعة»).

المحلِّيَّة أن تحكم وتأخذ الإجراء اللازم[١٥].

وبعد الحكم، جاء التنبيه إلى الجماعة: «خمرة صغيرة تخمِّر العجين كلَّه! فنقُّوا منكم الخميرة العتيقة» (آ ١٦–١٧)، بل التحذير: «لا تخالطوا الزناة» (آ ٩). وأخيرًا، كانت العظة التي ترفع الجماعة من ممارسات عمليَّة إلى اللاهوت الرفيع: «أنتم هيكل الروح القدس» (٦: ١٩). «أجسادكم أعضاء المسيح» (آ ١٥).

وفي كنيسة كورنتوس المحلِّيَّة، في مختلف الجماعات التي ارتبطت ببولس أو ببطرس أو بأبلُّوس (١ كو ١: ١٢)، تقام الدعاوى بين الإخوة: «أيتجاسر أحدٌ له دعوى على آخر، أن يُحاكم عند الظالمين؟» (١ كو ٦: ٢). وما كانت «مشورة» بولس؟ «أَجلسوا المحتقَرين في الكنيسة قضاة» (آ ٥). بما أنَّ القضيَّة صغيرة، يكفيها آخر الناس المؤمنين في الجماعة، الذين لا تحسبونهم حكماء بحسب الجسد.

ويُطرَح السؤال: كيف تحتفل الجماعة بالإفخارستيّا، بعشاء الربّ؟ لا ينتظر الواحد الآخر. الأغنياء يأتون قبل الفقراء الذين يعملون إلى ساعة متأخِّرة. والأحرار لا ينتظرون العبيد ولا يسمحون لهم بالجلوس أو الاستلقاء إلى المائدة. هل يهنِّئ بولس هذه «الكنيسة» المحلِّيَّة؟ كلاّ. ولا هو يمدحهم، لأنَّ ما يمارسون لا يؤول إلى خير الجماعة، بل يقودها من سيِّئ إلى أسوأ (١ كو ١١: ١٧). وقدَّم لهم الرسول الاحتفال «بالقدّاس»: «خذوا كلُوا، خذوا اشربوا...». وأنهى كلامه: «يا إخوتي، حين تجتمعون لتأكلوا، إنتظروا بعضكم بعضًا» (آ ٣٣).

(15) Adela Yarbro COLLINS, «The Function of 'Excommunication' in Paul», *Harvard Theological Review,* 73 (1980) 251-263; Göran FORKMAN, *The Limits of the Religions Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Jurdaism, and within Primitive Christianity,* Lund: CWK Gleerup, 1972; William HORBURY, «Extirpation and Excommunication», *Vetus Testamentum,* 35 (1985) 13-38.

إنَّ كلمة «إكليسيا» تعني أوَّلاً الجماعة المحلِّيَّة. وكما كتب بولس إلى جماعة كورنتوس، كتب أيضًا إلى «كنيسة التسالونيكيِّين التي في الله» (١ تس ١: ١؛ ٢ تس ١: ١)، وإلى الكنيسة التي تجتمع في بيت فيلمون (فيل ٢). فنحن نعلم أنَّ المسيحيِّين الأوَّلين كانوا يجتمعون في البيوت، إذ لم يكن لهم كنائس. وفيلمون، ذاك الغنيّ في كولوسّي، فتح داره الواسعة لاجتماع المؤمنين الذين شكَّلوا «كنيسة»، أي جماعة المدعوِّين في موضع محدَّد.

هذا يعني أنَّه يكون هناك كنائس، في صيغة الجمع؛ مثلاً، حين كتب الرسول إلى الغلاطيِّين، قال: «من بولس... إلى كنائس (ekklhsiaij) الله في غلاطية» (١: ٢). فمنطقة غلاطية واسعة، ولا مدينة كبيرة فيها. لهذا أسَّس فيها بولس أكثر من جماعة، ويمكن أن يكون قال لإحدى الكنائس بأن تقرأ الرسالة، ثمَّ توصلها إلى كنيسة أخرى، أو رعيَّة مجاورة، على ما كتب بولس إلى الكولوسِّيّين: «ومتى قُرئت عندكم هذه الرسالة، فلتُقرَأ أيضًا في كنيسة اللاودكيِّين، والتي إلى لاودكيَّة، تقرأونها أنتم أيضًا» (٤: ١٦). وفي الآية السابقة (آ ١٥) نعرف أنَّ الكنيسة، أي الرعيَّة، كانت تجتمع في بيت فنحاس، الذي قد يكون هو أيضًا «كنيسة» يجتمع فيها آخرون في مدينة كولوسّي، تجاه الكنيسة التي تكوَّنت في بيت فيلمون.

بعد الرسل، سوف نرى أنَّ تيموتاوس هو في أفسس (١ تم ١: ٣)، وتيطس في كريت (تي ١: ٥). ويقول التقليد إنَّ ديونيسيوس الأريوباغيّ (أع ١٧: ٣٣)، كان أسقف أثينة، وأونسيموس أسقف كولوسّي. وعرفت كورنتوس أساقفة عديدين نذكر منهم: ديونيسيوس، باكيلوس، الإسكندر، باريجان، بطرس[١٦]. منذ البداية كانت المركز الدينيّ لأبرشيَّة آخائية (٢ كو ١: ٢) ثمَّ صارت مطرانيَّة آخائية.

(16) D. I. PALLAS, «Corinthe», *Dict. Enc. Du Christianisme Ancien* (=*DECA*), Cerf, Paris, 1990, tome 1, p. 570-572. Voir les noms des évêques : Denys, Bacchylus, Alexandre, Perigène, Pierre…

ذُكر أساقفة كورنتوس في:

R. JANIN, *Dict. d'Hist. et de Géo. Ecclésiastique,* p. 878-879.

فالأسقف المسؤول عن كنيسة محلِّيَّة، هو الذي يتسلَّم خدمة السهر[١٧] ويعيِّنه الروح القدس (أع ٢٠: ٢٨). يتميَّز عن الرسل وعن الأنبياء والمعلِّمين، الذين يتجوَّلون وهم أصحاب مواهب (١ كو ١٢: ٨ي)، كما يتميَّز عن الشمّاس مساعده. هم عديدون، ويرئسون الكنائس، كما نقرأ في رو ١٢: ٨ وفي ١ تس ٥: ١٢ («يدبِّرونكم في الربّ وينذرونكم»)، وتدعوهم أف ٤: ١١: «رعاة ومدبِّرين»[١٨]. هكذا نفهم أن تكون «تركيّا» القرن الرابع ضمَّت قرابة ٦٠٠ أسقف؛ فعلى كلِّ مدينة يكون أسقف، سواء كانت كبيرة أو صغيرة، من قورش، إلى منبج، إلى أفسس، إلى كولوسّي...

في رومة هناك أكثر من «كنيسة» أو جماعة محلِّيَّة، وكدتُ أقول رعيَّة: بيت برسكيلاّ وأكيلا. تجتمع «الكنيسة في بيتهما» (١٦: ٥). ثمَّ غايس («مضيفي ومضيف الكنيسة كلِّها» (آ ٢٣). أمّا فيبي فهي خادمة كنيسة كنَّخريّا (آ ١). ويقدِّم الرسول النصَّ في الجمع: «جميع كنائس الأمم» (آ ٤). هذه الكنائس تخصُّ المسيح وهي «تسلِّم عليكم» (آ ١٥)، يا جماعات رومة.

الكنيسة جماعة وهي مكان يجتمع فيه الإخوة والأخوات. قال الرسول لأهل كورنتوس: «حين تجتمعون في الكنيسة (en ekklhsia)» (١ كو ١١: ١٨). أجل، ما كان يُدعى في الأناجيل «البيت» دعاه الرسول الكنيسة، وفي الرسالة عينها نقرأ لفظ كنيسة مع حرف الجرّ «في» (en): «إن لم يكن مترجم، فليصمت في الكنيسة» (١٤: ٢٨). ثمَّ «لتصمُتْ نساؤكم في الكنائس» (آ ٣٤). وأيضًا: «قبيح بالنساء أن يتكلَّمن في الكنيسة» (آ ٣٥). كلُّ كنيسة أو جماعة تجتمع في «بيت»؛ فنحن نقرأ مرارًا، ولاسيَّما في إنجيل متّى: «جاء إلى

(17) Qui observe, qui veille sur; d'où surveillant, gardien, protecteur. Et le verbe episkopew, «avoir l'œil sur», «inspecter».

رج فل ١: ١: «إلى جميع القدِّيسين مع أساقفة وشمامسة»؛ رج ١ تم ٣: ٢ («يكون الأسقف بلا لوم»).

(18) Hervé LEGRAND, «Évêque», *DCT,* p. 530-532, ici p. 530; Id, « Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque », *La charge pastorale des évêques* (Unam Sanctam, 74), Cerf, Paris, 1969, p. 103-223.

البيت (eij thn oikian)» (٩: ٢٨؛ ١٣: ٣٦) . هو لا يقول بيت بطرس أو غيره، بل «البيت» مع أل التعريف.

٣. يسوع رأس الكنيسة[١٩]

مع الرسالة إلى أفسس التي يبدو أنَّها أُرسلت إلى أكثر من كنيسة، ننتقل من المعنى المحلّيّ إلى المعنى الجامع. لا نتوقَّف عند كنيسة خاصَّة محدَّدة في مكان معيَّن، بل نتعرَّف إلى الكنيسة بشكل عامّ، في ارتباطها بالمسيح؛ فمنذ البداية، دخلْنا في سرِّ الله الثالوثيّ. حيث يكون كلُّ شيء «لمدح مجد نعمته»[٢٠] (١: ٦) أو «لمدح مجده»[٢١] (آ ١٢). ثلاث محطّات[٢٢] في هذا النصِّ الرائع: عمل الآب الذي اختارنا (exelexato)، وبواسطة ابنه افتدانا، وبواسطة الروح ختمنا. وما هو الهدف؟ أن «يجمع في المسيح كلَّ شيء في السماوات وعلى الأرض» (آ ١٠). ذاك هو هدف الآب حين أراد كنيسته أن تكون في العالم كلِّه، لا في منطقة محدَّدة في العالم، كما أرادها المؤمنون الأوَّلون الآتون من العالم اليهوديّ. فالوثنيّ الذي يريد أن يدخل الكنيسة يدخل من باب الختان». لا، قال الرسول: «ليس الختان شيئًا ولا عدم الختان، بل الخير كلُّ الخير في العمل بوصايا الله» (١ كو ٧: ١٩). وقال في الرسالة إلى غلاطية: «ففي المسيح يسوع، لا الختان ينفع شيئًا ولا عدم الختان (الغرلة)، بل الإيمان العامل بالمحبَّة» (٥: ٦).

«اختارنا» نحن. متى؟ «قبل إنشاء العالم». يمكن أن نتحدَّث عن «الفرد»، ولكنَّ الكلام يروح إلى البعيد، إلى البشريَّة كلِّها التي أرادها الله «جماعة»، «كنيسة»، קהל، ekklhsia. من هنا هذا الفعل الرائع anakefalaiwsasqai:

(١٩) أف ١: ٢٢ (kefalhn...th ekklhsia : رأس للكنيسة.

(٢٠) doxhj thj caritoj autou

(٢١) eij epainon doxhj autou

(٢٢) بولس الفغالي، **رسالة القدّيس بولس إلى أهل أفسس**، محطّات كتابيَّة، ٢، الرابطة الكتابيَّة، ١٩٩٦، ص ٣٤–٤٦.

مع الأداة ana هو ارتفاع من الأرض إلى السماء. ثمَّ kefalh: «رأس» . واحد هو يسوع المسيح. لا كنائس عديدة ولو قيل: الكنائس المسيحيَّة. يجب أن نقول بالأحرى: الجماعات المسيحيَّة. وما يزعج المؤمن هو أنَّ «الكاثوليكيّ، الرومانيّ» يعتبر نفسه وحده الكنيسة، وكذلك نقول عن الأرثوذكسيّ. كلٌّ واحد ينظر إلى المؤمنين الذين ليسوا من كنيسته على أنَّهم لم يصلوا إلى درجة الإيمان التي بلغها في الجماعة التي انتمى إليها. عندئذٍ نفهم أنَّنا أمام «بدعة» منغلقة على ذاتها، كما يحدُث في تنظيمات داخل الكنيسة الكاثوليكيَّة: الأعضاء ينظرون إلى الآخرين من فوق، فيشبهون الفرِّيسيِّين. كتلك الفتاة التي دخلت في «تنظيم»، فواجهت الأسقف قائلة: «أنتَ لست مسيحيًّا!». أما نبتسم؟ وأصحاب بعض المواهب يرون أنَّ من لا يمتلك موهبتهم يحتاج إلى طريق طويلة قبل أن يكون العضو الفاعل في الكنيسة. وماذا تكون النتيجة؟ هو القدِّيس بولس يعطينا القاعدة على مستوى الصوم: «واحدٌ يؤمن بأنَّه يقدر أن يأكل كلَّ شيء، وأمّا الضعيف فيأكل البقول. يا ليت من يأكل لا يحتقر من لا يأكل (يشفق عليه، ما عرف بعدُ الحرِّيَّة في المسيح)، ويا ليت من لا يأكل لا يدين من يأكل» (رو ١٤: ٣)، وهذا ما نقوله على مستوى «الكنائس». أين هي الكنيسة؟

الكنيسة هي جسد المسيح. وبما أنَّ الجسد واحد، فلا مجال لاعتبار أيِّ فئة أنَّها وحدها الكنيسة. وخصوصًا لا مجال لأحد أن يحكم على إيمان الآخر ويجعله خارج الكنيسة. هكذا عاشت الكنيسة الشرقيَّة منذ المجامع المسكونيَّة ولا زالت إلى الآن: طُردت الجماعات، أحرقت الكتب، لاحقوا الأساقفة. ولعبت يد الإمبراطور مع يد الأساقفة، فتبعثر المسيحيُّون وما زالوا مبعثرين. أنا «الأرثوذكسيّ» لا أشارك «المارونيّ»، مثلاً! عافاك؟ لا. وأنا اللاتينيّ لا أقبلُ بأن يتناول البروتستانتيّ معي من الجسد الواحد. يا للتعاسة! من فرَّق الناس بهذه الطريقة؟ هل المسيح، وهو الذي قال من ليس عليَّ فهو معي؟ فمَن تقدَّم بإيمان لتناول جسد الربّ، فمن أنت لتمنعه؟ وفي أيَّامنا، ما زلنا في

هذا الشرق نتجادل: الكاثوليكيّ والأرثوذكسيّ يكرِّمان مريم العذراء. فلا بدَّ من جواب «استعلائيّ» من فئات أخرى تُعلن أنَّ إيمانها هو الإيمان الحقيقيّ، وتعليمها هو التعليم الصحيح وما سواه بعيد عن الإنجيل.

الكنيسة جسد المسيح. ماذا يعني هذا؟ هل هي عضو واحد أم أعضاء كثيرة؟ «كما أنَّه في جسد واحد لنا أعضاء كثيرة، ولكن ليس لجميع الأعضاء عمل واحد، هكذا نحن الكثيرين: جسدٌ واحدٌ في المسيح، وأعضاء بعضنا لبعض، كلٌّ واحد للآخر» (رو ١٢: ٤-٥). إذا كنّا جسدًا واحدًا بأعضائه المتكاملة، فكيف أقطع عضوًا وأرميه لأنَّه لا يوافق تفكيري؟ عندئذٍ أتصرَّف مثل الابن الأكبر في مَثَل «الابن الضالّ» أو «الابن الشاطر». ما أراد لأخيه الأصغر أن يكون في وليمة، فجعل نفسه في الخارج مع أنَّ أباه توسَّل إليه (لو ١٥: ٢٨).

وسوف ينبِّهنا الرسول كما نبَّه أهل كورنتوس، حيث كلُّ جماعة حسبت نفسها وحدها «الكنيسة»: فالجسد ليس عضوًا واحدًا، بل أعضاء كثيرة. إن قالت الرِجْل: لأنِّي لست يدًا، لست من الجسد، أفلا تكون من الجسد؟» (١ كو ١٢: ١٥). كأنَّها تقول: لا أريد أن أكون في الجسد. والأذن ليست عينًا، والعين ليست أذنًا... وتابع الرسول: «لو كان جميع (الأعضاء) عضوًا واحدًا، أين الجسد؟ فالأعضاء كثيرة والجسد واحد» (آ ١٩). يقولون: «انفصلت جماعة عن الكنيسة». ومَن يقول ذلك؟ من يحسب نفسه وحده الكنيسة. كلاّ. كنيسة المسيح فوق «الكنائس» و«الطوائف» و«الجماعات» مهما كان انتشارها. والكنيسة هي بنت «النؤمن»، بنت «قانون الإيمان»: الثالوث الأقدس. المسيح الإله والإنسان، تجسَّد ومات عنّا وقام في اليوم الثالث. الثالوث الأقدس الذي يبني الكنيسة. وقبل قيامة الموتى، هي عقيدة المعموديَّة الواحدة.

«لأنَّه كما أنَّ الجسد واحد هو وله أعضاء كثيرة، وكلُّ أعضاء الجسد الواحد إذا كانت كثيرة هي جسد واحد، كذلك المسيح أيضًا» (١ كو ١٢: ١٢). انطلق بولس الرسول هنا من الفكر الرواقيّ فوصل إلى المسيح. وكان من الممكن أن ينطلق من التعليم الإنجيليّ مع مَثَل الكرمة والأغصان (يو ١٥: ١ي)،

ليصل إلى النتيجة البشريَّة ذاتها، ولكن ليرفعنا إلى مستوى الحياة في المسيح. «فالماويَّة» التي في مختلف الجماعات المسيحيَّة، لا تأتيها من ذاتها، بل من المسيح. ويواصل الرسول: «لأنَّنا اعتمدنا جميعًا بروح واحد، فصرنا جسدًا واحدًا، يهودًا كنّا أم يونانيِّين، عبيدًا أم أحرارًا، وجميعنا سُقينا روحًا واحدًا» (آ ١٣). ونستطيع أن نوسِّع الكلام: سريانًا أم بيزنطيِّين، لاتينيِّين أم يونانيِّين، من الكاثوليك أم من البروتستانت، فهل هناك أكثر من معموديَّة؟ إلاَّ إذا كانت المعموديَّة باسم بطرس أو باسم بولس أو باسم أبلُّوس أو باسم مارون أم باسم لوثر وكلفن، أو باسم هذا البطريرك أو هذا الأسقف. لو جاء بولس اليوم كان يهزأ بنا ويقول: إن كان الأمر هكذا، فمن بقي للمسيح؟ صارت الكنيسة موضع تجارة وانقسامات حول الأشخاص والآراء اللاهوتيَّة المختلفة والاعتقادات الآتية من هنا أو هناك، ومَن لم يكن معنا فهو ضدَّنا.

قال الرسول: «ولكنَّني أطلبُ إليكم، أيُّها الإخوة، باسم ربِّنا يسوع المسيح، أن تقولوا جميعكم قولاً واحدًا، ولا يكون بينكم انشقاقات، بل كونوا كاملين في فكرٍ واحد ورأي واحد، لأنِّي أُخبرت عنكم يا إخوتي من أهل خلوة أنَّ بينكم خصومات؛ فأنا أعني هذا: أنَّ كلَّ واحد منكم يقول: «أنا لبولس»، و«أنا لأبلُّوس»، و«أنا للصفا»، و«أنا للمسيح»؛ هل انقسم المسيح؟ ألعلَّ بولس صُلب لأجلكم، أم باسم بولس اعتمدتم؟» (١ كو ١: ١٠–١٣).

أوردتُ هذا النصَّ والكلام عن المسكونيَّة يملأ الأفواه ولا يملأ القلوب. في مدينة واحدة، ثلاثة «أحزاب» إن لم يكن أربعة، لئلاَّ أقول «كنائس». من صُلب لأجل هؤلاء المسيحيِّين؟ بطرس، بولس، أبلُّوس... والأمر ذاته كان في أورشليم؟ كنيسة للمتكلِّمين اللغة الأراميَّة، وأخرى للمتكلِّمين اللغة اليونانيَّة. وفي العالم الغلاطيّ الممتدّ حول ما يُسمّى اليوم أنقرة، عاصمة تركيّا الحاليَّة، هناك كنيسة المختونين وكنيسة اللامختونين. أناس اعتمدوا باسم بولس، وآخرون باسم بطرس... والسؤال يبقى: من اعتمد باسم يسوع المسيح؟ من اعتمد باسم الثالوث الأقدس؟ لا أحد، على ما أظنّ، لأنَّ الاسم المسيحيّ الذي

أُخذ في أنطاكية (أع ١١: ٢٦) غاب، فتنوَّعت الأسماء لتدلَّ على الاختلاف والتزاحم.

«ربٌّ واحد، إيمان واحد، معموديَّة واحدة، إله وآب واحد للكلّ، الذي على الكلّ وبالكلّ وفي الكلّ» (أف ٤: ٥-٦). وسبق هذا الكلام عبارة تتحدَّث عن الوحدة: «جسدٌ واحد وروح واحد، كما دُعيتُم أيضًا في رجاء دعوتكم الواحد» (آ ٤). تلك هي الكنيسة في مفهومنا الحاضر، ولاسيَّما على نور ما قيل في المجمع الفاتيكانيّ الثاني.

في خطِّ بولس الرسول، الكنيسة هي شركة جميع الذين يدعوهم الله في الروح بيسوع المسيح. وقد تكون هذه الشركة على المستوى المحلّيّ أو المستوى العالميّ. هنا يبرز وجه الكنيسة الأرثوذكسيَّة المركِّزة على الكنيسة المحلِّيَّة. فهذه الكنيسة الخاصَّة لا تشكِّل جزءًا من كلٍّ، بل جُعل هذا الكلُّ ملموسًا في مكان معيَّن. وهذه الكنائس المحلِّيَّة تكوِّن «السينودس»، أي الجماعات المتعدِّدة التي تسير في طريق الإيمان الواحد. هكذا كان الكلام عن كنيسة أنطاكية وكنيسة الإسكندريَّة... وهكذا عبَّرت «كنيسة أنطاكية» عن كنيسة المسيح الواحدة في ملئها. وأسقف أنطاكية يسهر على هذه الوحدة، وله السلطة داخل «كنيسته» المستقلَّة عن أخيّاتها. وهذا ما يبعدنا عن النظرة الكاثوليكيَّة، لأنَّ السلطة الروحيَّة ليست موجودة على مستوى الكنيسة الأرثوذكسيَّة كلِّها.

ونتوقَّف على المستوى العالميّ، انطلاقًا من نظرة تحاول أن تكون «مسكونيَّة». لن نمضي فنقول إنَّ يسوع أسَّس بشكل صريح، قبل القيامة، «مؤسَّسة» هي الكنيسة. ولكنَّنا نجد أصل هذه المؤسَّسة «ضمنيًّا» في ملكوت الله الذي أعلن يسوع مجيئه، وفي مجموع الناس الذين دعاهم إليه وربطهم بتعليمه؛ فالكنيسة هي عمل الروح القدس عبر الكلمة والإيمان والمعموديَّة. ففي الروح يقدِّم يسوعُ المسيحُ المصلوب والقائم من الموت كالأساس الحقيقيّ والثابت للكنيسة. في هذا الواقع الأوَّليّ، تبدو الكنيسة جماعة عباديَّة

حيث يُكرَز بالإنجيل ويُحتفل بالعشاء السرّيّ تذكُّرًا للربّ، حيث نصلِّي لله ونقرُّ بخطايانا ونشكر لله عطاياه ونطلب عونه. في هذه الممارسة العباديَّة، وخصوصًا في المشاركة بجسد المسيح ودمه في الإفخارستيّا، تتكوَّن الكنيسة ولا تني تتكوَّن على أنَّها جسد المسيح:

«كأس البركة التي نباركها،

أليست هي شركة دم المسيح؟

والخبز الذي نكسره

أليس هو شركة جسد المسيح؟

فإنَّنا نحن الكثيرين خبز واحد، جسد واحد،

لأنَّنا جميعًا نشترك في الخبز الواحد» (١ كو ١٠: ١٥–١٧).

بروح الله، تستطيع الكنيسة أن تعترف بالربِّ يسوع (١ كو ١٢: ٣). إنَّها «الهيكل» الذي فيه يقيم الروح القدس (١ كو ٣: ١٦). وتعلن عن نفسها أنَّها مشارَكة في المحبَّة، وتبني نفسها كجماعة عبر المواهب المتعدِّدة والخدم التي يمنحها الروح. وفي الوقت عينه، هذه الكنيسة مرسَلة لتعلن الإنجيل في العالم كلِّه (مت ٢٨: ١٩ي)، ولتكون في خدمة البشر. وهي كـ «شعب الله» (عب ٤: ٩) تستند إلى المواعيد المعطاة للآباء، وتفهم نفسها على أنَّها سائرة عبر الأجيال نحو النهاية التي عُيِّنت لها (عب ١٣: ١٤: «ليس لنا هنا مدينة باقية...»)

ونعود إلى علامات الكنيسة بحسب «نؤمن» الذي أعطي في نيقية والقسطنطينيَّة. هي **واحدة**. لاحظنا المرَّات العديدة التي فيها ورد لفظ eij: واحد. الوحدة تأتيها من نداء الله الذي يدعوها بالمسيح في الروح، كشعب الله عبر الحقبات المتتالية، بالرغم من كلِّ الاختلافات الطوائفيَّة والتنوُّعات العباديَّة، وكمشاركة بين الأحياء والموتى. وهذه الفكرة الأخيرة تظهر بشكل خاصّ في الرسالة الأولى إلى تسالونيكي (٤: ١٣–١٨)، وفي الأولى إلى الكورنثيِّين (١٥: ٢٩ي).

وتتمتَّع الكنيسة **بالقداسة** التي يمنحها الله بالرغم من خطاياها، فيغفر لها كلَّ يوم ويلدها ويجدِّدها. هنا نعود أيضًا إلى الرسالة إلى أفسس، في الكلام عن الكنيسة التي هي سرّ، «سرٌّ عظيم» (٥: ٣٦). المسيح هو رأسها ومخلِّصها (آ ٢٣). «أحبَّها وأسلم نفسه لأجلها. لكي يقدِّسها مطهِّرًا إيّاها بغسل الماء بالكلمة، لكي يحضِّرها لنفسه كنيسة مجيدة، لا دنس فيها ولا غضن أو أيّ شيء من مثل ذلك، بل تكون مقدَّسة وبلا عيب» (آ ٢٥–٢٧).

نلاحظ ما فعل المسيح من أجل الكنيسة. أوَّلاً، هو «الرأس» (kefalh). إنَّه يوجِّه الجسم كلَّه، كما الأعضاء، ممّا يعني أنَّ الكنيسة «تخضع للمسيح» (آ ٢٤). upotassetai من فعل tassw: وضع في مكان معيَّن، رتَّب. ثمَّ upo: تحت؛ الكنيسة تترتَّب تحت أمرة المسيح، تخضع له، تأتمر بأمره. وفي معنى ثانٍ: تسير وراءه. هذا الرأس هو «المخلِّص» (swthr)، في خطٍّ ما سبق الرسول وقال: «أحبَّني وبذل نفسه لأجلي» (غل ٢: ٢٠)؛ فالربُّ خلَّص كنيسته من الخطيئة. وهنا جاء الفعل «طهَّر» (kaqarisaj)، ثمّ «غسل» بالماء. صور مأخوذة من الواقع اليوميّ طبَّقها القدِّيس بولس على الكنيسة، وكلُّ هذا في خطٍّ نبوءة هوشع في كلام عن علاقة الله بشعبه. والفعل الثالث: قدَّس (agiash) أي فصلها عن العالم، كرَّسها لله؛ فاللفظ اليونانيّ الكلاسيكيّ للفظ "قدِّيس"، «قداسة» هو agioj بمعنى النقاوة والابتعاد عن النجاسة (٢ كو ١١: ٢). أمّا السبعينيَّة فنقلت دومًا لفظ קָדוֹשׁ بـ agioj ثمَّ كان الفعل[٢٣] (agiazw[٢٤]. ومع الفعل «قدَّس» اسم المفعول «مقدَّسة» (agia) أو بالأحرى «قدِّيسة»، مع لفظ يدلُّ على الوجهة السلبيَّة amwmoj: «بدون عيب»، «لا لوم عليها». كيف يتمُّ كلُّ هذا؟ بالمعموديَّة (الماء، udatoj) وبالكلمة (rhmati).

(23) Hervé LEGRAND, «La réalisation de l'Église en un lieu», *Initiation à la pratique de la théologie,* t. 3, (Paris, 1983), p. 143-345; Id., « Les évêques, les Églises locales et l'Église entière », *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 85 (2001), 461-509.

(24) «hagios», «hagiazô», in *Theological Dictionary of the New Testament,* I, p. 100-115 (art. «O. PROCHSCH»); Joseph AUNEAU, *DCT,* p. 1269 (art. «Sainteté»).

هذا ما يذكِّرنا بكلام الربِّ في مثَل الكرمة والأغصان: «أنتم أنقياء بالكلام الذي كلَّمتكم». أمّا الجوُّ فهو الرسالة إلى تيطس:

«حين ظهر لطف الله مخلِّصنا وإحسانه،

خلَّصنا بغسل الميلاد الثاني،

وتجديد الروح القدس» (٣: ٤–٥).

العريس واحد هو يسوع. والعروس واحدة هي الكنيسة (٢ كو ١١: ٢): «خطبتُكم... لأقدِّمكم عذراء عفيفة للمسيح».

والصفة الثالثة للكنيسة kaq: «حسب». olwn: «الجميع». صار في التعليم الكنيسة: جامعة، كاثوليكيَّة. ما معنى كنيسة منغلقة على ذاتها وعلى أبنائها، تحفظهم من الشمس والريح؟ هكذا بدأت الكنيسة الأولى: أقامت في العلّيَّة والأبواب مغلقة (يو ٢٠: ١٩، ٢٦). الحمد لله أنَّ الروح القدس جاء قويًّا مثل الريح، فما ترك بابًا مغلقًا ولا نافذة، فأجبر الرسل على الخروج، بحيث لا يبقون في «أورشليم وفي كلِّ اليهوديَّة»، بل يصلون إلى «أقاصي الأرض» (أع ١: ٨). وجاء الاضطهاد الذي بدأ بمقتل إسطفانس، فأدَّى إلى تشتُّت المؤمنين مرَّة أولى (أع ٨: ١)، فوصلوا إلى السامرة، ومرَّة ثانية (أع ١١: ١٩)، فراحوا إلى فينيقية وقبرص وأنطاكية. في البداية، كانوا «لا يكلِّمون أحدًا بالكلمة إلاَّ اليهود فقط»، ولكن من يوقف الرسل، ومن يعزل الكلمة، والروح هو العامل الأوَّل في سفر الأعمال؟ لهذا أخذ الهاربون «يخاطبون اليونانيِّين ويبشِّرون بالربِّ يسوع» (آ ٢٠). والذي حمل الكلمة فأوصلها إلى آسية الصغرى ثمَّ إلى بلاد اليونان، واستعدَّ لأن يحمل الإنجيل إلى إسبانيا، هو بولس الرسول. أجل، يجب أن تصل الكلمة إلى جميع الشعوب. كانت خبرة قاسية لبولس في أنطاكية بسيدية: «اجتمعت المدينة كلُّها تقريبًا لتسمع كلمة الله» (أع ١٣: ٤٤). وهذا لم يرُق لليهود هناك، «فامتلأوا غيرة وجعلوا يقاومون ما قال بولس، مناقضين ومجدِّفين» (آ ٤٥). عندئذٍ أعلن الرسول مستندًا إلى إشعيا النبيّ (٤٩: ٦):

«أقمتُك نورًا للأمم لتكون خلاصًا إلى أقاصي الأرض» (أع ١٣: ٤٧). وما أورد لوقا هنا في أعمال الرسل، ردَّده في إنجيله مستندًا أيضًا إلى إشعيا (٤٠: ٣–٥): «ويرى كلُّ بشر خلاص الله» (لو ٣: ٦).

لو أردنا أن نجمع كلمة «كلّ» (oloj) كما ترد في الرسائل البولسيَّة، لضاق بنا المكان. نورد بعضًا منها: «برُّ الله بالإيمان بيسوع المسيح، إلى الكلّ وعلى كلِّ الذين يؤمنون، لأنَّه لا فرق (رو ٣: ٢١). «لأنَّ الكلَّ خطئوا فأعوزهم مجد الله» (آ ٢٢). كان الموضوع هنا أنَّ «الكلَّ» عصوا الله، خطئوا. أمّا إبراهيم فهو أبٌ «لكلِّ الذين يؤمنون» (رو ٤: ١١)، سواء ختنوا أو لم ينالوا الختان. وهكذا يصل الميراث، لا إلى فئة معيَّنة، بل «لكلِّ النسل، ليس لمن هو من الناموس فقط، بل أيضًا لمن هو من إيمان إبراهيم، الذي هو أبٌ لنا كلِّنا» (آ ١٦). ويتواصل الكلام حول هذه الشموليَّة في ف ٥: «من أجل ذلك، كما بإنسان واحد دخلت الخطيئة إلى العالم، وبالخطيئة الموت، وهكذا اجتاز الموت إلى كلِّ الناس، لأنَّ الكلَّ خطئوا» (آ ١٢)؛ ويأتي الجواب في آ ١٨: «كما بخطيئة واحد صار الحكم إلى كلِّ الناس للدينونة، هكذا ببرِّ واحدٍ صارت الهبة إلى كلِّ الناس». وتتواصل «الكاثوليكيَّة» في هذه الرسالة للكلام عن «كلِّ من اعتمد» (٦: ٣).

وأخيرًا، هذه الكنيسة هي رسوليَّة، لأنَّها مؤسَّسة على شهادة الرسل وخدمتهم؛ فحين يتكلَّم بولس عن المواهب في الكنيسة، يذكر أوَّل ما يذكر «الرسل». قال: «فوَضعَ الله أناسًا في الكنيسة: أوَّلاً الرسل...» (١ كو ١٢: ٢٨). وأعاد الكلام بشكل سؤال: «ألعلَّ الجميع رسلاً؟» (آ ٢٩). والجواب هو كلاَّ. وفي الرسالة إلى أفسس التي هي رسالة الكنيسة بامتياز، يتحدَّث بولس عنها، على أنَّها «الرعيَّة»، وهي «بيت القدِّيسين» (٢: ١٩). وهي مبنيَّة «على أساس الرسل والأنبياء، ويسوع المسيح نفسه حجر الزاوية، الذي فيه كلُّ البناء...» (آ ٢٠–٢١). وإذ تتحدَّث هذه الرسالة عن سرِّ المسيح تقول إنَّه «أعلنَ الآن لرسله القدِّيسين وأنبيائه (في العهد الجديد، لأنَّهم يحملون الكلمة

في خطِّ الرسل) بالروح، أنَّ الأمم شركاء في الميراث...» (٣: ٥–٦). وفي ٤: ١١ يعود الرسول إلى المواهب في خطِّ ما قيل في الرسل الكبرى: «أعطى البعض أن يكونوا رسلاً، والبعض أنبياء، والبعض مبشِّرين (كارزين، منادين بالكلمة) والبعض رعاة ومعلِّمين».

خمس فئات يعملون. أوَّلاً، لكي يساعدوا القدِّيسين، أي المؤمنين، بحيث يقومون بالخدمة، على مثال المسيح الذي جاء ليَخدم، وخصوصًا على مثال السبعة الذين عُيِّنوا للخدمة (أع ٦: ١ي). ثانيًا: لكي يبنوا جسد المسيح بهذه الحجارة الحيَّة التي تحدَّث عنها بطرس في رسالته الأولى (٢: ٥، «بيتًا روحيًّا»). والهدف يكون: أن نكون كلُّنا في الوحدة. والطريق: الإيمان ومعرفة ابن الله. هكذا يصبح المؤمنون «بالغين» ولا يلبثون أطفالاً، فينالون توبيخ الرسول. يُصبحون «الإنسانَ الكامل، المكمَّل»، teleion، لأنَّهم ينضمُّون إلى من هو الملء وحده، plhrwma، يسوع المسيح. ها هي الكنيسة التي عمل فيها الرسل بشكل خاصّ، وسار في خطِّهم «حاملو الكلمة» لكي «يبنوا البيت»، oikonomhn، ويصلوا به إلى الكمال، katartismoj. فالمؤمنون بحاجة إلى مثل هذا العمل، كما يدعوهم الرسول في خطِّ ما قال لجماعة كورنتوس: «كونوا كاملين في فكر واحد». هو فعل katartizw الذي يعني أيضًا الإصلاح والسير في كلِّ عمل صالح. فبمثل هذا التمنِّي توجَّه بطرس الرسول: «وإله كلِّ نعمة... يكمِّلكم، يثبِّتكم، يقوِّيكم، يمكِّنكم» (١ بط ٥: ١٠). ونقدر أيضًا أن نقول:

«أعطى البعض أن يكونوا رسلاً
لكي يكمِّلوا القدِّيسين،
لكي يقوموا بالخدمة (بالبشارة)،
لكي يبنوا جسد المسيح.
وهكذا نصل كلُّنا إلى الوحدة في الإيمان،

إلى معرفة ابن الله،

إلى ملء قامة المسيح».

مثل هذه الكنيسة مرسلة إلى العالم، على مثال التلاميذ الأوّلين، الذين قال لهم الربّ: «كما أرسلني الآب كذلك أنا أرسلكم» (يو ٢٠: ٢١). ومنحهم الروح القدس من أجل الرسالة (آ ٢٢). منذ البداية كانوا معه: «أقامهم وأرسلهم ليكرزوا» (مر ٣: ١٤). هم «اثنا عشر». وأعطانا الإنجيل أسماءهم. غير أنَّنا لا نجد اسم «بولس» مع الذين اختارهم يسوع. ومع ذلك، فهو يدعو نفسه دومًا «رسول» (رو ١: ١). «رسول الأمم» (رو ١١: ١٣). «بولس المدعوّ رسولاً» (١ كو ١: ١). ثمَّ جعل نفسه مع الآخرين، فقال: «أرى أنَّ الله برَّرنا نحن الرسل، آخيري الناس... صرنا منظرًا للعالم» (١ كو ٤: ٩). ولمّا تساءل الكورنثيُّون، بل هو تحدَّاهم: «ألستُ أنا رسولاً؟» (١ كو ٩: ١). أجاب: «أنتم ختمُ رسالتي في الربّ» (آ ٢).

فالعلامات المميَّزة للكنيسة والعناصر التي تكوِّنها، هي الكرازة بالإنجيل في أمانة للمسيح، حيث قال الرسول: «الويل لي إن كنت لا أبشِّر». وهي الاحتفال بالأسرار ولاسيَّما الإفخارستيّا. وحين كلَّم بولس أهل كورنتوس عن الإفخارستيّا، كان قاسيًا «بسبب الانشقاقات التي بينهم» حيث يأكل كلٌّ واحد «عشاءه الخاصّ» (١ كو ١١: ٢٠). كما الطوائف اليوم تعمل «قدّاسها الخاصّ» وتمنع الآخرين من المشاركة فيه. قال لهم: «تستهينون بكنيسة الله» (آ ٢٢). وقال: «أأمدحكم على (مثل) هذا (التصرُّف)؟ كلاّ، لا أمدحكم» (آ ٢٣). وكان الحكم الأخير: «تجتمعون للدينونة» (آ ٣٤) لا للخلاص. وبدلاً من أن نمجِّد الله، نجعل الناس يستخفُّون بنا، بل «يجدِّفون على اسم الله بسببنا» (رو ٢: ٢٤).

ومع الإفخارستيّا المعموديَّة التي هي الباب إلى الكنيسة وإلى الأسرار وأوَّلها القربان المقدَّس.

الخاتمة

تلك هي النظرة البولسيَّة إلى الكنيسة. انطلق بولس من الكنيسة المحلِّيَّة التي عرفها في كورنتوس وتسالونيكي وفيلبّي وغيرها، ليصل إلى الكنيسة الجامعة، التي هي تلك العروس المخطوبة ليسوع المسيح. توزَّعت في أماكن عديدة، ولكنَّها تبقى واحدة: الا
واحد. لا خلاص لها إلاَّ بالمسيح، الإله الإنسان، الذي شابهنا في كلِّ شيء ما عدا الخطيئة، والذي ما استحى أن يدعونا إخوته. أمّا هدفُ الآب السماويّ فجمعُ المؤمنين به في «حظيرة» واحدة، بل جمع البشريَّة كلِّها لتكون «ملكوت الله» الذي اقترب في زمن يسوع، وما زال قريبًا في أيَّامنا. فالوليمة مفتوحة للبعيدين وللقريبين، للخطأة وللأبرار، للعبيد وللأحرار، للرجال وللنساء... ما من أحد يستطيع القول: أنا مرفوض لدى الله؛ فالله أبٌّ ويهمُّه جميع أولاده. أمّا الذي يبقى في الخارج، فيكون هو الذي اختار. بدأ يسوع الرسالة، فكمَّل الرسل، والكنيسة تكمِّل عمل الابن. فما قيمتها إن لم تكن رسوليَّة؟ وهل تكون مرسلة من الآب إن كانت لا تجمع البشر كلَّهم تحت رأس واحد؟ ولكن هذا يفرض عليها أن تكون مقدَّسة لتقدِّس العالم، وأن تكون واحدة لتصحَّ شهادتها، ويعرف البشر أنَّ أولادها هم حقًّا تلاميذ يسوع المسيح.

المراجع

Theological Dictionary of the New Testament, «hagios», «hagiazô», in, I, p. 100-115 (art. «O. PROCHSCH»);

AUNEAU Joseph, *DCT,* p. 1269 (art. «Sainteté»).

BETZ Hans Dieter, *2 Corinthians 8 and 9. A Commentary on the Administrative Letters of the Apostle Paul,* Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1985.

COLLINS Adela Yarbro, «The Function of 'Excommunication' in Paul», *Harvard Theological Review,* 73 (1980) 251-263;

COLLINS Raymond F., *First Corinthians* (Sacra Pagina, 7), Collegevile, Minnesota, 1999, p. 458-459.

DHORME Etienne, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkaden,* Paris, 1923.

Dio CHRYSOSTOM, *Discourses,* Cambridge: Harvard University, 33, 16.

DOUGLAS Mary, *Natural Symbols,* 2nd ed., London: Barrie &Jenkius, 1973, p. 98.

FORKMAN Göran, *The Limits of the Religions Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Jurdaism, and within Primitive Christianity,* Lund: CWK Gleerup, 1972.

HORBURY William, «Extirpation and Excommunication», *Vetus Testamentum,* 35 (1985) 13-38.

JANIN R, *Dict. d'Hist. et de Géo. Ecclésiastique,* p. 878-879.

KÄSEMAN Ernest, «The Theological Problem Presentend by the Motif of the Body of Christ», *Perspectives of Paul,* NTL, Philadelphia: Fortress, 1971, p. 102-121.

KÜHN Urlich, « Église », *Dict. critique de Théologie* (=*DCT*), sous la direction de Jean-Yves LACOSTE, PUF, Paris, 2007, p. 451-460.

LACOSTE Jean-Yves, «Philosophie», *DCT,* p. 1086-1093, surtout p. 1086-1087.

LAMBRECHT Jan, *Second Corinthians* (Sacra Pagina, 8), Collegeville, Minnesota, 1998, p. 135-152.

LEGRAND Hervé, «Évêque», *DCT,* p. 530-532, ici p. 530.

_____, « Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque », *La charge pastorale des évêques* (Unam Sanctam, 74), Cerf, Paris, 1969, p. 103-223.

_____, «La réalisation de l'Église en un lieu», *Initiation à la pratique de la théologie,* t. 3, (Paris, 1983), p. 143-345;

_____, « Les évêques, les Églises locales et l'Église entière », *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 85 (2001) 461-509.

LIPINSKY Edouard, «Corps», *Dict. Enc. De la Bible* (*DEB*), Brepols, 1987, p. 305-306.

LIVY, *History of Rome* (2/32: 7-33: 1).

NEYREY Jerome H., «Body Language in 1 Corinthans: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents», *Semeia,* 35 (1986) 129-170.

PALLAS D. I., «Corinthe», *Dict. Enc. du Christianisme Ancien* (=*DECA*), Cerf, Paris, 1990, tome 1, p. 570-572.

SPANNEUT M., *Le stoïcisme des Pères de l'Église,* Paris, 1969.

الفغالي بولس، **رسالة القدِّيس بولس إلى أهل أفسس**، محطّات كتابيَّة ٢، الرابطة الكتابيَّة، ١٩٩٦.

ـــــــــــ، **رسالة القدِّيس بولس الثانية إلى أهل كورنتوس**، سلسلة كلام الله ٢، منشورات الرسل، ١٩٩٤.

ـــــــــــ،**رسالة القدِّيس بولس إلى أهل رومة**، دراسات بيبليَّة ٢٧، الرابطة الكتابيَّة، ٢٠٠٤.

«نظام الجماعة» في **كتابات قمران**، الجزء الأوَّل (ترجمة الخوري بولس الفغالي، على هامش الكتاب ١، الرابطة الكتابيَّة، ١٩٩٧،) ص ٣٩–٤٠ (٦: ٨–١٠، و«في مجلس الجماعة»).

المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني، الوثائق المجمعيَّة، الجزء الثاني، بيروت، ١٩٦٩.

مفهوم الكنيسة عند القدّيس الرسول بولس جماعة واحدة أم جماعات متحدة؟

الأرشمندريت جاك خليل
جامعة البلمند

مقدّمة

تتجلّى أهمّيّة دراسة مفهوم الكنيسة في العهد الجديد على مستويات عدّة، منها الأكّاديميّ، ومنها المسكونيّ، ومنها أيضًا الإجتماعيّ، لا بل تتشعّب أكثر من ذلك لتلامس باب العلاقات السياسيّة[١]، وسواها. وقد نال هذا الموضوع حيّزًا مهمًّا في الدارسات الكتابيّة واللاهوتيّة عامّة، لا سيّما في العقود الأخيرة التي برزت فيها آراء عديدة متباينة تناولت مسائل إكليزيولوجيّة أساسيّة، كمسألة تحديد العناصر الضروريّة التي تُعطي جماعة معيّنة حقّ استعمال تسمية «كنيسة»، ومسألة ما إذا كان ثمّة قناعة راسخة لدى كتّاب العهد الجديد بوجود كنيسة واحدة جامعة، أم جماعات متّحدة مع بعضها تجمعها قواسم مشتركة جوهريّة، أم مجموعة من الجماعات المستقلّة عن بعضها. ناهيك عن مسألة العلاقة بين الكنيسة «التي اقتناها الله بدمه الخاص» (أع ٢٠: ٢٨)، وبين شعب إسرائيل الذي اقتناه الله بالنعمة، وأعطاه «التبنّي والمجد والعهود والشرائع والعبادة والوعود» (رو ٩: ٤). وتشكّل الرسائل البولسيّة منهلاً أساسيًّا، استمدّت منه الدراسات المعاصرة[٢]

(١) بخاصّة عندما يتعلق الأمر بهويّة شعب الله الحقيقيّ.

(2) P. BONNARD, «L'Église corps du Christ dans le paulinisme», *RThPh* 8 (1958) 268-282; James D. G. DUNN, *Unity and Diversity in the New Testament*, SCM, London, ²1990; same author, «Models of Christian Community in the New Testament», in A. BITTLINGER (editor), *The Church is Charismatic: The World Council of Churches and the Charismatic Renewal*, WCC, Geneva, 1981, 99-116; same author, *The Parting of the Ways between Christianity and Judaism*, SCM / TPI, London/Philadelphia, 1991; J. HAINZ, *Ekklesia: Strukturen paulinischer*

التي تناولت المسائل الإكليزيولوجيّة دعامات تسند آراءها.

وفي إطار سنة الرسول بولس، كان لا بدّ من التطرّق إلى بعض من هذه المسائل التي ذُكرت من أجل المساهمة في النقاش العلميّ حول مفهوم الكنيسة عند الرسول بولس. وفي هذه الدراسة يتمّ التطرّق إلى بداية تشكّل الوعي الجماعيّ في العصر الرسوليّ، ثم ينتقل الاهتمام إلى دراسة مصطلح «كنيسة» بما يحمله من معنى تقنيّ ومدلولات لاهوتيّة، فتُبحَث بشكل خاصّ في الإطار اللاهوتيّ مسألة تأصّل الكنيسة في شعب الله المختار. وفي المقام الأخير، تعالج هذه الدراسة مسألة التوتّر الناشئ عن استعمال الرسول بولس لمصطلح «الكنيسة» في المفرد وفي الجمع أيضًا، وذلك من خلال شرح بعض النصوص من رسائله.

١ – استعمال كلمة «الكنيسة» في الأناجيل

ترد كلمة «كنيسة» مرّتين اثنتين في الأناجيل الأربعة. يسجّلها الإنجيليّ متّى في قولَين يردان على لسان الربّ يسوع. في مت ١٦: ١٨، يطلق الربّ يسوع تسمية «الكنيسة» –بمعناها العامّ– على الجماعة المسيحيّة، حين بارك الرسولَ بطرس في قيصريّة فيليبّي: «على هذه الصخرة سأبني كنيستي». أمّا في مت ١٨: ١٧ فتشير كلمة «الكنيسة»، دون لبس، إلى الجماعة المسيحيّة.

بالإضافة إلى هذين القولين المباشرين عن جماعة مستقلّة، نجد تلميحات غير مباشرة إلى الموضوع عينه، وهي ذات أهمّيّة، منها قول الربّ يسوع إنّه سيبني هيكلاً في ثلاثة أيّام (رج يو ٢: ١٩)، غير مصنوعٍ بيدٍ (مر ١٤: ٥٨)، وهو كان يتكلّم على هيكل جسده. تتبلور هذه العلاقة بين جسد المسيح

Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung, BU 9, Putset, Regensburg, 1972; M. B. THOMPSON, «The Holy Internet: Communication between Churches in the First Christian Generation», in R. BAUCKHAM (editor), *The Gospels for All Christians*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998, 49-70; J. ROLOFF, «Die Kirche im Neuen Testament», *GNT* 10, Göttingen, 1993, 83-85; R. STARK, *The Rise of Christianity*, Princeton, 1996.

والكنيسة لاحقًا في رسائل القدّيس بولس. كما أنّ توسيع نطاق الكرازة خارج إسرائيل، كي يشمل الأمم أيضًا (مر ١١: ١٧، مت ٨: ١١ي، ٢٨: ١٩)، يخبر عن هذه الجماعة الجديدة المستقلّة.

٢- مفهوم الكنيسة في العصر الرسوليّ (حوالى ٣٠-٦٦م)

من الواضح جدًّا أنّ المسيحيّين اكتسبوا منذ البداية مفهوم الجماعة؛ فمن خلال إجماع الإنجيليّين متّى ولوقا (سفرالأعمال) ويوحنّا، بالإضافة إلى الرسول بولس أيضًا، على أهمّيّة سرّ المعموديّة، يتبيّن أنّ هذا الحدث قد شكّل منذ لحظة البداية خاصّة مميّزة للحياة المسيحيّة. ولقد ساعد هذا الحدث المنظور على تحديد الذين ينتمون عضويًّا إلى الجماعة. ثمّ إنّ الانتشار الواسع في العهد الجديد للمفردة koinwnia، «جماعة»/«شركة»، إنّما يدلّ على أنّ الذين اعتمدوا قد أدركوا بقوّة أنّ أمورًا كثيرة يتشاركونها تجمع بينهم (الصلاة المشتركة، كسر الخبز، تعليم الرسل، الخيرات المشتركة...). ولربّما تعكس كلمة koinwni اسمًا آراميًّا باكرًا للجماعة المسيحيّة يوازي تسمية *Yahad*، «الوحدة»، التي أطلقتها جماعة قمران على ذاتها.

ولعلّ كلمة odoj، «الطريق»، كما ترد في بعض مقاطع سفر الأعمال، تكشف لنا تسميةً أخرى باكرة تشير إلى الكنيسة. نذكر مثالاً على استعمالها نجده في أع ٢٤: ١٤: «أَنَّنِي حَسَبَ الطَّرِيقِ ... هكَذَا أَعْبُدُ إِلهَ آبَائِي» (أيضًا أع ٩: ٢؛ ١٩: ٩، ٢٣؛ ٢٢: ٤؛ ٢٤: ٢٢؛ رج ١٦: ١٧؛ ١٨: ٢٥-٢٦؛ قارنها مع ٢ بط ٢: ٢).

أمّا بالنسبة إلى كلمة airesij، فنلاحظ أنّها لا ترد إلاّ على لسان اليهود، حيث تحمل مدلولاً فئويًّا سلبيًّا (أع ٢٤: ٥، ١٤؛ ٢٨: ٢٢).

٣- استعمال مصطلح «الكنيسة»

أ. المعنى التقنيّ لكلمة «كنيسة»

يصعب التحديد بدقّة متى أصبحت كلمة «كنيسة» مفردة تقنيّة في العهد الجديد؛ ففي بعض الأمثلة حيث ترد هذه الكلمة، أقلّ ما يمكن قوله هو أنّها تعكس استعمالاً معروفًا في تلك الحقبة في الحديث عن اجتماع مهمّ للمواطنين، وكان هذا النوع من الاجتماعات يسمّى كنيسة (أنظر أع ١٩: ٣٩)[٣]. بناءً على هذا، يفضّل بعض المفسّرين اعتماد هذا المعنى في ترجمتهم الجملة sunercomenwn umwn en ekklhsia (١ كو ١١: ١٨) على الشكل الآتي: «عندما تقيمون مجمعًا (محفلاً)»، عوضًا عن استعمال كلمة «كنيسة»[٤]. ولكنّ هذا الرأي يسقط عند قراءة ١ كو ١١: ٢٢، حيث تصير الإشارة إلى اختلاف كنيسة الله عن البيوت العاديّة. وفي الرسالة إلى العبرانيّين، يترجم كثير من المفسّرين الحديثين كلمة «كنيسة» في السياقَين اللذَين ترد فيهما بكلمة «مجمع»، أو «محفل» (عب ٢: ١٢؛ ١٢: ٢٢-٢٣). في ما يتعلّق بـ عب ٢: ١٢، يسند هؤلاء رأيهم إلى اعتقادهم بأنّ سبب استشهاد الكاتب بالمزمور ٢١(٢٢): ٢٣ يقتصر على ورود كلمة «إخوة» فيه، ذاهبين إلى أنّ الكاتب لا يهتمّ البتّة في هذا المقام بكلمة ekklhsia[٥]. ولكن هل يصحّ إهمال فكرة كرازة المُقدّس المنقذ لإخوته المقدّسين في وسط الكنيسة التي أسّسها، بالمعنى التقنيّ المسيحيّ لكلمة «كنيسة» في العهد الجديد؟ أمّا في سياق الآيتين ١٢: ٢٢-٢٣، فإنّه يصعب فعلاً فهم «كنيسة الأبرار» بالمعنى التقنيّ الذي يشير إلى جماعة المؤمنين والمعتمدين باسم الربّ يسوع.

---

(3) James D. G. DUNN, *Chruch and Churches in the New Testament* (in Greek), in: Deltio Biblikwn Meletwn 24 Artoj zwhj Athens, 2006, p. 11.

(٤) المرجع السابق.

(٥) هكذا يعتقد شراغي: W. SCHRAGE, «Ekklesia» und «Synagoge». Zum Ursprung des urchristlichen Kirchenbegriffs, *ZThK* 60 (1963) 186.

ب. المعنى اللاهوتيّ

أمّا في ما يتعلّق بالمعنى اللاهوتيّ لمصطلح «الكنيسة»، فثمّة مسألتان مميّزتان تحتاجان إلى انتباه وتدقيق. المسألة الأولى هي معنى عبارة «كنيسة الله» التي ترد عند الرسول بولس، والثانية تكمن في تفسير ورود كلمة «كنيسة» في المفرد والجمع أيضًا في استعمال الرسول بولس.

كنيسة الله

لعلّ مصطلح ekklhsia الذي غدا الأكثر شهرةً دون سواه، يعكس خبرة الخروج، حين جاء شعب إسرائيل إلى الوجود؛ فالسبعينيّة تستعمل كلمة ekklhsia ما يقارب المئة مرّة لترجمة الكلمة العبرية *qahal*، «جماعة»، وبخاصّة في الجمل *qahal Yahweh* و*qahal Israel*. هكذا نقرأ في الترجمة اليونانيّة تث ٢٣: ٢، عن إسرائيل في البريّة، أنّه «كنيسة الربّ»[٦]. وبالنسبة إلى يهوديّ مثل الرسول بولس، يتردّد مع كلمة «كنيسة» صدىً لاهوتيٌّ عميق، فهي تذكّر بجماعة شعب الله. وربّما لهذا السبب يستعمل مرارًا عديدة الجملة «كنيسة الله»، أو ما يوازيها، في الحديث عن الجماعات التي أسّسها خلال نشاطه الإرساليّ؛ فالرسول بولس كان مقتنعًا بأنّ هذه الكنائس تشكّل اجتماعات عبادة لشعب الله على الصعيد المحلّيّ، لا بل كانت في الجوهر شعب إسرائيل الجديد، بكلّ ما له من معنى لاهوتيّ. وفي حديث الرسول بولس عن اهتدائه، يعترف مرّتين أنّه اضطهد «كنيسة الله» (١ كو ١٥: ٩؛ غل ١: ١٣)، معبّرًا بثقة عن صدمته عندما عرف أنّ الجماعة التي كان يضطهدها بغيرة إلهيّة، كانت في الحقيقة «جماعة الله» التي اقتناها له. بالفعل لا مجال للشكّ بأنّ الرسول بولس والمسيحيّين الذين بشّرهم قد اعتبروا جماعتهم

(٦) في أع ٧: ٣٨ يتحدّث أوّل الشهداء إسطفانوس عن موسى ويقول: «**هذَا هُوَ الَّذي كانَ في الكَنيسَة في البَرِّيَّة**».

استمرارًا «لجماعة الربّ»، «جماعة إسرائيل»[٧]. ولكنّ هذا الاستمرار لا يعني أنّ المسيحيّة شكّلت فرعًا آخر من إسرائيل، ولا أنّها زعمت حقّها الحصريّ بمتابعة نهج اليهوديّة بحرفيّة ناموسه. إنّ عدم صلاحيّة الناموس الموسويّ بالنسبة إلى المؤمنين بيسوع المسيح، هو اختلاف جوهريّ عن يهوديّة الهيكل الثاني. والرسول بولس ذاته الذي يعتبر الكنيسة «جماعة الله» و«جماعة إسرائيل»، والذي أعطى مثَل الزيتونة التي سقط منها بعض الأغصان (رو ١١: ١٧-٢٤)، لم يعتبر يومًا أنّ الزيتونة التي غرست فيها أغصان من الأمميّين هي اليهوديّة التي تستمرّ في الكنيسة، بل يتحدّث الرسول عن اليهود كأغصان[٨] غُرست في أصل الزيتونة المغذّي لها (رو ١١: ١٧، ٢٤). لا شكّ في أنّ الأصل هو اختيار الله لشعبه وعهده لهم والوعود والبركات والنعمة. ولم يقم الرسول بولس سهوًا بالمفاضلة الغريبة بين شعب الله وإسرائيل (أنظر آ ١١: ٢، ٧؛ رج أيضًا ١١: ٦)، بل عن قصد ليُهيّء للتقسيم الذي سيجريه في الآيات اللاحقة، بين شعب الله المختار بالنعمة (أصل الزيتونة)، وإسرائيل الذي يسعى من أعمال الناموس (الأغصان الأصيلة الساقطة)، والأمم (الأغصان البرّيّة المطعّمة). وإنّ اعتبار شعب الله المختار بالنعمة بمثابة أصل الشجرة يبيّن قصد الرسول من قوله إنّ «الباكورة مقدّسة» (١١: ١٦أ)، وذكره في الجزء الثاني من الآية «الأصل» كموازٍ «للباكورة»؛ فإنّما الباكورة هي رئيس الآباء إبراهيم وآباء شعب الله. لهذا يتحدّث الرسول عن الأغصان الساقطة أنّها تنتمي طبيعيًّا إلى الأصل، ويقول إنّ الأصل هو «زيتونتها الخاصّة» (رو ١١: ٢٤؛ رج ١١: ٢١). ينسجم هذا التفسير تمامًا مع مناقشة الرسول في الإصحاح التاسع من الرسالة ذاتها، وكذلك مع تطرّقه إلى إبراهيم وسواه من الآباء بهدف إثبات أصالة تعليمه عن التبرير بالإيمان (رو ٤؛ غل ٣)، وتفوّق العهد مع إبراهيم بالإيمان على عهد سيناء الذي بأعمال الناموس (غل ٣: ١٧ي-٢٥؛ ٤: ٢٤-

(٧) والأمر نفسه يصحّ في الحالتين التي ترد فيهما كلمة «كنيسة» في الأناجيل (مت ١٦: ١٨؛ ١٨: ١٧)، فإن قالها الربّ يسوع في الآراميّة يكون قد استعمل كلمة تشتق من *qahal*.

(٨) يتبيّن هذا من خلال الآيات رو ١١: ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢١، ٢٤.

٣١). يبقى أنّ معيار الانتماء إلى أصل الزيتونة هو الإيمان بيسوع المسيح (رو ٩: ٣٠–٣٣؛ ١٠: ٤–١٣؛ رج غل ٣: ٢٢، ٢٩؛ قارن بين رو ١١: ٣٢ وغل ٣: ٢٢)، وبحسب هذا المعيار ما من فرق بين يهوديّ وأمميّ.

خلاصة القول، إنّ الكنيسة بحسب تعليم الرسول بولس تشكّل استمرارًا لشعب الله الحقيقيّ، ولكن دون أن تتماهى مع إسرائيل يهوديّة الهيكل الثاني؛ فالكنيسة المؤلّفة من يهود وأمميّين هي مغروسة في الأصل المقدّس، ولذا تشكّل استمرارًا لشعب الله الحقيقيّ الذي بحسب اختياره (رج رو ٩: ٧–٩)[٩]، هي حقيقةً «جماعة الله»، لا بل «إسرائيل الله» (غل ٦: ١٦). بيد أنّها لا تتماهى مع إسرائيل «بحسب الجسد» (١ كو ١٠: ١٨) لأنّها إسرائيل الحقيقيّ (رج رو ٩: ٦) المُقتنى بالنعمة. وترتكز وحدة «إسرائيل الله» بحسب الرسول بولس على معيار الإيمان بيسوع المسيح، ومن دون هذا الإيمان به، لا يوجد سوى إسرائيل المرفوض المقتلع من أصل الزيتونة لمعاندته، على رجاء افتقاد الله له بالرحمة والغفران (رو ١١: ٢٥–٣٢).

كنيسة وكنائس

الميزة الثانية لاستعمال مصطلح «الكنيسة» في العهد الجديد هو التوتّر الناشئ عن التنقّل بين المفرد والجمع، والذي يظهر على الأخصّ في الرسائل البولسيّة. وإن كان واقع الحال كما رأينا، أنّ الرسول بولس قد أطلق الاستعمال «كنيسة الله»، يكون من المثير للانتباه حديثه في صيغة الجمع عن «الكنائس»، إلى حدّ القول «كنائس الله»؛ فبالرغم من أنّ الحالات التي يرد فيها هذا الاستعمال في السبعينيّة هي بمجملها تقريبًا في المفرد، لا يجد الرسول بولس أيّ مشكلة في اعتباره «مجمع الله» الذي يستعلن في مختلف المناطق في الوقت عينه بمثابة

(٩) رج مقالتي:
«Translating Rom 9,7a: For an Accurate Understanding of a Difficult Verse», in: Udo SCHNELLE (ed.), *The Letter to the Romans*, BETL 226, Peeters, Leuven, 2009, 691-697.

كنائس (الله) في اليهوديّة، في غلاطية، في آسيا، وفي مقدونية[١٠]. كلّ اجتماع للذين اعتمدوا باسم الربّ يسوع يستحيل «مجمع الله» في تلك البقعة[١١]، حتّى عندما يكون الاجتماع في بيت أحد المسيحيّين – الكنيسة في بيت بريسكلا وأكيلا، أو نيمفاس، أو فيلمون[١٢]. أينما اجتمع المؤمنون في «وحدة الروح» و«وحدة الإيمان» لكسر الخبز والعبادة، كان الرسول بولس يعتبرهم استمرارًا لمجمع الله المتمثّل في شعب الله، لأنّهم كنيسة الله.

هنا يُطرح السؤال عمّا إذا كان الرسول بولس ينظر إلى الكنيسة دائمًا على أنّها مجمعٌ محدّدٌ مستقلّ في مكانٍ ما، أو مجموعة من مجامع مستقلّة في مكانٍ ما، أم يقرّ ببعد لها مسكونيّ[١٣].

في الواقع، نجد في رسائل القدّيس بولس، وحتّى في تلك التي لا شكّ في صحّة نسبتها إليه، آيات تلمّح إلى «الكنيسة» بالمعنى المسكونيّ، وهذه بعض الأمثلة:

- غل ١ : ١٣ : «أَنّي كنت أَضطهد كنيسة الله بإفراط وأدمّرها». من الصعب القبول بأنّ عبارة الكنيسة في هذه الآية تشير إلى كنيسة أورشليم، لا سيّما وأنّنا نعلم امتداد نشاط الفرقة المؤتمرة بالرسول خارج أورشليم.
- ١ كو ١٠ : ٣٢: «كونوا بلا عثرة لليهود ولليونانيّين ولكنيسة الله». يرى بعضهم أنّ عبارة «كنيسة» في الآية المذكورة تعنى جماعة كورنثوس، والحجّة هي أنّ السياق يُظهِر هذا الأمر. ولكن كيف يطلب الرسول بولس من مسيحيّي كورنثوس أن يكونوا بلا عثرة لمسيحيّي كورنثوس؟!

(١٠) ١ كو ١٦ : ١–١٩؛ ٢ كو ٨ : ١؛ غل ١ : ٢، ٢٢؛ ١ تس ٢ : ١٤. وأيضًا في أع ١٥ : ٤١؛ ١٦ : ٥، وفي الحديث عن الكنائس السبع في رؤ ١–٣.

(١١) رو ١٦ : ١، ٢٣؛ ١ كو ١ : ٢؛ ٦ : ٤؛ ١٢ : ٢٨؛ ١٤ : ٤، ٥، ١٢، ٢٣؛ ٢ كو ١ : ١؛ كول ٤ : ١٦؛ ١ تس ١ : ١١؛ ٢ تس ١ : ١.

(١٢) رو ١٦ : ٥؛ ١ كو ١٦ : ١٩؛ كول ٤ : ١٥؛ فيلم ١–٢.

(١٣) يعتبر ج. بيكر أنّ العنصر المسكونّي الذي كان يتشكّل خلال كلّ اجتماع لم يكن الكنيسة، بل المسيح في عمل الإنجيل (J. BECKER, *Paul: Apostle to the Gentiles*, Louisville, Westminster, 1993, 422).

ثمّ إننا نعلم أنّ بعض أعضاء الجماعة في كورنثوس عاشوا في أماكن مختلفة أيضًا (في روما، مثلاً)، ونعرف أنّ مبشّرين آخرين كرزوا في المدينة (أبّولوس، وربّما تلاميذ لكِيفا أيضًا)، ما يعني أنّ الجماعة كانت على صلة مع كنائس محلّيّة أخرى، وبالتالي، على الأرجح يختصر التقسيم «لليهود ولليونانيّين ولكنيسة الله» الفئات الدينيّة الثلاث التي كان الكورنثيّون على تواصل معها. يجد هذا الرأي دعامة له في ملاحظة الرسول في الآية التالية: «كما أنا أيضًا أُرضي الجميع في كلّ شيء، غير طالب ما يوافق نفسي، بل الكثيرين، لكي يخلصوا» (١ كو ١٠: ٣٣). بهذه الطريقة يلخّص الرسول بولس التقسيم الثلاثيّ يهود – يونانيّون – كنيسة الله، الوارد في ١٠: ٣٢، بالعبارة الشاملة «الجميع» الواردة في ١٠: ٣٣؛ فهو يطلب من الكورنثيّين أن يتمثّلوا به، في سلوكه وسط اليهود واليونانيّين، وأيضًا بين المسيحيّين جميعهم، لا الكورنثيّين حصرًا. أضف إلى كلّ ما سبق، أنّ الرسول بولس يتطرّق إلى الموضوع ذاته في رسائله الأخرى.

- ١ كو ١٢: ٢٧–٢٨: «وأمّا أنتم فجسد المسيح وأعضاؤه جزئيًّا[١٤]. وقد وضع الله في الكنيسة: أوّلاً رسلاً، ثانيًا أنبياء، ثالثًا معلّمين، ثمّ قوّاتٍ، وبعد ذلك مواهب شفاء، أعوانًا، تدابير، وأنواع ألسنة». يذهب بعضهم إلى أنّ الرسول يقصد بالمصطلح «الكنيسة» في آ ٢٨ الكنيسة المحلّيّة في كورنثوس، بينما يدافع آخرون عن المعنى الشامل للمصطلح في هذه الآية. وأستطيع القول، بعد دراسة السياق المباشر عن كثب، إنّ الرأي الثاني هو الأصوب؛ فإنّه، فضلاً عن كلّ التحليلات المهمّة التي تدعم المعنى الشامل في هذه الآية، لديّ ملاحظة أضيفها بهذا الصدد.

تأتي كلمة «كنيسة» في آ ٢٨ كبدل لعبارة «جسد المسيح» في آ ٢٧؛ فبعد أن شرح الرسول بولس الحقيقة اللاهوتيّة، أنّ كلّ الذين اعتمدوا «إلى جسد

(١٤) أنظر هامش ٢٠ أدناه.

واحد» (آ ١٣) يشتركون كأعضاء في جسد المسيح الواحد (رج آ ١٢)، تابع مشدّدًا للكورنثيّين أنّهم جسد المسيح. ونستنتج من ورود كلمة «كنيسة» كبدل في الآية التالية، أنّ قوله «أنتم جسد المسيح» يرادف القول «أنتم كنيسة»[١٥]، لا سيّما وأنّ الرسول يلحق تذكيره إيّاهم بأنّهم جسد المسيح بتوضيحٍ لواقع الحال في الكنيسة عامّةً؛ ففيها وضع الله، لا البشر، مواهب متنوّعة، كالرسوليّة وسواها من المواهب التي خبرها مسيحيّو كورنثوس. أمّا الرسوليّة فهي موهبة تتخطّى المدينة الواحدة؛ فإنّه لم يوجد رسل كورنثيّون على سبيل المثال، وهذا لا يدع مجالاً للشكّ بأنّ المقصود بمصطلح «الكنيسة» في آ ٢٨ هو الكنيسة بالمعنى الشامل[١٦]. لذلك، نستطيع أن نفسّر قصد الآيتَين ٢٧ و٢٨ كالآتي: أنتم جسد المسيح، أي أنتم كنيسة الله، وفي الكنيسة هناك مواهب متنوّعة كتنوّع الأعضاء في الجسد الواحد. هكذا تصل مناقشة الرسول بولس في الإصحاح ١٢ إلى هدفها، فإنّه بالتحدّث عن التنوّع في الكنيسة التي هي إقناع الكورنثيّين بأهمّيّة تنوّع المواهب بين الإخوة، واستحالة، لا بل عدم جدوى سعي الجميع وراء المواهب القياديّة أو الفتّانة. إنّه حلم الوحدة التي تخلو من الرتابة.

تجدر الإشارة هنا إلى أف ٤: ١٢، حيث نجد مرّة أخرى حديثًا عن العلاقة بين المواهب وجسد المسيح، الذي لا ريب في أنّه يدلّ في هذه الرسالة على الكنيسة بالمعنى الشامل. تُلاحظ موازاة في المضمون (أنظر الرسم أدناه) بين الحديثَين عن المواهب في كورنثوس الأولى وأفسس، الأمر الذي يؤكّد استعمال مصطلح «كنيسة» كبدل لجسد المسيح في ١كو ١٢: ٢٧–٢٨. في كورنثوس الأولى يوضّح الرسول عمق معنى كون الجماعة جسد المسيح،

(١٥) من شأن هذا الاستنتاج أن يقرّب أكثر بين الإكليزيولوجيا في الرسالة إلى كورنثوس وتلك التي في الرسالتَين إلى أفسس وكولسّي، لأنّه يكون لدينا في ١ كو ١٢:٢٧–٢٨ كلام صريح وفريد عن أنّ الكنيسة هي جسد المسيح، من خارج الرسالتَين إلى كولسّي وإلى أفسس.

(١٦) يورد هذا الرأي أيضًا شراغي في كتابه:
Wolfgang SCHRAGE, *Der Erste Brief an die Korinther (1Kor 11,17-14,40)*, EKK VII/3, Benziger/Neukirchener, Zürich/Düsseldorf, 1999, p. 231, n. 702.

بإعطائه تعليمًا عامًّا عن تنوّع المواهب في الكنيسة، أمّا في أفسس، فالتعليم صريحٌ للغاية، وهو أنّ المواهب المتنوّعة هي لبنيان جسد المسيح.

بالطبع في الرسالتَين إلى كولسّي (كول ١: ١٨، ٢٤) وأفسس (أف ١: ٢٢؛ ٣: ١٠، ٢١؛ ٥: ٢٣–٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٢) ، لا يوجد أيّ التباس في استعمال كلمة كنيسة بالمعنى المسكونيّ.

يوضح هذا الرسم الموازاة بين كورنثوس الأولى وأفسس:

١ كو ١٢: ٢٧	أفسس ٤: ١٢
أ. جسد المسيح = أ٢. الكنيسة	ب. المواهب المتنوّعة
ب. المواهب المتنوّعة	أ. «جسد المسيح»

هذه الأمثلة التي تناولناها في البحث وتعمّقنا فيها، والتي تأتي من الرسائل التي لا يختلف الدارسون حول صحّة نسبتها إلى الرسول بولس، تثبت أنّ هذا الأخير لم ينظر البتّة إلى الكنائس التي بشّرها على أنّها مؤسّسات مستقلّة، بل اعتبرها أعضاء في «كنيسة الله» المسكونيّة، جسد المسيح(١٧). أضف إلى ذلك أنّ استعماله لمصطلح «كنيسة الله» على خلفيّة العهد القديم، وإطلاقه على كلّ الكنائس التي كرز فيها له مدلول كبير، ناهيك عن أنّ التحيّات الختاميّة في رسائله تؤكّد أنّه كانت تجري اتصالات بين الكنائس. وعلينا في هذا ألاّ ننسى الأهمّيّة التي يوليها الرسول بولس للوحدة بين المسيحيّين من أصل يهوديّ، وللمسيحيّين من أصل أمميّ. لذا يصحّ القول إنّ معنى مصطلح الكنيسة الذي

(١٧) أنظر تفسير الذهبيّ الفم لـ ١ كو ١٢: ٢٧، وبخاصّة شرحه للعبارة الصعبة فيها، ek merouj (PG 61, 264) ، بما ينسجم مع استعمالها من قبل الرسول بولس في آيات تأتي كلّها في مقطع آخر من الرسالة عينها (١ كو ١٣: ٩–١٢)، وبحسب استعمالها بهذا المعنى في الترجمة السبعينيّة (أنظر ١ مل ١٣: ٣٣)، وفي الأدب اليونانيّ والهلّينستيّ عامّةً.

نجده في الرسالة إلى أفسس، قد ورد قبل ذلك على نحو غير مباشر في الرسائل الأقدم، ولكن لا هذا فقط، بل قد ثبّته الرسول بولس عمليًّا أيضًا.

وعلى الرغم من أنّ صفة الكنيسة تطلق على الجماعة المسيحيّة استنادًا إلى ارتباطها بالمسيح، وبخاصّةٍ من خلال الاشتراك بالجسد الواحد والدم الواحد، ومن خلال استمراريّة تعليم الرسل في الجماعة، الأمران اللذان يجعلاَ الجماعة كنيسة الله، يجب القول أيضًا إنّ كتابات الرسول بولس واهتماماته تؤكّد، بما لا يعروه الشكّ، أنّ الجماعة المسيحيّة، كي تصبح كنيسة الله، عليها أن تحصل على يمين الشركة مع الكنائس المحلّيّة الأخرى، لا سيّما أورشليم، وإلاّ تغدو «جماعةُ الله» شيعةً بشريّة، لا أكثر ولا أقلّ.

القدّيس بولس، الإناء المختار

الافتتاحيّة ٥

١– د. جوني عوّاد — إهتداء بولس: بين المضطهد والداعية ٧

٢– القسّ عيسى دياب — بولس في العربيّة ١٧

٣– الأخت كليمنص الحلو — بولس في عمق ذاته ٢٩

٤– الأب أنطوان عوكر — مفهوم الإنسان في فكر بولس الرسول ٤٣

٥– الأب ميلاد الجاويش — بولس، الرسول المُحِبّ في رسالة أهل غلاطية ٦٣

٦– الخوري نعمةالله الخوري — إفتخار بولس بشدائده (٢ كو ١١: ٢١–٣٣) ٨٣

٧– الأب جورج خوّام — روحانيّة القدّيس بولس بحسب الرسائل ٩٩

٨– الخوري بولس الفغالي — الشريعة بين بولس ومتّى ١٢٣

٩– الأخت روز أبي عاد — بولس يستشهد بالعهد القديم ١٥٧

١٠– الخوري جان عزّام — المسيح في نشيد كولوسّي ١: ١٥–٢٠ ..... ١٨١

١١– الأخت باسمة الخوري — قوّة الكلمة بحسب بولس الرسول ١٩٥

١٢– الأب أيوب شهوان — وضع اليد بحسب القدّيس بولس ٢٠٩

١٣– الخوري جوزف نفّاع — الزواج تضامن متبادل (أف ٥: ٢١–٣٣) ٢٢٧

١٤– الأب أسعد جوهر — الصلاة في رسائل القدّيس بولس ٢٥١

١٥– الخوري بولس الفغالي — من الكنائس المحلِّيَّة إلى الكنيسة الجامعة في رسائل القدِّيس بولس ٢٧٣

١٦– الأرشمندريت جاك خليل — مفهموم الكنيسة عند القدّيس الرسول بولس، جماعة واحدة أم جماعات متحدة؟ ٣٠١

سلسلة دراسات بيبلية

١- القراءة المسيحيّة للعَهد القديم	١٩٩١
٢- إنجيل يوحنّا، دراسات وتأمّلات	١٩٩٢
٣- إنجيل لوقا، ظهورُ الكلمة والرسالة في الجليل	١٩٩٣
٤- الأناجيل الإزائيّة، متّى - مرقس - لوقا	١٩٩٣
٥- تعرّف إلى العَهد الجديد مع شهود عَديدين	١٩٩٤
٦- أعمال الرّسل، مقدّمات، دراسات، تأمّلات، أبحاث	١٩٩٤
٧- تعرّف إلى العهد القديم مع الآباء والأنبياء	١٩٩٤
٨- إنجيل مرقس، بشارة يسوع المسيح	١٩٩٥
٩- إنجيل لوقا، صعود يسوع إلى أورشليم	١٩٩٥
١٠- أعمال الرّسل، عنصرة كلّ العصور	١٩٩٥
١١- رُؤيا القدّيس يوحنّا	١٩٩٦
١٢- إنجيل مَرقس، يسوع ابنُ اللّه	١٩٩٦
١٣- إنجيل لوقا، يسوع في أورشليم، الآلام والقيامة	١٩٩٦
١٤- إنجيل متّى، بدايات الملكوت، الجزءُ الأوّل	١٩٩٦
١٥- سفْر الرّؤيا بين الأمسِ واليوم	١٩٩٧
١٦- إنجيل متّى، سِرّ الملكوت، الجزءُ الثاني	١٩٩٨
١٧- في رِحاب الكِتاب، - ١- العهد الأوّل	١٩٩٨
١٨- في رِحاب الكِتاب - ٢ - العهد الثاني	١٩٩٨
١٩- إنجيل متّى، الجماعة وملكوت اللّه، الجزءُ الثالث	١٩٩٩
٢٠- الكلمة صار بشرًا، سلسلة محاضرات	١٩٩٩
٢١- إنجيل متّى، تجلّي الملكوت، الجزءُ الرابع	٢٠٠٠
٢٢- الرسالة إلى العبرانيّين	٢٠٠١

٢٣ – بولس ورسائله	٢٠٠١
٢٤ – مِن أجل كلمتك	٢٠٠١
٢٥ – مقدّمات في الكتاب المقدّس	٢٠٠٣
٢٦ – سِفر التكوين وتاريخ الخلاص	٢٠٠٣
٢٧ – رسالة القدّيس بولس إلى أهل رومة	٢٠٠٤
٢٨ – الدستور العقائديّ في الوَحي الإلهيّ	٢٠٠٤
٢٩ – يسوع التاريخيّ	٢٠٠٥
٣٠ – ترجمات الكتاب المقدّس في الشرق	٢٠٠٦
٣١ – الحرّيّة في الكتاب المقدّس	٢٠٠٦
٣٢ – الخلاصة الكتابيّة والآبائيّة – المجلد الأوّل	٢٠٠٦
٣٣ – الخلاصة الكتابيّة والآبائيّة – المجلد الثّاني	٢٠٠٧
٣٤ – الإنجيل الرابع – المجلّد الأوّل، يوحنّا ١–٢	٢٠٠٧
٣٥ – يسوع المسيح ابن الله، الإنجيل بحسب مرقس	٢٠٠٧
٣٦ – بولس الرسول بعد ألفَي سنة	٢٠٠٨
٣٧ – الخلاصة الكتابيّة والآبائيّة، المجلّد الثالث	٢٠٠٨
٣٨ – النبوءة الأشعيائيّة	٢٠٠٨
٣٩ – الكتاب المقدّس والليتورجيّا	٢٠٠٨
٤٠ – بولُسيّات	٢٠٠٩
٤١ – بولس رسول المسيح ووكيل أسراره	٢٠١٠
٤٢ – بولس عبد المسيح وسفيره	٢٠١٠
٤٣ – سفر المزامير، الإنسان أمام الله	٢٠١٠