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.