تقديم الكتاب

نظمت الرابطة الكتابية في لبنان **الأيام البيبلية الخامسة** في قاعة دير مار الياس – أنطلياس، من الاثنين وحتى الخميس، الموافق ٢٠–٢٣ شباط ٢٠٠٦، ألقى المحاضرات فيها أعضاء الرابطة الكتابية في لبنان حول الموضوع التالي: **الحرية في الكتاب المقدس.**

كان أعضاء الرابطة المذكورة، وانطلاقًا من معاناة "الحرية" في منطقة الشرق الأوسط التي إليها ينتمون، قد ارتأوا أن يعالجوا هذه القضية انطلاقًا من الكتاب المقدس، علّ إسهام كلٍّ منهم في التأمل والتفكير والبحث يؤمّن للفكر الإنسانيّ المجاهدِ، في هذه البقعة من الأرض، ضدَّ الاستعباد والقمع ومختلفِ أنواع المظالم، دعمًا فكريًّا ومبدئيًّا ومنطقيًّا وروحيًّا يُخرِج "القابعين في الظلمة وظلال الموت" إلى نور الحقّ والحرية والكرامة.

أولى دروب الحرية هي المعرفة؛ فالظالمون والمستَعبِدون وقاهرُو الناس "لا يعلمون ماذا يفعلون"؛ مع هذا، وإنْ كان المثل الربّانيّ يحثّنا على أنْ نسأل الآب أن "يغفر لهم" بسبب جهلهم، هم الذين كلّ يوم يصلبون، ودون رادع، شعوبًا وجماعات وأفرادًا، ولا يُحرّك فيهم صراخُها وأنينُها ووجعُها أية مشاعر رحمة، فإننا نوطّد العزم على الجهاد، حاملين صليب الحرية كل يوم وراء يسوع، ومتابعين نشر البشرى السارة التي رنّمت السماء والأرض عند مولدِ حاملِها إلى الخلق أجمعين.

لقد جاء الابنُ الوحيد و"علّم"، و"مرّ يصنع الخير"، فحرّر المشاعر من فوضاها، والأفكار من ضلالها، والأجساد من أسقامها، فإذا بـ"النظام" الذي "كان في البدء" في "جنة عدن"، قد صار من جديد أمرًا ممكنًا وحقيقةً واقعة، وإذا بالمستحيل على المجبول بالضعف يُضحي في متناول اليد بالمسيح المصلوب القائم من الموت.

"إنْ حرّركم الابنُ صرتم أحرارًا حقًّا"؛ هذا هو إيماننا، ولأجله يبذل أعضاء الرابطة الكتابية الجهود الكثيرة في عملهم البيبلي، كي تعمّ منطقتنا أكثرَ فأكثرَ معرفةُ سرِّ الخلاص الذي تحقّق بالمسيح يسوع، والذي به "صرنا أبناء لله"، "مولودين بالروح القدس"، فننعم بالتالي بالحرية التي هي، قبل كل شيء وقبل أي مجهود بشريّ، عطيةٌ من سيد العطايا.

انطلاقًا من هذه القناعات البيبلية واللاهوتية الأساسية، ومن شعار المؤتمر، أي: "حيث روح الرب فهناك الحرية" (٢ كور ٣: ١٧)، عالج المحاضرون، وعددهم ثلاثة عشر، موضوعاتٍ منوّعةً مختارةً من العهدَين القديم والجديد، استُهِلَّت بموضوع عام حول "**الحرية وتاريخ الخلاص**"، تلاه عِقْدٌ من الموضوعات هي التالية: "**حرية الإنسان تجاه الله**"، "**بين الحرية والتحرّر**"، "**مثل الكرّام والفعلة**": **يسوع من أجل حريّة وكرامة الإنسان**"، "**تصميم الله الخلاصي عند لوقا، وحريّة الإنسان إزاءه**"، "**تعرفون الحق والحق يحرركم**" (**يو ٨: ٣١-٣٢**)، "**المسيح حررنا (روم ٦: ١-٢٣)**"، "**لماذا المسيحي حرّ من الناموس الموسويّ بحسب تعليم بولس الرسول؟**"، "**حرية الضمير عند البروتستانت**"، "**النبوءة والالتزام السياسي والاجتماعي**"، "**الحرية في سفر حزقيال**"، "**المدعوون الذين لا يلبّون الدعوة (مت ٢٢: ١-١٤)**"، "**حريّة أبناء الله في رسائل القديس بولس**". إلى هذه كلّها أُضيف موضوع آخر هو التالي: "**ممارسة الحرية المسيحيّة**"[١]، وقدّمنا لها كلها بموضوع يتناول **الحرية في الكتاب المقدس** في جولة أفق عامة.

كم يُسعدنا أن نرى محاولات الرابطة الكتابية في لبنان، العلمية والرعائية، تُطلق معتقلاً من سجن، أو تُعتِق مقهورًا من مستبدّ، أو تَشِيلُ معدومًا من فقر، فيحلّق هؤلاء كلُّهم في رحاب سماء الحرية التي تجعلهم من جديد ينعمون "بالمجد والكرامة" التي بها كلّل الله الخالقُ الإنسانَ "في البدء"!

الناشر

(١) نلفت الانتباه إلى أن المحاضرات قد أُدرجَت في الكتاب، ليس وفق الترتيب الزمني لإلقائها، بل انطلاقًا من العهد القديم ووصولاً إلى العهد الجديد، فباقي الموضوعات الأخرى.

الحريّة في الكتاب المقدس

الأب أيوب شهوان

مقدمة

يسرّ الرابطة الكتابية في لبنان أن تضيف إلى منشوراتها البيبلية في العربية كتابًا جديدًا، هو مجموعة المحاضرات التي أُلقِيَت خلال الأيام البيبلية الخامسة التي نظمتها الرابطة المذكورة حول موضوع **الحريّة في الكتاب المقدس**، في قاعة كنيسة مار الياس، أنطلياس (لبنان)، من ٢٠ حتى ٢٣ شباط ٢٠٠٦.

نودّ أن نقدّم لهذا الكتاب بجولة أفق سريعة وعامة حول الحرية في العهدين القديم والجديد، تشكّل مدخلاً إلى الموضوعات التي عالجها المحاضرون.

١ – في العهد القديم

حرية شعب الله هي موضوع لاهوتي أساسيّ في إيمان إسرائيل. إن تخليص الله لشعبه ودعمَه له ضدّ الفرعون وجيوشه يشكّلان تأكيدًا على التصميم الإلهي الذي فَهِمَ الشعبُ العبريُّ تاريَخه من خلاله، وأدرك أنه تاريخ مشبع بالأعمال الخلاصيّة وبالفداء. إن تذكير إسرائيل المتواصل بأنّ إلهَه قد حرّره من سلطان مصر قد غذّى إيمانه بالله عبر القرون. في كل مرة وجد شعب الله نفسه في العبودية، تطلع إلى إلهه ليختبر محبته المخلِّصة من جديد.

١/١ – مفردات الحرية في العهد القديم

يتكلم العهد القديم على الحريّة، وتقريبًا بشكل حصري، من حيث كونها

مسألة اجتماعيّة: الأحرار مقابل العبيد. هكذا نصادف التعابير العبرية التي تعني "حرّ" وحريّة ("حُرْ"، "حُفشا"، "حوفشي"، "دِرُر"، والفعل "حَفَش")، والتي لا نجدها كثيرًا، في جدالات حول العبودية ووضع اليد على... (خر ٢١: ٢،٥، ٢٦– ٢٧؛ لا ١٩: ٢٠؛ تث ١٥: ١٢–١٨؛ إر ٣٤: ٨–١٧؛ حز ٤٦: ١٧؛ أي ٣: ١٩). في هذه النصوص تستعمل بشكل أساسي كلمة "حوفشي" للدلالة على امرىء تمّ تحريره من العبوديّة. أمّا كلمة "حُورْ"، بالمقابل، فتُستَعمَل لإنسان نبيل، كما في ١ مل ٢١: ٨، ١١؛ أش ٣٤: ١٢؛ إر ٢٧: ٢٠؛ ٣٩: ٦؛ سي ١٠: ١٧؛ نح ٢: ١٦؛ ٤: ٨، ١٣؛ ٥: ٧؛ ٦: ١٧؛ ٧: ٥؛ ١٣: ١٧.

لا يوسع العهد القديم لاهوتًا صريحًا ومباشرًا للحرية، لكنه بالمقابل يضجّ بصدى ما عمله الرب لأجل بني إسرائيل من أعمال تحريرية. لقد افتُدي إسرائيل لكي يكون عبداً لله (لا ٢٥: ٤٢؛ رج تث ٦: ٢٠–٢٥)، واللفظة المستعملة لوصف هذا الحدث هي كلمة "فداء"، وليس "حريّة". من ناحية ثانية، كان تقليد سَنةِ "حريّة" (لا ٢٥: ١٠) خاضعًا لبعض التوسيع اللاهوتيّ، كما في أش ٦١: ١.

الحريّة هي، في الواقع، فكرة تمس قلب الاختبار البيبلي انطلاقًا من اختبار الخروج، وصولاً إلى لاهوت القديس بولس حول الحرية من الخطيئة والموت. الحرية هي انعتاق من الضغوط والرقابة والاستعباد.

٢/١ – في التوراة

في رواية العهد الذي أبرمه الله مع إبراهيم، كان هناك وعد إلهيّ يبشر بالحرية والازدهار بعد غربة وعبودية: "إعلم أن نسلك سيكون مستعبدًا في أرض ليست أرضهم، حيث سيُستَعبَدون ويُضطَّهدون أربعمائة سنة، لكني سأدين الأمّة التي تستعبده، وفي النهاية سينطلقون مع غنى عظيم" (تك ١٥: ١٣–١٤).

إن مواضيع الاستعباد والمضايقة والسخرة التي قاساها بنو إسرائيل في مصر، ثم رحيلهم مع الغنى الذي تمّ الاستيلاء عليه بالخدعة، لها كلها صدى في أولى فصول سفر الخروج (رج خر ١: ١١–١٤؛ ٢: ٢٣–٢٤؛ ٣: ٧–٩، ٢٢). هكذا يجب أن يُفهم إلهُ الوعد أنه أيضًا إله التحرير. في وقت الشدة الكبيرة، سيأتي الله لينقذ شعبه المختار.

في خر ٦: ٦ يتكلم الله إلى موسى، ويخبره عن الوعد الذي سبق وأعطاه لأجداده، بافتداء بني إسرائيل. في هذا المقطع، الفعل العبري الذي استعمل لوصف فعل التخليص هو "جَ أَلْ"، الموجود في نصوص تتكلم على تحرير أحدِ أفرادِ عائلةٍ ما من معضلة أو صعوبة؛ فعل التحرير هذا هو من أولى مهمات الأنبياء ومسؤولياتهم. هناك بعض الأمثلة على ذلك مستلَّة من حياة إسرائيل اليوميّة نجدها في أسفار اللاويين (٢٥: ٢٣–٢٤)، والعدد (٣٥: ١٢ي)، وتثنية الاشتراع (٢٥: ٥–١٠) وراعوت (٤: ١–١٢). إن استعمال الفعل "جَ أَلْ" بالتوافق مع خر ٦: ٦ يُفسِح المجال لفهم هذا النوع من التحرير الذي وهبه الله لإسرائيل.

نقرأ في لا ٢٥: ٨–١٧، ٢٣–٣٥ حول سنة اليوبيل التي كان يجري الاحتفال بها كل خمسين سنة، أي في نهاية سبع أسابع من السنين، ويتمّ خلالها إعتاق عام لكل إنسان وقع أسير العبودية، وتُرَدُّ الأرض إلى من سبق وخسرها لأنها تخص الله وحده، ويُحَرَّر السجناء، وتُترك الديون لمن عجز عن إيفائها... كل ذلك كان يرمي إلى ردّ الشعب إلى ما كان عليه من كرامة وحق وعدل، وتذكيره بمتطلبات الحفاظ عليها. لقد أعتق الله، ولمرة واحدة، بني إسرائيل من العبودية في مصر، فلم يكن بالتالي يجوز أن تعود العبودية إلى وسطهم، فكان عليهم بالتالي أن يحرّر المستَعْبِدُ المستَعْبَدَ كما حرّرهم الله. لذلك كانت سنة اليوبيل مناسبة لعيش اختبار التحرير والافتداء والخلق من جديد. لا بد لنا من الملاحظة هنا أنّ الكتاب المقدس العبري لا يفيد بأنّ متطلبات سنة اليوبيل كانت تُنَفَّذ بالفعل، بل بقيت على

ما يبدو حلمًا ليس إلاّ، ومع هذا، بقي الأمل برؤية تحرير سيتحقق يومًا يغذو نفوس الكثيرين (رج تث ٧: ٨؛ ٩: ٢٦؛ ١٥: ١٥؛ ٢٤: ١٨).

إضافةً إلى ذلك، يُستعمل فعلٌ عبريٌّ آخَر، هو "فَدَهْ"، لوصف إنقاذ الله لإسرائيل أو افتدائه في اختبار الخروج من مصر. يوجد هذا الفعل في أغلب الأحيان في إطار تاريخي، كما نقرأ في تثنية الاشتراع: "من أجل أن الرب أحبك ولأجل أمانته لقسمه الذي أقسمه، حملك بيده القوية خارج مكان العبودية وافتداك من يد فرعون ملك مصر" (تث ٧: ٨). تواصل الآيات التالية من هذا المقطع تفسير واقع أن افتداء إسرائيل هذا هو في خط العهد الذي وعد به برحمة ثابتة تجاه شعب الله المختار.

٣/١ – في كتب الأنبياء

في حز ٤٦: ١٧، يستعمل النبي تعبيرًا جديدًا ليتكلم على الحرية، هو "دِرُرْ"، الذي يتضمّن على ما يبدو تلميحًا إلى سنة اليوبيل التي ورد ذكرها أعلاه. ما ينبغي الإشارة إليه هنا هو الناحية الاقتصادية أو التجارية التي تلتقي بتلك الروحانيّة، مثلاً، بيع ملكيّة، حق وراثة، وذلك بهدف إبراز رغبة الله في أن يختبر الشعب الحرية والتحرير في الزمن الآتي.

في أش ٤٠–٥٥، استعمل النبي المجهول في المنفى بدايةً الفعلَ "جَ أَلْ" ليصف اختبار التحرير من القوات البابلية عَبْرَ خروجٍ جديد وخليقةٍ جديدة: "أنظر، ها أنا فاعل شيئًا جديدًا؛ ها إنه الآن يُفرخ، ألا تراه؟ في الصحراء أجعل طريقًا، وفي القفر جداول أو أنهارًا" (أش ٤٣: ١٩). يستعمل النبيّ صورة صحراء متجددة، مثلاً، ليعلن، أنه، بالفعل الخلاصي الذي يتحقق، يكون هناك واقعٌ جديد بالكليّة، يتخطى الأعمال السابقة للفداء في خلق عالم وفي الخروج من مصر. ويمرّ إسرائيل في الأوقات العصيبة في اختبار جديد للتحرير على يد الله، شريكه في العهد.

في أشعيا ٥٦–٦٦، ينظر نبيٌّ ما بعد المنفى إلى شخص ممسوح (أش ٦١: ١)، وإلى الجماعة (أش ٥٨: ٦–٧، ٩ب–١٠أ)، ليدخله في عمل التحرير: "روح الرب عليّ، مسحني، وأرسلني لأبشّر الفقراء، وأجبر منكسري القلوب، وأنادي بالحرية للأسرى والإعتاق للمأسورين" (أش ٦١: ١–٢). هنا يقوم المسيحُ الربُّ بعمل الله الخلاصي عن طريق حمل الحريّة إلى المقيدين بسلاسل العبودية، تمامًا كما حصل للعبرانيين المسخَّرين في مصر. عندما تصف كلمات النبي صيامًا أصيلاً تقوم به الجماعة، فإنها كبوق يدعو إلى الحريّة: ":أليس الصوم الذي فضّلته هو هذا: حلُّ قيود الشرّ، وفكُّ رُبُطِ النير، وإطلاق المسحوقين أحرارًا، وتحطيم كلِّ نير؟..." (أش ٥٨: ٦–٧). يتوضح هنا أن تحرير الله للشعب يتمّ عبر التزام ملموس وواضح يقوم به أولئك الذين يعتبرون أنفسهم من شعب الله.

١/٤ – في المزامير

يتضمّن كتاب المزامير صلوات عديدة للتحرير: "طهّرني من الخطيئة بالزوفا حتى أصبح طاهرًا. حرّرني من إثم الدم يا الله إلهي المخلّص" (مز ٥١: ٩، ١٦). يصلّي المؤمن لينال عونًا إلهيًّا يتحرّر به من سلطان الخطيئة: "خلّصني، أيها الرب، من أيدي الشرير؛ إحفظني من الرجال العنيفين الذين يصمّمون ليُزِلُّوا رجلي" (مز ١٤٠: ٥). هناك أيضًا صلاة شائعة في المراثي الفرديّة، ألا وهي الاستغاثة لطلب عون الله ضدّ العدو في مواقف مختلفة: "أبرز قدرتك وهلمّ لخلاصي. يا رب الجنود، ردّنا؛ إذا أشع وجهك علينا نكون في مأمن" (مز ٨٠: ٣ب–٤). تستغيث الجماعة كلها بالله، واثقة أن إله إسرائيل الأمين والعادل هو الوحيد الذي يحرّرها.

٢ – في العهد الجديد

١/٢ – مرادفات الحريّة في العهد الجديد

في العهد الجديد، يجري الكلام على الحريّة تحت تسميات متنوّعة ومتكاملة:

– **الافتداء**: الافتداء هو "التخليص"؛ الكلمة اليونانيّة απολυτροσις ، أي "افتداء"، لا معنى تجاريًا لها، كما لو أنه كان ينبغي دفع "تعريفة" أو "ثمن"، ولمن؟ هل لله الآب؟ للشيطان؟ لا، فإنّ كلّ شيء هو مجانيّة في عمل الله، وفيض حبّ.

"الافتداء"، بالمعنى البيبلي للكلمة، هو ردّ الحريّة إلى عبد، دون النظر إلى الثمن. هذا ما كان يحصل في الغالب من خلال دَفْع فدية، ولكن أيضًا بفضل السلوك الحسن لدى عبدٍ ما، أو بفضل تحقيق نجاح ما، أو أيضًا عبر إنقاذه بمعركة: "لم يأت ابن الانسان ليُخدَم بل ليَخدُم، ويُعطي حياته فديةً عن كثيرين" (مز ١٠: ٤٥).

يسأل بولسُ فيلمونَ في رسالته إلى هذا الأخير أن يردّ الحريّة إلى العبد المرتدّ أُنَسيمَ، لأنّ فيلمون نفسه كان قد خُلِّصَ بقبوله بشرى الإيمان من بولس، وبالتالي عليه دَينٌ تجاه الرسول؛ وانطلاقًا من هذا الدَين يسأله بولس أن يَرُدَّ الحريّة إلى أُنَسيم الذي كان قد أصبح "ليس عبدًا، بل أفضل بكثير من عبد، أخًا عزيزًا جدًّا" (آ ١٦)، "كقلب بالذات" (آ ١٢).

٢/٢ – حرية المسيح ينبوع تحرير

"مبارك الرب إله إسرائيل لأنه افتقد شعبه ونجّاه وخلّصه!" هذا ما ينشده زكريا عند مولد يوحنا المعمدان (لو ١: ٦٨)؛ وعند التقدمة في الهيكل، "تتكلّم حنّة عن الصبيّ إلى كلّ الذين كانوا ينتظرون خلاص أورشليم" (لو ٢: ٥٨).

لأن المسيح حرّ إلى ما لا نهاية، أتمّ تحرير أسرى العبودية، وهذه الحريّة هي أساس الإنجيل: فعندما جرّب الشيطانُ يسوعَ قُبَيل إنطلاقه في البشارة، أجاب يسوعُ الموسوسَ قائلاً: "لا تجرّب الربّ إلهك"؛ ويعلّق لوقا على الحدث فيقول: "وعندما استنفد الموسوس كلّ تجاربه، ابتعد..." (لو ٤: ١٣).

ومن علاقة يسوع بالجماهير نستخلص أنّ حريتَه هي بيّنة: "وجاز في وسطهم ومضى" (لو ٤: ٣٠). مرّات عدّة "كانت الجماهير تريد أن تمسك به وتحول

دون أن يتركها" (٤: ٤٢)، ولكن "يسوع، إذ كان يعلم أنها كانت ستأتي وتمسك به لتعلنه ملكًا، توارى..." (يو ٦: ١٥).

بالنسبة إلى الناس، إنّ مصدر الحريّة هي الحريّة مقابل التجربة. تتأسّس هذه الحريّة على مبدَأَيْ الطاعة للآب، وسلطة يسوع الخاصة. أساس كلّ حريّة بشريّة هو الطاعة والتصميم والقرار، فهي ليست استقلاليّة، بل خضوع على أساس البنوّة الحرّة والتامة. المسيح حرّ لأنّه يحب أباه: "طعامي أن أعمل مشيئة مَن أرسلني" (يو ٤: ٣٤)؛ "هو لا يتركني وحدي لأني أعمل أبدًا ما يرضيه" (يو ٨: ٢٩)؛ "العبد لا يقيم إلى الأبد في البيت، أما الابن فإنه يقيم فيه إلى الأبد؛ فإن حرّركم الابن، كنتم حقًا أحرارًا" (يو ٨: ٣٥–٣٦).

لكن الحريّة تفترض أيضًا قوة داخليّة للاستمرار في الأمانة، وهذا ما يسمّيه مرقس "سلطة" يسوع. الكلمة اليونانيّة "إِكْسُوسِيًّا" (εχουσια) تعني "ما يصدر من طبيعة الشخص العميقة"؛ لقد "كان يسوع يعلّم كَمَن له سلطان...؛ بسلطان يأمر حتّى الأرواح النجسة" (مر ١: ٢٢–٢٧)؛ ويقول لوقا: "كانت قوّة تخرج منه" (لو ٥: ١٧).

تجلّت حريّة يسوع بجلاء في بستان الزيتون عندما قال: "لا تكن مشيئتي بل مشيئتك" (لو ٢٢: ٤٢). إن إخضاعَه إرادته الخاصة لإرادة الآب هو علامة حرية أقوى من الموت: "لا أحد يأخذ حياتي، بل أنا مَن يعطيها...؛ هذه هي الوصيّة التي تلقّيتها من أبي" (يو ١٠: ١٨)؛ إنها الحريّة التي تكشفها القيامة: "خرج لعازر من القبر مربوطًا بالأكفان" (يو ١١: ٤٤)، لكن يسوع ترك الأكفان ممدّدة في مكانها (يو ٢٠: ٨)، ولا أحد، ولا حتى مريم المجدليّة، بمقدوره بعد الآن أن يُمسك به (يو ٢٠: ١٧).

إنّه هو الذي "أُعطِيَ كلّ سلطان في السماء وعلى الأرض" (مت ٢٨: ١٨).

على هذه الحريّة الكليّة القدرة تتأسّس بشارة الرسل: "إذهبوا في الأرض كلّها، وأعلنوا البشارة إلى الخلق أجمعين" (مت ٢٨: ١٩).

تتميّز رسالتهم، في قوة الروح القدس، بـ"الجرأة" التي لا يوقفها أي شيء، هذه "الجرأة" التي يتكلّم عليها لوقا وبولس مرات عدّة (أع ٩: ٢٧–٢٨؛ ١٤: ٣؛ ١٩: ٨؛ الخ؛ ١ تس ٢: ٢؛ ٢كو ٣: ١٢؛ ٧: ٤؛ الخ).

٣/٢ – "حياة جديدة"، و"مصالحة"

في الرسالتين إلى الرومانيين وإلى الغلاطيّين، يدعو بولس التحريرَ "تبريرًا"، الذي لا يعني فقط أن يصبح المرء بارًا أمام الله عن طريق عدم إلصاق خطاياه به من بعد، الأمر الذي يضحي خدعة، بل تحرير قوى الحياة فيه بإعطاء الروح القدس، ممّا يؤدّي إلى "الحياة الجديدة"، و"المصالحة".

٤/٢ – البُعد الكوني

هكذا، بموته، وقيامته، وإعطاء الروح القدس، يتمّم المسيح التحريرَ الكامل لأولئك الذين كانوا عبيدًا للخطيئة، مسحوقين تحت قوةِ موتٍ لم يكونوا قادرين بقواهم الشخصيّة على أن يتحرّروا منها: "أما اليوم، وإذ صرتم مُحرَّرين من الخطيئة ومُستعبَدين لله، تثمرون للقداسة والبلوغ؛ هذه هي الحياة الأبديّة" (روم ٦: ٢٢)، "لأنه حيث روح الرب، هناك الحريّة" (٢ كو ٣: ١٧).

ولكون الإنسان، كما الملائكة أيضًا، الكائنَ الوحيدَ المُدرِكَ في الكون، فإنّ عبوديّته تعني عبوديّة كلّ الخليقة؛ هو وحده يمتلك القدرة على أن يُجيب بحريّة على دعوته بأن يُحبّ ويَجُرَّ خَلفَه الكونَ كلَّه نحو التناغم. أمّا إذا بقي عبدًا، فسيَغرق العالمُ كلُّه في البغض وفي خواء الأنانيات.

كلّ الكون ينتظر إذًا تحرير القلوب هذا: ترنو الخليقة المنتظِرة إلى تجلّي أبناء الله...، مع الأمل بأن تكون هي أيضًا محرَّرة من عبوديّة الفساد، لكن تدخل في حريّة مجد أبناء الله" (روم ٨: ١٩–٢١).

٥/٢ – "الحقّ يحرّركم"

في الإنجيل بحسب يوحنا، مفتاح التحرير هو معرفة الحق: "إذا ثبتّم في كلمتي، كنتم حقًّا تلاميذي، وتعرفون الحقّ، والحقُّ يحرّركم" (يو ٨: ٣٢؛ رج ٨: ٣٦).

إنّ هذه "المعرفة" السامية، والتي تحرّر من معرفة "الخير والشرّ"، هي خروجٌ جديد في إثر يسوع، "الطريق والحق والحياة" (يو ١٤: ٦)، وذلك تحت دفع الروح القدس الذي "يقود في الحقّ كلّه" (يو ١٦: ١٣). فالله مخلّصنا يريد أن يَخْلُصَ كلُّ الناس، ويبلغوا إلى معرفة الحق" (١ تيم ٢: ٤). عندما تتناغم الحياة مع الإيمان، يردّ اختبارُ الحقّ إلى الإنسان حريّتَه في أن يُحِبّ. هذه الحريّة الوجوديّة هي حالة فيها يثبت الإنسان، هي "معرفة" تحلّ محلّ خطيئة البدايات، وطعمٌ جديد للحياة. الحقّ يقود إلى رفض الكذب الذي أبوه الشيطان، الذي "كان قاتلاً منذ البدء" (يو ٨: ٤٤). إنها "إرادة" الله، لأن الكذب عبوديّة تحول دون تدخّله المحرِّر: "هل عليّ أن أحرّرهم، عندما يتفوّهون ضدّي بالأكاذيب؟ هم لا يصرخون إليّ من صميم قلبهم... إنهم كقوس غاشٍّ" (هو ٧: ١٣).

٦/٢ – تصرّفوا كأناس أحرار

بالإضافة إلى بولس، ذهب رسلٌ آخرون بعيدًا في تعليمهم، كما نقرأ في رسالة بطرس الأولى: "تصرفوا كأحرار، لا كمَن يجعلون الحريّة للسوء سترًا، بل كعبيد لله" (١ بط ٢: ١٦). وفي رسالته الثانية يكتب ما يلي: "يَعِدُهُم (أنبياء الكذب) بالحرية، وهم أنفسهم عبيد للفساد، لأنّ المغلوب عبدٌ لغالبه" (٢ بط ٢: ١٩).

من ناحيته يكتب القديس يعقوب في هذا السياق ما يلي: "أمّا الذي أكبّ على شريعة كاملة، شريعة الحريّة، وداوَم عليها، وصار لا سامعًا ينسى، بل عاملاً يعمل، فهذا يكون سعيدًا في عمله" (يع ١: ٢٥). ويضيف الرسول قائلاً: "هكذا تكلّموا، وهكذا اعملوا، كأنكم ستُدانون بشريعة الحريّة، فإنّ الدينونة لا ترحم مَن لا يرحم، أمّا الرحمة فتشمخ على الدينونة" (يع ٢: ١٢–١٣).

خاتمة

"لقد حرّرنا المسيح لكي نبقى أحرارًا" (غل ٥: ١)

أن يُحَرَّرَ المرءُ إذًا يعني أن يجعل ذاته "عبدًا للمسيح" (١ كو ٧: ٢٢). لا تعني الحريّة التي يتمّ الحصول عليها أن يفعل الانسان ما يشاء ووفقَ أهوائه، بل أن يقدّم حياته حبًّا بالله وبإخوته، كما فعل المسيح. فالحريّة هي انشدادٌ نحو المحبّة، ومسؤوليّةُ محبة: وحدها المحبّة تحرّر. يكتب بولس إلى الغلاطيّين في هذا السياق ما يلي: "قد دُعيتم إلى الحريّة، فلا تكونَنَّ هذه الحريّة حجّة للجسد، بل بالمحبّة ضعوا أنفسكم في خدمة الآخرين...؛ إنقادوا بالروح" (غل ٥: ١٣–١٦). نعم، الانقياد للروح هو في أساس التحرّر والحرّية.

الحرية وتاريخ الخلاص

الخوري جان عزام

مقدمة

الحرية مرادفة للانسان نفسه الذي على صورة الله ومثاله. فليس الانسان إنسانًا ان لم يكن حرًا بل انسانًا منتقصًا، ولكنه ليس انسانًا ان لم يكن على صورة الله ومثاله، أي حرًا من خلال هذه الصورة وذاك المثال.

هذه احدى ركائز مسيرة الانسان عبر الاجيال، تارة نحو الافضل وطورًا نحو الأسوأ. تارة يتمتع الانسان بعظمة صورته ومثاله، فينظر إلى فوق، إلى موطنه النهائي، ويندفع بتوق كبير نحو ساكنه، ويقدم له عبادة الحب واناشيد الشكر والتسبيح على اعماله، ويشعر بأن قلبه يبقى قلقًا إلى ان يمتلئ من حبه، وطورًا ينطوي على ذاته يبحث عن معنى الوجود في غباره وغبار من حوله، فيصنع آلهة هي صورة عن ذاته، ويقدم لها العبادة والحب، وعبثًا، لأن لها عيونًا ولا ترى، وآذانًا ولا تسمع! فباطلة هي وباطل صانعوها! يدعي التحرر من شريعة فوقية، ويُذكي البحث عن النضوج من دون ذاك الاله المتسلط ويتحرر منه، فإذا به مستعبد للحقارات! ومع ذلك يستمر في مسيرة نضوج التحرر بفضل خالقه ومخلصه الذي يحنو عليه من جديد ليعيده إلى أصالته؛ فلقد خُلق ليحب حرًا ويبذل حرًا ويعبد حرًا ويتلقى البنوة كحر.

حديثنا سيبحث عن بعض الركائز الكبرى للاهوت الحرية في مسيرة التاريخ الخلاصي، متوقفًا، بعد بحث لغوي، عند ثلاث وهي: الحرية والعبودية، الحرية والشريعة، الحرية والعبادة والبنوة.

١ – الحرية ومعانيها من الناحية اللغوية

الكلمة الاولى التي تعبر عن الحرية هي דרור "إعتاق"، ونجدها في اطار السنة اليوبيلية في لا ٢٥: ١٠ حيث يعلن: "وقدسوا سنة الخمسين، ونادوا بإعتاق في الارض لجميع اهلها، فتكون لكم يوبيلاً، فترجعوا كل واحد إلى ملكه، وتعودوا كل واحد إلى عشيرته". فيكون المعنى الاول لهذه الكلمة مرتبطًا بالإعتاق الاقتصادي، أي تحرير الديون كما يشرح ذلك جيدًا في لا ٢٥. ولكن هذا المعنى سيتطور في استعمالات الانبياء للفعل ومشتقاته:

أول استعمال وأقدمه نجده خاصة في ار ٣٤: ٨ ي، حين يتكلم عن إعتاق العبيد والإماء العبرانيين من قبل الملك صدوقيا؛ ويبدو ان هذا الامر مرتبط بنص تشريعي من سفر الخروج الذي يعلن حتمية اطلاق العبد العبراني بعد ستة اعوام من العمل (خر ٢١: ٢ و٧)، مع الفارق ان الكلمة المستعملة هناك هي חפשי وهي الكلمة الثانية الأكثر تعبيرًا عن معنى الإعتاق والتحرير كما سنرى.

بهذا المعنى يمكن الرجوع أيضًا إلى تث ١٥: ٢ حيث يستعمل كلمة إبراء. ونجد ايضًا في حزقيال استعمالاً لكلمة דרור عن الارض التي وهبها انسان إلى عبده، فيجب على هذا الاخير ان يعيدها إلى سيده ووارثيه في سنة الإعتاق، أي سنة اليوبيل، اي بعد خمسين سنة.

في كل حال، فإن الاعتاق من الديون او من العبودية كخدمة ملزمة، الذي نجده في نصوص لاويين وارميا وحزقيال، سيجد تطبيقه الرمزي الواسع على شعب الله كله في اشعيا الثاني حيث يعلن: "روح الرب علي، لأن الرب مسحني وارسلني... لأنادي بإفراج (דרור) عن المسبيين..." (أش ٦١: ١ي)، في اشارة واضحة إلى ان الله مزمع ان يحرر شعبه من السبي ويعيده إلى حرية ارضه. ومن المهم جدًا ان نلاحظ العلاقة الوطيدة بين "إعتاق الاسرى" و"تخلية المأسورين"، الموصوف كخروج إلى النور (פקח) ، مما يعطي اهمية لاهوتية كبرى لهذا النص

الذي سيستعمله لوقا في اعلان بدء رسالة المسيح في الناصرة (٤: ١٨)، وفي نشيد زكريا الذي يستعمل نفس الفعل في اليونانية ليعبر عن مغفرة الخطايا (١: ٧٧).

نفس الاستعمال نجده في أدب قمران (١١/ملك ٦) حيث يعلن ملكيصادق דרור(إعتاق) الأسرى في سنة الرضى (רצון) مع التشديد على البعد الاسكاتولوجي وعلى معنى مغفرة الخطايا.

الكلمة الثانية التي سبق وذكرناها والتي تعبر عن مفهوم الحرية هي חפשי و חפשה التي، انطلاقًا من نص خر ٢١: ٢ – ٦، تعني في الاصل تحرير العبد من سيده واعلانه حرًا طليقًا. وهذا ما نجده ايضًا في تث ١٥. ولكن مع الوقت صارت هذه الكملة تعني كل رجل حر بالمطلق.

المهم في هذا التعبير انه مرتبط دائمًا بفعل ישע بمعنى خلاص العبد من العبودية، وبفعل שלח بمعنى اطلاقه (ارساله) من قبل سيده. وهذا في ١٤ من ١٧ استعمالاً نعرفها في الكتاب المقدس.

٢– العبودية والحرية

بعد هذه الملاحظة الاولى حول الكلمتين المستعملتين للتعبير عن الاعتاق من وجهة نظر اقتصادية او تحرير العبد واطلاقه نعرف جيدا أن تاريخ اسرائيل يرتكز، كما لاهوت وجوده بالذات، على اكبر عملية اعتاق وتحرير حدثت في التاريخ، أعني تحريره من عبودية الفرعون، كما جاء في لاهوت سفر الخروج وفي اللاهوت النبوي التاريخي لاحقًا.

أولاً، العبودية

ان الواقع الذي وجد فيه اسرائيل نفسه في مصر لم يكن "عبودية" من الناحية

الاقتصادية فقط، اعني عمل السخرة، بل ان هذا التسلط الفرعوني عليه وصل إلى حد تهديد وجوده بالذات والتحكم بحياته لجهة الموت او الحياة، كما ورد في سفر الخروج، الفصل الاول، حيث لم يكتف الفرعون بفرض اعمال السخرة على العبرانيين لمذلتهم واخضاعهم، بل ادعى لنفسه حق قتل ابكارهم كما لو انه إله يجب تقديم الابكار له! فالعبودية التي عاشها الشعب العبري هناك لم تكن اذًا على المستوى المادي او الاجتماعي فقط، بل أيضًا على المستوى الوجودي! لقد غدى العبرانيون عبادًا، ولو بغير ارادتهم، لفرعون!

ثانياً، فعل التحرير

لقد حاول موسى تحرير شعبه بنوع من الثورة او ما يشبه ذلك عندما دافع عن العبراني المظلوم على يد المصري بقتل هذا الاخير! ولكن هذا التحرير الثوري لم ينفع لأن موسى بدوره اعطى لذاته الحق على حياة انسان ولو ظالمًا، وسرعان ما خافه حتى الذين اراد حمايتهم لأنهم لم يجدوا فرقًا بينه وبين فرعون في تحليل القتل والعنف ولو لقضية محقة! وهذه اشارة مهمة إلى دعوة سفر الخروج إلى نبذ العنف كوسيلة للتحرير خاصة عندما لا ينطلق الامر من ارادة إلهية قصوى!

مع ذلك فالرب يريد تحرير شعبه! وكما نعلم، فبعد هروبه من مصر ولجوئه إلى سيناء، وفي خلال اللقاء العجيب مع الله في العليقة المشتعلة، يعلن الله لموسى: "رأيت مذلة شعبي الذي بمصر، وسمعت صراخه بسبب مسخريه، وعلمت بآلامه، فنزلت لأنقذه من ايدي المصريين، واصعده من هذه الارض إلى ارض طيبة واسعة... فالآن اذهب! ارسلك إلى فرعون! أخرج شعبي إسرائيل من مصر!" (خر٣: ٧–١٠).

ان الافعال المستعملة هنا مثل **נצל** (٣: ٨) **ויצא** (٣: ١٠)، وافعال اخرى وتعابير مثل **גאל ופדה وבית עבודה** هي التي تشكل القاعدة اللغوية اللاهوتية لقصة الخروج وللتعبير عن التحرير الالهي لشعبه من العبودية في مصر. وهذه

الافعال كلها لا تتضمن كلمتي דרור وחפשי التي قلنا انهما تعبران عن مفهوم إعتاق العبد من عبوديته واعطائه الحرية المطلقة او تحرير المديون من دينه! وليس الامر بالصدفة! فإن لهذين التعبيرين مدلولاً واحدًا، وهو الانتقال من حالة عبودية او مديونية إلى حالة جديدة فيها حرية تامة تجاه السيد أو الدائن!

اما في سفر الخروج فلاهوت التحرير لا يقوم فقط على التحرر من عبودية فرعون الاقتصادية والاجتماعية وحتى الدينية، بل على عمل الله بكونه الـ גואל لشعبه، يخلصه من بيت العبودية ليقوده إلى العبادة!

ثالثاً: من العبودية إلى العبادة

هكذا هو الامر ! ان الحرية المقصودة في لاهوت الخروج ليست مجرد تملص من رباط ظالم للبقاء من دون رباط! وكما نعرف، فإن الله يقول لموسى عندما يطلب منه علامة: "اذا اخرجت الشعب من مصر، تعبدون الله على هذا الجبل" (خر٣: ١٢)، ثم يأمره بان يقول لفرعون: "كذا يقول الرب: اسرائيل هو ابني البكر. قلت لك: اطلق ابني ليعبدني..." (٤: ٢٢–٢٣). وهذا ما سيقوله موسى وهارون لفرعون في أول لقاء لهما معه، وفي كل اللقاءات اللاحقة التي ستسبق الضربات التسع، ما عدا الثالثة والسادسة (راجع ٧: ١٦، ٢٦؛ ٨: ٤، ١٦، ٢٣؛ ٩: ١٠، ١٣؛ ١٠: ٣، ٢٤).

هكذا يتضح ان لاهوت الحرية في سفر الخروج وفي لاهوت الخروج كحدث هو انتقال من "عبودية" إلى "عبودية" اذا صح التعبير، مع ان العبودية الاولى تقود إلى الموت المعبر عنه بموت الابكار، بينما الثانية تقود إلى التبني المعبر عنه بإعلان الله اسرائيل بكرًا له! ومن عبودية ظالمة إلى عبادة في وسط العيد! هكذا يقول موسى وهارون لفرعون في اول مقابلة لهما مع فرعون: "كذا قال الرب اله اسرائيل: اطلق شعبي لكي يعيّد لي في البرية!" (خر٥: ١). نعم، الكلمة العبرية חג تعني حصرًا "العيد"، "الاحتفال" و "الملذة" و"التمتع"؛ وكلمة

"حج" بالعبرية لها المعنى نفسه في اللغات السامية الأخرى، والمقصود اتجاه نحو المقام الالهي للاحتفال بذكرى او حدث، وفي الغالب بذكرى مرتبطة بتتويج الالهة أو بانتصاراتهم على آلهة الفوضى[١] كما في الديانات الشرقية القديمة وحتى في اليونان. وما يهمنا هو التحديد الذي يعطيه تث ٢٦: ٢–١٠ لمعنى الاحتفال بالاعياد الذي يصير خلال "الحج"، اذ يربطه مباشرة بالتاريخ الخلاصي، بحيث ان التقدمة والفرح (שמחה) بالعيد مع الأبناء واللاوي والنزيل مرتبطة مباشرة باعلان الايمان التاريخي بعمل الله. ولذلك يتضمن هذا الطقس الاحتفالي، بعد تقديم البواكير من الارض التي اعطاها الرب، هذا الاعتراف: "ابي كان آراميًا تائهًا، فنزل إلى مصر واقام هناك مع رجال قلائل، فصار هناك أمّة عظيمة قوية كثيرة. فأساء إلينا المصريون وأذلونا، وفرضوا علينا عملاً شاقًا. فصرخنا إلى الرب إله آبائنا، فسمع الرب صوتنا ورأى ذلنا وعناءنا وظلمنا، فأخرجنا الرب من مصر بيد قوية وذراع مبسوطة وخوف عظيم وآيات وخوارق. وأوصلنا إلى هذا المكان وأعطانا هذه الارض، ارضًا تدر لبنًا حليبًا وعسلاً. والآن هاءنذا آت ببواكير ثمر الارض التي اعطيتني إياها يا رب" (تث ٢٦: ٥–١٠ب). ويتبع ذلك طقس السجود الذي يرافقه الفرح مع كل العائلة كما قلنا. هكذا يرتبط العيد، من جهة، بالاعتراف بالتحرير الذي صنعه الرب من يد المستعبد والظالم، ولكنه يرتكز أيضًا، من جهة أخرى، على السجود لهذا المحرر، لا سجودًا استعباديًا، بل تعبيرًا عن الحرية الحقيقية التي تمت. وعلامة هذه الحرية في العبادة لله هي الفرح العميم مع العائلة. نستنتج من كل ذلك كيف ان التحرر من عبودية فرعون في لاهوت سفر الخروج هو تحرر من عبادة إله مزيف لا للبقاء من دون إله او من دون عبادة، بل للدخول في خدمة جديدة هي خدمة الاله الحقيقي وعبادته؛ وهذه هي الحرية.

(١) *ThDOT*, IV, p. 204.

طبعًا هذه العبادة الجديدة التي هي الحرية تفترض اعترافًا بالارتباط بهذا الإله المسجود له والمعترف به كمحرر. وهذا هو معنى العهد الذي يقيمه الله في سيناء مع شعبه، والوصايا العشر مع مجموعة الفرائض والاحكام التي ترافقه. بمعنى آخر، ليس من حرية من دون طاعة! فالعبادة هي العيد، والعيد هو السجود والاعتراف الذي يقود إلى الفرح، وبالتالي فالوصايا والطاعة هي جزء من هذه العبادة التي تقود إلى العيد والحرية. وهذا يقودنا إلى الكلام عن العلاقة بين الحرية والشريعة.

٣- الحرية والشريعة

احدى ركائز التاريخ الخلاصي الاخرى هي مسيرة الصحراء او التي تتوج بإعطاء شريعة العهد في سيناء، فكيف التوفيق بين عيش الحرية والطاعة لشريعة العهد؟

أولا، الحرية والشريعة

تقوم العلاقة بين الحرية والشريعة على ركيزتين أساسيتين: من جهة، كون المشرع حبيبًا! وكون الشريعة كلمة حياة وليست قانونًا! وكون الوصايا طريقًا إلى الحياة وسبيلاً إلى تحاشي الانجرار وراء انخداع المظاهر والانزلاق في طريق الموت! ومن جهة ثانية، كون المتلقي للشريعة قد اختبر الأمرين: اختبر بفضل حب المشرع له بأنه المحرر والحبيب، واختبر صحة الكلمة التي اعطاها له بأنها للحياة.

هذا هو اختبار شعب الله في مسيرة الصحراء بعد الخروج! في كل مرحلة من مراحل الخروج قال الله كلمة، وحقق كلمته، وكانت فعالة ولصالح شعبه! حتى عندما بدا للشعب ان الخطر المحدق به كبير، وراح يتذمر على الله وعلى

موسى، فسرعان ما ظهرت صدقية كلمة الله وقدرتها. في مشهد البحر مثلاً، كان الشعب في البداية يخافون من فرعون وجيشه لما رأوا الموت يحيط بهم؛ وكانوا مستعدين للعودة إلى العبودية على ان يواجهوا هذا الموت الرهيب: "أمن عدم القبور بمصر أتيت بنا لنموت في البرية؟ ماذا صنعت بنا فأخرجتنا من مصر؟ أليس هذا ما كلمناك به في مصر قائلين: دعنا نخدم المصريين، فإنه خير لنا ان نخدم المصريين من ان نموت في البرية؟ ولكن موسى يجيبهم: "لا تخافوا! اصمدوا تعاينوا الخلاص الذي يجريه الرب اليوم لكم..." (خر ١٤: ١١–١٤). أما بعد تدخل الرب، فقد انقلب: "رأى إسرائيل المصريين أمواتًا على شاطئ البحر. وشاهد إسرائيل المعجزة العظيمة التي صنعها الرب بالمصريين، فخاف الشعب الرب وآمنوا به وبموسى عبده" (خر ١٤: ٣٠–٣١).

هذا الاختبار سيتكرر لمرات عديدة في مسيرة الصحراء: منذ مياه "ماره" (خر ١٥: ٢٢–٢٧)، والمن (خر ١٦)، والماء الذي خرج من الصحراء (خر١٧: ١–٧). وفي كل مرة كان خوف الشعب من الألم والموت يدفعهم إلى التذمر والرغبة في العودة إلى العبودية، ثم يظهر الله خلاصه لهم، فيؤمنون ويتوبون اليه ويعودون إلى طاعة كلمته بطيبة خاطر. كل هذه الأحداث هي التي هيأتهم لقبول الشريعة التي أعطاهم الله إياها في سيناء. لقد قال الله كلماته العشر (هذا هو اسمها بالعبرية) لأنها كلمة حياة وليست وصايا مفروضة، وأعطاهم الأحكام والفرائض، فقبلوها بطيبة خاطر واجابوا: "كل ما تكلم الرب به نعمله" (خر١٩: ٨) وذلك لأنهم كما قالوا هم أنفسهم لموسى: "هوذا قد أرانا الرب إلهنا مجده وعظمته، وقد سمعنا صوته من وسط النار... تقدم انت واسمع كل ما يقوله الرب إلهنا، وأنت كلمنا بكل ما يكلمك به الرب الهنا، فنسمع ونعمل" (تث٥: ٢٤، ٢٧). والنص الأكثر وضوحًا بهذا المعنى هو الموجود في تجديد العهد في شكيم (يش ٢٤) حيث ان اختبار صدق الله وأمانته عبر التاريخ في تخليصه للشعب يصبح القاعدة التي يرتكز عليها الشعب ليعبّروا عن إيمانهم به وبكلمته

وعن استعدادهم لطاعة شريعته. وعندما يخيرهم يشوع بين عبادة الله وعبادة الأوثان، فإنهم يختارون الله بدون تردد قائلين: "حاشى لنا ان نترك الرب ونعبد آلهة أخرى، لأن الرب إلهنا هو الذي أصعدنا، نحن وآباءنا من أرض مصر، من دار العبودية، والذي صنع أمام عيوننا تلك الآيات العظيمة، وحفظنا في كل الطريق الذي سلكناه، وبين جميع الشعوب التي عبرنا في وسطها... فنحن أيضًا نعبد الرب لأنه إلهنا" (يش ٢٤: ١٦ – ١٨)، ولذلك "الرب إلهنا نعبد ولصوته نسمع" (يش ٢٤: ٢٤).

هكذا يتضح الرابط الأساسي بين الحرية والشريعة بكون هذه الاخيرة هي طريق نحو الحرية، وهي تعبير عن التصاق بالمحرر وثقة بكلمته. إما إذا انتفت هذه الثقة وصارت الشريعة نوعًا من فريضة فوقانية ملزمة، فالشريعة تصبح وسيلة للعبودية!

ثانيًا، الشريعة والعبودية

تقول الرسالة إلى العبرانيين: "فلما كان الأبناء شركاء في الدم واللحم، شاركهم هو أيضًا فيهما مشاركة تامة ليكسر بموته شوكة ذاك الذي له القدرة على الموت أي إبليس، ويحرر الذين ظلوا طوال حياتهم في العبودية مخافة الموت" (عب٢: ١٤–١٥). هذا النص واضح من حيث ان العبودية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالخوف من الموت. والعبودية المقصودة هنا هي عدم طاعة الله، وبالتالي الطاعة لإبليس، الذي يستعمل الخوف من الموت ليبعد الإنسان عن الطاعة لكلمة الله، ويستبقيه عبدًا لكذبه وخداعه! أما قوله ان المسيح قد شاركنا في اللحم والدم، وبالتالي بالموت، فمن الواضح انه يقصد طاعة المسيح التامة للآب وثقته بكلمته حتى الموت. ولذلك رضي أن يذهب إلى الموت طوعًا وهو واثق بالآب أنه لن يتركه يرى الفساد! ولذلك لم يقع في تجربة إبليس، وبيّن لنا جميعًا ان الطاعة للآب تقود إلى الحياة. وبالفعل لم يبق في الموت، بل أُقيم بقدرة الروح القدس. هذه

الكلمات تجد لها صدى في قول لبولس الرسول في الرسالة إلى اهل روما عندما يؤكد بأن "الخطيئة اغتنمت الفرصة من الوصية فأغوتني، وبالوصية قتلتني" (روم ٧: ١١)، شارحًا ما كان قد قاله توًا: "والوصية التي هي للحياة، صارت لي هي نفسها للموت" (روم ٧: ٩–١٠). من الواضح في نص بولس انه يلمح إلى نص تك ٣ حيث ان وصية الله "لآدم وحواء"، بدلاً من ان تحميهما من الموت، استغلها إبليس ليضع الشك في قلبيهما في محبة الله لهما وفي صلاح هذه الوصية، ودفعهما بالتالي إلى عدم طاعة الوصية باسم الحرية: "موتًا لا تموتان، فالله عالم أنكما في يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتصيران كآلهة تعرفان الخير والشر" (تك٣: ١–٥). والنتيجة معروفة: فبدلاً من الحرية، اختبر الاثنان أن الموت قد أحاط بهما: الخوف من الله، الخوف الواحد من الآخر، الوحدة، الصراع لأجل البقاء... (تك٣: ٦ – ١٨).

من الواضح إذًا أن الحرية التي ينشدها الإنسان بدون شريعة الله تتحول إلى عبودية، مع أنه يرفض الوصية والشريعة باسم الحرية المنشودة. هذه هي مأساة شعب إسرائيل أيضًا في كل مرة نسي فيها أن حريته هي عبادة الله وليس مجرد التحرر من عبوديات اقتصادية أو اجتماعية. فشريعة الله أي كلمته هي الحياة لأنها يسوع المسيح نفسه وروح المسيح المحرر! أما إذا صارت الشريعة وصية مفروضة، فإنها هي نفسها تقود إلى العبودية، كما يقول بولس في روم ٥–٨.

ثالثًا، الحرية والحقيقة، الحرية والخطيئة!

نستنتج إذًا، أن مفهوم الحرية الأساسي في تاريخ الخلاص مرتبط ارتباطًا وثيقًا بمعرفة الله وطاعته، وانطلاقًا من القناعة بأن كلمته هي الحقيقة. أما الخطيئة فهي العبودية لأنها ابتعاد عن الحقيقة! هذه هي خبرة شعب الله نفسه في كل التاريخ وفي كل المراحل التي عاشوها منذ الخروج الأول إلى كل اختبارات آلام خطيئة الإشراك (syncrétisme) التي يبينها بشكل جيد جدًا كثير من النصوص وبخاصة

قض ٢: ١١–٢٣ الذي يظهر بشكل واضح اختبار إسرائيل للعبودية كلما ابتعد عن الرب، وتمتعه بالحرية كلما عاد إلى طاعته. وهذا ينسحب على سبي بابل والعودة منه! فليس من حالة وسط بين العبودية والعبادة، بل العبودية هي العبودية، والعبادة هي الحرية! فإن لم تكن في العبادة فأنت في العبودية، هكذا بكل بساطة!

٤– الحرية والعبادة والبنوة

هذا القسم الأخير أود أن أؤكد فيه ما سبق وقلته عن العلاقة الوثيقة بين الحرية والعبادة، مضيفاً إليها تأكيد العلاقة الوطيدة بين العبادة والبنوة. هذه العلاقة، كما سبق ورأينا، موجودة في العهد القديم منذ نص خروج ٣، وستجد لها تعبيرها الأفضل وقمتها في يسوع المسيح مثال الخادم والابن.

أولاً، العبادة والبنوة في العهد القديم

كما رأينا في نص خر ٤: ٢٢–٢٣، فإن الرب يؤكد الارتباط الوثيق بين بنوة إسرائيل لله وعبادته له: "أطلق ابني ليعبدني"؛ هذا النص يؤكد إذًا أن المدعو للعبادة ليس عبدًا بل ابنًا بكرًا، وهو الأكثر ارتباطًا بوالده. فما هي عبادة الابن؟ انها كما يقول نص تث ١٤: ١–٢: "أنتم أبناء للرب إلهكم، فلا تصنعوا شقوقًا في أبدانكم، ولا تحلقوا ما بين عيونكم من أجل ميت، لأنك شعب مقدس للرب إلهك، وقد اختارك الرب لتكون له شعبًا خاصًا من بين جميع الشعوب التي على وجه الأرض". فعبادة الأبناء هي القداسة، أي، بحسب معنى الكلمة في العهد القديم خاصة، الالتصاق الوثيق بالله والارتباط به دون غيره، بحرية الأبناء، أي بهذا الاستسلام العفوي لإرادته بفضل الثقة العمياء به! (أنظر أيضًا تث ٣٢: ٦–٢١). والعبادة هي صفة الأبناء أيضًا لأنها تتميز بالفرح والابتهاج، لأن فعل العبادة مرادف للعيد كما سبق وقلنا. وهذا ما يؤكده أيضًا نص إرميا ٣١: ٩–١٤

حيث إعلان الرب أبوته لإسرائيل وبكرية أفرائيم له يتجسد في أعياد العودة من السبي، وأفعال العبادة الجديدة المتميزة بالتهليل والفرح والرقص... فعبادة الله إذًا ابعد ما تكون عن علاقة خضوع لشريعة أو خنوع أمام إرادة غريبة، بل هي جواب حب على حب، وكلمة بركة واعتراف وشكر مقابل كلمة خلاص وتحرير وإعتاق قالها الله وحققها! العبادة بالنسبة إلى الأبناء هي الحرية لأنها دخول في زمن العيد، أي في الراحة مع الله. وهذا ما لا يستطيع العبد أن يناله لأنه يعمل بشكل دائم. ولذلك فأرض الميعاد نفسها التي هي أرض العبادة، تسمى أيضًا راحة الرب، كما جاء في مز ٩٥: ١٠–١١ حين يقول: "أربعين سنة سئمت ذلك الجيل وقلت: هم شعب ضلت قلوبهم ولم يعرفوا سبلي حتى أقسمت في غضبي أن لن يدخلوا في راحتي". والمقصود هنا أرض الميعاد بشكل واضح، كما يؤكد ذلك سفر يشوع بن نون الذي هو كتاب لاهوت أرض الميعاد بامتياز (يش ٢١: ٤٤؛ ٢٢: ٤؛ ٢٣: ١). ولكن الرسالة إلى العبرانيين بدورها تؤكد أن هذه الراحة تتحقق لا في الدخول الجسدي في أرض الميعاد، بل في إمكانية المشاركة في راحة السبت، وهو يوم العبادة بامتياز. يوم العبادة هو نفسه يوم الراحة، ويوم الراحة معطى للأبناء دون العبيد: هنا نتذكر ما قاله فرعون لموسى عند رفضه السماح للشعب بالذهاب إلى العبادة والعيد: "لماذا، يا موسى وهارون، تعطلان الشعب عن أعماله؟ إذهبوا إلى سخراتكم!" (خر٥: ٤). هكذا إذًا، فالعبادة والراحة متلازمتان، وهما خاصتان من خصائص الأحرار لا العبيد، بل قل الأبناء، كما سبق ورأينا. وغني عن القول إن هذه العبادة الكاملة قد حققها الابن بموته حرًا على الصليب وإدخاله لنا، إذا آمنا، في راحة السبت الأبدية، أي راحة الأبناء، كما تؤكد ذلك الرسالة إلى العبرانيين في المكان عينه الذي ذكرناه سابقًا، وكما يؤكد ذلك بولس بتعابير أخرى تلتقي مع الخلاصة عينها: الحرية هي خاصة بالأبناء، وهؤلاء هم الذين يؤدون العبادة الحقيقية بقوة روح البنوة المعطى لهم (روم ٨). ولا عجب فإن أحد ألقاب يسوع في العهد الجديد،

وخاصة في أعمال الرسل[٢] هو كلمة pais التي تحتمل معنى "الخادم" و"العبد" كما "الابن"، لأن يسوع حقق في ذاته العبادة التامة للآب، وهو إن فعل ذلك فبحرية الابن وثقته البنوية التامة.

خاتمة

مسيرة الحرية في تاريخ الخلاص ليست إذًا فقط خلق فخطيئة فعبودية فمسيرة عودة إلى الحرية، بل هي أكثر من ذلك؛ إنها مسيرة تحرر من الخوف من الموت إلى العبادة الحقيقية في راحة أبناء الله. فالخروج من عبودية مصر هو رمز للتحرر، ولكنه ليس سوى نقطة الانطلاق: التحرر هو في الوصول إلى أرض الراحة، إلى مكان العبادة، إلى استسلام الأبناء وإلى مجد القيامة.

(٢) ١٣ :٣ب، ٢٦؛ ٤: ٢٥، ٢٧، ٣٠.

حرّيّة الإنسان تجاه الله

الخوري بولس الفغالي

حين نتحدَّث عن حرّيّة الإنسان في الكتاب المقدَّس، نعتبر نفوسنا في موقع خطر. فعالم الغرب ذكر الضرورة والقدر(١)، وعالم الشرق رأى في قراءة النجوم مصيرَ الإنسان الذي لا يستطيع أن يخرج منه مهما كانت محاولاته، بل العالم القديم كلُّه عاش في "عبوديّة" بالنسبة إلى السلطة السياسيّة؛ فجميع الناس من الوزير الأوّل حتّى آخر شخص في البلاد هم "عبيد" الملك. وهم يخافون "الإله" الذي يمكن أن يدمِّرهم، وخصوصًا ذاك الإله المجهول الذي تحدَّث عنه بولس الرسول، والذي منه خاف أهل أثينة فبنَوا له معبدًا. والخطر يزداد حين نعرف أنَّنا لا نجد لفظ "الحرّيّة" في العهد القديم، كما في العربيّة أو السريانيّة (ح ا ر و ت ا)، بل ألفاظ ترتبط بالتملُّص (م ل ط) وبالإرسال، حيث الآخر يطلقنا فنستطيع أن نتحرَّر من سلطته (خر ٢١: ٢، ٥).

في مقالنا هذا نحاول أن نطرح موضوع الحرّيّة في الكتاب المقدَس، في عهده القديم. فالحرّيّة تعني أنَّ الإنسان لا يرتبط بسيِّد "يصنعه فيكون خاتمًا بين يديه". وهذا السيِّد هو الإله القدير، إيل شدّاي. ننطلق من مناخ يرى الله حاضرًا بحيث تضيع شخصيّة الإنسان، فنصل في النهاية إلى حوار بين الله وشعبه، بين الله وكلِّ مؤمن من مؤمنيه. إذا كان الله في الكتاب المقدَّس هو شخص حيّ يستطيع الإنسان أن يقيم معه حوارًا، فهذا يعني أنَّ الإنسان ليس آلة في يد القدر

---

(١) Anagké moira راجع

W. THONISSEN, "Liberté. Théologie systématique", in *Dict. Critique de Théologie* (Paris, 2002), p. 656-659 (= *DCT*).

يتلاعب بها كما يشاء. وإذا كان الخلاص الذي يُعطى لنا جوابًا على نداء الله، فما قيمة جواب لا يكون حرًّا؟ عندئذٍ، إمّا نكون أطفالاً يقتادنا الله إلى "سعادته"، وإمّا يكون الله ظالمًا حين يمنع عنّا الخلاص.

١– الفأس والمنشار

اعتبر الملك الأشوريّ أنّه "السيِّد" في الأرض، يفعل ما يشاء، ولا أحد يحاسبه، ولاسيّما حين أراد أن يهدِّد أورشليم سنة ٧٠١ ق. م؛ فما كان جواب النبيّ المتكلِّم باسم الله:

٥ ويل لأشور قضيب غضبي،
وقضيب سخط هو في يدي[٢].
٦ في أمَّة كافرة أرسلته،
وعلى شعب أغاظني أطلقته.

ويتساءل الربّ بعد ذلك في أش ١٠: ١٥:

أتفتخر الفأس على القاطع بها
أو يتعظَّم المنشار على محرِّكه؟
أيحرِّك القضيبُ رافعه
أو ترفع العصا حاملها؟

ظنَّ سنحاريب (٧٠٥–٦٨١) أنّه حرٌّ في تصرُّفاته، وهو الذي قهر الملوك وسيطر على المدن، فإذا هو أداة في يد الربّ، يقودها كما يشاء. وبعد ذلك،

(٢) أش ١٠: ٥. حرفيًّا: و م ط ه. هـ و ا. ب ي د م. ز ع م ي.
الترجمة المسكونيّة dans sa main، بينما هي صيغة الجمع (بيدهم).

يستعدُّ لمعاقبته. أتُرى الله ظالمًا؟ بعد أن منع الحرّيّة عن هذا الملك، ها هو يحاسبه! وحاول الكتاب أن يجد جوابًا، فرأى أنَّ سنحاريب تجاوز الحدود التي وضعها الله له. فهذا يعني بشكل لامباشر، أنَّه استطاع أن يمارس بعض الحرّيّة حين حاول التصرُّف من عنده ولو في طريق الشرّ. أراد أن يكون بعض إله على مثال آدم، فيقرِّر ما يجب أن يفعل.

نحن لا نستطيع أن نقول إنَّ حرّيّة الإنسان مطلقة. الله وحده هو المطلق وما يريده يفعله دون أن يقف إنسان أو شيء في طريقه. نقرأ مز ١٣٥: ٦:

صنع الربُّ كلَّ ما شاء،

في السماوات والأرض،

والبحار وجميع اللجج.

بل هو قَبِلَ أن تقف في وجهه حرّيّة الإنسان، وذلك منذ أصل الخليقة(٣). طلب الربّ من الإنسان المأخوذ من الأرض والذاهب إلى الأرض أن يحفظ "الوصيّة". "وأمّا شجرة معرفة الخير والشرّ فلا تأكل منها" (تك ٢: ١٧)، ومع ذلك أكل الإنسان. أهو بعدُ أداة تتحرَّك كما يحرِّكها الله؟ وإذا كان النصّ تحدَّث عن "الخير والشرّ"، فهذا يعني أنَّ الإمكانيّتين حاضرتان. الإنسان يختار، بل هو اختار طريق الشرّ في ثورة من عنده على خالقه، وما خاف العقاب المنتظر. قيل له: "يوم تأكل منها (= من شجرة معرفة الخير والشرّ) موتًا تموت". ولكنَّه أكل فما مات في الحال. ورأى المعلِّمون اليهود وآباء الكنيسة أنّ الله لم ينفِّذ ما توعَّد به. هذا يعني أنَّه ليس "كلّيّ القدرة" تجاه الإنسان. لا شكّ في أنَّه خلقه كما خلق

(٣) لا نقول: "منذ بداية الخليقة"؛ فالنظرة إلى حرّيّة الإنسان وخطيئته في تك ٢–٣، لا تعود بنا إلى بداية التاريخ وكأنَّ الكاتب عرف كيف بدأت البشريّة. هذا أمر متروك للعلماء. فهذا النصّ الذي دُوِّن في القرن الخامس ق.م.، كما يقول الباحثون، ينظر في عمق الإنسان "كلّ إنسان، يوم عَدَّت البشريّة الملايين.

الكون كلَّه، ولكنَّه خلقه "تجاهه". الله شخص، والإنسان شخص. وما يميِّز الشخص البشريّ هو أنَّه يتمتَّع بالعقل والإرادة والحرّيّة[٤]. من دون هذا، لا يمكن أن يكون إنسانًا. هذا بالرغم ممّا يفعل العنفُ ليجعل من الإنسان "شيئًا".

وكلام الكتاب المقدَّس واضح منذ سفر التكوين. توقَّف الله قبل أن يخلق الإنسان. اتَّخذ قرارًا يتميَّز فيه عمّا فعل من قبل: "نصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا" (تك ١: ٢٦). نحن أمام فعل إيمان عميق. صار الإنسان على مستوى الله، مهما حاول "الأقوياء" أن يحدِّدوه. ومهما اعتبر نفسه "قصبة مرضوضة" (كما قال باسكال) في وجه القدر الذي يتجاوز قدرة الآلهة والبشر.

في هذا المجال نتذكَّر دعوة الربّ في سفر التثنية: "أنظروا. ها أنا اليوم جَعلتُ بين أيديكم الحياة والخير، والموت والشرّ" (تث ٣٠: ١٥). وأنتم تختارون لنفوسكم السعادة أو الشقاء. هناك القبول وبالتالي الحياة في قلب مشروع الله: "فإذا سمعتم" (آ٦). وهناك الرفض: "إذا زاغت قلوبكم، ولم تسمعوا لي، وضللتم" (آ١٧)، يكون العقاب وخيمًا. ما فرض الربّ رأيه، بل كلَّمهم من قلب المحبّة: "أحبّوا الربَّ إلهكم، واسمعوا كلامه" (آ٢٠). وحثَّهم: "اختاروا الحياة لتحيوا" (آ١٩). أما يكون الاختيار دلالة على الحرّيّة؟

ونتوقَّف عند مثلين من عدّة أمثلة: فرعون ويشوع بن نون.

في تصرُّف فرعون تجاه الشعب المستعبَد وبالتالي تجاه الله الذي يريد التحرير لجميع البشر، نرى في "نسخة أولى" أنَّ الله قسّى قلب فرعون. فقبل أن يمضي موسى إلى فرعون، نفهم أنَّ الله نظَّم مشروعه: "أنا أقسّي قلبه (= فرعون) فلا يُطلق شعب إسرائيل من البلاد". ولماذا يفعل الله ما يفعل، وفي النهاية يعاقب الفرعون وجيشه؟ لكي يدلَّ على أنَّه وحده الربّ (خر ١٤: ٤)، وأنَّ آلهة مصر

(٤) P. Mc PARTLAN, "Personne" in *DCT*, p. 901-905; ici p. 904-905; K. L. SCHMITZ, "The Geography of the Human Person", *Communio*, US, 13 (1986), p. 27-48.

التي تحتمي بها أقوى دولة في ذلك الزمان، ليست بشيء. بدأ السحرة ففهموا أنَّ "إصبع الله" (لا حاجة إلى يده كلِّها) هي التي تفعل كلَّ هذه المعجزات.

نبدأ فنفهم الأسلوب الأدبيّ في الكتاب المقدَّس. كلُّ شيء في يد الله. هو يميتُ وهو يُحيي. وهكذا تضيع كلُّ مبادرة لدى الإنسان. كيف نفهم هذا القول؟ اعتاد الفرعون أن لا يجد من يعارضه. هو الإله، والجميع عبيد له، يخضعون لكلِّ أوامره. فمن هذا الذي يجرؤ ويقف في وجهه؟ رجل لا جيش له. يحمل عصا راعٍ وبها يفعل. بشريًّا، موسى ليس بشيء أمام الفرعون. وقد قال للربّ: "من أنا حتّى أذهب إلى فرعون؟" (خر ٣: ١١). لهذا فهم ملك مصر، أنَّ وراء موسى "إلهًا" يتحدّاه ويتحدّى آلهته. لهذا كانت الحرب كما بين خصمين. سقط فرعون في معركة، ثمّ في معركة... وهكذا بالنسبة إليه، لم تنتهِ الحرب إلاّ حين عاد إلى آلهته، إلى العدم، "فغرق" هو وجيشه في البحر. فلو أنَّ الله لم يرسل موسى، ولو أنَّه لم يفعل ما فعل بمصر، لما كان تقسّى قلب فرعون. إذًا، في نظرة القدماء، الله هو الذي سبَّب قساوة قلب فرعون.

ولكنَّ الكتاب يعطينا عبارة أخرى تنطلق من فرعون، وتدلُّ على حرّيّته. يقول النصّ في الضربة الأولى، بل قبلها: "تقسّى قلب فرعون، فما سمع لهما (= موسى وهارون) كما تكلَّم الربّ" (خر ٧: ١٣). في الأصل، تشدَّد ("ح ز ق") ليكون شديدًا في وجه الله، الذي استعدَّ أن يخرج شعبه "بيد شديدة" وذراع ممدودة. واستخلص الله فقال لموسى: "صار قلب فرعون ثقيلاً، معاندًا" (آ١٤). رفض ما طلبتُه منه، رفض "أن يطلق الشعب"؛ فالرفض هو الوجه السلبيّ في الحرّيّة. هذا يعني أنَّ الإنسان ليس مقيَّدًا، ليس مجبرًا على العمل، بل هو يختار طريق الشرّ إذا شاء، وطريق الخير إذا أراد. لهذا كان كلام الربّ إلى موسى. قل لفرعون: أقول لك: "أطلق ابني من مصر ليعبدني. إن رفضتَ أن تطلقه أقتل ابنك البكر" (خر ٣: ١٢). هي لغة التهديد يقرأها الكاتب على ضوء ما حصل. مات ابن فرعون، فاعتبر الراوي التقيّ أنَّ الله يعاقب هذا الملك العظيم لكي يجعله "يركع". وهكذا

يصّورون الله "إنسانًا" لا إله. مع أنَّه قال في هو ١١: ٩: "أنا إله لا إنسان، وقدّوس بينكم، فلا أعود أغضب عليكم"، أي لا أعود أعاقبكم. وسوف يقول النبيّ حزقيال بلسان الربّ: "أنا لا أريد موت الخاطئ، بل أن يعود عن ضلاله ويحيا". الخطيئة تحمل الموت في ذاتها. يختارها الإنسان فيدلّ على حرّيّته ويمضي إلى الموت. يرفضها فيدلّ على حرّيّته ويتوجَّه نحو الحياة.

والمثل الثاني نقرأه في خبر يشوع حين مضى يحارب لإنقاذ الجبعونيّين (يش ١٠: ١ي). دعوه ليدافع عنهم: "تعال إلينا سريعًا وخلِّصنا" (آ٦). فلبّى يشوع الدعوة. "انطلقَ من الجلجال... وأمضى يشوع الليل كلَّه صاعدًا من الجلجال، وهجم عليهم بغتة وهزمهم... وضربهم يشوع ضربة عظيمة في جبعون ولحق بهم" (آ٧، ٩–١٠).

ذاك هو عمل الإنسان. ولكنْ أين الله في هذا الكتاب الذي ندعوه "المقدَّس"؟ هنا، جعل الكاتب الله يفعل بواسطة قوى الطبيعة. بالبرَد أوَّلاً، "بحجارة عظيمة من السماء" (آ١١). "والذين هلكوا بحجارة البرد، أكثر من الذين قتلهم بنو إسرائيل بالسيف". وما اكتفى الربّ بالبرَد، بل جعل النهار يطول ويطول "إلى أن انتقم الشعب من أعدائهم" (آ١٣). أجل، صار النهار طويلاً، طويلاً. امتدَّ سحابة يومين، فما انتهى بالنسبة إلى الأعداء الذين تمنّوا وقوع الظلام لكي يرتاحوا[٥].

مثلُ هذا الأسلوب الذي يُبرز عمل الله، ويجعل عمل الإنسان في المركز الثاني، هو أسلوب لاهوتيّ يعيد كلَ شيء إلى الله، ويترك للتاريخ أن يذكر أعمال البشر. ونفهم ذلك من إشارات عديدة في كتاب الملوك. هو يختار ما يشاء من أجل مشروع الله. وأمّا أخبار الملوك الذين تتحدَّث عنهم البلدان المجاورة، فنجدها في وثائق المملكة "في كتاب أخبار سليمان" (١مل ١١: ١١)، أو "في

(٥) بولس الفغالي، **مسيرة الدخول، سفر يشوع والقضاة**، الرابطة الكتابيّة، ٢٠٠٥، محطّات كتابيّة، ٢٨، ص ٥١–٥٧.

سفر الأخبار لملوك إسرائيل" (١مل ١٤: ١٩)، أو: "في سفر أخبار الأيّام لملوك يهوذا" (آ٢٩). وفي قتال يشوع نفسه يقال: "ذلك مكتوب في سفر ياشر" (يش ١٠: ١٣): إذا شئتم أن تعرفوا عمل يشوع كقائد يتصرَّف انطلاقًا من قناعاته، إقرأوا "كتاب ياشر" (الذي ضاع الآن). أمّا سفر يشوع فيقدِّم لنا في الدرجة الأولى عمل الله. هذا ما يطرح علينا الموضوع اللاهوتيّ الذي شغل الكنيسة طوال القرن السادس عشر، حول العلاقة بين النعمة والحرّيّة(٦).

٢- تحبّ الربّ... فاعلموا

نقرأ سفر التثنية فنلاحظ التمازج بين صيغة المخاطب الجمع وصيغة المخاطب المفرد. نقرأ في تث ١١: ١: "تحبّ الربَّ إلهك، وتعمل بأوامره وسننه وأحكامه ووصاياه كلَّ الأيّام". أنت تتوجَّه إلى الفرد. وتدعوه إلى المحبّة. هو الربُّ يتوجَّه إلى كلِّ مؤمن من المؤمنين، لا ليفرض عليه الوصايا، بل ليحثَّه على ذلك. ونحن نعرف أنَّ المؤمن يبقى حرًّا فيقبل أو يرفض.

وحالاً في آ٢ ننتقل إلى صيغة الجمع: "واعلموا اليوم أنّي أكلِّمكم أنتم. لا بنيكم الذين لم يعلموا ولم يروا تأديب الربّ إلهكم وعظمته ويده القديرة وذراعه الممدودة". جاء الكلام هنا في شكل تاريخيّ، فتوجَّه إلى الشعب، وذكَّرهم "بمعجزات الله وأعماله" (آ٣)، منذ مصر وصولاً إلى البرّيّة والأرض التي يدخلون

(٦) الدومنيكانيّ Domingo BANEZ (١٥٢٨-١٦٠٤) شدَّد على النعمة، واليسوعيّ Luis de MOLINA (١٥٣٥-١٦٠٠) شدَّد على الحرّيّة. وأخيرًا BAIUS (Michel de BAY, 1519-1589) راجع L. RENAULT, Bañezianisme, olinisme-Baianisme", in *DCT*, p. 133-136; ici p. 133
Voir BAIUS, *De Libero hominis arbitrio et ejus potestate*, Louvain, 1563... E. VANSTEENBERGHE, " Molina " in *Dict. de Théologie Catholique* (*DTC*), 10/2, col. 2090-2092, 2094-2187 ; P. MANDONNET, *DTC*, 2/1, Col. 140-145.

إليها (آ١٠). واعتبر الكاتب الملهم أنَّ ما حلَّ بالشعب من خراب أو دمار، سنة ٥٨٧ق.م.، سببُه خطيئة الشعب بملوكه(٧).

ولكن حين يكون الجميع خاطئين، يبحثون عن مسؤول. في خبرة العجل الذهبيّ، كانت "الخطيئة" على الشعب كلِّه، الذين قالوا لهارون: "قُمِ اصنع لنا آلهة تسير أمامنا" (خر ٣٢: ١). وفي الحال "نزع جميعُ الشعب حلق الذهب التي في آذان نسائهم" (آ٣). وسأل موسى هارون: "ماذا صنع بك هؤلاء الشعب، حتّى جلبتَ عليهم خطيئة عظيمة؟" (آ٢١). وكان جواب هارون كمن يريد أن يغسل يديه: "أنت تعرف الشعب أنَّهم من الرعاع" (آ٢٢). وجاءت قمّة اللامسؤوليّة، وكأنَّ ما حصل كان وليد الصدفة، قال هارون: "فطرحته (الذهب) في النار، فخرج هذا العجل" (آ٢٤).

أين خطيئة هارون؟ لن تُذكر في ما بعد. والشعب هو من نال العقاب بسبب عبادته الكاذبة (آ٢٥-٢٩). لهذا، كان سفر التثنية موضع الانتقال من الجماعة إلى الفرد. هذا يعني أنّنا في حقبة متأخِّرة، فيها برز دور الفرد ومسوؤليّته أمام الله. لم يَعُد جزءًا من آلة كبيرة. إن أكل آباؤه الحصرم، ضرست أسنانه. وإن خطئ أبوه، نال هو العقاب، على ما نقرأ في سفر الخروج: "الربّ الربّ، إله رحيم حنون، طويل النَفس وكثير المراحم والوفاء... يعاقب آثام الآباء في البنين وبني البنين إلى الثالث والرابع" (خر ٣٤: ٦-٧).

مع إرميا أوَّلاً بدأ التحوُّل، وذلك في عهد جديد يقطعه الله مع شعبه: "في تلك الأيّام، لا يُقال بعد: الآباء أكلوا الحصرم وأسنان البنين تضرس، بل كلُّ واحد بخطيئته يموت، وبالحصرم الذي يأكله تضرس أسنانه" (إر ٣١: ٢٩-٣٠).

(٧) لا مجال لذكر التفاسير التي صدرت في "المجموعة الكتابيّة" (المكتبة البولسيّة)، **سفر التكوين** (تاريخ الكون والإنسان)، **سفر الخروج** (من العبوديّة إلى العبادة)، **سفر التثنية** (من سيناء إلى موآب)، **سفر يشوع** (في "التاريخ الاشتراعيّ").

كيف كانوا يعرفون الخطيئة؟ إذا أصابتهم مصيبة أو ضرر، عندئذٍ يُقرّون بخطيئتهم وخطيئة آبائهم بحيث تضيع المسؤوليّة: "خطئنا نحن وآباؤنا. وفعلنا الإثم والشرّ. آباؤنا في أرض مصر لم يدركوا عجائبك، ولا ذكروا كثرة رحمتك" (مز ١٠٦: ٦-٧).

بعد اليوم، لا رجوع إلى الآباء لإبعاد المسؤوليّة عن الأبناء. إذا أحسَّ الإنسان "بالعقاب" وعرف أنَّه خاطئ، لا يقدر إلاّ أن يلوم نفسه. فالخطيئة ترافقني من ساعة وُلدت، من وقت كنتُ في حشا أمّي. أنا خطئتُ وأنا أطلب الرحمة. أنا فعلتُ الشرّ، لهذا آتي إليك تائبًا، "فاخلُقْ فيّ، يا ربّ، قلبًا طاهرًا" (مز ٥١: ١٢).

وجاء نصّ حزقيال أكثر وضوحًا. من هو المسؤول عن خطيئة يقترفها المؤمن؟ في الأصل، قال "الرجل" للربّ: "المرأة التي أعطيتني" (تك ٣: ١٢)، هي السبب. طغَتْني فتبعتُها. ولكن يبقى السبب الأوّل، الله. لو لم يُعطِ المرأة للرجل، لما كانت هناك خطيئة! ولكنَّ خطيئة آدم خطيئتان. "سمع كلام المرأة" (آ١٧)، وما سمع كلام الله: "أوصيتُك أن لا تأكل منها" (آ١١، ١٧). والخطيئة الثانية، تجاوز الوصيّة فاستحقَّ العقاب.

والجماعة السامعة لحزقيال، يجب أن تفهم أنَّ كلَّ إنسان مسؤول عن أعماله. فلا حاجة للاختباء وراء الآباء: "لن تردِّدوا بعد الآن هذا المثل في إسرائيل: الآباء أكلوا الحصرم" (حز ١٨: ٣). وقال الربّ: "جميع النفوس هي لي. نفس الأب ونفس الابن. كلتاهما لي. النفس التي تخطأ هي وحدها تموت" (آ٤).

بل إنَّ سامعي حزقيال اتَّهموا الله بأنَّه ليس بعادل، فاعتبروه يحدِّد مصير كلِّ إنسان بشكل اعتباطيّ! ولكنَّ المبدأ هو: "كلُّ إنسان يجازى بحسب أعماله" (مز ٦٢: ١٣؛ مت ١٦: ٢٧؛ روم ٢: ٦)[٨].

(٨) C. WIENER, "Rétribution", in *Vocabulaire de Théologie Biblique* (*VTB*), Paris, 1966, p. 919-925 ; ici p. 920.

ويتواصل كلام حزقيال: "إذا كان الإنسان صدِّيقًا، وعمل ما هو حقّ وعدل... وما ظلم أحدًا... وكسا العريان ثوبًا. فهو صدّيق يستحقّ الحياة" (حز ١٨: ٥-٨). ويمكن أن يكون ابنه شرّيرًا، فيكون بعيدًا عن الحياة. هو خيار يضعه الله أمام كلِّ إنسان. "الخير يعود على صاحبه بالخير، والشرّ يعود على صاحبه بالشرّ. والشرّير الذي يتوب عن جميع خطاياه التي فعلها... فهو يحيا ولا يموت" (آ٢٠-٢١).

قال سامعو حزقيال: "طريق الربّ غير مستقيم"! (آ٢٥). ما هذا الكلام؟ ألأنّه يتبدَّل حسب قلب الإنسان؟ "إذا ارتدَّ البارُّ عن برِّه وفعل الإثم، فبسبب إثمه الذي فعله يموت" (آ٢٦). "والشرّير الذي يتوب عن شرِّه يحيا" (آ٢٧). والنتيجة قال الربّ: "أدين كلَّ واحد منكم بحسب أعماله... فتوبوا وارجعوا عن جميع معاصيكم" (آ٣٠). الله لا يكره أحدًا، بل ينادي كلَّ واحد: أنت تريد الحياة، احفظ الوصايا (مت ١٩: ١٧). وإذا اخترت الموت تتَّخذ طريق الخطيئة والعصيان، وبالتالي الموت. فالربّ لا يُسرّ بموت أحد. لهذا ينادي: "ارجعوا إليّ واحيوا" (آ٣٢).

٣- جذبتُهم بروابط المحبّة

نسمع كلام هوشع، فنُبعد عن تفكيرنا كلَّ كلام عن إله ظالم، يفرض نفسه على الإنسان وعلى الجماعة. عن إله لا يسمح للإنسان بالحرّيّة. والسبب في قراءتنا الخاطئة، هي أنّنا ننسى أنَّ النصّ الذي نقرأ ليس تقريرًا صحافيًّا نقرأه بشكل حرفيّ. هو تأمُّل لاحق في ما حصل، من أجل الدرس الذي ينتظره المؤمن. ونأخذ مثالاً على ذلك دمار سدوم (ف ١٩). نقرأ النصّ كما هو دون محاولة تفسيره، فنرى أنَّ الله أرسل ملاكين فرأيا الشرّ المستفحل في المدينة وقُراها. فهي تستحقّ العقاب الأكبر. ولكنَّ مثل هذه القراءة تجعل من الله ذاك

الحامل العصا لكي يعاقب كلَّ زلّة من زلاّتنا. أمّا القراءة الصحيحة: رأى كاتب مؤمن بركانًا دمَّر مدينة. تساءل: ما هو السبب الذي جعل هذه المدينة تُدمَّر؟ وجاء الجواب: بسبب خطاياها. فأعطى العبرة للمؤمنين: إحذروا مثل هذا الزنى، فهو يحمل الدمار للبيوت. وهكذا كان الخبر نداء إلى حياة بحسب الوصايا الإلهيّة. فماذا يفعل الإنسان؟ هل يأخذ بطريق البرارة مثل لوط فتكون له الحياة؟ أم بطريق الخطيئة، فتكون النهاية له النار والكبريت؟

أجل، نداء الربّ هو نداء المحبّة. ونقرأ هنا النبيّ هوشع (١١: ١ي)، حيث الإنسان كلُّ إنسان هو ابن الله:

١ "يوم كان إسرائيل فتى أحببتُه،

ومن مصر دعوتُ ابني.

٢ كلَّما دعوتُه هرب من وجهي

٣ وأنا الذي علَّمه المشي

وحمله على ذراعه.

لكنَّه ما اعترف

أنّي أنا أصلحتُ حالَه".

هو ابن عقوق يستحقّ الموت في منظار البشر (تث ٢١: ١٨–٢١)، بل في منظار والديه، لا في منظار الله. من يجرؤ أن يقول: الربّ تركني، نسيني؟ يأتي الجواب: "أتنسى المرأة رضيعها فلا ترحم ثمرة بطنها؟ لكن لو أنَّها نسيَت فأنا لا أنساك... ها على كفّي رسمتك" (أش ٤٩: ١٤–١٥). وقال مز ٢٧: ١٠: "أمّي وأبي تركاني. ولكنَّ الربّ استقبلني".

ويواصل النبيّ هوشع باسم الربّ: "جذبتُهم بحبال الرحمة وروابط المحبّة. وكنتُ لهم كأبٍ يرفع طفلاً على ذراعه. يحنو عليه ويطعمه" (هو ١١: ٤). ومع

كلٍّ هذه العاطفة، "رفضوا أن يتوبوا" (آ٥)، وجواب الربّ: "كيف أتخلّى عنكم؟ كيف أهجركم؟" (آ٨).

حيث تكون المحبّة هناك تكون الحرّيّة. حيث يكون الله شخص حيّ، لا يمكن أن يفرض القدرُ سلطته. والله ليس ذاك البعيد الذي يعطي الأوامر بشكل لا يراعي أولاده. هو ينصح كلٌّ واحد منهم. يدعوهم إلى الحكمة الحقّة بواسطة معلِّمين. وهنا يأتي سفر الأمثال الذي يحاول أن يحرِّك قلب الإنسان:

"إسمع يا ابني مشورة أبيك،

ولا تهمل نصيحة أمّك" (١: ٨).

"إن تعلَّمتَ أقوالي يا ابني،

وصنتَ وصاياي عندك،

فأصغيتَ بأذنك إلى الحكمة،

وملتَ بقلبك إلى الفهم،

وإن ناديتَ إليك الفطنة،

وأرسلتَ وراءها كالفضّة،

وبحثتَ عنها كالكنوز،

تبيّنت مخافة الربّ

ووجدت معرفة الله" (أم ٢: ١–٥).

بمثل هذا الكلام، يسير الإنسان مسيرته. يكلِّمه الله. يتفهَّم ويعمل. والمخافة هي عاطفة الإنسان تجاه الله. وهي تختلف عن الخوف من المجهول. وهو أمر جاء الله يحرِّرنا منه. وارتبطت هنا المخافة بالمعرفة التي لا تتوقَّف على مستوى العقل والفكر، بل تصل إلى القلب والحياة كلّها. يرتبط الإنسان بالله، كما في

زواج بين الرجل والمرأة. يصير مع الربّ واحدًا، كما يقول الرسول (١كور ٦: ١٧).

وأعطي هنا بعض الأمثلة التي تفهمنا عمق نداء الله، وتمهّله في مسيرته مع الإنسان، متوجّهًا إلى حرّيّته ليرفعه إليه. أما قال الله لإبراهيم: "سر أمامي وكن كاملاً"؟ ونقول: كما الابن يسير أمام أبيه.

"وقال الربّ لأبرام" (تك ١٢: ١). هو أب يدعو ابنه: "إرحل من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك إلى الأرض التي أريك، فأجعلك أمَّة عظيمة" (آ١-٢).

نستطيع أن نقابل هذا الكلام بما قاله إسحق لابنه يعقوب: "قم إذهب" (تك ٢٨: ٢). ما قال له: إن كنت لا ترحل، يكون لك الشرّ والمصائب، بل دعاه إلى "العظمة". ووعده بالبركة التي تنتظره (تك ١٢: ٣). وماذا كان جواب أبرام أو إبراهيم؟ جواب الابن لأبيه: "فرحل كما قال له الربّ" (آ٤). فالطاعة المطلوبة هنا ليست إكراهًا وظلمًا، وكأنَّ الله يريد أن يسحق أولاده، بل هي دخول في مشروع كبير، يكون الله فيه بجانب الإنسان. معًا يعملان لكي يجعلا الخليقة أكثر جمالاً. نتصوَّر الكتاب يرينا الله يتمشّى مع الإنسان في الجنّة، عند برودة المساء (تك ٣: ٨). أترى الله يريد عبيدًا حوله لا إرادة لهم ولا قرار؟ إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم يتركهم في خدمة فرعون كما تمنّوا هم مرارًا شرط أن يكون لهم الطعام والشراب؟ بل هو انتزعهم من العبوديّة "من أتون الحديد" (تث ٤: ٢٠) لكي يكونوا أخصّاءه. وفي امتداد هذا، كان كلام يسوع: "لا أدعوكم عبيدًا بعد".

وقف إبراهيم قرب الله. دعاه الكتاب: خليل الله. وقد جاء يزوره، لا في الليالي كما اعتاد أن يفعل، بل في ملء الظهيرة، ويشاركه في الطعام، بل ويشاركه في همومه. سدوم الخاطئة! قال الربّ في نفسه: "هل أكتم عن إبراهيم ما أنوي أن أفعله؟" (تك ١٨: ١٧). أجل، دخل إبراهيم في سرِّ الله، فهل تأتيه أوامر من

الخارج تفرض نفسها بحيث لا تترك للإنسان مجالاً؟ هذا غير معقول. وحين مضى إبراهيم إلى مصر، كان الربّ معه هناك، مع أنَّه كاد يدمِّر الوعد حين صارت امرأتُه سارة امرأةَ فرعون (تك ١٢: ١٤–٢٠).

وفي الإطار عينه، نتطلَّع إلى شخص موسى. كم كان الربّ طويل البال معه. دعاه إلى مهمَّة كبيرة. حاول موسى أن يتملَّص. قال الربّ: "تعال أرسلك" (خر ٣: ١٠). أجاب موسى: "من أنا حتّى أذهب إلى فرعون؟" (آ١١). أنا ضعيف وهو قويّ. لا أمتلك سوى هذه العصا وهو صاحب الجيوش. أجل، الاعتذار في محلِّه. كيف أجابه الله: "أنا أكون معك" (آ١٢). وكانت محاولة ثانية للتهرُّب. "إن سألوني عن اسمك!" آ١٣). أنا يهوه. أنا هو الذي يفعل. وعاد موسى: هم لا يصدِّقونني (خر ٤: ١). قال الربّ: تفعل أمامهم آيات. أنا لا أعرف أن أتكلَّم؟ أجاب الربّ: من خلق الفم؟ "إذهب وأنا أعينك في الكلام، وأعلِّمك ما تقول" (آ١٢).

تهرَّب موسى وتهرَّب. وعمل الربّ على انتزاع كلّ اعتذاراته. ما فرض عليه شيئًا. دعاه إلى عمل عظيم لأنَّ ثقته به كبيرة. أراده أن يساعده لكي يخلِّص إخوته من العبوديَّة، ويعيدهم إلى حرِّيَّة أبناء الله. ومع ذلك، كان جواب موسى الأخير: "يا ربّ، أرسل أحدًا غيري!" (آ١٣). حينئذٍ "غضب الربّ". حرفيًّا: احتدَّ غضب الربّ. وهو غضب يدلّ على التأسُّف. ومع ذلك، لم "يضرب" موسى، لأنَّه رفض الانصياع له، بل أرسل إليه أخاه هارون، "هو يخاطب الشعب عنك" (آ١٦).

الخاتمة

الله هو القدير. فماذا يكون أمامه الإنسان الضعيف؟ الله الكلّيّ القدرة الذي يجعل حرمون يرقص، الذي يحطِّم أرز لبنان، من يقدر أن يقف في وجهه ويقول له: كلاّ. لا أخضع، لا أطيع. تلك نظرة تعود إلى العالم الوثنيّ حيث القدر سيِّد

الموقف. حيث الإله صنم لا يرى ولا يسمع ولا يتحرَّك ولا يفعل. حيث لا وجود لإله شخصيّ يكون أمامه أشخاص مخلوقون على صورته ومثاله. أمّا إله العهد القديم فهو ضعيف أمام الإنسان. يدعو دعوة العريس للعروس، والأب والأم لولديهما. هذا الإنسان الذي خلقه في الحرّيّة، يدعوه لكي يختار بحرّيّة تامّة. ويُفهمه أنَّه مسؤول عن اختياره بحيث لا يحقُّ له أن يجادل الربّ. أنت تختار الحياة فتحيا. تختار السعادة فتنال. أو تختار الموت والشقاء. ومع ذلك يبقى الربُّ معك حتّى الدقيقة الأخيرة في حياتك.

تلك كانت مسيرتنا في الكلام عن حرّيّة الإنسان تجاه الله. ننهي كلامنا بمقطع من إنجيل مرقس هو خبر انطلاق يسوع إلى الشاطئ الشرقيّ من البحيرة. هاج البحر، فهدَّأه بكلمة: أسكت، إخرس. كانت شياطين كثيرة. رماها في البحيرة فما عادت تؤذي المكان بشرِّها. قدرةٌ أعجبت الناس، ولكنَّها صارت ضعفًا أمام هؤلاء الناس. جاء إليهم يحمل كلام الإنجيل. ولمّا جرَّدهم من "شياطينهم" رفضوا الاستماع له: "طلبوا إليه أن يرحل عن ديارهم". فركب القارب وعاد. قالوا: كلاّ. فاحترم رفضهم. والذي قال نعم، ذاك المجنون، تسلَّم رسالة جعلته "ينادي في المدن العشر بما عمل له يسوع".

النبوءة والالتزام الاجتماعي والسياسي

د. نقولا أبو مراد

مقدّمة

لعلّ التساؤل حول مواءمة التعليم النبويّ أو الأدب النبويّ في مضامينه للمستويين الاجتماعي والسياسي أمر مشروع، يتعلّق، في الدرجة الأولى، بإيماننا أنّ كلّ نصّ من نصوص الكتاب العزيز قابل للتأويين، لا بل من واجبنا كمفسّرين أن نجد له، في آننا، جوابًا ما، يخرجه من مأطوريته التاريخية الجامدة. لا شكّ أنّ ما أتيت على قوله بديهيّ لكثيرين، فما التفسير إلاّ إنعاش لأيّ من النصوص و بعث لمعناه، في نهاية المطاف.

غير أنّ الأمر يصعب، في رأيي، ويتعقّد، في أحيانٍ غير قليلة، إذا ما كان الموضوع الأدبَ النبويّ تحديدًا. وتزداد صعوبة النقاش في محاولتنا النظر في أبعاده أو تشعّباته الاجتماعية والسياسيّة. فالتحدّي المطروح أنّك لست، ببساطة، أمام نصّ، تحاول تفسيره، ثمّ، في أحسن الأحوال، تطبيقَه، في التزام دينيّ ما. أنت، في هذه الناحية من النقاش، أمام تحدّ من المعيوش الاجتماعيّ والسياسيّ وربّما الدينيّ أيضًا، أيّ أمام حقيقة الحياة اليوميّة في تفاصيلها المزعجة أحيانًا، والباعثة إلى يأسٍ كبير عند العارف مغزى الدعوة، في أحيانٍ كثيرة.

ما يبرّر مقدّمتي هذه قناعتي أنّ لدى الأنبياء ما يقولونه مما يتناول الانسان في صميم حياته. وما الفصل في هذا الخصوص بين البعد الديني للحياة، وأبعادها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعائلية، وما إلى ذلك، إلاّ فصل مصطنع في

أحسن الأحوال، ومسيء إلى قلب الكتاب في أسوأها. ففي الأدب المسمّى، تقليديًا، نبويًّا، أي، عمليًّا، ما بين صموئيل وآخر الأنبياء الصغار، ثورة ما على المعطى التقليديّ، أي على ما الناس يعتقدون أنّه من طبيعة الحياة، والعادات، والأعراف، ولعلّه كان، قبل أيّ شيء آخر، ثورةً على ما كان يظنّ أنّه البعد الدينيّ، أو الثابتة الدينيّة (La constante religieuse).

عليه، فالسؤال المطروح علينا جدّيّ للغاية: كيف يكون المرء نبويًا في التزامه المسيحيّ؟ غير أنّ هذا السؤال مشروط أيضًا بجملة أسئلة أخرى أهمّها: هل من داعٍ لأن يكون المرء نبويًا في التزامه المسيحيّ؟ ألاَ يكفي الالتزام المسيحيّ وحده، دون هذا الجانب أو البعد النبويّ؟ إذا كان ثمّة حاجة إلى بعض من نبوءة في الالتزام المسيحيّ اليوم، فمن هو أهل لأن يقال عنه إنّه كذلك؟ أي هل كلّ مسيحيّ نبيّ بالضرورة، أو أنّ النبوءة حكر على بعض ممّن تتوفّر فيهم هذه الصفات أو تلك؟ كيف يكون المرء نبويًا اليوم؟ ماذا عن الإدارة الكنسية والسلطة الكنسية؟ كلّ هذه الأسئلة تبدو لي، لا في غاية الأهمّية وحسب، ولكن أيضًا مقلقة إلى حدّ كبير، لكونها تستحثّنا على التفكير الجدّيّ في مسائل قد نغفل أحيانًا عنها.

أودّ أولاً، أن أعرض، باختصار، بعض الجوانب في الأدب النبويّ، أرى أنّها من صميم موضوعنا هذا.

الكاهن والنبيّ

إذا عدنا إلى بداية سفر صموئيل، تلفتنا حقيقة كتابيّة صارخة، تظهر، على نحو واضح جدًّا، في رواية دعوة صموئيل (١صم ٣)، وهي ارتقاء صموئيل كنبيّ للربّ، إله هيكل شيلو، وهبوط كاهن الهيكل، عالي، وجميع أبنائه، وتاليًا، سلالته الكهنوتية. وقناعتي أنّ في المقابلة الواضحة بين عقر حنّة، أمّ صموئيل،

وخصب عالي الكاهن، أبِ حفني وفنحاس الشرّيرين الفاسقين، أمر ما مهمّ لفهم النصّ. فحنّة العاقر يؤتيها الربّ ابنًا سيصير، في وقت لاحق، بدل عالي، فيما عالي الخصيب، يزول ابناه لخطيئتهما. لعلّ النصّ يريد أن يوحي بأنّ عالي كان عاقرًا فعلاً، وحنّة خصبة بوعد الله، إذ اللافت في الرواية، ألاّ أحد يشبه صموئيل في طريقة ولادته، إلاّ قليل من الشخصيّات الكتابية، ومنها تحديدًا، إسحق، ويوحنّا المعمدان، وأخيرًا، يسوع المسيح نفسه في العهد الجديد، وبين هؤلاء الثلاثة الكثير ممّا يجمع، في أبعاد شخصياتهم الروائيّة.

في حين أنّ نشيد حنّة (١صم ٢) الذي صلّته بعد ولادة ابنها، يسبّح نصر الربّ وخلاصه، وسموّه على أعدائه، وسقوط المقتدرين وارتفاع أدنياء القوم، نرى، في رواية دعوة صموئيل، عالي الكاهن المتقدّم في الأيّام، راقدًا، وعيناه تعبتان إلى المنتهى (١ صم ٣: ١–٢). قد لا ندرك أهمّية تصريح كهذا، إلاّ إذا عرفنا قيمة رئيس الكهنة أو كبير الكهنة في الهيكل المركزيّ، سواء في الديانة الاسرائيلية القديمة، أو ديانات الشرق الأدنى القديم. فرئيس الكهنة، ممثّل الملك، لا بل صنو الملك في المجال الدينيّ، وكلاهما يقومان مقام الإله. فكما الملك لا يكلّ أو يتعب، وهو دائمًا منتصر، هكذا أيضًا كبير الكهنة، لا يمكن، أو لا يجوز، أن يتسلّل إليه الضعف. فضعفه ضعف للإله، وقوّته قوّة للإله.

ليس من قبيل الصدفة أن يبدأ القسم الكتابيّ الذي دعاه التقليد اليهوديّ والمسيحيّ الأوّل "الأنبياء الأوّلون"، برواية تتحدّث على كاهن نسله ساقط، وقد غلبه التعب والتقدّم في الأيّام، فيما هناك ولد صبيّ ظهرت، بولادته، قوّة الربّ المخلّصة. واللافت أنّ نشيد حنّة لا يتحدّث فقط على خلاص الله، بل يجعل ولادة صموئيل، مفتاحًا للدينونة أيضًا، الدينونة الأخيرة، حيث يقول، "يحفظ أقدام أصفيائه، والأشرار في الظلام يزولون، لأنّه لا يغلب إنسان بقوّته. مخاصمو الربّ ينكسرون، وعلى كلّ منهم يرعد من السماء. الربّ يدين أقاصي الأرض، يهب عزّة لملكه، ويرفع رأس مسيحه" (١ صم ٢: ٩–١٠).

يظهر السياق التاليّ لرواية دعوة صموئيل، أنّ ما أتى على ذكره النشيد من خلاص لله، ودينونة أخيرية، سوف يكون البرنامج المتّبع في كلّ من الأنبياء الأوّلين والأنبياء اللاحقين، وإنّ بدا أكثر وضوحًا في الأنبياء اللاحقين، أي الأسفار المعروفة عندنا بالأنبياء.

ارتقاء الكلمة النبويّة

هل يعني حلول النبي صموئيل محلّ الكاهن عالي، حلول وظيفة نبويّة مكان وظيفة أخرى كهنوتية؟ أو، إذا صحّ التعبير، حلول مؤسسة جديدة محلّ مؤسسة كهنوتية قائمة؟ في ظنيّ أنّ الأمر ليس كذلك، وهو ما تظهره، على نحو مشابه لرواية ابني عالي الكاهن، رواية ابنَي صموئيل اللذين زاغا أيضًا عن الصراط المستقيم، صراط أبيهما، "فلم يسيرا في سبله" (١ صم ٨: ٣). غير أنّ الفرق في روايتَي ابنَي عالي وابنَي النبيّ، أنّ الأولى تشير إلى انتهاء او انتفاء دور الكهنوت في خلاص الله، والثانية تشير إلى عدم إمكانية انتقال الدعوة النبويّة بالوراثة، أي عدم حتميّتها، كحتميّة الكهنوت. وهذا ما تشير إليه الروايات التالية، إذ، مع قيام الملكية، لم يغب دور النبيّ، بل ظلّ حاضرًا بقوّة، يوبّخ النبيّ ويتلو على مسامعه كلمة الله في هذا الشأن أو ذاك (أنظر الأمثلة الكثيرة في سفرَي صموئيل والملوك)، حتى بات ما هو غير ممكن في الشرق القديم، ممكنًا في الكتاب، وهو أنّ الإله رفع صورته عن الملك، وألقاها في كلمة النبيّ. وبمقدار ما يكون الملك متماهيًا مع الكلمة، تزداد صورة الله فيه، والعكس صحيح. فابتعاده عن هذه الكلمة، كسر لتلك الصورة. لعلّ الإشارة، في نشيد حنّة إلى نصرة الله لملكه، في قوله، "يهب عزّة لملكه، ويرفع رأس مسيحه"، في علاقة وثيقة، مع قيام النبيّ أو ارتقاء الكلمة النبويّة، في ابن حنّة.

النبيّ والمؤسّسة

هذا البعد النبويّ اللافت، الظاهر بوضوح في رواية صموئيل، أي قيام النبويّة، لا محلّ الكهنوت والملكية فحسب، بل في وجه الكهنوت والملكية، أو مقابلهما، أو إزاءهما، لا فرق، مسيطر تمامًا في أسفار الأنبياء اللاحقين، أي الأنبياء الكبار والأنبياء الاثني عشر الصغار. وهو يمثّل في نظري، البعد الدينيّ والسياسيّ للنبوءة، بحدّتها الجارحة. وجلّ ما فيه هذا البعد، قضاؤه، كلاميًا، على ما يظنّه الناس مؤسّسًا، أي قائمًا، ربّما بذاته. "ومع ذلك، فلا يرفع أحد دعوى، ولا يوبّخ أحد، فأنا أرفع عليك دعوى، أيّها الكاهن؛ إنّك تعثر في النهار، ويعثر النبيّ [أيّ النبيّ الوظائفيّ] أيضًا معك في الليل، وأدمّر أمّك... فأنا أنبذك عن كهنوتي، وبما أنّك نسيت تعليم إلهك، فأنا أيضًا أنسى أبناءك" (هو ٤: ٤–٦). "إسمعوا هذا، أيّها الكهنة، وأصغوا، يا بيت إسرائيل، وأنصتوا، يا بيت الملك، فإنّ عليكم أن تجروا القضاء، ولكنّكم كنتم فخًا في المصفاة، وشبكة مبسوطة على تابور" (هو ٥: ١). "هلكت، يا إسرائيل، ولا عون لكَ إلاّ فيّ، أين ملكك ليخلّصك في جميع مدنك؟ أين قضاتك الذين قلت فيهم: أعطني ملكًا ورؤساء؟ أعطيتك ملكًا في غضبي، وأستردّه في حنقي" (هو ١٣: ٩–١١). "ويل للمطمئنين في صهيون، والآمنين في جبل السامرة، وجهاء أولى الأمم، الذين يذهب إليهم بنو إسرائيل" (عا ٦: ١)...

غضب النبوءة على مؤسّستَي الكهنوت والملكية، مردّه، في النصّ، إلى أنّ هاتين المؤسستين قد فشلتَا في إيصال التعليم الإلهيّ والفعل الإلهيّ إلى الناس. فكانت هناك حاجة إلى استبادلهما، غير أنّ استبدال الفاشل لا يكون نهائيًا باستبداله بفاشل آخر، أو بمشروعٍ فاشل، بل بشيء جديد يضمن نجاح فعل الكلمة. والواضح في الأدب النبويّ أن لا شيء يضمن نجاح الكلمة، إلاّ الكلمة عينها آتية إلى العالم، وفاعلة فعلها بنفسها، "كذلك تكون كلمتي التي تخرج من

فمي، لا ترجع إليّ فارغةً، بل تتمّ ما شئت، وتنجح في ما أرسلتها له" (إش ٥٥: ١١). "ها إنّها أيّام ستأتي، يقول السيّد الربّ، أرسل فيها الجوع على الأرض، لا الجوع إلى الخبز، ولا العطش إلى الماء، بل إلى استماع كلمة الربّ" (عا ٨: ١١). "آباؤكم أين هم؟ والأنبياء، هل يحيون إلى الأبد؟ لكنّ أقوالي وفرائضي التي أمرت بها عبيدي الأنبياء، ألم تدرك آباءكم؟" (زك ١: ٥-٦). "وبينما كان صمت هادئ، يخيّم على كلّ شيء، وكان الليل في منتصف مسيره السريع، هجمت كلمتك القديرة من السماء، من العروش الملكية، كالمحارب العنيف، في وسط الأرض الملعونة. كانت تحمل قضاءك المحتوم، كسيف مرهف. فوقفت، وملأت كلّ المكان موتًا، وكان رأسها في السماء وقدماها على الأرض" (حك ١٨: ١٤-١٦).

في الآية الأخيرة، تظهر أهمّ ميّزات الكلمة الإلهية، كما يقدّمها الكتاب، وكما تبدو في الأسفار النبويّة: أي هجوميّتها، ورفعتها، وسلطانها، ودينونتها. تلك هي الكلمة الأخرويّة الديّانة، التي لها الرفعة، ولها القرار، وفي الأنبياء أنّ مؤسسات الناس ينبغي ان تخضع لها. وإيماني واعتقادي الراسخان أنّ هذه الكلمة تجسّدت في الأسفار النبويّة قبل أن تتجسّد في يسوع المسيح، كلمة الله الآتي إلى العالم ليخلّص الخطأة، وينير للجالسين في الظلمة وظلال الموت (أنظر خاصة إنجيل يوحنّا).

الكلمة والفقراء

هجوم الكلمة، استعاريًّا، على الكهنة والملوك، أي على مؤسسات الناس، وركائز حياتهم الدنيويّة والسياسيّة، يردفه هجوم لها، اجتماعيًا، أي لصالح الفقراء والبؤساء والمعوزين والمظلومين واليتامى والأرامل... ولعلّ سقوط مؤسّسات الناس القائمة في الكتاب مردّه إلى عجزها عن الاهتمام بأولئك، لا بل

إلى رفضها لهم، في أحيان كثيرة. لا عدل، ولا حقّ، ولا أمانة بين الناس، والمسؤولون عن إجراء العدل يهملونه إلى أقصى الحدود، "أتسرقون، وتقتلون، وتزنون، وتحلفون بالزور...، ثمّ تأتون وتقفون أمامي في هذا الهيكل، وتقولون قد أنقذنا؟" (إر ٧: ٩–١٠)؛ "هكذا قال الربّ، بسبب معاصي إسرائيل الثلاث، وبسبب الأربع لا أرجع عن حكمي، لأنّهم باعوا البارّ بالفضّة، والمسكين بنعلين، لأنّهم يدوسون رؤوس الضعفاء على تراب الأرض، ويحرّفون طريق الوضعاء، ويدخل الرجل وأبوه على الصبية الواحدة ليدنّسَا اسمي القدوس، ويتمدّدون على ثياب مرهونة بجانب كلّ مذبح، ويشربون خمر المغرّمين في بيت إلههم" (عا ٢: ٦–٨)؛ "إسمعن هذه الكلمة، يا بقرات باشان، اللواتي في جبل السامرة، الظالمات للضعفاء، والساحقات للمساكين، والقائلات لسادتهنّ: هاتوا فنشرب" (عا ٤: ١). هذا البعد الاجتماعي من صميم الدعوة النبويّة، حتى ليبدو للقارئ أنّ هذا البعد يطغى على الأبعاد الأخرى، لتصير معاملة طبقات الناس الدنيا، أساسًا لدينونة نهائيّة لله، يتحدّد على أساسها من هو البارّ ومن هو الشرير في نظر الله.

النبوءة اليوم

إذا كان فهم هذه المسائل على أساس الكتاب أمرًا سهلاً، إلاّ أنّ صعوبته تكمن في كيفيّة تطبيق هذه النصوص اليوم. مما لاشكّ فيه أن رسالة يسوع فيها من النبوءة ما لا يقلّ عمّا بدا في رسالة الأنبياء أنفسهم، حتى صار يسوع عند تلاميذه، في نصّ متّى، "إرميا، أو إيليا، أو آخر من الأنبياء" (متّى ١٦). مواجهة يسوع للكهنوت القائم، ولملكيّة هيرودس، ومن ثمّ، عند الرسول بولس، للإمبراطور الرومانيّ، موازية لهجومية كلمة الأنبياء في العهد القديم. وإذا كانت صفات يسوع تتنوّع في العهد الجديد بين النبي والكاهن الأعظم والملك، غير أنّ الأمر السائد أنّه كلمة الله النهائية الديّانة، "وإذا كان الله كلّم الآباء قديمًا بالأنبياء مرّات كثيرة، بوجوه كثيرة، كلّمنا في هذه الأيام الأخيرة، بابن جعله

وارثًا لكلّ شيء، وبه أنشأ العالم" (عب ١: ١–٢)، وفي هذا تقوم مسيحانيته، في رأيي المتواضع.

همّي أن اقول، بعد هذا العرض الكتابيّ، أنّ المسيحيّة في صميمها نبويّة حتمًا، مما يدعو إلى القول إنّ المسيحية ليست شيئًا والنبوءة شيئًا آخر؛ فالموقف المسيحيّ نبويّ أساسًا، وليس من قبيل الصدفة أن يجعل بولس النبوءة أولى العطايا بعد الرسولية (١ كو ١٠–١٤).

السؤال الأساسيّ المطروح علينا: هل يمكننا أن نعيش هذا البعد اليوم وكيف نعيشه؟ في رأيي أنّ السؤال المطروح حول إمكانية عيش هذا اليوم يوازي كليًّا السؤال المطروح حول أصالة مسيحيّتنا وحقيقتها. في هذا العالم القلق والمضطرب بشتّى أشكال الجور الإنسانيّ من أنّى أتى، ما موقف الملتزم إيمانًا؟ سؤال كبير يصعب عليّ الإجابة عليه ببساطة وسطحيّة. لعلّ الأمر يتطلّب نقاشًا من الجميع.

هناك نواحٍ كثيرة لا بدّ من التذكير بها. هناك حكومات اليوم، وسلاطين، ولا أعتقد أنّها أفضل من ملوك إسرائيل القدماء في سلوكها. هناك حروب باسم الدين، وطائفيّة قاسية مستبدّة. هناك ظلم وجور، وطبقات رازحة، وعاطلون عن العمل، ومعدومو المسكن، ومرضى. هناك من يقتل باسم الدين، أو باسم الحزب، ومَن يقتل لأسباب شخصية. هناك مرضى يُرفَضُون في مستشفيات مسيحية، وطلاّب لا يقبلون في مدارس مسيحية بسبب وضع اجتماعي غير ملائم. هناك مؤسسات سلطوية كنسية، قد لا تكون دائمًا في مسار صحيح. باختصار، بقرات باشان لا تزال عندنا، والمطمئنّون عل الكراسي. كيف لا يغدو الكهنوت في رقاد، كليلاً، ضعيف النظر، وكيف لا يغدو السلطان جائرًا؟

تلك هي الأسئلة التي إذا أمكننا الإجابة عليها تصير النبوءة قلب مسيحيتنا. وتغدو كلمة الله في هجوميتها كالعسل حلاوةً (حز ٢–٣).

الحريّة في سفر حزقيال

الأب أيوب شهوان

مقدمة

أوّل ما يتبادر إلى الذهن عند الكلام على الأنبياء في العهد القديم، هو مدى إصرار الله الخالق والمخلّص على إبقاء الإنسان كما خرج من يده، حَسَنًا، بهيًّا، "لا عيبَ فيه" (أف ٥: ٢٧)، "على صورته ومثاله" (تك ١: ٢٦)، سيّدًا على كلّ المخلوقات (رج تك ١: ٢٦)، وحرًّا، و"بالمجد والكرامة مكلَّلاً" (مز ٨: ٧). هكذا كان تصميمه في البدء، وهكذا يبقى إلى الأبد.

١ – الحريّة هَمّ الله الدائم

إذا شئنا أن نحدّد الحريّة، أو أن نستعرض ما تحفل به المؤلفات التي لا تُحصى حول هذا الموضوع، لوجدنا أنفسنا أمام سلسلة من التحديدات التي تحدّها الحقولُ التي أنتجَتْها، أي الدين، والفلسفة، وعلم الاجتماع، وغيرها. لذلك نقول بوجيز الكلام: الحريّة هي ما يُتيح للمرء "أن تكون له الحياة وتكون بوفرة" وبكرامة، وأن تكون له الكلمة وتكون وليدة الحقيقة، وأن يكون له الاختيار ويكون بإفراز عقليّ عاقل. تمحَض الحريّةُ الإنسانَ تفوّقًا على سائر مخلوقات الله، من حيث إمكانيّتُه إعتاق الذات ممّا قد يكبّلها، من أجل وُلوج ملكوت اللقاء، والتخاطب، والحبّ، إعتاقٍ يسمو بالمرء إلى الوعي والإدراك والتعقّل، إلى الاتّزان والاعتدال والعَدل، إلى البرّ والتقوى والقداسة، فالمعرفة والحكمة، أخيرًا إلى تلقّي روح الله في الهيكل المقدّس؛ وحيث يُقيم روح الله فهناك تتفاضل الحريّة.

هكذا تصبح الحريّة عنصرًا مكوِّنًا لإنسانيّة الإنسان، وعاملَ ارتقاءٍ بالذات وبالآخر إلى حيث "الساكن في الأعالي" (مز ١١٣: ٥)، "الساهر" (إر ١: ١٢؛ مل ٢: ١٢) على "مَن جَبَلت يداه" (رج تك ٢: ٧، ٨، ١٩). هذا ما تُشير إليه، في سفر التكوين، الوصيّةُ التي بها "أَمَر الربُّ الإلهُ الإنسان قائلاً: من جميع شجر الجنة تأكل، وأما شجرة معرفة الخير والشرّ فلا تأكل منها" (تك ٢: ١٦–١٧)؛ فالمنع هنا أو التحريم يَخلق حريةَ الارتباط أو رفضه، وبالتالي الحرية لأَنْ يحبّ المرءُ أو لا ! الشجرة هنا هي "شجرة معرفة الخير والشرّ"؛ تعني "المعرفة"، بالبُعْد البيبليّ للكلمة، الحصولَ على اختبار حميمٍ لأمرٍ ما: "عرف" آدم امرأته (تك ٤: ١)، فوُلِدَ قايين؛ بالتالي، عندما "يعرف" إنسانٌ ما "الشرَّ"، فإنّ هذا الأخير "يلد له الموت" (روم ٥: ١٢؛ ٦: ٢٣). الحريّة المُعطاة للإنسان أصلاً، لم تكن إذًا لأجل أن يختار بين "الخير والشرّ"، بل ليرفض أو يشتهي هذه المعرفة للشرّ، بمعنى الارتباط الحميم الذي يلد الموت. لقد تشوّهت الحريّة، لا بل بَطُلَت بسبب دخول طعمٍ مُحرَّمٍ إلى قلب آدم وحوّاء. وَحدَه "الذي لم يعرف قط الخطيئة" (٢ كو ٥: ٢١) ليس عبدًا لها؛ لذا، وحده المسيح يسوع قادرٌ على أن يكون بطاعته الحرّة والمطلقة مصدر مصالحة مع الله.

تاريخ الخلاص إذًا هو عمل تحرير القلب؛ فلكي يتمكّن إبراهيم من أن يستجيب بحريّة لنداء الله، كان عليه أن يقتلع ذاته من أرضه، ويترك الأهل والأقارب والمعارف والأصحاب؛ وهذا ما سيعتمده يسوع مع تلاميذه لاحقًا. مع موسى نشهد اقتلاعًا من نوعٍ آخر، من أرض العبوديّة، مع معرفتنا أنّ هناك مَن يتأقلم مع العبوديّة ويتماهى معها، ويصبح بالتالي من الصعب جدًّا إقناعه بنَبذها.

تحت قيادة موسى، أسَّسَ الخروجُ من مصر وإعطاءُ العهد الشعبَ المقدّسَ؛ قال الرب: "نزلت لكي أُنَجّيَ شعبي" (خر ٣: ٨). وعندما أجاز الله شعبه في البحر الأحمر، "افتداه وقاده برحمته" (خر ١٥: ١٣). منذئذٍ، راحت المزامير

والنصوص الحكميّة البيبليّة تغنّيه على أنه "المحرّر" (٢ صم ٢٢: ٢؛ مز ١٨: ٣؛ ١٤٤: ٢؛ حك ١٩: ٩).

وبعد ستّة قرون، بشّر أشعيا بالعودة من المنفى البابليّ، وكأنها تحريرٌ ثانٍ، يُجدّد الحدث الأوّل المؤسِّس؛ يقول أشعيا: "يعود الذين حرّرهم الربّ، يَبلغون صهيون هاتفين فرحًا، حاملين معهم فرحًا أبديًا" (٣٥: ١٠؛ رج ٥١: ١١).

مَن يتمّم عمل الله، يصبح بدوره مُحرِّرًا. يقول أشعيا: "أليس هذا الصومُ الذي أفضّل: فَكُّ السلاسل الظالمة، وحلُّ القيود المكبِّلة، وتحريرُ المقهورين، وكَسْرُ كلِّ نير ؟" (أش ٥٨: ٦). كلّ العمل المسيحانيّ يُختَصَر عندها في "تبشير الأسرى بالتحرير" (٦١: ١)، وَفْقَ ما أدرجه يسوع في برنامجه في مجمع الناصرة لاحقًا (لو ٤: ١٨–١٩)، وبَرهَن عن قدرته في التحرير عَبرَ "حلّ" المأسورين من قيودهم التي كان المرضُ أو الشيطان قد كبّلهم بها (رج لو ١٣: ١٥–١٦).

٢ – الأنبياء أبطال الحرية

لا نعرف تصميمَ اللهِ المُحِبَّ والخلاصيَّ تجاه الإنسان من علم الماورائيات، ولا من التحاليل اللاهوتيّة العقليّة فقط، بل أيضًا وخاصةً من تاريخه مع الإنسانِ مخلوقِه الأسمى، مع شعبه، لا بل مع أهل الدنيا كافة؛ نعرفه من عمله في التاريخ عبرَ أنبيائه ومُرْسَلِيه، عمّالِه بامتياز حتى العبادة ! نعم، لا يمكن التفكير بالأنبياء دون العبور إلى مَن هو علّة وجودهم وإقامتهم لهذه الخدمة، إذ إنهم صورة أُبوّته وحنانه ورحمته، نراها بأعيننا، ونسمع بَوْحَها بآذاننا، ونلمسها بأيدينا (رج ١ يو ١: ٣)، وكأننا أمام "عليقة تلتهب ولا تحترق" (خر ٣: ٢)، أو "جبلٍ مدخّن" (خر ١٩: ١٨) ولا نار فيه ، أو "صوت كما النسيم اللطيف" (١ مل ١٩: ١٢) يتغلغل، فتصدحُ أوتار القلوب حياةً وحبًّا وسلامًا. الأنبياءُ صورة؟! نعم، ولكن ليست جامدة، ولا محفوظة في متحف، أو معلّقة على حائط ومنسيّة. إنّهم القوّة، والنشاط، والحضور، والحياة. هم عشّاق الحريّة أكثر من أي إنسان على وجه

الأرض، لأنهم ذاقوا طعمها السماويّ، فخلبت منهم القلوب؛ وذاقوا مرارة فقدانها، فأشعلت فيهم غضبًا مقدّسًا سلميًّا وخلاصيًّا.

يتحوّل النبيّ إلى "نار آكلة" (أش ٣٣: ١٤) تحرق الهشيم البريّ، و"الشوكَ والحسكَ" (تك ٣: ١٨)، وكلَّ ما يتسلّل خلسة إلى "بستان عدنٍ" (تك ٢: ٨) ليخنق "شجرة الحياة" (تك ٢: ٩) ويقضي عليها، فيردّ إلى تِيكَ الشجرة حُسنَها وحيويّتَها وعطاءَها. هكذا هُمُ الأنبياءُ، طلاّبُ حياة، وحُماة الحياة؛ وحيث الحياة فهناك الحريّة، وحيث العبوديّة فهناك الموت؛ لذلك، الأنبياء هم كالساهر الذي لا ينعس ولا ينام[١]، وهم قوّادٌ ثوريّون، يُغضبهم الظلمُ المُميت، فلا يعرفون راحةً قبل أن يُريحوا منه المظلومين المقهورين.

٣ – الحرية هَمُّ حزقيال الكاهن والنبيّ

في هذا السياق العام لموضوع الحريّة، خاصة ببُعدها البيبلي، يندرج موضوع **الحريّة في نبوءة حزقيال النبيّ** الذي، كسائر أنبياء العهد القديم، "شهوةً كان يشتهي" (رج لو ٢٢: ١٥) أن يتنعّم شعبُ الله بالحريّة، لذلك وبّخ وقرّع، أنذر وهدّد، عزّى وشجّع.

حزقيال هو نبيّ مختلف لأنه يشكّل حالة مميّزة في تاريخ شعب الله، إذ إنّه نبيّ إله إسرائيل، لكن في أرض غريبة؛ ستكون لهذا الأمر أهمية كبيرة بالنسبة إلى تطوّر لاهوت العهد القديم[٢].

لقد شاطر إسرائيلُ طويلاً الشرقَ القديم نظريّتَه العامة التي تقول بأنّ الآلهة كانت ترتبط ببلدانها، ولا يمكن عبادتها إلاّ في مواطنها الخاصة (١ صم ٢٦:

(١) F. SMITH-FLORENTIN, “Et toi comme sentinelle (Ez 33)”, *AssSeig*, 54 (1972) 4-9.

(٢) J. ASURMENDI, *Le prophète Ezéchiel* (CE 38 ; Paris 1982); «Ezéchiel», in AAVV, *Les prophètes et les livres prophétiques* (PBSB, AT 4; Paris 1985) 199-233.

١٩؛ ٢ مل ٥: ١٧–١٨). بالمقارنة مع الذين بَقوا في أورشليم، أي "في ديار بيت الرب" (مز ١١٦: ١٩؛ ١٣٥: ٢)، كان منفيّو بابل يَبدون بعيدين عن الرب، لأنهم لم يكونوا يُقيمون في أرض إسرائيل. فحضور نبيّ في ما بينهم، مدعوّ من الله "في أرض غريبة"، كان يشهد بأنّ إله إسرائيل لم يكن إله أرضٍ بل إله شعب، فحيث كان الشعب، كان هناك أيضًا إلهه.

من ناحية ثانية، بِكَوْنِ النبيّ شخصيّةً ذاتَ صفة عامة، كان بذات الفعل يمثّل واحدةً من مؤسسات المجتمع الإسرائيلي الأساسيّة في ذاك العصر (إر ١٨: ١٨)، أي الأنبياء. هكذا كان حزقيال، النبيّ بين المجلوّين، يمثّل العنصر المؤسَّسِيَّ الوحيدَ الذي بقي لهم.

كذلك لعب الكهنة أيضًا، حتى وهم محرومون من الهيكل ومن إمكانيّة ممارسة العبادة، دورًا مصيريًّا في تعميق إيمان إسرائيل في المنفى. لقد ساعد حزقيال، الكاهنُ والنبيُّ في آنٍ معًا، في القيام بمهمّته لدى المجلوّين. كان **كاهنًا** في أورشليم، وسيبقاه في أعماقه كلّ حياته (١: ٣)؛ يدلّ على ذلك بوضوح استفظاعُه التدنيسَ (٤: ٩–١٧)، وعبادةَ الأصنام (٨: ٣–١٨)، ولغتُه ومصطلحاتُه القضائيّةُ (١٤: ١–١١؛ ١٨؛ الخ) القريبةُ من الأوساط الكهنوتيّة[٣].

لكنّ حزقيّال أصبح **نبيًا**[٤]، فكان عليه أن يحلّ المعضلات الكبيرة التي كان معاصروه يطرحونها على ذاتهم: أمام المأساة، كيف تُحدَّد المسؤوليّات؟ هل إله إسرائيل هو ضمانة غير مشروطة لخلاص شعبه؟ ما هو دور النبيّ؟ كيف يمكن تقييم موقع السلطات السياسيّة ومعناها؟ ما هو مستقبل إسرائيل بعد العقاب، وأيّ رجاء بعد انهيار كلّ المؤسسات؟

(٣) R. ABBA, , « Priest and Levites in Ezekiel », *VT* 28 (1978) 1-9.

(٤) L. MONLOUBOU, *Un prêtre devient prophète* (LD 73 ; Paris 1972).

لم يكن على النبيّ حزقيال أن يُجيب على الأسئلة التي يطرحها المنفيّون على ذاتهم أو عليه، بل أيضًا وخاصة كان عليه هو أن يقرأ الوقائع والأحداث ويحلّلها، ويكشف عن مسبّباتها، ويتبيّن مَسار الأمور ومَآلَها، ليتّخذ الموقف المفيد، مهما كان صعبًا، أو حتى خطيرًا. إنه المحلِّل بامتياز، الذي يقود من ثمّ إلى التحرّر والكرامة.

فبكونه كاهنًا، كان حزقيال يدرك أهميّة أن يكون المؤمن طاهرًا، لا دَنَسَ يلطّخ نقاوةَ قلبه، ولا نجاسةَ تصيب جسمَه، فيضحي بالتالي عبدًا لها. وكأنّي به، ومنذ البدء، قد أدرك أنّ الدّنس قد أصاب شعب الله، لذلك راح يصف رجاساتِ سكّان أورشليم، لا بل **الهيكل** أيضًا، ليستنتج أنّ الربّ لا يستطيع أن يبقى مقيمًا على **أرض دنسة**، وفي **هيكل مُنَجّس**. إنه الإنباء بمغادرة مجد الرب وبدمار المدينة. لاحقًا، وفي آخر السفر (٤٣)، سيصف حزقيال عودة مجد الرب إلى هيكله ومدينته.

إنّ في ذلك تحريرًا للعقلية التي كانت سائدة، والتي كانت تَخْلُد إلى الاطمئنان الكاذب بأنّ إله إسرائيل سيدافع عن شعبه في كلّ الأحوال. ستتبدّل النظرة إلى الله بفضل حزقيال من خلال التحرير من الاعتقادات الخاطئة التي تفضي إلى الخمول الروحيّ، وتقضي على نظرة واقعيّة إلى الحياة وإلى الإيمان. هكذا يجد حزقيال نفسَه مُضطرًّا لأنْ يُبَيّن أخطاء إسرائيل، خاصة ضدّ الهيكل وفيه (رج حز ٨).

لذلك نشهد في حز ٩ حصول مذبحة الخطأة وحريق المدينة، وفي هذا عملية تحريرية لا مفرّ منها، يليها إعلان الخلاص للذين يبكون بسبب عبادة الشعب للأصنام. لنتذكّر دعوة إرميا الذي أقامه الربّ ليهدم وينقض ويقلع ويهلك، قبل أن يبني ويغرس.

٤ – تحرير من المفاهيم الخاطئة

من جملة المعضلات التي يعالجها سفر حزقيال هي المسؤوليّة الشخصيّة والجماعيّة (رج حز ١٨؛ ٣٣: ١٠–٢٠)، التي يعرض لها من زاوية تشفّع أناس مشهورين، يُفترض أن تتمكّن صلاتهم من تخليص أشخاص آخرين. لكنّ الجواب يأتي سلبيًّا، إذ يجب أن يُخلّص كلٌّ امرئٍ ذاته.

كان هناك مثل شائع، هو التالي: "لقد أكل الآباء الحصرم، فضرست أسنان البنين" (١٨: ٢). موقف النبي من هذا الأمر واضح: لا يوجد تراكم استحقاقات أو أخطاء من جيلٍ إلى آخر. هناك إذًا احتجاج على النظريّة الكلاسيكيّة في موضوع المسؤوليّة الجماعيّة(٥).

٥ – تحرير في موضوع الرعاة الأشرار

يطبّق النبي حزقيال، وكغيره من الأنبياء صورة الرعاة على قادة البلاد، الذين يُلصق بهم مسؤوليّة ما حلّ ببني إسرائيل، عنيت السبيَ إلى بابل. الكارثة بالطبع جسيمة، فما العمل؟ يبشّر النبيّ بحلٍّ جذريٍّ وحاسم، ألا وهو أن الربّ هو مَن سيعتني بالقطيع. كفى مع الوسطاء، كفى مع الملوك، وكأنّي بالنبيّ المطّلع في العمق على سيرة ملوك بني إسرائيل، في الشمال كما في الجنوب، لا يرى حلاًّ إلا بتحرير بني قومه من الملوك الأرضيّين، لِيَكِلَهم إلى الذي لا مَلِكَ سواه، إلى الله. لكن السؤال الذي يُطرح هو التالي: هل يرمي حزقيال إلى اعتماد هذا الحلّ نهائيًّا؟ هو يبشّر في الواقع براعٍ فريد، و"سيصبح داود عبدي ملكه" (٣٤: ٢٢–٢٤).

٦ – تحرير من التشرذم والانقسام

أدرك حزقيال بحسّه النبويّ الرفيع كم أنّ المرارة في نفوس بني إسرائيل

(٥) B. LINDARS, « Ezekiel and Individual Responsibility (Ez 20,41.44) », *VT* 15 (1965) 452ss.

كبيرة، أقلّه لدى المدركين منهم، بسبب انقسام الإخوة وتشرذمهم، وقيام مملكة في الشمال وأخرى في الجنوب، والتناحر والتخاصم حتى الاقتتال (رج حز ٣٤: ٢٢–٢٤؛ ٣٧: ١٥–٢٨)، لذلك راح يُذكي فكرة توحيد إسرائيل ويهوذا في مملكة واحدة، يرأسها داود الجديد، الملك الذي على حسب قلب الله. إنّ التحرّر إذًا من هذا الواقع الأليم يرتدّ بالتأكيد خيرًا عميمًا، سياسيًا، واقتصاديًا، واجتماعيًا، وروحيًا، وغير ذلك.

٧ – تحرير من الدنس

يعلن حز ٣٦: ١٦–٣٨ عن إعطاء قلبٍ وروح جديدَين (آ ٢٦)، لأنّ قلب الشعب قد تغلغل فيه الدنس الذي هو عبادة الأصنام قبل شيء. إن الأسلوب المستعمل هنا هو قريب من ذاك الكهنوتي؛ ما يطلبه حزقيال هو التالي: "التطهّر من جميع نجاستكم ومن كل أصنامكم" (٣٦: ٢٥). أما الوسيلة فهي التالية: "أرشّ عليكم ماءً طاهرًا فتطهرون" (٣٦: ٢٥)، كون الفصل بين الطاهر والنجس هو من إحدى مهمّات الكاهن (حز ٢٢: ٢٦). هنا أيضًا يأخذ التطهير معنى التحرّر، وبالتالي تُكتَسَب الأهليةُ من جديد لبلوغ القداسة.

٨ – تحرير من الموت المعنوي

في حز ٣٧: ١–١٤ (العظام اليابسة)، وبدءًا من آ ١١، يحدّد النبيُّ الوعودَ بحياة جديدة. سيلقى شعبُ إسرائيل في المنفى، وقد مات ودُفِن (رج كلمة "القبور" في آ ١٢)، هذه الحياةَ بقوة الروح. بعمل رمزي، كُلّف النبي بأن يجعل الروح يأتي. سيكون الشعب هكذا مستعدًا للعودة إلى أرض إسرائيل، ولقبول "روحي" (٣٧: ١٤)، يقول الرب(٦).

(٦) P. AUVRAY, « Je mettrai mon esprit en vous et vous vivrez (Ez 37) », *AssSeig*, 30 (1970) 11-16.

٩ – الدينونة والعقاب طريق إلى الحرية

بكشفه في القسم الأول من رسالته أخطاء إسرائيل، يضع حزقيال القواعد الضرورية للإنباء بالدينونة وبالعقاب، لأنه كان ضليعًا في التقاليد الكهنوتية، إذ كان أكثر إحساسًا من الآخَرين بقداسة الله، وكان هكذا قادرًا على أن يعي بحيوية عمقَ خطيئة إسرائيل؛ إنه يتبيّن جيدًا البَوْنَ الشاسع الموجود بين قداسة إله إسرائيل ودنس الإسرائيليين.

الدينونة هي أحد أعمدة الرسالة النبوية: "حاكمهم، حاكمهم، يا ابن الإنسان. إكشف قبائحهم" (٢٠: ٤). لقد أُعلِن الحكم (٩: ٩–١٠)، وبدأ العقاب (٩: ١١). تدعو الحالة إلى عقاب جذري: تدمير المدينة، إحراق الهيكل، نفي بقية صغيرة يمكن تخليصها (٥: ٣–٤؛ ٩: ٤). يجب أن يزول الكل كي يستطيع كل شيء أن يبدأ من جديد. إن دينونةً كهذه، من قِبَل كاهن، تفاجيء القارىء. وإنه لأمرٌ مدهشٌ تَصَوُّرُ إنسانٍ متعلّق بعمقٍ بالمقدسات يصف ذهاب مجد الله وينذر به. لكن يجب أن نذكر، مع هذا، الوعي الذي كان عنده لخطيئة الشعب، ولأنّ "يد الرب عليه"، وتقوده في رسالته. ينبىء حزقيال باستمرار بنفي الشعب وبزوال كل المؤسسات: العبادة، الحرية السياسية، والأرض. بعيشهم عبيدًا في بلاد غريبة، دون أن يكون لهم شيء، يُعاد بنو إسرائيل إلى بداية تاريخهم: "وآتي بكم إلى برية الشعوب، وأحاكمكم هناك وجهًا لوجه، كما حاكمتُ آباءكم في برية أرض مصر" (٢٠: ٣٥–٣٦).

كان صراع النبي شاقًا على قدر ما كانت أوهام الشعب كبيرة. كان الأنبياء يبشرون بالسلام، في حين أنه لم يكن هناك سلام (١٣: ١٠). يشعر الذين نجوا من السبي الأول، أنهم في أمان في أورشليم (١١: ١٥). بالنسبة إليهم، السعادة تقترب (١١: ٣٣)، لكن خيبة الأمل ستكون على مقياس هذا الرجاء الكاذب: "عظامنا قد يبست وهلك رجاؤنا، وقضي علينا" (٢٧: ١١). سيكتشف الناس أن النبي كان على حق، وأنه يستطيع أن يقوّم الوضع، وأن يعلن رسالة رجاء.

١٠ – وعي الخطيئة بداية التحرير

حزقيال هو الذي جعل أكثر ما يكون أخطاء إسرائيل راديكالية. إن النغمة التفاؤلية الوحيدة في قصة دعوته متَضَمَّنَة في هذا التأكيد: "سواءٌ أسمعوا أم لم يسمعوا... سيعلمون أنَّ بينهم نبيًّا" (٢: ٥). رسالته هي بنوع خاص قاتمة، إذ عليه الإنباء "بالمراثي، والنواح والويلات" (٢: ١٠).

نحفظ من حزقيال هذه القناعة المفاجئة بأنّ إسرائيل، بالنسبة إليه، لم يَعِشْ مطلقًا خارج الخطيئة. لم يعرف قط زمن شراكة مع إلهه. الخطيئة موجودة هناك أبدًا. لقد وجّه هوشع أيضًا ، الذي منه استوحى حزقيال الكثير، انتقادات قاسية إلى شعب الله، لكنه ذكر عصرًا ذهبيًا كان إسرائيل فيه قد "جاوب"، كما كان الرب يأمل (هو ٢: ١٧). لا نجد أيَّ أثر لهذا عند حزقيال (حز ٢٠).

سيعرف وعيُ الخطيئة هذا، المعَبَّر عنه هنا بطريقة راديكالية قوية، انتشارًا واسعًا بدءًا من المنفى، وسيشكّل مظهرًا هامًّا من التيار اليهودي (judaïsme).

١١ – تحرير إسرائيل من أخطائه وخطاياه

يصف حزقيال أخطاء إسرائيل بلهجات عدة. يكشف بواسطة التشابيه (حز ١٦ و٢٣)، وبلوحات واقعية (٨ و٢٠)، وبكثير من التفصيل، أحدَ الأوجه الأساسية لخطيئة إسرائيل، ألا وهي عبادة الأصنام. يقترب كثيرًا بهذا من هوشع، فيستعمل صُوَرَه، كتلك التي عن الزوجَين، ليظهر العلاقات بين إسرائيل وإلهه. في الحالتَين، المقصود هو الانحراف. كان إله إسرائيل قد اختار شعبه عندما تجلّى له في مصر (٢٠: ٥). هو الذي أحياه (١٦: ٦؛ بالرغم من أن الصورة مطبّقة على أورشليم، يمكن توسيعها لتشمل كل إسرائيل)، لكن إسرائيل قد تبدّل؛ فلقد استعمل عطايا إلهه ليتبع طرقًا أخرى، ليعطي ذاته لآخَرين (١٦: ١٥–٢١). يتجسّد هذا الانحراف في المعاهدات السياسية، في التبعيّات التي

يرضَخ لها رضوخًا، أو تلك التي يُبحَث عنها؛ إنه يريد حياةً في غير إلهه (حز ٢٣).

في الفصل الثامن، يظهر النبي نتائج هذا الضلال في العبادة. لقد غزت عبادة الأصنام هيكل الرب. ولكشف موقف الشعب بطريقة أفضل، يذكر حزقيال أقوال أهل أورشليم ومسؤوليها: "يقولون: الرب لا يرانا. لقد ترك الربُّ البلاد" (٨: ١٢). يرى في حرم الهيكل بالذات، أمام المذبح، خمسةً وعشرين رجلاً يديرون ظهرهم إلى المقدس وينظرون نحو الشرق، نحو مطلع الشمس (٨: ١٦–١٨). تدل وضعيّتهم الجسمية بوضوح على موقف إسرائيل الديني: لقد أداروا ظهرهم إلى قدوس إسرائيل، لقد تحوّلوا نحو آلهة أخرى.

ليست هذه الأخطاء الوحيدة التي يلوم حزقيال الشعبَ عليها، لكنها الأكثر. ويندد بالمناسبة بالظلم والعنف (٧: ١٠ و٣٢؛ ٢٢)، لكن المقصود عندها هو إحدى نتائج التخلي عن الله.

لدى حزقيال تعبير ذو مدلول كبير يصف به إسرائيل، ألا وهو "بيت تمرّد". في رواية الدعوة، يُستَعمَل هذا التعبير أكثر من مرة (٢: ٥، ٦، ٨؛ ٣: ٩). نجد أيضًا الفعل "عصى" في ٢٠: ٨، ١٣، ٣١. إن التمرد هو موقف إسرائيل القاسي القلب والرأس. لهذا السبب لا يريدون أن يسمعوا لا النبيّ ولا إلههم (٣: ٧). لهم قلب من حجر، بارد ودون إحساس. لا يمكن أن يحصل تغيير الموقف إلاّ من خلال تحوّل جذريّ يؤدّي بالنتيجة إلى التحرّر.

١٢ – تحررٌ من النجاسات وتَجَدُّد

ليس الطريق الذي يقترحه حزقيال هنا أسهل من ذلك الذي كان يرشد إليه قبل سقوط أورشليم. النبي هو إنسان يسير دومًا ضد التيار. لشعب في حال بلبلة تامة، وفي مواجهة خطر زوال مميت كشعب إسرائيل، يعلن حزقيال برنامج تطهير وتجديد جذريين.

– التطهير

بابتعاده عن إلهه للتوجه نحو شعوب أخرى (معاهدات سياسية) وآلهة غريبة، حاد إسرائيل عن ينبوع الحياة، وعن القداسة، وعن الطهارة. التطهر والعودة إلى الحياة يتوافقان: الموت هو الدنس العام، والحياة هي الطهارة الجذرية. وإذ يعرف النبي جيدًا طقوس الهيكل، فإنه يستعملها ليعبر عن عمل إله إسرائيل: "وأرش عليكم ماء طاهرًا، فتطهرون من كل نجاساتكم، ومن كل أصنامكم أطهركم" (٣٦: ٢٥). تستفيد البلاد من ذلك بذات الطريقة التي بها وصمت بدنس الشعب: "كان الإسرائيليون قد دنسوا الأرض التي يسكنون؛ لقد نجسوها بسلوكهم وأعمالهم" (٣٦: ١٧). بعمل الرب يتجدد الشعب والأرض: "في اليوم الذي أطهّركم فيه من جميع خطاياكم، أعمل على أن تصبح المدن مسكونة، والأخربة معمّرة؛ الأرض المقفرة تُحرث، بعد أن كانت خرابًا على عينيّ كل عابر... وتعلم الأمم بأنني أنا الرب بنيت من جديد ما كان قد تهدّم، وأعدت غرس ما كان قد أقفر. أنا الرب تكلمت وصنعت" (٣٦: ٣٣–٣٦).

– التجمع

ابتعد إسرائيل عن إلهه، وأُبعد إلى ما بين باقي الأمم. بذات الفعل كان ميتًا (٣٦: ١٢؛ ٣٧: ٢). تتطلب العودة إلى الحياة تجميعًا للإسرائيليين من كل البلدان التي نُفُوا إليها (٣٧: ١٢؛ ٣٦: ٢٤؛ ٣٧: ٢١؛ ٣٤: ١١–١٣)[٧]. هذا التجميع موجَّه نحو العودة إلى البلاد: "أجعلهم يتركون الشعوب حيث هم، أجمعهم من البلدان الغربية وآتي بهم إلى أرضهم. أرعاهم على جبال إسرائيل وفي الأودية وفي جميع مساكن الأرض" (٣٤: ١٣).

(٧) G. LOHFINK, « 'Le rassemblement'; 'Mon Saint Nom' (Ez 36.22-24) », *L'Eglise que voulait Jésus* (Paris 1985) 28ss.

ليس أشعيا الثاني النبي الوحيد للخروج الجديد، فحزقيال أيضًا قد ارتقب العودة من خلال رجوعه إلى الخروج. بالتأكيد، لا يتكلم عن ذلك غالبًا بطريقة صريحة، لكن مصطلحاته وصوره لا تترك مجالاً للشك. هكذا فإنه يستعمل فعل "صعد" في ٣٧: ٦، ٨، ١٢–١٣. في الحالتين الأوليين، هو اللحم الذي "يصعد" على العظام اليابسة، لكن لاحقًا المقصود هو الإصعاد من القبور. هذا الفعل هو أحد المفردات المفضّلة في التقليد الكتابي للدلالة على الخروج من مصر، وفاعله في هذه الحال هو الرب. من بين الأفعال التي تعطي تحديدًا للخروج من مصر، هذا الفعل هو الأقدم، إذ إنه يتجذر على الأرجح في الليتورجيا، وبنوع خاص في مملكة الشمال (هو ١٢: ١٤). إن الشكوك بعدم الأمانة، التي لحقت بمعابد الشمال تحت تأثير إصلاح تيار تثنية الاشتراع خاصة، تفسر استبداله التدريجي بكلمة أخرى، وهي الفعل "خرج". كان هناك شعور بوجود شَبَهٍ بين الوضع في المنفى، وبين حالة إسرائيل في مصر. كان يُنظر إلى العودة إلى البلاد وكأنها بدء من الصفر. إنها حقًّا مسيرة نحو الحرية.

– العهد

يُعَبَّر عن الروابط الجديدة التي ينبغي أن تقوم بين إسرائيل وإلهه، بنظرة جديدة إلى العهد. لم يلتزم الفريقان بذات الطريقة في العهد القديم. ليست أمانة الرب موضوع بحث، لا بل، على العكس، لأن أخطاء إسرائيل قد أظهرت عمق التزامه. كان الأنبياء قد شجبوا نقض العهد تكرارًا[٨]. يضع سفر إرميا إثباتًا لهذا الفشل (إر ٣١: ٣١). يشعر حزقيال جيدًا بأنه لا يكفي تطهير الشعب وإعادة إقامته على أرض مطهرة. سيعبّر عن ضرورة تحوّل جذري من خلال موضوع تغيير القلب والروح. تُدوّن رسالته، وبأحرف من ذهب، عطية الله لقلب جديد وروح جديد[٩]:

(٨) E. BEAUCAMP, « Ézéchiel », in *Les prophètes d'Israël ou le drame d'une alliance* (Lire la Bible 75; Paris 1987) 263-281.

(٩) J. BRIEND, « Le peuple d'Israël et l'espérance du nouveau », dans *L'ancien et le nouveau* (Cogitatio Fidei, Paris, 1982) 59-92, spécialement 64-78.

"وأعطيكم قلبًا جديدًا وروحًا جديدًا؛ وأنزع من لحمكم قلب الحجر وأعطيكم قلبًا من لحم. أضع روحي فيكم، وأجعلكم تسيرون وفق شرائعي، وتحفظون أحكامي وتعملون بها" (٣٦: ٢٦–٢٧؛ رج أيضًا ٣٧: ١٤؛ ٣٩: ٢٩)[١٠].

خاتمة

نتيجة لتحرّر الشعب من معاصيه وآثامه وخطاياه، ولتجدّده قلبًا وقالبًا، سيكون هناك هيكل جديد وأرض جديدة، كما نتبيّن في حز ٤٠–٤٨، ولكنّ الأهمّ هو أنّ بني إسرائيل المحرّرين "سيعرفونني بأني أنا الرب"، فيعبدون الله، وتتمّ الوحدةُ بينهم، لأن الروح الذي يحلّ فيهم من جديد يحرّر ويجمع ويوحّد.

مراجع

ABBA, R., « Priest and Levites in Ezekiel », *VT* 28 (1978) 1-9.

ASURMENDI J., *Le prophète Ezéchiel* (CE 38, Paris 1982).

_____, « Ezéchiel », in AAVV, *Les prophètes et les livres prophétiques* (PBSB, AT 4; Paris 1985) 199-233.

AUVRAY P., "Je mettrai mon esprit en vous et vous vivrez (Ez 37)", *AssSeig*, 30 (1970) 11-16.

BEAUCAMP Evode, « Ézéchiel », in *Les prophètes d'Israël ou le drame d'une alliance* (Lire la Bible 75, Paris 1987) 263-281.

BRIEND J., « Le peuple d'Israël et l'espérance du nouveau », dans *L'ancien et le nouveau* (Cogitatio Fider, Paris 1982).

_____, « L'espérance d'une alliance nouvelle (Ez 36,16-32) », *Lumière et Vie* XXXII, 165 (1983) 37ss.

LINDARS B., « Ezekiel and Individual Responsibility (Ez 20,41.44)», *VT* 15 (1965) 452ss.

(١٠) J. BRIEND, « L'espérance d'une alliance nouvelle (Ez 36,16-32)», *Lumière et Vie* XXXII, 165 (1983) 37ss.

LOHFINK G., « ’Le rassemblement’; ‘Mon Saint Nom’ (Ez 36.22-24) », in *L’Eglise que voulait Jésus* (Paris 1985).
MONLOUBOU L., *Un prêtre devient prophète* (LD 73 ; Paris 1972).
SMYTH-FLORENTIN F., « Et toi comme sentinelle (Ez 33) », *AssSeig*, 54 (1972) 4-9.

بين الحريّة والتحرّر

الأخت كليمنص حلو

الحريّة هي اليوم أكثر من أي وقت مضى محور حياتنا وأفق انتظاراتها، في أبعادها الإنسانيّة والروحيّة والفلسفيّة والكتابيّة، وعلى الأخصّ في الممارسة الدينيّة والوجدان الإيماني. كلّ هذه الأبعاد نختصرها بكلمة "سياسة" في مفهومها الواسع الذي يعطي معنًى للوجود الإنساني بأكمله. فلا حياة سياسيّة للفرد وللمجتمع على مستوى المبادئ من عدالة ومساواة واستقلال، ولا على مستوى الدساتير والقوانين والعمل بها، وبالأخصّ على مستوى التعرّف إلى الله، والتقرّب منه، من دون حريّة.

هذه الحريّة كانت ولا تزال من القيم الأكثر تجاذبًا في مفهومها، والأكثر توتّرًا بين المبادئ والعمل بها. إنّها "الأزمة" في معناها الأصيل (krisis)، أي الوجود على مفترق طرق، وبالتالي ضرورة أخذ القرار باتجاه معيّن، وإعادة النظر في الوضع القائم وتغييره وتقويمه. والحريّة بهذا المعنى هي اليوم في لبنان شغلنا الشاغل، تستقطب كلّ اهتماماتنا على كلّ الأصعدة. بدونها لا حياة إنسانيّة، لا دينيّة – إيمانيّة ولا فكريّة ولا حضاريّة. وفي غيابها لا تستقيم أخلاق، ولا قيَم، ولا تُبنى مجتمعات وتنظم علاقاتها، وتنمو مواردها وإمكاناتها الإبداعيّة المتطوّرة. ولا يمكن لبنان بالتالي أن يكون "رسالةً" حتى ولا وطن.

فما هي هذه الحريّة التي نسعى إليها، وعلى الأخص على المستويات الثلاث: العقائدي والكتابي، وتفاعلهما مع الفلسفات المعاصرة؟ وما مدى جدوى هذه الحريّة المرجوّة على الصعيد التطبيقي الحياتي الفعّال؟

أوّلاً، على مستوى العقيدة: الحريّة اختيار

نؤمن أن الحريّة هديّة من الخالق "الذي تركنا في يد اختيارنا" (سي ١٥: ١٤)، "ووهبنا العقل تشبّهًا به، فخلقنا أحرارًا وأسياد أفعالنا"، كما يؤكّد القديس إيريناوس. هذه الحريّة هي قدرة على النمو والنضج في الحقيقة والخير. وهي لا تبلغ كمالها إلاّ بالبحث عن الله، والالتصاق به، والتعرّف إليه، والسير في خطاه، ومشاهدة وجهه في كلّ وجه، وقراءة علامات حبّه في الكون كلّه.

ولكن "الإنسان ليس جزيرة"، بل هو كائن اجتماعي يعيش ضمن العائلة الصغيرة، والعائلة الكنسيّة والوطنيّة والعالميّة الكبيرة، ينتمي إليها بالولادة أو بالاختيار أو بواقع الحال. والحريّة هي الشرط الأساسي والجوهري لهذه **المعيّة** البشريّة ولبُناها الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة. تؤسس الحريّة لها فتصبح واقعًا وتاريخًا وحقيقة اجتماعيّة تستدعي نشوء الدساتير والقوانين التي تنظّم العيش المشترك والقبول بالغير، والتشاور معه، والتناقش، والتوافق من أجل البلوغ إلى سيادة الجماعة واستقلالها وإطراد نموّها. ينبع تنظيم هذه المعيّة من **الإرادة الحرّة** التي تجسّد اللقاء والتواجد معًا في الواقع الإنساني الاجتماعي والتاريخي، وتساهم بذلك باستقامة هذا الواقع وإنعاشه ونموّه بل تألّقه.

الحريّة بالتالي تجعل الإنسان **مسؤولاً** على المستوى الفردي والجماعي. وحقّه في ممارسة الحريّة مطلبٌ ملازم لكرامته خصوصًا في الشأنين الأخلاقي والديني، كما يذكّر بذلك المجمع الفاتيكاني الثاني، "الحريّة الدينيّة" (٢: ٣٥)؛ فكلّ إنسانٍ له الحقّ الطبيعي في أن يُعترَف به كائنًا حرًّا مسؤولاً، كائنًا من كان.

ولكن حريّة الإنسان على المستوى الفردي والجماعي تبقى **محدودة** ومعرّضة للزلل؛ فالإنسان الأوّل استعمل الخيار الذي أعطيَ له لتحدّي الله والاستغناء عنه ابتغاءً للاستئثار "بالمعرفة"، فأصبح مسؤولاً عن تبعة الحكم عليه بالموت لابتعاده عن الله ينبوع الحياة. هكذا سأل الله آدم بعد الخطيئة: "ماذا

فعلت؟" ووضع قايين (تك ٤: ١٠) وداود (٢صم ١٢: ٧–١٥) أمام مسؤوليّتهما عن جرم كلٍ منهما. فالخيار هو "الأزمة" التي تتطلّب قرارًا وتوجّهًا، ولولاها لكانت الحريّة مجرّد آلة عمياء، أو دمية للّهو أو مجرّد أسطورة خالية من مضامينها.

وولّد استلاب الخطيئة الأولى استلابات أخرى كثيرة. وكلّ الحروب والمصائب والضيقات في تاريخ البشريّة تشهد على سوء استعمال الحريّة من قبل الإنسان. فالحريّة المطلقة ليست ممكنة. تهدّدها محدوديّة الإنسان بالجهل، والغفلة، والعنف، والخوف والعادات، والمصالح الخاصّة، وعوامل نفسيّة واجتماعيّة أخرى. والحريّة لا تسمح للإنسان وتعطيه الحقّ في أن يقول ويفعل كلّ ما طاب له أو إبتغاه، إساءةً إلى المحبّة، وقطعًا لعلائق الأخوّة مع الآخرين، واستئثارًا بالسلطة أو الغنى أو المكاسب الذاتيّة على حساب الغير. لذا فالحريّة سجينة تكويننا، وتقاليدنا، وأوضاعنا ومصالحنا.

فمن يحرّرها على المستويين الفردي والجماعي، الإنساني والروحي؟

ثانيًا، ماذا يقول لنا تاريخ الخلاص عن مسيرة التحرّر؟

يعتبر الكتاب المقدّس **العهد القديم** أن التحرّر هو التخلّص من العبوديّة ελευθερεω (حلّ القيود)، وهو مليء بأمثلة التحرّر من ربقة الاستعباد (الخروج من مصر، والعودة من سبي بابل). ولكنّ العهد الجديد، مع احتفاظه بإنموذج التحرّر كإطار لكتاباته لم يعد يستعمله في بعده السياسي والزمني، بل استعاض للتعبير عنه بكلمة **الخلاص والفداء**. صحيح أن العهد الجديد يذكر الحريّة في مجال تحرير تلامذة المسيح من جزية الهيكل (متّى ١٧: ٢٦)، وأن البشر يتوزّعون بين "عبيد وأحرار"، حسب مار بولس، ولكن هذا التعبير لا يستعمله يوحنّا إلاّ في نص واحد: "تعرفون الحقّ والحقّ يحرّركم" (٨: ٣٢–٣٦)،

وبولس في ثلاثة مقاطع: رسالته إلى أهل روما (٦–٨)، والأولى إلى الكورنثيين (٧–١٠)، وإلى أهل غلاطيه (٢–٥).

فالحريّة في العهد الجديد هي قبل كلّ شيء روحيّة. إنّها مع الخليقة كلّها "تئنّ حتى اليوم في مثل تمخض الولادة. وما هي وحدها بل نحن الذين لنا باكورة الروح نئن في أعماق نفوسنا منتظرين من الله التبنّي وافتداء أجسادنا" (روم ٨: ٢٢–٢٣). فالحريّة مسيرة تحرّر وخلاص وفداء. فالإنسان مستعبد، منذ مولده، للخطيئة والموت. إنّه معرّض للصراع الدائم في داخله بينه وبين نفسه: "لا أفهم ما أعمل، يقول بولس، لأن الخير الذي أريده لا أعمله، والشرّ الذي لا أريده إيّاه أعمل" (روم ٧: ٧–٢٥). "وحدها شريعة الروح الذي يهبنا الحياة في المسيح يسوع حرّرتنا من شريعة الخطيئة والموت" (روم ٨: ٢). "حرّرنا المسيح لكي ننعم بالحريّة" (غل ٥: ١)، ونصبح "عبيدًا" له (١ كور ٧: ٢١ت) ولإخوتنا (١ كور ٩: ١٩)، فنجني ثمر القداسة والبرّ (روم ٦: ٢٢). فقد حارب الكتاب المقدّس الكذب لأنّه من الشرّير، داعية الإنقسام والضياع والتفتّت. "الابن وحده يحرّرنا داعيًا إيّانا أن نشترك في الحقيقة" (يو ٨: ٣٢). وكما يعلّم الرسول بولس: "حيث يكون الروح فهناك الحريّة (٢ كور ٣: ١٧)؛ ونحن لنا الحظ منذ الآن أن نفتخر بحريّة أبناء الله (روم ٨: ٢١).

هذه الحريّة أسماها القدّيس يعقوب "الشريعة الكاملة"، أي **حكمة الحياة**. زُرعت فينا "كلمة حقّ"، أي كلام الإنجيل، وهي مدعوّة لأن تثمر أعمال محبّة، شرط أن "نتقبّلها بوداعة"، "ونداوم عليها"، "ونعمل بها" (١: ٢١–٢٧)، فشريعة الحريّة لا تكتمل إلاّ بشريعة المحبّة، شريعة الشرائع، "والطريق الملوكيّة"، التي بها نستحقّ الطوبى، وعليها ندان، "لأنّ الرحمة تنتصر على الدينونة" (٢: ٨، ١٢–١٣).

هذه الحريّة ليست بنت يومها. لها في كلّ لحظة تاريخ، وفي كلّ يوم بداءة، حسب قول القدّيس يعقوب أيضًا. إنّنا لم نصر بعد خليقةً كاملةً، بل نحن نوع من "بداءة الخليقة" (يع ١: ١٨).

ثالثًا، بين الحريّة والتحرّر صليب وقيامة

الحريّة حركة تحرّر متواصلة وتجربة حياة لا تنتهي، لأنّ حياتنا عبور دائم من مشروع إنسان إلى إنسان كامل.

فالإبداع الذي تحقّقه الحريّة هو أشبه بعمليّة **الفنّان** الذي يخلق جديدًا، يجسّد فكرة مبدعه دون أن يستوعبها بالتمام، أمثال الموسيقي والشاعر والرسّام. من عصارة أفئدتهم، ومضض روحهم، ووثبة إيمانهم يصيغون في سحر الألفاظ والألوان والأنغام منطلقات رحبة لأحلامنا، رغم الضعف، والمضادات، والظلمات التي تحيق بهم بل من خلالها.

والقدّيسون والرسل، هؤلاء الفنانون مجانين الله، على أنقاض حياتهم بنوا ويبنون للسيّد ملكوتًا، مداميكه من شعلة الإيمان والحب المضطرمة في داخلهم، ولو ضئيلة، كالفتيلة تمتص زيت قنديل حقير، ويولدون كلّ يوم لذواتهم إنسانًا جديدًا يتبلور رويدًا رويدًا، في خلق يومي، وهكذا "يطيرون من نصرة إلى نصرة، كما قال النبي داود، حتى يتجلّى لهم إله الآلهة في صهيون"، الموطن القصي والنهائي للحريّة والحقّ والجمال.

فمن خلال هذه التشابيه التقريبيّة للأفعال الحرّة الخلاّقة هذه، يمكننا أن نتبيّن في الفعل الحرّ **ثلاث مراحل** هي بالواقع متداخلة، عنيت بها مراحل **التقرير والإنجاز والرضى** المقتنع إلى حدّ التسليم، بحصر القوى والمعطيات الفاعلة في موضوع معيّن. هذا مع الإشارة إلى أن الرضى يحتلّ مركز الحيويّة والديناميّة الجدليّة بين مرحلتي التقرير والإنجاز، وتكون بينهما رابطة باطنيّة تتحمّل

مسؤوليّة الوحدة في الفعل الحرّ الذي يسعى إلى التحرّر الكامل دون التوصّل إليه تمامًا.

هذه الناحية من البحث في تخطّي "الأزمة" الحالية على كلّ الأصعدة الداخليّة والخارجيّة هي استخلاص للبعدين العقائدي والكتابي على مستوى المدلول الفلسفي اللاهوتي من جهة، والمدلول الأخلاقي الاجتماعي السياسي من جهة أخرى. كلاهما الأساس في مقاربة الحريّة الروحيّة الكيانيّة التي هي شرعة المحبّة، والتعبير الأمين عن الذاتيّة الفرديّة، والتوفيق بينها وبين الذاتيّة الجماعيّة ومقتضيات السياسة في معناها الواسع الشامل.

أ- **التقرير** هو حصيلة العقل والإرادة بعد تبيان المبرّرات، ودرس الإمكانات المتوفّرة، وتقدير المسافة التي تفصل الفرد أو المجتمع عن تحقيق المشروع الذي تركّز عليه الإختيار. فمشروع التقرير يبقى في عالم المرجوات إلى أن يحدّه الإختيار ويتبنّاه في الحاضر بعد مراحل الشكّ والانتقاء والتضحية حتمًا بقيم لانتقاء غيرها.

ب- **الإنجاز** يحقّق ما تقرّر ويكمّله. وتحقيق الأهداف يتطلّب إيمانًا وثقة وجهدًا وطول أناة، بالرغم من المقاومة المتأتّية من المضادات الداخليّة والخارجيّة. فالعادات والتقاليد والأعراف يمكنها أن تضع الحواجز في وجه تطوّر الحريّة وترسيخها، ولكنها بالوقت ذاته تشكّل منطلقًا لجمع القوى وتدريبها، شرط أن تجتاحها من وقت لآخر قوة دافعة تعيد لها التفاعل الثوري والقوّة الخلاّقة، فيهاجم التأثير المفاجئ الضمير المستكين مهاجمة الوحي والإلهام، فلا منجاة حينذاك من إعادة النظر في الأوضاع وصوغها في قالب جديد.

ج- **القبول بالواقع** هو المرحلة الأساسيّة، وهي بمثابة الروح الضابطة وأداة الوصل بين عنصري التقرير والتنفيذ. إنّها صليب الإرادة التي تقبل

بحتميات الواقع، وتلتزمها، وتمتثل لها، راضية بها، لتجتازها إلى ما هو أبعد، إلى الهدف الجديد موضوع الإختيار، الذي يغتني بها ويتبلور وكأنّه بعث من العدم.

وهنا تكمن معضلة الحريّة الكبرى. كيف يمكننا أن نتحدّث عن حريّة تقرير ما دامت الحتميّات الذاتيّة والاجتماعيّة مفروضة علينا؟ هذه الضرورات تعطي لحريّتنا وجهها البشري، إذ إنّ حريّة البشر ليست مطلقة بل مقيّدة، وهذه الحتميّات هي مرتكز انطلاقتها وتحرّرها. فالمصالحة بين التناقضات امتلاك لها واستيلاء عليها، وإعطاؤها معنى إيجابيًّا يقيّمها ويعطيها معنى إيجابيًّا، يميل بها نحو التوحّد والوحدة.

هذه الحريّة المرتجاة هي أفق الممكنات التي يتطلّبها التحرّر، مرورًا بدرب صليب الاقتناع والجهد والصبر الطويل ومشاركة الآخرين آلامهم وتطلّعاتهم، فتتحوّل الحوادث إلى خبرات لها قوّة التطوّر والخلق.

رابعًا، مساهمة بعض الفلسفات المعاصرة في مفهوم الحريّة والتحرّر

لقد اغتنى المفهوم اللاهوتي والكتابي بتفاعله مع الفلسفات المعاصرة، رغم الطرق المتباينة والمتكاملة معًا التي اتخذتها كلّ منها. فأوضح **هِيغِل** مدى التفاعل والتدرّج بين الحريّة الداخليّة وتجسيدها في المجتمع الذي يسير نحو التحرّر الكامل بخضوعه للقوانين التي أنشأها.

قد يعود الفضل **للماركسيّة** بالمساهمة في مصالحة الإنسان مع المادة، وإيقاظ ضميره إلى الحقّ والعدل، وإعطاء الأولويّة للعمل، ولكنّها نسيت أنّه "ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان".

وعكس الماركسيّة، فقد اعتنقت **الوجوديّة** انتفاضة الحريّة وثورتها لكنّها جرّدتها من قيود القيم، وشرّعت لها أبواب الغرائز، كأنّ هذه الغرائز بطلت أن تكون أغلالاً؛ فاستسلم سارتر إلى ما أسماه "دوار" الحريّة، وهو يقوم برفض كل حدود. إنّه دائرة الذات المغلقة على ذاتها وبالتالي رفعها إلى درجة الألوهة. وثارت **سيمون دي بفوار** على أوضاع محيطها وحطّمت قيود التقاليد والعقائد، فأفلحت في الجرأة على رفض الواقع المفروض، وأرست مبادئ التحدّي والتساؤل وفعاليّة إعادة النظر في شرائع التسلّط، والظلم، والتفرقة، والاستعباد. لكنّ الوجوديّة فشلت في توقّفها على هذه الناحية السلبيّة المجرّدة التي أفضت باتباعها إلى الحيرة واليأس حتى التفاهة. فإذا الإنسان "هوًى عقيم" ونظرات الآخرين التي تترصّدنا "جحيمًا"، كما يقول سارتر.

ولكنّ مفهومًا آخر للوجوديّة مع **غبريال مرسال وهيدغر**، عدّل الميزان. فهما يهديانا إلى مفهوم غني للحريّة يتخطّى مرحلة الرفض إلى ملء التزام، رائدها المجاوبة بسخاء على نداءات الله والعالم والآخرين ومتطلّباتهم. هذه الفلسفة أعادت الثقة والرجاء بمسيرة الحريّة. فهناك موقفان أساسيّان يشهدان على حرّيتنا، حسب غبريال مرسال، هما الأمانة للعهود والقدرة على الإعجاب. فالحريّة سعي للاتحاد بالآخرين بالمحبّة، وبالتالي إنشاء علاقة جديدة بيني وبينهم تلدني لذاتي فأنا وأنت نؤلّف "نحن".

وقد أضافت **فلسفة الشخصيّة** عمقًا جديدًا على مفهوم الحريّة الملتزمة، فأسماها **إمانويل مونيه** "الحريّة قيد شروط"، مقرًا بارتباطها بالتاريخ والمجتمع، مسايرة امتدادات الشخصيّة وأبعادها. فإذا الحريّة حبّ للواقع، والتصاق به يحملنا أن نستسيغ مقتضياته وكأنّنا نفتديه من التفاهة.

أمّا **بول ريكور** فقد اختزل هذه الفلسفات بمفهوم جامع للتحرّر الذاتي وتكوين الهويّة الشخصيّة. هذه الهويّة تتفاعل بين معطى تاريخي يُعرف به

الشخص، وأحداث الحياة التي نصطدم بها ونجابهها، فتحرّك الجامد في تاريخنا وتحوّله وتوجّهه. هذا التفاعل بين "مسافة الاختبار" في العمق التاريخي، "وأفق الانتظار" الذي نصبو إليه، يفتح أمامنا آفاق الذكريات بمعانيها المتجدّدة من جهة، وقدرة المخيّلة التي تتيح للرغبات أن تصبو للاكتمال والنضج من جهة أخرى. بين الماضي والمستقبل، نعيد تأسيس هويّتنا في الحاضر المتجدّد.

أما إعادة تأسيس هويّتنا الإيمانيّة على مستوى الفرد والجماعة، فهي تقوم على اكتشاف ذاتنا أمام نماذج الكتاب المقدّس وأحداثه، واختبار عمق المسافة التي تفصلنا عنها. فكلمة الله على قدر ما نقرأها ونتأمّلها ونستثيغها، تنمو فينا وتتكثّف معانيها، على ما يقول غريغوريوس الكبير. إنّها تتجسّد فينا كالمسيح كلمةً خلاّقة محرّرة.

هذه الفلسفات وغيرها خلاصة عن التحوّلات الاجتماعيّة المتلاحقة التي تتفاعل مع مفهوم الحريّة من نواحي المعتقد والوحي.

ليست الحريّة شيئًا نملكه، لكنّها طريق نسلكه، نحو التحرّر البطيء والمتواصل، وهي لا تنبثق تلقائيًّا من هذه المسالك كثمرة أو كزهرة على شجرة، بل هي تتطلّب مبادرات الأشخاص للتعرّف إلى منحدرات الحريّة واختيارها واتباع خططها. فالإنسان وحده يمكنه أن يتحرّر بعد أن يختار أن يكون حرًّا.

فالحريّة ليست مجرّد حماس عابر أو تدفّق عفوي كالشلاّل الهادر، بل هي تصطدم بكثافة الواقع ووعورته المتأتية من ذاتنا ومن محيطنا ومن متطلّبات القيم وأهدافها. ولا يمكن أن تفرض الحريّة علينا فرضًا لئلاّ تتحوّل بدورها إلى استعباد وخواء وخيبة.

قد يساهم سحر العفويّة بتحويل الحريّة إلى **حلم** يعطي معنى للحياة، ولكن هذا الحلم، لكي لا يصبح مستحيلاً، يجب أن يستند إلى الواقع "ويعي ضرورته" ويتقوّى به. فالحلم **وعد** وهو بداية التحرّر من مختلف العبوديّات التي تكبّل

الإنسان ومجتمعه. فلا حريّة من دون تأمين **الحرّيات العامة** الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة، حتى ولو أثبت الدستور نظريًّا مبدأ هذه الحريّة، ودعمتها "شرعة حقوق الإنسان"، هذا لا يكفي . إن حرّية كهذه تبقى في عالم النظريّات. أمّا حرّيتنا المبتغاة فهي حريّة إنسان متأصّل في الواقع يسعى إلى حكمة الحياة، الناضجة، المتّزنة، السعيدة. والحريّة الحقّة هي أبعد من الاختيار بين وضعين أو بين قيمتين. فالاختيار "معموديّة" بل هو "معموديّة الدم" لأنّه يتطلّب تضحية وجرأة وثباتًا وصبرًا وخلقًا متواصلاً لا يعرف الكلل، ولكن الأهم من الاختيار هو الوصول إلى التأقلم مع الحريّة، وتبنّيها، والتحوّل إليها، فتصبح **فطرة ثانية** ملازمة لنا كالطيران للعصفور أو السباحة للسمكة والرائحة للزهرة. هذه الفطرة تصبح **عفويّة**، تتعدّى الاختيار، لأنّها **عفويّة القدّيسين**، النابعة من القلب (لِبُو) ومن أعماق الذات الأصيلة. فالمسيح صوّب نظره وعزم "أن يتوجّه إلى أورشليم" حيث سيصلب (لو ٩: ٥١). "إن ابن الإنسان كان **يجب** عليه أن يتألّم كثيرًا" (مر ٨: ٣١)؛ فالقبول بهذا الواجب وعطاء الذات الكامل بحريّة هما منتهى العفويّة التي سلّم بها جسده ودمه قربانًا لفداء العالم، وتحرّره، وخلاصه. إن حرّيتنا تكمُن في عطاء ذاتنا كالمسيح. إنّها طريق الأخوّة والتلاقي وشركة القدّيسين. فلا حريّة لأحد ما دام الباقون مستعبدون. لأنّ الحريّة لا تتجزّأ. إنّها دخول طوعي في العاصفة التي تهزّ وطننا ومحيطنا، وتقضّ مضجعنا. إن دخولنا في العاصفة أشبه بتطوّع الفدائيين والشهود، بل قُل الشهداء. فالعطاء عن حبّ هو وحده طريق الحريّة والحياة والقيامة.

مراجع

ARENDT Hanna, *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972.

MOUNIER Emmanuel, "La liberté sous conditions", dans *Œuvres de Mounier*, 3, 1944-1950, Seuil, 1962, p. 477-484.

RADCLIFFE Timothy, *Pourquoi être chrétien*, Cerf, 2005.

RICŒUR Paul, *Du texte à l'action*, Seuil, 1986.
Soi-même comme un autre, Seuil, 1990.
Lectures I,II, III, Seuil.
"L'identité narrative", *Esprit*, 1988.

مجموعة مؤلّفين، **الحريّة في أبعادها الحضاريّة**، تعاونيّة النور، تشرين الأوّل ٢٠٠٥.

حلو كليمنص، "لماذا أؤمن بالحريّة"، مجلّة **الرسالة المخلّصيّة**، ١٩٦٦.

لماذا المسيحي حرٌّ من الناموس الموسوي بحسب تعليم بولس الرسول؟

الأرشمندريت د. جاك خليل
أستاذ تفسير الكتاب المقدّس في جامعة البلمند

كثيرًا ما نقرأ في رسائل الرسول بولس عن أنّ ناموس الوصايا لم يعد صالحًا كقانون لحياة المسيحي(١)، وذلك لأنّه لم يستطع أن يحرّر الإنسان الجسداني من شقائه(٢).

لكنّ ما يثير الاستغراب هو أنه، فيما يشدّد الرسول بشتّى الطرق على حريّة المسيحيين من الناموس الموسوي، ويذهب إلى حد القول إنّه بدل أن يحيي الإنسان بوصاياه وفرائضه أماته موتًا، لا يتردّد البتّة في أن يمدحه بأقدس الصفات، ويرفض بإصرار أيّ فكرةٍ تدعو إلى إبطاله، أو تحطّ من شأنه كما لو أنّه لا يعبّر عن مشيئة الله التي لا تغيّر فيها. وهذا ما يحيّر الدارسين ويستدعي نقاشًا لم يؤدِّ بعد إلى توضيح هذه المفارقة الغريبة.

تهدف هذه الدراسة إلى المساهمة في توضيح نظرة الرسول بولس إلى الناموس الموسوي، وإلى التعمّق في تقويمه له، أكان سلبًا أم إيجابًا. كما تحاول أن تحدّد السبب اللاهوتي الذي جعله يذهب إلى حدّ القول إنّ المسيحي حرٌّ من هذا "الناموس المقدّس"(٣)، وذلك من خلال مقاربة جديدة وأصيلة تشمل أهم المقاطع التي يتطرّق فيها الرسول إلى هذه المسائل.

(١) أنظر بشكل خاص أف ٢: ١٥؛ روم ٧: ٦؛ راجع روم ٦: ١٤؛ غل ٥: ١٨.
(٢) أنظر روم ٧: ٢٤.
(٣) روم ٧: ١٢.

قداسة الناموس وفشله

يوافق الإنسان في داخله ويفرح بما يقوله الناموس، ويُقرّ بأن وصاياه مستقيمة (روم ٧: ١٦–٢٢)، لأنّ جوهر الناموس روحيّ (٧: ١٤)، ولكن بالرغم من ذلك يتصرف على عكس هذه الوصايا، فاعلاً ما لا يريده (روم ٧: ٥–١٦).

من الواضح أن "الرسول لا يشك في القيمة الرّوحية والأخلاقية السامية التي للناموس، كونه يعبر عما طلبه الله من الإنسان"(٤). فالمشكلة لا تكمن في الناموس، بل في عجز الإنسان عن أن يحفظ الناموس ما دام يحيا ويفكر ويتصرف "بحسب الجسد".

"لقد أُضيف الناموس بسبب التعديات" (غل ٣: ١٩)، أي لكي يحارب الخطيئة، فيعيد الإنسان إلى حالة البرّ. لقد كان تبرير الإنسان هدف الناموس الذي استحال عليه تحقيقه، وهذا ما نستنتجه ممّا يقوله الرسول بولس: "لأنّه لو أُعطي ناموس قادرٌ أن يحيي لكان بالحقيقة البرّ بالناموس" (غل ٣: ٢١؛ راجع روم ٨: ٣–٤).

بأيٍّ وسيلةٍ كان الناموس الموسوي يحارب الخطيئة؟ بالوصايا، التي تهدف إلى السيطرة على الشّهوة. وجدير بالانتباه في هذا الخصوص ما يقوله الرسول لكي يختصر دور الناموس: "لا تشته" (روم٧:٧). وكانت غاية الناموس أن يشلّ قوّة الخطيئة ويبلغ بالإنسان إلى حالة البرّ أمام الله. ويدلّنا الرسول بولس على

(٤) Σ. Αγουρίδης, Η καύχησις του Απ. Παύλου πρό της επιστροφής του και μετά ταύτην, *Βιβλικά Μελετήματα*, Τεύχ. Α΄, 96-97.
هذا المرجع مذكور في:
I. Καραβιδόπουλο, *η αμαρτία κατα τον απόστολον Παυλον*, Θεσσαλονίκη, 1968, 107-108.
راجع أيضًا:
Π. Νέλλας, *Η περί δικαιώσεως διδασκαλία Νικολάου του Καβάσιλα ὅ Συμβολή εις τήν ορθόδοξον σωτηριολογίαν*, έκδ. Στ. Καραμπερόπουλος, Πειραιεύς, 1975, 73.

الهدف الأساسي للناموس، أي التبرير الذي لم يقوَ على تحقيقه، بقوله: "لأنّه لو أُعطي ناموس قادرٌ أن يحيي لكان بالحقيقة البرّ بالناموس" (غل ٣: ٢١)(٥).

لقد فشل الناموس في تحقيق هدفه "لأنه كان ضعيفًا بسبب الجسد" (روم ٨: ٣، راجع روم ٣: ٢٠؛ غل ٢: ١٦)، ولأنه ظهر عاجزًا عن أن ينجز التبرير بواسطة الوصايا، لا بل جاءت النتيجة عكسية؛ فبدل أن يزيل الخطيئة ويمنح الحياة للإنسان الخاطئ، أدّى الناموس إلى إكثار الشهوات (انظر روم ٧: ٨)، فعاشت الخطيئة... ومات الإنسان. بهذا المعنى يكون الناموس قد أمات الإنسان بدلاً من أن يحييه (روم ٧: ١٠).

لذا انتقلت حالة الإنسان من سيءٍ إلى أسوأ بسبب الناموس الذي يتألف من وصايا هدفها محاربة شهوة الجسد، والعلّة هي الخطيئة التي استغلت الفرصة التي تقدمها الوصيّة فملأت الإنسان بجميع أنواع الشهوات (روم ٧: ٨، ١٣)، هذا ما يعني أن الوصايا التي كان يفترض بها أساسًا أن تسيطر على شهوات الجسد، وبالرغم من أنها صالحة وتريد الصلاح للإنسان (انظر روم ٧: ١٢–١٣)، قد فشلت في سعيها وجلبت له الموت (روم ٧: ١٠)، لأنه بالفرائض التي تخاطب الجسد(٦) (sarx) تتولّد شهوة المعصية (راجع روم ٧:٧)، وبالنتيجة "تعيش الخطيئة" (روم ٧: ٩) فتمسي سائر الشهوات أقسى وأمرّ (انظر روم ٧: ٨أ).

تفسّر هذه العلاقة الجدليّة بين الوصيّة والشّهوة كلام الرسول القاسي عن الناموس:

---

(٥) كما تدلّ روم ٨: ٣–٤ أيضًا على هدف الناموس الذي كان مستحيلاً عليه تحقيقه (راجع تفسير هاتين الآيتين في:

J. KHALIL, Justification - Reconciliation - Last Jusdgment in the Epistle to the Romans. A contribution to Pauline Soteriology, in Greek, Bibliotheca Biblica 30, ed. P. Pournaras, Thessaloniki, 2004, 177-185.

(٦) أنظر خاصةً عب ٧: ١٦ حيث نقرأ تحديدًا : "...ليس بحسب ناموس وصيّة جسديّة".

"قوة الخطيئة هي الناموس" (١كو ٥: ٥٦).

"الناموس ينشئ غضبًا إذ حيث ليس ناموس ليس أيضًا تعدٍّ" (روم ٤: ١٥).

"أهواء الخطايا التي بالناموس" (روم ٧: ٥).

كما تعطي هذه العلاقة الجدليّة الجواب على تساؤل كبار المفسّرين عن سبب ذكر الناموس على نحو مفاجئ[٧]، مرةً في غل ٥: ١٨ في سياق الحديث عن "شهوة الجسد ضد شهوة الرّوح" (غل ٥: ١٦–٢٤)، ومرةً أخرى أيضًا في روم ٦: ١٤ حيث يدور الكلام حول سلطة الخطيئة.

إن الآيتين اللَتين في غل ٥: ١٨ وروم ٦: ١٤ تقدّمان عونًا كبيرًا لفهم الموضوع الذي نعالجه.

في غل ٥: ١٨ يكتب الرسول للغلاطيّين التالي: "ولكن اذا سلكتم بالرّوح فلستم تحت الناموس"، وذلك لأنّه بعد طلبه منهم قائلاً: "اسلكوا بالرّوح ولا تتمّوا شهوة الجسد" (٥: ١٦)، وبعد حديثه عن العداوة والمنافسة بين الجسد والرّوح (٥: ١٧)، أراد أن يشدّد على انّه ببطلان الخضوع لناموس الحرف والوصايا[٨]، لا تستطيع الخطيئة[٩] بعد الآن أن تنتهز الفرصة التي تقدّمها لها الوصايا لكي تملأ المؤمنين بالشّهوات المتنوعة. هذا لأنه بدون ناموس الوصايا لا تعد أهواء الخطيئة فاعلة في أعضاء الجسم (روم ٧: ٥)، وبالتالي تصبح

(٧) إن ف. موسنر, Franz MU□NER, Der Galaterbrief, HThK 9, 5. Aufl., Freiburg, Basel, Wien, 1988, 378a

في تعليقه على غل ٥: ١٨، يطرح بحق السؤال التالي: "لماذا ظهر الناموس الآن في هذا السياق؟ ولكنّي أخالفه الرأي في الجواب على هذا السؤال. فهو يجيب بشكلٍ غير دقيق وغير كاف. موسنر يستنتج من غل ٥: ١٨ أن الإنسان لا يوجد بعد الآن تحت قضاء الناموس بالموت، لأن الناموس لا يدينه في ما بعد. برأيي، إن الحديث عن واقع المسيحيين الذين توقفوا عن أن يكونوا تحت الناموس له دور في سياق مناقشة موضوع شهوة الجسد في سياق الآية كما سأبيّن لاحقًا.

(٨) راجع أف ٢: ١٥.

(٩) انظر الآيات غل ٥: ١٩–٢١.

"الخطيئة ميتة" (روم ٧: ٨)، بسبب أنّها فقدت القوّة التي كانت تستمدّها من الناموس (انظر ١كور ٥: ٥٦).

وجدير بالملاحظة أن الجملة الاستنتاجيّة(١٠)، "حتى تفعلون ما لا تريدون"، في غل ٥: ١٧، توازي من دون شكّ الآيات روم ٧: ١٥، ١٨–١٩ التي تتبع الحديث عن العلاقة الجدليّة بين الوصيّة (الناموس) والشّهوة (الخطيئة). تأتي هذه الموازاة المهمّة كي تؤكّد طريقة فهمنا لـ غل ٥: ١٨. وبكلامٍ أدقّ، إن غل ٥: ١٧ تصف تأرجح الإنسان في داخله بين أمرين متناقضين هما شهوة الجسد وشهوة الرّوح. ويريد الرسول بقوله هنا: "لستم تحت الناموس" تذكير المؤمنين بأنه لم تعد توجد وصايا تخاطب الجسد لكي تُنشئ شهوات الخطيئة عندهم، فتجعلهم عبيداً مبيعين من الخطيئة (روم ٧: ١٤).

نجد فكرة أخرى موازية في روم ٦: ١٤ : "فالخطيئة لن تسود عليكم لأنّكم لستم تحت الناموس بل تحت النعمة".

نلاحظ مجدداً في الآية المذكورة أنّ الناموس يُذكر مرةً أخرى بشكلٍ مفاجئ في سياق المقطع، بالضبط كما في غل ٥: ١٨. ولكن هذا لن يفاجئنا(١١) بعد

(١٠) أشير هنا إلى مخالفتي الرأي لموسنر (Der Galaterbrief, 377) أيضًا في ترجمته وتفسيره لأداة الربط ἵνα في غل ٥: ١٧، فهو يحذو حذو كلٍ من :

F. SIEFFERT, Der Brief an die Galater, KEK 7, 9. Aufl., 1899. H. SCHLIER, Der Brief an die Galater, KEK VII, 11. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, G□ttingen, 1951, 181; E. SCHWEIZER, ThWb VI, 427, note 641. P. Althaus, "Zur Auslegung von Gal. 5,17", ThLZ 76, 1951, 15-18.

الذين يعتبرونها غائيّة. بينما يخالفهم الرأي مفسّرون آخرون (LAGRANGE, KUSS, BONNARD, BISPING, LIGHTFOOT, وغيرهم)، وأنا أضمّ صوتي إليهم، والذين يعتبرون أنّ الأداة ἵνα تحمل هنا معنىً إستنتاجيًّا.

(١١) يكتب إ. كيزمان (E. K□SEMANN, An die R□mer, Handbuch zum Neuen Testament 8a, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 4. durchgesehene Aufl., Tübingen, 1980, 170)

ما يلي : "في ١٤ ب يفاجئنا التضاد مع الناموس، وهو ما لا يظهر بوضوح من السياق". وكذلك يعبّر هـ. شلير (Heinrich SCHLIER, Der Brief an die Galater, KEK VII, 11. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, G□ttingen, 1951, 204)

عن تفاجئه مصرحًا بما يلي : "وفي معرض دعمه لقوله في آ ١٤أ لا يعود بولس لما قاله في آ ١–١١، بل – مجدّدًا بشكل مفاجئ – إلى الناموس، وهذه المرّة في تضاد مع النعمة".

الآن، فالسبب أصبح واضحًا. لدينا هنا سياقٌ مشابه لـ غل ٥: ١٨، وهو الحديث عن الخطيئة التي تسود الإنسان المطواع[١٢] لشهوات الجسد (روم ٦: ١٢. ١٤أ). إذًا، يشير الرسول بولس في روم ٦: ١٤ إلى كون المؤمنين ليسوا تحت الناموس الموسوي انطلاقًا من تقييمه لعلاقة الوصيّة بالشّهوة/الخطيئة، مشددًا من خلال ذلك على أن الخطيئة قد فقدت قوّتها ولا تستطيع بعد الآن أن تسود على المؤمنين.

أخيرًا، لقد سبق وتطرّق الرسول بولس إلى موضوع محبّة القريب قبل غل ٥:١٨[١٣]. بالرّغم من أنّ وصيّة المحبّة تلخّص الناموس الموسوي وتكمّله (غل ٥: ١٤؛ روم ١٣: ٩)، لا تنشئ هذه الوصيّة شهوات جسديّة كما تفعل وصايا الناموس، لأنها تخاطب الرّوح[١٤] لا الجسد، إذ إنّها إحدى ثمار الرّوح (غل ٥: ٢٢). لذا تراه يلفت انتباه الغلاطيين في سياق المقطع غل٥: ١٣–٦ :٢ إلى أنّ الناموس الموسوي، "ناموس الوصيّة الجسديّة" (عب ٧:١٦)، لا يحكم حياتهم، بل قد أضحت طريقة حياتهم روحيّة، خاليةً من شهوات الجسد وأعماله.

بناء على ما سبق، يتبيّن أنّ الآيات ١كور ١٥: ٥٦؛ غل ٥: ١٨؛ روم ٦: ١٤ تُفهم بوضوح أكثر على ضوء العلاقة الجدليّة بين الوصيّة والشّهوة، إذ قد تأكّدنا من وجود علاقة تربط بين الناموس الموسوي وحالة الخطيئة التي تسود من هم "تحت الناموس".

هذا الناموس السينائي، بالرغم من انه "مقدّس والوصيّة مقدسّة وبارّة وصالحة" (روم ٧: ١٢) وتقود إلى الحياة (٧: ١٠) إذ هو ذو جوهر روحيّ (روم ٧: ١٤)، لم يستطع أن يدين الخطيئة وأن يبرّر الإنسان بواسطة الوصايا فقط، وذلك

(١٢) أما بالنسبة إلى الجملة εἰς τὸ ὑπακούειν في روم ٦: ١٢، فإنّنا نوافق هـ. شلير(202 Der Römerbrief,) أنّها تشير إلى الطريقة التي تسود الخطيئة من خلالها، لا إلى نتيجة سيادة الخطيئة.

(١٣) غل ٥: ١٣–١٤.

(١٤) مقارنة بين غل ٥:٥ و٥: ٦ تظهر أن المحبة هي الحياة بالرّوح.

بسبب ضُعف الجسد (روم ٨: ٣). بالتالي، صار ناموسٌ آخرُ يسود أعضاء الجسد ويحارب "ناموس الذهن"(١٥)، أي "ناموس الله"(١٦) الذي يتماهى مع جوهر الناموس الموسوي، والذي يوافقه الإنسان ويُسرّ به (راجع ٧: ١٦– ٢٢).

التحرّر من ناموس الخطيئة والموت

أمام هذا الواقع الأليم يبشّر الرسول بولس بواقعٍ جديدٍ: ناموسُ الرّوح وحده يستطيع أن يحرّر المؤمنين من وطأة ناموس الخطيئة والموت(١٧) (انظر روم ٨: ٢) الذي يأسر الإنسان الجسداني (انظر روم ٧: ٢٣–٢٥). وتحرُّرُ المؤمنين سوف يقود في نهاية المطاف إلى إعفائهم من الدّينونة الإسخاتولوجيّة (روم ٨: ١). أمّا الناموس الرّوحي هذا فإنّه يأتي من الواقع الجديد الذي تكرّس بعد انتصار ابن الله المتجسّد على الخطيئة (روم ٨: ٣).

ويُفسّر الرسول بولس هذا التعليم الخلاصي في الآيات اللاحقة (روم ٣:٨– ١٧)، معيدًا إمكانيّة تحرّر الإنسان وخلاصه إلى التدبير الإلهي الذي أتمّه المسيح. وإذا ما دقّقنا في مضمون الآيات المذكورة، نُدرك أن موت المسيح على الصليب، والذي كان سبب تبريرنا، هو الذي سيوجّه أيضًا مسيرة الانتصار على ناموس الخطيئة والموت (أنظر ٨: ١٠، ١١، ١٧)، لأنّ ابن الله، بعد أن أخذ طبيعة إنسانيّة كاملة ومائتة، انتصر على الخطيئة بالجسد (روم ٨: ٣)، إذ بقي جسده حتّى الموت نقيًا من الخطيئة، وبموته الطوعيّ أدان الخطيئة والموت (أنظر روم ٨: ٣؛ ١كو ١٥: ٥٦–٥٧).

---

(١٥) روم ٧: ٢٣.

(١٦) روم ٧: ٢٢.

(١٧) يرتكب خطأً فادحًا إ. كيزمان (An die R□mer, 207)، حين يتبنّى قول شفايتسر (ThWb VI, 427)، ومفاده أنّ ناموس الخطيئة والموت (روم ٨: ٢) يعني بدون شك ناموس موسى. لأنّنا نستنتج من روم ٧: ٢١–٢٣ أنّ ناموس الخطيئة والموت يحارب ناموس موسى، الذي يدعوه الرسول تحديدًا ناموس الله" (آ ٢٢) ويشدّد بإصرار على قداسته (روم ٧: ١٢، ١٣، ١٤، ١٦، ٢١؛ راجع آ ٧ أيضًا)، ولا يتردّد في التعبير عن سروره به (٧: ٢٢؛ أنظر ٧: ١٦).

يتطرّق الرسول إلى موت المسيح الخلاصي في روم ٨: ٣ لأن هذا الحدث هو من دون شكّ ركيزة خلاصنا، وكلّ إنجاز بشريّ من هذا القبيل يرتكز على أساس الخلاص الذي أتمّه المسيح. لذا تُعلَّلُ قولةُ روم ٨: ٢ في ٨: ٣، وذلك بواسطة أداة الربط "γάρ" (= لأنّ)، بغية التأكيد على أنّ التحرّر من ناموس الخطيئة والموت قد تحقّق لأنّ المسيح "دان الخطيئة بالجسد". فلا ريب يبقى بعد ذلك في أن انتصار المسيح بموته الطوعي وقيامته المجيدة هو علّة خلاص المؤمن. والآيات اللاحقة للآية ٣، كما ذكرت مسبقًا، تبيّن كيفيّة اقتناء خيرات تدبير المسيح الخلاصي على مستوى الفرد المؤمن، أي تشرح كيف يتحرّر الإنسان من ناموس الخطيئة والموت، بواسطة غلبة المسيح.

التحرّر من الجسد والأهواء ومن الناموس الموسوي

عند المعموديّة يسكن روح الله فينا (روم ٨: ٩، ١١؛ ١كور ٣: ١٦؛ راجع ١كور ٢: ١٢؛ ٦: ١١؛ ١٢: ١٣؛ ٢كور ١: ٢٢). وروح الله هو روح المسيح (٨: ٩؛ غل ٤: ٦). لهذا السبب، يكتب الرسول أنّ المسيح نفسه يسكن فينا (روم ٨: ١٠؛ راجع غل ٣: ٢٧). إنّه السرّ الغنيّ والمجيد "الذي هو المسيح فينا" (كول ١: ٢٧) الذي يتكلّم عنه الرسول في روم ٨: ٩–١٠. وهذا السرّ ليس سوى سرّ الوحدة مع المسيح **عبر قبول الصلب معه** (غل ٢: ١٩–٢٠؛ روم ٦: ٦، ٨، ١١).

إنّ المسيحيّين الذين آمنوا بالمسيح يسوع واعتمدوا، قد صُلبوا معه، وماتوا معه في المعموديّة. حينها، دفن هؤلاء مع المسيح حياتهم السابقة التي كانت بحسب الجسد[١٨]. وبنتيجة ذلك تبرّروا (روم ٦: ٧؛ أنظر ١كور ٦: ١١)،

(١٨) أنظر روم ٦: ٦؛ راجع كول ٢: ١٢.

وليس هذا فقط، بل وأخذوا روح التبنّي (روم ٨: ١٥؛ ١كور ١٢: ١٣؛ راجع غل ٤: ٦).

بالمعموديّة، إذًا، يموت المؤمن طوعًا[١٩] عن الخطيئة وعن أعمال الجسد (روم ٦: ٦–٧،١١؛ ٨: ١٠)، ويأخذ الرّوح القدس.

أمّا عمل الرّوح القدس فيكون متعدّد الجوانب.

أوّلا ، يعيد خلق الإنسان الذي مات مع المسيح حين المعموديّة. لذا يقول الرسول بولس إنّ روح الله "يحيي أجسادكم المائتة" (روم ٨: ١١). ثمّ يهبُ الرّوح الإنسانَ حياةً جديدةً، ووجودًا روحيًّا مختلفًا عمّا سبق. فبحسب قول الرسول، "أنتم لستم في الجسد بل في الرّوح، لأنّ روح الله ساكن فيكم" (روم ٨: ٩). هكذا يصير الرّوح القدس مبدأ حياة المؤمنين، منه يستمدّون حياتهم التي "بحسب الرّوح". هذا يعني أنّهم لم يعودوا بعد ذلك مُلكًا لذواتهم[٢٠] بل مُلكًا للذي قام من بين الأموات" (روم ٧: ٤؛ ١كور ٦: ١٣، ١٥؛ ٢كور ٥: ١٥؛ راجع روم ٦: ١٠–١١؛ غل ٢: ٢٠)، أي صاروا مُلكًا للمسيح الذي أعطاهم الحياة بواسطة روحه (أنظر روم ٨: ٩).

ثانيًا، يهبنا الرّوح القدس التبنّي، أي يؤكّد لنا أننا أبناء الله، كما يعطينا الشجاعة أن نصرخ نحو الله "أبّا أيّها الآب" (غل ٤: ٦).

يتحقّق التبنّي بالإيمان بالمسيح يسوع (غل ٣: ٢٦)، ويصير نمطًا علائقيًّا جديدًا بين المؤمن والله (أنظر خاصة روم ٨: ١٧). وبناءً على هذه العلاقة الجديدة، لا يعود الناموس الموسوي صالحًا لكي يدين سلوك المؤمن، إنّه قد أضحى "ابنًا" وتوقّف عن أن يكون "عبدًا"، وليس هو بحاجة إلى مؤدّب.

(١٩) هذا يُستدلّ من قول الرسول بولس: "فإن عُدت أبني ما قد هدمت" (غل ٢: ١٨).
(٢٠) ١كور ٦: ١٩؛ راجع ٢كور ٥: ١٥؛ غل ٢: ١٩.

ثالثًا، الأمر الجوهري الذي ينتج عن حدث المعموديّة، وعلى أساسه يتمحور تعليم الرسول بولس اللاهوتي العميق عن التحرّر من الناموس الموسوي، هو أن الرّوح القدس إذ يمنح حياة جديدة للمؤمن، ويغيّر بذا نوعية وجوده، جاعلاً إياه إنسانًا روحيًا لا جسديًا، يحرّر المؤمن من الخضوع لناموس الوصايا (أف ٢: ١٥؛ غل ٤: ٦–٧) التي تخاطب الجسد، طالما أن واقعهم توقّف عن أن يكون "بحسب الجسد".

لذا، عندما يتكلّم الرسول بولس على التحرّر من الناموس الموسوي في روم ٧: ١–٦ (راجع أيضًا ٦: ١٤–١٥) يبدأ بالتحديد من كون المؤمن المعتمد قد شارك المسيح موته (٧: ٤–٦).

إن موت "الإنسان العتيق الفاسد بحسب شهوات الغرور" (أف ٤: ٢٢) يضع حدًا للوجود بحسب الجسد(٢١)، فيصبح واقع المسيحي روحيًّا لا جسديًّا، وهذا ما يؤكّد عليه الرسول بولس مرارًا وتكرارًا(٢٢).

نتيجة ذلك، إنّ الناموس الموسوي، الذي تخاطب وصاياه الجسد، لا يبقى قانونًا ملائِمًا لسلوك المسيحي، لأنّ "عِتق الحرف" لا يتناسب مع الواقع الرّوحي الجديد (روم ٧: ٦). يعبّر هذا الناموس عن مشيئة الله في واقع معيّن، وتحديدًا عندما كان المؤمن لا يزال في الجسد (راجع روم ٧: ٥). الحرف العتيق يخاطب الإنسان العتيق، أمّا الآن فقد تغيّر هذا الواقع وتبدّلت المعطيات؛ فالمؤمن لم يعد في الجسد، وتوقّف عن أن يكون جسدانيًا؛ لقد أصبح روحيًّا، يفكّر بالرّوحيّات، ويحيا ويتصرّف بحسب الرّوح. لذا، ليس هو تحت الناموس الموسوي بعد الآن، بل تحت ناموس الرّوح، ناموس المسيح، الذي به يتحقّق التبرير.

(٢١) هذا ما يتأكّد من قول الرسول: "لأنّه لمّا كنّا بالجسد..." (روم ٧: ٥)، متحدثًا بصريح القول عن حدث أصبح من الماضي.
(٢٢) روم ٨: ٥، ٩؛ ١ كور ٢: ١٣، ١٥؛ ٣: ١؛ غل ٦: ١؛ إلخ.

غاية القول، أنه بعد صلبِ المؤمن الجسدَ مع الشهوات والأهواء، وعيشه وسلوكه بحسب الرّوح، يبطلُ جسدُ الخطيئة، وبموته يتوقّف الخضوع للناموس الموسوي، فتتلاشى عندئذٍ بدورها "أهواءُ الخطيئة التي بالناموس" (روم ٧: ٥)، وذلك بحسب العلاقة الجدليّة بين الوصيّة والشّهوة، التي يلفت إليها الرسول بولس، والتي أسهبنا في دراستها في بداية هذا البحث. وعندما يتوقّف الخضوع للحرف العتيق تخسر الخطيئة ما كان قبلاً سببَ قوّتها، فتموت مجدّدًا، فيحيا الإنسان. هكذا يتحرّر الإنسان من ناموس الخطيئة والموت بواسطة ناموس الرّوح الجديد.

من هذا المنطلق، قدّم الرسول بولس مثال المرأة التي تتحرّر من ارتباطها بزوجها الميت(٢٣)، بحيث أنّها لا تُعتبر زانية "إن صارت لرجل آخر" (روم ٧: ١–٣)، لأنّها تضحي حرّةً من ناموس الرجل (٧: ٢)، وذلك بهدف توضيح مسألة تحرّر المؤمن على نحو مماثل من الناموس الموسوي، بعد أن مات فيه "الإنسان العتيق" (٧: ٤–٦).

لا ريب في أنّ مثال المرأة المترمّلة، كما يقدمه الرسول، يسلّط الضوءَ على العلاقة العضويّة بين الموت والتحرّر. كما تبيّن هذه المقارنة أن من آمنوا بالمسيح لم يخونوا تاريخ الخلاص الذي ترسمه الأسفار المقدّسة، بل بالأحرى، كان انتقالهم من الخضوع للناموس الموسوي إلى ناموس الرّوح، التطوّر الحقيقي لهذا التاريخ، حسبما شاء الله الذي جعل الصليب باب الخلاص من ضعف الجسد. يذهب الرسول إلى أن ناموس الوصايا لا يتناسب مع واقع المسيحي، لأن فعل صلب الذّات مع الميسح و"باكورة الرّوح" (روم ٨: ٢٣) قد جعلا وجوده روحيًّا. لذا فقد بات حرًّا من ناموس الوصايا، وحرًّا، بالتالي، من أهواء الخطيئة وشهواتها التي يولّدها الناموس.

(٢٣) وفي المقطع غل ٤: ١–٧ يعطي الرسول مثلاً آخر كي يوضح الحقيقة ذاتها.

مثل الكرّام والفعلة
يسوع من أجل حرية وكرامة الإنسان

د. جوني عوّاد

كلية اللاهوت للشرق الأدنى

مقدمة

عُرف يسوع كضارب للامثال، عبر من خلالها عن فكرة محورية أساسية ومركزية تميزت بها خدمته ورسالته، هي ملكوت الله. أمثاله، كباقي أمثال معاصريه،كانت قصصًا منسوجة من شخصيات وعناصر من واقع حياته وحياة سامعيه اليومية.

عندما كان يسوع يتحدث عن صاحب كرم أو سيد ما، كان يهدف من ذلك إلى استحضار ما أمكن لهذه الشخصيات أن تثيره من صور واختبارات وتجارب في مخيلة سامعيه القرويين. بالنسبة إلى هؤلاء القرويين، شخصية صاحب الكرم كانت تجسد نُخب المجتمع وأغنيائه وأصحاب السلطة والنفوذ. كذلك الأمر بالنسبة إلى عناصر قصصه. الكرم على سبيل المثال كان في اختبارات وتجارب سامعيه مكان الجهاد والكد والتعب والعمل والعناء سعياً وراء لقمة العيش والحياة. كَمُن ابداع يسوع في كيفية جعله لهذه الشخصيات والعناصر أن تتفاعل مع بعضها البعض في حبكة متينة كي تحاكي حياة سامعيه وتقول شيئًا ما عن ملكوت الله.

من هنا، أيّ فهم معمق لأمثال يسوع ومعانيها ومقاصده بها، وما يمكن لهذه الأمثال من أن تقوله عن الملكوت، لا يكتمل إلاّ إذا اقتربنا بأكبر قدر ممكن من العالم الذي عاش فيه يسوع. أعني بـ"العالم" السياق الطبيعي، السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي أحاط به، والذي كان المشكل الرئيسي للصور والاختبارات التي أثارتها أمثاله في مخيلة سامعيه.

في ما يلي سأقدم قراءة جديدة لمثل الكرام والفعلة في السياق التاريخي ليسوع، كاشفًا في طواياها عن يسوع من أجل حرية وكرامة الإنسان؛ لكن قبل الدخول في ذلك، لا بد من توضيح بعض الأمور.

في طبيعة الأناجيل

نتعرف على أمثال يسوع من خلال الأناجيل الثلاث الأول (متّى، مرقس، لوقا)، التي كُتبت ما بين ٤٠ إلى ٥٠ سنة بعد موت يسوع وقيامته. بالرغم من أن الأناجيل تروي قصة حياة يسوع وخدمته وتعاليمه، غيرأنها ليست سردًا تاريخيًا، أو تأريخيًا بالمعنى الحديث لكتابة التاريخ والتأريخ؟

الأناجيل هي تفاسير لحياة يسوع وخدمته؛ هذا لا يعني أن الأناجيل لا تتحدث أو تروي أحداثًا تاريخية. ما نقوله هنا هو أن الأناجيل هي تاريخ مُفَسَّر، أو تاريخ "مُلَهْوَت"، أو تاريخ من وجهة نظر لاهوتية معينة. لتوضيح هذه الفكرة، آخذ على سبيل المثال الحرب اللبنانية. كانت الحرب اللبنانية حدثًا تاريخيًا، لكن إعادة سرد أحداث الحرب ومسبباتها ونتائجها تختلف من شخص إلى آخر، ذلك لأن كل إعادة سرد هي إعادة تفسير، وكل تفسير محكوم بقناعات ووجهات نظر الشخص الذي يفسر والجماعات التي يُفَسَّر لها.

الأناجيل كُتبت إلى جماعات لم ترَ يسوع ولم تعش في أرض فلسطين. كُتبت كي يتسنى لها سماع صوت يسوع من خلال قصة حياته وتعاليمه يخاطبها،

ويحاكي مشاكلها، ويرشدها الطريق، ويهدئ من اضطرابها ويريح أثقالها. والظروف التي كانت تعيشها هذه الجماعات كانت تختلف عن تلك التي أحاطت بحياة يسوع وحياة سامعيه الأوائل.

إن الطبيعة القصصية لأمثال يسوع جعلتها سهلة الحفظ. حفظها أتباعه وتناقلوها واستخدموها في الوعظ والتعليم والعبادة والإرشاد لفترة أربعين سنة، قبل أن توضع بشكل نهائي كما هي الآن في الأناجيل. من الطبيعي أنه كلما عُلِّم بمثل ما في سياق جديد وظروف جديدة، أخذ المثل معاني وأبعادًا أيضًا جديدة. هذا دليل على غنى الأمثال وإمكانية تعدد معانيها. سأوضح هذه الفكرة من خلال المثل اللبناني الشعبي:"طِبِّ الجَرَا عا تِمَّا البنت بتطلع لإمَّا". هناك معنى حيادي للمثل إذا ما أخذناه في معرض تحليل سوسيولوجي موضوعي: الأولاد يتأثرون بأهلهم وعائلاتهم (الإنسان يتأثر ببيئته). لكن لهذا المثل معنى إيجابي إذا ما أخذناه في سياق المدح لأم من خلال ابنتها (عَيُّوقَا مثل إمَّا). لكن هناك أيضًا معنى سلبي إذا ما أُخذ المثل في سياق الذم بأم من خلال ابنتها (لئيمة مثل أمها). المثل واحد، لكن السياقات الثلاث المختلفة أعطته ثلاثة معانٍ مختلفة أيضًا.

تأثرت معاني أمثال يسوع بالسياقات التي وضعت فيها. هذه السياقات على الأكيد ليست السياق الأصلي الذي ضرب فيه يسوع مثلاً ما. مثل الكرام والفعلة له سياق أصلي في خدمة يسوع، لكن له سياقات أخرى خلال الفترة التي تناقلت أقواله جماعات الإيمان. لكن ما تبقى من هذه السياقات هو السياق الذي ورد فيه هذا المثل في إنجيل متّى؟ إذًا نحن أمام سياقين على الأقل وبالتالي أمام معنيين للمثل نفسه.

مثل الكرام والفعلة في سياق إنجيل متّى

مثل الكرام والفعلة يرد حصريًا في إنجيل متّى في سياق حديث يسوع مع الرجل الغني، الذي دعاه يسوع أن يبيع كل أملاكه ويعطيها للفقراء ومن ثم يتبعه

لكي تكون له الحياة الأبدية (متّى ١٩:١٦-٣٠). ثم يسأله بطرس: "ها نحن قد تركنا كل شيء وتبعناك فماذا يكون لنا؟"(١٩:٢٧)، فيجيبه يسوع، في العالم الجديد، أي العالم النهيوي (الاسخاتولوجي)، في نهاية الزمان ستجلسون مع ابن الإنسان لتدينوا اسباط إسرائيل. الأولون في هذا العالم (أي الأغنياء الذي يصعب عليهم الانفصال عن ممتلكاتهم، كالرجل الغني الذي مضى حزينًا)، سيكونون آخِرين في العالم الآخِر، والآخرون (أي الفقراء الذين تركوا كل شيء من أجل رسالة الملكوت وتبعوا يسوع) سيكونون أولين في العالم الجديد. في هذه النقطة بالذات يضع متّى مثل الكرّام والفعلة ليشرح ويعلق ويُعقب على كيفية أن يكون الأولون آخِرين والآخِرون أولين. هذا واضح من النهاية التي أعطاها متّى للمثل في ٢٠:١٦، والتي ليست بالضرورة جزءًا من المثل الأصلي ("هكذا يكون الآخرون أولين والأولون آخرين").

لكن قراءة متأنية للمثل في السياق الموجود فيه في إنجيل متّى تكشف عن نوع من التوتر أو عدم الارتياح بين المثل ومحيطه. إذا كان الهدف من المثل كيف يكون الأولون في هذا العالم آخرين في العالم الجديد والاخِرون أولين، فإنه بالتأكيد لم ينجح في تحقيق أهدافه، وذلك لسبب واحد أساسي، وهو أن الاولين والاخِرين في المثل هم من الفعلة المتساوين في فقرهم.

ترى لماذا وضع متّى هذا المثل في هذا المكان بالذات؟ ربما الجاذب له كان مشهد دفع الأجرة في المثل حين دعي الفعلة الآخِرون ليتقاضوا أجرهم قبل الفعلة الاولون، وبالتالي يكون الأولون آخِرين والآخِرون أولين.

لقرون مضت فُسّر هذا المثل كباقي الأمثال تفسيرًا رمزيًا، إذ يرمز صاحب الكرم إلى إسرائيل أو إلى الكنيسة كامتداد لإسرائيل، والفعلة الأولون إلى شعب إسرائيل أو إلى التلاميذ الأوائل، وفعلة الساعات الثالثة والسادسة والتاسعة والحادية عشرة إلى اليهود وإلى الأمم الذين اعتنقوا المسيحية في أوقات

مختلفة، والدينار، إلى الخلاص، الخ. هدف هذه القراءة الرمزية القول إن نعمة الله للخلاص متساوية للجميع، بغض النظر عن الوقت الذي دخلوا فيه إلى الكرم أو الكنيسة. لكن عندما ضرب يسوع هذا المثل، لم تكن الكنيسة من يهود وأمم قد ولدت بعد، ولم تكن الأمم في ذهنه، كونه حصر خدمته في شعب إسرائيل. التفسير الرمزي لهذا المثل بعيد عن فكر يسوع والسياق الذي وضع فيه هذا المثل حتى في إنجيل متّى والذي تحدثت عنه سابقًا.

إذًا، يبقى السؤال: ما الذي قصده يسوع في هذا المثل؟ لنكن واضحين، لا يمكننا الجزم أنه بمقدورنا أن نعرف اللحظة التي ضرب فيها يسوع أي مثل من أمثاله والظروف المحيطة به، ذلك لأن تلك اللحظة قد ضاعت وليس بالإمكان استرجاعها. كل ما بالإمكان عمله هو وضع أمثال يسوع في السياق التاريخي العام للعالم الذي عاش فيه لتبيان تفاعلها معه. لذا لا بد من رسم تضاريس ومعالم ذلك العالم ولو بشكل مقتضب.

العالم الذي عاش فيه يسوع

عاش يسوع في مجتمع متوتر سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا. كانت روما تحتل الأرض كقوة استعمارية. كانت مصالحها اقتصادية بحتة، وتمركزت حول دفع الجزية لقيصر من قبل سكان الأراضي المستعمرة بغية تمويل سياستها الاستعمارية.

لكن من أين تأتي الضرائب في مجتمع زراعي مثل الذي عاش فيه يسوع؟ كانت تأتي من الأرض ومحاصيلها. بعد احتلالها لأي منطقة ما، كانت روما تقوم بمصادرة الأراضي، ثم إيكالها إلى حفنة من العائلات المحلية الحاكمة. تقوم هذه الطبقة بالاشراف على زرع الأراضي، وتأمين الفعلة، وبيع المحاصيل،

وخلق دورة اقتصادية تساهم في تأمين الجزية إلى قيصر. يُقدر الباحثون أن ٩٠–٩٥٪ من شعب إسرائيل آنذاك كانوا من الفلاحين المزارعين. في حال استطاع فلاح ما أن يبقي على ملكية قطعة أرض ورثها من أجداده، أي فشل أو إخفاق في الإنتاج الزراعي بسبب جفاف أو مرض ضرب بالزرع، كان كافيًا لدفع الفلاح إلى الاستدانة لتأمين الجزية. أي اخفاق في دفع الدَين كان يعني خسارة الملكية وبالتالي انتهاء ذلك الفلاح إلى فاعل يوميّ يعيش تحت رحمة سيده. أمثال يسوع مليئة بشخصيات وعناصر من هذا العالم. هناك الأسياد، والوكلاء، والفعلة، والديون، والكروم، والوزنات، الخ. تُرى عندما ضرب يسوع أمثاله ألم يكن يبالي بمشاكل مجتمعه؟ هل كانت أمثاله تحاكي ذلك المجتمع الإقطاعي أم أنه تجنب التعاطي معه؟

الجزية إلى قيصر لم تكن العبء الضرائبي الوحيد؛ فهناك ضرائب مباشرة كانت تدفع إلى الحكومات المحلية وواجب العشور إلى الهيكل. يُقدر الباحثون أن قيمة الضرائب التي كانت تدفع من قبل فلاح أو فاعل يومي في فلسطين في القرن الأول كانت تصل إلى حد ربع أو ثلث مدخوله. الأموال والتقدمات التي كانت تعطى إلى الهيكل من قِبَل اليهود المحليين والمنتشرين في أرجاء الامبراطورية جعلت من الهيكل خزينة لا يستهان بها. لكنه كان يعاني من سوء الإدارة؛ فعوض أن تصرف الأموال على التخفيف من بؤس الفقراء والأرامل والأيتام، كانت تهدر على رفاهية العائلات الحاكمة والكهنوتية. تظاهرة يسوع في الهيكل عندما قلب طاولات الصيارفة يجب أن تُقرأ ضمن هذا الجو والسياق. إن الأعباء الضرائبية المختلفة وسوء إدارة أموال الهيكل، أدَّيَا إلى تراجع في مستوى الحياة اقتصاديًا، وإلى تنامي الهوة بين الفقراء والأغنياء اجتماعيًا. هذه هي معالم العالم الذي عاش فيه يسوع.

مثل الكرّام والفعلة في سياقه التاريخي

صاحب الكرم هو أحد أعضاء تلك الطبقة المحلية التي تسيطر على مقدرات الحياة. حاجته إلى فعلة كثيرين دلالة على ضخامة كرمه. التي كانت تعيق قدرته على تقدير عدد الفعلة الذين يحتاجهم. لهذا السبب كان ذهابه المتكرّر إلىالسوق لإستئجار الفعلة. لكن لماذا شخصية بهذا المستوى يُذهبها يسوع في قصته الخيالية إلى السوق لاستئجار فعلة، علمًا أن لديه وكيلاً كما تُظهر القصة لاحقاً؟ الجواب على هذا السؤال هو بشقين؛ سأقدم الشق الأول الآن، وسأبقي على الشق الثاني حتى نهاية هذه القراءة للمثل. يُذهب يسوع صاحب الكرم إلى السوق لكي يكشف لسامعيه هوية من يتحكم في أجرة الفعلة اليوميّ في مجتمعه، وليكشف عن هوية من يتحكم بالمستوى المعيشي لأكثرية شعب إسرائيل. صحيح أن نص المثل يقول إن صاحب الكرم اتفق مع الفعلة الأولين على دينار. لكن من الضروري الانتباه إلى ما يقوله الكرّام لفعلة الساعة الثالثة والسادسة والتاسعة: "إذهبوا إلىالكرم فأعطيكم ما يحقّ لكم". هو الذي يُقدّر ما يحقّ للفعلة؟ ما يسميه المثل اتفاقًا بين صاحب الكرم والفعلة الأولين ما هو باتفاق، إنما فرض لأجر عن جانب واحد، ولا خيار للجانب الآخر إلا أخذه والقبول به أو تركه. الأجر ليس موضوع جدال ونقاش.

وماذا تظنون بالدينار وقيمته. فهو ليس بأجر سخي. حسب تقدير الباحثين، كان الدينار الحد الأدنى للأجر، بالكاد أن يكفي فلاحًا وعائلته ليوم واحد.

وجود فعلة في السوق الساعة الثالثة، والسادسة والتاسعة والحادية عشر دلالة على مستوى البطالة وعلى تردّي الحياة الاقتصادية في أرض فلسطين، لا يمكن إلا للفعلة إدراك أهميتها وتأثيرها. ولما كان المساء قال صاحب الكرم لوكيله: أدعُ الفعلةَ وأعطهم الأجر مبتدئًا من الآخِرين إلى الأولين. فجاء أصحاب الساعة الحادية عشرة وأخذوا دينارًا دينارًا، فلما جاء الأولون ظنوا أنهم يأخذون أكثر، فأخذواهم أيضًا دينارًا دينارًا.

لماذا دعا صاحب الكرم وكيله لدفع الأجر، ولم يرسله لاستئجار الفعلة؟ ولماذا هذا الترتيب في دفع الأجر؟ دعوة الوكيل لدفع الأجر هي ربما إجراء تكتيكي لوضع الوكيل في واجهة المواجهة. إذا تذمر الفعلة صبّوا بغضبهم على الوكيل، وبقي صاحب الكرم على الحياد. أما الترتيب غير المتوقع لدفع الاجر، فهو لإذلال الفعلة الاولين. للقول لهم بطريقة غير مباشرة، أو ربما مباشرة، إن ما فعلوه كل النهار يساوي ما فعله فعلة الساعة الحادية عشرة في ساعة واحدة. دفع نفس الأجر أمام بعضهم البعض هو لإثارة روح الغيرة والحسد في ما بينهم، وبالتالي لإبقائهم منقسمين (سياسة فرِّق تَسُدْ).

إن دفع نفس الأجر ديناراً ديناراً لكل الفعلة أمام بعضهم البعض، بغض النظر عن عدد ساعات العمل، يندرج ضمن خطة صاحب الكرم في الحفاظ على صورته كسيد كريم ومعطاء. على أي حال ما يدفعه من دنانير ما هو إلا الشيء البسيط لما أحرزه هؤلاء الفعلة من عمل مجتمعين.

أمام هذه الحال هناك خياران أمام الفعلة الأولين في الرد على ما تعرضوا له: إما الصمت وأخذ الدينار والذهاب، قابلين بالذل، مليئين بالحقد على صاحب الكرم وزملائهم فعلة الساعة الثالثة، والسادسة والتاسعة والحادية عشر، وإما الاحتجاج دفاعًا عن حقهم وكرامتهم، معترضين على استراتيجيات صاحب الكرم، لكن في الوقت ذاته مجازفين بإمكانية الحصول على فرصة للعمل اليوم القادم.

ترى أي قرار يتخذون؟ في هذا المثل يَجعلهم يسوع يتّخذون القرار الثاني قائلين: "هؤلاء الآخِرون عملوا ساعة واحدة، وقد ساويتهم بنا نحن الذين احتملنا ثقل النهار والحر". صحيح أن الفاعل اليومي قد لا يملك الكثير، لكنه يملك كرامته. عندما تداس كرامته ينتفض لأنها الكل في الكل في هذه الحياة، ولو كان ذلك مجازفة بقُوْتِه اليوميّ في اليوم التالي.

ماذا يفعل صاحب الكرم؟ ينتقي واحدًا من الفعلة المحتجّين، ربما ليكون عبرة للآخرين، مخاطبًا إياه: "يا صديق، يا صاحب ما ظلمتك: أما اتفقت معي على دينار؟ فَخُذْ الذي لك واذهب، فإني أريد أن أعطي هذا الأخير مثلك" (٢٠:١٣–١٤). لكن السؤال: هل صحيح أنهما اتفقا على دينار أم أن الأجر كان فرضًا من جانب واحد؟ وهل أن ما هو عادل في هذا العالم رهن بمزاج الأقوياء فيه؟

ويتابع صاحب الكرم: "أما يَحلُّ لي أن أفعل ما أريد بما لي، أم عينك شريرة لأني أنا صالح؟". اصرار صاحب الكرم على ما هو له هو بمثابة صب الزيت على النار. يعرف الفلاحون جيدًا من أين أتى صاحب الكرم بكرمه، وبأي طرق أعلن ملكيته عليه. يعرفون جيدًا أن صاحب الكرم هو جزء من تلك الطبقة الحاكمة المعيّنة من قِبل روما والمستأثرة بمغانم شعب إسرائيل.

أما وصف صاحب الكرم للفاعل على أن عينه شريرة وهو صالح، فهو اغتيال لشخصية الفاعل ومحاولة لإبراز شخصية صاحب الكرم على أنها معطاءة وصالحة. المؤسف في هذا المثل ومن خلال هذه القراءة أن صلاح صاحب الكرم يأتي على ظهر وعلى حساب عين الفاعل الشريرة. صلاح أصحاب النفوذ لا يمكن أن يتحقق إلا إذا ديس على الضعفاء ونعتوا بأوصاف.

يسوع من أجل حرية وكرامة الإنسان

تُرى ما الذي قصده يسوع في هذا المثل؟ حسب القراءة التي قدمتها فإن مثل الكرّام والفعلة هو مثل يُشَفِر واقع ومآسي المجتمع الذي عاش فيه يسوع. المثل يكشف القناع عن مصدر الظلم، وسلب الكرامة، والاستغلال في مجتمعه من خلال شخص صاحب الكرم المتحكم والقابض على مقدرات الحياة الذي يذهب إلى السوق ليفرض الأجر الذي يريد. يكشف المثل عن التكتيكات اللعينة

لصاحب الكرم المتمثلة بدفع أجور متساوية للآخِرين أمام الأولين بغية خلق روح الغيرة والقسمة في ما بينهم وإبراز شخصه على أنه كريم ومعطاء.

لكن الأهم في المثل هو صوت الاحتجاج على هذا الواقع المأساوي وحلقات العنف التي تُكبل ذاك المجتمع. يُبرز المثل صوت الذين لا صوت لهم، صوت المظلومين والمقهورين والمهمشين، من خلال صوت احتجاج الفعلة الأولين. صوتهم كان صوتًا حرًا دفاعًا عن كرامتهم وما هو عادل حتى لو كان ذلك على حساب قُوْتِهم في اليوم التالي. هؤلاء المحتجون هم أبطال القصة الخيالية في مثل يسوع. من خلال المثل يدعو يسوع كل من يدور في هذه الحلقات العنيفة إلى أن يقف وقفة عز وكرامة وحرية. لكن كل وقفة عز لها ثمن. يسوع لم يقف إلى جانب الفقراء ضد الأغنياء، إنما وقف إلى جانب الفقراء في وجه ظلم الأغنياء.

مثل الكرّام والفعلة هو من أجل حرية وكرامة الإنسان. الحرية ليست أن نقول ما نريد قوله، إنما قول ما يجب أن يقال بصوت عالٍ في مجابهة كل ظلم ودفاعًا عن كرامة الإنسان مهما كان الثمن. إذا كان ملكوت الله حيثما يملك الله على حياة خلقه، فهو يريد أن يملك بعدل وفي مجتمع عادل على قوم أحرار وكرماء. ملكوت الله يكون حيثما تسود العدالة من خلال أصوات حرة تنادي بكرامة الإنسان. هذا ما يقوله المثل عن الملكوت.

لائحة بالمراجع

BAILEY, Kenneth. *Poet and Peasant through Peasant Eyes*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

HERZOG, William. *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*. Louisville: Westminster/John Knox, 1994.

JEREMIAS, Joachim. *The Parables of Jesus*. London: SCM Press, 1972.

SCOTT, Bernard, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*. Minneapolis: Fortress, 1989.

تصميم اللّه الخلاصيّ عند لوقا وحريّة الإنسان إزاءه

الأب هادي محفوظ

بعد آيات أربع أولى سكبها لوقا في لغة يونانيّة رفيعة، وقدّم بها الإنجيل وأعمال الرسل، نرى ملاكًا يظهر هنا، ويعود فيظهر هناك. يتكلّم، فتتحقّق أقواله، وينال البعض الطوبى، ويعاقب آخرون. فيعلم القارئ أنّ أمرًا ما قد بدأ وأنّ لا شيء يستطيع إيقافه لأنّه آتٍ من عند اللّه الجبّار. ونوّع لوقا القصص التي رواها، من بشارة زكريّا إلى إقامة بولس في روما، فعاد إلى مصادر عديدة، ولكنّه أظهر فرادةً في كثير من الأمور التي عنها خبّر. ويعتقد كثير من الشرّاح، بحقٍّ، أنّ فكرة "تحقيق تصميم اللّه الخلاصيّ" أو "استمراريّة تاريخ الخلاص"، الذي يجد محوره في شخص يسوع، وبخاصّة في حدث موته وقيامته، هي الفكرة التي تشكّل، بنوع من الأنواع، صلة الوصل بين كلّ تلك الروايات[١]. في هذه المحاضرة،

(١) في ما يلي بعض الشراح الذين بيّنوا أهميّة موضوع تصميم اللّه الخلاصيّ عند لوقا:
CADBURY 1958; ROBINSON 1962; BRAUMANN 1963; LÖNING 1969; GLÖCKNER 1975; DÖMER 1978; O'TOOLE 1984; MARSHALL 1988; TOSCO 1989; SQUIRES 1993; ALETTI 1998.

وإنّ ما يعبّر عنه TANNEHILL 1986 : 2 يلخّص هذه المواقف:

"*The author of Luke-Acts consciously understands the story as unified by the controlling purpose of God and wants readers to understand it in the same way ... Luke-Acts has a unified plot because there is a unifying purpose of God behind the events which are narrated, and the mission of Jesus and his witnesses represents that purpose being carried out through human action.*"

ويكتب TIEDE 1980 : 33 حول أهميّة هذه الفكرة لدى لوقا:

"*Perhaps no New Testament author is more concerned than Luke to testify to the accomplishment of the will of God in history or so caught up in the language of the divine plan and predetermined intention, purpose and necessity.*"

التي تندرج في إطار التفكير حول موضوع "الحريّة في الكتاب المقدّس"، محاولة لتبيان العلاقة بين هذه الفكرة الرئيسة عند لوقا، وبين حريّة الإنسان.

أوّلاً – تحقيق تصميم اللّه الخلاصيّ

اعتبر البعض أنّ لوقا، كهلّيني، هو مجترح فكرة "تاريخ الخلاص"(٢)؛ فالله صمّم للخلاص، وهو يحقّقه، منذ الخلق وحتى نهاية الأزمنة. فيستشهد لوقا بنص أش ٦٦: ٢ في أع ٧: ٥٠ ليقول: "أليست يدي هي الّتي صنعت هذه الأشياء كلّها؟". كذلك يعود لوقا إلى مز ١٤٥: ٦ في أع ٤: ٢٤؛ ١٤: ١٥؛ ١٧: ٢٤ ليصف اللّه بخالق السماء والأرض والبحر وما فيها. وسوف يتابع لوقا ليبيّن ماهيّة تصميم اللّه الخلاصيّ الّذي يتواصل في التاريخ، حتى نهاية الأزمنة، من خلال وسائل أدبيّة ولاهوتيّة عديدة، تحتلّ مركزًا مميّزًا في عمله، ومنها، الطريق، وتحقّق النبوءات والكتب المقدّسة، ومعرفة اللّه السابقة لما سوف يحدث التي يعبّر عنها الإنجيليّ الثالث بأفعال عديدة. كذلك نلاحظ أنّ اللّه يسيّر الأمور بالروح القدس، والملائكة، والأنبياء، والأحلام، والرؤى. وللعجائب والآيات مكانها في هذا السياق. ونتبيّن، بخاصّة، أنّ التصميم الإلهيّ يتحقّق من خلال ما يعمله يسوع(٣).

في ما يلي نقاط عديدة تبيّن ماهيّة تصميم اللّه وتحقيقه.

١ – كلمة "تصميم" (βουλή)

ترد كلمة "تصميم" (βουλή)، عند لوقا، خمس مرات في اعمال الرسل ومرة

= وإنّ عنوان المقال الذي كتبه Löning 1969 يساعد على فهم توجه الشارحين في ما يخص موضوع تصميم اللّه الخلاصي لدى لوقا. فعنوان مقاله هو: "لوقا، لاهوتيّ تاريخ الخلاص الّذي يقوده اللّه".

(٢) انظر Schulz 1963 : 104 .

(٣) انظر Glöckner 1975 : 83.

في الإنجيل عندما يكون الكلام عن تصميم اللّه[٤]. ويلفت في هذا السياق أنّ ذكر "تصميم اللّه" في الإنجيل في لو ٧: ٣٠، يأتي ضمن آيتين زادهما لوقا على مصدره Q، أي أنّ هاتين الآيتين تُظهران تفكيره بشكل مميّز، وفيهما يورد فكرة تصميم اللّه الذي رفضه الفريسيون إذ لم يعتمدوا على يد يوحنا.

٢- "الطريق" (ὁδός)

بالنسبة إلى "الطريق" (ὁδός)، فإن هذه المفردة مهمة كثيرًا للتعبير عن تحقيق تصميم اللّه الخلاصيّ، عند لوقا[٥]. ففي كتاب أشعيا، هي الطريق التي يسلكها اللّه ليحرّر شعبه. وإنّ نصّ أشعيا الذي يستعمله لوقا في ٣: ٤-٦ (أش ٤٠: ٣-٥)، أي للكلام عن رسالة يوحنا المعمدان، كان اليهود يستعملونه للكلام عن الخلاص في نهاية الأزمنة.كذلك كانت جماعة قمران تستعمله للدلالة على هويّتها.

بدءًا من لو ١: ٧٦، ٧٩، إنّ الطريق هي طريق الربّ وهي تصميمه الخلاصيّ.

وإنّ الطريق هي طريق يسوع يسلكها نحو أورشليم (لو ٩: ٥٧) وفق تصميم اللّه الخلاصي (لو ٩: ٢٢، ٣١، ٤٤). والطريق هي طريق الرسل والتلاميذ في تبشيرهم (لو ٩: ٣؛ ١٠: ٤). إنّها طريق اللّه التي تتحقق في يسوع (لو ٢٠: ٢١) وطريق الخلاص (أع ١٦: ١٧).

وهذه الطريق هي خاصة جماعة المؤمنين التي فيها يتحقّق تصميم اللّه الخلاصي، فينادي لوقا الجماعة المسيحيّة "الطريق" (أع ٩: ٢؛ ١٨: ٢٥، ٢٦؛ ١٩: ٩، ٢٣؛ ٢٢: ٤؛ ٢٤: ١٤، ٢٢)[٦].

---

(٤) انظر SQUIRES 1993 : 1.

(٥) انظر LÖNING 1969 : 213-215; NAVONE 1968 : 24-30.

(٦) انظر MCCASLAND 1958 : 228; SCOBIE 1964 : 46; LANE 1996: 168.

٣ – الكتب المقدّسة

بالنسبة إلى لوقا، إنّ العهد القديم واحد، وهو، بكليّته، أوّلاً نبويّ؛ فلوقا يستعمل "الكتب" أو "الأنبياء" ليتكلّم عن العهد القديم بكامله (لو ١: ٧٠؛ ١٦: ١٦، ٢٩، ٣١؛ ١٨: ٣١؛ ٢١: ٢٢؛ ٢٤: ٢٥، ٢٧، ٣٢، ٤٤–٤٦؛ أع ٣: ١٨، ٢١، ٢٤؛ ١٠: ٤٣؛ ١٣: ٢٩، ٤٠؛ ١٥: ١٥؛ ١٧: ٢، ١١؛ ١٨: ٢٤، ٢٨؛ ٢٤: ١٤؛ ٢٦: ٢٢–٢٣، ٢٧؛ ٢٨: ٢٣). في أع ٧: ٤٢، يُعتَبَرُ الأنبياء جميعهم كتابًا واحدًا؛ إنّ لوقا هو الوحيد الذي يستعمل عبارة "جميع الأنبياء". فموسى، كاتب التوراة، نبيّ، وداود، كاتب المزامير، نبيّ أيضًا (أع ٢: ٢٩–٣٠).

إنْ يركّز لوقا، بخاصّة، على هذا البعد النبويّ، فلأنّه يجعل من العهد القديم وسيلة بها يخبر عن أمانة اللّه لتاريخ الخلاص، فهو يقود هذا التاريخ ويهيّئ، في كلّ مرحلة، للمراحل اللاحقة(٧). إنّ العهد القديم بكامله يهيّئ لما يرويه لوقا الآن، أي لعمل يوحنا المعمدان، ويسوع، والرسل.

وإنّ نقاطًا أساسيّة في هذا التنبؤ هي التالية:

أ – العهد القديم يشرح عمل شخصيّات لوقا وأعمال الرسل

يشرح نص أش ٤٠: ٣–٥ هويّة يوحنّا المعمدان ورسالته (لو ٣: ٤–٦).

واستشهاد يسوع بسفر أشعيا (أش ٥٨: ٦؛ ٦١: ١–٢)، في لو ٤: ١٨–١٩، يشرح رسالة يسوع. كما أنّ الاستشهادات من العهد القديم أو التلميحات إليه، في عمل يسوع، متعدّدة(٨).

(٧) انظر Lohse 1954 : 264.

(٨) انظر Bock 1987.

كذلك في أعمال الرسل، شرح لحدث العنصرة من خلال يوئيل النبيّ (أع ٢: ١٧–٢١ // يؤ ٣: ١–٥). وإنّ بطرس يعتمد على العهد القديم، في أماكن عديدة من أعمال الرسل، ليشرح عمل ليسوع.

كذلك بولس يستند إلى أشعيا ليشرح عمله وعمل يسوع (أع ١٣).

ب – المسيح

تنبئ الكتب المقدّسة عن المسيح، وبخاصّة عن آلامه وموته وقيامته وارتفاعه إلى يمين الآب (لو ٢٤: ٢٦، ٤٤–٤٦؛ أع ٢: ٣١؛ ٣: ١٨؛ ٤: ٢٦؛ ١٧: ٣؛ ١٨: ٢٨؛ ٢٦: ٢٢–٢٣؛ ٢٨: ٢٣، ٣١؛ راجع أيضًا لو ١٨: ٣١؛ ٢٢: ٣٧). وإنّ دراسة الكتب توصل إلى الإيمان بيسوع أنّه المسيح (أع ١٧: ١١–١٢).

ج – الخلاص

من النافل التذكير بأنّ فكرة الخلاص أساسيّة في كتابَيْ لوقا. ومن الواضح أيضًا أنّ اللّه هيّأ، في العهد القديم، لهذا الخلاص؛ فالله مخلّص، كما أعلن لآبائنا (لو ١: ٤٧، ٥٥)، وهو "أقام، في بني عبده داود، قويًّا يخلّصنا، وهو قد أنبأ، على لسان أنبيائه القدّيسين الغابرين، بخلاص من أعدائنا، ومن قبضة كلّ مبغضينا" (لو ١: ٦٩–٧١).

يسوع هو الخلاص الّذي أعدّه اللّه، في العهد القديم، لكلّ الشعوب (لو ٢: ٣٠–٣١). والخلاص ينبئ عنه أشعيا النبي الذي يستشهد لوقا به في لو ٣: ٦. يدخل الخلاص إلى بيت زكّا، وهو ابن المواعيد الإبراهيميّة (لو ١٩: ٩). ينبئ العهد القديم عن مغفرة الخطايا، أي عن الخلاص (لو ١: ٧٧)، باسم المسيح (لو ٢٤: ٤٧).

وجميع الأنبياء تنبّأوا عن مغفرة الخطايا، باسم يسوع (أع ١٠: ٤٣)؛ فيوئيل النبي (يؤ ٣: ٥) الذي يستشهد لوقا به في أع ٢: ٢١ يعلن الخلاص لمن يدعو باسم الربّ. ووفق العهد القديم، أقام اللّه يسوعَ، من سلالة داود، مخلّصًا (أع ١٣: ٢٣).

د – شموليّة الخلاص والرسالة إلى الوثنيين

تتكلّم الكتب المقدّسة، عن شموليّة الخلاص بيسوع (لو ٢٤: ٤٤–٤٧)، وهذه الشموليّة تظهر جليًّا في لو ٣: ٦ الذي يستشهد بأشعيا النبي (أش ٤٠: ٥). كذلك أع ٢: ١٧، ٢١ هما استشهادان من يؤ ٣: ١، ٥. الآيتان من سفر عاموس (عا ٩: ١١–١٢) تَظهران في أع ١٥: ١٦–١٧ لتُشيرَا إلى شموليّة الخلاص. تتكلّم أناشيد عبد يهوه التي يتطرق إليها لوقا مرارًا، عن إعادة صوغ أسباط إسرائيل الاثني عشر، وعن خلاص الوثنيّين. واستعمال أش ٤٩: ٦ في أع ١٣: ٤٧ يعني شموليّة الخلاص.

هـ – الجواب السلبي

يعود لوقا إلى العهد القديم ليتكلّم عن العقاب المنزل بالّذين لن يقبلوا تصميم اللّه الخلاصيّ. ففي أع ١: ٢٠ عودة إلى مز ٦٩: ٢٦؛ ١٠٩: ٨، للكلام عن خيانة يهوذا ومصيره. كذلك، مقاومة اليهود ليسوع تبان في أع ٤: ٢٥–٢٦ من خلال مز ٢: ١–٢، وفي أع ٢٨: ٢٦–٢٧ من خلال أش ٦: ٩–١٠. وتحذّر نصوص أخرى من عواقب الرفض (تث ١٨: ١٩؛ لا ٢٣: ٢٩ في أع ٣: ٢٢–٢٣). كذلك، هنالك كلام عن الجواب السلبي تجاه تصميم اللّه الخلاصيّ (عا ٥: ٢٥–٢٧ في أع ٧: ٤٢–٤٣؛ أش ٦٦: ١–٢ في أع ٧: ٤٩–٥٠).

و – التوبة من اجل مغفرة الخطايا

إنّ التوبة من أجل مغفرة الخطايا معلنة في كلّ العهد القديم (لو ٢٤: ٤٦–٤٧). نجد فكرة مغفرة الخطايا، أيضًا عند لوقا، مرتبطة بالإيمان، كما يُعلن العهد القديم. فيقول بطرس، في بيت كرنيليوس، عن يسوع: "وله يشهد جميع الأنبياء، أنّ كلّ من يؤمن به ينال باسمه مغفرة الخطايا" (أع ١٠: ٤٣).

ز – إفاضة الروح القدس

إن إفاضة الروح القدس على الرسل في العنصرة هي موضوع نبوءة في العهد القديم (يؤ ٣: ١–٥ في أع ٢: ١٧–٢١).

خلاصة حول العهد القديم

إنّ ما أوردته عن العهد القديم وتنبؤاته المهمّة، كان هدفه تبيان كيف أنّ اللّه هيّأ للأحداث كافة في التاريخ الماضي. وبذلك دلالة واضحة إلى تصميم يتحقّق.

٤ – معرفة اللّه المسبقة وأفعال تدلّ على تحقيق تصميم اللّه الخلاصيّ

عند لوقا أفعال مركّبة مع زيادة في أوّلها تدلّ على معرفة سابقة للأمور (مثلاً προ)[٩] (أع ٢: ٣٩؛ ٣: ١٨؛ ٤: ٢٨).

ويستعمل لوقا أفعالاً أخرى ليبيّن أنّ اللّه يحقّق تصميمه الخلاصيّ؛ فالأفعال: تمّم ، وحدّد، و"كان مزمعًا أن ..." (لو ١: ٢٠؛ ٤: ٢١؛ ٢١: ٢٤؛ ٢٢: ١٦؛ ٢٤: ٤٤؛ أع ١: ١٦؛ ٣: ١٨؛ ١٣: ٢٧؛ ١٤: ٢٦؛ الخ) تدلّ كيف أن اللّه سبق فأعدّ كلّ شيء ليتمّ وفق تصميمه.

كذلك، فعل "يجب" الّذي يستعمله لوقا أكثر من أيّ كاتب آخر في العهد الجديد، يدلّ على تحقيق تصميم اللّه الخلاصيّ (مثلاً لو ٩: ٢٢؛ ١٣: ٣٣؛ ١٥: ٣٢؛ ١٧: ٢٥؛ ١٩: ٥)[١٠].

(٩) انظر SCHULZ 1963 : 105.

(١٠) انظر SQUIRES 1993, 2.

٥ – الإزائيّة

يستفيض لوقا في وصف شخصيّات روايته، يوحنّا المعمدان ويسوع والرسل، بشكل إزائيّ. من خلال ذلك، يعبّر كاتب الإنجيل الثالث عن تفوّق يسوع على باقي الشخصيّات وعن فرادته، كما يعبّر عن تواصل تصميم اللّه الخلاصيّ من خلال مرسليه(١١).

٦ – الروح القدس

نرى دور الروح القدس جليًّا في قيادة تحقيق تصميم اللّه الخلاصيّ(١٢). يقول لنا لوقا مثلاً إنّ عدّة شخصيّات هي ممتلئة من الروح القدس لتكون في خدمة عمل اللّه (لو ١: ١٥، ٤١، ٦٧؛ أع ٢: ٤؛ ٤: ٨، ٣١؛ ٦: ٣، ٥؛ ٧: ٥٥؛ ٩: ١٧؛ ١١: ٢٤؛ ١٣: ٩، ٥٢).

ويقوم الروح القدس بدور أساسي في قيادة البشارة (مثلاً أع ١: ٨؛ ٨: ٢٩، ٣٩؛ ١٠: ١٩؛ ١١: ١٢؛ ١٣: ٢، ٤؛ ١٦: ٦–٧؛ ١٩: ٢١؛ ٢٠: ٢٢–٢٣).

ويعمل الروح القدس في الجماعة التي هي "طريق" تصميم اللّه (مثلاً أع ١: ١٦؛ ٢: ١٧–٢١؛ ٤: ٢٥؛ ٥: ٣، ٩؛ ١١: ٢٨؛ ١٥: ٢٨؛ ٢١: ١١؛ ٢٨: ٢٥).

والروح القدس يعلّم التلاميذ ما عليهم قوله حين يمثلون أمام الحكام (لو ١٢: ١٢؛ أع ٦: ١٠؛ ٧: ٥١). وهو يعزي الكنيسة (أع ٩: ٣١).

---

(١١) انظر إلى الفصل المخصص للإزائية بين شخصيّات الرواية اللوقانيّة في : MAHFOUZ 2003 321-352.

(١٢) تطرّق الكثيرون إلى دور الروح القدس في عمل لوقا، وأودّ أن أخصّ بالذكر كتابًا قديمًا لا يزال يتمتع بأهمية كبيرة، وهو يبيّن كيف أنّ للروح القدس دورًا فعّالاً في قيادة تصميم اللّه الخلاصي: VON BAER 1926.

٧ – الملائكة والرؤى

تظهر الملائكة لتعلن ما عمل اللّه أو ما سوف يعمله. فموسى رأى الملاك في العلّيقة وبلّغه هذا الأخير مهمّته (أع ٧: ٣٠–٣٨). وأعطت الملائكة الوصايا إلى اليهود (أع ٧: ٥٣). وظهر ملاك لزكريّا ولمريم لينبئ كلاّ منهما عن مولوده الجديد. أعلنت الملائكة ميلاد يسوع (لو ٢: ٩–١٥). ويعزّي ملاكٌ يسوعَ في البستان، قبيل آلامه وموته (لو ٢٢: ٤٣). والملائكة تظهر عند القبر وتعلن القيامة (لو ٢٤: ٤–٨، ٢٣). ويحرّر الملائكة الرسل من السجن (أع ٥: ١٩؛ ١٢: ٧–١٥). يُعْلم ملاكٌ فيلبّسَ ما عليه أن يفعل (أع ٨: ٢٦). كذلك يحدث مع كورنيليوس (أع ١٠: ٣، ٧، ٢٢؛ ١١: ١٣). ويرى كلّ من كورنيليوس وبطرس رؤى تفسّر لهما ما عليهما أن يقومَا به. وإنّ ملاكًا يضرب هيرودس (أع ١٢: ٢٣). ويرى بولس في رؤيا رجلاً من مقدونية يستنجد به (أع ١٦: ٩–١٠)، فيستنتج بولس من ذلك أنّ الربّ يريد أن يُبَشَّرَ المقدونيّون. يظهر ملاكٌ لبولس في سفره إلى روما ليعلمه عن نجاته ومَن معه (أع ٢٧: ٢٣–٢٤).

٨ – الآيات والعجائب

إنّ الدور الأوّل للعجائب والآيات هي لإظهار عمل اللّه وعنايته بشعبه[١٣]. فتذكّر عجائب وآيات الإنجيل وأعمال الرسل بعجائب وآيات تدخّل اللّه من أجل الشعب في أحداث سفر الخروج[١٤]. بذلك، نرى، بوضوح، أهميّة العجائب والآيات في تبيان تحقيق تصميم اللّه الخلاصي[١٥].

(١٣) انظر SCHULZ 1963 : 114. انظر ايضًا TALBERT 1984 : 96-101.

(١٤) انظر TOSCO 1989 : 173-174 الّذي يبيّن كيف أنّ الآيات والعجائب تذكّر بأعمال اللّه في العهد القديم.

(١٥) انظر MATTILL 1975: 15-46.

خلاصة القسم الأوّل

من خلال كلّ هذا العرض، نشعر بحتميّة تحقيق تصميم اللّه الخلاصيّ، فيعزو بعض المفسّرين ذلك إلى فكرة العناية أو الحتميّة عند اليونانيين(١٦). لكن آخرين، وأنا أميل إلى هذه النظرة، دون إهمال الأولى، يعتبرون أنّ التاريخ الذي يعرضه العهد القديم، هو المثال بالنسبة إلى لوقا ليرسم تاريخ العهد الجديد على هذا النحو، أي ليشدّد على فكرة أنّ اللّه هو سيّد التاريخ وأنّ تصميمه يتحقّق(١٧). في هذا الإطار، نستحوذ على فهم أفضل لفكرة ملكوت اللّه الّتي يبشّر بها يسوع والرسل؛ فالربّ، وفق هذه الفكرة، هو الملك، والسيّد المطلق(١٨).

في جميع الأحوال لا ننسينّ أنّ لوقا متيقّن أنّه يخبر عن أمر جديد وفريد؛ فمهما استقى ممّا هو قبله، تبقى الفرادة ويبقى الجديد في ما يخبر(١٩).

في هذا الجوّ من حتميّة تحقيق تصميم اللّه الخلاصي، هذا التصميم الذي يعرف حتى بالجواب السلبي للإنسان، يُطرح السؤال، بحقّ، عن المكان المتروك لحريّة الإنسان.

ثانيًا – حريّة الإنسان إزاء تصميم اللّه الخلاصيّ

للإجابة على السؤال الذي طرحناه في نهاية القسم الأوّل، أي عن حريّة الإنسان إزاء هذا التصميم الذي لا يستطيع أيّ أمر أن يحول دون تحقيقه، أعتقد أنّ العودة، خاصّة، إلى مفهوم التوبة عند لوقا، مع الاسم μετάνοια (٥ مرات في لوقا؛ ٦ مرات في أعمال الرسل؛ و١١ مرة في باقي العهد الجديد) والاسم

(١٦) انظر TIEDE 1980 : 27-29.
(١٧) انظر SQUIRES 1993 : 7.
(١٨) انظر SQUIRES 1993 : 25.
(١٩) أنظر DAHL, 1966 : 152.

ἐπιστροφή (مرة وحيدة في العهد الجديد، موجودة في أع ١٥: ٣)، مع الفعل μετανοέω (٩ مرات في لوقا؛ ٥ مرات في أعمال الرسل؛ ٢٠ مرة في باقي العهد الجديد) ومع الفعل ἐπιστρέφω (٧ مرات في لوقا؛ ١١ مرة في أعمال الرسل؛ ١٨ مرة في باقي العهد الجديد)، تَسمحُ لنا بفهم العلاقة بين تصميم اللّه وبين حريّة الإنسان عند لوقا. تسمح بعض المفاهيم الأخرى بتبيان العلاقة بين تصميم اللّه الخلاصي وجواب الإنسان، مثل اتّباع يسوع بعد الدعوة الّتي يوجّهها إلى الإنسان. ولكنّ مفهوم التوبة يضيء على نواحي كثيرة تشمل ما قد تبيّنه المفاهيم الأخرى.

فمن جهة أولى، التوبة هي عطيّة من اللّه، وهي معقولة لأنّه يعطيها. إنّها نعمة منه، وهو يعطيها خاصة بواسطة مرسليه، وعلى رأسهم ابنه يسوع[٢٠]. فيلخّص الربّ رسالته بالقول: "ما جئت لأدعو الأبرار بل الخطأة إلى التوبة" (لو ٥: ٣٢). وإنّ "ابن الإنسان جاء ينشد الضائع، ويخلّصه" (لو ١٩: ١٠).فمخطّط اللّه هو أن يخلص الإنسان ويتحرّر، وهذا ما يبان من وصف يسوع لرسالته، حين استشهد بأشعيا النبيّ، في الناصرة، إذ قرأ: "روح الربّ عليّ، فقد مسحني لأبشّر المساكين، أرسلني أنادي بإطلاق الأسرى، وعودة البصر إلى العميان، وأحرّر المقهورين، وأنادي بسنة مقبولة لدى الربّ" (لو ٤: ١٨–١٩). واللافت أنّ الجذر المستعمل للإطلاق وللتحرير (ἄφεσις)، هو نفسه الذي يعني مغفرة الخطايا، أي الخلاص (لو ١: ٧٧). هذه هي رسالة يسوع الأساسيّة. فمجيء يسوع هو للدعوة إلى التوبة والخلاص.

وتلخّص آيتان من أعمال الرسل كيف أنّ التوبة هي عطيّة من اللّه: "رفع اللّه يسوعَ بيمينه رئيسًا ومخلّصًا، لكي يمنح إسرائيل توبةً وغفران خطايا" (أع ٥:

(٢٠) Bovon 1987 : 194 يعتقد أنّ تدخلاّت اللّه في التاريخ، عند لوقا، هي، في غالبيّتها الساحقة، بواسطة آخرين.

٣١). وبعد كلام بطرس الذي بيّن أن اللّه يريد أن يقبل غير اليهود في الكنيسة، "طاب خاطر السامعين، ومجّدوا اللّه وقالوا: حقًّا لقد أعطى اللّه الأممَ التوبةَ من أجل الحياة" (أع ١١: ١٨).

ومن جهة ثانية، إنّ التوبة هي جواب الإنسان على عطيّة اللّه الخلاصيّة.

فتجاه هذا الواقع الخلاصيّ، يبيّن لوقا جوابًا إيجابيًّا، وآخر سلبيًّا، ممّا يؤكّد أنّ للإنسان الحرّيّة في الجواب على تصميم اللّه الخلاصيّ كما يحلو له. بإمكانه أن يتوب أو لا[٢١]، ولكن لذلك عواقب حميدة، وأخرى وخيمة. وفي النهاية إنّ الربّ هو المنتصر.

١ – الردّ الإيجابيّ

يظهر الردّ الإيجابيّ على إرادة اللّه الخلاصيّة في تصميمه، من خلال مواقف وأفعال عديدة، مثل: استقبل، سمع، رأى، آمن، تبع، اعتمد، تاب. وتهدف جميعها، من جهة، إلى تبيان حريّة الإنسان في الجواب على تصميم اللّه، ومن جهة أخرى، إلى نجاح هذا التصميم وإلى تحقيق الخلاص، على المستوى الفرديّ والجماعيّ.

تقبل مريم بمشيئة الربّ، فتنضمّ إلى تصميمه الخلاصيّ، وتطوّبها لذلك جميع الأجيال. والرعاة يمجّدون اللّه على ما رأوا وسمعوا حول ميلاد المخلص في مدينة داود. سمعان وحنّة يجيبان بشكل إيجابيّ على الخلاص الذي يعطيه اللّه في يسوع. وبعد أن قبل زكريّا بما بشّره به الملاك الآتي من لدن الربّ، أنشد

(٢١) يبيّن SQUIRES 1993 هذا الطابع، في مواضع عديدة من كتابه:

"Juxtaposed alongside this theme of necessity is the role of human agents in carrying out the plan of God; some may oppose this plan, but those who are obedient to the will of God play key roles in God's plan" (p. 3). *"There are frequent moments emphasizing both the possibility of opposing God's purposes and the dimensions of human co-operation with the plan of God"* (p. 155). *"This emphasis on divine necessity does not, however, eliminate human free-will"* (p. 177).

نشيد الظفر والخلاص. وتطول لائحة الذين يجيبون بشكل إيجابي على دعوة يسوع: بطرس ومن معه، لاوي، الرسل، الخاطئة، المنزوفة، الأبرص، الأعمى، زكا، العشّارون، الخصيّ الحبشي، كثير من اليهود في أورشليم، السامريّون، كورنيليوس، وكثير من الوثنيّين. الأحد عشر، في نهاية الإنجيل، يرون يسوع ويسمعونه، وهو يباركهم قبل صعوده إلى السماء.

كلّ هذه الأجوبة الإيجابيّة كانت ممكنة لأنّ اللّه أخذ المبادرة تجاه هؤلاء الأشخاص، وهم قبلوها.

إذًا، إنّ إرادة اللّه في الخلاص، تتمّ في من يقبلونها، أي يجيبون بالإيجاب على عمل مرسلي اللّه وأقوالهم، وبخاصة على عمل يسوع وأقواله.

ثانيًا – الجواب السلبي

نتبيّن المواقف السلبيّة من مرسلي اللّه ومن دعوتهم إلى التوبة، من خلال مواقف عديدة في الإنجيل وأعمال الرسل. هذه المواقف تُظهر، من جهة، الحريّة الّتي يملكها الإنسان في أن يجيب بشكل سلبيّ على الدعوة الإلهيّة إلى الخلاص، وتبيّن، من جهة أخرى، أنّ تصميم اللّه يمضي إلى الأمام، بالرغم من كلّ عائق. فالذي يشكّل عائقًا أو يسببه، لا ينجح، لأنّ اللّه هو المنتصر وهو السيّد(٢٢).

بعد التوطئة (لو ١: ١–٤)، يخبر لوقا عن بشارة زكريا الذي يصاب بالبكم نتيجة عدم إيمانه بكلام الملاك (لو ١: ٢٠). عندما يقبل بتصميم اللّه، يعود لسانه فينحلّ (لو ١: ٦٤).

قلب الأوضاع في نشيد مريم يتعلق بكيفية الجواب على عمل اللّه (لو ١: ٥١–٥٣).

(٢٢) في ما يلي لائحة بمواقف سلبيّة مستوحاة من MAHFOUZ 2003 : 197-212.

في لو ٢: ٣٤، في نبوءة سمعان، يقرّر جواب الإنسان على يسوع سقوطه أو قيامه.

يكلّمنا لوقا عن الويلات في موازاة التطويبات، وهو الوحيد الذي يفعل ذلك (لو ٦: ٢٤–٢٦).

نهاية عظة السهل (لو ٦: ٤٦–٤٩) تهيّئ لما يرد في أع ٣: ٢٣ حيث الذي لا يسمع للنبيّ يُستأصل من الشعب.

تشكّل الآية ٩: ٢٤ صدى للطوبى في لو ٦: ٢٢، وللويل في لو ٦: ٢٦.

والرسل سوف ينفضون الغبار عن أنعالهم تجاه من يرفض البشارة المسيحية (لو ٩: ٥؛ ١٠: ١١؛ أع ١٣: ٥١)، وهذا ما يشكّل لعنة[٢٣].

الذين لا يقبلون آيات يسوع وكلماته سوف يتعرضون للعقاب (لو ١٠: ١٣–١٦؛ ١١: ٢٩–٣٢).

لو ١٠: ٢١ هو صدى لنشيد مريم، حيث المتكبّرون يتشتّتون.

في الكلام الذي وجهه يسوع إلى الفريسيين والكتبة في لو ١١: ٣٧–٥٤، يتّضح أنّهم موضوع تأنيب يسوع بسبب تصدّيهم لمرسلي اللّه ولتعليمه.

وإنّ اللّه يعاقب كما يقول لنا لو ١٢: ٥.

في لو ١٢: ٩–١٠، الخطيئة ضد الروح القدس هي رفض الاعتراف بعمله في الجماعة.

في لو ١٢: ٢٠، يسمّى الغنيّ جاهلاً ويعاقب. هذه التسمية "جاهل"، تشير، في مز ١٤: ١، إلى الذي ينكر اللّه.

(٢٣) انظر Brun 1932 : 91.

في لو ١٢: ٤٦–٤٨، يُعاقب الخادم غير الأمين، لأنّه لا يعتني بالجماعة المسيحانيّة التي يحقّق اللّه فيها تصميمه.

في لو ١٢: ٥٧–٥٩، و١٣: ١–٩، تحذير من أجل التوبة.

والدخول من الباب الضيق في المثل الذي يعطيه يسوع في لو ١٣: ٢٢–٣٠، يعني، في الإطار الأوسع، قبول تعليم يسوع وأعماله. وفي الخط عينه، يأتي لو ١٤: ١٦–٢٤.

أورشليم تجسّد التصدي لله ولمرسليه، فسوف تعاقب (لو ١٣: ٣٤–٣٥؛ ١٩: ٤١–٤٤؛ ٢٣: ٢٨–٣١).

لو ١٤: ١١ و١٨: ١٤ يتعلّقان بالاعتراف باللّه ربًّا أو لا.

الغني في مثل الغني ولعازر (لو ١٦: ١٩–٣١) يعاقَب لأنّه لم يسمع للكتب المقدّسة ولم يؤمن، لذا لم يهتم بالفقير.

لو ١٧: ٣، و٢٢: ٢٢ يبيّنان العقاب لأصحاب الشكوك وليهوذا الذي خان الربّ.

في مثل الأكياس والملك الذي يأخذ ملكه، يبان أنّ من يرفض يسوع يتعرض لنتيجة وخيمة (لو ١٩: ١١–٢٧).

يبان رفض مرسلي اللّه جيّدًا في مثل الكرّامين القتلة، فيلاقي الرافضون نهاية شنيعة (لو ٢٠: ٩–١٩).

في أع ٥: ١–١١؛ ١٣: ٤–١٢، الذين يتعرضون للعقاب هم تحت تأثير الشيطان، وبالتالي هم أعداء اللّه. ويعرّض حننيا وسفيرة الجماعة المسيحانية للخطر من الداخل، فلا يسمح اللّه لهما بذلك.

في أع ٨: ٢٠–٢٤، قلب سيمون الساحر ليس مستقيمًا أمام اللّه.

في أع ٩: ١–٩، حتى لو كان عمى بولس علامة له، لكنّه أيضًا وسيلة يحدّ بها الربّ من قدرة مضطَهِد المؤمنين به.

هيرودس يتعرض أيضًا للعقاب لأنّه خطر خارجي على الجماعة المسيحانيّة (أع ١٢).

في أع ١٣: ٤٦؛ ١٨: ٦؛ ٢٨: ٢٨، ثلاث محطات يعلن فيها بولس رفض اليهود وتحوّل الرسالة إلى الوثنيّين.

إذًا، باستطاعة الإنسان أن يرفض تصميم اللّه، ويعترض تحقيقه، ولكن تصميم اللّه يسير قُدُمًا إلى الأمام(٢٤). وبرهانًا على ذلك، إنّ موت يسوع والرسالة إلى الوثنيين وصلاً إلى الانتصار رغم العوائق الّتي وضعها الكثيرون(٢٥). لذا يتعرّض من يقف في وجه هذا التصميم إلى الإقصاء، وهذا ما يعنيه العقاب.

ولكن ما يلفت النظر، هو أنّه في الحالتين، أي في قبول تصميم اللّه ورفضه، نرى تقدّم هذا التصميم(٢٦).

خاتمة

يتابع تصميم اللّه من أجل الخلاص طريقه، ولا مجال لإيقافه. للإنسان الحرّية أن يرفضه لذاته، ولكنّه بذلك يفشل ويصبح عبدًا لما هو ليس اللّه.

من الناحية السلبية، يبان من لو ٢٢: ٢٢، أنّه حتّى لو كان معروفًا في تصميم اللّه أنّ الإنسان سيُسيء الإجابة، تبقى المسؤولية على هذا الأخير في كيفيّة جوابه: "وابن الإنسان ماض، على ما حُدِّد له، إنّما الويل لذلك الإنسان الذي يسلمه".

(٢٤) انظر Lohse 1954 : 266.
(٢٥) انظر Squires 1993: 184.
(٢٦) انظر Johnson 1977 : 78.

ومن الناحية الإيجابيّة، أعتقد أنّ ما لخّص به بولس رسالته يصف هدف الربّ وحالة الذين يقبلون بتصميمه الخلاصي. فيتوجّه الربّ إلى بولس قائلاً: "وأنا أنقذك من شعب وأمم أرسلك إليهم لتفتح عيونهم، فيعودوا من الظلام إلى النور، ومن سلطان الشيطان إلى اللّه، فينالوا، بإيمانهم بي، غفران الخطايا، وميراثًا يرثه المقدّسون"؛ ويتابع بولس: "فمذ ذاك لم أقاوم، أيّها الملك أغريبا، الرؤيا السّماويّة، وسرت أبشّر أهل دمشق أوّلاً، فأهل أورشليم، فبلاد اليهوديّة كلّها، فالأمم، لكي يتوبوا ويعودوا إلى اللّه، ويأتوا أعمالاً خليقة بالتوبة" (أع ٢٦: ١٧–٢٠).

يريد اللّه الخلاص ويحقّق تصميمه. مَن يقبل به يخلّص ومَن يرفضه لا يستطيع إيقافه، فيضحي فاشلاً، مبعَدًا عن نجاح هذا التصميم. إنّها حريّة الإنسان إزاء تصميم اللّه الخلاصيّ.

مراجع

ALETTI, J.-N., *Quand Luc raconte* (LiBi 115; Paris 1998).

BOCK, D.L., *Proclamation from Prophecy and Pattern : Lucan OT Christology* (JSNTSS 12; Sheffield 1987).

BRAUMANN, G., "Das Mittel der Zeit", *ZNW* 54 (1963) 117-145.

BRUN, L., *Segen und Fluch in Urchristentum* (Oslo 1932).

CADBURY, H.J., *The Making of Luke-Acts* (London ²1958).

DAHL, N.A., "The Story of Abraham in Luke-Acts", Fs SCHUBERT, P., éd. KECK, L.E. - MARTYN, J.L., *Studies in Luke Acts* (Nashville 1966) 139-158.

DÖMER, M., *Das Heil Gottes* (BBB 51; Köln-Bonn 1978).

GLÖCKNER, R., *Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas* (Mainz 1975).

JOHNSON, L.T., *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (SBLDS 39; Atlanta 1977).

LANE, T., *Luke and the Gentile Mission: Gospel anticipates Acts* (EHS.T XXIII/571; Frankfurt am Main 1996).

LOHSE, E., "Lukas als Theologe der Heilsgeschichte", *EvT* 14 (1954) 256-275.

LÖNING, K., “Lukas - Theologe der von Gott geführten Heilsgeschichte (Lk, Apg)”, éd. DAUTZENBERG, G. – SCHREINER, J., *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments* (Würzburg 1969) 200-228.

MAHFOUZ, H., *La fonction littéraire et théologique de Lc 3,1-20 dans Luc-Actes* (FPTK 11 ; Kaslik 2003).

MARSHALL, I.H., *Luke: Historian and Theologian* (Exeter ^{3}1988).

MATTILL, A.J.Jr., “The Jesus-Paul Parallels and the Purpose of Luke-Acts: H.H. Evans Reconsidered”, *NT* 17 (1975) 15-46.

MCCASLAND, S.V., “The Way”, *JBL* 77 (1958) 222-230.

NAVONE, J., “The Way of the Lord”, *Scr* 20 (1968) 24-30.

O’TOOLE, R.F., *The Unity of Luke’s Theology. An Analysis of Luke-Acts* (Wilmington 1984).

ROBINSON, W.C., *The Way of the Lord: A Study of History and Eschatology in the Gospel of Luke* (Basel 1962).

SCHULZ, S., “Gottesvorsehung bei Lukas”, *ZNW* 54 (1963) 104-116.

SCOBIE, C.H.H., *John the Baptist* (London 1964).

SQUIRES, J.T., *The Plan of God in Luke-Acts* (SNTSMS 76; Cambridge-New York 1993).

TALBERT, C.H., “Promise and Fulfillment in Lucan Theology”, ed. TALBERT, C.H., *Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (New York 1984) 91-103.

TANNEHILL, R.C., *The Narrative Unity of Luke-Acts*, I, (Philadelphia 1986).

TIEDE, D.L., *Prophecy and History in Luke-Acts* (Philadelphia 1980).

TOSCO, L., *Pietro e Paolo ministri del giudizio di Dio. Studio del genere letterario e della funzione di At 5,1-11 e 13,4-12* (RivBSup 19; Bologna 1989).

VON BAER, H., *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* (BWANT 39; Stuttgart 1926).

تعرفون الحق والحق يحرركم
(يو ٨: ٣١-٣٢)

الأخت باسمة الخوري الأنطونية

الحرية والعبودية حالتان نختبرهما في حياتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية، لكنهما في الوقت عينه رمزان لحالة الانسان الداخلية التي تحددها خياراته الأخلاقية، وماضيه وطموحاته الخلاصية. لا يذكرهما يوحنا الانجيلي سوى نادراً، ولا يأتي الإزائيون على ذكرهما أبدًا. وحده القديس بولس، بين كتّاب العهد الجديد، من يتناول هاتين الحالتين، وفي ذلك الكثير من الغرابة! فكيف يمكن ألا نقرأ في الانجيل عن العبودية والحرية، في حين انهما في أساس المفهوم اليهودي للتاريخ؟

منذ أن كان إسرائيل مستعبدًا في مصر، ثم في بابل وحرره الله، أصبح موضوع الحرية والعبودية جزءًا أساسيًا من عقيدته، يتخطّى المعنى التاريخي ويأخذ صفة الرمز[١]. فالديانة البيبلية تتجذّر عميقًا في التاريخ، وما هو محوري فيها ليست الحرية كفكرة أو كمفهوم فلسفي وحكمي، كما نجده في الحضارة اليونانية، بل الحرية كحدث تاريخي مؤكّد. فالتحرر قد تمّ مرارًا، جرّاء تدخّل الله القادر، بأشكال شتى في مراحل تاريخية متعددة، وبالابن في ملء الزمن. وعليه، تسقط الغرابة، لأن عبارة "الخلاص" هي التعبير الديني المرادف لعبارات الحرية والتحرر والتحرير التي يستعملها الانسان يوميًا. من هذا المنطلق لم تذكر الأناجيل عبارتي الحرية والعبودية إلا نادرًا، فالحرية في مفهومها أصبحت

(١) Paul Ricoeur, *La Symbolique du mal.*

خلاصًا وحقيقة متجسدة بيسوع المسيح، وكأن الإنجيليين يقولون إن يسوع هو الحرية في كل مرة يؤكدون أنه الخلاص(٢).

الكلمة المحرِّرة (يو ٨: ٣١-٣٦)

إطار النص

يتعلّق حديثنا بآيتين نقرأهما في الانجيل اليوحنوي، مفادهما أن يسوع قال "لِليَهودِ الَّذينَ آمَنوا بِه: إِن ثَبَتُّم في كلامي كُنتُم تلاميذي حَقًّا، ٣٢تَعرِفونَ الحَقّ، والحَقُّ يُحَرِّرُكُم".

يأتي هذا الكلام عن الحق الذي يعطي الحرية (يو ٨: ٣١-٣٢ي) في أحد أطول المقاطع المختصّة برسالة يسوع السماوية، وهو نص خطابي يبدأه يسوع في ٨: ١٢ حيث يقدم نفسه على أنه "نور العالم"، وينتهي مع محاولة رجمه في ٨: ٥٩؛ ويندرج في إطار الجدال الكبير الذي ينقله يوحنا في ٨: ١٢-٥٩ بعد خبر محاكمة المرأة الزانية "لإحراج يسوع"، حيث يبقى يسوع مكانه بعد انسحاب الفريسيين والكتبة، وبعد ذهاب المرأة، فلا ندري باديء ذي بدء الى من يتوجه في خطابه الطويل هذا، لأن النص يقول في ٨: ١٢ إنه "كلمهم"، ثم نعرف في ما بعد انه توجه أولاً الى الفريسيين (آ ١٣)، ثم الى اليهود (آ ٢٢).

ينقسم النص الى قسمين، ويتمحور حول موضوعين أساسيين هما:

- أصل يسوع وهويته في القسم الأول (آ ١٢-٣٠)؛
- وبنوة "اليهود" الابراهيمية في القسم الثاني (آ ٣٣-٥٩).

وتأتي الآيتان ٣١-٣٢ كجسر بين القسمين، لتربط شخص يسوع حامل كلمة الله وحقه، بتلاميذه الذين يصلون من خلاله الى الحرية والبنوة الإلهية.

(٢) نجد في يو ٨: ٣١-٣٦ تعليمًا بهذا المعنى ينقله الإزائيون في إطار طرد الشياطين بحيث يعلنون بأن المسيح حررنا من عبودية الخطيئة والشيطان.

* **في القسم الأول (آ ١٢-٣٠) المتمحور حول أصل يسوع وهويته**، موضوعان هامّان هما الشريعة والحياة من جهة، وموضوع الكلمة من جهة ثانية. بما يخص الموضوع الأول تبدو المشكلة في كيفية تفسير الشريعة، أبحسب اللحم والمنطق، على طريقة الفريسيين والكتبة، أم بحسب الحق على طريقة يسوع؟ ويأتي حديث يسوع ليحدد شروط الحكم الحق التي لا تتوفّر إلا فيه، مرتكزًا على هويته المتعلقة بالآب أولاً، وعلى الشريعة التي تطلب شهادة اثنين ثانيًا. في ذلك فقط يصل الانسان الى الحياة.

أما الموضوع الثاني فيدور حول موضوع الكلمة، وهو ما يولّد جدلاً حول الحياة والموت، الايمان والخطيئة، فيكثر اللغط وعدم الفهم من قبل اليهود الذين لا يرون الحق ولا يسمعون الكلمة، في حين أن يسوع هو النور وهو الناطق بكلمة الله. وهكذا، انطلاقًا من الشريعة يوصلنا الكاتب الانجيلي الى شخص يسوع، الحكم الحق على هذه الشريعة؛ وانطلاقًا من الكلمة، يقودنا الى الناطق باسم الله، كلمة الله يسوع، جاعلاً من يسوع محورًا للنص بكامله.

* **أما القسم الثاني (٣٣-٥٩) فيدور حول وضع اليهود محاوري يسوع**، ويمكن تقسيمه الى ثلاثة أقسام:

- آ ٣١-٤١أ : تتمحور المسألة حول بنوة اليهود الابراهيمية (من حيث الذرية، ومن حيث السلالة، ومن حيث الرمز). يبدأ الانجيلي باستنتاج أولي يؤدي الى سؤال بديهي. الاستنتاج هو التالي: إن كان اليهود من ذرية ابراهيم ومن سلالته فإنهم أبعد من أن يكونوا أبناءه، لا بحسب المنطق ولا بحسب الرمز، ذلك لأنهم لا يعملون أعماله[٣]. من هنا السؤال البديهي:

(٣) كان اليهود قد جعلوا من الهيكل ذخيرة تؤمن لهم عدم الموت (إر ٧)، ومن ذرية ابراهيم ضمانة أكيدة للحياة الأبدية، مما جعل الهوة كبيرة جدًا بين الايمان والأعمال لم يكفّ الأنبياء عن التنبيه في شأنها (إر ٩: ٢٤؛ مي ٣: ١١؛ عا ٥: ١٤)، ولم ينسها الرابينيون الذين أعلنوا في ما بعد أن الاسرائيليين لا يشبهون بشيء ذرية ابراهيم (Pirkeh Abbot 19). شغلت مسألة ذرية ابراهيم الحقيقية الجماعة المسيحية الأولى بشكل كبير، وهو من نراه مثلاً في دعوة المعمدان الى التوبة=

إن لم يكونوا أبناء ابراهيم، فأبناء مَن هم إذًا؟

- آ ٤١ب–٥٠: لا يمكن لليهود أن يكونوا بلا أب، فأباهم إما الله وإما ابليس. يعلن يسوع أن من يسمع كلمة الله هو ابن لله، ومن يسمع كلمة ابليس يكون ابنًا له. فالانسان هو ابن لمن يسمع، وعلى كلٍ أن يعرف ابن من هو.
- آ ٥١ –٥٨: حياة الانسان تتعلق بصوت من يسمعه. من يسمع صوت الابن لا يذوق الموت لأن الابن هو كلمة الآب.

وفي حين يبدو وكأن القسم الأول قد أدى الى الموافقة على أقوال يسوع، "كثيرون آمنوا به" (آ ٣٠)، تسبب القسم الثاني بردة فعل عنيفة تعيدنا الى موقف الفريسيين الأول حين جاؤا بالمرأة ليتهموه(٤).

في هذا الإطار (بين هوية يسوع ورفض اليهود الإقرار بما هم عليه فعلاً)، يمكننا فهم الآيتين ٣١–٣٢: "قال يسوع لليهود الذين آمنوا به: إِن ثَبَتُّم في كلامي كُنتُم تلاميذي حَقًا، تَعرِفونَ الحَقّ، والحَقُّ يُحَرِّرُكُم".

الثبات في الكلمة لمعرفة الحق والحصول على الحرية

يتوجه يسوع الى "اليهود الذين آمنوا به"، بعد سماعهم القسم الأول من خطابه

=(مت ٣: ٩)، وفي رسالة يعقوب (٢: ٢١ت) اللذين يركزان على أهمية الأعمال وعلى ثمار الايمان.هذا النص قاس جدًا لا يمكن قراءته على أساس أنه تقرير عن حوار أو بالأحرى عن جدال بين يسوع وأعدائه. لفهمه يجب وضعه في إطار المشاكل الكبيرة التي عانت منها الكنيسة الأولى مع المجمع، وهدف الانجيلي من التأكيد للجماعة الناشئة انها من الله بمقدار ما تثبت بيسوع. لا يكتفي يسوع بالقول بأنهم ليسوا أبناء ابراهيم، بل يؤكد بأنه ولد قبل ابراهيم، وأنهم أبناء ابليس (آ ٤٤) تدخل هذه النزاعات في إطار محاولة قتل يسوع فيظهر يسوع هنا في صورة من يعلن لهم حقيقة ما هم عليه.

(٤) تؤلّف الآيات ٨: ٣١–٣٦ كلاً متكاملاً. يبدو أن الانجيلي قد جمع أقوالاً قديمة متفرّقة لوصف التأزم في العلاقات بين اليهود ويسوع. وتأتي الإشارات الى خطر الموت المحيط بيسوع (٨: ٢٠، ٢٨، ٣٧، ٤٠، ٥٩) كإطار لهذا النص.

المتعلق بهويته وسلطته النابعة من بنوّته الإلهية (آ ٣١). لكن هؤلاء السامعين لا يختلفون كثيرًا عن أعداء يسوع الظاهرين. فمنذ الصعوبة الأولى نراهم ينضمون اليهم (آ٣٣)، فلا يعود القاريء يعرف الى من يتوجه يسوع، أإلى أعدائه، أم الى هؤلاء الذين "آمنوا به"؟ من هنا نسمعه يقول لهم في ٨: ٤٥: "أنتم لا تؤمنون بي".

فهل هم مؤمنون أم لا؟ ولماذا؟ ومن هو المؤمن إذًا؟

*** الثبات في الكلمة**

في ٨: ١٢ دعا يسوع الانسان الى اتّباعه: "أَنا نُورُ العالَم، مَن يَتبَعْني لا يَمْشِ في الظَّلام بل يكونُ له نورُ الحَياة"، وها هو الآن يدعوه الى الثبات في كلامه، مما يوضح أن المطلوب هو إذًا قبول كلمة يسوع والرسوخ فيها وحفظها(٥).

هذا هو الشرط الذي يسمح للانسان بأن يكون تلميذًا حقًا (وتأتي عبارة التلميذ هنا للمرة الأولى في الانجيل الرابع)، متميّزًا عن اولئك الذين تركوا المعلم في ٦ :٦٦. التلميذ الحق هو الذي، على مثال "التلميذ الذي يحبه يسوع"، لم يكتفِ بـ"اتباع" يسوع فقط (١٨: ١٢) أو بالإيمان به (٨: ٣١)، بل ثبت في كلمته(٦).

يتعلق الأمر إذًا بقبول "الكلمة"، لكن الكلمة كانت قد كُشفت في إسرائيل وبطريقة فريدة. فمنذ الوعد لإبراهيم، كُشف للشعب المختار بأن الله الواحد هو إله العهد، وأنه يريد الارتباط بشعبه، وكم من مرة عبّر عن هذا الارتباط من خلال صورة علاقة الأب بالإبن مشددًا على حميمية هذه العلاقة. وكان اليهود يعتبرون

(٥) رج ٨: ٥١؛ كما ان الابن نفسه يحفظ كلمة الآب (آ ٥٥)، "ليمَكِّنَهم أَنْ يَصيروا أَبْناءَ الله: ... هُمُ الَّذينَ مِنَ اللهِ وُلِدوا" (يو ١: ١٢-١٣).

(٦) الثبات هو الايمان الصحيح، وهو ما يتوسّع فيه يوحنا في حديثه عن الثبات بالكرمة الحق يسوع (يو ١٥). بذلك يفهم المؤمن ويدخل في المعرفة العميقة، أي بالشراكة مع "الحق".

بأن هذه الكلمة التي كُشفت لهم، والتي تلزمهم هي "الحقيقة"[٧] التي يرتبط بها مصيرهم، وطالما تعلّقوا بها وقدّسوها، فما معنى ما يقوله لهم يسوع؟ وهل يريد أن يقول بأنهم خانوها؟

لا! كان الأنبياء يؤمنون بأن معرفة الحق كاملاً هي عطية الأزمنة الأخيرة[٨]، وهو ما يؤكده يسوع بقوله "تعرفون" (γνώσεσθε)، بمعنى: إن آمنتم بأن الأزمنة الأخيرة هي هنا الآن. صدق الأنبياء، وها هي الآن الأزمنة الأخيرة التي تؤهل المؤمن لمعرفة الحق. هذه المعرفة مشروطة بـ"الثبات" في كلامه (آ ٣١) وليس في الكلمة. إن كلمة يسوع هي من يشرح معنى الكلمة الإلهية التي كُشفت لشعب الوعد، ويسوع هو المفسّر الاسكاتولوجي لإله اسرائيل، يكشف للبشر الى أي شراكة هم مدعوون. وبالتالي فإن في عدم قبول يسوع إعلانًا واضحًا عن الانتماء الكاذب إلى سلالة ابراهيم المؤمنة بالإله الواحد الحق، والمنتظرة الأزمنة الأخيرة ومعرفة الحق[٩].

يؤكد يسوع في بداية حديثة: "إذا ثبتم... الحق يحرركم" (آ ٣١)؛ وفي معرض خطابه يؤكد: "إذا حَرَّرَكُمُ الابنُ كُنتُم أَحرارًا حَقًّا" (آ ٣٦)، مما يعني بأن الحرية التي يعطيها الحق تعطى للتلاميذ بواسطة يسوع. فما هو الحق، أو بالأحرى من هو الحق؟ وما هو جوهر الحرية؟

---

(٧) راجع ٢ صم ٧: ٢٨؛ مز ١٩: ١٠؛ ٨٦: ١١؛ ١١١: ٧ي؛ ١١٩: ٢٧، ٤٣، ٨٦، ١٣٨، ١٤٢، ١٥١، ١٦٠؛ طـــو ١٢: ١١؛ حـك ٦: ٢٢؛ ملا ٢: ٦، الـخ. وفي كتـــابات قمران 1 QH 7: 26sP 1 QS 5: 8P 6: 15.

(٨) راجع إر ٣١: ٣٤: "لا يكلّم كل واحد قريبه قائلاً اعرف الرب، لأنهم سيعرفوني من كبيرهم الى صغيرهم، يقول الرب"؛ أش ٥٤: ١٣: "جميع بنيك يكونون تلامذة الرب"؛ حك ٣: ٩: "المتوكلون عليه سيدركون الرب".

(٩) هذا ما أثار حفيظة اليهود الذين دافعوا عن بنوتهم الابراهيمية، التي بعيدًا عنها يصبحون في خانة من هو ليس الحق، أي ابليس، فلا يبقى في الساحة سوى ابن الله الحق القادر على القول عن نفسه: "أنا هو".

*** تعرفون الحق**

– الحقيقة وخلفيتها الفلسفية

أعاد بعض الشارحين النص الى خلفية أدبية هلّينية ثنائية حيث معنى عبارة ἀλήθεια هو "الواقع الحقيقي" في مقابل "الواقع الظاهر"، فأعطوها عند يوحنا معنى "واقع الحقيقة الإلهية" وكشفها، المتناقض مع "حقيقة العالم الظاهرة" (pseudo-réalité)؛ وبما أن هذه الحقيقة تكشف إمكانية الوجود البشري الوحيدة التي تقود الى الحياة (ζωη)، فيجب أن نفهم في ἀλήθεια القدرة على إعطاء الحياة التي تنير وجود الانسان، بكشفها له الامكانية الوحيدة للوجود.

ولتأكيد الخلفية الفلسفية اليونانية، لفت هؤلاء الشارحون النظر الى العلاقة التي يبرزها النص اليوحنوي بين الحقيقة والحرية، على مثال ما كان يفعله الرواقيون والغنوصيون.

أكد الرواقيون بأن الحكيم هو من يتحكم بأهوائه، فيصل الى الهدوء الداخلي والابتعاد عن القلق (ataraxia)، فيخضع للقدر الكوني، وعليه، أعلن Epictète أن السعادة تكمن في التحرر من الأهواء الفوضوية، للمشاركة في اللُوغُس (Logos) المنشور في الكون(١٠)؛ وسعى الغنوصيون الى التحرر من المادة، بالتخلص من الجهل الذي يسجن الانسان، من جهة، والوصول الى معرفة الشرارة الإلهية المخبوءة فيه، والمتأتية من القسم الإلهي الذي سقط منه الانسان، من جهة ثانية. وفي انجيل فيلبس الغنوصي المنحول، نصٌّ مشابهٌ لما نجده في يو ٨: ٣٢ نقرأ فيه "الحقيقة كالجهل: مخفية، ترتاح في ذاتها، ولكن عندما تنكشف وتُعرف، نمجّدها... الحقيقة تعطي الحرية"؛ ويكمل: "قال اللوغس: إن عرفتم الحق، الحق يحرركم". "الجهل عبد، والمعرفة حرية"(١١). يبدو واضحًا

(١٠) *Dissertations*, IV, I, 89

(١١) **انجيل فيلبس**، القول ١٢٣.

في نهاية هذا النص المنحول تغيير المعنى الانجيلي، فالغنوصي يتحرر من الجهل وليس من الخطيئة. وفي نسبه القول الى اللوغس، يشير الكاتب الى طابع الحقيقة العقلي، في حين أنها، بالنسبة الى اليهود كما بالنسبة الى يسوع، كلمة تلزم على الصعيد الوجودي بالذات.

– الحقيقة وخلفيتها البيبلية

لا يمكن نفي التأثير الفلسفي والغنوصي على الانجيل الرابع، لكن الدراسات الحديثة كشفت عن الوضع الديني والسياسي المعقّد لفلسطين في القرن الاول للميلاد، والذي كان يخضع للتأثير الهليني بشكل عام، ولكن لتأثير العديد من المجموعات الدينية اليهودية بشكل خاص. وقد أبرزت اكتشافات قمران عمق هذه التعقيدات، وأكدت نقاط التشابه بين كتابات قمران والانجيل الرابع ارتكاز الاثنين على العهد القديم، وعلى التيارات الروحية التي كانت مزدهرة ومتكاثرة في فلسطين في ذلك الوقت.

"الحق" (ἀλήθεια) هي بحسب المعجم العبري مرادفة لـ "إِمِتْ" التي تشير، من جهة، الى ما هو ثابت في الانسان(١٢)، ومن جهة ثانية، إلى ما يميّز العلاقة الدائمة والمتعمّقة بين شخصين، أي "الأمانة"، وهي العبارة التي ميّزت إله العهد عبر الأجيال.

في العهد القديم، وخاصة في الأدب الحكمي، العديد من المراجع حول الحقيقة تتعارض مع المعنى الفلسفي الفكري المحض. فقد فهم العهد القديم الحق بطرق مختلفة، أهمها المعنى الديني (٧٥ مرة من أصل ١٢٦ في الكتاب المقدس العبري) حيث الحق هو صفة الله أو صفة شريعته (٤٩ مرة).

(١٢) راجع **معجم اللاهوت الكتابي**، ١٣٢٩.

صحيح أن الـ ἀλήθεια، من حيث كونها صفة مسيحانية، تصف الواقع (réalité) الإلهي الذي كُشف بالمسيح، لكن فكرة الـ "إِ م ِت ْ" تتضمن أيضًا معنى الحقيقة. فالله ليس واقعًا فقط بل هو أيضًا حق. هذا هو معنى "إِ م ِت ْ" العميق حيث يترافق المعنى الأخلاقي مع مشروع الله وأعماله الخلاصية. من هنا ترافق النعمة مع الحقيقة χάρις και ἀλήθεια التي نجدها في العهد القديم في عبارتي "ح ِس ِدْ" \ "إِ م ِت ْ" (خر ٣٤: ٦) حيث يتلخّص وصف الله لذاته ولمشروعه الخلاصي بأنه العظيم في رحمته وأمانته. ويبدو هذا التجانس بين الشخص والأخلاق واضحًا في ٢ صم ٧: ٢٨: "أنت الله حقًا، أي أن كلامك حق". فكلمة الله حق (٢ صم ٧: ٢٨؛ ١ مل ١٧: ٢٤)، وأحكامه حق (مز ١٩: ٩)، ووصاياه حق (مز ١١٩: ١٥١؛ رج آ ٨٦)، وشريعته حق (مز ١١٩: ١٤٢)، وقد كُتبت الأمثال لتعرّف سامعيها الحق (أم ٢٢: ٢١)؛ ويتضرّع المؤمن الى الله ليرسل له الحق (مز ٤٣: ٣)، ويسأله أن يقوده بالحق (مز ٢٥: ٥)، ويعد بأن يسير بالحق (مز ٨٦: ١١). ويشخّص سفر الأمثال الحق ويعرضه للإقتناء (أم ٢٣: ٢٣)، ويصوّره أشعيا متكلّمًا في السوق (أش ٥٩: ١٤).

في حك ٣: ٩؛ ٦: ٢٢ كما في دا ١٠: ٢١ تأكيد على ان الحصول على الحكمة ومعرفة الحق تعني معرفة سر الله والمشاريع الالهية الخلاصية. انطلاقًا من هذه الخلفية، يقول يو ٨: ٣١–٣٢ إن الحق قد تجسّد بيسوع، وأن الحق أخذ وجهًا بتجسد الحكمة الإلهية (يو ٨: ٤٠). يتعدى معنى الحق البيبلي إذًا المعنى الهلّيني عن الواقع الإلهي، ليطال الحكمة الإلهية المتجسدة بيسوع الذي أتى من علُ، ويعود إليه بعد أن يكشف ان خلاص العالم يأتي من الآب بواسطة رسوله، الابن[١٣]. فإن كان اليهود المؤمنون يتوقون، منذ قبل مجيء الابن، الى

(١٣) الحق سيُعرف (٨: ٣٢)، في حين أن غير المؤمن لا يعرف يسوع ولا الآب (٨: ١٩؛ رج ٨: ٥٥). إن يسوع يقول الحقيقة (٨: ٦) التي شهد لها المعمدان (٥: ٣٣) والتي أتى يسوع العالم من أجلها (١٨: ٣٧). وبالتالي من كان للحقيقة يسمع صوته (١٨: ٣٧؛ رج ١ يو ٣: ١٩). لكن الشيطان كذاب غير مرتكز على الحق (٨: ٤٤). من يعمل الحقيقة، يأتي الى النور=

الحفاظ على الشريعة الالهية والثبات فيها (مز ١١٩: ١٧، ٥٧ الخ)، فهم مدعوون الآن إلى الثبات في الكلمة التي يقولها الابن الذي خرج من الآب. لقد أخذ الابن المكان الذي كان للحق في آ ٣٢، فهو الحق المتجسّد الذي يحرر (يو ١: ١٤؛ ١٤: ٦).

يُظهر يوحنا أن يسوع المسيح هو تجسيد لحقيقة الله لأنه بذاته تحقيق وعود الله وشريعته. من هنا استعماله ٣ مرات وبشكل مطلق لعبارة ἐγω εἰμὶ, في هذا النص (٨: ٢٤، ٢٨، ٥٨)، التي تُظهر نية الإنجيلي في استعمالها كمقدمة لكشف المسيح عن ذاته: "ἐγω εἰμι ὁ ὁδος και ἡ ἀληθεια και ἡ ζωη," (يو ١٤: ٦).

ليوحنا في الحقيقة أسلوب خاص به يميّز تركيبته الكريستولوجية، ويقضي باستعمال العديد من الألقاب، بحيث تتكامل ويشرح بعضها بعضًا، لإيصال القاريء الى الهدف الذي وضعه لنصّه (يو ٢٠: ٣١). وهكذا يتضح ان الحق الذي يحرر في يو ٨: ٣٢، هو الابن في ٨: ٣٦، الذي ليس سوى يسوع في ١٤: ٦.

فيسوع هو إذاً الكاشف (révélateur) والكشف (révélation) في الوقت عينه، به تتحقق مشاريع الله بالكشف والخلاص. ففي حين كانت الشريعة هي الحق، ودراستها هي ما يحرر الانسان (مز ١١٥)، أخذ الايمان بيسوع هذا الدور، لأن يسوع هو الحق بالذات.

– الحق اليوحنوي

كل ما يقال عن الحق يجب ان يرتكز على كلمة يسوع، "أنا هو الحق". فإن

=(٣: ٢١)، ويحيا في النور (٢ يو ٤؛ ٣ يو ٤) الذي يقدسه (١٧: ١٧–١٩)، ويقوم بمسؤوليته في نشر الحقيقة (٣ يو ٨). وبالطريقة عينها، فإن الروح المنبثق من الآب يشهد للابن (١٥: ٢٦)، ويصل المؤمنون عبره الى الحقيقة (١٦: ١٣).

كان الحق هو صفة المسيح، وإن كان قد تجسد فيه، فهو إذًا يتعلق بشخصه. فأن نقول الحق ونفعله ونعرفه، ليس مجرد أعمال مادية، بل هو موقف مرتبط بشخص يسوع المسيح كلمة الله. وعندما يقول يسوع "انا الحق"، فهو يتخذ صفة من صفات الله(١٤). وكما ان النور، أبعد من النور المادي الذي يسمح لنا بالرؤية، لأنه شخص المسيح الـ "نور" الذي يحكم على الظلمات ويدينها، كذلك الأمر بالنسبة الى الحق الذي هو شخص المسيح الذي يكشف الكذب يحكم عليه ويحرر منه. الحق كما النور هو شخص المسيح أساس الايمان، ومن يؤمن به يعمل الحق(١٥)،

(١٤) انطلق يوحنا، كما يبدو، من العبارة الكتابية أَ نِ ي هُ و (ani hu) ليتوسّع فيها بشكل فريد، مما يعني بأنه أراد فتح المعنى ليس فقط على العلاقة التي تربط يسوع بالآب، بل انه أراد تأكيد وحدة عمل الآب والابن، وهذا ما تؤكده الآية ٨: ٥٨ πρὶν Αβραὰμ γενέσθαι ἐγω εἰμι. لقد وضع يسوع نفسه دون أي شك بعلاقة مع ابراهيم أب كل الاسرائيليين، من تلقى الوعود وشارك في المشروع الإلهي. لا يمكن فهم الكريستولوجيا اليوحنوية خارجًا عن العهد القديم. فأحد أهم الألقاب التي يطلقها يسوع على نفسه في انجيل يوحنا هو استعماله لفعل εἰμι بالترافق مع صفة ما مثل: εἰμι ὁ ἀρτος της ζωης (يو ٦: ٣٥)؛ εἰμι το φως του κοσμου (يو ٨: ١٢)؛ ἐγω εἰμι ἡ θὺρα των προβάτων (يو ١٠: ٧)؛ εἰμι ὁ ποιμην ὁ καλος (يو ١٠: ١١)؛ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή (يو ١١: ٢٥)؛ εἰμι ἡ ἀνάσταοις και ἡ ζωὴ (يو ١٥: ١).

(١٥) نجد هذه العبارة كثيرًا في العهد القديم (تك ٤٧: ٢٩؛ يش ٢: ١٤؛ ٢ صم ٢: ٦) كما في يهودية ما بعد البيبليا، لكننا لا نجدها في العهد الجديد إلا عند يوحنا وفي أف ٤: ١٥، عمل الحق بالنسبة الى نح ٩: ٣٣ يُظهر عدل الله في مقابل العمل الانساني الشرير: "وأَنتَ بارٌّ في كُلَ ما حَلَّ بِنا لأَنكَ بِالحَقِّ عَمِلتَ ونَحنُ أَثِمْنا"، وفي أش ٢٦: ١٠ بحسب السبعينية ان الشرير في نهاية الزمن لا يعمل الحق ولا يهتم بجلال الرب. أما عدم عمل الحق فيعني العيش في الظلمات، وفعل الشر. الحق هو أرض صلبة يمكننا الثبات فيها، وعكسه الكذب النابع من إبليس غير القادر على الثبات أبدًا. فكل عدو للحق هو عبد لسيد آخر هو إبليس أبو الكذب (يو ٨: ٤٤). يسوع هو الحقيقة، يقول الحق لكن ابليس هو كاذب وليس الحق فيه. إبليس هو إذًا بالنسبة الى الانجيلي تجسيد لكل ما هو عكس يسوع. بدأ يسوع بالكلام عن عمل هذا القاتل الخارج عن دائرة الحق، وليس الحق فيه، هو الكاذب وأبو الكذب. فإبليس إذًا يتكلم عما هو، في حين يتكلم يسوع عما أعطاه الآب ليقول. إبليس هو أب الكذب، وفي ذلك عودة الى قصة الانسان الأول في الجنة، وقايين وهابيل، دون أن يوضح أصل الشرير. كل ما يستنتجه هو وجوده منذ بدء البشرية.

ويشهد للحق[١٦]. فبقوله "مَن كانَ مِنَ الحَقّ" (١٨: ٣٧: ١ يو ١: ٨؛ ٢: ٤) يعني يوحنا عمليًا "من كان من الله" (٨: ٤٧؛ ١يو ٤: ١٠). وبقوله: "أنا الطريق والحق والحياة" (١٤:٦) يريد يوحنا الإعلان بأن يسوع هو الطريق لأنه الحق الذي يوصل الى الحياة. فبكونه الحق، يشركنا في حياة الآب ويقودنا اليه. بهذا يصل الانسان الى الحرية. فإن كانت الشريعة قد أُعطيت للبشر بموسى، فإن الحق أي ملء النعمة، قد أُعطي لنا بالمسيح. منه تأتي كلمة الحق، فإن سمعها الانسان يعلن انه من الحق. عمل الحق هو سماع من يقول الحق، وتتميم كلامه.

الحق يحـرركـم

إن كان يمكن القول بأن مفهوم الحق كما أبرزناه يمكن أن يحرر الانسان، فمن الواجب أيضًا الانتباه الى مفهوم الحرية وإعطاؤه الأهمية اللازمة. فعبارة ἐλευθερον كما ἐλευθερος لا تتواجد في الأدب اليوحنوي إلا في هذا النص و٣ مرات في الرؤيا (٦: ١٥؛ ١٢: ١٦؛ ١٩: ١٨) حيث يُستعمل بالمعنى القانوني في مقابل δουλος. وإن كانت فكرة الحرية تدخل في كل ما يشكل خلفية الإعلانات اليوحنوية، فلا بد من التساؤل حول كيفية الوصول الى الحرية ومن أي شيء يتحرر الانسان.

(١٦) شهد يسوع للحق (١٨: ٣٧–٣٨)، لأنه رسول الله "يتَكَلَّمُ بكَلَامِ الله، والَّذي أَرسَلَه "صادِق" (٨: ٢٦). وشهد الآب لحقيقة شهادته (٥: ٣١–٤٧)، فكلامه إذًا هو كلام الله بالذات، وبقبول كلامه نقبل كلمة الله نفسه ونشهد ان الله حق. كلام يسوع حق لأنه كلام الآب، وما على الانسان إلا قبول كلمة الآب من خلال كلمة يسوع، وإلا فهو أمام دينونة: من لا يقبل الحق يدين نفسه. يظهر حدث ١٨: ٣٧–٣٨ كيف أن موقف الانسان من شهادة يسوع وكلامه يحدد له مصيره، لأن الحق ليس سوى المسيح نفسه. جلس بيلاطس على كرسي الحكم لكن يسوع هو من يصدر الحكم بكلمة الحق. في محكمة الحق تتم الدينونة في المواجهة مع المسيح: ففي سماع الانسان كلمة المسيح أو عدمه يعلن الى أي مملكة ينتمي ويختار لنفسه العبودية أو الحرية، الخلاص أو الهلاك. فأمام شهادة يسوع للحق وقف بيلاطس حائرًا، مضطربًا يسأل: "ما هو الحق". إن الحق إطار بعيد عن فهمه، لأن الحق ليس فيه.

- الحرية في الفكر الفلسفي

في الفكر الهلّيني عمل الرواقيون بشكل خاص على هذا الموضوع، فأكدوا بأن الحرية تقوم على الفصل بين طبقتين: من هم بذاتهم ومن هم بغير ذاتهم، ويتأتى الخطأ نتيجة عدم التزام الانسان حدود كونه ذاته، فيسعى وراء أشياء خارجًا عن ذاته. من هذا المنطلق، تقوم الحرية على أن يثبت الانسان في حدود نفسه حيث لا تأثير للخارج عليه. لهذا لا يمكن للانسان أن يُستعبد للخطيئة، لكنه يُخطيء على الأكيد بمقدار ما لا يفهم الحرية الحقة بشكل صحيح. الحرية في الفكر الهلّيني هي إذًا التحرر من كل ما ليس أنا. وبالعودة الى الذات الأصلية يمكن الوصول الى الحرية.

أما التيارات الغنوصية الثنائية بمختلف تياراتها فتميّزت بنظرتها إلى تحرر النفس (ما هو أسمى) من المادة (الأدنى) التي تسجنها؛ وتأكيدها بأن هذا التحرر من الجسد يتحقق بالمعرفة الحقة (la gnose)، على ما تراه اسطورة الخلاص التي تخبر عن مخلص فادٍ، ينزل من العلاء ليسجن نفسه في المادة وينتصر عليها، فاتحًا الطريق لتحرر الجميع.

- الحرية في خلفيتها البيبلية

يبدو هذا المنطق مشابهًا لخلفية موقف اليهود في ردة فعلهم العنيفة على قول يسوع انهم بحاجة الى تحرر. فقد أعلنوا انهم أبناء ابراهيم وبالتالي انهم لم يكونوا أبدًا عبيدًا لأحد (آ٣٣). من الواضح انهم، في قولهم هذا، لم يفكروا بوضعهم السياسي -وقد عاشوا قديمًا زمن العبودية في مصر، وحاضرًا وطأة السلطة الرومانية- بل بحريتهم الداخلية العميقة. فبصفتهم الشعب المختار حافظوا على حريتهم عبر كل تاريخهم، ولم يكونوا عبيدًا لأي صنم، أو لأي متسلّط متألّه(١٧). فقد كانوا واثقين بأنه يكفيهم التحدّر من ذرّية ابراهيم لضمان

(١٧) يمكن أن نجد في ذلك وجهة النظر الفريسية. فالغيورون كانوا ينظرون الى التعامل مع الرومان كشكل من أشكال العبودية، في حين اعتبر الفريسيون أن عبادتهم هي لله وحده. لنا في ذلك=

حريتهم الداخلية. وأنه بالرغم من القمع الروماني، فإن هذه الحرية حق يعود لشعب الله ولا يمكن لأحد أخذه منهم(١٨).

هنا يأتي جواب يسوع ليظهر خطأهم، بإعلانه أن الحرية الحقيقية غير ممكنة إلا بالتحرر من الخطيئة. ولمن يفخر بسلالته البشرية، يعلن يسوع أن الكلام والأعمال هي ما يظهر السلالة الحقيقية، وأن الأهم بالتالي هو النوع الآخر للعبودية، أي العبودية للخطيئة. لم يحفظ اليهود شريعة موسى، فأعمالهم تدل إذًا على أنهم عبيد لا عبّاد بيت الله(١٩). العبد هو من يعمل الخطيئة (عكس عمل الحق).

لم تكن العلاقة بين العبودية والخطيئة غريبة عن اليهود. فقد فهم اسرائيل منذ البدء عبوديته كقصاص (قض ١٠: ٧؛ رج ٣: ٧؛ نح ٩: ٣٥). من هذا المنطلق أخذت العبودية في مصر معناها، وقد رأى اليهود في الإقامة على ضفاف النيل زمن خطيئة (يش ٢٤: ١٤؛ رج هو ٩: ٣)، حتى اعتبر اليهودي أن الخطيئة هي عبودية ينزلها الله بالشعب الخائن (أش ٦٤: ٦؛ أم ١١:٦ ؛ رج ٥: ٢٢)؛ وقد وضعت نصوص أخرى الأهمية على سيطرة الشيطان والأرواح النجسة على الخاطيء (وصية دانيال ٤: ٧؛ وصية نفتالي ٨: ٦؛ وصية أشير ٦: ٦). على هذا

=إشارة الى تجذّر الانجيل الرابع في الإطار الفلسطيني. ولكن أبعد من الإطار المباشر فقد رأى اليهود في الله، ومنذ خروجهم من مصر المحرر الأكبر (خر١–١٥)، والمخدوم الأوحد (خر ٧: ١٦، ٢٦؛ ٨: ١٦ الخ)، لذلك لا يمكن ليهودي أن يكون عبدًا لبشر. "إنهم عبيدي، يقول الرب، لأني أخرجتهم من بلاد مصر" (لا ٢٥: ٥٥)، فمن افتداهم الرب هم أحرار، ولقبهم الأهم انهم " عبيد الرب" (يش ١٤: ٧؛ قض ٢: ٨؛ مز ١٠٤: ٤٢، الخ.)

(١٨) في سؤالهم، "كيف تقول :تصيرون أحرارًا"، يظهر كل كبريائهم، "فهل اسرائيل هو عبد؟ هل ولد في العبودية؟" (إر ٢: ١٤)، ورفضهم للحرية التي يريد يسوع أن يعطيهم إياها كهدية، في حين يعتبرونها إرثًا لهم منذ البدء؛ ففي قبولهم هدية كهذه اعتراف بأنهم عبيد.

(١٩) في قول يسوع في آ ٣٩ "إن كنتم أبناء ابراهيم لفعلتم ما فعل"، وفي ذلك إشارة الى استقبال ابراهيم للرسل الإلهيين في تك ١٨. في Pirke Abboth ٥: ٢٢ نقرأ ان العلامة التي تدل على ان الانسان هو من سلالة ابراهيم هي أن يكون "متواضعًا غير متكبر، متسامحًا غير منتقم".

المستوى لا يأتي العهد الجديد بالجديد. فالممسوسون الذين يتكلم عنهم الازائيون ما هم سوى رمز للانسان الساقط تحت سلطة شيطان الخطيئة (٢ تيم ٢: ٢٦)، والمسيحي كان هو أيضًا عبدًا للخطيئة (روم ٦: ١٧؛ رج تيط ٣: ٣؛ ٢ بط ٢: ١٩ت). وبما أن فكرة الخطيئة كعبودية لم تكن غريبة عن التقليد اليهودي، كان بإمكان سامعي يسوع أن يفهموا عن أي عبودية يتكلم؛ وإن كانوا لا يريدون الاعتراف بأنهم عبيد، فذلك لأنهم كانوا يظنون انهم معصومون عن كل خطيئة، كما كانوا يعتقدون بأنهم مبصرون في حين انهم عميان. كانوا مقتنعين بأنهم تركوا بيت العبودية الى بيت الرب بيت الحرية، فإذا بيسوع يؤكد بأنهم ليسوا سوى عبيد غير ثابتين في هذا البيت، وأن الابن وحده قادر على تحريرهم من عبوديتهم، جاعلاً منهم أبناء حقيقيين.

في هذا الإطار، يشكل جواب يسوع في آ ٣٥، وهو على شكل مثل، قمة النص، وقد أبرزها التقليد بوضعه أمامها الآمين المزدوجة: "العَبدُ لا يُقيمُ في البَيتِ دائِماً أَبَداً بلِ الابنُ يُقيمُ فيه لِلأَبَد"(٢٠). فبدلاً من المقابلة بين "حر

(٢٠) يبدأ يوحنا بتطبيق المثل في آ ٣١– ٣٤ حتى قبل إيراد المثل بحد ذاته. في هذه الآيات يطبّق التلاميذ كلمة يسوع μεινητε έν على الابن في آ ٣١، والعبد على من يفعلون الخطيئة في آ ٣٤. يقلب الانجيلي الترتيب في الكلام عن العبد والابن، فيأتي الابن ثانيًا، مما يسمح له بإدخال شرح عن الابن في آ ٣٦ حيث الابن هو يسوع ذاته، والمحور هو قدرته على إعطاء الحرية، مما يعيدنا الى الآية الافتتاحية على الشكل التالي:

أ: من أُعطوا الحرية (٣١ ب– ٣٢)
ب أ : مسألة العبودية والحرية (آ ٣٣)
ب : من هم في العبودية (آ ٣٤)
ب أ : مثل العبد والابن (آ ٣٥)
أ : الابن يعطي الحرية (آ ٣٦).

المثل هو إذًا ما يعطي إطار النص (آ ٣١– ٣٦)، والهدف منه إظهار يسوع القادر وحده على إعطاء الحرية في مقابل اليهود غير القادرين على ذلك. هنا أساس الجدل الذي يتبع في كامل الفصل. بدأ يوحنا بمثل يتكلم عن العبد والابن، فأسقط القسم الأول واحتفظ بالثاني لينطلق في كلام مطوّل عن يسوع الابن القادر بقدرة الآب. من هنا نصل في آ ٣٧–٤٧ الى مسألة هوية الابن بحيث يظهر ان يسوع هو ابن الله، في حين ان اليهود هم روحيًا أبناء ابليس. وتأتي الآيات ٤٨–٥٨ لتؤكد بأن من يؤمن بيسوع لا يرى الموت، للاستنتاج بأن من له هذه السلطة هو أزلي. يعلن التشبيه حقيقة مشاعر الجمع تجاه يسوع وتجاه ذواتهم. فحقيقتنا تظهر من خلال أعمالنا، وفي هذه الحالة الخاصة من خلال ما تفعل حيال يسوع أو معه.

وعبد"[٢١] تقدم الآية ٣٥ مقابلة بين الابن والعبد[٢٢]، حيث ان الابن هو بالطبع انسان حر. يبدو أن كلمة "أحرار" بالآرامية هي "أبناء أحرار" (benei horaya)، مما سمح ليسوع بالانتقال ببساطة من كلمات اليهود الأخيرة، "كيف تقول سَتَصيرونَ أَحْراراً" (benei horaya)؟"، إلى: "إذا حَرَّرَكُمُ الابنُ كُنتُم أَحرارًا" (أو أبناء أحرارًا)، بتأكيده أن "العَبدُ لا يُقيمُ في البَيتِ دائِمًا أَبَدًا بلِ الابنُ يُقيمُ فيه لِلأَبَد".

صحيح أن يوحنا ينقل هنا مثلاً يأتي في مكانه لأن موضوع الابن يرتبط تقليديًا (كما موضوع البيت) بالحرية والعبودية. لكنه يتضمّن في الوقت عينه إشارة الى "الابن"، "ابن الآب"، المرتبط بالآب بشكل حميم[٢٣]. فالابن هو

(٢١) المقابلة بين العبد والابن فريدة في العهد الجديد. تقوم المقابلة عادة بين العبد والحر (١ كور ٧: ٢١–٢٤؛ غل ٣: ٢٨؛ أف ٦: ٨؛ كول ٣: ١١؛ رؤ ٦: ١٥؛ ١٣: ١٦؛ ١٩: ١٨)، أو بين العبد والسيد (أف ٦: ٥–٩؛ كول ٣: ٢٢–٤: ١؛ ١ تيم ٦: ١–٢؛ طي ٢: ٩–١٠؛ فيل ١٦؛ ١ بط ٢: ١٨)، كما في أمثال يسوع (مت ١٠: ٢٤–٢٥؛ ١٨: ٢٣–٣٤؛ ٢٠: ٢٧؛ ٢١: ٣٣–٤١؛ ٢٤: ٤٥–٥٠؛ ٢٥: ١٤–٣٠؛ مر ١٠: ٤٤؛ ١٧: ٧–١١؛ ١٩: ١٣–٢٧). المقابلة المباشرة الوحيدة بين العبد والابن نجدها عند بولس في غل ٤: ١–٥: ١ حيث نجد أيضًا العلاقة بابراهيم كما في يو ٨: ٣١–٣٦. يهتم بولس بالتحرر من عبودية الشريعة، مما يعطي المسيحي حرية الابن، وبالتالي حق الميراث. لكن عند يوحنا لا مكان للشريعة ولا دورًا للذرية الابراهيمية سوى في الدلالة على عدم الايمان. أعطى يوحنا المثل معنى كريستولوجيًا، مما يظهر منذ الآية ٣١ حيث التجاوب مع كلمة يسوع هو شرط الحرية (وهو ما فعله مت ١٧: ٢٦).

(٢٢) نجد في العديد من النصوص الإزائية مراجع عن الابن (لو ١٥: ٣١؛ مت ١٧: ٢٥–٢٦؛ مت ٥، ٩، ٤٥؛ لو ٦: ٣٥؛ ٢٠: ٣٦)، وعن العبد (مت ١٨: ٢٥؛ ٢٤: ٥٠–٥١؛ ٢٥: ٣٠؛ لو ١٢: ٤٦؛ ١٦: ١–٨)، لكن ما يثير الانتباه هو عبارة μενειν εἰς τον αἰωνα التي يبدو انها يوحنوية (١٢: ٣٤)، مع أننا نجدها في ٢ كور ٩: ٩؛ ١ بط ١: ٢٥؛ رج عب ٧: ٢٤.

(٢٣) يمكن أن نأخذ جملة "الابن يبقى الى الأبد" بمعناها المطلق. في هذه الحالة يكون على يوحنا أن يتخلى عن صورة البيت ليتوقف عند أزلية الابن، وعند أمانته ومكوثه في البيت؛ على هذا المستوى تشبّه به من أصبحوا أبناء الله؛ بذلك يُظهر الانجيلي بأن نبوءة ناتان لداود قد تحققت (٢ صم ٧: ١١، ١٦): سيبني الله بيتًا لداود ويثبّت ملك ذريته. هذا ما نقرأه في ١ أخ ١٧: ١٢–١٤: "سليمان يبني بيتًا لي، واثبّت عرشه للأبد. أكون له أبًا ويكون لي ابنًا... أثبته للأبد في بيتي وفي مملكتي"؛ وقد طبّق هذا النص في ما بعد على المسيح الذي سيبقى الى الأبد، وأخذ معنى البيت معنى روحيًا دينيًا يدل على الجماعة: "نحن جماعة المؤمنين نحن بيت المسيح" (عب ٣: ٥).

الحر، مما يعني أنه متحرر من كل خطيئة، وبالتالي ليس عبدًا لأي كان، مما يعني انه القادر أن يحرر من عبودية الخطيئة. فمع كونه يتضمن تهديدًا لإسرائيل(٢٤)، يظهر المثل كيفية تدارك خطر ترك البيت يوماً ما. فإن كان الانسان مستعبدًا للخطيئة ذاتها، وبالتالي فاقد حريته، لا سلطة له على ذاته، فهو إذًا بحاجة الى سلطة أعظم من سلطته، لأن الحرية بالنسبة الى يسوع، هي نعمة وعطية إلهية، ولا يمكن أن يصلها الانسان بذاته، لكنها ممكنة بواسطة الابن فقط(٢٥).

خاتمة

"إن ثبتم في كلمتي تكونون تلاميذي حقًا، تعرفون الحق والحق يحرركم". يبقى الثبات هو الشرط الوحيد للتلمذة، لأن الثبات في كلام يسوع هو الايمان بما جاء به العالم. فإن كان الانجيلي يستعمل فِعلَي "آمن وعرف"، وكأنهما مرادفان (٦: ٦٩؛ ١٠: ٣٨؛ ١٦: ٣٠ رج ١ يو ٤: ١٦)، فذلك لأنه من غير الممكن، بالنسبة إليه، الايمان بما لا نعرف، كما لا يمكن بالمقابل أن نعرف ولا

(٢٤) ربما كان لهذا القول المعنى الذي أخذه مثل الكرامين القتلة (مت ٢١: ٣٣-٤١) : بدلاً من أمة مختارة الى الأبد، يُدخل الابن من لم يولدوا من رغبة الجسد بل من إرادة الله (يو ١: ١٢-١٣). يستعمل يوحنا هذا القول كإنذار موجّه الى الجميع بغية الاختيار بين العبودية والبنوة، وبين الخطيئة والايمان. كان القول بأن "العبد لا يسكن في البيت الى الأبد" يسبب الفرح لليهود في الماضي، لأنه يؤكد بأن التحرر هو من مصر "بيت العبودية" (خر ٢٠: ٢). أما الآن فالمقصود هو البيت الذي بناه الله، والذي يقيم فيه اسرائيل كابن دعاه الله من مصر (مت ٢: ١٥؛ هو ١١: ١). أن يكون عليهم أن يتركوا هذا البيت كعبيد على مثال هاجر وابنها (غل ٤: ٣٠ت) هو أن يكونوا خارج الخلاص. فبما أن الخاطيء عبد، عليه أن يترك المنزل كما الوكيل الخائن (لو ١٦: ١-٨) والخادم البطال (مت ٢٥: ٣٠).

(٢٥) العبد لا يملك شخصية قانونية تؤهله للسيطرة على حالته، وليس له القدرة على تحرير ذاته، مما يعني ضرورة تحرره من الخارج، بواسطة قوة أعظم. أن يترك الانسان نفسه تحت سلطة الخطيئة يؤدي الى ترك الايمان وجماعة الخلاص: "خرجوا منا لكنهم لم يكونوا منا لأنهم لو كانوا منا لكانوا بقوا معنا" (١ يو ٢: ١٩). لكن العبد ليس الوحيد الذي عليه أن يترك المكان للابن، فموسى العبد الأمين عليه هو أيضًا أن يترك المكان للمسيح الابن رأس البيت (عب ٣: ٥).

نؤمن. ليس الايمان والمعرفة مراحل في مسيرة نمو الايمان لأنه لا يمكن لأحدهما أن يكون دون الآخر، كما لا يمكن أن نقسم جماعة المؤمنين الى مؤمنين بسطاء ومؤمنين عارفين (على ما عند الغنوصيين). ايمان المؤمن هو ايمان بكشف، ايمان يسميه يوحنا معرفة الحقيقة (٨: ٣٢)؛ ويؤكد في ١٦: ١٣ أن روح الحق يقود المؤمن الى الحق. فالكلمة الذي ملؤه النعمة والحق (١: ١٤) أصبح بشراً، وحمل للانسان النعمة والحق (١: ١٧). انه الكاشف (révélateur) الذي قال "الحق الذي سمعه من الله" (٨: ٤٠). ولد وأتى الى هذا العالم "ليشهد للحق" (١٨: ٣٧)، وبالتالي يمكنه أن يقول: "أنا الحق... والحق يحرركم" (١٤: ٦؛ ٨: ٣٢).

أخذ موضوع التحرر من الخطيئة مكاناً مهمًا في العهد الجديد[٢٦] عامة وعند بولس خاصة، وقد أعلن أن الشريعة أدت دورها، ولم تستطع أن تعصم الانسان من الخطيئة. لا يتكلم بولس في رسائله عن التحرر بالشريعة بل عن التحرر من الشريعة (غل ٣ :١٣)[٢٧]. أما يوحنا في يو ٨: ٣١–٣٦ فيؤكد

(٢٦) في العهد الجديد، يظهر المسيح المنتظر في ملء الزمن ليعلن "للأسرى التحرير" (لو ٤: ١٨)، "كيما محررين من أيدي أعدائنا نخدمه بلا خوف بالقداسة والبر" (لو ١: ٧٤–٧٧)، بعد أن غفر لنا خطايانا. أخذ الحق وكلمة الله كل هذه القوة المحررة لأن الكلمة صارت جسدًا، ولأنها ابن الله بالذات. فالابن المحرر يكمل عمل الله الذي كان لشعبه محررًا على الدوام (أش ٤١: ١٤؛ ٤٣: ١٤؛ ٤٧: ٤؛ إر ٣١: ٣١ الخ.). حرر الله شعبه من عبودية الخطيئة (أش ٥٩: ٢٠؛ مز ١٣٠: ٨)، لكنه لن يعطي الحرية الحقيقية إلا في نهاية الأزمنة بشخص المسيح الذي "يحرر كل البشر سجناء بليار" (وصية زبولون ٩: ٨؛ رج وصية يشوع ١٨: ٢).

(٢٧) بين النص اليوحنوي والفكر البولسي أكثر من نقطة لقاء واختلاف على هذا الصعيد منها:

– إطار الحوار ٨: ٣٠–٥٩ : هو الجدال بين الكنيسة الناشئة واليهود المسيحيين. تتوافق تصرفات اليهود والموضوعات المطروحة مع حالة الكنائس البولسية.

– تتجذّر فكرة الحرية عند يوحنا في التقليد اليهودي المتأثّر بالفلسفة اليونانية، وقد تطرّق اليها بولس على طريقته فأدخل مسألة الشريعة والختان – وهو ما لم يقم به يوحنا الذي لم يأت على ذكر ابراهيم– فاعتبر ان المؤمن الحقيقي هو ابن ابراهيم. والحرية بالنسبة الى بولس، كما بالنسبة الى يوحنا، هي التحرر من الخطيئة بالمسيح يسوع، فركّز بولس على صليب المسيح ويوحنا على كلمته. لكن الاختلاف الحقيقي يكمن في ان بولس يعتبر، في خط العهد القديم، أن المؤمن عندما يلتزم بيسوع لا يقوم إلا بتغيير السيّد، فيكون عبدًا

التعليم التالي: قبل مجيء المسيح كان الانسان عبدًا للخطيئة، مما يمنع عنه المكوث في ملكوت الله. ولكن الابن الحرّ أتى ليحرر من يقبله ككلمة وحق، فمن يثبت فيه يصبح ابن الله. وهكذا فإن الانسان الذي كان يظن انه حرّ يصبح حرًا بالفعل بهبة من الابن، إن أقرّ بعبوديته (يو ٩: ٣٩-٤١) واستسلم للكلمة دون شروط.

بالايمان بالمسيح نحصل على الخلاص والحياة، هدف مجيء يسوع الحقيقي هو خلاص العالم(٢٨). فالخلاص الذي يحمله هو نعمة، لأنه يعطي من يقبله "الحياة الأبدية"(٢٩). بإعطائهم هذه الهبة يحررهم ليس فقط من سيطرة الموت والظلام بل من الكذب الحاضر في جوهر مختلف شهوات الحياة. الحرية التي يعطيها كشف يسوع هي الخلاص، إن قبلنا هذا الكشف كعطية حياة أبدية، وهذه الحرية لا يمكن إلا ليسوع أن يعطيها لمن يؤمن بشهادته، هو الابن الذي يثبت الى الأبد (ὁ Χριστος ὁ μενει εἰς το αἰωνα) (يو ١٢: ٣٤).

يقدم يسوع طريق الخلاص لمن توصّلوا الى بذرة الايمان الأولى، لكن المثابرة بالايمان يؤدي الى فهمها على حقيقتها، وتجعل منهم تلاميذ للمسيح، وتخرجهم من ذواتهم فتحررهم للحقيقة.

=للمسيح (روم ٦: ١٨، ٢٢؛ غل ٥: ١٣)؛ في حين يشدد يوحنا على أننا لسنا عبيدًا بل إخوة للمسيح.

فهم بولس أيضًا حرية المسيحي على أنها تحرر من الخطيئة التي تتضمّن التحرر من الشريعة وتؤدي الى التحرر من الموت. فالمسيحي الذي تحرر من الخطيئة يصبح عبد البر (روم ٦: ١٧ي؛ رج. ٦: ١٢ي؛ غل ٥: ١٢ي)، عبداً للمسيح (٢ كو ١٠: ٥؛ ١ كور ٧: ٢٢) فيستطيع بالتالي أن يصرخ بالروح ، روح التبني الإلهي، "أبّا ! أيها الآب" (روم ٨: ١٥).

(٢٨) راجع يو ٣: ١٧؛ ٥: ٣٤؛ ١٠: ٩؛ ١٢: ٤٧.

(٢٩) راجع يو ١: ٤؛ ٣: ١٥، ١٦، ٣٦؛ ٥: ٢٤، ٤٠؛ ٦: ٤٠، ٤٧، ٦٣، ٦٨؛ ١٠: ١٠، ٢٨؛ ١٤: ٦؛ ١٧: ٢، ٣؛ ٢٠: ٣١.

المدعوون الذين لا يلبّون الدعوة
(مت ٢٢: ١-١٤)

الأب ريمون الهاشم الأنطوني

(١)وَعَادَ يَسُوعُ يَتَكَلَّمُ بِالأَمْثَالِ،
فَقَالَ: (٢)«يُشَبَّهُ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ

أ- بِإِنْسَانٍ مَلِكٍ أَقَامَ وَلِيمَةً فِي عُرْسِ ابْنِهِ،
(٣)**وَأَرْسَلَ** عَبِيدَهُ يَسْتَدْعِي الْمَدْعُوِّينَ إِلَى الْعُرْسِ،

ب- فَلَمْ يَرْغَبُوا فِي الْحُضُورِ.

أ١-(٤)**فَأَرْسَلَ** الْمَلِكُ ثَانِيَةً عَبِيدًا آخَرِينَ قَائِلاً لَهُمْ:
قُولُوا لِلْمَدْعُوِّينَ: هَا أَنَا قَدْ أَعْدَدْتُ وَلِيمَتِي؛
ثِيرَانِي وَعُجُولِي الْمُسَمَّنَةُ قَدْ ذُبِحَتْ وَكُلُّ شَيْءٍ جَاهِزٌ،
فَتَعَالَوْا إِلَى الْعُرْسِ!

ب١- (٥)وَلكِنَّ الْمَدْعُوِّينَ تَهَاوَنُوا، فَذَهَبَ
وَاحِدٌ إِلَى حَقْلِهِ، وَآخَرُ إِلَى مَتْجَرِهِ؛
(٦)وَالْبَاقُونَ قَبَضُوا عَلَى عَبِيدِ الْمَلِكِ
وَأَهَانُوهُمْ وَقَتَلُوهُمْ.

أ٢- (٧)فَغَضِبَ الْمَلِكُ **وَأَرْسَلَ** جُيُوشَهُ،
فَأَهْلَكَ أُولئِكَ الْقَتَلَةَ وَأَحْرَقَ مَدِينَتَهُمْ.

أ٣–(٨)ثُمَّ قَالَ لِعَبِيدِهِ: إِنَّ وَلِيمَةَ الْعُرْسِ جَاهِزَةٌ،
وَلكِنَّ الْمَدْعُوِّينَ لَمْ يَكُونُوا مُسْتَحِقِّينَ.
(٩)فَاذْهَبُوا إِلَى مَفَارِقِ الطُّرُقِ،
وَكُلُّ مَنْ تَجِدُونَهُ ادْعُوهُ إِلَى وَلِيمَةِ الْعُرْسِ!

ب٢–(١٠)**فَخَرَجَ** الْعَبِيدُ إِلَى الطُّرُقِ، وَجَمَعُوا كُلَّ مَنْ
وَجَدُوا، أَشْرَارًا وَصَالِحِينَ، حَتَّى امْتَلأَتْ قَاعَةُ الْعُرْسِ
بِالضُّيُوفِ

أ٤–(١١)**وَدَخَلَ** الْمَلِكُ لِيَنْظُرَ الضُّيُوفَ، فَرَأَى إِنْسَانًا لاَ يَلْبَسُ ثَوْبَ الْعُرْسِ
(١٢)فَقَالَ لَهُ: يَا صَاحِبِي، كَيْفَ دَخَلْتَ إِلَى هُنَا وَأَنْتَ لاَ تَلْبَسُ ثَوْبَ الْعُرْسِ؟

ب٣–فَظَلَّ صَامِتاً

أ٥–(١٣)فَأَمَرَ الْمَلِكُ خُدَّامَهُ قَائِلاً: قَيِّدُوا رِجْلَيْهِ وَيَدَيْهِ، وَاطْرَحُوهُ فِي الظَّلاَمِ
الْخَارِجِيِّ، هُنَالِكَ يَكُونُ الْبُكَاءُ وَصَرِيرُ الأَسْنَانِ (١٤)لأَنَّ الْمَدْعُوِّينَ كَثِيرُونَ،
وَلكِنَّ الْمُخْتَارِينَ قَلِيلُونَ! »

المقدّمة

بعد عدّة قراءات لمراجع كثيرة تبيّن لنا أنّ شرّاح هذا المثل (مت٢٢: ١-١٤) يعتبرون بأنّه كُتب على مرحلتين، لأنّه يحمل موضوعين متكاملين الأوّل يتكلّم عن الأنبياء الذين أُرسلوا قبل المسيح وعن المسيح بالذات الذي أرسله الآب وقتلوه، والثاني يتكلّم عن الرسل الذين أرسلهم المسيح. ولكنّنا إذا حصرنا النص بهذا النوع من الشرح لا نستطيع الدخول في موضوعنا الأساسي، وهو حرّية الإنسان وموقفه من مبادرات الآب السماوي تجاهه. لذلك سنحاول قراءة النصّ كما وصلنا، مع الاستعانة ببعض المقارنات لحلّ رموزه التي باعتقادنا تصلح لتكون أكثر إفادة للنفوس ولحاجاتها الروحيّة.

سنبدأ أوّلاً بوضع النص في إطاره الأدبي، ومن ثمّ سنحاول تقسيمه وتوزيع عناصره وصوره ومعانيه بطريقة تعيننا على توضيح رؤيتنا لمعناه، وفي النهاية سنقوم بشرح النص بحسب ما أوتينا من قدرة وإلهام سماوي من أجل ذلك.

١-الإطار الأدبي للنص

إذا ما تعمَّقنا في قراءتنا لهذا المثل، نلاحظ بأنَّنا أمام نص يحتوي على موضوع واحد، ألا وهو ملكوت السماوات. جاء المسيح بعرضه هذا يطرح علينا مشروع الدخول إلى الملكوت.

ولكن السؤال المطروح هو التالي : من هم هؤلاء الذين تعرَّض المسيح لهم ليتلو على مسامعهم هذا المثل؟ أليسوا الفريسيين والشيوخ وعظماء الكهنة والصدوقيين؟ بدأ المسيح مواجهته معهم منذ اللّحظة التي دخل فيها إلى أورشليم (مت ٢١)، كملك متواضع لا يبغي القتال من أجل فرض وجهة نظره، بل يسعى إلى الحوار كي يعرض ما جاء من أجله، وهو كلام يحمل مفاهيم جديدة تصفّي الشريعة الإلهية من تفاسير معقَّدة سبق واستنبطها المعلّمون اليهود، فأقفلوا أبواب

السماء عليهم ومنعوا الناس من الدخول. لم يكن هناك من مشكلة مع الجموع التي علمت مسبقًا بقدومه، فحضَّرت لمجيئه استنادًا إلى ما سمعت من الشهود عن لسانه وعن أعاجيبه، كما ورد في يوحنا:"من أجل هذا أيضًا لاقاه الجمع، لأنَّهم سمعوا أنَّه صنع تلك الآية أي أعجوبة قيامة لعازر من القبر" (يو ١١و١٢:١٨).

أما بالنسبة إلى دخوله إلى الهيكل وطرده للباعة وللصيارفة من ساحته (مت ٢١: ١٢)، فقد علَّم الموجودين، وصنع العجائب مع الذين سمعوا كلامه واعترفوا به ابن داود (آ١٣–١٤)، وكل هذا ليس من دون أن يحصل أي اعتراض على هويَّته وعلى كلامه من قِبَل الرؤساء الروحيين، "فتضايق رؤساء الكهنة والكتبة" (آ١٥).

وصنع بعد ذلك آية لَعْنِ التينة التي يبست في الحال، وأعطى من خلالها تعليمًا قال فيه : "كل ما تطلبونه في الصلاة بإيمان تنالونه" (آ٢٣). وجرى حوار في الهيكل الذي كان يتردَّد إليه ليعلِّم، كشَفَ من خلاله عدم مقدرة الكهنة وشيوخ الشعب على تبنِّي سلطان يوحنا وسلطانه بالذات (آ٢٣–٢٧). وبدأ بأحاديثه يعطي أمثالاً يُظهر فيها ثمار عدم اعترافهم هذا (آ٢٨–٣٢)، وقال: "إنَّ جباة الضرائب والزانيات سيسبقونكم في الدخول إلى ملكوت الله... ولمّا رأيتم أنتم هذا لم تندموا بعد ذلك لتصدّقوه" (آ٣١–٣٢). وجدَّد المسيح أمثاله لتصبح أكثر حدَّة، فتكلَّم عن المزارعين القتلة (آ٣٣–٤٦)، الذين قبضوا على العبيد المرسلين من قِبل صاحب الكرم ليتسلَّموا ثمر الكرم في حينه، فضربوا بعضهم وقتلوا بعضهم ورجموا البعض الآخر، إلى أن قتلوا ابن صاحب الكرم ليحصلوا على ميراثه. ولكن صاحب الكرم عاد فأهلكهم، ونزع الكرم من أيديهم ليعطيه إلى شعبٍ يعطي الثمار في حينه. فكانت الضربة موجَّهة إلى الكتبة والفريسيين، فبدأوا بذلك يسعون للقبض عليه.

أما في النصوص التي تلت مت ٢٢:١-١٤، بدأت المؤامرة انطلاقًا من الإدعاءات التي يوجّهها الفريسيون ضدَّه: "يا معلِّم، نعلم أنَّك صادق وتعلّم الناس طريق الله في الحقّ، ولا تبالي بأحد لأنَّك لا تراعي مقامات الناس" (٢٢:١٦). ودار جدال بينه وبين الصدوقيين حول القيامة فاتَّهمهم "بأنَّهم في ضلالٍ لأنَّهم لا يفهمون الكتاب ولا قدرة الله" (٢٢:٢٩). وبعدها اتَّحد الفريسيون والصدوقيون معًا ليستدرجوه حول الوصيَّة العظمى في الشريعة، فأجابهم : "أحبِبْ الربّ إلهك من كل قلبك...، وأحببْ قريبك كنفسك" (آ٣٧). وفي النهاية تقدَّم المسيح من الرؤساء الروحيين وسألهم هو بنفسه سؤالاً عجزوا عن الردّ عليه ليكشف لهم عن نفسه هو فقال: "فإن كان داود يدعوه ربَّه فكيف يكون ابنه" (آ٤٦).

نستنتج من هذه القراءة السريعة أنَّ الحوار بين المسيح والفريسيين والصدوقيين ورؤساء الكهنة وشيوخ الشعب هو حوار يحاول فيه المسيح استعراض مفاهيم جديدة لكلمة الله التي أتى بها وعرضها عليهم دون أن يحسب لهم أي حساب، فتصدّوا له بالمؤامرات وبالاستدراجات والمحاولات الفاشلة في القبض عليه. فالأمر واضح، رفض الرؤساء بأن يعترفوا بسلطانه وبكلامه نظرًا لضلالهم وعدم فهمهم لقدرة الله. وبما أنَّهم غير قادرين على الإصغاء والسماع والتأثّر بكلامه، اعترضوه وحاولوا امتحانه، لأنَّ تعاليمه مسَّت بتعاليمهم. فالمسيح بعمله هذا الذي أظهر فيه قدرة الله وعظمته للّذين سلّموا لتعاليمه، طرح ما عنده دون إلزام أحد فيه ودون المساس بكرامة أحد، وانتظر الردّ على دعوته بالإصغاء وبالعمل بما يعلّم كيف يُفتح باب الملكوت بوجه كل من يعتني بهذه التعاليم ويعمل بها.

فالعمل في الكرم إذًا هو الدخول في سرّ الكلمة، لأنَّه بالكلمة تنضج النفس وتعطي ثمارها في حينه. فالحريَّة هي عامل أساسي في اختيار الكلمة، لأنَّ الحريَّة ترتكز على القناعة والإرادة التي صوَّرنا الله بها على صورته كمثاله. فالله لا يُرغم

شبهه بكلامه. فالكلمة خيار يؤدّي إلى الملكوت، أما رفضها فيؤدّي بالإنسان إلى الهلاك، لأنّه برفضه لها يتشبّث بمفاهيم يعتبرها روحًا قدسًا بالنسبة إليه، ويلغي دور الروح الحقيقي بفهم الكلمة وبالتذكير بها، وبمدّ يد العون إلى كل من يرغب بعيشها.

٢-تحديد النص

إنَّ مت ٢٢:١-١٤ هو مثلٌ يتضمَّن موضوع توجيه دعوة من قِبل الملك إلى وليمة عرس ابنه. وهذا الموضوع هو مختلف تمامًا عن النص الذي يسبقه، وهو مثل المزارعين القتلة (٢١:٣٣-٤٦)، وعن النص الذي يليه وفيه الردّ على سؤال الفريسيين حول دفع الجزية لقيصر (٢٢:١٥-٢٢). إذًا فالنص هو وحدة أدبيّة كاملة بموضوعه.

٣-تقسيم النص

يُقسم النص إلى قسمين: الأول وهو آ ٢ب-٧ حيث يتكرَّر فعل "أرسل" في آ٣ و٧، فيحدّد القسم الأول من النص ليعود ويظهر في آ ٤ التي يتمحور حولها المقطع بكامله.

أما آ ٣ب فهي تتوازى مع آ٥، لأنَّها تتضمّن ردود الفعل عند المدعوّين، وهي عدم الرغبة والتهاون والقتل.

لا يتضمَّن القسم الثاني من النص (آ٨-١٤) فعل "أرسل"، بل يتحدَّد بكلمة المدعوّين التي تتكرَّر في آ٨ مع فعل "أدعوه" (آ٩) وفي آ١٤. وتتوازى الآيتان ١٠ و١٢ب، لأنَّهما تتضمَّنان ردود فعل المدعوّين. رضي الأشرار والصالحون بالقدوم إلى الوليمة (آ١٠)، وبقي أحدهم صامتًا أمام سؤال الملك حول حلَّة العرس التي كان ينبغي عليه ارتداؤها (آ١٢ب). وتبقى آ١١-١٢أ لوحدها ليتمحور حولها النص، بحيث أنَّها تتضمَّن سؤالاً وجَّهه الملك إلى أحد الحضور.

بذلك تتوزَّع الآيات على الشكل التالي :

أ (٢ب-٣أ)	أ٣ (٨-٩)
ب (آ٣ب)	ب٢ (١٠)
أ١ (آ٤)	أ٤ (١١-١٢أ)
ب١ (آ٥-٦)	ب٣ (١٢ب)
أ٢ (آ٧)	أ٥ (١٣-١٤)

٤-شرح النص

أ- مت ٢٢: ١-٧

يُشبِّه المسيح ملكوت السماوات بكل ما سيقوله في هذا المثل، لذلك فالوصول إلى الملكوت هو مجموعة مراحل تتألَّف من مبادرات وأحداث لها نتائجها وذيولها وتأثيراتها على الأجواء بشكل عام وعلى البشر بشكل خاص. يتألَّف المثل من مبادرات عدَّة قام بها إنسان ملك (آ ٢أ) ووجَّه خلالها دعوة خاصة بالبداية إلى أشخاص معيَّنين ومَعْنيين. لذلك قال في آ ٣ :"وأرسل عبيده يستدعي المدعوّين إلى العرس"، فالمدعوّون هم الذين دُعوا سابقًا، والآن سوف يتمّ استدعاؤهم لأنَّهم على علمٍ مسبق بالأمر. تكرَّرت الدعوة مرّتين في القسم الأول من النص، والذين أُرسلوا من أجل القيام بالمهمّة هم العبيد أي الخدّام (آ٣ و٤). وفي المرة الثانية أرسل الملك عبيده يطلب منهم أن يقولوا للمدعوّين ويؤكّدوا لهم أنَّ الوليمة صارت جاهزة بثيرانها وعجولها ومسمّناتها، وما عليهم سوى المجيء إلى العرس.

أعطى الملك للمدعوّين فرصيتن، وألحّ مرتين عندما أرسل عبيده وليس جيشه؛ فالدعوة بإرسال العبيد تحمل بمضمونها المستوى الانساني الذي يتمتّع

به هذا الملك باحترامه للآخرين. إنَّ إرسال العبيد يعني بأنَّ الدعوة غير مُلزِمة، وحريّة الأشخاص بالمجيء محترَمة، ولكن الإلحاح يوحي فقط بروح الكرم والضيافة والمحبّة وبروح العطاء اللاّمتناهي، بحيث أنَّ الدعوة أتت من القلب، ويهمّ الملك حضور المدعوّين لأنَّ الوليمة معدّة لهم.

ولكن كيف كانت ردود فعل المدعوّين إلى العرس؟

في الواقع، لقد ردّ المدعوّون على الدعوة الأولى بعدم رغبتهم في الحضور (آ ٣ب)، وعلى الدعوة الثانية ردّ القسم الأول منهم بالتهاون بحيث أنّهم أعطوا الأولوية لأشغالهم من حقل ومتجر وغيره، واعتبروا الدعوة إلى الوليمة أمر دخيل على حياتهم لا أهمية له. والقسم الثاني من المدعوّين استفزَّ الملك، وعرض عليه المواجهة بحيث أنّهم قتلوا العبيد المرسلين إليهم بعد أن أهانوهم (آ٥–٦). ومن الملاحظ أنَّ الملك لم يتعرَّض للّذين لم يرغبوا أو تهاونوا في الحضور، بل للذين أرادوا الأذيّة وأعلنوا عن عصيانهم داخل المملكة، فردَّ عليهم الملك بإرساله جيشه وليس عبيده، فأهلك القتلة وأحرق المدينة (آ٧). إنَّ إهلاك القتلة وإحراق المدينة هو نوع من دينونة جلبه العصاة على رؤوسهم لأنّهم لم يكتفوا فقط بالخروج عن الطاعة، بل اعتبروا أنَّ المُلْك صار لهم، ووجود الملك أمر غير مستحب، فقالوا في أنفسهم، إما ديمومته وإما ديمومتنا، وأرادوا إلغاءه، وهذا أمر غير معقول.

والسؤال المطروح هو التالي : ما هي هذه الوليمة وهذه الدعوة التي اعتبرها قسم من المدعوّين عملاً استفزازيًا يتطلَّب عملاً عدوانيًا من قِبلهم، وردًا عسكريًا من قِبل الملك؟ أتكون الدعوة أمر خرج به الملك عن المفاهيم والتقاليد المعتمدة في المملكة؟ أم أنّ الملك أخذ مبادرة كان ينبغي عليه قبل أن يتمّمها المرور بهم ومشاركتهم في القرار؟

نلاحظ من خلال تحاليلنا أنّ الملك قام باحترام الحرّيات، وعمل ضمن مبدأ عرض ما عنده، واحترام حريّة الآخرين بقبول العرض أو برفضه.

ب- مت ٢٢: ٨-١٤

بعد الانتهاء من صدّ المدعوين الذين قتلوا العبيد، عاد الملك ليقول لخدّامه: "إنّ المدعوين لم يكونوا مستحقّين" (آ٨)، وليوجّههم إلى مفارق الطرق ليجمعوا كلّ مَن يجدونه ويدعونه إلى وليمة العرس (آ٩). استعمل متّى الفعل "استحقّ" في مكان آخر من الإنجيل حيث جاء فيه ما يلي: "وَكُلَّمَا دَخَلْتُمْ مَدِينَةً أَوْ قَرْيَةً، فَابْحَثُوا فِيهَا عَمَّنْ هُوَ مُسْتَحِقٌّ، وَأَقِيمُوا هُنَاكَ حَتَّى تَرْحَلُوا، وَعِنْدَمَا تَدْخُلُونَ بَيْتًا، أَلْقُوا السَّلاَمَ عَلَيْهِ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ الْبَيْتُ مُسْتَحِقًّا فِعْلاً، فَلْيَحِلَّ سَلاَمُكُمْ عَلَيْهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَحِقًّا، فَلْيَرْجِعْ سَلاَمُكُمْ لَكُم، وَإِنْ كَانَ أَحَدٌ لاَ يَقْبَلُكُمْ وَلاَ يَسْمَعُ كَلاَمَكُمْ فِي بَيْتٍ أَوْ مَدِينَةٍ، فَاخْرُجُوا مِنْ هُنَاكَ، وَانْفُضُوا الْغُبَارَ عَنْ أَقْدَامِكُمْ. الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّ حَالَةَ مَدِينَتَيْ سَدُومَ وَعَمُورَةَ سَوْفَ تَكُونُ فِي يَوْمِ الدَّيْنُونَةِ أَخَفَّ وَطْأَةً مِنْ حَالَةِ تِلْكَ الْمَدِينَةِ (مت ١٠: ١١-١٥). عندما نقرأ آيات كهذه نلاحظ بأنّ الدعوة موجّهة إلى من هو مستحق، والمستحقّ هو الّذي يقبل سلام حاملي البشارة أي الكلمة الإنجيليّة. أمّا قابلو سلام رسل الله فهم الّذين يستطيعون قبول الرسول والإصغاء إلى كلمته. فالمستحقّون إذًا هم الّذين يعترفون بالرسول وبكلامه، أمّا غير المستحقّين فهم الّذين يرفضون الاعتراف بالابن والإصغاء إلى لكلامه، وعرّضوا نفوسهم للدينونة، أي لخسارة ما قد يغنيهم ليصبحوا أهلاً لدخول الملكوت.

لنعد الآن إلى الرموز محاولين ولوجها. الملك هو الخالق أي الآب نفسه، وابن الملك هو المسيح، والمدعوون موزّعون بين الفرّيسيين ورؤساء الكهنة وشيوخ الشعب والكتبة وعامة الشعب. ما هي الدّعوة إذًا؟ الدعوة هي رسالة المسيح الموجّهة إلى هؤلاء بدون تمييز أو محاباة للوجوه، أمّا الوليمة فهي

ليست الملكوت بل المدخل إليه، لأنّها تتطلّب اعترافًا بابن الملك وبسلطانه، وهذا ما لم يقدر عليه الرؤساء الروحيون اليهود، وتقضي أيضًا بالمجيء ردًّا على دعوته من أجل الالتفاف حوله والإصغاء إلى محتوى رسالته التي حضّرها الآب كوليمة وأرسلها معه إلى المدعوّين.

لذلك، فعندما نتابع قراءة النص، نلاحظ بأنّ الملك قد أعطى للعبيد كامل الحريّة في جمع من أرادوا المشاركة في الوليمة، أشرارًا كانوا أم صالحين، حتّى يملأوا قاعة العرس بالضيوف (آ١٠). السؤال المطروح هو التالي: أيّة وليمة تستطيع أن تستوعب هذه "التشكيلة" من المدعويّن؟

فالكلمة التي أتى بها المسيح موجّهة إلى الجميع ومن دون تمييز، أي إلى الأشرار وإلى الصالحين معًا. ولكن بالرغم من ذلك، فهناك شرط أساسي كي يستطيع المدعو الدخول إلى الوليمة ويختلط بالمدعوّين. والمدعو، إن حضر، عليه أن يرتدي ثوب العرس (آ١١-١٢). وحول هاتين الآيتين الأخيرتين تتمحور الآيات ٨-١٤ أي القسم الثاني من النصّ. ما هو ثوب العرس هذا وماذا يعني، لأنّ عدم ارتدائه دفع بالملك إلى طرد الذي أتى من دونه؟ إذا كانت الوليمة هي وليمة إصغاء إلى الكلمة؛ فثوب العرس يعني السماع والاستعداد لتغيير المفاهيم القديمة، والدخول بمفاهيم جديدة سينوّره عليها ابن الملك. أمّا عدم ارتداء ثوب العرس فيعني السخرية ممّا سيقال وعدم الإعتراف بابن الملك.

تنتهي الآيات ٨-١٤ والآيات ١-٧ بحكم على المدعوّين غير المستحقّين. فغير المستحقّ يسعى دائمًا إلى القضاء على وجود الابن، ليس لأنّه الوريث الوحيد للملك، بل لأنّه يحمل رسالة الملك التي تزعج بمضمونها مفاهيمهم. فهم عندما قتلوا المسيح، قتلوه ليس لأنّه يزعجهم بزعامته، بل لأنّهم أرادوا صلب لسانه ومنعه عن الكلام لأنّه يجدّف على كلام الله بالنسبة إليهم، ولأنّهم أرادوا التشبّث بمفاهيمهم وتفاسيرهم التي زادوها على كلام موسى وإيليّا وباتت

شريعة لهم. وعندما نقول بأنّ الملك طلب من العبيد طرد الرجل مقيّدًا ليطرحوه في الظلام الخارجي (آ١٣)، نعتبر بأنّ العمل الذي قام به الجنود في آ ٧ هو أمر مشابه له تمامًا. لأنّ الذي ينتج عن رفض الإنسان للابن هو نفسه ينتج عن رفضه لكلام الابن، وهو التمتّع بكامل حرّيته عن اعتناق ما يسمح له بالدخول إلى الملكوت السماويّ.

الخاتمة

خرج المسيح بعبرة أساسيّة من المثل وقال بأنّ "المدعوّين كثيرون والمختارين قليلون" (آ١٤). نلاحظ من خلال ما ورد بأنّ الكلمة الإنجيليّة موجّهة إلى الجميع، أشرار وأخيار، ومن دون تمييز لذلك؛ فكلمة مدعو لا تعني بأنّ الإنسان صار داخل الملكوت، لأنّ الملكوت يتطلّب من المدعو قناعة كاملة بالخيار الذي تمّمه تجاه كلمة المسيح. والقناعة الكاملة تنبع عادة من قلب حرّيته التي تدفعه ليقول "النعم" أو "اللا". و"النعم" للكلمة يفترض الإصغاء الكامل إليها والتسليم غير المشروط لمضمونها، وإيمانًا كاملاً بها وبملقيها، كونها الكلمة الحقّ. وبأنّ الابن يلحّ كي نؤمن به بملء حرّيتنا، فلأنّه عارف بأنّ كلامه ما زال بحاجة إلى الروح القدس ليصبح مفهومًا. فالمختار إذًا هو الذي يؤمن بالابن أوّلاً، لأنّه عالم بأنّ الدخول إلى وليمة الإصغاء إلى الكلمة، وفضّ مفاهيمها الصحيحة يتطلّب تحرّك الروح القدس الذي لا يتدخّل إلاّ من خلال هذا الاعتراف وهذا الاستعداد لنزع الإنسان القديم وارتداء الإنسان الجديد بمفهوم جديد لكلام الآب السماويّ.

المسيح حرّرنا (روم ٦/١-٢٣)

الاب اسعد جوهر ر.ل.م.

الموضوع الأول : بالمعموديّة نموت مع المسيح لنحيا معه (٦: ١-١٤)

ألأطروحة : ١ إذًا فماذا نقول ؟ أنستمرّ في الخطيئة، لكي تكثر النعمة ؟

٢ معاذ الله ! نحن الذين متنا عن الخطيئة، كيف سنحيا بعد فيها؟

الدفاع : ٣ أوتجهلون انّا نحن الذين عُمّدنا في المسيح يسوع، في موته عُمّدنا ؟

٤ إذًا دُفنّا معه في الموت، بالمعموديّة، لكي، كما أُقيم المسيح من بين الأموات بمجد الآب ، نسلك كذلك نحن ايضا في جدّة الحياة.

أ – ٥ فإذا صرنا وإيّاه واحدا (غرسة واحدة) على شبه موته، نكون أيضًا على شبه قيامته.

ب – ٦ **وأنّا لعارفون** انّ انساننا العتيق صلب معه، لكي يبطل جسد الخطيئة، فلا نُستعبد بعد للخطيئة .

ج – ٧ لانّ من مات بُرّر من الخطيئة .

أَ – ٨ فإذا متنا مع المسيح، نؤمن انّا سنحيا أيضا معه .

بَ – ٩ **وإنّا لعالمون** أن المسيح، وقد أُقيم من بين الأموات، لن يموت من بعد، لن يتسلّط عليه الموت من بعد !

جَ – ١٠ لأن من مات ، مات بالنظر إلى الخطيئة مرّة واحدة، أمّا الذي يحيا فبالنظر إلى الله يحيا .

١١ **كذلك انتم** أيضا احسبوا أنفسكم أمواتا بالنظر إلى الخطيئة، أحياء بالنظر إلى الله في المسيح يسوع.

التطبيق : ١٢ إذًا فلا تملكنَّ الخطيئة بعد في جسدكم المائت، لكي تطيعوا شهواته .

١٣ ولا تجعلنَّ أعضاءَكم بعد سلاح إثم للخطيئة، بل قرّبوا أنفسكم لله، كأنَّكم أحياء من بين الأموات، (واجعلوا) أعضاءَكم سلاح برّ لله .

خاتمة : ١٤ فلا تتسلّط عليكم الخطيئة، لأنّكم لستم في قيد الشريعة بل في قيد النعمة.

الموضوع الثاني : المسيحي المُحرّر من الخطيئة (٦: ١٥-٢٣)

الأطروحة : ١٥ إذًا ماذا؟ أنخطأ لأنّا لسنا في قيد الشريعة، بل في قيد النعمة؟ معاذ الله!

دفاع : ١٦ أما تعلمون أنّكم، عندما تجعلون أنفسكم عبيدًا لأحد طاعةً له، تكونون عبيدًا لمن تُطيعون: إمّا عبيد الخطيئة فللموت، وإمّا عبيد الطاعة فللبرّ؟

١٧فشكرًا لله أنّكم، بعد أن كنتم عبيدَ الخطيئة، أطعتم بالقلب رسم التعليم الذي أُسلمتم إليه.

١٨ إنّكم وقد صرتم من الخطيئة مُحرّرَين، استُعبدتم للبرّ.

١٩ أقول قولاً بشريًّا مراعاة لضعف جسدكم: فكما جعلتم أعضاءكم عبيدًا للنجاسة والإثم في سبيل الإثم، كذلك **الآن** اجعلوا أعضاءكم عبيدا للبرّ في سبيل القداسة.

العاقبة : ٢٠ فلمّا كنتم عبيد الخطيئة، كنتم أحرارًا من البرّ.

٢١ فأيّ ثمرٍ **يومئذٍ** كنتم تجنون من الأمور التي أنتم **الآن** منها تستحيون؟ فإنّ عاقبتها موت.

٢٢ أمّا **الآن**، وقد صرتم مُحرّرَين من الخطيئة، ومُستعبَدين لله، فإنّكم تجنون ثمركم للقداسة. والعاقبة حياةٌ أبديّة.

٢٣ لأنّ أجر الخطيئة موت، أمّا هبة الله فحياةٌ أبديّة، في المسيح يسوع ربّنا.

مقدّمة

يقسم القديس بولس رسالته إلى أهل روما إلى قسمين واضحين: قسم لاهوتي تعليمي (١–١١) ؛ وقسم أدبي عملي (١٢–١٦). في القسم الأول يتّبع الرسول أسلوبًا في الشرح خاصًا، على طريقة الأنبياء الأقدمين، فيعلن الموضوع: الإنجيل هو قوّة من الله لخلاصٍ كلّ مؤمن (١:١٦–١٧)، ثمّ يوسّعه في أربع مراحل متتالية، شارحًا في كلّ مرحلة، في لوحين سلبي وإيجابي، الشقاء بدون الإنجيل، في لوح، والخلاص بالإنجيل، في لوح ثانٍ.

فالفصل ٦:١–٢٣ الذي نحن بصدده يقع في المرحلة الثانية للموضوع (٥:١٢–٦:٢٣)، حيث يجري الكلام في اللوح السلبي عن شقاء الإنسان المتضامن وآدم الخاطئ (٥:١٢–٢١)، وفي اللوح الإيجابي عن خلاص الإنسان المتضامن ويسوع، آدم الثاني البار، وهو الموضوع الذي نعالج (٦:١–٢٣) . وهذا اللوح الأخير يتضمن موضوعين: الأول عن المعموديّة (٦:١–١٤)، والثاني عن التحرّر من الخطيئة (٦:١٥–٢٣).

١– إطار النصّ

يؤلّف نصّ رومانيين ٦:١–٢٣ وحدة أدبيّة متماسكة، ومرتبطة ربطًا وثيقًا

بالنصّ السابق له وبالنصّ التابع له، فيبدأ بسؤال: " إذًا، فماذا نقول؟ أنستمرّ في الخطيئة، لكي تكثر النعمة؟" (٦:١). هذا السؤال مرتبط مباشرة بالآيتين السابقتين (٥:٢٠-٢١): " أمّا الشريعة فقد اندسّت لكي تكثر الزلّة، وحيث كثرت الخطيئة طفحت النعمة..."؛ ثم بعد إعطاء الجواب في ٦:٢-١٤ على السؤال اعلاه ، يعود الرسول فيطرح من جديد السؤال نفسه في ٦:١٥: "إذًا، ماذا ؟ أنخطأ لأنّا لسنا في قيد الشريعة، بل في قيد النعمة ؟". ثمّ يقدّم أجوبة جديدة في ٦:١٦-٢٣، فيتكلّم عن التحرّر من الخطيئة لكي يحيا الانسان في حياة أبديّة. بعدها ينتقل الرسول الى الكلام عن التحرّر من الشريعة، فالمسيحي قد تحرّر بالمسيح من شريعة موسى (٧:١-٦).

يحذّر بولس قرّاءه من تفسيرٍ خاطئ للحرّية المسيحيّة يؤدّي إلى العيش من جديد "حسب الجسد". فالتساؤل في ٦:١ ليس فرضيّة نظريّة، لانّ بولس يؤكّد في ٣:٨ أن بعضهم قد اتّهمه بأنه ينادي بما سينقضه هنا : " أفلا نفعل السيّئات لتأتي الصالحات، كما يفتري علينا قومٌ، ويزعمون أننا نقول ذلك؟ إنّ القضاء عليهم لعدلٌ!". من هم هؤلاء القوم، أيهودٌ هم، أم يهود مسيحيّون، أم الاثنان معًا؟ لا ندري. ولكن استعمال صيغة المخاطب الجمع في رومانيين ٦:١-٧:٦ قد يدلّ على أن المعضلة المطروحة تهمّ مباشرة كنيسة روما.

وبولس يسعى ليصحّح بين الرومانيين صورته وما يفتري عليه هؤلاء القوم وعلى بشارته. يدحض بولس هذا الافتراء على مرحلتين: المرحلة الأولى ٦:٢-١٤ حيث يعطي جوابًا سلبيًا للسؤال المطروح في الآية الأولى، ويختمها بهذا الإعلان في الآية ١٤ب : " لأنكم لستم في قيد الشريعة بل في قيد النعمة ".

هذه الخاتمة (١٤ب) لما سبق، هي أيضًا عرضة لاستنتاجات مرفوضة، منها يحذّر بولس قرّاءه : لا شريعة بعد اليوم، ممّا يعني حرّية التصرّف حسب الأهواء والميول. لذلك يكمّل بولس في تحذير جديد في الآية ١٥ بتكرار التساؤل الذي قدّمه في الآية الأولى مستعملاً تعابير الآية ١٤ب: " إذًا، ماذا ؟ أنخطأ لأننا لسنا

في قيد الشريعة، بل في قيد النعمة ؟". "معاذ الله !"، يجاوب بولس، لأنه بعملكم هذا تخسرون الحرّية التي أعطاكم المسيح يسوع لتعودوا عبيدًا للخطيئة.

٢- بنية النص الأدبية

يُقسم نصّ رومانيين ٦: ١-٢٣، الذي يتكلّم عن خلاص الانسان المتضامن ويسوع، الى موضوعين: الأوّل عن المعمودية (٦: ١-١٤): فالمسيحي يموت ويقوم مع المسيح في سرّ المعموديّة، فلا يعود بإمكانه ان يعيش للخطيئة؛ والثاني عن المسيحي المُحَرَّر من الخطيئة (٦: ١٥-٢٣).

يُقسم موضوع المعموديّة ٦: ١-١٤ بدوره إلى ثلاثة أقسام أساسية :

الأول ٦: ١-٢ وهو الأطروحة ، ويتألّف من تساؤل وجواب .

الثاني ٦: ٣-١٠ وهو دفاع عن هذه الأطروحة، ويستند إلى حجّة قويّة حيث يدور الكلام على المعموديّة مع التركيز على موضوع الموت والحياة مع المسيح بالمعموديّة.

الثالث ٦: ١١-١٤ وهو تطبيق الأطروحة على حياة المسيحيين، مع التنويه على أن الآية ١١ هي آية انتقاليّة، والآية ١٤ تشكّل الخاتمة.

كذلك موضوع التحرّر من الخطيئة (٦: ١٥-٢٣) يقسم الى ثلاثة أقسام :

الأول ٦: ١٥ وهو الأطروحة ، ويتألّف أيضًا من تساؤل وجواب .

الثاني ٦: ١٦-١٩ وهو دفاع يدور فيه الكلام على العبور من العبودية الى الحرية. فإمّا ان يكون الانسان عبدًا للخطيئة فالموت، وإمّا عبدًا الطاعة لله فللبرّ.

الثالث ٦/ ٢٠-٢٣ الجزاء حيث ثمر الخطيئة الموت وهبة الله الحياة الابديّة.

معطيات كثيرة تثبت هذا التقسيم وذلك بالاستناد إلى دلائل تتعلّق بالمبنى والمعنى. فالقسم الأوسط (٦:٣–١٠) بدوره يُقسم إلى ثلاث مراحل:

تبدأ المرحلة الأولى بطابع خطابي يعتمده بولس غالبا، ولا نجده في سائر كتب العهد الجديد، ويتميّز باستعمال أحد تعبيرين متشابهين:

"لا أريد / لا نريد أن تجهلوا أيها الاخوة..." (١تس ٤:١٣؛ ١قور١٠:١؛ ١٢:١؛ ٢قور ١:٨ ؛ روم ١:١٣).

"أوتجهلون...؟" (روم ٦:٨ ؛ ٧:١).

بعدها يذكر العماد ٣ مرات: الفعل "عُمّدنا" مرتين (آية ٣)، والاسم "معمودية" مرة واحدة (آية ٤).

ثمّ تتوازى المرحلة الثانية والثالثة على الشكل التالي:

١) أ– فإذا صرنا (٥)

في وحدة عضويّة مع المسيح بالموت تتبع الوحدة مع المسيح في القيامة.

ب– وإنّا لعارفون (٦)

توسيع حول الإنسان العتيق المصلوب مع المسيح لكي يبطل جسد الخطيئة.

ج– لانّ من مات (٧)

بديهيّة مقرّرة عامّة يقدّمها بولس كبرهان على ما تقدّم.

٢) أ– فإذا متنا (٨)

الرجاء في الحياة مع المسيح التي بدأت ولكنها تكتمل في القيامة وتتجذّر معه في الموت .

ب- وإنّا لعالمون (٩)

توسيع في المسيح القائم الذي لن يتسلّط عليه الموت أبدا .

ج- لانّ من مات (١٠)

برهان تطبيقي على حالة المسيح في المسلّمة (الآية ٧): موته حقّق "مرّة واحدة" التحرير من الخطيئة، حياته هي دخول نهائي في حياة الله.

فالآية ٥ :" فإذا (ει) صرنا وإيّاه واحدًا (غرسة واحدة συμφυτοι γεγοναμεν) على شبه موته"،

توازي الآية ٨ : " فإذا (ει) متنا مع المسيح".

وتعبّر الآيتان الشرطيّتان ٥ و٨ على مشاركة المؤمن في موت المسيح، وتحدّدان بداية المرحلة الثانية والثالثة.

كما أنّ نهاية المرحلتين تردّد تقريبًا ذات العبارة : " لأنّ من مات" (٧ و ١٠).

زد إلى ذلك أنها تحتوي في محورها على أفعال المعرفة : "وإنّا لعارفون أنّ" (γινοσκοντες οτι) (٦) وأيضًا، "إنّا لعالمون أنّ" (ειδοτες οτι) (٩).

الآية ١١ سبق وقلنا إنها تشكّل جملة انتقاليّة بين الجزء العقائدي والتطبيق العملي في حياة المسيحيين . هذه الآية تكرّر عناصر الأطروحة في الآية ٢، ولكن ليس على شكل تساؤل ، بل في صيغة الأمر الجمع : "احسبوا ". يهدف فعل الأمر هذا إلى تحقيق الأمور المتطابقة، "كذلك انتم أيضًا"، وبذلك يمهّد إلى التوجيهات والارشادات اللاحقة .

تبدأ التوجيهات بـ "إذًا" (ουν) التي تدلّ على أن بولس سيقدّم الاستنتاجات عمّا قيل . توسّع الآيتان ١٢و١٣ هذه الاستنتاجات بوصايا مبنيّة على ثلاثة أفعال في صيغة الأمر، يبدأ كل منها وصيّة : وصيّتان في صيغة الأمر النفي، وواحدة في صيغة الأمر التأكيد، في توازٍ مفارق مع "بل" أو "لكن": "فلا تملكنّ"

μη βασιλευετο)، "ولا تجعلنّ" (μη παριστανετε)، "بل اجعلوا" (αλλα παραστησατε).

تدلّ الآية ١٤ في الوقت نفسه على علاقتها بما سبق وعلى وضعها المميّز في استعمال الفعل في صيغة المستقبل، "فلا تتسلّط" (ου κυριευσιε)، حيث تحتفظ الآية بشيء من الأمر وتنفتح على وعد. ولكن هذه الآية تدلّ بوضوح على أنّها تشكّل خاتمة القسم الأول من التوسيع بتكرار عناصر أساسيّة من الآية الأولى وبذات الترتيب:

(١) أنستمرّ في الخطيئة، (١٤) فلا تتسلّط عليكم الخطيئة ،

لأنّكم لستم في قيد الشريعة

لكي تكثر **النعمة** ؟ بل في قيد **النعمة**

إلى جانب الهيكليّة التي عرضنا، هناك دلائل على صعيد المعاني والكلمات تبيّن أنّ رومانيين ٦:١-١٤ هي وحدة أدبيّة مستقلّة. منها المتناقضات بين خطيئة ونعمة (١و١٤) ، بين موت / مات، وحياة / حيي أو قيامة (٢و٤و٥)، وبين عتق وجدّة (٦و٤).

زد إلى ذلك الرابط بين العلّة والمعلول انطلاقا من حدث الخلاص، موت وقيامة المسيح، وقد عبّر عنه بمجموعة من الجمل الشرطيّة والجمل الغائيّة، تبدأ بـ "إذا" (٥ و٨) و"لكي" (٤ و٦).

ثم ترداد الكلمات المركّبة مع حرف العطف "مع": دُفِّنا معه (٤) ، غرس معه (٥)، صلب معه (٦)، سنحيا معه (٨)، وهي تجمع الكلّ تحت مفهوم اشتراك المؤمن في عمل الفداء .

وأخيرًا، الترابط الداخلي للموضوع حيث تتوسّع المقالة في شرح مفهوم الموت والحياة (مات وحيي). وتدور في فلك كل مفهوم عبارات خاصة: فمن جهة، صُلب (٦) ودُفن (٤)، ومن أخرى، أُقيم (قيامة) (٤ و٥ و٩ و١٣) .

الأولى لها معنى سلبيّ والثانية إيجابيّ. "موت" و"مات" هما تعبيران سلبيان بالنسبة إلى "حيي" و"قام" من وضع مائت (٤ و٩ و١٣) ، ومن تسلّط الموت (٩)، ومن الحيازة على جسد مائت (١٢). هذه الكلمات ذاتها لها مدلولات إيجابيّة عندما تعبّر عن التحرّر من الخطيئة (٢ و٧ و١٠ و١١)، والاتّحاد بموت المسيح، بعمله الخلاصيّ (٣ و٤ و٥ و٨ و١٠).

كذلك الفعل "حيي" له مدلول سلبيّ عندما يطبّق على وضع الإنسان الخاطئ (٢)، بينما ذات الفعل مدلوله إيجابيّ عندما يتعلّق الأمر بالمسيح الممجّد (١٠) وبالذين يقبلون الخلاص الذي يعطيه (٤ و٨ و١١ و١٣).

يطال المفهومان المتناقضان، في الوقت ذاته، المسيح والمسيحيّين في عمليّة حيث موت وحياة الأوّل غايتها موت وحياة الآخرين . هناك ارتباط عضوي جماعي في هذا التعليم المضاد .

بولس الذي يعلّم وينشر هذا التعليم هو حاضر في النصّ، فرد من أفراد هذه الجماعة. لأنّه يتكلّم عنها بصيغة المتكلّم الجمع. بولس لا ينظر إلى الجماعة كمراقب ومنظّر، ولكن كعضو في هذه الجماعة التزم في هذا المشروع الذي يصف، وهو يتحمّل كل المتطلّبات (٢) .

يطرأ تغيير منذ الآية ١١، إذ تبدأ بالتعبير التالي: "كذلك انتم"، وتشير إلى "كذلك نحن" (آية ٤)، فتقدّم الاستنتاجات المتعلّقة بحياة القرّاء المسيحيّين . في هذه الاستنتاجات يظهر قصد بولس الأساسي التحريضيّ. العماد الذي يبدأ هذا التوسيع لا يظهر بالفعل إلا قليلاً، لأنّه منذ الآية ٤، لم يعد له ذكر. والموضوع يكمّل دون الحاجة إلى الرجوع إليه .

أمّا في موضوع التحرّر من الخطيئة (٦:١٥–٢٣) فيستطرد بولس في ٦:١٥، ويقدّم من جديد جوابًا على الاعتراض الأوّل الموجود في الآية ٦:١، وهذا دليل واضح على خطورة هذا الاعتراض كونه إفسادًا لرسالته الأساسيّة.

بعد تكرار الإعتراض وتكرار رفضه القاطع في جواب مباشر في الآية ١٥، لا نعجب من أن نجد تكرارًا في الآيات ٦:١٦–٢٣، حول موضوع سبق فطُرح. ولكن بولس لا يعيد ذاته كلّيًا؛ فمفاهيم واستعارات جديدة تضيء وتكمّل الدفاع السابق. فالموضوع الأساسيّ الذي يساهم في وحدة المقطع هو مزدوج وطباقيّ: عبوديّة وحرّيّة. ويستعمل تضادًّا آخر بين "حينئذ" (٢١) و"الآن" (١٩،٢١، ٢٢) أي بين الماضي والحاضر، دون أن يطبّقه على الطباق السابق، لأنّ العبوديّة تمتدّ أيضاً على حاضر المؤمن وعلى ماضيه قبل الإيمان: المؤمن يعيش بشكل متناقض حرّيته كعبدٍ لله (آية ٢٢). ثم يظهر حافز آخر ابتداءً من آية ٢١، دون الانفصال عمّا سبق، يشير إلى موجة جديدة في المقطع: يحاجج بولس وهو يقدّم نتيجة الوضعين في استعارات حول "الثمر" و"الأجر".

يعود الإعتراض في الآية ١٥، ومعه السؤال البلاغي في البداية "ماذا إذًا" (τι ουν)، وهذا يفترض ان الفعل "نقول" الذي نجده في العبارة الكاملة في ٦:١ و٤:١ هو مضمر. والرفض "معاذ الله" هو ذاته كما في ٦:٢أ وفي مقاطع أخرى من الرسائل. بين الإثنين يقدّم بولس الاعتراض بشكل خاتمة يمكن ان تؤدّي الى إستنتاج خاطئ حول عقيدته. الخاتمة في جوهرها، هي ذاتها كما في ٦:١ ب، تفترض الاستمرار في الخطيئة، مع انّ بولس يغضّ الطرف عن استمرار ممكن للمسيحيّ في وضع تجاوزاته. والحجّة المقدّمة هنا تختلف قليلاً عمّا جاء في ٦:١، حيث يعالج حالة المسيحيّ الذي يكمّل حياته في الخطيئة كما كان قبل ارتداده، بحجّة أنّه بهذا العمل يعطي الله الفرصة كي يمارس نعمته الفادية. الحجّة هي ان المسيحيّ "ليس في قيد الشريعة بل في قيد النعمة". النعمة ذُكرت من جديد كسلطة يخضع لها المعمّدون. كما في الآية السابقة (١٤) تواجه هذه السلطة سلطة الشريعة؛ فبمجرّد التخلّص من سلطة الشريعة يصبح الانسان في سلطة النعمة. يمكن أن نستخلص أنّه من الأفضل لله أن يوفّر له المسيحيّون أكبر عدد من المناسبات ليمارس نعمته وغفرانه. ذكر الشريعة من جديد، وقد كان

سبق وذكرها بولس في آية ١٤، يشكّل الضدّ والدافع عند الرسول عندما يتعلّق الأمر بالروابط الجديدة بين الله والبشريّة. أكنّا يهودًا كبولس أي أبناء التوارة، أو كنّا وثنيّين، نخطأ إذا ما تذرّعنا في هذا الأمر الجديد حتّى نغضب الربّ.

يعطي بولس الجواب في الآيات ١٦–١٩، ويقدّم صورة يتابعها حتّى نهاية المقطع، فيبيّن التناقض بين الخطيئة ووضع المسيحيّين الجديد "في حكم النعمة". يذكر بولس مصير العبيد في طاعة السيّد، ويعتبر ان وضع المسيحيّين هو مشابه، إمّا يخضعون للخطيئة وإمّا يطيعون الله. ولكن لا يمكن أن نكون عبيدًا للواحد وللآخر في وقت واحد: "لا أحد يستطيع أن يخدم ربّين" (متّى ٦:٢٤). إذًا على المسيحيّ حكمًا أن يتخلّص من عبوديّة الخطيئة، هذا التحرير قد سبق فتحقّق بفضل الفداء وبفعله. ولكن يبقى أن نعمل نحن بمعونة الروح القدس.

كيف شوّه البعض فكرة بولس ووجد فيها تشجيعًا للخطيئة، وهو يعرض العكس تمامًا هنا؟

إذا حاولنا أن نختصر فحوى الآيات ١٦–١٩ لاستصعبنا أن نجد موازاة متكافئة تامّة، كما هي الحال في متّى ٦:٢٤ مع عنصرين متمايزين. فالعنصران هنا يتداخلان لأن همّ بولس منذ الآية ١٦ جماعة روما، وليس الحالة المجرّدة للعبد الخاضع لسيّده، التي يشبّه بها، في ما بعد، حالة المسيحيّين.

هل يتوزّع مسيحيّو روما بالفعل بين عبوديّتين، وبين خضوعين؟

هذا ما تفترضه الآية ١٦، ولكن تأتي الآية ١٧ فتنقض هذا الأمر.

يبدأ بولس خطابه في الآية ١٦ في صيغة المخاطب الجمع. أن نكون في خدمة أحدهم كعبد حتى نطيعه يجعل مّمن يلتزم بذلك عبدًا لمن يخدم. هذه الفكرة تنمّ عن غرابة، وتُردّد في شطري الجملة الشيء ذاته: "عندما تجعلون أنفسكم عبيدًا لأحد طاعة له / تكونون عبيدًا لمن تطيعون". يبدو أن هذا الأمر يعكس ما كان يجري أيام بولس في حوض البحر الأبيض المتوسّط، حيث أنّ

اشخاصًا يجعلون أنفسهم عبيدًا لأحد الأسياد، وأحيانًا حتّى يترقّوا إجتماعيًّا. ولكن هل من الضروريّ والنافع زيادة انّ الحالة تفترض أن يكون الواحد عبدًا للسيّد الذي يطيعه؟ والمنطق السليم يتخلّى بالفعل عن كلمة "عبد" (δουλος) في الجملة الأولى؛ فإذا ما استعملها بولس واستعمل صيغة المخاطب فلكي يشدّد، ليس على إستعباد اجتماعيّ وحسب، بل على استعبادٍ في النفس. وفي ذات الآية يبدو التعبير "طاعةٌ له" نافل، لأنّ من يبيع نفسه كعبد، فعليه حكمًا إطاعة سيّده، ولكن عندما يحدّد بولس بهذه الدقة، يسبق فيقدّم مبدأ يطبّقه في ما بعد على موضوعٍ آخر.

أما القسم الثاني من الآية فيبدو وكأنّه البديل. العبوديّة التى ارتضينا تربط العبد إمّا بالخطيئة وإمّا بالطاعة. في الحالة الأولى مصير العبودية هو الموت، وفي الحالة الثانية النتيجة هي البرّ. لقد قال بولس ان الخضوع لعبودية السيّد هدفها أو نتيجتها الطاعة لهذا السيّد. ولكن في النصّ التابع، تصبح الطاعة بديلاً: العبودية تستطيع أن تستعبدنا للخطيئة، وهذا يتناقض والطاعة.

إذا كانت الخطيئة والطاعة تتوازيان كمفهومين طباقيين، فالأمر لا ينسحب على نتائجهما. الخطيئة تجلب الموت كما في آدم (٥:١٢)، وبالمقابل ننتظر أن الطاعة تجلب الحياة؛ هذا ما نراه في غير مكان عندما يذكر بولس عمل المسيح في ٥:١٧–١٩، وعندما يذكر بولس البرّ يخلّ بالتوازي. صحيح ان البرّ، وهو حالة الإنسان الذي جدّدته نعمة الله الغافرة، وهو الطريق الذي يقود إلى الحياة (روم ٥:١٨). عندها نفهم ان بولس يتكلّم هنا عمّا سيصبح موضوعًا اساسيًّا في ما بعد (٦:١٨ و١٩ و٢٠). الوضع الذي يصفه بولس في ١٦، رغم بعض المظاهر، ليس هو وضع مسيحيّي روما أو بالأحرى هذا الوضع قد انتهى منذ زمن.

في الآية ١٧أ يبدو وكأن بولس يشكر الله على أن الرومانيّين كانوا من وقت قريب "عبيدًا للخطيئة". ولكن بالفعل، الشكر لا يتعلّق بالقسم الاوّل من الآية الذي هو رفض، ليشدّد على القسم الثاني الذي يعبّر عن الوضع الحالي والحقيقي

للرومانيّين. هؤلاء كانوا من وقت قريب عبيدًا للخطيئة، ولكن من الآن، لأنّهم آمنوا بالله الذي يغفر ويخلّص بالمسيح، تبدّلت حالتهم كلّيًّا: هؤلاء الأشخاص "أطاعوا بالقلب رسم التعليم الذي أُسلموا إليه".

"رسم التعليم" يبدو انه يطبّق على التعليم المسيحيّ. امّا كلمة "رسم" ففسّرها بعضهم أنّها فكرة الختم والوسم التى يجب الاحتفاظ بها، ومعها فكرة النموذج التى حاول الرومان التشبّه به بدخولهم المسيحيّة، فطبعت وجودهم. وفسرّها البعض الآخر بأنّها موجز عقائدي أو التعليم المشترك. الرابط مع العماد واضح، وخصوصًا نرى ان المرشّح ينتقل كالعبد من سيّد إلى آخر، من خدمة الخطيئة إلى خدمة البرّ.

في روم ١٦:١٧ يحذّر بولس قرّاءه من الذين يصنعون الشقاق والذلل "ضدّ تعليمٍ تلقّنتموه". في ١قور ١٤:٦ و٢٦ يبدو التعليم كواحدٍ من مهمّات الرسول وهو شكلٌ من الأشكال التى تعتمدها التعابير الكاريسماتيّة في الكنيسة.

لقد قال بولس إنّ الرومانيّين أبدلوا عبوديّة بأخرى، تركوا عبوديّة الخطيئة وخضعوا للبر. ولكن نستطيع القول أيضًا إنهم "أُسلموا إلى رسم التعليم"، إذا ما اعطينا لكلمة τυποςمعنى "نموذج" يستعلمه بولس في بعض المقاطع (فل ٣:١٧؛ ١تس ١:٧). هذا النموذج الذي على الرومانيّين أن يتقيّدوا به، والذي هو أيضًا تعليمٌ يختزله بولس، لأنّه وكيلٌ أمين لأسرار الله (١قور ٤:١–٣)، والذي قبله أيضًا الرومانيّون، ويعترف بولس بصحّته (١:١٢). ولكن هذا الخضوع ينفي جذريّا الخضوع الذي يربط اليهود بالتوراة. ولا ينسى بولس أبدًا تناقضًا يتملّكه يظهر في الآية ١٥ ليعود فيظهر بقوّة إبتداء من الفصل ٧. الخضوع للشريعة هو أيضًا عبوديّة تقود إلى عبوديّة الخطيئة؛ وحده الإيمان بالمسيح يحرّر الذين وقعوا بها. هذا الانتقال من عبوديّة الى اخرى تعبّر عنه الآية ١٨.

بمجرّد أن المسيحيّين تحرّروا من الخطيئة بعمل المسيح الفادي، فقد صاروا عبيدًا للبرّ. فالعملان المتناقضان يجريان في آنٍ واحد ويتكاملان. ولكن هل

يتعلّق الأمر بذات الخدمة في كلا الحالتين؟ بالتأكيد كلاّ، ويدرك بولس جسارته باستعمال ذات التعبير ليتكلّم عن وضعين مختلفين متناقضين ويتنافيان. لذلك يقدّم نوعًا من اعتذار في صيغة جملة معترضة في آية ١٩أ؛ فبسبب ضعف الرومانيّين يسمح لنفسه "أن يقول قولاً بشريًّا". التعبير "ضعف جسدكم" يميّز مسيحيّي روما، مع أنهم مجدّدون بالروح القدس، وكأنّهم يشاركون في الجسد البشريّة الضعيفة المائته.

في الآية ١٩ب ج يقيم بولس تشبيهًا يشدّد فيه على الخطوة الجريئة النهائيّة التي أقدمت عليها جماعة روما. نجد ذات النموذج الطباقي في روم ١٨:٥ و١٩، ولكنّه يطبّقه هنا على سلوك الناس في حقبتين متتاليتين. يذكر الحقبتين بعباراتٍ شبيهة بما جاء في ١٣:٦، مع فارقٍ معبّر: في الإستهلال يكتب بولس أنّ الرومانيّين قد بدأوا عاطلاً، إذ عبّدوا أعضاءهم للنجاسة والإثم من وقت قريب. هذا الوضع يقابله "الآن"، أي الحالة الأخيرة في تاريخ الله مع الإنسانية في هذا العالم. يبدّل بولس المضارع بالأمر لأنّ عمل الله يتطلّب، حتى يصل إلى غايته، جواب الانسان، وغايته أن يُخضع الانسان سلوكه إلى جدّة الحياة (٤:٦)، التي أصبحت ممكنة بفضل عمل الفداء. هذا السلوك هو أيضًا خضوع، لأنّ الحياة المسيحيّة ليست فوضى، ولكن بدل خدمة ظلم تبعد عن الله وتعبّر عن عصيان ضدّ الله، فالغاية هنا الخضوع للبرّ. والخضوع للبرّ، كما في نهاية الآية ١٦، يدلّ على حالة البشر الذين استفادوا بالإيمان من مفاعيل الفداء. فالخضوع هو الإلتزام في خطّ التجديد بوجود يتوافق مع ذلك. ولكن كما أن السلوك الخاطئ في الاستهلال غايته الإثم، فالعبارات الموازية في الجواب تدلّ على المصير المعاكس للعبوديّة الجديدة، وهو القداسة. والكلمة تدلّ على مسيرة نتيجتها القداسة. الفاعل الأساسي في هذه العمليّة هو الله، ولكن الانسان، وهو يشارك يوميًّا في عمل الله، يتكرّس ويتقدّس (أع ١١:٢٢). هذا التعاون واضح في المقطع في نهاية جملة في صيغة الأمر.

موضوع جديد يظهر في الآية ٢٠ ويحدّد المرحلة الأخيرة للمقطع. حتى يدعم التحريض في الآية ١٩ب، يدعو بولس قرّاءه أن يفكّروا في الحالة الأولى قبل الإيمان، والحالة الآنيّة التي فيها ينعمون، وبالتحديد أن يفكّروا في نتائج الحالتين، نتائج دلّ عليها باستعارتين: "الثمر" و"الأجر". أولاً في الآيات ٢٠–٢٢ حيث المقابلة بين الماضي والحاضر تظهر بوضوح، اذا ما قارنّا استعمال الأفعال في زمن الماضي في الآيات ٢٠ و٢١ مع الافعال في زمن الحاضر في الآية ٢٢؛ وأدوات الظرف التي تدلّ على الماضي، من جهة، "حينئذ" (τοτε) (آية ٢١)، والتي تدلّ على الحاضر، من جهة ثانية، "الآن" (νυν) (آية ٢٢).

يظهر التعارض ذاته بصورة مختلفة وبصيغة أقوى في خاتمة الآية ٢٣. اللحمة بين المجموعة الأخيرة ٢٠–٢٢ وما تقدّم موجودة؛ فعندما يذكر بولس الوضع الماضي للقرّاء، يطرح من جديد في الآية ٢٠ و٢٢ موضوع العبوديّة. لكن حتى يبيّن النتائج وبالتالي يجعلنا نقدّر الوضع الحالي، يذكر الماضي المستعبد في صيغة الفعل الماضي الذي يعبّر بوضوح عن أنّ حالة الاستعباد قد أصبحت من الماضي البعيد. حتى يصفها، يلجأ بولس أيضًا ومن جديد إلى التناقض بين لوائح العبوديّة والحريّة؛ فلقد سبق وذكر ان العبوديّة تربط الإنسان غير المخلّص بالخطيئة (١٦ و١٧)، وهذه كانت حال الرومانيّين قبل انتمائهم إلى المسيح. ولكن بالعبوديّة كانوا أحرارًا من البرّ. هذه بالحقيقية حريّة مزيّفة، لأنّه لا يمكن خدمة ربّين في آنٍ معًا. النتيجة المتأتّية عن هذه الحالة عبّر عنها باستعارة الثمر. يعمّم بولس عندما يشمل قرّاءه بدون استثناء في الجماعة الخاطئة التى وصفها سابقًا في ٢٦:١–٣٢، حيث، قبل أن يصيروا مسيحيّين، كانوا يعيشون في حياة ظلم يخجلون منها اليوم أمام الله.

في ١٨:١–٢١:٣ كان بولس يتكلّم، في صيغة الغائب، في العموميّات. وهنا يتوجّه إلى جماعة حسيّة يدلّ عليها كونها كانت منحرفة. هذا الحكم يفاجئ، فبولس لا يعرف جماعة روما ولم يعاشرها، ويعرفها فقط بالسمع. فالفنّ البلاغيّ

يسمح بالمبالغة وبتضخيم الواقع. ولكن بولس يحذر هنا أن يقدّم تفاصيل. بعض القرّاء يجد نفسه هنا، والبعض الآخر بطريقة أقلّ، ولكن الجميع نال نصيبه من توبيخ بولس حتى يحفظهم في الطريق التى التزموا بها، وإلاّ فالموت في انتظارهم.

ولكن في آية ٢٣ يوجد أيضًا الوجه الآخر، وهو متابعة في مسيرة مخطّط الله، حيث يُدخلنا بولس في ذاتيّة الإنسان المفديّ. هذا الإنسان "حرّر من الخطيئة"، وبالتالي هو خاضع لله. التوازي الطباقي الذي يربط الآيتين ٢١ و٢٢ يعبّر بدقّة، من جهة، ان جزاء الحياة الفاسدة بدون المسيح، الموت، ومن جهة ثانية، ان نتيجة الوجود المفديّ بالمسيح، الحياة الأبديّة.

التعارض هو حسّاس في عمليّة لم يُترك فيها الإنسان لذاته ولرغباته، بل عليه العبور إلى خدمة الله. هذه هي حال المسيحيّ الحاضرة، وهي تصميم ودعوة لنستمرّ في ما نحن فيه من عبوديّة الروح. الثمر هو ثمر المؤمنين، "ثمركم"، ليس أنّهم أنتجوه بأنفسهم، ولكنهم لأنّهم يمتلكونه في ذواتهم ويفرحون به. هذا الثمر هو استعارة، يدلّ على النتيجة الدائمة للتحرير والعبوديّة اللذين حصلا بالنعمة الفادية قبل الوصول إلى الحياة الأبديّة. هذا الثمر يؤمّن في المؤمن القداسة والتكرّس اللذين يتحقّقان بمساهمة في الزمن، ومنذ هذه الحياة على الأرض بفضل التبرير.

وحتّى ينهي المقطع، يلجأ بولس، بعد صورة "الثمر" (٢١و٢٢)، إلى صورة "الأجر" (٢٣)، فيعبّر عن عاقبة الخطيئة، وهي الموت، كما نعرف منذ ٥/١٢. لم يختر بولس عبارة أجر عرضًا واتّفاقًا؛ نرى ذلك إذا ما قابلنا الكلمة مع طباقها في القسم الثاني من الآية، "هبة". فنتيجة الخطيئة الحتميّة هي الموت؛ فلا نقدر أن نقول إن الله يعمل بذات الطريقة عندما يهب الحياة الأبديّة. فكلمة "أجر" تكشف عن حقّ مُستحَقّ. الله لا يدين بشيء للناس. لذلك اختار بولس كلمة أخرى، "هبة" أو "عطيّة"، وهذه العطيّة هي الحياة الأبديّة. والحياة الأبديّة تعطى لنا "في المسيح

يسوع ربنا". وهذه العبارة المسيحيانيّة تدلّ على أكثر من واسطة بسيطة في عطيّة الحياة الأبديّة: ففي شخص يسوع توجد أيضًا كلّ قدرة نعمة وكلّ قدرة حياة.

٣- المعموديّة (٦: ٣-٤)

لا حاجة إلى ذكر اصل المعموديّة في العهد الجديد والنصوص التي تتناولها معتبرين هذا الأمر معروفا. لا يتعلّق موضوعنا بعماد يوحنا بل بالعماد المُعطى باسم الرب يسوع (أع ٢:٣٨)، وهو يفترض عند المعمِّد والمعمَّد الإيمان بالمسيح القائم من الموت. وهذا ما تعبّر عنه رمزيًّا الحركتان المتلاحقتان اللتان تشكّلان رتبة الغطس: النزول إلى الماء أي الموت، والصعود من الماء أي القيامة. حتى نستطيع أن نفهم التشابه القائم بين رتبة العماد الرمزيّة وسرّ المسيح المائت القائم، لا بدّ أن نذكّر بإعلان الإيمان التقليديّ الذي تسلّمه بولس وسلّمه بدوره إلى القورنثيّين: "المسيح مات...، وقُبر...، وأُقيم..." (١قور ١٥: ٣-٤). هذه الأحداث الثلاثة يحدثها العماد فينا، بفضل الاتحاد الوثيق بالمسيح يسوع. "عُمّدنا" في موته (٣)، "دُفنّا معه في الموت" (٤)

ولكن التوازي ينتهي هنا، لأن المرحلة الثالثة لم تتمّ بعد. لم نكن بعد أُقمنا من الموت مثله، فقط في الوقت المناسب نتّحد به اتّحادًا وثيقًا على شبه قيامته (٥). في الحاضر، النتيجة المحدثة هي أن نسلك في جدّة الحياة (٤ب). أما أفعال القيامة ومشتقّاتها فلا تعود تظهر في هذا الفصل، ولكن موضوع الحياة يتردّد ثلاث مرات مع الفعل (٨ و١٠)، ومرّتين مع الاسم (١١ و١٣)، ويؤلّف ثنائيّا مع الموت أربع مرات (٣ و٤ و٥ و٩).

أ- الموت مع المسيح

لا يرتبط موضوع اشتراك المؤمن في موت المسيح على الجلجلة بالعماد في

رسائل بولس إلا استثنائيًّا، كما هي الحال في نصّ روم ٦: ٣–٤أ الذي نعالج، وفي قول ٢: ١٢. فعبارة "مات مع المسيح" تعود بجوهرها إلى عبقريّة بولس اللاهوتيّة، الذي يحمّلها معاني متعدّدة متنوّعة. لذا يجب أن ندرس كل مقطع في ذاته وفي إطاره .

ففي الرسالة إلى أهل غلاطية ذاتها تتعدّد المعاني. عندما يكتب بولس انه "صُلب مع المسيح" (غل ٢: ١٩)؛ فالفعل هو في صيغة الماضي، والموضوع يتعلّق بالمسيح الذي بصلبه ألغى شريعة موسى كونها وسيلة خلاص. هذا الإعلان لا يستدعي أيّ ألم وتحوّل عند بولس. ولكنه يتعلّق بعمليّة الله الموضعيّة في الماضي، عمليّة قطف ثمارها بولس وكلّ الذين يؤمنون بالمسيح. فمن الآن يكون الخلاص به وفيه، "بالإيمان بابن الله" (غل ٢:٢٠)، وليس بتبرير الذات في طاعة الشريعة. في هذا النصّ لا يوجد أي تلميح إلى العماد .

وفي غل ٥:٢٤ حيث يقول بولس "إنّ الذين هم للمسيح يسوع قد صلبوا الجسد وأهواءه وشهواته"، فإنّه يتكلّم عن النتائج الخلقيّة لحدث الجلجلة. فالذين تخلّوا عن كلّ شيء ليكونوا للمسيح هم الذين "صلبوا الجسد وميوله وشهواته". فالفعل "صلبوا" هو في صيغة الماضي المبهم ويدلّ على عمل تامّ . الفاعل هو المسيحيّون، والأمر يتعلّق بعمل سبق وقاموا به، على خلاف النصّ الذي رأينا في غل ٢:١٩ حيث الفعل في صيغة المجهول يدلّ على عمل المسيح، ولكنه هنا أيضًا لا يذكر شيئًا عن موضوع العماد كما في غل ٢:١٩ . نرى في هذه الأقوال المنهجيّة الأساسيّة التي يتبعها جواب الإيمان على البشارة الإنجيليّة: هذا هو الصلب الفاعل أبدًا، المتعلّق بالصلب السلبيّ الذي عاناه المسيح على الجلجلة، وهو يستمرّ في رفض إرضاء متطلّبات إنسانيّة قد جرى التخلّي عنها.

وفي نهاية رسالته إلى أهل غلاطية لا يفتخر بولس إلاّ بصليب المسيح، على حساب اكتفاء ديني لا نتيجة فيه: "أمّا أنا فمعاذ الله أن افتخر إلا بصليب ربّنا

يسوع المسيح، الذي به صُلب العالم لي، وأنا صُلبت للعالم" (غل ٦:١٤). فالصليب، أي موت يسوع على الصليب (راجع ٦:١٢)، هو العمل الذي بطريقة ما صلب العالم بالنسبة إلى بولس وإلى كلّ الذين، مثله ، وضعوا إيمانهم بالمسيح. هذا الصلب يؤدّي إلى صلب آخر مشابه، ألا وهو صلب المؤمن وقد مات عن العالم، وبكلام آخر لا يطاله العالم كونه دخل في الخلق الجديد (غل ٦: ١٥). إن مفهوم الموت مع المسيح أو الصلب معه ، المتنّوع والمتعدّد واضح في رسالة غلاطية، ولكن تبقى الفكرة الرئيسيّة والمشتركة هي أنّ الاشتراك في أحداث موت يسوع هي وسيلة الخلاص .

الملفت هو انه لا ذكر للقيامة في أيّ من هذه النصوص؛ واكثر من ذلك، لا تذكر الرسالة إلى أهل غلاطية القيامة إلاّ مرّة واحدة في العنوان (١: ١)، والاهتمام يتمحور حول الصليب وعثار الصليب (غل ٥: ١١).

أمّا في الرسائل الأخرى، فالقيامة تأتي أوّلا؛ يتكلّم بولس في فيلبّي عن التغيّر الرائع الذي جعله ينتقل من طاعة الشريعة إلى معرفة يسوع المسيح: "لكي يعرفه ويعرف قوّة قيامته والاشتراك في آلامه، مشابهًا إيّاه في موته" (فل ٣: ٨ و١٠). وبما أنّ الأمر يتعلّق بالمعرفة، نفهم أن القيامة تتقدّم على الموت لأنّنا عرفناها أوّلاً في دخولنا في الإيمان بيسوع. الباقي جرّ بولس إلى لائحة من الاختبارات جعلته يكتشف ما يتضمّنه واقعيًّا موت المخلّص.

يجب ألا تقتصر الفكرة على تطابق أدبيّ بين بولس الذي اضطُهد وسُجن، والمسيح في آلامه. هل قام بولس برسالته دون مصاعب وآلام وجلجلة ؟ لقد استطاع أن يتكلّم عن المشاركة في موت المسيح التي حدثت منذ اهتدائه إلى الإيمان به. بولس عنده هنا حجّة إضافيّة حتى يذكر هذا الأساس الجوهري لكلّ حياة مسيحيّة : فالذي ينجذب انجذابًا جسديًّا وأدبيًّا لخدمة الإنجيل، يتّضح له أن اتّحاد المسيحيّ الموضوعيّ بموت يسوع على الجلجلة، بالتجديد الذي يحدثه، يشدّه إلى مغامرة شخصيّة حيث الإماتة، التي تصبح ممكنة، تصحبها آلام محتّمة (فل ١: ١٥–١٧).

هذه الآلام في حالة الرسول، كما يخبرنا في ٢قور ٤: ١٠-١١، تصبح إعلانًا عن سرّ الموت والحياة، وهذا السرّ تحقّق مرّة والى الأبد في المسيح. حاليًّا يتجلّى هذا السرّ في الذين "لأجل يسوع"، يعيشون بطريقة مفارقة (راجع ٢قور ٦: ٩)، مصنوعة من الألم والحياة المنيعة، تحت دفع الإيمان والحبّ للذي هو المنبع.

إنّ موت وحياة الإنسان هما بعلاقة مع موت وقيامة المسيح. هذا ما يعلنه أيضًا بولس في رسالته ٢قور ٥: ١٤-١٥: "فإنّ محبّة المسيح لتأسرنا، وقد أدركنا أنّ واحدًا مات عن الجميع. فالجميع إذًا ماتوا. مات عن الجميع لكي لا يحيا الأحياء بعد لأنفسهم، بل للذي مات عنهم و أُقيم. "القول بأنّ المسيح مات (وقام) عن الجميع يدلّ على أنّ موت المسيح يندمج مع ذبيحة التكفير عن الخطأة. وهذا يدعو وكنتيجة حتميّة ليس الجملة "فالجميع إذًا ماتوا"، بل "إذًا خطايا الجميع غفرت". بموته عن الجميع يأخذ كلّ الناس إلى الموت، إلى موته هو.

ب- نموت مع المسيح في العماد لنحيا ثم نقوم معه

في النصوص التي استعرضنا، لا يوجد أي ذكر واضح للعماد، والمعاني مفهومة بشكل كافٍ وبدون هذه الزيادة. ولكن روم ٦:١-٤ هي واضحة: "نحن الذين عُمّدنا في المسيح يسوع، في موته عُمّدنا". ويستنتج بولس: "إذًا فقد دُفنّا معه في الموت، بالمعموديّة..." (٣ب-٤). بداية هذا القول نجده تقريبًا حرفيًّا في غل ٣:٢٧، وفي ذات التعبير: "عُمّدنا في المسيح". هذا التعبير هو خاصّ ببولس، ولا يستعمله إلاّ في هذين النصّين، ولكن بأيّ معنى نفهم "العماد في المسيح"؟

حتى نفهم العبارة يجب أن نحدّد معنى "عمّد". يستعمل بولس في ١قور ١٠:١-٢ رمزيّة سفر الخروج، ويفسّرها بلغّة مسيحيّة إذ يقول: "والجميع

عُمِّدوا في موسى"، وهو يلمح إلى العبارة الواردة في غل ٣:٢٧. فالعماد في موسى لا يمكن فهمه إلا بمعنى الانتماء إلى موسى، كونه القائد الذي اختاره الله لشعبه. نحن أمام عبارة تدلّ على العلاقة، مثل العبارة المستعملة للإيمان : "آمن بـ"، والتي تدلّ على الاتحاد بالمسيح .

يبدو، وحسب العلماء، أن عبارة "العماد في المسيح" هي اختصار وتفرّع لعبارة أقدم معروفة أيضًا في بولس (راجع ١قور ١:١٣ب–١٥): "عمّد" أو " تعمّد باسم يسوع". وهي تفترض اتّحادًا شخصيًّا بين المعمَّد والمسيح. ولكن بولس يقدّم هنا تفصيلاً متوازيًا لا نجده في غل ٣:٢٧، ألا وهو :

أ– نحن الذين عُمّدنا أ – عُمّدنا

ب– في المسيح يسوع ب– في موته

يؤكّد التوازي، من جهة، أنّ العماد " في موت المسيح" هو عماد الماء، وهو رتبة الدخول في المسيحيّة؛ ومن جهة ثانية، العماد في موت المسيح يصيّرنا واحدًا مع شخص المسيح، من خلال الرابط الذي أحدثه العماد، ليس مع موته كحدث موضوعي، ولكن مع المسيح كونه عانى الموت.

هكذا، فالفعل "عمّد" في هذه الآية، يحتفظ بمعناه، ولا يأخذ في الاستعمال الثاني معنى يختلف عن الاستعمال الأوّل. هذا ما أدّى في الآية اللاحقة (٦:٤) إلى تغيير صغير: "إذًا فقد دُفنّا معه في الموت بالمعموديّة"، ممّا أوحى رتبة العماد وصار المعنى العام: "عُمّدنا (غصنا) في موت المسيح"، كوننا في حفلة العماد قمنا برتبة دفن رمزيّة. ولكن في الواقع الربط يختلف، والجملة في الآية الرابعة تقدّم الاستنتاج الأخير لما قيل ولما هو جليّ : مشاركة حقيقيّة في موت المسيح، إذًا كاملة وتامّة، بما في ذلك الدفن. بذلك يعبّر بولس بطريقة نهائيّة وجازمة عن حقيقة موتنا مع المسيح، لأن الدفن هو الختم الموضوع على حدث الموت. عندما يترك الأهل والأصدقاء جثّة إنسان في القبر ويعودون بدونه إلى البيت،

فالنتيجة حتميّة : من الآن لن يشاركهم في حياتهم. إذًا لا يوجد أيّ تغيير في النظرة بين الآيتين ٣ و٤. ولكن كيف نفهم هذه المشاركة في موت المسيح في العماد ؟

القسم الأوّل من الآية ٥ يعطي شرحًا، وهو في الواقع ليس تكرارًا للآية ٤أ. فبولس يكتب حرفيّا : "فإذا صرنا [وإيّاه] واحدًا على شبه موته..."؛ ويجب ألاّ نفسّر بداية الآية حسب المعنى الأصليّ، محتفظين لكلمة συμφυτοι بالمعنى النباتي، "نبتة واحدة". فالكلمة في الأدب اليوناني الكلاسيكي انتشرت بمعنى "متّحد مع"، أو أيضًا بمعنى "خاصّ بـ". إذًا بهذا يعبّر هنا أيضًا عن فكرة المشاركة الموجودة في كل الإطار .

ولكن في هذا الإطار بالذات "الاتحاد بموت المسيح" وجب أن يتحقّق دون وسيط. فكيف نفهم هذا الاتحاد على "شبه موته" ؟

حيرة الشرّاح واضحة في الإجابة على هذا السؤال؛ وبالفعل كلّ جواب حازم يدخل في باب الافتراض. يمكن معالجة الأمر في إبعاد المعنى الليتورجي عن كلمة "شبه" : رتبة العماد بواسطة الغطس، تقدّم هذا الشبه، هذه الصورة المؤوّنة لموت المسيح، صورة يشترك بواسطتها المعمَّد في هذا الموت. بدون شكّ، المقابلة بين الآيتين ٤أ و٥أ تبدو لأوّل وهلة أنّها تدعم هذا الشرح.

٤أ– إذًا فقد دُفنّا معه بالمعموديّة بالموت

٥أ– فإذًا صرنا (وإيّاه) واحدًا بـ شبه موته

"بالمعموديّة" تقابل "بـ شبه". وإذا ما اعتبرنا أن الإضافة "بـ شبه" هي إضافة سببيّة "بواسطة الشبه" نجعل منها مرادفًا لـ "بالمعموديّة" : وبالتالي الكلّ لا يعبّر إلاّ عن فكرة واحدة، ألا وهي أنّنا اشتركنا أو اتحدنا بموت المسيح بواسطة العماد، كونه صورة أسراريّة لهذا الموت. ولكن هذه القراءة غير ممكنة، لأنه إذا ما اعتبرنا "بـ شبه" إضافة سببيّة (بالمعموديّة). يبقى السؤال: بما أو بمن نحن

متّحدون ؟ لأنه ينقص عنصر في الآية ٥أ : وإيّاه، أي والمسيح. لذا يجب اعتبار "شبه" كونها مفعول لـ "صرنا واحدًا": متّحدين بشبه وليس بواسطة هذا "الشبه". وهناك تفسيران لهذا القول :

الأول يقدّر استعمال "شبه" عند بولس كونها حقيقة واقعيّة، تشبه ولا تساوي المشبَّه به. هذا ما يمكن تطبيقه هنا حيث اشتراك المعمّد في موت المسيح يتحقّق مع اختلاف : طالب العماد لا يموت جسديًّا مثل المسيح .

والثاني، يعطي لكلمة "شبه" معنى "هيئة"، وذلك بالاستناد إلى استعمالها في السبعينية (تث ٤:١٢؛ يش ٢٢:٨) والرؤيا (٩:٧)، فتصبح الجملة مشابهة لما كتبه بولس في فل ٣:١٠ : "مشابهًا إيّاه في موته".

وهناك التباس أيضًا حول نتيجة هذه الشركة في الموت، أي حول الاتّحاد بقيامة المسيح. سببه معنى الفعل "نكون" (εσμεθα) في صيغة المستقبل . ويقدّم الشرّاح رأيين :

الأوّل، يتعلّق المعنى بمستقبل منطقيّ أو ناتج، وهذا يعني أن المعمَّد عند عماده يشترك منذ الآن في قيامة المسيح. وهذا لا يمكن فهمه إلا بطريقة تماثليّة، فيدلّ على "جدّة الحياة" التي نحن بصددها. وإذا ما كانت "جدّة الحياة" هي الشرط المطلوب لنشترك في مجد المسيح (راجع ٨:١٧)، نبقى حكمًا على مستوى السلوك البشري الأخلاقي. وفي هذا المعنى، الفكرة لا تتقدّم ولا تتطوّر بالنسبة إلى نهاية الآية السابقة .

الثاني، المعنى يتعلّق بمستقبل حقيقيّ ونهيويّ، فتحرز الفكرة تقدّمًا، إذ تدلّ على القيامة العامّة في منتهى الزمن. علاوة على ذلك، فالقسم الأوّل من الآية ٥، مع الفعل في صيغة الماضي، "صرنا"، يدلّ على وضع قائم ناتج عن فعل المعموديّة الذي حدث في الماضي؛ ننتظر إذًا في جواب الشرط نتيجة تشير إلى المستقبل. في النهاية، التعبير يستبق ما نقرأه في الآية ٨، حيث المفهوم

الاسكاتولوجي، بالمقارنة مع جمل أخرى مشابهة عند بولس، لا يمكن أن تقبل الشكّ (راجع ١تس ٥: ١٠؛ روم ٨: ١٧؛ ٢طيم ٢: ١١-١٢). بالتأكيد المعمّد "يحيا متّحدًا بالمسيح (روم ٦: ١٠ و١٣)، ولكن في الرجاء واليقين في البلوغ، في المستقبل، إلى قيامة الأموات .

رأينا سابقا أن مفهوم موت أو صلب المؤمن مع المسيح، له معان متنوّعة متعدّدة في رسائل بولس؛ ففي روم ٦: ١-١٤، يصبح المفهوم هو ذاته الموجود في غل ٥: ٢٤، وفي إطار مشابه، يتمحور حول الشروط الأدبيّة للحياة المسيحيّة. ولكن في رومانيّين يفتح بولس نافذة على القيامة، ليس فقط قيامة المسيح كما في ٢قور ٥: ١٤-١٥، ولكن أيضًا قيامة المسيحيّين؛ فالذي تبنّى "جدّة الحياة" التي أسّسها المسيح وجعلها ممكنة، سيعطى أن يشترك في قيامته عندما يشرق يوم مجيئه القريب (روم ١٣: ١١-١٤).

٤- تطبيق رمزيّة العماد (٦: ٦-٧)

تطبيق رمزيّة رتبة العماد تناولت الإنسان والخطيئة التي فيه. لا بدّ أن نرى ماذا حلّ بـ "الإنسان العتيق" فينا، بمعنى آخر الحالة التي ورثنا منذ ولادتنا، من جنس يعاني من نير الخطيئة المشخّصة، من قدرة جهنّميّة هي مصدر الشرّ. تظهر الخطيئة في نصّ رومانيّين وكأنّها شخص، كائن حيّ يسكن قلب الإنسان ويفرض عليه شريعته، ويتسلّط عليه؛ الإنسان مُستعبَد للخطيئة (راجع ٦: ١٥...؛ ٧: ١٤...)، كما كان العبرانيّون قديمًا عبيدًا للفرعون. الجواب نعرفه بالإيمان: "إنّا لعارفون أنّ...".

- انساننا العتيق: "صُلب مع" (مقدّر المسيح)، هذا يفسّر معنى "عمادنا في موته".

بفضل هذه الصورة نرى كلّ الإنسانيّة العتيقة مسمّرة على الصليب مع يسوع على الجلجلة.

– إذًا، "جسد الخطيئة" أي الجسد كونه أداة للخطيئة، وسمّي الكلّ باسم الجزء للدلالة على طبيعة الإنسان الشرّيرة التي يرثها منذ ولادته، أبطل أي تحوّل إلى لا شيء .

– كان الهدف المنشود ألاّ "نعود نخدم الخطيئة" مشخّصة هنا، كونها القدرة التي تخضع الإنسانيّة العتيقة تحت نيرها. هكذا تتوطّد العلاقة بين فعل العماد ومفهوم الفداء العامّ كتحرير، وهو مطروح في الرسالة إلى الرومانيّين في غير مكان.

بفضل المعموديّة، تحرّر المؤمنون من هذه العبوديّة. كيف تمّ ذلك؟ البرهان واضح: بالعماد يغوص المؤمنون في موت المسيح ويُدفنون معه في الموت ويموتون معه. استعمل بولس بشكل خفيّ حجّة قضائيّة (لا ننسى انّه يكلّم رومانيّين ضليعين في الحقوق؛ راجع ٧: ١): فالذي يموت، بذات الفعل، تحرّر من كلّ قيد وشريعة، إن كان العبد بالنسبة إلى سيّده، أو المرأة المتزوّجة بالنسبة إلى رجلها (راجع ٧: ٤)، فالموت يلغي كل استعباد. وبما أنّ المسيحي مات مع المسيح، فالخطيئة لم يعد لها أي حقّ عليه، ولم تعد تستطيع أن تفرض عليه شريعتها .

ومن جهّة ثانية، يعتبر بولس جسد الإنسان الوسيلة التي بواسطتها تملك الخطيئة عليه (٦: ٦)؛ كون الجسد مات بشكل سرّي مع المسيح، فالخطيئة لم تعد تستطيع أن تفرض شريعتها على الإنسان. الفكرة واضحة: الموت مع المسيح بالمعموديّة يحرّر المؤمن من عبوديّة الخطيئة. في هذا المفهوم يدخل التضاد عتيق–جديد: الذي مات فينا بالمعموديّة، هو الإنسان العتيق، ذاك الإنسان الخاضع لسلطان الخطيئة. الآن، المسيحي، وقد تحرّر، يستطيع أن يعيش "حياة جديدة". هذا لا يعني أن فيه، في طبيعته، ما يمكنه أن يعيش هذه الحياة الجديدة. ولكن كما أنّه تعمّد في موت المسيح، هكذا تعمّد في قيامته. مبدأ الحياة الذي أقام المسيح يسمح له أن يعيش في حياة جديدة. النصوص

اللاحقة تخبرنا عمّا لم تقله النصوص هنا بوضوح، وهو أنّ مبدأ القيامة والحياة هو روح الله (٨:٢).

التضاد بين عتيق وجديد، يفرض فصلاً جذريًّا في طريقة حياة المؤمن: قبل العماد كان يعيش حياة خطيئة، مُستعبَدًا للخطيئة باعتبارها قوّة شرّ تفرض عليه شريعتها، بعد العماد المسيحي يتبع شريعة الروح المحيي. يرتبط موضوع "العتيق والجديد" غالبا بعلاقة مباشرة أو ضمنيّة مع العماد المسيحي وفيه فكرة الفصل التي لها ثلاثة أبعاد :

الأوّل، بعلاقة مع رمزيّة المعموديّة العامّة بالاستناد إلى سفر الخروج والبُعدين الآخرين بعلاقة بالموضوع اليهودي، الخليقة الجديدة .

١– المعموديّة تحدّد فصلاً في نوع حياة المؤمن. قبلاً كان يعيش حياة أدبيّة فاسدة، مُستعبدًا للخطيئة والشهوات الجسديّة. الآن خلع الإنسان العتيق ليلبس الإنسان الجديد. يعيش في البرّ والقداسة تحت دفع الروح القدس. موت الإنسان العتيق وولادة الإنسان الجديد الذي يتجذّر في موت وقيامة الربّ يسوع. هذه الحياة الجديدة في روح المسيح هي العبادة الروحيّة التي ترضي الله.

٢– المعمّد صار في نظر الله خليقة جديدة. أخذ المسيح على عاتقه كلّ خطايا البشر وكفّر عنها على الصليب، لدرجة أنّ المعمّد يصبح بارًّا، وكأنّه وُلد من جديد.

٣– بما أنّ المعموديّة تجعل من المعمّد خليقة جديدة، وتلغي الماضي، فهذا يعني أنّ المعمّد خلق من جديد في المسيح يسوع.

٥– العبور من الموت إلى الحياة (٦: ٨–١١)

ينتج عن هذا الوضع، بالنسبة إلينا نحن المعمّدين، عبور من الموت إلى الحياة

(٨-١١). ففي الآية ٨ ينظر إلى الموت كحدث من الماضي (الفعل في صيغة الماضي المبهم، "متنا")؛ ولكن الحياة ينظر إليها في نظرة مستقبليّة (مع فعل في صيغة المستقبل، "سنحيا"). وفي الحالتين نحن متّحدون مع المسيح: الموت مع المسيح، "نؤمن أنّا سنحيا أيضًا معه". هذا المستقبل لا يدلّ على القيامة التي ذكرت في ٥ب كونها اتّحادًا نهائيًا للمعمّدين في قيامة المسيح، بل هو الاشتراك في حياة المسيح مدى العمر على الأرض، أي جدّة الحياة في الآية ٤. التشديد هنا هو على دوام جدّة الحياة، لأن الفعل في صيغة المستقبل يتعلّق بفعل في صيغة المصدر (وإنّا لعالمون) الذي يدلّ على دخول المسيح في حياته الممجّدة: "إنّ المسيح، وقد أُقيم من بين الأموات، لن يموت من بعد": الموت (مشخّص مثل الخطيئة سابقًا)، "لن يتسلّط عليه الموت من بعد" (٩).

إذًا فالموت والحياة يرتبطان تلقائيًّا بالنقيضين، الخطيئة والله؛ "فالذي مات بالنظر إلى الخطيئة مرّة واحدة" (١٠أ). هنا أيضًا يدل التعبيرّ على علاقة سرّية بين موت المسيح والتسلّط العتيق للخطيئة المشخّصة على الناس الذين صاروا عبيدًا لها. هل انّ المسيح مات عن الخطيئة هو بذات المعنى كوننا "متنا عن الخطيئة" (٦:٢)؟ الموت عن الخطيئة ليس هو ذاته في الحالتين، إذا ما اعتبرنا الخطيئة أنّها غلطة أدبيّة من الإنسان؛ فالتعبير لا يعود له معنى بالنسبة إلى المسيح. ولكن إذا اعتبرنا أنّ بولس يجسّد الخطيئة (يشخّصها)، كونها قوّة تسلّطت على الإنسانيّة بكاملها، عندها نفهم أنّ المسيح يجعل نفسه متضامنًا مع البشريّة الخاطئة، عانى الموت، ليس كقصاص للخطيئة التي تُظهر انتقام الله الذي يُنزل على البارّ قصاص الخطأة، ولكن كعلامة حسّية على تسلّط قوّة الشرّ على الإنسانيّة التي ألقت خطاياها عليه. بموته، ذهب المسيح، من فرط حبّه، حتى نهاية التضامن مع الخطأة، حتى يحرّرهم من هذا الاستعباد المزدوج : الموت والخطيئة.

نصل إلى التفكير حول سرّ الفداء كونه تحريرًا : بخضوعه إلى سلطان الموت، غلب الخطيئة في عقر دارها، وقيامته أظهرت في ما بعد الغلبة على الموت. في

هذا المعنى "مات عن الخطيئة"، بالنظر إلى الخطيئة ليغلب. ولكن في معنى آخر، كونه غلب الموت، فهو حيّ " يحيا لله" (١٠ب). يتأتّى من ذلك للمعمّدين تحرير مزدوج من الخطيئة والموت: "احسبوا أنفسكم أمواتا بالنظر إلى الخطيئة، أحياء بالنظر إلى الله في المسيح يسوع". هذا هو الوضع المسيحي الذي يتأتّى عن العماد .

هذا النصّ عن رتبة العماد يقدّم مباشرة لفهمه انطلاقًا من رمزيّة الغوص في الماء التي تمثّل الموت، والصعود من الماء الذي يمثّل القيامة، كونها دخول في جدّة الحياة .

انه لمن الواضح أنّ تغيير الرتبة بسكب قليل من الماء على الجبهة، مكان الغوص الكامل في جرن العماد، يلزمنا أن نفكّر بشكل مختلف حول معنى العماد: نستعجل إلغاء الخطيئة كمحو لنجاسة، أو أيضًا تكريس الجسد بماء مقدّس حيث المسيح غطس عندما قبل العماد من يوحنا: الاشتراك في هذا العماد، الذي قبله المسيح، يشرك المعمّد بقداسته حتى يعيش "حياة جديدة". ولكن علينا أن نعترف أنّ الرتبة لا تعود تعبّر كفاية، وتخسر هكذا قسطًا كبيرًا من رمزيتها .

٦- تحريض على الحياة الجديدة (٦: ١٢-١٤)

سبق ورأينا أنّ بولس يستعمل في هذا التحريض ثلاثة أفعال في صيغة الأمر، والخاتمة يعرضها في صيغة المستقبل، مع حافز يشدّد على العبور من قيد الشريعة إلى قيد النعمة. يذكر الشريعة مرّتين في ١٤ و١٥، ولكن أيّ شريعة؟ أشريعة موسى، والأمم حسب بولس لن تخضع لها؟ من الواضح أنّ كلمة "شريعة" مأخوذة هنا بمعنى ضيّق تدلّ على كلّ تعبير عن إرادة الله، كمقياس لحياة البشر

من حيث النظرة الأخلاقيّة . نعرف من خلال روم ٢:١٤-١٥ أنّ الأمم دون أن تعرف الشريعة بالمعنى الموسوي، لها شريعتها التي يمليها عليها ضميرها. فالتحريض الذي يتوجّه إلى اليهود كما إلى الأمم عندما يتقدّمون لقبول العماد، لا يستعمل كلمة "شريعة" إلاّ لمقابلة نظامين دينيّين حيث الله صُوِّر تحت شكلين مختلفين: الله الذي يأمر ويدين بالنسبة إلى الطاعة لأوامره. الآب الذي يريد أن يخلّص الناس فيهبهم نعمته حتى يلهمهم الأمانة لحبّه .

هذا لا يعني أنّ الشريعة بحدّ ذاتها هي شرّيرة. ولكن لا يكفي الشريعة أن تعرّفنا على الخطيئة (روم ٣:٢٠)، فهي لا تعطي السبيل للانتصار والغلبة عليها، مع أنّ الخطيئة (مشخّصة) كانت تملك على "الجسد المائت" لضحاياها حتى تخضعهم لشهواتها (١٢). الشهوات بارتباط وثيق مع الجسد. هذا لا يعني أن الجسد هو شرّير (راجع الثنائيّة اليونانيّة)، ولكنّه المكان حيث الميول غير المنتظمة تظهر في الشخص الحيّ، لذلك فما يتبع سيتكلّم عن "الأعضاء" (مرّتين في الآية ١٣) أي الهيئة الخارجيّة، المنظورة، الحسّية للفرد. ندخل هنا في موضوع مقياس الحياة. قبل العماد، الأعضاء كانت "سلاح ظلم للخطيئة"؛ في حياة المعمّدين تصير الأعضاء "سلاح برّ لله" (آية ١٣) .

الطباق واضح : فهو يُظهر الحياة كمعركة ويحدّد الأرباب الذين بخدمتهم يقاتل الناس، الله أو الخطيئة (مشخصّة كقوة جهنميّة). ومع هذا هناك اختلاف بين الحالتين : ففي الحالة الأولى يقدّم البشر، كذريّة خاطئة، أعضاءهم كسلاح ظلم، وفي الثانية يقدّمون ذواتهم كأحياء خرجوا من بين الأموات، فلن يعودوا يخضعون لشهوات أعضائهم. نتبيّن هنا تلميحًا إلى معضلة حريّة الشخص: فالحريّة لم تكن إلاّ حريّة مأسورة ما دامت خاضعة لسير حركة الأعضاء. ولكن العماد بالنعمة التي يعطيها للمعمّد، يحرّره حتى يستطيع أن يمثل أمام الله في كيانه الأكثر حميميّة .

٧ – العبور من العبوديّة إلى الحريّة (٦: ١٥–١٩)

ذكر العبور من قيد الشريعة إلى قيد النعمة أثار من جديد التحريض بواسطة جملة بلاغيّة حيويّة: هل التحرّر من الشريعة يعني ذلك أنّنا نستطيع أن نخطأ؟ ويجاوب بولس مباشرة على هذا التساؤل بنفيٍ قاطع: "معاذ الله". وسيتناول الفكرة في مجموعتين من الكلمات متضادّتين: عبوديّة وحريّة، خطيئة وبرّ (الواحدة والأخرى مشخّصة). ويستعمل كلمة العبوديّة في حقل البرّ: "تكونون عبيدًا لمن تطيعون" (١٦أ). ويعتذر عن طريقة الكلام البشريّة في الآية ١٩أ: "أقول قولاً بشريًّا مراعاة لضعف جسدكم"، ولكن منطق التوازي يفرض ذاته.

يجب الإختيار بين حالتين: إمّا عبد الخطيئة، والنتيجة هي الموت، وإمّا عبد الطاعة، والنتيجة هي البرّ ١٦ب. من الواضح أنّ حالة العبوديّة الثانية ليست إلاّ عبوديّة ظاهريّة، لأنّها في الحقيقة تحرّر ولا تستعبد.

فبعد ان كانوا عبيدًا للخطيئة قبل العماد، "أطاع المؤمنون بالقلب رسم التعليم الذي أُسلموا إليه" (آية ١٧). الطاعة التي تقود إلى البرّ تقوم على أمرٍ حسّي لا يرد إطلاقًا تحت سمات "الشريعة" بالمعنى السلبي الذي يمكن أن يعطيه الإستعمال اليهوديّ لهذه الكلمة: إنّها "رسم التعليم" وهو يوافق التعليم الإنجيليّ. ففي المعنى ذاته يتكلّم بولس عن "طاعة الإيمان" (روم ١:٥)؛ هذه الطاعة هي شرف وخلاص المعمّدين. بهذه الطاعة المعمّد "مُستعبَد للبرّ" في سبيل تحريره من الخطيئة (آية ١٨).

خاتمة هذا المقطع (١٩) تبقى في منطق الإستعارة حتّى يستنتج منها قاعدة سلوك. قبل العماد "عبّد المؤمنون أعضاءهم للنجاسة والإثم في سبيل الإثم"، أمّا الآن فعليهم أن "يعبّدوا أعضاءهم للبرّ في سبيل القداسة". ثمّ يكمل بولس فيقابل الوجود بدون شريعة بالبرّ، والنجاسة (مع كل ما تعني الكلمة على الصعيد الأخلاقي ولا سيّما الجنسي) بالقداسة، التي ليست بعد حالة حصلت بشكل

نهائيّ، ولكنّها هدف تقود إليه الطاعة للبرّ (في صيغة المفعول الغائيّ). التحريض المتعلّق بالإختبار العماديّ يفضي هكذا إلى روزنامة ديناميكيّة تؤلّف برنامج حياة. هذا هو بالذات تحديد الأخلاق المسيحيّة التي ليست فقط بيان شريعة ولكن بفضل "قاعدة العقيدة" هي خيار وجهة لكلّ حياة تحت حكم النعمة.

٨– أجر الخطيئة الموت وهبة الله الحياة الابديّة (٦: ٢١–٢٣)

خاتمة هذا الموضوع هي في الوقت عينه خاتمة العظة العماديّة كلّها، فيها يقدّم بولس الثمر غلّة طريقتين في الوجود، سبق ووضعهما في التوازي: عبوديّة الخطيئة تنتج ثمرًا يُستحى منه، عاقبتها الموت (آ٢٠–٢١). ولكن بعد التحرّر من هذه العبوديّة، تعطي حالة خدمة الله ثمرًا يقود إلى القداسة مع الحياة الأبديّة في النهاية. هنا الطباق: موتٌ وحياة يغلب على الفكرة ويهيّئ إلى آخر كلمة في الخاتمة: "لأنّ أجر الخطيئة هو الموت؛ ولكن هبة الله هي الحياة الأبديّة في المسيح يسوع (آية ٢٣).

لا يوجد توازٍ محكم بين الآيتين: يعالج الموت من منظور الأبديّة، وهو الذي يدعوه سفر الرؤيا "الموت الثاني" (رؤ ٢: ١١؛ ٢٠: ١٤؛ ٢١: ٨)، هو "أجرٌ" استحقّه الإنسان بالأعمال التي قام بها؛ ولكن الحياة الأبديّة هي "عطيّة مجانيّة" لا يستحقّها الانسان أبدًا، ولكن الله يُنعم بها على الخطأة المبرّرين.

إدخال الربّ يسوع المسيح في الجملة يذكّر في وقته أن رتبة العماد غطّستهم في سرّ موته وقيامته حتّى توحّدهم معه، وهكذا ترتبط نهاية هذا الفصل ببدايته.

خاتمة

نصّ روم ٦: ١–٢٣ مرتكز على سير رتبة العماد ، يُعالج جوهر الحياة المسيحيّة بإعطائها معنى روحيًّا للسلوك الأخلاقي من خلال فضيلة "البرّ" . يجب

ألا نفتّش في هذا النصّ عن عقيدة بولس حول العماد. هناك نصوص أخرى كثيرة، لاسيّما الرسالتان إلى قولسّي وإلى افسس، تقدّم عناصر مكمّلة، بطريقة مختلفة. ولكن المهمّ هنا، أن نتلمّس أنّنا لسنا أمام تفكير لاهوتي عام، لا يمتّ بصلة إلى واقع الكنيسة. فعلاقة هذا النصّ مع رتبة العماد هو جوهري لمعنى النصّ.

يبدو أن الإطار الفصحي هو الأقرب، ويفسِّر شرح الرتبة في اتحاد المعمّدين بالمسيح في موته ودفنه وقيامته. هذا النصّ يفسّر للمؤمنين معنى عمادهم والعلاقة القائمة بين العماد وقواعد الحياة الجديدة التي يسلكها المعمّد في المسيح يسوع. هذه الطريقة في الشرح التي يعتمدها بولس تُبعد اللاهوت الأدبي عن قواعد المسموح والممنوع، حيث كثير من الناس، مؤمنون وغيرهم يختزلون اللاهوت الأدبي المسيحي بالمسموح والممنوع، غافلين عن الخلقيّة الإنجيليّة والليتورجيّة .

حرِّيَّة أبناء الله في رسائل القدّيس بولس

الأب أندره رزق الله

تصميم

مقدِّمة

نحن أبناء الله بالمعموديَّة: باسم يسوع بالروح القدس

حرِّيَّة أبناء الله

١- الحرِّيَّة وأنواعها

أ- حرِّيَّة الخيار

ب- حرِّيَّة القبول

ج- "الحرِّيَّة المتهلِّلة"

٢- حرِّيَّة أبناء الله

أ- من يحرِّر أبناء الله؟

ب- بِمَ يحرِّرهم؟

ج- مِمَّ يحرِّرهم؟

د- لِمَ يحرِّرهم؟ ما غاية هذه الحرِّيَّة؟

٣- كيف نعيشها؟

أحرار إذًا واثقون بالله في حياتنا ممَّا يتطلَّب محبَّة تتجلَّى بالـ:

- مسؤوليَّة
- تواضع
- خدمة
- سعي للإتِّحاد بالله

خاتمة

لستم عبيدًا بعد اليوم بل أبناء، فافرحوا بالرب دائمًا.

مقدِّمة

"غُسِلْتُم، بل قُدِّسْتُم، بل بُرِّرْتُم **باسم الرب يسوع المسيح** وبروح إلهنا" (١كور ٦: ١١). و"إنَّ الذين ينقادون لروح الله يكونون أبناء الله حقًّا... هذا الروح نفسه يشهد مع أرواحنا بأنَّنا أبناء الله" (روم ٨: ١١. ١٤. ١٦).

لست بصدد معالجة فكرة التبنِّي بالمعموديَّة، فهي معروفة بما فيه الكفاية. نحن أبناء الله بالعماد باسم يسوع المسيح، وقد منحنا الله روح التبنِّي لنصير مشاركين له بالميراث، "فإذا كنَّا أبناء الله فنحن ورثة: ورثة الله وشركاء المسيح في الميراث" (روم ٨: ١٧).

في مداخلتي هذه، أودُّ أن أعرض لموضوع حرِّيَّة أبناء الله بمحورين: الأوَّل هو الحرية عامَّة، وسيكون بشكل مقتضب؛ والثاني هو أساس الموضوع، أي حرِّيَّة أبناء الله.

سأحاول الإجابة على الأسئلة التالية:

أ– من يحرِّر أبناء الله؟

ب– بِمَ يحرِّرهم؟

ج – مِمَّ يحرِّرهم؟

د – لِمَ يحرِّرهم؟ ما غاية هذه الحرِّيَّة؟

وبعد الإجابة على هذه الأسئلة، سأحاول أن أعرض كيفيَّة عيش هذه الحرِّيَّة، خاتمًا بمفعولها.

حرِّيَّة أبناء الله

١– الحرِّيَّة وأنواعها

في هذا المحور سأحدِّد بشكل تقريبي ومقتضب أنواع الحرِّيَّة التي نعيشها

في هذا العالم. لقد وجدت، من مطالعاتي، أنَّه من المفيد التكلُّم عن ثلاثة أنواع للحرِّيَّة بدل ما كنت أعرفه من دراستي المحدودة بالفلسفة، عن نوعين. وهذه الأنواع الثلاثة هي:

أ- حرِّيَّة الخيار أو الحرِّيَّة التي نعيشها كلَّ يوم

ليست سيِّئة لكنَّها معرَّضة للتشوُّه مثل كلِّ شيء في حياة الإنسان بسبب الضعف والخطيئة. هذه الحرِّيَّة هي جزء من حياة الإنسان، وهو يدافع عنها بكلِّ ما أوتي من قوَّة كي يحافظ عليها. وهناك ناحية مهمَّة فيها هي أنَّها إذا استنارت بالنعمة الإلهيَّة صارت قادرة على أن تصل إلى الخير الفائق الطبيعة. بهذه الحرِّيَّة يختار المرء ما يظنُّه الأنسب لذاته، من هنا فهي دومًا نسبيَّة.

ب- حرِّيَّة القبول

وهي بجانب الأولى جزء من حياة الإنسان. هناك خير في حياته يقبله أو لا. قد يكون قد اختار هذا الخير في وقت سابق أو أنَّه أُعطِيَ له. المهم في هذا أن يقبل به المرء أو لا. مثلاً: في الزواج يستمر الرجل بقبول زوجته؛ في الثقافة يستمر الواحد عائشًا في بيئته أو يرفض، فينفصل عن الزوجة في الحالة الأولى أو يرحل عن بلده في الحالة الثانية.

ج - حرِّيَّة التهلُّل

كما يسمِّيها جاك ماريتان، وهي عندما يصير حال الشكل الثاني من الحرِّيَّة، حالاً عاديًّا في الحياة الروحيَّة للإنسان. هي ثمرة التمرُّس في قبول مشيئة الله. هي ما نصل إليه عندما تزول العوائق من درب المحبَّة في داخلنا، حين تصير شريعة المحبَّة جزءًا من داخليَّتنا.

٢- حرِّيَّة أبناء الله

قد طرحت جملة أسئلة حول هذه النقطة وهي الأساس في حديثنا، على ألاَّ ننسى أنَّنا ننظر إلى الموضوع بحسب القدِّيس بولس الرسول. فما هي إذًا هذه الحرِّيَّة لأبناء الله؟

أ- من يحرِّر أبناء الله؟

هو المسيح، تتميمًا لمشيئة الله الآب، هو من يحرِّر أبناء الله. "إنَّ المسيح قد حرَّرنا تحريرًا" (غل ٥: ١). فالمسيح أسَّس لهذه الحرِّيَّة عندما افتدى جماعة الناس ليصير كلُّ من يؤمن به مُعتقًا: ويشبِّه بولس هذا الوضع لامرأتي ابرهيم، سارة الحرَّة وهاجر الأمة، ووضع المؤمن وأورشليم العليا (كسارة) وغير المؤمن كأورشليم هذا الدهر (أي كهاجر)، وينهي قائلاً: "فلسنا نحن إذًا أولاد الأمة بل أولاد الحرَّة" (راجع غل ٤: ٢١-٣١).

ب- بِمَ يحرِّرهم؟

إنَّ هذه الحرِّيَّة التي يمنحها الله بالمسيح لمن يؤمن به هي ثمرة عمل روحه الذي أرسله لنا، إذ يؤكِّد بولس في ٢كور ٣: ١٣: "حيث يكون روح الرب، تكون الحرِّيَّة". وهذه الحرِّيَّة هي "نظام الروح الجديد، لا نظام الحرف القديم" (روم ٧: ٦)، "لأنَّ الحرف يُميت لكنَّ الروح يحيي" (٢كور٣: ٦). ويؤكِّد أيضًا أنَّ "شريعة الروح الذي يهب الحياة في يسوع المسيح قد حرَّرتني من شريعة الخطيئة والموت" (روم ٨: ٢).

إنَّ الروح القدس هو ينبوع الحياة الجديدة بالمسيح، وإن شئنا إطالة مفاعيل عمل الروح المحيي والمحرِّر، فهي تطال كل مفاصل حياة المؤمن دون استثناء. إنَّنا نرى مفاعيل أو ثمار الروح القدس في حياة المؤمنين الشخصيَّة ظاهرة،

ويعدِّد بولس عددًا منها في غل ٥: ٢٢–٢٣ المحبَّة، الفرح، السلام، الصبر، ألخ. لكن هذه المفاعيل تمتدُّ إلى الجماعة، فتصير واحدة، ويشبِّهها بالجسد، إذ "اعتمدنا جميعًا في روح واحد، لنكون جميعًا جسدًا واحدًا، أيهودًا كنَّا أم يونانيِّين، عبيدًا أم أحرارًا، وشربنا من روح واحد" (٢كور ١٢: ١٣). إنَّ هذه المساواة أو بالأحرى عدم التفرقة هي حرِّيَّة يمنحها الروح للمؤمنين بالمسيح، ويكرِّرها بولس في غل ٣: ٢٨ حيث يزيل الفرق بين الرجل والمرأة أيضًا (راجع أف ٤: ٤–٦؛ كول ٣: ١١).

ج – مِمَّ يحرِّرهم؟

إنَّ تحرير الإنسان، بفعل الروح القدس، لا يغيِّر من حاله الإجتماعيَّة؛ ويؤكِّد بولس على هذا الأمر في ١ كور ٧: ٢٠ عندما يقول: "فليبقَ كل واحد على الحال التي كان فيها حين دُعِيَ. أأنتَ عبد حين دعيت؟ فلا تبالِ، ولو كان بوسعك أن تصير حرًّا...، لأنَّه من دُعِيَ في الرب وهو عبد كان عتيق الرب... فليبق كل واحد، أيُّها الإخوة، لدى الله على ما كان عليه حين دُعِيَ".

وهناك مثل آخر بارز يعطينا إيَّاه بولس في رسالته إلى فيلمون. من يقرأ هذه الرسالة تظهر له جليَّة حال أونيسيمس العبد الفار المدعو للعودة لخدمة سيِّده، أي أنَّ بولس يحثُّه على العودة كما كان إجتماعيًّا، كما يحثّ فيلمون على معاملة عبده بالرفق والغفران لأنَّهما أخوان بالمسيح.

إن لم يكن التحرير من الحال الإجتماعيَّة، كما سبق، فمِمَّ يتحرَّر الإنسان إذًا؟

– من عبوديَّة الخطيئة أوَّلاً: "نحن نعلم أنَّ إنساننا القديم قد صُلِبَ معه...، فلا نظلّ عبيدًا للخطيئة" (روم ٦: ٦). وكنَّا قد رأينا أيضًا روم ٨: ٢ أي التحرُّر من شريعة الخطيئة والموت. هذا التحرُّر كان انتظار إسرائيل في العهد القديم، وقد حقَّقه المسيح بدمه على الصليب (راجع روم ١١: ٢٦ ذاكرًا أش ٥٩: ٢٠–

٢١). ثمَّ ينشد بولس نشيد الشكران لأهل كولوسِّي (١: ١٣–١٤)، لأن الآب "نجَّانا من سلطان الظلمات، ونقلنا إلى ملكوت ابن محبَّته، فكان لنا فيه الفداء وغفران الخطايا".

– من عبوديَّة الموت ثانيًا، إذ لا ننسَ أنَّ الموت هو نتيجة الخطيئة (تك ٢: ١٧؛ راجع روم ٥: ١٢). إذا تحرَّر المرء من الخطيئة فهل يطاله الموت بعد؟ لا، يصرخ بولس: "أين يا موت نصرك؟ وأين يا موت شوكتك؟" (١ كور ١٥: ٥٥)؛ وهذا التحرُّر هو نتيجة انتصار المسيح على جميع أعدائه: "وآخر عدوٍّ يبيده هو الموت" (١كور ١٥: ٢٦). هي الغلبة الأخيرة وهي في القيامة: "فمتى لبس هذا الكائن الفاسد ما ليس بفاسد، ولبس الخلود هذا الكائن الفاني، حينئذ يتمُّ قول الكتاب: "قد ابتلع النصر الموت" (روم ١٥: ٥٤).

– من الشريعة: "إنَّ شوكة الموت هي الخطيئة، وقوَّة الخطيئة هي الشريعة" (١كور ١٥: ٥٦). نجد في هذه الآية الترابط بين هذه العناصر الثلاثة: الشريعة والخطيئة والموت. لا يعرف الإنسان الخطيئة لو لم تدلَّه عليها الشريعة: "لم أعرف الخطيئة إلاَّ بالشريعة؛ فلو لم تقل الشريعة: لاتشتهِ، لما عرفت الشهوة" (روم ٧: ٧). لكنَّنا عندما تحرَّرنا في المسيح بالروح القدس، تحرَّرنا أيضًا من الشريعة: "فقد أُمِتُّم عن الشريعة بجسد المسيح... والآن فقد حُلِلْنا من الشريعة وأصبحنا نعمل في نظام الروح الجديد" (روم٧: ٤، ٦). ويتساءل بولس إن كنَّا نَخْطَأُ بما أنَّنا لم نعد في حكم الشريعة، ويجيب بالنفي، لأنَّنا صرنا "في حكم النعمة" (روم ٦: ١٥). وننال البِرَّ بالإيمان الذي به ننال الروح القدس لا من ممارسة أحكام الشريعة (غل ٣: ٢). والإنعتاق من الشريعة يُدخِل الإنسان في شريعة الروح القدس (روم ٨: ٢) التي هي شريعة المسيح (غل ٦:٢)، فيكون الإنسان حرًّا لأنَّه مليء من الروح، كما رأينا أعلاه في ٢كور ٣: ١٧.

د – لِمَ يحرِّرهم؟ ما غاية هذه الحرِّيَّة؟

هنا صلب الموضوع. لكلِّ أمر غاية وإذا انتفت الغاية انتفى وجوب وجود الأمر. من هنا سؤالنا عن هدف وغاية الحرِّيَّة التي يمنحها الله لنا في المسيح بالروح القدس.

"يهمُّني أمر واحد، وهو أن أنسى ما ورائي وأتمطَّى إلى الأمام، فأسعى إلى **الغاية**، للحصول على الجائزة التي يدعونا الله إليها من علُ لننالها في المسيح يسوع" (فل ٣: ١٣–١٤). وما هي الغاية التي يسعى وراءها بولس؟ "أعدُّ كلَّ شيء خسرانًا **من أجل** المعرفة السامية، معرفة يسوع المسيح ربِّي. من أجله خسرت كلَّ شيء وعددت كلَّ شيء نفاية لأربح المسيح وأكون فيه...، فأعرفه وأعرف قوَّة قيامته والمشاركة في آلامه، فأتمثَّل به في موته، لعلِّي أبلغُ القيامة من بين الأموات"، هو جواب بولس أيضًا في فل ٣: ٨–١٠.

إنَّ التحرُّر الذي وُهِبَ لبولس جعله ينبذ كلَّ ما هو ليس من الله؛ فالحرِّيَّة الحقيقيَّة هي التي تجعل الإنسان عبدًا لله بالمسيح عندما يخضع به، أي بالمسيح، لله (راجع روم ١٥: ٢٨)، لأنَّ الإنسان بهذا التحرُّر يكون عبدًا للمسيح (راجع ١كور ٧: ٢٢)، وهي الحرِّيَّة المتهلِّلة التي لا تختار سوى ما هو موافق لمشيئة الله، فيصير التأكيد على أنَّ الموت عن الشريعة هو لكي نحيا لله، فنُصلب مع المسيح، عندئذ يستطيع الواحد القول مع بولس: "فما أنا أحيا بعد ذلك، بل المسيح يحيا فِيَّ" (غل ٢: ١٩، ٢٠).

إن شئنا أخيرًا أن نجيب على هذه الأسئلة باختصار، تألَّفت عندنا جملة بسيطة هي التالية:

يحرِّر الله الإنسان في المسيح، بالروح القدس، من عبوديَّة الخطيئة والموت والشريعة من أجل أن يبلغ إليه، فيحيا متَّحدًا به.

٣- كيف نعيشها؟

إذا حرَّر المسيحُ الإنسانَ صار هذا الأخير **واثقًا** به كمال الثقة، فيصير **جريئًا** (أف ٣: ١٢)، لأنَّ "الذين ينقادون لروح الله يكونون أبناء الله حقًّا"، فهم لم يتلقَّوا روح عبوديَّة ليعودوا إلى الخوف بل روح تبنٍّ (روم ٨: ١٤-١٥).

وبفعل الروح تظهر في الإنسان **ثماره** (الروح) ومنها **المحبَّة** (غل ٥: ٢٢) أعظم مواهبه (راجع ١كور ١٣: ١٣). وهذه المحبَّة تتجلَّى بأشكال عدَّة منها:

- المسؤوليَّة، أي أنَّ الإنسان الحر (libre) ليس بمتحرِّر (libertinage)، فيسمح لنفسه كلَّ شيء دون رادع: "إنَّكم، أيُّها الإخوة، قد دُعيتم إلى الحرِّيَّة بشرط واحد، وهو ألاَّ تجعلوا هذه الحرِّيَّة فرصة للجسد" (غل ٥: ١٣)، بل عليه إماتة أعضائه لأنه لبس الإنسان الجديد (قول ٣: ٥ي).

- الوداعة، التي تحوي الصبر واللطف وكرم الأخلاق وما شابه وهي من العواطف التي يلبسها من اختارهم الله (قول ٣: ١٢)، فيكونوا حلماء يُظهِرون كلَّ وداعة لجميع الناس (طي ٣: ٢). وإن شاء الإخوة إصلاح خاطئ ما، فعليهم إصلاحه "بروح الوداعة" (غل٦: ١) كما تصرَّف بولس نفسه (١تس ٢: ٧).

- الخدمة، وهي تجسيد آخر للمحبَّة؛ فهي ذاك التواصل بين أعضاء الجسد الواحد، أي الكنيسة، إذ يضع كلُّ واحد ما وهبه الله في خدمة الجميع بمحبَّة دون رياء (راجع روم ١٢: ١- ٩)، ويهتمُّ كلُّ عضو بسائر الأعضاء في الجسد الواحد (١كور ١٢: ٢٥).

- السعي للإتحاد بالله، أو المحبَّة الموجَّهة نحو الله. يعمل الإنسان ليشارك اللهَ في عمله التحريري له، فلا يتوانى عن الأعمال التي تساعده على ذلك، ومنها الصلاة التي يجب أن تكون دائمة: "لا تكفُّوا عن الصلاة" (١تس ٥: ١٧) والأصوام (٢كور ١١: ٢٧). احتمال الشدائد من أجل المسيح (١كور ٤:

١١). ممارسة الفضائل: "أنت، يا رجل الله، أطلب البر والتقوى والإيمان والمحبَّة والصبر والوداعة" (١ تيم ٦: ١١؛ ٢تيم ٢: ٢٢–٢٥)، وهذه الفضائل تظهر عند التجارب مثل الشقاق (١كور ١١: ١٩).

خاتمة

"رتِّلوا لله من صميم قلوبكم، شاكرين بمزامير وتسابيح وأناشيد روحيَّة. **ومهما يكن** لكم من قول أو فعل، فليكن باسم الرب يسوع تشكرون به الله الآب" (قول ٣: ١٦–١٧). وما قول بولس عن "مهما" سوى التعبير عن أيَّة وضعيَّة يعيشها الإنسان، إذ هو حرٌّ، وقد أثبت ذلك هو وغيره من الرسل بما فعلوه عندما سيقوا إلى السجن من أجل يسوع، فيقول لوقا عنه: "عند نصف الليل...بولس وسيلا يسبِّحان الله في صلاتهما، والسجناء يصغون إليهما" (أع ١٦: ٢٥)؛ فهما يطيعان الله بذلك تمامًا كبطرس عندما طرح السؤال: "أمِنَ البر عند الله أن نسمع لكم أم الأحرى بنا أن نسمع لله؟" (أع ٤: ١٩). وقد أدَّت به وبغيره من الرسل هذه الطاعة الحرَّة لأن "ينصرفوا من المجلس فرحين بأنَّهم وجدوا أهلاً لأن يُهانوا من أجل الاسم" (أع ٥: ٤١). "فافرحوا (إذًا) بالرب دائمًا، وأكرِّر القول: إفرحوا" (فل ٤: ٤)؛ "فتشكروا الآب فرحين لأنَّه جعلكم أهلاً لأن تشاطروا القدِّيسين ميراثهم في النور" (قول ١: ١٢)؛ فملكوت الله هو "بِرٌّ وسلام وفرح في الروح القدس" (روم ١٤: ١٧).

المراجع

- JONES Stanley F., “Freedom”, *Anchor Bible Dictionary* II (1992) 856-858.
- REY-MERMET Th., *Croire*, vol. 1, Limoges 1981, pp. 333-338.
- ROY Léon, “Libération/Liberté”, *VTB* (1995) 658-664.

سكريما أندريه، **في حياة التوحُّد**، منشورات النور ٢٠٠١.

حريّة الضمير عند البروتستانت

القس الدكتور عيسى دياب

مقدّمة

يظن البعض من العامة أن البروتستانت يعتمدون كثيرًا على الضمير، والضمير قوة عقلية غير ثابتة، استنسابية. يعمل الضمير وفقًا للمخزون الخلقي والأدبي المدرب عليه، لذلك فضمائر الناس متنوعة ومختلفة، وما يبيحه ضمير قد يرفضه آخر. لذلك يرى البعض أن ما يسمى بـ"حرية الضمير"، خاصة في ما يتعلق بتفسير وتأويل الكتاب المقدس، هو أحد أسباب الشرذمة الإنجيلية وتعدد الكنائس إذا كان يُنظر إلى هذا الأمر نظرة سلبية.

بشفافيتنا المعهودة نقول، يوجد كثير من الصحة في هذا المشهد لأن كثيرين بين الإنجيليين فهموا أن حرية الضمير هي أن يفسر الإنسان النصوص المقدسة بما يرتاح إليه ضميره، فينتهي إلى تكوين عقائده الخاصة، و"حرية الضمير" تضمن له حق هذه الخصوصية في التفسير وفي الاعتقاد. لا داعي للقول بأن في هذا المفهوم لحرية الضمير كثيرًا من الخطأ، وسببه عدم الاضطلاع على كتابات المصلحين البروتستانت بشأن الموضوع أو سوء فهم لمواقفهم.

ثم إن موضوع الحرية في اللاهوت الإنجيلي، حاضرًا وفي زمن الإصلاح، يتجاوز الضمير؛ فالموضوع هو "الحرية المسيحية"، وحرية الضمير جزء يسير من هذه المساحة الكبيرة عن الحرية.

تختلف الحرية المسيحية التي اشتغل عليها المصلحون الإنجيليون عما تعنيه اليوم الحرية في "لاهوت التحرير". **الحرية المسيحية حالة روحية راقية ينتقل إليها**

الإنسان، أي إنسان. هي عطية إلهية يستطيع العبيد الأرقاء أن يحصلوا عليها ويعيشوا فيها وهم في حالة العبودية الاجتماعية، أو في السجن، أو في حالة القهر والظلم. يكتب بولس إلى العبيد في كورنثوس (١كو ٧: ٢١–٢٣):

"دعيت وأنت عبد فلا يهمك، بل وإن استطعت أن تصير حرًا فاستعملها بالحري، لأن من دُعي في الرب وهو عبد فهو عتيق الرب، كذلك أيضًا الحر المدعو هو عبد للمسيح. قد اشتريتم بثمن، فلا تصيروا عبيدًا للناس"(١).

درس المصلحون الإنجيليون الحرية المسيحية بأبعاد ثلاثة: حرية الضمير والكتاب المقدس، حرية الضمير والخلاص، حرية الضمير والسلوك.

لا ننسى بأن الإصلاح البروتستانتي قام في سياق تاريخي وثقافي وديني خاص، لذلك نرى من المفيد قراءة هذا السياق كتأسيس لمواقف المصلحين البروتستانت.

أولاً: تأسيس كتابي وتاريخي لموضوع "حرية الضمير"

١. الضمير في اللاهوت الكتابي

لا ننسى بأن الإصلاح الإنجيلي قام تحت شعار: "الكلمة فقط" و"النعمة فقط" و"الإيمان فقط". فالمفاهيم التي أسس عليها المصلحون لاهوتهم، بما فيه كلامهم عن الحرية، هي مفاهيم كتابية. نستدرك ونقول بحسب فهمهم للكتاب وبحسب قواعد التفسير التي كانت معروفة في زمنهم. لذلك، **فإن مفهوم المصلحين الإنجيليين عن "الحرية" مؤسس على المفهوم الكتابي لهذا الموضوع.**

(١) جميع الاقتباسات الكتابية هي من ترجمة "البستاني–فانديك" ما لم يُشر إلى خلاف ذلك.

أعني بـ "الضمير"، في هذه المقالة، "الشعور المؤلم بسبب تصرف خاطئ، وإطار هذا الشعور بشكل أوسع" و"السلطة الأخلاقية الباطنية، وما، في داخلنا، يحكم فينا ويقودنا"[٢]. الكلمة اليونانية المستعملة، بشكل عام لـ"ضمير" هي *suneidesis*.

لا يوجد تعبير لما نسميه اليوم "الضمير" (*suneidesis*) في العهد القديم. كان "القلب" يستأثر بكل ملكات الإنسان العقلانية والوجدانية: "فوق كل تحفظ احفظ قلبك لأن منه مخارج الحياة" (أم ٤:٢٣). استمر نفس المفهوم لـ "القلب" في العهد الجديد، وخاصة في الأناجيل. بولس هو أكثر من يستخدم تعبير "الضمير" بين كتبة العهد الجديد، لكن لم يكن مفهوم التعبير ما نعنيه اليوم بـ "الضمير".

يستشهد بولس بضميره لتبرير شرعية وجدوى خدمته (رج روم ٩:١؛ ١كو ٤:٤؛ ٢كو ١:١٢؛ أع ٢٣:١؛ ٢٤:١٦). ويحث قارئيه على أن يفعلوا نفس الشيء (٢كو ٤:٢؛ ٥:١١). في روم ١٣:٥، يجعل بولس، وبطرس بعده (١بط ٢:١٩)، من الضمير ملكة، وطاعتها تحمي الفرد من عقاب السلطة الحاكمة.

في معالجته لموضوع أكل لحوم الذبائح المقدمة للأوثان (١كو ٨:١-١٣؛ ١٠:١٨-٣١؛ روم ١٤)، يبرز بولس الضمير، لا كملكة تقول للإنسان ماذا يفعل، بل كقدره تستخدم ليدين الإنسان نفسه. الضمير القوي هو من يعرف عدمية الأوثان، فلا يترك وسواسًا يجعل صاحبه مترددًا في أكلها. لكن هذه الحرية التي يتمتع بها الضمير القوي، لا يجب أن تتحول إلى عثرة لصاحب الضمير الضعيف، الذي ليست لديه نفس المعرفة، والذي قد تجرحه حرية صاحب الضمير القوي. وليس الضمير هنا، بل العلم، هو الآمر الناهي، أو

(٢) Jean-Yves LACOSTE (dir. d'éd.). *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: puf, 1998, édition Quadrige/puf, 2002. p. 256-6.

السلطة الأخلاقيّة المطلقة. ولا يعمل الضمير هنا باستقلالية عن صاحبه، بل الرجل العالم هو من يختار أن يسلك بمحبة تجاه الرجل الذي لا يعلم.

في سياق كلامه عن الشريعة وعملها في الإنسان، يستخدم بولس "الضمير" كشاهد على تقصير الإنسان حتى تجاه "الشريعة الطبيعية" أو "القوانين الأخلاقية للشريعة في الطبيعة" (رج روم ٢:١٤–١٦). وبولس في هذا السياق يقود القارئ إلى رأي مفاده: لا الشريعة الموسوية، ولا الضمير ولا الطبيعة تفيد الإنسان بل المسيح (رج غل ٣:٢٤).

الرسائل الرعوية تتكلم عن "الضمير الصالح" (١تي ١:٥، ١٩)، و"الضمير الطاهر" (١تي ٣:٩؛ ٢تي ١:٣؛ ١بط ٣:١٦، ٢١) وأضدادها (١تي ٤:٢؛ تيط ١:١٥) للتعبير عن التصرف المستقيم.

في الرسالة إلى العبرانيين، الضمير هو إطار الشعور بالمذنوبية التي تزول بذبيحة المسيح الكهنوتية (عب ٩:٩، ١٤؛ ١٠:٢٢).

وبالإجمال، لا يشرح العهد الجديد ماهية الضمير ولا يوضح عمله. وعلى وجه الخصوص، لا يعلم بأن "الضمير صوت الله في داخل الإنسان"، ولا يسند إليه عمل الحكم، والتوبيخ والتشجيع، والقيادة الأخلاقية، هذه الأعمال التي سيستحدثها الفلاسفة واللاهوتيون في ما بعد، والتي يسندها العهد الجديد بالإجمال إلى عمل الروح القدس في الإنسان.

٢. الضمير في تاريخ الكنيسة

في الحقبة الآبائية، يستحوذ الضمير اهتمام كثير من آباء الكنيسة، لكن لم يحظَ الموضوع بمعالجة سكولاستية. يستوحي أوريجنس من الفلاسفة الرواقيين ليشكل مفهوم "المبادئ الأخلاقية" المتعارف عليها بين جميع البشر (*Contre Celse* I 4, sc 32)، وفي تفسيره لـ ١كو ٢:١١، يعرِّف أوريجنس

الضمير على أنه روح الله فينا، هذا المفهوم الذي سيؤخذ به في ما بعد. ذهبي الفم يجعل من الضمير عاملاً أخلاقيًا أساسيًا؛ فصوت الضمير يعرِّف بالشرعة الأخلاقية التي هي السياق الطبيعي للأخلاق المسيحية[٣] نصل إلى أوغسطينس، الذي تأثر به مارتن لوثر. لم يأخذ أوغسطينس بمفهوم ذهبي الفم أو غيره من الذين ساووا وماهوا بين "الشرعة المسيحية" و"الشرعة الطبيعية". ولعل اعتراضه العنيف على مبادئ البيلاجية قاده في هذا الطريق. رفض أوغسطينس الموقف الإيجابي من الإنسان لناحية الأخلاق. وبالرغم من أنه يرى "القاعدة الذهبية (مت ٧:١٢) مكتوبة في الضمير[٤]، الضمير موجود في وعينا فقط لنعي بأن الله يعرفنا [على حقيقتنا][٥]، وليؤكد لنا دينونته بحضور هذا الضمير نفسه"[٦] وهذا الرأي السلبي لأوغسطينس عن "الضمير"، الذي سيتبناه الراهب الأوغسطيني مارتن لوثر، سيؤثر فيه سلبًا ويحرمه النوم، وسيولد فيه الثورة لقلب المفاهيم.

ثانيًا: حرية الضمير عند المصلحين البروتستانت

مع المصلحين البروتستانت، يتحرر الضمير من المعايير الأخلاقية التي وضعها التقليد البابوي في القرون الوسطى (مجمع اللاتران) على أنها مرجعٌ للضمير: أعمال النذورات والإماتات والتقشف وغيرها من الممارسات الدينية. قدم المصلحون البروتستانت قواعد جديدة لعمل الضمير؛ فكلمة الله والمحبة المسيحية هما المعياران الوحيدان اللذان يجب أن يرجع إليهما الضمير عند إصداره الأحكام على صاحبه. والضمير الحر يكون في من تحرر من سلطة

(٣) *De statuis opera omnia*, Paris 1834, vol. II, 12,9-15; 13, 8-9;
(٤) *Confessions* 1, 18
(٥) *Confessions* 10, 22
(٦) *Ennarationes in Psalmos* 7, 9. CChr. SL, 38
Jean-Yves LACOSTE (dir. d'éd.). *op. cit.*, p. 258

الخطيئة والشريعة الموسوية. يوجد في الإصلاح اللوثري أمران بارزان: انفتاح لوثر على الكلمة برؤية جديدة وخبرته الروحية، ولا ندري أي من الاختبارين أتاه أولاً. لم يعد الضمير "صوتًا ميتافيزيقيًا في الإنسان، بل صار عاملاً له دوره في عملية الخطيئة والخلاص. الإيمان هو المادة الأولى التي تغذي الضمير، ثم كلمة الله هي المادة الأخرة التي تنظم وتضبط عمل الضمير. بالنسبة إلى لوثر "الضمير هو خط التماس بين تبرير بأعمال الشريعة هو مستحيل، إيمان بكلمة الله المبررة. وعندما تهدد الشريعة الضمير...، لا يكن لك ثقة إلا بالنعمة وبالكلمة المعزية"(٧). لم يعد الضمير موجهًا نحو الله بشكل طبيعي، بل أصبح جزءًا من عمل المسيح التحريري. عندما يحرر المسيح الإنسان، بالإيمان، من سلطان الخطيئة والشريعة، يتحرر الضمير أيضًا من "المرجعيات" البشرية التي استأسرته ووجهته خطأً. أصبح الضمير في علاقة وثيقة مع الإيمان: "فالإيمان الذي تولده كلمة الله يعطي الإنسان راحة الضمير. ليس الضمير مركز الحكم الأخلاقي في الإنسان، لأن دينونة الله، وليس ما يقوله الضمير، هو المهم للإيمان. يتولد الضمير الصالح في الإنسان، قبل العمل الصالح، إذ الضمير الصالح من صلب عمل التبرير، والعمل الصالح هو نتيجة التبرير. وليست راحة الضمير نتيجة للعمل الصالح، بل تحرير الضمير يؤول إلى العمل الصالح.

شدد لوثر على وجوب التوقف عن عملية "تربية الضمائر" عن طريق ممارسة الشعائر والطقوس الدينية والأعمال الصالحة أو الأعمال الإماتية والزهدية، أو تعليمات الكنيسة المتعلقة بالطعام والشراب، وبتوجيه الإنسان الخاطئ نحو اختبار تحوّل روحي حقيقي فيه يحصل الإنسان على ضمير صالح. ورأى كالفن أن الضمير الصالح هو نتيجة حتمية عند الحصول على الخلاص الذي هو عطية نعمة الله بالمسيح.

(٧) Jean-Yves LACOSTE (dir. d'éd.). *op. cit.*, p. 258

١. الحرية هي أولاً تحرر روحي

إن ما شغل مارتن لوثر هو خوفه الدائم من الله "الغضوب" الذي من الصعب أن تحصل على رضاه؛ فكل الإماتات الرهبانية والاعترافات وممارسة الفضائل لم تكن قادرة على تحريره من الشعور بالذنب. كان أسيرًا لهذا الشعور، مقيدًا بخوفه من الله. كتب في مذكراته عن هذه الحالة:

"لقد حاولت بكل جهدي أن أحافظ على النظام. تعوّدت أن أكون منسحق القلب، وكنت أجهز قائمة بخطاياي. اعترفت بها المرة تلو المرة. نفذت، بكل حرص، العقوبات الدينية التي عُيِّنَتْ لي. ومع كل ذلك، بقي ضميري يقلقني، وظل يخبرني: أنت قصرت هناك، أنت لم تندم بما يكفي، لقد خصمت تلك الخطيئة من قائمة خطاياك. كنت أحاول أن أشفي نفسي من الشكوك وتعب الضمير بوسائل بشرية، وكان ضميري يزيد في إقلاق راحتي"(٨).

في وقت من الأوقات، توطدت العلاقة بين لوثر والأسقف العام للأديرة الأوغسطينية، جوهان ستوبيتز (Johan Staupitz)، وأصبح الأسقف معرِّفه ومرشده وأباه الروحي. وفي وقت ما، صارحه بشعوره العميق بالذنب، وبعذابه، وبخوفه من الدينونة. تذكّر لوثر صورة المسيح الملونة على لوحة من زجاج نافذة في مانسفيلد مهددًا الجنس البشري بالسيف، وارتاع لوثر من هذا المشهد إذ وجد أن لا أمل له بالنجاة من هذه الدينونة بالرغم من كل أصوامه وصلواته وإماتاته التي يتممها في الدير. **لكن الأسقف نصح لوثر الشاب أن يحوّل بصره من إله الدينونة إلى إله المحبة**، ومن خطاياه إلى مراحم المسيح. ولأجل ذلك، كتب لوثر لأسقفه في وقت لاحق: "أنت قبل أي شخص آخر هو الإنسان الذي جعل نور الإنجيل يضيء في ظلام قلبي".

(٨) CHADWICH, Owen. *Id.*, p. 45.5

قراءة التاريخ في سياقه تُلزمنا أن نفهم بأن مارتن لوثر درس "الحرية المسيحية" في خلفية قلقه وعذابه الناتج عن شعوره العميق بالذنب. وكان يبحث عن نوع من التحرير من عذاب الضمير.

وفي غمرة تناقضاته ومخاوفه من الله الديّان، حدث للوثر اختبار روحي؛ فبعد سنين طويلة تذكّر وكتب عن هذا الاختبار كيف بينما كان يقرأ رسالة رومية في "البرج"[٩]، شعر فجأة بقوة النص: "البار بالإيمان يحيا" (روم ١:١٧). أدرك لوثر معنى هذه الكلمات شيئًا فشيئًا. يبدو أن وعد الله يملأ متطلبات المستوى الخلقي الذي يطمح بالوصول إليه. **فالراهب المثابر ليس عليه الاتكال على مثابرته، أو على الإماتات التي يقوم بها أو العقوبات التي يعاقب بها نفسه، إذ إن بر الله موعود به لكل الذي يضعون ثقتهم فيه. الإيمان هو القناة التي من خلالها تفيض نعمة المخلص إلى النفس المضطربة، فتضع فيها السلام. الإنسان عاجز عن أن يخلص نفسه، غفران الخطايا عطية مجانية من الله.** ونتيجة إدراك معنى هذه الآية من رسالة رومية، كتب لوثر عن نفسه: "انتابني الشعور إني على الفور ولدت ثانية ودخلت من أوسع الأبواب إلى الفردوس نفسه... هكذا في الحقيقة، كانت لي هذه العبارة من بولس بوابة الفردوس..."[١٠].

بحسب تعليم الإصلاح، الحرية التي حررنا بها المسيح (غل ٥:١) هي "حرية من الخطيئة": "أجابهم يسوع: الحق الحق أقول لكم: إن كل من يعمل الخطية هو عبد للخطية... فإن حرركم الابن فبالحقيقة تكونون أحرارًا" (يو ٨:٣٤، ٣٦).

و"حرية من الشريعة" (**روم ٧:١-٤**):

"أم تجهلون أيها الأخوة، لأني أكلم العارفين بالناموس، أن الناموس يسود

---

(٩) CHADWICH, Owen. *Id.*, p. 46.6

(١٠) EBELONG, Gerhard, Luther. Fontana: 1972. pp. 38-41.7

على الإنسان ما دام حيًا. فإن المرأة التي تحت رَجُلٍ هي مرتبطة بالناموس بالرجل الحي. ولكن إن مات الرجل فقد تحررت من ناموس الرجل. فإذًا، ما دام الرجل حيًا تدعى زانية إن صارت لرجل آخر، ولكن إن مات الرجل فهي حرة من الناموس حتى إنها ليست زانية إن صارت لرجل آخر. إذًا، يا إخوتي، أنتم أيضًا قد متُّم للناموس بجسد المسيح لكي تصيروا لآخر، للذي قد أقيم من الأموات لنثمر لله".

الخطيئة، وكذلك الشريعة – في اللاهوت الكتابي بشكل عام، والبولسي بشكل خاص – سيد متسلط على الإنسان الخاطئ، ويبقى هذا عبدًا لهما ما لم يمت أو ما لم يتحرر منهما ويصبح تحت سيادة أخرى. لقد تحرر المسيحي من سيادة الخطيئة والشريعة عليه بموته مع المسيح وبانتقاله إلى سيادة المسيح (**روم ٦:٣-٧**).

"أم تجهلون أننا كل من اعتمد ليسوع المسيح اعتمدنا لموته. فَدُفِنّا معه بالمعمودية للموت، حتى كما أقيم المسيح من الأموات بمجد الآب، هكذا نسلك نحن أيضًا في جِدَّة الحياة. لأنه إن كنا قد صرنا متحدين معه بشبه موته، نصير أيضًا بقيامته، عالمين هذا أن إنساننا العتيق قد صلب معه ليُبطَل جسد الخطيئة كي لا نعود نُستبعد أيضًا للخطية. لأن الذي مات قد تبرأ من الخطية".

٢. حرية الضمير والكلمة

اعتبر مارتن لوثر أن ضميره حر من سلطة الكنيسة، وخاصة البابا، وأسير كلمة الله فقط. وفي هذا الوضع المتأزم، في زمن الإصلاح، وبعد استنفاد كل المحاولات لعودة الابن الضال إلى حضن الكنيسة، قام الإمبراطور شارل الخامس، ملك إسبانيا وإمبراطور الإمبراكورية الرومانية المقدسة، بمبادرة لحل قضية "الأخ مارتن"، هذا "الراهب المتعصب" الذي يرفض أية سلطة، أكانت سلطة الإمبراطور أم سلطة البابا. رتب الإمبراطور جلسة استماع في وورمز

(Worms)، استدعى لوثر إليها ومنحه صك الأمان على حياته. انعقد المجمع في ١٧ نيسان / إبريل سنة ١٥٢١؛ ولما كان لوثر مستعدًا لمناقشة لاهوتية، وجد أن السلطات الكنسية أعدت مجموعة من كتاباته، وسألوه إذا كان مستعدًا أن يُنكر هذه الكتب أو أي شيء فيها. وعندما فوجئ بالأمر، طلب لوثر مهلة أربعة وعشرين ساعة لكي يجيب. قضى لوثر تلك الليلة في الصلاة، وعاد في اليوم التالي إلى المجمع وصرح بإعلانه الشهير:

"ما لم أقتنع بشهادة الكتاب المقدس أو بسبب واضح، لأني لا أثق في البابا ولا في المجامع وحدها، حيث من المعروف أنهم كثيرًا ما أخطأوا وناقضوا أنفسهم، فأنا ملتزم بأقوال الكتاب المقدس التي اقتبستها، وضميري أسير كلمة الله. إني لا أستطيع وسوف لا أنكر أي شيء. فإنه ليس مأمونًا ولا صوابًا أن نخالف الضمير. لذلك لا أستطيع أن أفعل شيئًا خلافًا لذلك، هنا أثبت، ليت الله يعينني"(١١).

٣. العيش في الحرية هو السلوك في المحبة

جاء، بعد ذلك، تعليم لوثر عن "الحرية المسيحية" مطابقًا لاختباره الروحي. ويرى لوثر أنه يعيش في الحرية مَنْ دَخَلَها، أي من تحرر من سلطان الخطيئة والناموس. كتب مارتن لوثر في "الحرية المسيحية" سنة ١٥٢٠:

"الإنسان المسيحي هو الأكثر حرية، والسيد على الكل، ولا يخضع لأحد. الفرد المسيحي هو الأكثر تحسسًا لواجبه كعبد، ويخضع لكل واحد. بالرغم من أن هذين التصريحين يظهران متناقضين، لكن إذا تواجدا جنبًا إلى جنب، يعبران بطريقة رائعة عما أريده. إنهما تصريحا بولس نفسه الذي قال: "فإني إذ كنت حرًا من الجميع استعبدت نفسي للجميع لأربح الأكثرين" (١ كو ١٩:٩)، و"لا

(١١) OZMENT, Steven. *The Age of Reform*, 1250-1550. p. 245 .8

تكونوا مديونين لأحد بشيء إلا بأن يحب بعضكم بعضًا" (روم ١٣:٨). هذا يعني أن المحبة بطبيعتها تشعر بالواجب وتخضع لأغراض المحبوب. وهكذا، فالمسيح نفسه، هو رب الكل، وُلد من امرأة، وولد تحت الناموس؛ وكان، في الوقت نفسه، حرًا وعبدًا؛ وفي الوقت نفسه، كان في هئة الله، وفي هيئة العبد.

كثيرون هم الذين، إذ يسمعون عن حرية الإيمان، يُصَيِّرونها فرصة للجسد. يظنون أن كل الأشياء تحل لهم، ولا يختارون أن يُظهروا أنفسهم أناسًا أحرارًا بطريقة أخرى غير تلك التي يُظهرونها في الاحتفالات والتقاليد والشرائع البشرية، كما لو كانوا مسيحيين فقط لأنهم يرفضون الصيام في أيام معينة، أو يأكلون اللحم عندما يكون غيرهم صائمًا، أو يهملون الصلوات الاعتيادية، أو يسخرون من طرق البشر، ويتركون جانبًا كل فضائل الديانة المسيحية. من جهة أخرى، يقابلهم أولئك الذين يلهثون وراء الخلاص بواسطة الاحتفالات الدينية...، والصوم في أيام معينة... كم كان الرسول بولس أكثر اتزانًا إذ يعلمنا أن نسير في الطريق الوسط، متنكرًا لكل تطرّف، فيقول: "لا يزدرِ من يأكل بمن لا يأكل، ولا يدن من لا يأكل من يأكل" (روم ١٤:٣)... ويرى أن لا أحد يلاحظ الآخر بالمحبة التي تبني".

وفي رسالة أخرى تظهر لنا الصفة الإنسانية المحببة من المصلح الألماني، تكلم لوثر عن حرية المسيحي:

"الإنسان المسيحي هو السيد الأكثر حرية من الجميع وليس خاضعًا لأحد، بحق الإيمان. الإنسان المسيحي بين الكل هو أعظم خادم يؤدي الواجب، ومطيع للآخرين، بفضل المحبة. فالإيمان والمحبة يكونان السمة الحقيقية للمسيحي: الإيمان يربطه بالله، والمحبة تربطه بزميله الإنسان"(١٢).

(١٢) SCHAFF, Philip, *History of the Christian Church*. vol. VII, pp. 222-223. 9

إذًا، المسيحي حر في كل شيء ومن كل شيء إلا أن يسيء بحريته إلى قريبه، وعندما تهدد الحرية الشخصية الآخر بأبعاده المتعددة: الضمير، البدن، القيم المعنوية مثل الكرامة، عندئذٍ تخضع حريته بفرح وبرضى للمحبة الأخوية. المسيحي حر إلا من المحبة.

الحرية من الشريعة ليست حرية لارتكاب الخطيئة، ومن يتصرف هكذا فهو ينتقل من عبودية الشريعة إلى عبودية أخرى هي عبودية الخطيئة.

أما في ما يتعلق بـ "الأمور المختلفة الثانوية" (Adiaphora)، أي الأمور التي فرضتها الكنيسة الكاثوليكية على أبنائها لجهة الطعام والشراب والأعياد والاحتفالات، ولا يوجد في الكتاب المقدس بخصوصها رفض أو قبول، فكان خلاف بالرأي بين المصلحين؛ فمنهم من تصرف بردة فعل تجاه الكنيسة الكاثوليكية، فرفض أي شيء لمجرد أنه ممارسة كاثوليكية، حتى ولو لم ينهِ الكتاب المقدس عنه. أما البعض الآخر فكانوا أكثر تساهلاً، إذ تركوا الموضوع لحرية الفرد، ولم يجدوا مانعًا من أن يمارس المسيحي عادات تمارسها الكنيسة الكاثوليكية من أجل تنظيم حياة أبنائها الروحية، ويساهم في نضجهم ونموهم الروحي، ما لم تكن الممارسة مخالفة لتعاليم الكتاب المقدس.

الخلاصة

يجب أن يُفهم تعليم المصلحين البروتستانت حول حرية الضمير في سياق الوضع التاريخي والثقافي والديني الذي كان سائدًا في القرون الوسطى. كان تعليم مارتن لوثر عن "حرية الضمير" نتيجة خبرة دينية شخصية، التي هي بدورها كانت ثورة على الموروث الأوغسطيني حول طبيعة الإنسان والضمير، الذي يوصف بأنه سلبي، وعلى الموروث الديني للكنيسة الكاثوليكية في القرون الوسطى حول الكتاب المقدس، والآلية التي يجب أن تتبع للحصول على راحة

الضمير. هذان الموروثان سبَّبَا لمارتن لوثر تعبًا وألمًا، وأوقعاه فريسة لشعور عميق بالذنب.

رأى المصلحون البروتستانت حرية الضمير كنتيجة حتمية للخلاص بنعمة الله بالإيمان. عندما يتحرر الإنسان من سلطة الخطيئة والشريعة، يتحرر الضمير من القيود البشرية، ولا يربط صاحبه إلا بكلمة الله وبالمحبة المسيحية. فقط الضمير المسيحي المشحون بكلمة الله وبالمحبة المسيحية يصلح ليكون قائدًا للمؤمن.

ممارسة الحريّة المسيحيّة

الأب لويس الخوند

المستند: اونغليون – العهد الجديد، الكسليك، ١٩٨٧، ١٩٩٢

المقدّمـــة

ما كتب الأنبياء (لو ١٨:٣١) هو «مشيئة الله» (١ تس ٤:٣) الخلاصيّة. وهذا ما جاء يسوع يتمّمه (يو ٤:٣٤) بملء حريّته. وعلّمنا يسوع أن نصلّي هكذا «أبانا». فالله أبٌ لا يسعُه إلاّ أن يهب «الصالحات للذين يسألونه» (متى ٧:١١؛ يع ١:١٧)، لأنه يحترم حريّة الإنسان (لو ١٥:١٢) صورته، لاعتباره «أباً»، ولا يفرض نفسه عليه (متى ١٩:١٧).

«فأنتم، أيّها الاخوة، إلى الحريّة قد دعيتم» (غل ٥:١٣). «ان المسيح للحريّة حرّرنا» (غل ٥:١). فكيف تكون ممارسة الحريّة المسيحيّة؟ ما هي مقوّماتها ومتطلّباتها؟

١– حريّة في الروح

الجسد، اللفظة اليونانيّة في الأصل تعني حرفياً «اللحم»، وقد وردت في رسائل بولس أكثر من ثمانين مرة، وفي الرسالة إلى أهل روما أكثر من عشرين مرة، ومن باب تسمية الكلّ باسم الجزء. وانها تعني، في ما تعني، الإنسان كلّه الذي حرّره الروح القدس (روم ٨) والمسيح بتجسّده وبصلبه (روم ٨:٣).

فالإنسان أمام خيارين متناقضين: إمّا أن يسلك سلوك الجسد، فتكون عاقبته الموت (روم ٦:٨)، وأما أن يسلك سلوك الروح، فيكون ابن القيامة والحياة (روم ١١:٨). فالحريّة تعاش «في جدّة الروح» (روم ٦:٧)، في الإنسان الداخلي (روم ٢٢:٧)، الانسان الجديد (روم ٦:٥–٦)، «الذي يُميت «بالروح أعمال الجسد» ليحيا (روم ١٣:٨)، منقاداً «لروح الله» (روم ١٤:٨)، مبدأ حياته الجديدة في المسيح (روم ٥:٥).

نحن الآن في عهد جديد، نجد فيه قاعدة سلوكنا في الانقياد للروح القدس المنسكب في قلوبنا (روم ٥:٥)، لأنه «حيث يكون روح الرب، تكون الحريّة» (٢ قور ١٧:٣)، فـ «ان كنّا نعيش بالروح فلنسلك بالروح» (غل ٢٥:٥). «وامّا الروح فحياة بسبب البرّ» (روم ١٠:٨)؛ فالحريّة «سلوك روح لا سلوك جسد» (روم ٤:٨). فالربّ الذي «هو الروح» (٢ قور ١٧:٣) يؤتي قرّاء موسى فهمًا روحيًا جديدًا لكتب موسى، فيحرّرهم من عبوديّة الحرف (روم ٢:٨؛ غل ١:٥). لا شريعة تُملى من الخارج على المؤمن المتحد بالمسيح سلوكَه الأدبيّ، بل هو يعيش وفق شريعة الروح (غل ١٨:٥ و٢٣).

٢– الشجاعة والثقة

عند تحرّره، بالمسيح محرّرنا (غل ١:٥ و١٣) من الخطيئة والشريعة، «شريعة الخطيئة والموت» (روم ٢:٨)، وبالروح القدس، روح الحريّة (٢ قور ١٧:٣)، يمتلئ المؤمن شجاعة وثقة وفخراً يدعوه العهد الجديد Parrésia. تعني هذه الكلمة اليونانيّة حرفيًا الحرية بقول كلّ شيء، وهي تشير إلى تصرّف يميّز المؤمن، بنوع عام، والرسول بنوع خاصّ، ألا وهو الوقوف أمام الله موقف الابن (أف ١٢:٣)، لأنّ «ما نقبله عند المعموديّة، ليس «روح العبوديّة»، بل «روح التبنّي» (روم ٤:٨ي). كما أنّ المسيحيّ يكتسب جرأة كاملة للبشارة بالإنجيل أمام الناس (رسل ٢٩:٢).

والمؤمن حرّ، بمعني أنّه قد نال في المسيح قوّة على أن يعيش منذ الآن في صلة حميمة مع الآب، دون أن تعرقله قيود الخطيئة والشريعة والموت، بل يُبرز بجلاء عظم فيض النعمة (روم ٥:١٥). «إذاً، بما أن لنا مثل هذا الرجاء، فإنّا بجرأة مطلقة نتصرّف» (٢ قور ٣:١٢).

٣- ليست الحريّة إباحيّة أو خلاعة

«إنّكم، أيّها الاخوة، قد دعيتم إلى الحريّة، على أن لا تجعلوا هذه الحريّة سبيلاً لإرضاء الجسد» (غل ٥:١٣). منذ البداية، اضطرّ الرسل لأن يشجبوا بعض انحرافات للحريّة المسيحيّة (١ بط ٢:١٦؛ ٢ بط ٢:١٩). ويبدو أن الخطر كان متمثلاً بصفة خاصة في جماعة مدينة قورنتس. فالغنوصيون (المسيحيّون الذين يعتقدون بأن الخلاص يتمّ بالمعرفة دون السلوك) اتخذوا هناك تصريح الرسول بولس: «كلّ شيء يحلّ لي» شعارًا لهم، لكنّهم شوّهوا معناه، فاضطرّ بولس إلى توضيح تصريحه، وأشار إلى أن المؤمن لا يمكن أن ينسى أنه منتمٍ إلى الرب، وانه مدعو إلى القيامة من بين الأموات (١ قور ٦:١٢ – ١٤).

«كل شيء مباح لي! لكني لن أسلّط عليّ شيئًا» (١ قور ٦:١٢).

٤- الحريّة في المحبة

يتكلّم بولس عن «شريعة المسيح» (غل ٦:٢؛ ١ قور ٩:٢١)، إلا أن هذه الشريعة تتلخّص في المحبة (روم ١٣:٨ – ١٠)، كمال الشريعة (روم ١٣:٨ – ١٠).

«كلّ شيء حلال، ولكن ليس كلّ شيء يبني» (١ قور ١٠:٢٣). فالمحبّة، أعظم مواهب الروح القدس (١ قور ١٣:١٣) بناءٌ لجميع المؤمنين (١ قور ١٤:١–٢٥)، لخدمة جسد المسيح، لأنّنا «نحن الكثيرين جسد واحد في

المسيح»، لكنّ كل واحد منّا عضو للآخرين» (روم ٥:٢٣). يشدّد بولس على العلاقة المتبادلة بين الأعضاء في الجسد الواحد. قد يطلب منّا ضميرنا أن نتنازل عن حقوقنا في سبيل مصلحة الاخوة (١ قور ٨:١٠؛ روم ١٤). ان هذا لا يعتبر بلا شكّ حدًّا لحريتنا، بل هو طريق لممارستها بنوع أسمى.

فالمحبة خدمة: «اخدموا بعضكم بعضًا بمحبة» (غل ٥:١٣). فالمؤمنون الحقيقيّون بالمسيح، إذا ما تحرّروا من عبوديّتهم السابقة ليخدموا الله (روم ٦)، «عليهم أن يصيروا بالمحبة عبيد بعضهم البعض» (غل ٥:١٨)، كما يوجّههم الروح القدس (غل ٥:١٦-٢٦).

وإذا جعل بولس نفسه خادمًا أو، بمعنى آخر، عبدًا لإخوته (١ قور ٩:١٩)، لم يفقد حريته، لكنه كان مقتديًا بالمسيح وهو الابن الذي جاء ليَخدم (١ قور ١:١).

فالحريّة الحقة في الخدمة بمحبة! «بالمحبّة اخدموا بعضكم بعضًا» (غل ٥:١٣). المحبّة لا تخاطب الجسد، بل تخاطب الروح، إذ هي من «ثمار الروح» (غل ٥:٢٢). هذا ناموس المحبة مقابل الناموس الموسويّ. نَتحوّل من إله الدينونة إلى إله المحبّة، إله القدرة قدرَ المحبة. إذًا نكون أبناء الله الأحرار بقدر ما نكون خدّام المحبة الاخويّة (١ قور ١٣). فتمام الشريعة هو حفظ وصيّة المحبة (متى ٢٢:٤٠). المحبّة غاية الشريعة كلّها، ولا غاية للشريعة الا المحبّة (غل ٤:١٥)، والمحبة هويّة المؤمن المسيحيّ (١ قور ١٣).

«كونوا إذًا مقتدين بالله» (أف ٥:١). ان الاقتداء بالله يتحقّق في حياة ملتزمة بالمحبّة، مثالها حبّ المسيح، المائت على الصليب حرًا مريدًا.

٥- الحريّة حياة مع المسيح

المسيح حرّرنا، إذًا نحن مدينون له، نحيا معه ومثله ولأجله، ونحفظ تعاليمه

ونعمل بها، ونشهد له، ونكون له سفراء (٢ قور ٥:٢٠). ومعه نعاون الله (٢ قور ٦:١) في مواصلة تحقيق مشروعه الخلاصيّ الشامل الكون. إذًا نتبع المسيح ونقتدي به هو مثالنا (يو ١٣:١٥). «نسلك كذلك نحن أيضاً في جدّة الحياة» (روم ٦:٤). نقدّم أعضاءنا «سلاح برّ للّه» (روم ٦:١٣). نقرّب أجسادنا «ذبيحة حيّة، مقدّسة، مرضية لله» (روم ١٢:١) وللبشر إخوتنا، لأنّا أعضاء بعضنا لبعض؛ وكلّ واحد منّا عضوٌ للآخر» (روم ١٢:٥)، على مثال مُخلّص الجميع الذي بذل نفسه عن أحبّائه (يو ١٥:١٣).

٦- الحريّة في عمل والبرّ

«فيسوع الناصري ساحَ يعمل الخير» (رسل ١٠:٣٨). «حسب التلميذ ان يكون مثل معلّمه». والبرّ في حفظ الوصايا، طريق الحريّة الحقة والسعادة. فالمؤمن بالمسيح يتحرّر من عبوديّة الشر والخطيئة، ويستعبد للبرّ. يَرتاح لعمل الخير. ولا يفوّت مناسبة ليصنعه. يصبح الخير هاجسه، أمس واليوم وكل يوم، في كل زمان ومكان وتجاه كل إنسان، لأنه يرى في الانسان وجه المسيح (متى ٢٨:٤٠)، فيلتزم «حضارة الوجه»، قبولاً، احترامًا وإكرامًا ومحبة وخدمة «لوجه الله الكريم». فالعبوديّة للخير عبوديّة كلاميّة بيانيّة، ولكنها عينُ الحريّة. فالعبوديّة للبرّ سبيل القداسة، والعاقبة حياة أبديّة مجيدة، في المسيح يسوع ربّنا ومعه أبد الدهور.

٧- الحريّة عيش البنوّة لله

إنّ العالم الماديّ مخلوق من أجل الإنسان. بسبب الإنسان الخاطئ، كان العالم موضوع لعنة الله (تك ٣:١٧). أما الآن، وقد تحرّر الانسان، بفضل نعمة الانسان الجديد، آدم الجديد، يسوع البارّ، الذي استحقّ لنا «البنوة»، فعاد العالم

يمجّد الله، بفضل الانسان المبرّر. وهكذا أصبح بمقدور الانسان أن يجعل الكون يمجّد الله. ومن ثم يحرّره من عبوديّة اللعنة. نادى الفلاسفة اليونان قديمًا بتحرير الروح من المادة، أما المسيحيّ فينادي بتحرير المادة نفسها. فـ «الخليقة نفسها ستحرّر من عبوديّة الفساد إلى حريّة مجد أولاد الله» (روم ٨:٢١) حيث لا وجود للخطيئة. العهد الجديد، وبولس هنا، يعلّمان أنّ العالم الماديّ قد بدأ يشاطر المسيحيّ مجده، كونه مفتدى روحًا وجسدًا (٨:١٧ و٢٣)، بصلب يسوع وموته وقيامته (قول ١:١٨ – ٢٠).

٨- الحريّة لبس الربّ

«إلبسوا الربّ يسوع المسيح» (روم ١٣:١٤). فالعماد سرّ يُلزم المسيحيّ بأنّ يلبس المسيح، أي بأن يدخل في علاقة حميمة خاصّة مع المسيح الربّ الحيّ القائم، فيتّخذه ربًا مطاعًا. فالعماد قوة جديدة تُبعث في قلب الانسان المؤمن، فتحرّره من عبوديّة الخطيئة والشهوة (روم ١٣:١٤ ب)، بالطاعة الكاملة للرب يسوع. بالطاعة يتّحد المؤمن بالرب ويصبح وإياه «جسدًا واحدًا»، فيتحوّل طاقة «ربانيّة» كفوءة لأن تحوّل العالم ملكوت الله.

٩- الحريّة قوّة تسند الضعف

«نقبل «ضعيف الإيمان بلا جدال في الآراء» (روم ١٤:١). فئة «الأقوياء» قد تكون من أصل وثنيّ متحرّر، فتنعم بحريّة الضمير: تأكل من «كل شيء، واما الضعيف فَيُقُولاً «يأكل» (روم ١٤:٢): أي إنّ قويّ الإيمان يعرف أنه تحرّر من الممارسات القديمة (قول ٢:١٦–٢٣؛ ١ طيم ١:٣–٥؛ طي ١:١٥)، أمّا ضعيف الإيمان فيشعر أنه ما زال خاضعًا لها (روم ١٤:٥ و١٣ – ٢٣). محنة «القويّ» بالتحرّر من كلّ نظام خُلقيّ (روم ١٤:٣)، «فعلينا نحن الأقوياء أن

نحمل ضعف الضعفاء» (روم ١٥:١)، كما حمل المسيح ضعفنا وخطيئتنا ليحرّرنا ويبرّرنا.

١٠- الحريّة في الصّلاح

«إذاً فلا تحوّلوا صلاحكم تجديفًا!» (روم ١٤:١٦): يُثبت بولس هنا مبدأ الحريّة المسيحيّة (روم ٦:١٥)، التي قد يسيء «الأقوياء» استعمالها بتصرّف أنانيّ غير مسؤول، لا يراعي المحبّة الأخويّة، فيقلبون الصلاح تجديفًا. «فلنسعَ إذاً إلى ما هو للسلام، وما هو للبناء بعضنا لبعض» (روم ١٤:١٩). «لا تهدمن بطعام عمل الله» (روم ١٤:٢٠). «إذًا، فما دام لنا متسع من وقت، فلنصنع الصلاح إلى الجميع» (غل ٦:١٠). كلّ عمل صالح يقوم به المسيحيّ هو تعبير عن محبته لجميع الناس (غل ٥:١٤)، وشهادة حيّة للمسيح أمام جميع الناس (روم ١٢:١٧-١٨)، في سبيل بناء كنيسة الله (روم ١٤:١٨-١٩). فالسلوك في طريق الخلاص، بالاعمال الصالحة (أف ٢:١٠)، دعوة ملازمة للمؤمن، فعليه أن يحقّق ما سبق الله فأعدّ له من خير.

«السارق لا يسرق بعد، بل بالأحرى فليتعب صانعًا بيديه الصلاح، حتى يكون له أن يُعطي المحتاج» (أف ٤:٢٨). والغاية مزدوجة: الحريّة الشخصيّة (١ قور ٤:١٢؛ ٩:١٥؛ ٢ قور ١١:٧-٩)، ومساعدة المحتاجين (رسل ٢٠:٣٤-٣٥؛ ٢ قور ٩:٨).

فإظهار الرذيلة والتوبيخ عليها عمل صالح، وعمل «نور» (أف ٥:١٤)، يمحو الظلام. والعمل الصالح (فل ١:٦) هو التبشير الذي وكل الله عمله إلى رسل المسيح (فل ١:٥). «لذلك نصلّي على الدوام من أجلكم، حتى يؤهّلكم إلهنا لدعوته، ويتمّ فيكم بقدرته كلّ رغبة في الصلاح» (٢ تس ١:١١). الأعمال الصالحة (طي ١:١٦) علامة مميزة للمسيحيّ الحقيقيّ.

١١- الحريّة في الجرأة

«إذًا، بما أنّ لنا مثل هذا الرجاء، فإنّا بجرأة مطلقة نتصرّف» (٢ قور ٣:١٢). حرفيًا: «بجرأة كثيرة» (πολλη παρρησια). رأى الكهنة، وقائد حرس الهيكل، والصدوقيّون «جرأة بطرس ويوحنا» (رسل ٤:١٣). اتّصفت البشارة الرسوليّة، في أصعب ظروفها، بالثقة والجرأة، من بدء أعمال الرسل (٢:٢٩) وحتى نهايتها (٢٨:٣١). هي الثقة بالله، وبـ «الإسم»، الرب يسوع الحي القائم من الموت، ومرافق البشارة بالآيات (مر ١٦:١٧؛ رسل ٤:٢٩ و٣١؛ ٩:٢٧؛ ١٤:٣)، وإنّها عنصر هامّ من مقوّمات الإيمان. اللفظة اليونانيّة παρρησια تعني في الأصل، حريّة المواطن في التعبير الصريح عن آرائه، في الاجتماعات الديموقراطية العامّة، والمشاركة في آراء الآخرين، ثم صارت تعني الحريّة في الكلام دينيًا وخلقيًا. تعني هنا جرأة بولس في التبشير بالانجيل بوجه مكشوف، على طرفي نقيض هو وموسى، الذي كان يجعل على وجهه «بُرقعًا»، ليُخفي عن الشعب مجد الله المتلألئ على وجهه، في سيناء (٢ قور ٣:١٤ – ١٥).

وفي يسوع المسيح ربّنا، بالإيمان به، لنا «الجرأة والوصول بثقة» (اف ٣:١٢). «الجرأة»، صفة مَن يقول كل شيء، أيًا كان، بصراحة وشجاعة وحريّة أمام كلّ إنسان، أيًا كان، وفي كلّ مناسبة، أيًا كانت (اف ٦:٢٠؛ قول ٢:١٥؛ يو ١٦:٢٥ و٢٩؛ رسل ٤:٣١؛ ٢ قور ٣:١٢).

وقيود بولس (فل ١:١٥ – ١٨) زادت بعض الاخوة جرأة في التبشير (١:١٤). «والآن، فاثبتوا في الابن، لكي يكون لنا جرأة» (١ يو ٢:٢٨).

١٢- الحريّة في المصالحة

الله صالحنا مع نفسه بالمسح، وأعطانا خدمة المصالحة، لأن الله كان

مصالحًا للعالم مع نفسه بالمسيح، غير حاسبٍ للناس زلاتهم، وجاعلاً فينا خدمة المصالحة» (٢ قور ٥:١٨-١٩).

فـ«إن جئت تقرّب على المذبح قربانك، وذكرت لأخيك شيئًا عليك، فدع هنالك قربانك، وبادر فصالح أخاك أولاً، ثم عُد، وقرّب القربان. بادر وصالح خصمك، ما دمتما في الطريق، لئلاّ يسلمك الخصم إلى القاضي، والقاضي إلى الشرطيّ، وتلقى في السجن» (متى ٥:٢٣-٢٥).

فيجب أن ينتهي كل شيء بمصالحة شاملة وعودة إلى العهود والعلاقات الطيبة (٢ قور ٥:١١). ومشروع المصالحة والسلام هو عمل الله الثالوث (اف ٢:١٨)، في عهدة الإنسان المؤمن بالثالوث.

وجوهر «السرّ» (اف ٣:٣)، عنوان إنجيل بولس، وميزة دعوته، هو دعوة الشعوب الوثنية جميعها إلى الخلاص، قصد الله الأزليّ، ومصالحتها مع شعب التوراة، واتحادها معه في جسد سريّ واحد.

وسلام المؤمنين (اف ٤:٣) ينبع من سلام الشعبين اليهوديّ والوثنيّ مُصالحَين بدم المسيح (اف ٢:١٤ - ١٧). ففي «إغضبوا ولا تخطأوا» (اف ٤:٢٦) يرى شرّاح أن المقصود هو الإصلاح الأخويّ والمصالحة الأخويّة، في مدّة لا تتجاوز غروب الشمس. وهذا المعنى نجده في قانون جماعة قمران.

١٣- حريّة الإيمان

«إن شئت». «إن تبغِ دخول الحياة فاحفظ الوصايا» (متى ١٩:١٧)؛ «من أراد أن يتبعني، فليحمل صليبه كل يوم ويلحقني». فالإيمان عرضٌ إلهي ينتظر جواب الانسان الحر المسؤول. فقرار الإيمان قرار حرّ يتحمّل الانسان مسؤوليته، أمام نفسه وأمام الله والناس. فعلى الانسان العاقل المؤمن أن يعلم أن للإيمان متطلّبات. فمن اعتنق الإيمان التزم ضمنًا بمقوّماته.

هكذا يشدّد بولس على احترامه الكامل لحريّة المؤمنين في إقناعهم بإنجيل المسيح، وعلى وضوحه التام في رسالته أمام الله، آملاً أن يكون واضحًا أمام ضمائر المؤمنين (٢ قور ٥:١١).

ويحرّض بولس المؤمنين على امتحان أنفسهم هل هم راسخون في الإيمان بيسوع المسيح، لئلاّ يكونوا «غير ممتحَنين»، أي راسبين في الإمتحان (٢ قور ١٣:٥)، لأنّ الإيمان بيسوع المسيح هو وحده المبرّر (غل ٣:٢٣) والمحرّر. فـ «اذهبوا وبشّروا كل الأمم» (متى ٢٨:١٩) بالإنجيل، إنجيل المسيح. الإيمان الحيّ سعي نحو الهدف (غل ٥:٧).

«عمل في الإيمان» (٢ تس ١:١١). حرفيًا: «عمل إيمان» (١ تس ١:٣). في هذه الآية، يربط بولس ربطًا وثيقًا أرادة الله بحرية الإنسان. والانسان الحرّ يختار بالإيمان وبإرادة شاملة صافية أن يلبّي دعوة الله القدّوسة.

١٤- الحريّة المسيحيّة مبدأ

الأفكار هي التي توجه السلوك والمواقف. والرب والمعلّم أعطانا، في تعليمه، مبادئ للتفكير والحياة والالتزام: «طوبى للذين يعلمون ويعملون». فالحريّة مبدأ وجودي وفكري وديني وخلقيّ.

يدافع بولس عن مبدأ الحريّة المسيحيّة (غل ١:٤؛ ٤:٧؛ ٥:١ و١٣)، التي نالها اليهود، وقد كانوا عبيدًا للشريعة (غل ٤:١ – ٥)، والامم، وقد كانوا عبيدًا لآلهة غربية (غل ٤:٩). كان همّ بولس أن يحافظ على الوحدة والشركة مع الرسل من جهة، وعلى الحرية المسيحيّة دوم مساومة مع أي منصب أو سلطة في الكنيسة، من جهة أخرى.

١٥- «المسيح للحريّة حرّرنا» (غل ٥:١)

تربط مخطوطات هذه الجملة بالآية السابقة ٣١: «أولاد الحرّة بالحريّة التي حرّرنا المسيح». وفي التعبير تشديد على مدى الحريّة الكاملة المطلقة التي منحنا إياها المسيح. فـ«لا تعودوا تخضعون لنير العبوديّة، الخضوع ثانية لأحكام الشريعة تنكّرٌ للحرية التي نالها المسيحيّة من الإيمان بالمسيح (روم ٦:١٥).

١٦- الحريّة في سبيل الخدمة

«اخدموا بعضكم بعضًا بالمحبة» (غل ٥:١٣)؛ حرفيًا: «تعبّدوا بعضكم لبعض» (δουλευετε αλληλοσσ)؛ ليست الحريّة المسيحيّة أنانية وهوى لأنّ هذه ضَربٌ من العبوديّة لـ «شهوة الجسد» (غل ٥:١٦)، إنّما الحريّة الحقة قِوامها التحرّر من الأهواء الأنانيّة، وهدفُها المحبّة والخدمة الكاملة المجانيّة حتى العبوديّة للجميع.

«لا تُتمّوا شهوة الجسد» (غل ٥:١٦): يحيا الإنسان إمّا على حسب الجسد، وإمّا على حسب الروح (روم ٥:٥؛ ٧:٥). إنّ من انقاد للروح (غل ٥،:١٨ و٢٥؛ روم ٨:١٤)، عاش على حسب الروح (غل ٥:٢٢-٢٣)، وابتعد عن الأعمال التي مصدرها شهوة الجسد المضادّة للروح (غل ٥:١٩-٢١). فالانسان المؤمن يعلم ما يريد، لأن ارادته غدت، مبدئيًا، مطابقة لإرادة الله. فبإمكانه أن يريد ويسعى أن يتحرّر من سلوكه اللحميّ الضعيف الخاطئ (روم ٧:١٤-٢٣)، من «أعمال الجسد» (غل ٥:١٩-٢١)، أي أعمال الظلمة (روم ١٣:١٢)، والخطيئة التي تضاد «ثمر الروح» (غل ٥:٢٢-٢٣)، أعمال «فجور ونجاسة وعهر» متفشيّة في كل العالم الوثني المعاصر لبولس (٢ قور ١٢:٢١)، و«عبادة أوثان وسحر»، مقرونة بخرافات مختلفة وممارسات عنف وأذى (٢ قور ١٢:٢٠)، و«عداوة وخلاف وغيرة وسخط وعصيان وشقاق، بدعة

وحسد» تفسد العلاقات بين الناس فيخاصم بعضهم بعضًا، و«سكر وقصوف» يتبعها مجونٌ وتعدّ على حقوق القريب (روم ١٣:١٣). جميع هذه الأعمال تصدّ الإنسان عن بلوغ هدف دعوته الحقّ.

١٧- الحريّة الحقة صَلب الجسد

ما من شريعة تنقض «ثمر الروح»، بل كل شريعة، طبيعيّة كانت، أم دينيّة أم مدنيّة، تنقض ضمنًا «أعمال الجسد». لذا فـ«الذين هم للمسيح يسوع قد صلبوا الجسد وأهواءه وشهواته» (غل ٢٤:٥). وهذا الصّلب هو الشرط الأساسيّ للحريّة المسيحيّة؛ من كان للمسيح و«في المسيح» (٢ قور ١٧:٥) فقد صُلب مع المسيح وصار المسيح هو الحيّ فيه (غل ١٩:٢-٢٠)، ومات مع المسيح بالنظر إلى الخطيئة (روم ٢:٦ - ١١) والشريعة (روم ٤:٧ - ٦)، مدى الحياة.

١٨- الحريّة في الحق

«روح الحق» (يو ١٧:١٤)، «يقود خطاكم في الحقّ كلّه» (يو ١٣:١٦). «تعرفون الحق، والحق يحرّركم» (يو ٣٢:٨). «وتجدّدتم بالروح في عقلكم، ولبستم الإنسان الجديد الذي خُلق على مثال الله، في البرّ وقداسة الحق» (اف ٢٣:٤-٢٤). كلمة «الحقّ» تأخذ في هذه الرسالة معنىً كاملاً، كما في الانجيل الرابع، وفي خطّ التيّار الحكميّ والرؤيويّ. إنها تعني ملء الروحي، الذي تمّ في شخص يسوع المسيح، وتقبّله المؤمنون بحريّة تامّة، وقلب صادق (اف ١٣:١؛ ٢١:٤ و٢٤؛ ٩:٥؛ ١٤:٦)، في التبشير والتعليم، إلى نهاية العالم. الخلاص يقوم بـ«معرفة الحق» (١ طيم ٤:٢) وهذه تفرض إلتزامًا جذريًا حيًا (يو ٣٢:٨؛ ١٤:١٠).

«وكثيرون سيتبعون عهرهم، وبسببهم يجدّف على طريق الحقّ» (٢ بط ٢:٢): تعبير يدلّ على الإيمان المسيحي، والفهم الجديد الذي عاشه المسيحيّون الأوّلون (رسل ٩:٢). و«الزرع» (١ يو ٣:٩) هو «الحقّ المسيحيّ» (٢ يو ٢) مبدأ كل قداسة.

١٩- الحريّة في الخضوع

كونوا «خاضعين بعضكم لبعض بمخافة المسيح» (اف ٥:٢١). «لتخضع النساء لرجالهنّ كما للربّ» (اف ٥:٢٢). قد يشقّ هذا «الخضوع» على ذهنية إنسان اليوم، لأنه يعكس ذهنيّة قديمة، تحطّ من حريّة المرأة ومساواتها للرجل، وكرامة الشخص الانساني. لكنّ الاستعمال المسيحيّ غيّر معنى الكلمة، من خضوع عبديّ إلى خضوع إيمان ومحبّة (١ قور ١٥:٢٨؛ ١٦:١٦؛ روم ١٣:١ و٥)، «بمخافة المسيح» (اف ٥:٢١)، و«للربّ» (٥:٢٢)، و«كما تخضع الكنيسة للمسيح» (٥:٢٤) الذي اتّخذ «صورة عبد» (فل ٢:٧)، المثل الأعلى للخضوع الكامل، والطاعة المطلقة، والتواضع المسيحيّ. «واضع ذاته» (فل ٢:٨).

الربّ يسوع المسيح مخلّصنا، يجعل جسد ضعفنا «على صورة جسد مجده» (فل ٣:٢١). إن جسد المسيح الممجد، المشعْ بمجد الله الآب، هو الشكل المثالي، الذي سيصير إليه جسدنا الوضيع، فيشابه الجسد المسيح، ويصبح خاضعًا له (فل ٣:١٠؛ قول ٣:١ – ٤؛ ١ قور ١٥:٤٢ – ٤٩ و٥٣).

يكرّر الرسول بطرس على المؤمنين طلب الخضوع (٢:١٣ي؛ ٣:١؛ ٥:٥)، اقتداء بالمسيح، «خادم الله»، المتواضع المتألّم (٢:٢١ – ٢٤).

يبرّر بطرس الخضوع للحكّام بأسباب أربعة: مسيحيًا، كرامة للربّ (١ بط ٢:١٣)، وطبيعيًا، ثوابًا وعقابًا (آ ١٤)، ودينيًا، تتميمًا لإرادة الله (آ ١٥)،

وجدلياً، إسكاتاً للجهّال المتّهمين (آ ١٥). يرى شرّاح أن بطرس تعلّم الخضوع للسلطات من يسوع عينه (متى ١٧:٢٦ – ٢٧).

٢٠– الحريّة في الطاعة

الكلمة المتجسد، ابن الله، عاش حريّته الانسانيّة في طاعة كاملة للآب. لذلك «رفعه الله جدًا» (فل ٢:٩). «إذًا، يا أحبائي، فاعملوا لخلاصكم بخوف ورعدة، كما أطعتم على الدوام» (فل ٢:١٢)، أي الله، كما أطاع المسيح نفسه، مثال كل مؤمن (٢:٨). الطاعة لله هي جواب الانسان المؤمن، وخضوعه الكامل الحرّ لله (روم ١:٥). يعطي بولس نفسه قدوة (٣:١٣؛ ٤:٩)، هو الملتزم جذريًا، وفي نوع كامل، بطاعة المسيح. فـ«أطيعوا في كلّ شيء» (قول ٣:٢٢). ينادي بولس بحريّة جديدة، نابعة من الإيمان بالمسيح يتساوى فيها العبيد والأرباب (٣:١١).

٢١– الحريّة سلوك في المسيح (قول ٢:٦)

بعد أن امتلأ أهل قولسّي من معرفة سرّ المسيح (١:٩)، «سرّ الله المسيح» (قول ٢:٢)، وتحرّروا من سلطان الظلام (١:١٣)، يحذّرهم الرسول من أن يعودوا ينقادون للتعاليم البشريّة الكاذبة، تسحرهم وتنهبهم وتستعبدهم. لأنّ كل مؤمن قد تحرّر منذ الآن بالمسيح في المعموديّة من كل سلطان ورئاسة، وحصل نهائيًا على الخلاص الأبديّ (قول ٢:١٢؛ اف ٢:٥–٦). «قد متّم مع المسيح» (قول ٢:٢٠) إشارة إلى المعموديّة، بها يدخل المسيحيّ المؤمن بحرية كاملة في حياة جديدة مصيريّة مع المسيح المصلوب والقائم. «أميتوا إذًا أعضاءكم السالكة على الأرض» (٣:٥)، «فانبذوا أنتم أيضًا جميع ما هو غضب» (٣:٨)، «خلعتم الانسان العتيق» (٣:٩)، «لبستم الجديد» (٣:١٠)، «فالبسوا حنان

الرحمة» (١٢:٣): حرفيًا: «أحشاء رحمة»، إحدى الفضائل التي تميّز سلوك الانسان الجديد، على نقيض سلوك الانسان العتيق (٥:٣ و٨).

«أحبّوا بعضكم بعضًا بالقلب حبًا مستمرًا، وقد طهّرتم أنفسكم بالطاعة للحق» (١ بط ٢٢:١). «الحقّ» هنا ليس حقيقة فلسفيّة عقليّة، بل حقّ يسوع المسيح وإنجيله (قول ٥:١)، وهو يفترض قبولاً وطاعة وخضوعًا حرًا، لتصميم الله الخلاصيّ، في المسيح يسوع (٢:١ و١٤؛ روم ٥:١؛ ٢٦:١٦).

٢٢ – «شريعة الحريّة» (يع ٢٥:١)

يذكرها يعقوب (١٢:٢)، بمساواة لـ«الشريعة الملكيّة» (٨:٢)، شريعة المحبة. كانت الشريعة اليهوديّة القديمة تضمن الحريّة لأبنائها (سي ١٤:١٥؛ يو ٣١:٨–٣٥). لكنّ يعقوب ينظر إلى الشريعة نظرة مسيحيّة (راجع متّى ٢١:٥–٤٨؛ ١٨:١٩–١٩)، ويدعوها «شريعة كاملة»، ويرى فيها كمال الشريعة القديمة (راجع غل ١٤:٥؛ روم ٩:١٣–١٠؛ يو ٣٤:١٣–٣٥)، لأن الله أظهر فيها إرادته كاملة؛ فمن حفظها، وإن عثر بشيء (٢:٣)، فقد نجا من الدينونة (١٢:٢–١٣؛ ١ يو ١٤:٣–٢٠)، وتمتّع بحريّة أبناء الله (روم ٢١:٨).

«هكذا تكلّموا وهكذا اعملوا كأنّكم ستدانون بشريعة الحريّة» (يع ١٢:٢).

الخاتمــة

«الدهر الحاضر الشرير» (غل ٤:١) لا يزال يعمل عمله ليعود ويستعبدنا. لذلك لا نزال ننتظر الحريّة الكاملة والخلاص النهيوي، يوم مجيء المسيح (روم ٥–٨).

فـ«سيروا إذًا سيرة» جديرة بانجيل المسيح» (فل ٢٧:١). ان المواهب المتعلّقة بـ«معرفة مشيئة الله» هي ينبوع الحياة المسيحيّة العمليّة الأصيلة (قول

١:٢٨؛ ٢:٢–٣ و٢٣؛ ٣:١٦؛ ٤:٥). وقد تجلّت في شخص يسوع المسيح (قول ٢:٣)، وينبغي أن تتجلّى في المؤمنين، بسلوك جدير بيسوع المسيح (١:١٠).

«إذًا كما تقبّلتم المسيح يسوع الربّ، ففيه اسلكوا» (قول ٢:٦).

والمطلوب هو السلوك الحسن، وإرضاء الله، والنموّ المطّرد نحو الكمال (١ تس ٤:١).

«وأنتم أيضًا كحجارة حيّة، ابنوا أنفسكم بيتًا روحيًا، فتكونوا كهنوتًا مقدّسًا، لتقرّبوا ذبائح روحيّة مرضيّة لله بيسوع المسيح» (١ بط ٢:٥): أي حياة خلقية مسيحيّة بأعمال رحمة ومحبة وإيمان وعبادة وشكر ومديح. «لتكن مسيرتكم بين الأمم طيّبة، حتى إذا افتروا عليكم كأنكم فاعلو سوء، يلاحظون أعمالكم الطيّبة، فيمجّدون الله يوم الافتقاد» (١ بط ٢:١٢)، علامة خير وخلاص (لو ١:٦٨؛ ٧:١٦؛ ١٩:٤٤).

الفهرس

تقديم الكتاب ٥

– الحريّة في الكتاب المقدس ..... **الأب أيوب شهوان** ٧

– الحرية وتاريخ الخلاص ..... **الخوري جان عزام** ١٧

– حرّيّة الإنسان تجاه الله ..... **الخوري بولس الفغالي** ٣١

– النبوءة والالتزام الاجتماعي والسياسي ..... **د. نقولا أبو مراد** ٤٧

– الحريّة في سفر حزقيال ..... **الأب أيوب شهوان** ٥٥

– بين الحريّة والتحرّر ..... **الأخت كليمنص حلو** ٧١

– لماذا المسيحي حرٌّ من الناموس الموسوي
بحسب تعليم بولس الرسول؟ ..... **الأرشمندريت د. جاك خليل** ٨٣

– مثل الكرام والفعلة
يسوع من أجل حرية وكرامة الإنسان ..... **د. جوني عوّاد** ٩٥

– تصميم اللّه الخلاصيّ عند لوقا
وحريّة الإنسان إزاءه ..... **الأب هادي محفوظ** ١٠٥

– تعرفون الحق والحق يحرركم (يو ٨: ٣١–٣٢)
الأخت باسمة الخوري الأنطونية ١٢٣

– المدعوون الذين لا يلبّون الدعوة (مت ٢٢: ١–١٤)
الأب ريمون الهاشم الأنطوني ١٤٣

– المسيح حرّرنا (روم ٦: ١–٢٣) **الاب اسعد جوهر ر.ل.م.** ١٥٥
– حرِّيَّة أبناء الله في رسائل القدِّيس بولس
الأب أندره رزق الله ١٨٧
– حريّة الضمير عند البروتستانت **القس الدكتور عيسى دياب** ١٩٧
– ممارسة الحريّة المسيحيّة **الأب لويس الخوند** ٢١١

أعمال الأيّام البيبليّة الخامسة

الحرّيّة في الكتاب المقدّس

سلسلة دراسات بيبلية ٣١

٢٠٠٦

١-الأب أيوب شهوان، تقديم الكتاب

٢-الأب أيوب شهوان، الحرّيّة في الكتاب المقدّس

٣-الخوري جان عزام، الحرية وتاريخ الخلاص

٤-الخوري بولس الفغالي، حرية الإنسان تجاه الله

٥-د. نقولا أبو مراد، النبوءة والالتزام الاجتماعيّ والسياسيّ

٦-الأب أيوب شهوان، الحرّيّة في سفر حزقيال

٧-الأخت كليمنص حلو، بين الحرّيّة والتحرير

٨-الأرشمندريت جاك خليل، لماذا المسيحيّ حرّ من الناموس الموساويّ بحسب تعليم بولس الرسول؟

٩-د. جوني عوّاد، مثل الكرام والفعلة يسوع من أجل حرّيّة وكرامة الإنسان

١٠-الأب هادي محفوظ، تصميم الله الخلاصيّ عند لوقا وحرّيّة الإنسان إزاءه

١١-الأخت باسمة الخوري، تعرفون الحقّ والحقّ يحرّركم (يو ٨: ٣١-٣٢)

١٢-الأب ريمون الهاشم، المدعوون الذين لا يلبّون الدعوة (مت ٢٢: ١-١٤)

١٣-الأب أسعد جوهر، المسيح حرّرنا (رو ٦: ١-٢٣)

١٤-الأب أندره رزق الله، حرية أبناء الله ورسائل بولس

١٥-القس عيسى دياب، حرّيّة الضمير عند البروتستانت

١٦-الأب لويس الخوند، ممارسة الحرّيّة المسيحيّة